

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



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 سه / شماره ۳۹ / پاییز ۱۳۹۹

فصلنامه علمی پژوهش‌های اعتقادی - کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
سال دهم / شماره سه / شماره سی و نهم / پاییز ۱۳۹۹ / شمارگان 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	استاد فقه و مبانی حقوق اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه تهران
عین الله خادمی	استاد فلسفه و حکمت اسلامی - دانشگاه شهید رجائی تهران
عبدالحسین خسرو پناه	استاد کلام اسلامی - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
محمد حسن قدردان قراملکی	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 هشتودی

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

عنوان	صفحه
کاربست رهیافت هستی‌شناسی در تربیت توحیدی از منظر قرآن کریم سیده طاهره آقامیری / محمد رضا شاهرودی / مجید صالحی / محمدصافحیان	۷-۴۲
ایمان در مکتب تفکیک با تأکید بر دیدگاه ملکی میانجی (ره) جواد انصاری فرد / افلاطون صادقی / شهاب الدین وحیدی / مهدی خادمی	۴۳-۶۶
وحدت وجود عرفانی در سنجه فقه امامیه محمد رسول آهنگران / مهدی جلیلی خامنه	۶۷-۹۰
جستاری در مناسبات مذهب شیعه امامیه در عصر سلجوقی نسا باقری / کیوان لؤلویی / امیر تیمور رفیعی	۹۱-۱۱۶
امکان سنجی مجازات مرتد در حقوق کیفری ایران با تأکید بر آموزه‌های ... محمد جواد پزشکی / احمد رضانی / ایرج گلدوزیان	۱۱۷-۱۴۴
تحلیل کیفیت حصول معرفت انسان از دیدگاه میرزا جواد تهرانی (ره) علی اکبر حائری موحد / یحیی کبیر	۱۴۵-۱۶۸
تحلیل فقهی حقوقی اعمال حضرت خضر (ع) در مصاحبت با حضرت موسی (ع) احسان سامانی	۱۶۹-۱۹۲
نظریه اعتدال وحد وسط اخلاقی در نگاه اندیشمندان مسلمان فارابی و غزالی ماریه سید قریشی / حمید رضا حاجی بابایی / محبوبه یزدان پناه	۱۹۳-۲۱۲
بررسی تاثیرات جامعه شناختی هرمنوتیک فقه امامیه با تأکید بر اندیشه های حضرت امام خمینی (ره) سوسن نریمانی / مرتضی براتی / ابراهیم باغشنی	۲۱۳-۲۴۴
چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts)	1-9

کاربست رهیافت هستی‌شناسی در تربیت توحیدی از منظر قرآن کریم

سیده طاهره آقامیری^۱
محمد رضا شاهرودی^۲
مجید صالحی^۳
محمد صافحیان^۴

چکیده

بر اساس آموزه‌های قرآن کریم که موثّق‌ترین منبع شناخت خداوند سبحان است، توحید اساس و مبنای حیات واقعی انسان است و شرک که نقطه مقابل آن می‌باشد، بزرگترین ظلم و گناه نابخشودنی تلقی می‌شود. هستی‌شناسی توحیدی که از میراث آموزه‌های وحیانی بهره می‌برد رقیب و بدیلی کارآمد، در برابر هستی‌شناسی‌های پوزیتیویستی، مادی‌گرایانه و نیهیلیسمی است. این نوع از هستی‌شناسی‌ها از آن‌جا که حقیقت عالم صغیر و کبیر را به افق طبیعت و عالم مادی تنزل داده‌اند، هرگز قادر نیستند و نمی‌توانند از تربیت انسان سخن بگویند؛ بلکه تربیت انسان موحد، در صورتی که بر بنیاد هستی‌شناختی توحیدی استوار گردد، آدمی، حیّ متألّه‌ای خواهد بود که صورت و سیرت خود را به گونه‌ای کامل درمی‌یابد. مسأله اصلی این پژوهش که با عنوان «کاربست رهیافت هستی‌شناسی در تربیت توحیدی از منظر قرآن کریم» آمده است، چگونگی تبیین عناصر هستی‌شناسی‌ای است که معطوف به تربیت و هدایت انسان

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

Email: stam@gmail.com

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، ایران (نویسنده مسئول).

Email: mhshahroodi@ut.ac.ir

۳. دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه هنر تهران، تهران، ایران.

Email: salehibirjandi@gmail.com

۴. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، ایران.

Email: msafehian@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۱۱/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۵/۷

برای رسیدن به کمال و دستیابی به حیات طیبه موعود قرآن کریم می‌باشد. در این مقاله با رویکرد تحلیلی توصیفی، و با استناد به قرآن کریم، در توصیف و ترسیم واقع‌نگر از هستی، به اهم مبانی هستی‌شناختی توحیدی، در عرصه «خداشناسی و جهان‌شناسی»، که منطقاً مبانی تربیت توحیدی تلقی می‌شود، پرداخته شده است. در تأیید تناسب و تلائم گزاره‌های توصیفی و تجویزی هستی‌شناختی با آموزه‌های قرآنی، از بیانات تفسیری و تبیینی برخی از مفسران و صاحب‌نظران حوزه علوم دینی و متون وحیانی وام گرفته شده است. بر اساس یافته‌ای این پژوهش، خداوند به عنوان منبع و مبدأ تمام خیرات، و جهان هستی، به عنوان آیت حق و صحنه مواجهه انسان با حقیقت الهی است، در این افق، نیاز و فقر ذاتی انسان در مراتب مختلف توحید ذاتی، صفاتی و افعالی بر وی کشف و آشکار می‌گردد. ثمره این پژوهش، حصول ادراک و فهم صحیح انسان از موقعیت خود در عالم امکان، به عنوان موجودی وابسته و متعلق به ربّ بی‌نیاز، است که در سایه توحید ربوبی، رسیدن وی به مقصد نهایی کمال و قرب الهی تصعید و تسریع می‌شود.

واژگان کلیدی

مبانی هستی‌شناسی؛ خداشناسی؛ جهان‌شناسی؛ توحید؛ تربیت توحیدی.

طرح مسأله

در منابع دینی ما شواهد بسیاری گواهی می‌دهد که محور دعوت پیامبران الهی در طول تاریخ، توحید بوده و همه تعلیمات آن‌ها به همین اصل اساسی برمی‌گردد. این نکته را از آیاتی از قرآن مجید، که به بیان هدف بعثت انبیا پرداخته، به خوبی می‌توان برداشت کرد (هود/۲۵-۲۶، ۸۴، ۶۱، ۵۰؛ انبیاء/۲۵). روح دعوت انبیاء، «اسلام» یعنی تسلیم بودن در برابر خدا بود (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ۲۱۳). هدف رسالت و بعثت پیامبران نیز دو چیز بوده است: دعوت به توحیدی نظری و عملی فردی (با استفاده از آیات ۴۵ و ۴۶ سوره احزاب: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا؛ وَدَاعِيَا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا»؛ و اقامه قسط و عدل در جامعه، یعنی برقرار ساختن توحید عملی اجتماعی؛ با توجه به آیه ۲۵ سوره حدید: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقَومَ النَّاسَ بِالْقِسْطِ»؛ این دو هدف در حقیقت به یک چیز، یعنی همان توحید برمی‌گردد (مطهری، ۱۳۸۲، ۱۷۵). علامه طباطبایی، روح حاکم بر همه آیات قرآن را توحید می‌داند. یعنی مجموعه آیات قرآن با همه تفصیلات و جزئیات آن، بر یک اصل اساسی مبتنی است و آن توحید است. در واقع، تفصیل ذکر شده در قرآن، بیان فروع اصل بنیادی توحید است. سوره «هود» این نکته را بیان می‌کند که معارف قرآنی، با تحلیل، به توحید خالص برمی‌گردد، و از این رو می‌توان گفت برای قرآن کریم با همه تنوع، تعدد و تفرق آیات آن، فقط یک غرض متصور است که پس از تفصیل و تفسیر، به هریک از صورت‌های اعتقادی یا اصل دینی، دستور اخلاقی و حکم شرعی درمی‌آید. اما هیچ کدام از این صورت‌های حاصل، یعنی عقاید، اخلاقیات و احکام عملی شریعت، از مدار و مرز توحید خارج نشده و تخطی نمی‌کنند و در حقیقت روح و ماهیت همه آنها واحدند. (طباطبایی، ۱۳۷۳، ج ۱۰، ۱۳۹-۱۴۱). در نهج البلاغه، هدف از بعثت پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله نیز به صراحت، تعبد در مقابل خداوند یکتا بیان شده است: «فبعث الله محمد صلی الله علیه و اله لیخرج عباده من عبادة الاوثان الی عبادة؛ خداوند محمد صلی الله علیه و اله را مبعوث فرمود تا بندگان را از بندگی بت‌ها خارج و به پرستش خدا بکشانند» (خطبه ۱۴۷) در خطبه یکم نهج البلاغه، هم چنین آمده است: «وإصطفي سبحانه من ولده انبياء ليستأدوهم ميثاق فطرته؛ خداوند از

فرزندان آدم علیه السلام پیامبرانی برگزید تا عهد و پیمان فطرت را به یاد بندگان آورند. هم چنین با توجه به آیه: فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (روم/۳۰)، که فطرت انسان را سرشته به قبول ربوبیت خداوند معرفی می‌کند، یادآوری پیمان فطرت، همان دعوت به پرستش خداوند است. اصول اعتقادی دین نیز همه به همین اصل اساسی، یعنی توحید، برمی‌گردند؛ زیرا نبوت، در واقع، طریق رساندن پیام توحید است و معاد، ارزیابی از میزان پایبندی به آن اصل است؛ عدل هم که سنجه اعمال است، از صفات خداوند و از فروع مستقیم توحید است و امامت هم از توابع نبوت، متوَلّی استمرار جریان هدایت است، از این رو، می‌توان گفت ادیان آسمانی تنها یک اصل بنیادی داشته‌اند و آن پیام توحید بوده است که در کلمه «لا اله الا الله» خلاصه شده، و به معنای آن است که هیچ چیز جز الله، شایسته پرستش، گُرنش و خضوع نیست؛ پاسخ انسان‌ها به دعوت ایشان هم پایبندی به همین اصل توحید است؛ که البته پایبندی انسان و عبادت و پرستش موخدا نه نیز از درجات ضعیف و ابتدایی، تا برترین درجات نهایی قابل تکامل است؛ زیرا پس از «شناخت خدای یگانه»، به عنوان کامل‌ترین ذات، با کامل‌ترین صفات، که منزه از هرگونه نقص و کاستی است و شناخت رابطه او با جهان، که آفرینندگی، نگه‌داری، فیاضیت، عطف و رحمانیت است، عکس‌العملی در ما ایجاد می‌شود که از آن به پرستش تعبیر می‌شود. این پرستش، نوعی رابطه خاضعانه و ستایش‌گرانه و سپاس‌گزارانه است که انسان با خدای خود برقرار می‌کند» (مطهری، ۱۳۸۲، ۹۴). در توضیح مطلب فوق، لازم است بدانیم در میان مجموع آموزش‌های علوم مختلف در نهادهای تعلیم و تربیت در مقاطع مختلف آموزش و پرورش و دانشگاه‌ها، اگر سخنی درباره توحید مطرح شود، بسیار اندک بوده و با روحیه سرد و بی‌تفاوت مترئیان، مواجه می‌شود. و عموماً با توجه به غلبه حاکمیت علوم مادی و رویکرد علم‌گرایی، آموزش‌ها در فضای تعلیم و تربیت حاکم، بیش‌تر معطوف بر سایر موضوعات است و به غیر توحید، پرداخته می‌شود. لیکن مقوله هستی‌شناسی (جهان‌شناسی، خداشناسی) رئالیسم اسلامی بر همه جنبه‌های تعلیم و تربیت تأثیر دارد. از این رو، با توجه به ضرورت حرکت و بازگشت انسان‌ها در مسیر فطرت و

بهبود وضع موجود بنای نظام تربیتی و لزوم استقرار آن بر بنای توحید، تحقیق، تأمل و تفکر جدی از سوی اندیشمندان علوم دینی و صاحب‌نظران حوزه تعلیم و تربیت دینی و طراحان و برنامه‌ریزان این عرصه، برای ارائه برنامه‌ای که روند تربیت متریان عصر حاضر را از نخستین مراحل تا پایان آن، بر محور توحید سامان‌دهی نماید؛ اجتناب‌ناپذیر است. زیرا تنها در نظام تعلیم و تربیتی که بر پایه توحید بنا شده است، متربی می‌تواند بیاموزد که چرا راه می‌رود، سخن می‌گوید و یا درس می‌خواند؟ چرا می‌خندد، می‌گرید، غضبناک می‌شود، و یا چرا آرام می‌گیرد؟ می‌تواند فلسفه شادی‌ها و غم‌ها، خنده‌ها و گریه‌ها، راه رفتن، دویدن، سخن گفتن و نفس کشیدن خود را با عقلانیت دینی منطبق کند و همه این امور را عاشقانه و در مسیر شایسته‌ترین معبود انجام دهد. چنین نظامی، به تدریج مسیر و جهت‌گیری دانش‌ها، اهداف تحقیقات و پژوهش‌ها، نگرش‌ها و کنش‌ها را به جهت‌گیری مطلوب آفرینش (توحید ناب)، تغییر خواهد داد. بر پایه آنچه به عنوان مسأله این پژوهش مطرح شد، یافتن پاسخ به این سؤال مدّ نظر بوده است که: در قرآن کریم، کاربست رهیافت هستی‌شناسی در تربیت توحیدی، چگونه تبیین شده است؟

مبانی هستی‌شناسی تربیت توحیدی

تحلیل و توصیف مبانی هستی‌شناختی از ضرورت‌های تبیین نظام تربیت توحیدی است. بررسی و ارزیابی مکاتب و نظام‌های مختلف تربیتی نیز، نشان می‌دهد فرایند تربیت در تمام انواع آن، بر بنیاد دیدگاه عمیق در باره انسان و هستی شکل می‌گیرد. هستی‌شناسی ادراک و دریافت فهمی درست از کلیت هستی است، که شامل توصیفی تبیینی درباره خداوند و دیگر عناصر هستی است که در مباحث جهان‌بینی اسلامی یا در حوزه دانش فلسفه اسلامی به طور مدلل و مبرهن مطرح شده یا مفروض قرار گرفته است (سند تحول بنیادی، ۱۳۹۰، ۴۹). استاد مطهری با اشاره به تفاوت در جهان‌بینی‌ها از حیث «مادی بودن یا نبودن» و نقش جهان‌بینی در زیرسازی فکری و فلسفی، نگاه واقعی به جهان هستی را مورد تأکید قرار داده است (مطهری، ۱۳۷۷). در این راستا، در یک نگاه ابتدائی و اجمالی، نظریه‌های رایج در تبیین هستی در دو نظریه تکامل (مبتنی بر دیدگاه ماتریالیستی و پیدایش تصادفی و گتره‌ای هستی) و نظریه آفرینش (مبتنی بر دیدگاه الهی و آفرینش حکیمانه و

متکی بر ربوبیت تکوینی خدای متعال) خود را می‌نمایاند. بدیهی است در تدوین و تنظیم مبانی اساسی تربیت توحیدی، باید بردیدگاه مبتنی بر جهان‌بینی توحیدی و نظام ارزشی توحیدمحور تکیه کرد، زیرا در صورت هماهنگی و سازگاری مبانی اساسی تربیت با مفاد آموزه‌های وحیانی است که می‌توان آن را به تربیت توحیدی موصوف و متّصف کرد. در این جهان‌بینی که از سنخ جهان‌بینی دینی است، از نظر هدف با جهان‌بینی عرفانی قرابت بیشتری دارد، و چشم‌انداز آن علمی، یا فلسفی صرف نیست بلکه هدایت انسان است و جهان آیت حق، و صحنه مواجهه انسان با حقیقت الهی است. از منظر استاد مطهری در بهره‌برداری از جهان‌بینی مذهبی، توجه خاص به بعد عقلانی و واقعی جهان‌بینی مذهبی است، نه صرفاً تعبد مذهبی و مقدس نسبت به آن؛ بنابراین جهان‌بینی اسلامی در عین مذهبی بودن، نوعی جهان‌بینی عقلانی فلسفی است (مطهری، ۱۳۷۷، ۱۱۴) بنابراین آنچه گذشت، در این بخش با پیش فرض نظریه آفرینش، مهم‌ترین مبانی قرآنی هستی‌شناختی که منطقاً مبانی تربیت توحیدی تلقی می‌شود، در توصیف و ترسیم واقع‌نگر از هستی، در دو بخش «خداشناسی و جهان‌شناسی» تبیین شده‌است.

۱. خداشناسی

از مبانی مهم تربیت توحیدی بحث خداشناسی است. فرآیند تربیت انسان از جهات مختلف متأثر از موضوع خداشناسی است. اگر انسان به خداوند باور داشته باشد و عالم امکان را دم به دم محتاج عنایت الهی بداند قطعاً خود را موجود محتاج و نیازمند خواهد دانست و با تصحیح خودپنداره‌های منفی، نگاه خویش به کرامت انسانی را نیز تعدیل خواهد کرد. زیرا او نمی‌تواند از کرامتی دم بزند که هیچ ارتباطی با خداوند ندارد. اما اگر انسان به هر دلیلی وجود خدا را نپذیرد و انسان را مکتفی بالذات یا خودکفا بداند، طبعاً کرامت را در آشکال بسیار افراطی اش که هیچ ارتباطی با خداوند ندارد مطرح می‌نماید (افضلی، ۱۳۹۶، ۱۲۸-۱۲۷). بنابراین، بحث خداشناسی با معرفی خداوند به عنوان منبع و مبدأ تمام خیرات، و ادراک فهم و درک صحیح انسان از موقعیت خود به عنوان موجودی وابسته و متعلق به ربّ بی‌نیاز، رسیدن وی به مقصد نهایی را تسعید و تسریع می‌نماید.

۱-۱. اصل ذات حق، مفروغ‌عنه قرآن

علم، آیه شریفه «وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَاحِدٌ» در آیه ۷۳ سوره مائده، تأکید بلیغ‌ترین تأکید، بر توحید است. در عالم وجود اصلاً و به طور کلی از جنس معبود (اله) یافت نمی‌شود مگر معبودی که یکتایی اش، یکتایی مخصوصی است که اصلاً قبول تعدد نمی‌کند نه در ذات و نه در صفات، نه در خارج و نه به حسب فرض. و این همان توحید قرآن است زیرا قرآن در این آیه و آیات دیگر، تنها این توحید را خالص و صحیح می‌داند و توحید سایر ادیان را مخدوش و غیر خالص می‌داند و این معانی از معانی لطیف و دقیقی است که قرآن معید درباره حقیقت معنی توحید به آن اشاره فرموده است. (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۱۱، ۱۱۹). مطابق راهبرد قرآن کریم، اصل ذات اقدس الله، حق محض و مطلق است و وجودش به عنوان صانع بدیهی و ضروری است. یعنی عقل برای پذیرفتن وجود خدای تعالی احتیاجی به برهان نمی‌بیند چنان‌که در باره اصل جهان خارج بحث مبسوطی ندارد. قرآن اصل ذات اقدس الله را نیز که حق محض و مطلق است مفروغ‌عنه و مسلم می‌داند، البته چنین نیست که قرآن هیچ‌گاه به آن نپرداخته است هم‌چنان‌که کلمه «لا اله الا الله»، نیز نشان‌دهنده مفروض بودن «توحید خالق»، «توحید ربوبی» و حتی «توحید الوهی» است. کلمه نافیه الجنس «لا» حقیقت و ذات شیء را نفی می‌کنند؛ نه وصفی از اوصاف او را؛ در عباراتی مثل «لا اله الا الله» یا «لا اله الا هو» اشاره به شک‌ناپذیری و اصالت الوهیت و توحید دارند (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۱، ۵۵۹). با وجود بداهت آگاهی موجودات و نیز انسان به وجود مبدأ عالم آگاهی و اعتراف به وجود، شناخت ذات اقدس الهی میسر کسی نیست زیرا حقیقت هستی محض هرگز به ذهن نمی‌آید و مفاهیم ذهنی فقط در حدّ مرآت ذات واجب‌اند، نه خود ذات، هم‌چنین هویت نامتناهی و نامحدود خداوند در حیطه شهود موجود و حدود واقع نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ۳۳) از این رو حضرت علی علیه السلام که خود واصل به حق است می‌فرماید: «لَا يَدْرِكُهُ بَعْدُ الْهَمَمُ وَلَا يَنَالُهُ عَوَسُ الْفِطْنِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱) بنابراین معرفت به ذات منبع خداوند برای همگان مسدود و دست‌نیافتنی است و امری که امتناع آن عقلی است، پس از شناخت ذات حق نه متوقّع و نه مورد تکلیف و ترغیب است، بلکه همواره محور تحذیر، ترهیب و تخویف بوده است؛ و يحذّرکم الله

نفسه (آل عمران / ۲۸ - ۳۰)؛ (همان، ۳۴) بنابراین از نگاه اهل معرفت، باید از ورود به باب معرفت ذات حق اجتناب کرد زیرا کسی قادر نیست ذات او را بشناسد.

۲-۱. اقسام و مراتب توحید

و هریک از دو بخش نیز دارای اقسام و مراتبی است. توحید نظری به سه مرتبه ذاتی، صفاتی و افعالی تقسیم می‌شود؛ کلمه «وحده» در شعار «لا اله الا الله وحده وحده وحده» که پیامبر صلی الله علیه و آله در فتح مکه، پس از نماز ظهر نزد حجرالاسود آن را بیان فرمودند (مجلسی، ج ۸۳، ص ۲۲) بیان کننده این مراتب سه گانه است:

۱-۲-۱. توحید ذاتی

توحید ذاتی مشتمل بر این معناست که خدا یکتا و هستی محض است و ذات او از هر جهت بسیط و «لا جزء له»، در او هیچ گونه ترکیبی فرض ندارد (سعیدی مهر، ۱۳۸۳، ۷۴). این بعد از توحید ذاتی برابر با نفی هر گونه کثرت «درون ذاتی» از خداوند است. در سوره اخلاص، «احد» وصف خداست که نه در خارج و نه در ذهن، کثرت نمی‌پذیرد؛ از این رو داخل در عدد نیست. «صمد» است و هرگز اجوف و درون تهی نیست و هویت خدا به گونه‌ای است که فرض وجود مماثل در هویت را به طور کلی دفع می‌کند. به تعبیر دقیق توحید ذاتی یعنی نه تنها ذات خداوند بسیط محض است و مرکب یا متعدد نیست بلکه اساساً ترکیب یا تعدد ذات الهی محال است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ۲۰۱-۲۰۲).

۱-۲-۲. توحید صفاتی

در متون دینی به خداوند صفات متعددی چون علم، قدرت و فاعلیت نسبت داده شده است. قرآن کریم، آنچه از ذات و صفات برای خداوند فرض شود، همه را عین هم می‌داند، یعنی صفات را عین هم و همه آنها را عین ذات می‌داند. صفات الهی مصادیق جداگانه‌ای از یکدیگر و از ذات الهی ندارند بلکه همگی آنها مفاهیمی هستند که عقل، از مصداق واحد بسیطی که همان ذات مقدس الهی است، انتزاع می‌کند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ۱۳۰-۱۳۷). لذا می‌بینیم آیاتی که خدای تعالی را به وحدانیت ستوده دنبالش صفت قهاریت را ذکر کرده است، تا بفهماند وحدتش عددی نیست، کما اینکه در قرآن به موهوم بودن مفروضات بشری و قهاریت خدا بر آن مفروضات اشاره کرده و می‌فرماید: «

ء ارباب متفرقون خیر ام الله الواحد القهار ما تعبدون من دونه الا اسماء سمیتموها انتم و آباؤکم!» (۳۹/یوسف) خلاصه سخن این که، قرآن کریم برای خداوند وحدتی اثبات می‌کند که در عالم برای معبودهای غیر خدا جز اسم چیزی باقی نمی‌گذارد و همه را موهوم می‌سازد. و نیز می‌فرماید: «ام جعلوا لله شرکاء خلقوا کخلقه فتشابه الخلق علیهم قل الله خالق کل شیء و هو الواحد القهار!» (۱۶/رعد) چون وسعت ملک او آنقدر است که هیچ مالک دیگری در برابرش فرض نمی‌شود، جز اینکه آن مفروض و آنچه در دست او است همه ملک خدای سبحان است. (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۶، ۱۲۶).

۱-۲-۳. توحید افعالی

طبق تقریر فلاسفه: «لا مؤثر فی الوجود الا الله» تنها نیروی مؤثر و مستقل در عالم هستی خداوند است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۲۱۶) خداوند نه تنها در اداره و تدبیر کلان و جامعه عالم نقش دارد، بلکه فاعلیت و نقش خداوند در امور جزئی نیز جاری و ساری است و در اسباب و فوعل تأثیر گذار است. آتشی که می‌سوزاند و آثار دیگری که از عناصر و اجسام صادر می‌شود، انسانی که حرکت می‌کند و دیگر افعالی که از انسان صادر می‌شود، همه آنها به خداوند نسبت داده می‌شود. به تعبیری فاعل و علت هر فعل و انفعالی، هر تأثیر و تأثری خداوند متعال می‌باشد. (قراملکی، ۱۳۸۶، ۲۷۸). تأثیر علت‌ها متأثر از مبدأ اصلی نیرو و فیض مؤثر حقیقی، یعنی خداوند است. هم‌چنین انسجام در استمرار عالم هستی و عدم اختلال در نظام جهان دلیلی بر وحدت اله و خداوند است. (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۲، ۷۵). از این رو، در آیات قرآن کریم انحصار خالقیت و فاعلیت به خداوند، مقتضای توحید افعالی است؛ توحید افعالی اگر چه به معنای نفی استقلال فاعل‌های طبیعی است، ولی به هیچ وجه به معنای نفی نظام علی در جهان هستی نیست. قیامت، خالقیت، ربوبیت، مالکیت، رازقیت و ولایت فقط در انحصار حضرت حق است. قرآن کریم با رویکردهای متفاوت در آیات، علیت یا فاعلیت تشکیکی را تبیین می‌کند و توحید افعالی را نتیجه می‌گیرد. در راهبرد قرآن کریم بر اساس توحید افعالی، تحقق فعل الهی، نیازمند مقدمه و مؤخره یا سابقه و لاحق‌های نیست و به صرف اراده الهی، فعل الهی سریع تحقق می‌یابد: *بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ*

فَيَكُونُ (بقره/۱۱۷)، بنابر این خداوند با اراده تکوینی خود هر گونه مانعی را رفع کرده و هستی هر چیزی را با قدرت خویش اعطا می‌کند به تعبیر حضرت زهرا(س)، اشیاء را بدون آنکه از چیزی که از قبل بود، بدیع و جدید آفرید و آنها را بدون اخذ الگو از نمونه‌ای ایجاد کرد: «ابتدع الاشیاء لا من شیءٍ كان قبلها و انشأها بلا احتذاء أمثلة أمثلها» (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱، ۲۵۵).

۱-۲-۴. توحید ربوبی

علامه طباطبایی با مطرح کردن « توحید در تدبیر » در کنار « توحید در خالقیت » و به عنوان بخشی از مسئله خالقیت، ذیل آیات ۱۲۴ تا ۱۲۶ صافات: أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ اللَّهُ رَبُّكُمْ وَرَبَّ آبَائِكُمُ الْأُولِينَ (صافات/۱۲۵-۱۲۶) معتقد است خلقت و ایجاد همان طور که به ذات موجودات متعلق است، به نظام جاری در آنها نیز متعلق است که تدبیر نامیده می‌شود و اختصاص به قومی خاص ندارد؛ چون خلقت و تدبیر او عام است (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۱۷، ۱۵۸). بنابراین میان خالقیت و ربوبیت پیوندی محکم وجود دارد و بر همین اساس می‌فرماید: أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ (بقره/۲۱) در این مرتبه از توحید، موحد، معتقد است همان گونه که جهان در آفرینش نیازی به غیر الله ندارد، تدبیر و اداره و ربوبیت تکوینی جهان نیز منحصر به اوست. پس اگر کسی قائل باشد که جهان را الله آفریده است ولی پس از آفرینش نقشی در اداره جهان ندارد و یا اگر دارد، شریک‌هایی هم در اداره امور دارد، این شرک در ربوبیت تکوینی (تدبیر) است. هم‌چنین انسان موحد به توحید در ربوبیت تشریحی است یعنی باور دارد که فقط خداوند حق فرمان‌دادن و قانون‌گذاری دارد؛ و هر دستوری که صادر می‌شود باید از جانب «الله» یا به اجازه او باشد و هیچ قانونی بدون پشتوانه امضا و اجازه الهی اعتبار ندارد. اگر همه هستی از آن خداست پس هر گونه دستور درباره مخلوقات خدا هم باید به خدا و اجازه او منتهی شود. (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ۱۷۲) یکی دیگر از ارکان توحید ربوبیت «منعم بودن» حضرت حق است: «وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا...!» (۱۸-۱۹/نحل) اشاره است به زیادی نعمتهای الهی و کثرتی که از حیثه شمار بیرون است، چون در حقیقت هیچ موجودی نیست مگر آن که در مقایسه با نظام کلی عالم نعمت است، هر چند

که بعضی از موجودات نسبت به بعضی دیگر نعمت نباشد. عالم بودن رکن سوم از ارکان ربوبیت است و آیه شریفه: « وَ اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَ مَا تُعْلِنُونَ! » (۱۹/ نحل) اشاره به این رکن ربوبیت است، چه اینکه اگر «اله» متصف به علم نباشد عبادت کردن و نکردن بندگان برایش یکسان است، پس عبادت لغو و بی اثر خواهد بود، لاجرم لازم است که رب معبود دارای علم باشد، البته نه هر علمی، بلکه علم به ظاهر و باطن بنده اش، چه عبادت قوامش با نیت است و عمل وقتی عبادت می شود که با نیت صالح انجام شده باشد و نیت هم مربوط به ضمیر و باطن بنده است و علم به این عبادت حقیقت معنای خود را واجد است پیدا نمی شود مگر با احاطه معبود به ظاهر و باطن بنده و خدای عزوجل عالم است به آنچه که انسان پنهان می دارد و آنچه که آشکار می سازد، همان طور که او خالق و منعم است و به خاطر خلقت و انعامش مستحق پرستش است.

۱-۲-۵. توحید عملی

توحید نظری متضمن تأمین حُسن اندیشه و گزارش علمی سالک است و توحید عملی تأمین کننده حُسن انگیزه و گرایش عملی اوست، زیرا صعود سالک بدون این دو بال ممکن نیست، بنابراین توحید عملی ارائه خط‌مشی زندگی موحدانه است. توحید عملی و در رأس آن توحید عبادی در شئون مختلف بشر متجلی است و در صیورورت و شدن انسان مؤثر است و هر کسی شب و روز با آن سر و کار دارد و نوعاً لجاجت‌ها و مقاومت‌ها در همین مقام است؛ عده‌ای معبودهای دروغین را به جای معبود واقعی بر مردم تحمیل می کنند. به همین دلیل خداوند در قرآن کریم با لسان نفی و اثبات به تبیین و تثبیت توحید عبادی اهتمام می ورزد؛ گاه می فرماید: در عبادت مخلص باشید، قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أُعْبِدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ ﴿زمر: ۱۱﴾ و گاهی می فرماید: مرا بپرستید؛ فَإِيَّايَ فَاعْبُدُونِ ﴿عنكبوت: ۵۶﴾؛ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ﴿اسراء: ۲۳﴾ که متضمن حصر در عبادت است و این حصر گاهی از دو جمله نفی و اثبات استفاده می شود، مانند: وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ﴿نساء: ۳۶﴾، مضمون این دو جمله همان توحید عبادی است.

۱-۲-۵-۱. جهان تکوین و عالم تشریح، گستره توحید عملی

و وجود تمامی موجودات جهان هستی، عین امکان فقری است سجده تمام پدیده‌ها

در مقابل حضرت حق نیز بر این بندگی گواهی می‌دهد: أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يَهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُّكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ ﴿۱۸﴾: حج (علامه طباطبایی معتقد است در این آیه شریفه به سه گونه سجده اشاره شده است. اینکه تمامی مخلوقات و موجودات و پدیده‌ها به گونه‌ای سرشته شده و سامان داده شده‌اند که برابر عظمت آفریدگار اظهار تذلل و ابراز کوچکی و حقارت دارند و در برابر وی و سنت‌ها و برنامه‌های آفرینشی و قوانین تکوینی خاضع‌اند و بخواهند یا نخواهند باید فرمانبردار سنت‌ها و قوانین تکوینی است و پیکره و روح او با همه وجود قوانین الهی را پذیرفته است. و این پذیرش و تواضع و تذلل در برابر قوانین تکوینی سجده اوست. از این رو، این سجده را می‌توان سجده تکوینی نام نهاد. (طباطبایی، ۱۳۷۳، ج ۱۴، ص ۳۵۹) سجده دوم که در آیه شریفه بدان اشارت رفت، سجده تشریحی است، عبودیت و بندگی انسان در مدار تشریح باعث کمال و تعالی وی می‌شود که مختص موجودات مختار و صاحب اراده است، آنچه را خداوند وحی فرمود علاوه بر دانش‌های شریعت و علوم ظاهری، طریقت و حقیقت دانش‌های باطنی نیز وحی شد و راه رسیدن و پیوند به مقامات و کمالات معنوی بدون ورود در طریقت و حقیقت حاصل نمی‌شود، پس باید این سجده از سر علم و آگاهی و اراده باشد نظیر سجده انسانی که او از روی رغبت و میل به نماز می‌ایستد و در مقابل عظمت حق پیشانی بر خاک می‌ساید. البته که از میان مردمان برخیزد این سجده تن نمی‌دهند. خداوند منان به این دو گروه در آیه شریفه فوق اشاره می‌کند: وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ؛ به نظر علامه طباطبایی در این آیه شریفه به سجده دیگری نیز اشارت شده است و آن سجده رویه ملکوتی موجودات است کلمه تَر در این آیه شاید به این سجده اشاره شده باشد که مقصود رؤیت باطنی و قلبی است. (همان، ۳۵۹-۳۶۰). و هیچ موجودی از خود، هیچ چیز ندارد تا درباره اش کراهت و یا امتناع و سرکشی تصور شود. موجودات عالم ما در جمیع شؤون راجع به خودشان ساجد و خاضع در برابر امر خدا هستند، و لکن در پاره‌ای از شؤون که مخالف طبیعت آن‌هاست از قبیل مرگ و فساد و بطلان آثار و آفات و مرض‌ها و امثال آن سجود و خضوع شان کرها و در

آنچه که موافق طبع آن هاست از قبیل حیات و بقاء و رسیدن به هدف و پیروزی و کمال، به طور طوع و انقیاد و مانند خضوع ملائکه است که خدا را در آن چه که دستورشان می دهد نافرمانی ننموده و آن چه دستور بگیرند عمل می کنند. در قرآن کریم سجود در قبال عزت و علو مقام مسجود و اعمالی نظیر آن از قبیل قنوت و تسبیح و حمد و سؤال و امثال آن را به همه موجودات ارضی و سماوی نسبت می دهد. فرق میان این امور، در صورت انتسابش به موجودات و همین امور در صورت وقوعش در ظرف اجتماع بشری این است که غایات و غرض های آن ها در قسم اول به حقیقت معنایش موجود است، به خلاف قسم دوم، که غرض از آن امور، به نوعی از وضع و اعتبار تحقق می یابد. ذلت موجودات و افتادگی آن ها در برابر ساحت عظمت و کبریایی خداوند ذلت و افتادگی حقیقی است، به خلاف برو افتادن و زمین ادب بوسیدن در ظرف اجتماعی بشری که بر حسب وضع و اعتبار، ذلت و افتادگی است. « قرآن کریم در آیه ۱۵ سوره رعد معنای سجده ذاتی را که در ذوات اشیاء است را با مثال حسی ممثل نموده و حس آدمیان بسیط را برای درک معنای سجده ذاتی بیدار می کند و از این راه انتقال به این حقیقت عقلی و غیر حسی را برای مردم آسان می سازد و می فرماید: *وَلِلّٰهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ طَوْعًا وَ كَرْهًا وَ ظَلَلُوْهُم بِالْاَعْدٰوِ وَ الْاَصْٰلِ*! » در آیه افتادن سایه اجسام در صبح و شام بر زمین سجده نامیده شده و منظور از نسبت دادن سجده به سایه اجسام بیان سقوط سایه ها بر زمین و مجسم نمودن افتادگی سجود و افتادن است، نه این که مقصود تنها و تنها بیان اطاعت تکوینی سایه در جمیع احوال و آثارش باشد. از طرفی قرآن در صدد است تا از این راه مشرکین منکر توحید و نبوت را راهنمایی کرده و آنان را به این حقیقت توجه دهد که تمامی موجودات زمینی و آسمانی از جنبندگان و ملائکه ذاتاً در برابر خداوند منقادند و خضوع و ذلت خود را به این نحو عبادت تکوینی اظهار می دارند: «... يَتَّقِيْوْا زَلٰلَةً عَنِ الْيَمِيْنِ وَ الشَّمٰلِ سَجْدًا لِلّٰهِ وَ هُمْ دٰخِرُوْنَ. وَ لِلّٰهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَ مَا فِي الْاَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَ الْمَلٰٓئِكَةُ...! » (۴۸ و ۴۹/ نحل) آیه اولی سجده سایه ها را که به طور محسوس سجده برای خدا را مجسم می سازد ذکر می نماید و آیه دومی سجده جنبندگان را ذکر می کند. پس حقیقت سجده همان تذلل درونی است. آنچه جنبنده در زمین و آسمان هست در برابر خدا خضوع نموده

و انقیاد ذاتی که همان سجده است دارند، پس حق او «خدای تعالی» است که پرستش و سجده شود. این آیه هم چنین دلالت دارد بر این که در غیر کره زمین از کرات آسمان نیز جنبندگان هستند که در آنجا مسکن داشته و زندگی می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۲۴، ۱۳۴) براساس آیات قرآن، تسبیح موجودات عالم، حقیقت معنای تسبیح است، نه این که خواسته باشد به طور مجاز نسبت تسبیح به آن‌ها داده باشد. موجودات آسمانی و زمینی و خود آسمان و زمین همه به طور صریح از وحدانیت رب خود در ربوبیت کشف می‌کنند و او را از هر نقص و شیء منزّه می‌دارند و خدا را تسبیح می‌گویند. موجودات عالم چه عقلاء و چه غیر عقلاء، همه خدا را به تمام معنی کلمه و به حقیقت معنی کلمه تسبیح می‌گویند. پس تسبیح تمامی موجوداتی که در آسمانها و زمین هستند تسبیح با زبان و تنزیه به حقیقت معنای کلمه است، هر چند که ما زبان آن‌ها را نفهمیم، نفهمیدن ما دلیل بر این نیست که مثلاً جمادات زبان ندارند، قرآن کریم تصریح دارد بر این که تمامی موجودات زبان دارند. (همان، ج ۳۷، ۲۹۷) اما اذهان ساده دلان را متوجه آن تسبیح نمی‌کند، به خلاف رعد که با صوت هائل خود در گوش و خیال آدمی آن تسبیح ذاتی را مجسم می‌سازد و به همین جهت هم خداوند از تسبیح رعد یاد می‌کند: «وَيَسْبِغُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ...!» (۱۳/ رعد) تا اذهان ساده و بسیط را به آن تسبیح ذاتی که قائم به ذات هر موجود است و بدون صدا و لفظ انجام می‌شود منتقل نماید. (همان، ج ۲۲، ۲۱۷). طبق بیان ملاصدرا در اسفار، ابوعلی سینا، با توجه به مسئله سریان عشق در همه موجودات، معتقد بود حرکت به سوی کمال که به نحوی در همه موجودات جسمانی و طبیعی از عناصر و معنویات و نباتات و حتی افلاك وجود دارد بر وفق قوانین و نظم تکوینی حاکم بر پدیده‌ها است، و از آن به عشق تعبیر می‌کند، و در نهایت می‌توان تسبیح و سجده موجودات را که قرآن بیان کرد همین‌گونه معنا و تفسیر کرد (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۷، ۱۴۸) بنا بر این طبق رویکرد شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا تسبیح و سجده تکوینی موجودات نسبت به عظمت الهی متضمن آگاهی آنها بر کمال و تنزه خداوند نیست. ملاصدرا با تکمیل دیدگاه ابوعلی سینا معتقد بود چون هر وجودی متناسب با بهره‌ و جودی خویش از حیات و شعور برخوردار است، پس وجود عشق در موجودات هم مبتنی بر حیات و شعور است، از این رو مطابق سخن

قرآن: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» و «وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» تسبیح و سجده آنها نیز متضمن حیات و شعور اس . (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۷، ۱۵۲) با وجود آنکه علامه طباطبایی در پاورقی اسفار به بیان این دیدگاه ابن سینا پرداخته اما در تفسیر المیزان، در مطالب پیش‌رو، با تأسی از ملاصدرا در تفسیر آیه: سَبَّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ خَلِيمًا غَفُورًا (اسراء: ۴۴) تسبیح موجودات را آگاهانه و با شعور تفسیر می‌کند. زیرا همه موجودات آیات و نشانه‌های او هستند و وابستگی تمام هویت و واقعیت آنها به خداوند قابل درک همگانی است و هر موجودی با وجودش و با ارتباطی که با سایر موجودات دارد خدای را تسبیح می‌کند، این تسبیح هم صرف دلالت تکوینی آنها بر تقدیس و تنزیه خداوند و بدون حیات و آگاهی نیست، این دلالت با تحلیل عقلانی قابل فهم همگانی است و اگر غیر این معنا باشد با جمله لا تفقهون تسبیحهم مناسبت ندارد، بنابراین تسبیح آنها حقیقتی برتر دارد.

۱-۲-۵-۲. توحید عبادی، جلوه خضوع مربوب در برابر رب

بر اساس حکمت متعالیه، انسان موجود ناقصی است که فقر و نیاز سراسر وجودش را احاطه کرده است و افزون بر نیاز، آفاتی نیز حیات او را تهدید می‌کند، (جوادی آملی، ۱۳۷۳، ۵۱۸) لذا او به در پی سرچشمه‌ای است که نیاز او را برطرف سازد و تهدیدهای وی را دفع کند وقتی آن منبع را یافت به اقتضای گرایش فطرت به ستایش و تمجید موجودی که آن را کامل و مقدس می‌داند، می‌پردازد. او چاره‌ای جز این ندارد که در برابر او خاضع گردد، خضوع و انقیاد ضعیف در برابر قوی، این خضوع‌ها نیز یک جور نیست مانند خضوع رعیت در برابر سلطان و خضوع فقیر در برابر غنی، خضوع مرئوس در برابر رئیس، مامور در برابر آمر، خادم در برابر مخدوم، متعلم در برابر معلم، عاشق در برابر محبوب، محتاج در برابر مستغنی، عبد در برابر مولا، مربوب در برابر رب، که هر یک به نحو و شکلی علی‌الحده است. بنابر این عبادت، انجام عملی برای غیر، با اعتقاد به ربوبیت و الوهیت آن غیر است، مهم‌ترین تلاش انبیاء و بارزترین محتوای کتاب‌های آسمانی، از جمله قرآن کریم، تثبیت توحید عبادی خدای سبحان است (همان، ۵۱۹) خدای

سبحان به تمام معنای کلمه و حقیقه مالک هر چیزی است که کلمه (چیز) بر آن اطلاق می‌شود، چه هیچ موجودی جز خدای سبحان خود و غیر خود را و هم چنین نفع و ضرر و مرگ و حیات و نشوری را مالک نیست، مگر آن چه را که خدا تملیک کند، البته تملیکی که مالکیت خود او را باطل نمی‌کند. و همچنین قادر است بر آن چیزی که بندگان را بر آن قدرت داده است (طباطبایی، ۱۳۷۳، ج ۱۲، ۲۳۸) از مصادیق بارز و تامّ توحید عملی، دعا است انسانی که در همه شئون علمی و عملی خود محتاج محض است، انسان موحد که به مجاری فیض مبدأ عالم، توجه دار: لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كِبَاسِطٍ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ (رعد: ۱۴) با اظهار نیاز و فقر و اعلام درخواست در ساحت غنای الهی، هیچ سهمی برای غیر خدا باقی نگذاشته و به مقام عبودیت تشریفی راه می‌یابد زیرا دعا مصداق عبادت است و با عبادت می‌توان مورد عنایت ربّ قرار گرفت: قُلْ مَا يَعْْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ (فرقان: ۷۷).

۱-۲. مؤلفه‌های محوری خداشناسی

مهم‌ترین زیرساخت‌های هستی‌شناسی تأثیرگذار در تربیت، که در قرآن کریم با هدف هدایت و تربیت انسان آمده است، در ادامه به اختصار به آنها پرداخته شده است:

۱-۲-۱. «أَوَّلِ الْاَوَّلِينَ» و «عِلَّتِ الْعِلَلُ»

جهان آفرینش بر اساس نظام اسباب و مسبب تنظیم شده که آغازگر آن فاعل مستقل و غنی بالذات، یعنی خدای سبحان «أَوَّلِ الْاَوَّلِينَ» است و عالم ماهیت «ازاوتی» دارد. مطابق آیات قرآن کریم، خدای سبحان در نظام فاعلی معمولاً با اسامی حسناى خالق (زمر/۶۲)، فاطر (فاطر/۱)، جاعل (بقره/۲۲)، مبدع (بقره/۱۷۷) و... جلوه و حضور پیدا می‌کند که علاوه بر اثبات اصل مبدأ است، در بردارنده وصف یگانگی خداوند نیز هست (همان، ۱۰۷) به عبارت دیگر، یکی از دلالت‌های جهان هستی نسبت به خداوند، دلالتی است که جهان مصنوع (معلول) بر خداوند صانع (علت‌العلل) دارد. قرآن کریم با بیان آياتی که ناظر به نظام توحیدی علیت در جهان است، به وجود رابطه علی میان خدا و خلقت جهان اشاره می‌کند، نظیر: «إِلَّا لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ» (اعراف: ۵۴)، «وَالْمَشْشُ وَالْقَمَرُ وَالنَّجْمُ الْمَسْخَرَاتُ بَامْرِهِ»

(اعراف: ۵۴)، کاربرد واژه «خلق» و «امر»؛ رابطه علی میان خدا و جهان را تأکید می‌کند از منظر قرآن همه موجودات و همه حوادثی که حتی خود قرآن تبیین علی کرده است، از آیات الهی به شمار می‌روند و رابطه آنها با خداوند به عنوان فاعلِ فراگیر، رابطه طولی است. در نظریه علیت طولی تعبیر «خالق کل شیء» منافی رابطه علی میان موجودات نیست؛ زیرا بر طبق قانون علیت، دو علت هم عرض نمی‌تواند در معلول واحد مؤثر باشد، ولی دو علتی که در طول یکدیگر است، تواردشان به یک معلول نه تنها محال نیست که ضروری هم است؛ چون فقط توارد دو علت تامه بر یک معلول محال است نه توارد علت‌های ناقصه یا توارد طولی علت ناقصه با علت تامه. (طباطبایی، ۱۳۷۳، ج ۱۷، ۱۸۰)

۱-۲-۲. احسن الخالقین

قرآن کریم، خداوند را نیکوترین خالق معرفی کرده و از او به «احسن الخالقین» یاد کرده است: مؤمنون: ۱۱۴ و صافات: ۱۲۵) اَتْصَافِ خَالِقٍ بِهِ وَصْفِ «احسن» از آن جهت است که مخلوق او در کمال حُسن و زیبایی باشد و از آنچه در رشد و کمال وی مورد نیاز است برخوردار باشد و جهاز داخلی آن از جهت اجزا و ابزار و امکانات ضروری، نقصی نداشته باشد. چنین موجود کامل و تامی اگر زیباترین وضع ممکن را دارا بوده و «احسن المخلوقات» باشد خالق آن «احسن الخالقین» است. پس اعطای آفرینش در خور هر پدیده‌ای، یعنی آفریدن آن پدیده در نهایت زیبایی و حُسن: (طه: ۵۰) آفرینش به اندازه مناسب و حضور موجودات با نظام حساب شده نیز نشانه «احسن تقویم» بودن نظام خلقت است: کلّ شیء بمقدار (عدد: ۸) واژه «قدر» در قرآن به معنای اندازه‌گیری آمده است. همچنین در مجموع عالم، همه اجزای آن نسبت به یکدیگر موزون، هماهنگ و مستوی است: اَلَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى (اعلی: ۲) «استواء» یعنی داشتن اعتدال درونی همراه با تأمین ابزار و لوازم مورد نیاز؛ یعنی موجود مستوی الخلقه برای سیر تکاملی جود کمبودی نداشته باشد و هر یک در اندازه معین و با همه لوازم و اجزای مورد نیاز خلق شده باشند. به همین دلیل همه نعمت‌های ظاهری و باطنی که در قرآن کریم ذکر شده: اسبغ علیکم نعمه ظاهره و باطنه (لقمان: ۲۰) و بسیاری از آنها که قابل شمارش نیست: و ان تعدوا نعمت الله لا تحصوها (نحل: ۱۸) همه در یک نظم و نسق خاص، هماهنگ با هم، برای رشد و پرورش

بشر است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۸-۱۱۰)

۱-۲-۳. «آخرالآخرین»، مبدأ فاعلی حیات و مرگ

همه موجودات هدف و مقصد خاصی را تعقیب می‌کنند و اصل و سر سلسله غایت‌ها چیزی جز وجود مقصود بالذات یعنی جداوند سبحان نیسو همه موجودات اعم از ثابت و سیار، طالب کمال بالذات و در پی کمال مطلق و نامحدوداند. و خدا افزون بر اینکه «اول الاولین» متصف است به عنوان «آخرالآخرین» نیز موصوف است. در نوع آیاتی که سخن از نظام فاعلی و خلقت عالم است، به نظام غایی و هدفدار عالم نیز اشاره شده است: اَلَّذِي خَلَقَ مَسْوَى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهْدَى (اعلیٰ ۳-۴) یعنی خدا کسی است که عالم را خلق کرد و مستوی الخلقه قرار داد و کسی است که عالم را اندازه‌گیری کرد و راهنمایی کرد. بنابراین ظهور جداوند سبحان در بُعد نظام غایی اشیاء با عنوان «هادی» و «قائد» است. این هدایت از پشت سر به سوی هدف سوق نمی‌دهد بلکه با کشش و محبت همه را به جلو می‌کشاند، محبوب بدون آنکه خود حرکت کند حرکت می‌آفریند، یعنی خداوند با محبت، بدون حرکت موجب تحریک موجودات به سوی هدف می‌شود زیرا خداوند از حرکت و سکون منزّه است و تنها با کشش حُبّی، حرکت آنها را تأمین می‌کند. به همین جهت گفته می‌شود جهان با مهر و علاقه اداره می‌شود نه با قسر و جبر: ثُمَّ اسْتَوَىٰ اِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْاَرْضِ اِتِيَا طَوْعًا اَوْ كَرْهًا قَالَتَا اَتَيْنَا طَائِعِينَ (فصلت/۱۱) به آسمان و زمین فرمود از روی میل یا کراهت شدید بیایید، گفتند فرمان‌بردار طائع و راغب آمدیم (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۲-۱۱۳) نظامی که در آن حیات نباشد، نظام ناقصی است و اگر حیات وجود نداشته باشد، اندیشه و استدلال اعتقاد و... وجود نخواهد داشت. مرگ نیز اگر وجود نداشته باشد و حیات مادی جاودان باشد، لازم آن این است که موجود مادی همیشه در حرکت باشد و هرگز به مقصد نرسد. در حالی که حرکت با ابدیت سازگار نیست. حرکت وسیله است و سمت و سو و هدف دارد که با نیل به آن آرام می‌گیرد. زندگی مادی با مرگ پایان می‌پذیرد و مرگ سبب نیل به هدف و رهایی از طبیعت و موجب وصول به جهان دیگر است. از آنجا که نظام آفرینش نظام علت و معلول است، دو پدیده مرگ و حیات نیز خودساخته و بدون فاعل نیستند بلکه نیازمند مبدأ فاعلی و غایی

هستند؛ از این رو انبیاء الهی برای توحید مبدأ با این برهان احتجاج می‌کردند و می‌گفتند: خدا کسی است که بتواند زنده کند و بمیراند و علت فاعلی و غایی احیا و اماتة باشد. چنانکه ابراهیم خلیل علیه السلام در برابر نمرود که ادعا می‌کرد ربّ مردم هست و باید به ربوبیت او اعتراف کنند، فرمود ربّ من کسی است که زنده می‌کند و می‌میراند: رَبِّي الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ (بقره: ۲۵۸) در ادامه آیه حضرت ابراهیم دلیل خود را در مصداق روشن‌تری طرح کرد تا نمرود نتواند سفسطه کند و حاضران در مجلس اسیر مغالطه او نشوند، فرمود خدای من نظام آفرینش را چنان تنظیم کرده که خورشید را از خاور برمی‌آورد، تو اگر ربّ هستی طلوع آن را از باختر قرار ده؛ قال ابراهیم.... من المغرب؛ نمرود در بابر چنین احتجاج روشنی مبهوت شد؛ فبهت الَّذِي كَفَرَ (بقره: ۲۵۸) پس از دیدگاه قرآن تنها مبدأ فاعلی حیات و مرگ، خداوند است و اگر گاه به غیر خدا مانند فرشته و یا انسان نسبت داده می‌شود، همه مستند به اذن خدا قرار می‌گیرد و غیر خدا، مجرای فیض خالقیت هستند. (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ۱۱۶-۱۱۳).

۱-۲-۴. شاهد بر توحید

قرآن کریم در برخی آیات، توحید را لازمه ذاتی الوهیت دانسته است، از این رو در خود کلام وحی که از جانب خداست (بقره ۲۳-۲۴)؛ شهادت خداوند بر الوهیت و خدایی را برای توحید، کافی و تام برشمرده است چنانکه می‌فرماید: شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ. «آل عمران: ۱۸». با توجه به مفاد آیه، شهادت قولی خداوند بر توحید، اطمینان‌آورترین شهادت بر توحید و شاهد است بر اینکه حقیقت هر چیز و وجود هر موجودی از اوست؛ زیرا قبول شهادت به اموری مانند علم، صداقت، حفظ و وثاقت شاهد بستگی دارد و خداوند ارکان فوق را به طور مطلق و بی‌نهایت دارد و او: علی کلّ شیءٍ شهید (سبأ: ۴۷) از این رو خداوند بر یگانگی خود شهادت قولی داده و بزرگترین شهادت نیز شهادت خداوند است: «قُلْ أَي شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً؟ قُلِ اللَّهُ! (انعام: ۱۹) و چون خدا حق محض است و حقیقت را می‌گوید و حق از او ناشی می‌شود، پس در هیچ ادعایی محتاج شاهد نیست و اگر برای صحت دعوایی شهادت داد تأکید بر صدق مدعاست. وحدت مدعی و شاهد در حق تعالی و معصومان که از خطا،

سهو، جهل و عصیان مصون‌اند، مقبول و در غیر ایشان مردود است (همان، ۱۱۷-۱۱۹). ملاصدرا نیز آیه «شهدالله» را بلند مرتبه‌ترین برهان وجود خداوند معرفی می‌کند؛ (صدرالمآلهین، ۷۵) زیرا بر ظاهرترین چیز که طبیعت وجود مطلق، بما هو مطلق است، مبتنی است و از آیه «اولم یکف بر بک انه علی کل شیء شهید» (فصلت / ۵۳) نتیجه می‌گیرد که حقیقت حق نه تنها برهان ذات خود، بلکه برهان وجود همه اشیاء نیز است؛ یعنی نه تنها شناخت ممکنات منتهی به شناخت حق است که حتی شناخت خود ممکنات هم مشروط به شناخت حق است.

۲- جهان‌شناسی

پس از عبور از مبانی خداشناسی، در این بخش به مهم‌ترین مبانی هستی‌شناختی، که معطوف به تربیت توحیدی، پرداخته شده است.

۲-۱. اصل وجود جهان هستی، مفروغ عنه قرآن

قرآن کریم اصل وجود واقعیات عینی را مسلم دانسته است. در نگرش واقع‌گرای قرآن وجود جهان، بداهت دارد. یعنی جهان هستی مجموعه واقعیات‌های منسجم و هماهنگ است. در هستی‌شناسی اسلامی وجود جهان مفروض است و هیچ شک و تردیدی در آن راه ندارد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۱۷۸)، و چون این مبنا کاملاً مشخص و برجسته است در آموزه‌های اسلامی از انسان خواسته شده تا در شناخت خود و محیط خویش فارغ از پندارها و ذهنیات، هر چیز را همان طور که هست، با همه خصوصیات واقعی اش و با همه ابعاد مختلف و پیوستگی‌ها و وابستگی‌هایش بشناسد. (سند تحول، ۱۳۹۰، ص ۴۹) بر اساس آموزه‌های دینی هستی به طبیعت منحصر نیست و در آیات فراوانی برخی از واقعیات غیرمادی و مادی عالم بیرونی معرفی شده است نظیر: خداوند متعال (انعام، آیه ۱۰۲)، فرشتگان (نجم، آیه ۲۶)، آسمان‌ها و زمین (ابراهیم، آیه ۳۲)، ماه و خورشید و ستارگان (صافات، آیه ۶؛ نحل آیه ۱۶) بهشت و جهنم (الرحمن، آیه ۴۳ و ۴۶). گیاهان و جانوران (عبس آیه ۳۲-۲۵؛ نور، آیه ۴۵). جن و انس (الرحمن، آیه ۱۵ و ۳۳)، باد و باران (حجر، آیه ۲۲) رعد و برق (رعد، آیه ۱۲) چشمه‌ها و دریاها (زمر، آیه ۲۱) یس آیه ۳۴) نهرها (ابراهیم، آیه ۳۲، رعد آیه ۳) و آیاتی از این دست، بخشی از واقعیاتی هستند که قرآن

کریم از بودن‌شان خبر می‌دهد. در قرآن کریم، با وجود مباحث مبسوطی که در باره برخی از ارکان و مسائل مربوط به شناخت وجود دارد، در مورد اصل وجود معلوم از آن جهت که محقق و موجود است بحثی ذکر نشده است، بحث‌هایی که در قرآن کریم در باره جهان خارج ذکر شده همه در تحلیل اوصاف جهان است، از قبیل این که این جهان منظم است و یا هدف‌دار است و یا نشانه و آیت حق است. به عبارت دیگر در قرآن کریم اصل وجود جهان خارج و عالم که مترادف با نفی سفسطه است مفروغ عنه است. همانطور که بطلان سفسطه و ثبوت واقعیت خارج از اولین بدیهیاتی است که نه تنها راهی برای تردید در آن وجود ندارد، بلکه به فرض تردید طریقی برای اثبات آن باقی نمی‌ماند. (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ۱۹۴) این سینا در شفا با اشاره به بسته بودن راه فکر و استدلال برای کسانی که اصل واقعیت را انکار می‌کنند، از متأثر کردن، متألم نمودن سوفسطائیان به عنوان تنها برخورد معالجه‌با آنها یاد می‌کند. (ابن سینا، بی‌تا، ص ۶۷).

۲-۲. جهان، مخلوق و معلول ربّ

خداوند کانون هستی و در رأس عالم، برترین حقیقت ماوراء طبیعی است که قیوم و برپا دارنده هستی و ماسوی الله است: *اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ* (بقره: ۲۵۵)؛ قرآن کریم با مفروض گرفتن وجود جهان خارج و واقعیت آن، جهان هستی را مخلوق و وابسته به خداوند معرفی نموده و با بیان ویژگی‌های جهان، انسان‌ها را به تفکر در آن ترغیب می‌کند. هیچ آیه‌ای از آیات قرآن، فارغ از ارتباط با خدا و مستقل از ملاحظه مبدأ یا مقصد به تعریف جهان نپرداخته است. عموم آیاتی که انسان را به تفکر در جهان را برمی‌انگیزانند، معطوف به وحدت حق در خالقیت جهان و معرفی توحید در خالقیت می‌باشند، زیرا آیات قرآن همواره جهان و مناسبات اجزای جهان با یکدیگر را در پرتو ارتباط با خداوند معرفی می‌کند. برای نمونه در آیات زیر با ارائه گزاره‌های خبری از جهات معرفت‌شناختی و ویژگی‌های آگاهی بخشی جهان توحید خالق را اثبات می‌نماید: *إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَضْرِيحَ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ* (بقره: ۱۶۴).

۲-۳. جهان، مرآت ربّ

در عرفان و همچنین روایات از موجودات تلقی به آینه شده است. تمثیل آینه در مناظره امام رضا علیه السلام با عمران صائبی استفاده شده است (ابن بابویه قمی، نشر، بی تا، ۴۳۴-۴۳۵). همچنین امام علی علیه السلام می فرماید: واحد الابد و دائم لا بامد و قائم لا بعمد تتلقاه الاذهان لا بمشاعره و تشهد له المرئی لا بمحاضره» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵). ذات هر پدیده، مخلوق و موجود در جهان هستی، فارغ از هر استدلالی، آینه حق نمائی است که بر عین ظهور و نمایش صانع دلالت دارد. این رهنمایی در حوزه علوم شهودی واقع می شود. اهل نظر، وحدانیت خداوند و اتصافش به صفات کمالیه و دوریش از جهات نقص و نابودی را با مشاهده هر موجود می یابند. (صدر المتألهین، ۱۳۶۳، ۲۶ و ۱۹۹-۲۰۰). آیات بسیاری در قرآن کریم معطوف به رابطه ظهوری جهان با خداوند متعال است و در بیش از هفتصد و پنجاه آیه انسان را به طبیعت شناسی دعوت کرده تا از این طریق آدمی آیات الهی را بنگرد و به آیت شناسی و صاحب آیات برسد. از منظر قرآن کریم تمامی موجودات در تمام ابعاد و جهات و شئون وجودی آیت و نشانه باری تعالی هستند. آیت بودن جهان در قرآن، متفاوت از نگرش الهیات فلسفی است. نشان بودن موجودات برای خداوند، وجه خاصی دارد که به عینیت وجود جهان با آینه بودن آن مربوط است. و هر نوع ثنوتی را میان خدا و جهان حذف می کنند. زیرا وجود آنها مستقل از خدا نیست و آنها عین ربط، عین اضافه و عین نشانه خداوند هستند، غیر از نشانه بودن، هویتی ندارند. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۳۴۵-۳۴۸). به تعبیر ملاصدرا ذات آینه به خودی خود بازتاب حقیقت هستی و فقر محض موجودات است و صورت های آینه ای تمثیلی است بر اینکه جهان مرآت حق تعالی است. جهان هستی به دلیل محدودیت های ذاتی که دارد تا حدودی خدا را نشان می دهد، و گرچه میان خدا و جهان چیزی حائل نیست، ولی خدای سبحان، در جهان یا جهان در خدا نیست (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ۳۰۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۱، ۷۷) از این رو قرآن کریم با تقسیم آیات و نشانه های تکوینی خداوند به آیات آفاقی و انفسی: «سُرِّبَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ» (صافات/۹۶) هستی و هر چه و هر که سهمی و نصیبی از وجود دارد را نشانه هایی از قدرت کامله و حکمت بالغه الهی معرفی

می‌کند و می‌فرماید: **اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ**. (زمر: ۶۲) خدا آفریدگار هر چیزی است و او وکیل و صاحب اختیار هر چیزی است. پدیده‌های آفاقی، به عنوان آیت و نشانه خداوند با تعابیر متعددی در قرآن بیان شده، مانند: نشانه‌های خداوند در آفرینش خورشید و ماه و ستارگان (یونس/۵؛ نوح/۱۵ و ۱۶؛ یس/۳۸ و ۴۰) در آفرینش شب و روز (انبیاء/۳۳؛ فرقان/۶۲؛ اسراء/۱۲) در آفرینش کوه‌ها، نیاب/۳۲؛ رعد/۳؛ نحل/۸۱؛ فاطر/۲۷. در پیدایش ابر و باد و باران، در پیدایش رعد و برق، در آفرینش دریاها و کشتی‌ها، در عالم گل‌ها و گیاهان، نحل/۲۰؛ لقمان/۱۰ و ۱۱؛ انعام/۱۴۱. در آفرینش پرندگان، نور/۴۱؛ انعام/۳۸؛ نحل/۷۹. در زندگی زنبور عسل، در آفرینش انواع مختلف حیوانات، در پهنه آسمان و زمین، در عالم حیات، آل عمران/۱۹۰؛ روم/۲۲؛ یونس/۳. در آفرینش انسان، سجده/۶-۹؛ انسان/۲؛ روم/۲۰) بر اساس نظریه وحدت شخصیه وجود، موجودات مظاهر و نمودهای وجود هستند. آنها تعینات هستی نیستند، بلکه نشان‌های هستی‌اند. (اکبریان، ۱۳۹۶، ۲۹۵-۲۹۶). تعبیر نور در برخی از آیات قرآن، مبین رابطه مرآتی خدا با جهان است از این‌رو، در تفاسیر و آثار عرفانی آیه «الله نور السموات و الارض...» (نور: ۳۵) مبین فیضان وجود از حق تعالی تفسیر می‌شود، ملاصدرا ذیل آیات «یس: ۳۷-۳۹»، شب را مثال فقر ذاتی کل موجودات و روز را مثال فیضان وجود از حق تعالی معرفی می‌کند: «فاللیل مثال هویه العبد و انانیته الموصوفه بطیمه الامکان و سواد الحدثان و النهار مثال اوجود الفنائض علیها من شمس الحقیقه و قیوم الوجود» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۲، ۱۳۱). هم‌چنین صدرا به تبع عرفا آیه «الله نو السموات و الارض» (نور: ۳۵) را اساسی‌ترین بیان از ظهور و تجلی حق در جهان می‌داند و در ذیل تفسیر آن به تبیین تجلی حق در موجودات می‌پردازد. او نور و وجود را حقیقت واحدی می‌داند که تنها در مفهوم و اعتبار تفاوت دارند، چنان که ظلمت و نیستی نیز همین‌طور است (صدرا، ۱۳۷۸، ۳۵). در نگاه ملا صدرا «ممکنات از نور وجود نورانی گشته‌اند، لذا اگر فیض نور حق از آنها زایل شود، در نفس خویش معدوم هستند و از عقل و جهان خارج به طور کلی زایل می‌گردند» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ج ۵، ۱۲۰) لذا با استناد به سخن بوعلی در کتاب تعلیقات، درباره فقر ذاتی موجودات، تصریح می‌کند: وجود امکانی به خودی

خود چیزی نیست تا توان ارائه و اظهار واجب را داشته باشد، بلکه شعاعی است که تنها در پرتو ظهور واجب و با ملاحظه او شناخته می‌شود؛ زیرا امری که عین ربط به غیر است، هرگز بدون نظاره بر غیر دانسته نمی‌شود؛ از این رو ایشان نظریه «بسیط الحقیقه» را به آیه «شهد الله انه لا اله الا هو و المثلثه و اولو العلم...» (آل عمران: ۱۸) مدلل می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۷، ۱۱۷).

۲-۴. جهان، متکی به رب

جهان، ماهیت «از اویی» دارد؛ یعنی واقعیت جهان مخلوق، وابسته و متکی به خداوند است و به سخن دیگر، خداوند متعال، قیوم و برپا دارنده هستی (ماسوی الله) است: *اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ* (بقره، آیه ۲۵۵) قرآن کریم جهان هستی را وابسته و نیازمند به خداوند و همه‌ی پدیده‌ها را نشأت یافته از او و وابسته به او و فاقد استقلال ذاتی می‌داند. تمامی پدیده‌های جهان هستی نسبت به خداوند نیاز ذاتی و فقر وجودی و وابستگی تام و فراگیر دارند. و این نیاز واقعی و عینی هویت و واقعیت پدیده‌ها را رقم می‌زند. از این رو نسبت مخلوقات و پدیده‌ها نسبت به خداوند نسبت نیستی به هستی است، و انقطاع فیض و ارتباط موجودات و مخلوقات از مبدأ فیض، مساوی با نیستی و زوال مطلق آنها است. فقر گسترده جهان هستی و پدیده‌های آن در آیانی از قرآن کریم به روشنی تبیین شده است:

۱- *يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ إِنْ يَشَأْ يُدْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ* (فاطر / ۱۵-۱۷)، ای مردم شما به خدا نیازمندید و تنها خداست که بی‌نیاز ستوده است و اگر بخواهد شما را می‌برد و خلقی نو می‌آورد و این امر برای خدا دشوار نیست. مطابق این آیه ساختار وجودی هویت ذاتی انسان، نیازمندی است و سراسر وجود انسان محصور ناداری و فقر ذاتی است که این نیازمندی هرگز از او منفک نمی‌شود؛ در حالی که هویت خداوند، غنای ذاتی است. از این رو کل فقر از انسان و کل بی‌نیازی از خداوند متعال است (طباطبایی، ۱۳۷۳، ج ۱۷، ۳۳؛ و نیز طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۸ ص

۶۳۱؛ طوسی، ج ۸ ص ۴۲۱)

۲- یَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ فِي شَأْنِ (الرحمن/۲۹)، هر یک که در آسمان‌ها و زمین است از او درخواست (وجود) می‌کند و خداوند هر زمان در کار (آفرینش) است. علامه طباطبایی در تفسیر این آیه شریفه می‌نویسد: موجودات آسمانی و زمینی از هر جهت نیازمندند که تمام هویت و واقعیت آن‌ها وابستگی تام در تمام زوایا و ابعاد وجودی به خداوند است، پس درخواست آن‌ها نیز ذاتی و وجودی است که هر لحظه از مبدا هستی، درخواست وجود دارند. باید توجه داشته باشیم که در هر لحظه فیض نو به نو می‌باشد و چنین نیست که فیوضات عین هم و یا مثل هم باشند؛ واژه‌شان نکره است و بر اختلاف و تفرق دال است بنابراین شان و کار خدا یعنی فیوضات ربانی همچنان بدیع و جدید و نو به نو است. نتیجه این که هر یک از پدیده‌های جهان هستی به دلیل نیاز ذاتی و وابستگی وجودی و فقر ساختاری در هر لحظه تقاضای بقا و دوام و رسیدن فیض دارند، خداوند رحیم نیز درخواست آنان را با افاضه‌ی فیض و اعطاء وجود پاسخ مثبت می‌دهد.

۲-۵. جهان، مربوب ربّ

بر اساس مفاد قرآن کریم تمام هستی تحت ربوبیت حق قرار دارد. حضرت موسی علیه السلام برای معرفی حق تعالی به فرعون به شأن ربوبیت خداوند استدلال می‌کند که: پروردگار ما خدایی است که آفرینش هر چیزی را به او عطا فرمود، سپس او را برای رسیدن به کمال) هدایت کرد. « قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى » (سوره طه/۵۰)، ربوبیت حق به ویژگی خالقیت و مالکیت خداوند اطلاق می‌شود؛ بنابراین، همه هستی، مملوک، مخلوق و تحت ربوبیت تکوینی خداوند قرار دارد. از میان موجودات جهان هستی، انسان علاوه بر ربوبیت تکوینی، در تحت ربوبیت تشریحی حق نیز قرار دارد ربوبیت تشریحی، جلوه‌ای از ربوبیت تکوینی و شأنی از شئون الهی است و کسی بدون اذن از ناحیه خداوند، حق وضع قانون ندارد. بنابراین وضع و جعل هر قاعده، اصل و روشی تعلیم و تربیتی که متلائم و سازوار با ربوبیت تشریحی نباشد، نقض پیمان بندگی و نقص پیمانه انسان است که صیوررت انسان به غایت توحید را سدّ می‌کند. البته باید توجه داشت این مآذون نبودن به معنی نفی اندیشه‌ورزی، خلاقیت، نوآوری و ایفای نقش مسئولانه و

حکیمانه، مریبان و متریبان در جریان تربیت نیست.. تربیت توحیدی در حقیقت ظهور ربوبیت تشریحی خداوند، در چارچوب، اصول و قواعد آموزه‌های وحیانی است.

۲-۶. جهان ذو مراتب (مرتب‌مندی جهان هستی)

چنان که گذشت جهان آفرینش بی‌کران است و احصاء و شمارش پدیده‌ها تنها موجودی مادی نیست بلکه عوالم وجود در انسان منطوی است. از منظر قرآن کریم هستی در عالم طبیعت و ماده و حس خلاصه نمی‌شود و موجودات منحصر به موجودات محسوس نیست زیرا در قرآن کریم چنان که از عالم مُلک و طبیعت بسیار سخن رفته از عالم ملکوت نیز، و چنان که از آسمان هفت گانه نام برده شده، از سماء معنوی نیز، و چنان که از زمین و خصوصیات آن بحث کرده، از عرش، کرسی، بهشت و دوزخ نیز سخن گفته است. و چنان که به عالم خلق اشاره کرده، به عالم امر نیز، و چنان که از موجودات محسوس چون انسان، دیوان، جماد و نبات به تفصیل سخن گفته، از موجوداتی که با مشاهده و حس و درک حسی نمی‌توان آن‌ها را درک کرد نظیر روح، فرشتگان، اجنه و شیطان نیز سخن گفته است. از منظر قرآن کریم موجودات گوناگون هستی با توجه به سعه وجودی و قابلیت‌های متفاوت در برخوردارگی‌ها و دارایی‌های‌شان با یکدیگر متفاوت‌اند. هرم عالم در جنبه‌های مادی و فرامادی خود دارای مراتب و در ارتباط با یکدیگر هستند. حرکت، تحول و تبدل هستی و آدَمیان در مراتب مادی و فرامادی با توجه به وجود تراحمات در عالم ماده، به صورت صعودی، افقی، انحطاطی و گام‌به‌گام و تدریجی رخ می‌دهد؛ بنابراین، تربیت آدَمیان روندی تدریجی، فرایندی و مرتبه‌مند است و دفعی و جهشی نیست. - یَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ (الرحمن/۲۹)؛ هر یک که در آسمان‌ها و زمین است از او درخواست (وجود) می‌کند و خداوند هر زمان در کار (آفرینش) است. اصالت وجود بنیادی‌ترین مبنای هستی‌شناسی فلسفه صدرایی است. صدرالمتألهین اشتراک [معنوی] وجود را در مصادیق مختلف و ماهوی آن نزدیک به بدیهیات شمرده است؛ زیرا عقل به آسانی درمی‌یابد که بین یک موجود و هرگونه موجود دیگر، نوعی مناسبت و سنخیت تحقق دارد که این مناسبت و سنخیت بین موجود و معدوم متحقق نیست. (دینانی، ۱۳۷۵، ج ۱، ۷۵).

۲-۷. جهان، موجود ذی شعور

شعور و آگاهی یکی از لوازم و آثار وجود است؛ هر یک از موجودات، به میزان بهره‌ای که از وجود دارند؛ یعنی متناسب با مراتب وجودی و شدت و ضعف و یا کمال و نقصی که دارند، از آگاهی و شعور نیز برخوردار می‌باشند. (صدر المتألهین شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۷، ۱۵۳؛ و ج ۹، ۲۵۷) از این رو جهان هستی در قرآن، به عنوان مجموعه دارای شعور و آگاهی معرفی شده است. بنابر این با توجه به از مطالب گذشته معلوم شد هر پدیده و مخلوقی دارای دو رویه است رویه ملکی و ملکوتی، رویه باطنی و ملکوتی پدیده‌ها همان جنبه یلی الری است که دارای درک و فهم، نطق و کلام، تسبیح و تحمید و هم او شاهد اعمال و رفتار ماست و صاحب‌دلان راز آشنا که به ملکوت بار یافته باشند نوای تسبیح موجودات را می‌شنوند. پس انسان در دنیا به حق در مدرسه‌ای زندگی می‌کند که در آن آموزگاران بسیاری وجود دارد. هم‌چنین، باریابی به ملکوت برای همه افراد میسر است و راه آن ایمان و عمل صالح است و از طریق پنداشته‌ها و خیالبافی‌ها و داعیه‌پردازی‌ها امکان وصول به ملکوت نیست و باید به این نکته نیز توجه شود که انسان به ملکوت دعوت شده که بدان جا بار یابد چون او از آن جا آمده و بدان جا باز می‌گردد پس نباید خود را به ثمن بخرس بفروشد.

۳- دلالت‌های تربیتی مبانی هستی‌شناسی توحیدی

بر اساس واکاوی در مبانی هستی‌شناختی تربیت توحیدی، با نگاه ترکیبی به دو بخش مهم خداشناسی و جهان‌شناسی، مهم‌ترین رهیافت‌های تربیتی هستی‌شناختی، استخراج و به صورت عبارت‌های تجویزی و بایسته‌های تربیتی زیر ارائه شده است:

۱-۳. اتّخاذ ربّ، سر آغاز عبودیت

بر اساس گزاره‌های مبانی خداشناسی توحیدی، بازگشت تمامی اصول تربیت توحیدی به اصل «اتّخاذ ربّ» است به گونه‌ای که سایر اصول از این اصل منشعب می‌شوند. بر اساس آیه شریفه ۱۶ سوره نحل: **وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ**، رسالت بعثت نه ایجاد بینش یا کشش به موجود مقدس، بلکه تذکری است بر غفلت و نسیان آدمی. چنانکه خداوند پیامبر را مژگر خطاب می‌کند: **فَذَكِّرْ إِنَّمَا**

أَنْتَ مُدَكَّرٌ، لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ (غاشیه/ ۲۱-۲۲) پس تذکر ده که تو تنها تذکر دهنده‌ای، بر آنان تسلطی نداری. زیرا در آئین اسلام دستوری جز توحید خالص و نماز و زکات و مانند آن نیامده، و اینها اموری هستند شناخته شده و از اصول ثابت و پابرجای همه ادیان است، بلکه می‌توان گفت اینها در متن فطرت آدمی قرار دارد. زیرا از یک سو سرنوشت انسان بر مساله توحید است، و از سوی دیگر فطرتش او را دعوت به شکر منعم و معرفت و شناخت او می‌کند، و از جهت دیگری، روح اجتماعی و مدنیت انسان او را به سوی کمک به محرومان فرا می‌خواند. بنا بر این، چون ریشه این دستورات به صورت کلی در اعماق همه فطرتها جای دارد، لذا در متن تعلیمات همه انبیای پیشین و پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله قرار گرفته است. قرآن کریم در آیات: وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَةُ، وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيُعْبَدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ (بنه: ۴-۵).

علی‌رغم شناخت فطری انسان نسبت به حقیقت برتر عالم هستی و گرایش فطری انسان به توحید، تجربه زیسته آدمی در تاریخ آفرینش، حکایت از خطای تشخیصی این موجود در تمیز و تخییر موجود مقدس، مستغنی و مقتدر دارد؛ و چه بسا افرادی که به هدایتگری نفس مسووله و احساس استغنا و استقلال بخشی به خود، به اخذ ربّ از درون ترغیب شده و از خود اطاعت و تبعیت کرده‌اند: أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّ اللَّهُ عَمَلِي عِلْمٍ (جاثیه: ۲۳) پس آیا دیدی کسی را که هوس خویش را معبود خود قرار داده و خدا او را دانسته گمراه گردانیده؟ این اتّخاذ اله به معنای پرستیدن آن، و مراد از پرستش هم اطاعت کردن است (طباطبایی، ۱۳۷۳، ج ۱۸، ۱۷۲) اینان در اثر این هواپرستی از محبت و اطاعت معبود واقعی و رسول حق سرباز زده و به پرستش و پیروی نفس پرداخته‌اند: فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّهُمْ لَا يُسْمِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ (قصص: ۵۰) به همین دلیل خداوند به پیامبر (ص) می‌فرماید پس اگر تو را اجابت نکردند، بدان که فقط هوسهای خود را پیروی می‌کنند؛ و کیست گمراه‌تر از آنکه بی‌راهنمایی خدا از هوسش پیروی کند؟ از منظر قرآن مبنای غفلت اینان از معبود و محبوب واقعی، افراط و زیاده‌روی است: وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَقْرَبَهُ قُرْطًا (کهف: ۲۸). تلاش

آدمی در اتخاذ رب، در اینجا متوقف نشده بلکه دائم در صدد است از رهگذر اتخاذ ارباب بیرونی از اصنام و اوئان ساکن در سرای اوهن البیوت، و یا التزام به آحبار و رهبان، به گمان باطل، نیاز خویش را برطرف کند و اثر این محبت، اطاعت و تبعیت از مورد محبت خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ۸: ۲۶۵). از نگاه قرآن کریم، گویی در این اتخاذ، ارباب غیر در سمت ربوبیت انتصاب شده‌اند: «اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (توبه: ۳۱). (بجای خداعلماء و روحانیون و رهبانان خود را و مسیح پسر مریم را پروردگار خود گرفتند، در تفسیر المیزان، مراد از بندگی و عبادت راهبان و احبار و علمای دین، این است که به جای اطاعت خدا، احبار و رهبان را بی چون و چرا و بدون هیچ قید و شرطی اطاعت می‌کنند و احبار و رهبان را ارباب خود گرفتند. چنانکه نقل شده که پیامبر (ص) عدی بن حاتم را دیدند که در گردنش صلیبی طلائی بود، به او گفتند: آیا نصاری کسانی نیستند که محرمات را حلال شمرده و حلال را حرام کرده اند، گفت: چرا، حضرت فرمودند: پس این عمل تو عبادت آنهاست. در حالی که اطاعت بدون قید و شرط و بالاستقلال که همان عبادت و پرستش است مختص به خدای سبحان می باشد و کسی جز خدا سزاوار این قسم تسلیم و طاعت نیست. هم چنین باید دانست که عبادت هر چیز مساوی با اعتقاد به ربوبیت آن است و اطاعت بدون قید و شرط هر چیز نیز مساوی با رب دانستن اوست، پس اتخاذ رب بوسیله اطاعت بدون قید و شرط، عبادت است و «رب را معبود گرفتن»، همان «اخذ اله»، به معنای معبود است. بنابراین، قرآن کریم در آیه مزبور، عبادت را تنها در خدای واحد منحصر دانسته و با تقدیس و تنزیه خدای سبحان از شرک و نواقصی که با اعتقاد به ربوبیت احبار و رهبان و همچنین ربوبیت مسیح ملازمه دارد، آیه را ختم نموده است. چنانکه قرآن کریم این معنای از عبادت را در آیه ۶۴ آل عمران نیز فرموده است: «قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم الا نعبد الا الله و لا نشرک به شیئا و لا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون» در این آیه نیز، «اتخاذ اله»، همان پرستش به معنی «اطاعت کردن» از اوامر و نواهی آنهاست که قرآن از آن نهی کرده است (طوسی، بی تا، ج ۵، ۲۰۶؛ طباطبائی، ۱۳۷۳، ج

۱۸، ۱۷۲) از مهم‌ترین اصول در تربیت توحیدی است که فرایند تربیت در همه ابعاد بینش، گرایش و کنش و عملکرد آن، باید بر این قاعده کلی استقرار یابد.

۲-۳. اعتلاء خاستگاه عبودیت حداقلی به حبّ عبودی

بازگشت همه اعمال آدمی به بنیادی‌ترین میل درونی او یعنی حبّ ذات است. انسان‌ها به اقتضای این گرایش درونی، همواره در صدد هستند که برای حفظ حیات و تأمین راحتی، اعمال خود را در راستای جلب منفعت و یا دفع ضرر تنظیم و سامان‌دهی کنند. از آنجا که جلب و دفع، متکی به غیر است؛ شهید مطهری این گرایش درونی را اینگونه تبیین می‌کند که آدمی برای تحقق حبّ بقا، اهتمام دارد تا آنچه را که مایه قوام حیات وی است را جلب نموده و آنچه را که مضرّ به آن است را از خود دفع کند. یکی از راه‌های تحقق این امر، دست یازیدن به غیر است تا با واسطه قرار دادن او بتواند از حمایت‌های او برخوردار شده و به حیات زیستی خود قوام بخشیده و زمینه بقای آن را فراهم گرداند (مطهری، ۱۳۸۹، ۳: ۴۹۵). این در حالی است که مبدأ میل مذکور در مرتبه نازلی از وجود آدمی است و قدرت لازم برای قراردادن انسان در مسیر عبودیت را ندارد، و گرایش به عبودیت بعضاً بر مبنای خودمحوری و جلب نفع و دفع ضرر است. از این رو، قرآن کریم، با تأیید ضمنی این گرایش ذاتی و به رسمیت شناختن آن، در آیات بسیاری، در صدد است تا با افزایش و ارتقاء معرفت انسان نسبت به خداوندِ دافع و نافع، به عنوان مبدأ و کانون همه خیرات و کمالات، مبدأ میل انسان به عبودیت اعتلا یافته و مبدا میل عالی جایگزین آن شود. علامه طباطبائی از این میل عالی به «حب عبودی» تعبیر کرده است؛ سخن از انجام عمل عبادی نه بر مبنای جلب منافع و دفع مضار، بلکه بر مبنای وجه الهی و شایستگی رب العالمین برای عبادت به میان آمده است: «و یطعمون الطعام علی حبه مسکیناً و یتیماً و أسیراً * إنما نطعمکم لوجه الله لا نرید منکم جزاء و لا شکور علامه طباطبائی از این میل عالی به «حب عبودی» یاد کرده است؛» (انسان: ۹-۸). (وجه الهی بودن اعمال عبادی انسان به این است که آن عمل به انگیزه رضای خداوند و حب او بوده و از اهلیت و استحقاق او ناشی شود (طباطبائی، ۱۳۷۳، ج ۲۰، ۱۲۷). انگیزه وجه الهی در عبودیت انسان در آیات دیگری نیز قابل مشاهده است (کهف: ۲۸؛ بینه: ۵؛

غافر: ۶۵؛ زمر: ۳)

و با راهبری و جهت‌دهی این میل ذاتی بر سبیل هدایت، مانع انحراف آن از مسیر صراط شود؛ از این رو، قرآن کریم، با تأیید ضمنی این گرایش ذاتی و به رسمیت شناختن آن، در آیات بسیاری، در صدد است تا معرفت انسان نسبت به خداوندِ دافع و نافع، به عنوان مبدأ و کانون همه خیرات و کمالات را تعمیق بخشد. از این جهت قرآن کریم در ردّ اندیشه تثلیث مسیحیت که برای عیسی علیه السلام مقام الوهیت قائل بودند، می‌فرماید: « قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَاللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ » (مائده/۷۶) (طوسی، بی تا، ج ۶، ۶۰۶)، آیه با اشاره با نفی مالکیت عیسی علیه السلام در نفع‌رسانی و دفع ضرر، عبودیت ماسوی‌الله، تحصیل منفعت و مصونیت واقعی را در عبودیت حق معرفی کرده است. زیرا تنها خداست که بر ایصال نفع و دفع شرّ از مخلوقات را دارد: «و إن یمسک الله بضرِّ فلا کاشف له إلا هو و إن یردک بخیر فلا راد لفضله یصیب به من یشاء من عباده و هو الغفور الرحیم» (یونس: ۱۰۷).

نتیجه‌گیری

۱- مباحثی نظیر هستی‌شناسی عمیق و مطابق با واقع، از قلمرو و حوزه علم بیرون‌اند، شناخت حقیقت این گونه مسائل به منظور تحقق اهداف تربیت توحیدی باید مستند و متکی به معرفت‌های عقلانی و حیانی دینی باشد. بنابراین، مبانی تربیت، شالوده و پایه اصول اساسی تربیت است که از نحوه نگرش این کتاب آسمانی به انسان و جهان به دست آمده و نظام تعلیم و تربیت توحیدی بر آنها استوار است.

۲- اهم مبانی هستی‌شناختی تربیت توحیدی از منظر قرآن کریم، در عناوینی مانند مخلوقیت، معلولیت، افتقار و نیازمندی، ربوبیت و تعلق و وابستگی نظام‌هستی است قابل بیان است؛ هم‌چنین، در این رویکرد، هستی‌مظهر و آیت خداوند سبحان است و مجموع آیات بیانگر معرفت عالم هستی، نهایتاً به معرفت حق تعالی و توحید ختم می‌گردند.

۳- اساس هستی بر رحمت الهی است و این رحمت با خالقیت، ربوبیت، مالکیت، معیت، و قیومیت الهی رابطه دارد.

۴- قرآن پدیده‌های جهان آفرینش را آیات الهی دانسته و مبسوط از آن‌ها سخن گفته، گویی تدبّر در این آیات الهی را مبنا و پایه رشد انسان دانسته و آفرینش جهان ماده برای آن است تا انسان به تکامل اختیاری برسد و در حقیقت شناخت آیات الهی و آگاهی از اسرار جهان آفرینش و بررسی پدیده‌های طبیعی و دستیابی به قوانین طبیعت، پایه‌ای برای بسط بینش الهی، پیشبرد معرفت و زمینه‌ساز تقویت ایمان و تعبد عملی است.

۵- در صیورورت انسان به مقصد نهایی آفرینش، پر نمودن شکاف میان مباحث نظری با ابعاد عملی توحید ورزی، از ضرورت و اهمیت فراوانی برخوردار می‌باشد. بنابراین، تغییر نگرش علماء، اندیشمندان و صاحب نظران علوم اسلامی از پرداختن صرف به مسائل تئوری توحید در چارچوب‌های رایج، در دست‌یابی به رویکردهای استقرار و تثبیت نگرش توحیدی در فرد و جامعه از ضرورتی اجتناب‌ناپذیر برخوردار است؛ زیرا در عصر حاضر، استقرار نظام تربیت توحیدی به عنوان غایت تربیت اسلامی و هدف اصلی رسالت پیامبران الهی از کمبود پژوهش‌هایی در خصوص روند تحقق و مراحل شکل‌گیری رنج می‌برد.

۶- از آنجا که درک معرفت حقیقی درباره خداوند سبحان، منوط به حصول تحول و تکامل در فرایندهای شناختی فرد می باشد، بهبود و ارتقاء نظام تعلیم و تربیت رایج، مستلزم پرهیز از نگاه تک بعدی در معرفی خدا و تبیین لایه‌های عمیق تری از «الله شناسی» است.

۷- اقتضای تربیت توحیدی این است که اگر انسانی در پدیده‌های جهان آفرینش تدبیر کند و در آن‌ها نشانه علم و قدرت و حکمت و جمال باری تعالی را ببیند و نیازمندی انسان و جهان را درک کند، این دریافت فقر، باید مبنای تربیت قرار گیرد و مترئیان را به این باور سوق دهد که همه هستی از خداست و سایر موجودات عدم‌های هستی‌نمایی هستند که کسب اعتبار آنها برای موجودیت، خضوع در برابر خداوند است، که با تقویت حبّ عبودی مترئیان، انتظار می‌رود بر میزان فرمانبرداری و سپاس‌گزاری آنان افزون شود. پیداست همه این امور نیازمند برنامه‌ریزی و اقدامات به موقع و مناسب تربیتی است.

۸- ارائه مفاهیم ژرف در زمینه توحید و شناخت خدا، و عرفان ناب شیعی منطبق با آموزه‌های قرآن کریم و سنت پیامبر(ص) و ائمه معصومین(س)، متناسب با اقتضائات نسل جدید و تبیین مؤلفه‌ها و آگاهی بخشی لازم، مناسب و کافی، به منظور جلوگیری از گرفتار شدن آنها در وادی عرفان‌های دروغین و شبهات عرضه شده در جامعه ضرورت دارد.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن عربی، محی‌الدین (۱۴۱۸ق)، الفتوحات المکیه، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۲. ابن ابی‌الحدید (۱۳۷۸) شرح نهج البلاغه، بیروت دار احیاء التراث العربی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبد‌الله، (۱۳۶۳)، الهیات شفاء، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷) تسنیم، تفسیر قرآن کریم، قم: مرکز نشر اسراء.
۵. _____ (۱۳۸۳)، توحید در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن)، ج دهم، چ هجدهم، قم: اسراء..
۶. _____ (۱۳۸۰)، المبدأ و المعاد، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۷. _____ (۱۳۸۹) تسنیم، تفسیر قرآن کریم، ج ۱۹، قم: مرکز نشر اسراء.
۸. _____ (۱۳۹۷)، تفسیر موضوعی قرآن مجید، معرفت شناسی در قرآن، ج ۱۳، قم: مرکز نشر اسراء.
۹. دینانی، غلام‌حسین، (۱۳۷۵)، اسماء و صفات حق، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد، تهران.
۱۰. سعیدی مهر، محمد، (۱۳۸۳)، آموزش کلام اسلامی، تهران، نشر طه.
۱۱. سند تحول بنیادین نظام تعلیم و تربیت جمهوری اسلامی ایران، (۱۳۹۰)، شورای عالی انقلاب فرهنگی؛ شورای عالی آموزش و پرورش.
۱۲. صدرالمتهین، صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۷۸)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم: مصطفوی.
۱۳. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۰)، اسرارالآیات، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۱۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۹ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۲)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.
۱۶. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۰)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات جامعه مدرسین.

۱۷. _____ (۱۳۷۵)، نه‌ایه الحکمه. ترجمه و شرح علی شیروانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۸. _____ (۱۳۸۹)، انسان از آغاز تا انجام، به کوشش سید هادی خسرو شاهی، قم: بوستان کتاب.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۳ق)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۲۰. _____ (۱۳۶۵)، مجمع الاحتجاج علی اهل اللجاج، بیروت دارالنعمان.
۲۱. طوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن، (بی تا) التبیان فی تفسیر القرآن، دار احیاء العرب، بیروت.
۲۲. فیض کاشانی، ملا محمد محسن، (بی تا)، المحجّه البیضاء فی تهذیب الاحیاء، نشر اسلامی.
۲۳. _____ (بی تا)، تفسیر الصافی، لبنان: مؤسسه الأعلمی.
۲۴. قدردان قراملکی، محمد حسین، (۱۳۸۸)، پاسخ به شبهات کلامی؛ دفتر اول: خداشناسی، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
۲۵. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۲۶. مصباح، محمدتقی (۱۳۸۳) آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۷. _____ (۱۳۸۹)، معارف قرآن (۳-۱)، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۸. مطهری، مرتضی (۱۳۶۰)، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، تهران: انتشارات صدرا.
۲۹. _____ (۱۳۷۷)، مجموعه آثار، ج ۱۳، تهران: انتشارات صدرا.
۳۰. نوذری، محمود، (۱۳۸۹)، بررسی تحول ایمان به خدا در دوره کودکی، نوجوانی و آغاز جوانی، پایان‌نامه دکتری، قم، پژوهشگاه.

ایمان در مکتب تفکیک با تأکید بر دیدگاه ملکی میانجی (ره)

جواد انصاری فرد^۱
افلاطون صادقی^۲
شهاب الدین وحیدی^۳
مهدی خادمی^۴

چکیده

ایمان یکی از مهم‌ترین موضوعات دینی است که همواره مورد توجه اندیشمندان بوده است. چیستی ایمان، رابطه آن با اسلام، با عقل، با عمل و متعلقات آن موضوعاتی است که همواره در رویکرد به ایمان مطرح بوده است. اهمیت این موضوعات از آن حیث است که نقش مهمی در عملکرد فردی و اجتماعی هر انسانی دارد. از رویکردهای معاصر که به این موضوعات توجه خاصی دارد مکتب تفکیک است. از دیدگاه ملکی میانجی، یکی از پیروان «مکتب تفکیک»، ایمان، اقرار و اذعان به وجود خداوند، پیامبران الهی، جهان آخرت، کتب آسمانی، عالم غیب و ملائکه الهی است. از نظر او ایمان دارای مراتب است و ایمان به خداوند و ایمان به روز آخرت، از مراتب اولیه ایمان است.

ایشان معتقد است ایمان به خداوند، بعد از معرفت به او محقق می‌شود. نکته قابل توجه در دیدگاه ملکی میانجی این است که ایمان صنع و صبغه خداوند است و انسان باید آن را کسب کند، از طرف دیگر معرفت که اساس ایمان است هم از سوی خداوند، بواسطه پیامبر و ائمه معصومین، متحقق می‌شود. مقاله حاضر، تقریر ملکی میانجی از ایمان، بویژه رویکرد تفسیری او را مورد توصیف و تحلیل قرار داده و در صدد نمود نکات ویژه این رویکرد است.

واژگان کلیدی

ایمان، معرفت، مکتب تفکیک، ملکی میانجی، تفسیر مناہج البیان.

۱. دانشجوی دکتری رشته فلسفه دین، گروه علوم انسانی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: ansarifard@pnu.ac.ir
۲. دانشیار دانشگاه پیام نور، گروه علوم انسانی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.
Email: a_sadeghi@pnu.ac.ir
۳. دانشیار دانشگاه آیت الله حایری میبد، گروه علوم انسانی، میبد، ایران.
Email: vahidishahab@yahoo.com
۴. استادیار دانشگاه پیام نور، گروه علوم انسانی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.
Email: khadmi@gmail.com

طرح مسأله

از دیر باز «ایمان»، چستی، معنا و مفهوم آن، یکی از عمده‌ترین و مهم‌ترین مسائل کلامی است که مورد توجه و بحث جدی اندیشمندان اسلامی قرار گرفته است؛ به گونه‌ای که آن‌ها، با تأثیرپذیری از آیات الهی، روایات معصومین، برداشت‌های تفسیری و مشرب‌های فکری خود، هر یک معنا و مفهوم خاصی از «ایمان» را تبیین و مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند.

برخی از متکلمان اسلامی بر این اعتقادند که ایمان، عبارت است از عمل کردن به واجبات دینی و نه مستحبات و نوافل و برخی انجام دادن نوافل را شرط ایمان می‌دانند. عده‌ای ایمان را عبارت از داشتن اعتقاد و اقرار به آن می‌دانند و برخی دیگر ایمان را به معنای معتقد بودن به خدا، فرشتگان، کتاب‌ها، فرستادگان و تقدیرهای او تعریف می‌کنند. برخی برآنند که ایمان هم گفتار است و هم کردار و اینکه افزایش و کاهش پیدا می‌کند. برخی دیگر اعتقاد دارند که معنی ایمان، عمل تصدیق به خدا است. گروهی عنصر رسمی و صوری در مفهوم ایمان را تصدیق می‌دانند و گروهی دیگر بر این اعتقادند که عنصر صوری در مفهوم ایمان، معرفت است. برخی دیگر بدون کنار گذاشتن معرفت، بر عمل تأکید دارند.

در دوران معاصر، «مکتب تفکیک» یا «مکتب معارف اهل البیت»، روش جدیدی را در دریافت از کتاب و سنت و خوانش آنها ارائه نموده است. «هدف این مکتب ناب‌سازی و خالص‌مانی شناخت‌های قرآنی و سره فهمی این شناخت‌ها و معارف است، بدور از تأویل و مزج با افکار و نحله‌ها و برکنار از تفسیر به‌رأی و تطبیق، تا «حقایق وحی» و اصول «علم صحیح» مصون ماند و با داده‌های فکر انسانی و ذوق بشری در نیامیزد و مشوّب نگردد» (حکیمی، ۱۳۷۵، ص ۴۷).

یکی از مباحث در «مکتب تفکیک»، دیدگاه تفسیری این مکتب و رویکرد آنان به قرآن است. به نظر می‌رسد که این مکتب در بحث تفسیر قرآن و روش تفسیری خویش، نکات قابل توجهی عنوان نموده است. در این میان تفسیر «مناهج البیان فی تفسیر القرآن» اثر محمد باقر ملکی میانجی، از مهم‌ترین اثر تفسیری مکتب معارفی خراسان است که

می‌تواند ما را با دیدگاه خاص تفسیری این مکتب آشنا کند.

وی در تفسیر خود، به مفهوم ایمان پرداخته است. ملکی میانجی همه ایمان را، عمل کردن به ارکان با اعضای بدن می‌داند. به تعبیر وی همه‌ی ایمان، عمل و قول [گفتار و اقرار] است (ملکی میانجی، ۱۴۰۰، ص ۳۱). از نظر وی حقیقت ایمان همان تصدیق قلبی است. ایمان همان اذعان و اعتراف به خداوند است که خودش را بر بندگانش شناسانده است (همان، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۴۷). او با تأکید بر وجود درجات و مراتب ایمان، اعتقاد دارد که: «ایمان به ثواب و عقاب و تصدیق کردن بهشت و آتش دوزخ، از بالاترین درجات ایمان است» (همان، ص ۱۲۴). وی عنصر «معرفت» در تحقق ایمان را لازم دانسته و اعتقاد دارد که ایمان همان اقرار و اذعان به خداوند است که بعد از معرفت او محقق می‌شود (همان، ۱۴۰۰، ص ۲۰۱).

این پژوهش جستاری است که به تعریف ایمان، اقسام آن، مراتب و درجات آن، نقش عمل در ایمان، تفاوت اسلام و ایمان و متعلقات آن از دیدگاه ملکی میانجی با تأکید بر تفسیر «مناهج البیان فی تفسیر القرآن» خواهد پرداخت. در بیان اجمالی پیشینه موضوع لازم است اشاره کنیم که پیرامون نقش و جایگاه ایمان از منظر مکتب تفکیک، با کتاب مستقل و یا مقاله مبسوطی مواجه نشدیم، ولی به صورت پراکنده در برخی کتب و مقالات به این مسأله پرداخته شده که می‌توان به نسبت عقل و ایمان از دیدگاه ملاصدرا و میرزا مهدی اصفهانی نوشته شهاب الدین وحیدی، ایمان‌گرایی اشعری، اخباری و مکتب تفکیک در بوته نقد نوشته اکبر ساجدی، از شک تا یقین: بر مبنای اصالت ایمان و استقلال معرفت‌شناسی نوشته بهاء‌الدین خرمشاهی اشاره نمود. اما هیچ‌یک آثار به طور مستقل به بررسی ایمان در آثار ملکی میانجی نپرداخته است که این مقاله می‌تواند مقدمه‌ای برای این موضوع باشد. در این مقاله ضمن توجه به رویکرد تفسیری ملکی میانجی در جهت نوآوری تلاش شده تا نکات خاص نظریه تبیین گردد.

مفهوم شناسی ایمان

الف: ایمان در لغت

میان متکلمان و اهل لغت، در معنای لغوی ایمان، اختلافی مشاهده نمی‌شود. در این زمینه شاهد اتفاق نظر هستیم که در لغت‌نامه‌های مختلف، ایمان بر وزن «افعال» مصدر ثلاثی مزید از ماده «ا - م - ن» و در لغت به معنای تصدیق کردن، گرویدن، اذعان، ایمن گردانیدن، امان دادن، اقرار کردن و باور داشتن، عقیده به خدا [و پیامبر] و وحی، و ضد کفر به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۲۶؛ ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۳۶۴؛ ابن اثیر، بی تا، ج ۱، ص ۶۹).

ابن منظور چهار استعمال برای سه کلمه «امن»، «أمانت» و «ایمان» بیان کرده است که برای «ایمان» دو استعمال، یکی به معنای «ضد کفر» و دیگری به معنای «تصدیق» و «ضد تکذیب» آمده است (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۳، ص ۲۱).

مفهوم امنیت به دو معنا از ایمان مستفاد می‌شود:

۱- «به معنای سکون نفس و اطمینان خاطر و لذا وقتی گفته می‌شود "فلانی ایمان دارد"، یعنی آرامش و اطمینانی بر نفس و روان وی حکم فرماست، زیرا موجبات خوف و ناآرامی و اضطراب خاطر، در او وجود ندارد» (العالمی، ۱۴۰۹، ص ۵۰).

۲. «به معنای ایمنی از تکذیب و مخالفت، یعنی اینکه ایمان، انسان را از تکذیب و مخالفت نسبت به متعلق ایمان در امان می‌دارد» (الزمخشری، ۱۴۱۶، ص ۹۷).

نظر علامه طباطبایی این است که: «ایمان» از ماده «امن» گرفته شده است؛ از این رو نوعی امنیت بخشی در آن نهفته است و ظاهراً مناسبت آن، این است که فردی که ایمان می‌آورد در واقع به آنچه که ایمان آورده، نوعی امنیت و مصونیت از شک که آفت اعتقاد است، می‌بخشد» (طباطبایی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۴۵).

همچنین راغب اصفهانی در مفردات، در مورد واژه ایمان چنین نگاشته است که: «اصل واژه امن به معنای آرامش نفس و از بین رفتن بیم و هراس است، امن و امانه و امان مصدر هستند. گاهی ایمان، نامی برای دینی است که پیامبر اسلام آورده است و ایمان به معنای پذیرفتن و گردن نهادن نفس به حق است و این امر (ایمان) بواسطه تصدیق قلبی و

اقرار زبانی و عمل به ارکان تحقق پیدا می‌کند» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، صص ۹۰-۹۱). بدین ترتیب، ایمان به معنای ایجاد اطمینان و آرامش قلبی است و از آن جهت در مفهوم دینی به کار برده می‌شود که انسان، با ایمان به خدا، به آرامش و اطمینان دست می‌یابد. این مفهوم متضمن نوعی ایمنی، در امان بودن، امنیت و اطمینان است که باعث می‌شود مؤمن، یعنی کسی که متصف به آن است، در امان باشد.

ب: تعریف اصطلاحی ایمان

در باره تعریف اصطلاحی ایمان علمای اسلامی اتفاق نظر ندارند. راغب اصفهانی سعی در جمع کردن میان مؤلفه‌های مختلف ایمان داشته، تحقق آن را به اجتماع سه چیز دانسته است: «تحقق بالقلب، و اقرار باللسان و عمل بحسب ذلك بالجوارح» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۷۳). مباحث کلامی در باره ماهیت و چیستی ایمان بر دخالت یا عدم دخالت عناصر چهارگانه معرفت، تصدیق، اقرار (یا قول) و عمل، در مفهوم ایمان استوارند. عده‌ای از دانشمندان مذهب شیعه، اعتقاد دارند که ایمان عبارت است از مجموعه باور، اقرار و عمل انسان، که برای اثبات دیدگاه خویش از چند حدیث از معصومین بهره جسته‌اند.

پیامبر گرامی اسلام (ص) در حدیثی می‌فرماید: «الْإِيْمَانُ عَقْدٌ بِالْقَلْبِ وَقَوْلٌ بِاللِّسَانِ وَعَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ». ایمان معتقد بودن به قلب، و اقرار کردن به زبان، و عمل کردن به ارکان (اعضای بدن) است (حکیمی، بی تا، ج ۱، ص ۳۹۱).

امام رضا (ع) نیز در حدیثی به نقل از پیامبر گرامی اسلام (ص) فرموده است: «الْإِيْمَانُ قَوْلٌ مَّقُولٌ، وَعَمَلٌ مَّعْمُولٌ، وَعِرْفَانٌ الْعُقُولِ». ایمان گفتاری (اقراری) است که گفته شود (و به زبان بیان گردد)، و عملی است که انجام داده شود، و شناختی است که با عقل حاصل آید (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۶، ص ۶۸).

امام علی (ع) در حدیثی دیگر می‌فرماید: «الْإِيْمَانُ تَصَدِّيقٌ بِالْجَنَانِ وَإِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ وَعَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ وَهُوَ عَمَلٌ كُلُّهُ». ایمان گواهی دادن به قلب است، و ابراز داشتن به زبان، و عمل کردن به ارکان (اعضای بدن)، ایمان همه‌اش عمل است (حکیمی، بی تا، ج ۱، ص ۴۸۶).

با نظر به این روایات، مشاهده می‌شود که معصومین (ع) نه تنها عمل را به عنوان یکی از ارکان ایمان پذیرفته‌اند، بلکه برای عمل جایگاه خاص و اهمیتی ویژه قائل شده‌اند.

ایمان از منظر ملکی میانجی

۱. تعریف ایمان

ملکی میانجی در آثار تفسیری خود با تعابیر مختلف به تعریف ایمان می‌پردازد. برداشت کلی وی از آیات شریف قرآن کریم و احادیث ائمه اطهار (ع) در مورد ایمان این است که: «ایمان به خداوند، از شریف‌ترین و رفیع‌ترین واجبات الهی است. ایمان، عهد و میثاقی است که بین خداوند و مخلوقاتش که صاحبان عقل و **خردند**، بسته شده است. اساس ایمان بر نور هدایت‌گر عقل، بنیان نهاده شده است. ایمان عبارت است از اقرار و اذعان به آنچه از جانب خداوند نازل می‌شود و ملتزم بودن و اعتقاد داشتن به اعمالی که خداوند به آنها امر یا نهی کرده است، حال آن اعمال چه قلبی [یا جوانحی] و چه بدنی [یا جوارحی] باشند. پس [انسان مؤمن] به همه واجبات الهی عمل می‌کند و همه اموری که خداوند حرام کرده، را ترک می‌نماید... ایمان، همه‌اش عمل است که در اعضاء و جوارح گسترده شده است» (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۳۰، ص ۷۲).

ملکی میانجی همه ایمان را، عمل کردن به ارکان با اعضای بدن می‌داند و اعتقاد وی بر این است که حتی گفتار و اقرار و ابراز داشتن به زبان نیز همان عمل کردن به ارکان با اعضای بدن است. «همه ایمان، عمل و قول [و گفتار و اقرار] است و اذعان و ابراز داشتن به زبان [نیز از عمل است]» (همان، ۱۴۰۰، ص ۳۱).

وی در تفسیر آیه ۵۶ سوره نور «و جوب ایمان به خداوند، به معنای اذعان به او [و ابراز داشتن به زبان]» (همان، ص ۱۱۱) و «ایمان به صفات و عظمت شأن مقام خداوند در مرتبه معرفت و شناخت وی و معرفت صفات و کمالات خداوند» (همان، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۳۴) را از واجبات ذاتی عقلی می‌داند.

میانجی در جایی دیگر می‌نویسد که: «ایمان همه‌اش عمل است و در همه جوارح بدن منتشر شده است. اذعان داشتن، عملی قلبی و اقرار کردن، عملی زبانی است» (همان، ۱۴۰۰، ص ۱۸۰).

ایشان اعتقاد دارد که تمام ایمان، عمل است. چه ایمان را امری بسیط و اعمال را شرط آن دانسته و یا اینکه ایمان را مرکب از اعمال قلبی و قالبی بدانیم، چون ائمه اطهار(ع) در روایات بر عمل تأکید دارند، پس تعریف حقیقی ایمان همین است که: «ایمان، همه اش عمل است، چه از اعمال جوانجی [و قلبی و فعل نفس] و چه از اعمال جوارحی [یا بدن جسمانی و اعضاء بدن] باشد» (همان، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۶۶).

به اعتقاد وی دو عنصر مهم دیگر در ایمان «إذعان» و «تسلیم» است. «الایمان هو الإذعان و التسلیم...» ایمان همان إذعان به او [و ابراز داشتن به زبان] و تسلیم [به خداوند در ظاهر و باطن] است (همان، ۱۴۰۰، ص ۱۳۲)؛ درباره معنی تسلیم بر این اعتقاد است که: «تسلیم به معنی انقیاد و اذعان به اطاعت از شریعت‌ها و احکام، و تصدیق و پذیرش همه علوم و معارف و حقایقی که آورده و همه آنچه را به آن بشارت یا انذار داده است» (همان، ص ۲۲۶).

اعتقاد وی بر این است که: «ایمان همان اذعان [و ابراز داشتن به زبان] است نسبت به هر آنچه از ضروریات دعوت رسول گرامی اسلام (ص) و انبیاء الهی (ع) قبل از او، دانسته می‌شود، مانند اعتقاد به معاد، ثواب و عقاب، بهشت و دوزخ و نیز آنچه از ضروریات ادیان الهی فهمیده می‌شود» (همان، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۴۷).

ملکی میانجی در پاسخ به این سؤال که آیا در ایمان، فقط إذعان به خداوند [و ابراز داشتن به زبان] کافی است تا موجب رستگاری و سعادت اخروی شود؟ اعتقاد دارد که، در تعریف ایمان اینگونه آمده است: «ایمان همان إذعان [و ابراز داشتن به زبان] به آنچه که از خداوند دانسته می‌شود و تسلیم در مقابل آنهاست. [وی اضافه می‌کند که البته] منظور این نیست که فقط إذعان به خداوند [و ابراز داشتن به زبان]، بدون عمل کردن به واجبات و ترک معاصی، موجب رستگاری مؤمنان خواهد بود. بلکه ایمان به خدا با شرایطی که در قرآن و احادیث ائمه اطهار(ع) برای آن ذکر شده است، موجب رستگاری و سعادت مؤمنان خواهد بود» (همان، ج ۳، صص ۲۱-۲۲).

چنانچه مشاهده شد، ملکی میانجی در تعریف ایمان، به عناصر و اجزای ایمان اشاره نموده است که عبارتند از «إذعان»، «تسلیم»، «عمل»، «تصدیق» و همه این عناصر یاد شده و

به عبارت دیگر ایمان واقعی، بعد از «معرفت» محقق خواهند شد.

۲. حقیقت ایمان

حقیقت ایمان چیست؟ می‌توان پاسخ به این سؤال مهم را یکی از اساسی‌ترین دغدغه‌های اندیشمندان در حوزه دین دانست. وجود واژه ایمان و مشتقات آن در آیات الهی، موجب شد که میان متفکران مسلمان، در مورد حقیقت آن، نزاع و اختلاف واقع شود.

بر اساس رویکردهای مختلف اندیشمندان اسلامی در باره حقیقت ایمان، می‌توان به این دیدگاه‌ها، در هفت دسته مختلف اشاره داشت (ر. ک. تفتازانی، ۱۴۱۹، ج ۵، صص ۱۸۰-۱۷۶) که عبارتند از:

- ۱- رویکرد تصدیق‌گرایانه که ایمان را تصدیق می‌داند؛
- ۲- رویکرد معرفت‌گرایانه و از معرفت دانستن ایمان؛
- ۳- رویکرد تلفیقی از اظهار و اقرار زبانی با تصدیق قلبی؛
- ۴- رویکرد تلفیقی از سه عنصر تصدیق قلبی، اقرار زبانی و عمل با جوارح؛
- ۵- رویکرد عمل‌گرایانه که بر اساس آن ایمان، فقط عمل قلب است؛
- ۶- رویکرد لفظ‌گرایانه (قول‌گرایانه) که ایمان، فقط اقرار زبانی و لسانی است؛
- ۷- رویکرد تلفیقی که ایمان را، هم معرفت و هم عمل می‌داند.

از تفسیر «مناهج البیان» ملکی میانجی می‌توان چنین برداشت کرد که از نظر وی حقیقت ایمان همان تصدیق قلبی است. ایمان به این معنا، هنگامی که حقیقتش در قلب مؤمن جای گیرد، محقق می‌شود. «آیا ایمان، حقیقتی مرکب از اذعان قلبی و قالبی است؟ یا ایمان امری بسیط قلبی است و اعمال، شرط درستی و پذیرفته شدن آن است. فرقی بین این دو قول نیست... اگر چه اولین نظریه، حق و مطابق با کتاب و سنت است» (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۴۷).

تصدیق مورد نظر ایشان، به معنای اذعان و اعتراف به حقایق واقعی است که آشکار شده و پذیرفتن آن واقعیت است. «ایمان همان اذعان و اعتراف به خداوند است که خودش را بر بندگانش شناسانده است» (همان). ایشان با ذکر مطلبی از کتاب «کنز العرفان فی فقه

القرآن»، ایمان را این‌گونه تعریف می‌کند که: «ایمان همان تصدیق است و مؤمنین نیز تصدیق‌کننده‌اند. تصدیق نیز بدون تصور کردن و جزم و اذعان محقق نخواهد شد. تصدیق به دست نمی‌آید، مگر برای کسی که صاحب قوه تعقل است» (فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۵۹). ملکی میانجی برای روشن شدن این مطلب که چرا تصدیق به دست نمی‌آید، مگر برای کسی که صاحب قوه تعقل است، یادآور می‌شود که: «آنان [که مستضعف فکری و ساده لوح و فاقد قوه تعقلند] قادر نیستند تا برهان و قیاس منطقی را تنظیم کنند و نمی‌توانند مقدمات قیاس و قضایای منطقی را جهت حصول به یقین و جزم، تنظیم و تألیف کنند» (ملکی میانجی، ۱۴۰۰، ص ۱۲۱). و لذا به نظر می‌رسد که تصدیق مورد نظر وی تصدیق منطقی باشد.

ملکی میانجی وجود عنصر «معرفت» را نیز در تحقق ایمان لازم دانسته و می‌نویسد: «ایمان همان اقرار و اذعان به خداوند است که بعد از معرفت او محقق می‌شود. پس اذعان به خداوند، بعد از معرفت اوست» (همان، ص ۲۰۱). می‌توان اینگونه گفت که جوهره اصلی ایمان از دیدگاه وی، علم و معرفت است.

ملکی میانجی اذعان و انقیاد [و اطاعت و تسلیم شدن] به تمام شرایع و احکام و تصدیق تمام علوم و معارفی که خداوند فرستاده است را حقیقت ایمان می‌داند. «تسلیم همان انقیاد است. و اذعان [و تصدیق و اعتراف] به بندگی یعنی تسلیم شدن در برابر تمام شریعت‌ها و احکامی که فرستاده است و تصدیق علوم و معارف و حقایقی که [به واسطه پیامبران] برای ما فرستاده است... و این طبق اسلام و حقیقت ایمان است» (همان، ص ۲۲۶).

به نظر می‌رسد ملکی میانجی مهمترین عنصر در حقیقت ایمان را عنصر اعتقاد و تصدیق قلبی و عنصر معرفت می‌داند. «حقیقت ایمان همان اعتقاد قلبی و معرفت است» (همان، ص ۱۴۴).

۳. متعلقات ایمان

در قرآن کریم، ایمان به چه چیزهایی تعلق گرفته است؟ به عبارت روشن‌تر، در قرآن کریم، مؤمنین لازم است به چه چیزهایی ایمان بیاورند؟ بعد از جمع‌بندی، می‌توان موارد

زیر را در قرآن کریم به عنوان متعلق ایمان برشمرد:

- ۱- ایمان به غیب (بقره: ۳)؛
- ۲- ایمان به الله تبارک و تعالی (بقره: ۲۵۶؛ آل عمران: ۵۳ و ۱۱۰ و...)
- ۳- ایمان به آخرت (نمل: ۲۳ و ۶۰؛ اسراء: ۴۵؛ طه: ۱۶ و...)
- ۴- ایمان به رسول (مائده: ۸۱؛ تغابن: ۸؛ آل عمران: ۸۱ و...)
- ۵- ایمان به کتب آسمانی (قصص: ۵۲؛ عنکبوت: ۴۷)؛
- ۶- ایمان به ملائکه (بقره: ۱۷۷؛ بقره: ۲۸۵).

ملکی میانجی با بیان‌های متفاوتی به موارد فوق، در تفسیر خود اشاره دارد. ایمان به غیب را از خصوصیات ابرار می‌داند، اما مصادیق عالم غیب کدامند، تا متعلق ایمان واقع شود؟ وی می‌نویسد: «... ابرار کسانی‌اند که به عالم غیب ایمان دارند... زیرا خداوند آنها را به تصدیق و ایمان به جهان غیب فرمان داده است» (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۳۶)؛ اما «روشن است که خداوند بزرگ از مصادیق غیب نیست تا متعلق ایمان در اینجا ذات خداوند باشد، بلکه متعلق ایمان همان غیب است که عمداً پوشیده شده [و ناپیدا] است» (همان، ص ۱۳۸). در توصیف پرهیزگاران و متقین، آنها را گروهی می‌داند که با هدایت قرآن به درجه و مرتبه تقوای الهی رسیده‌اند و «آنها به غیب ایمان داشته و به همه آنچه که پیامبرش و همه انبیای گذشته آورده‌اند نیز ایمان دارند» (همان، ص ۱۳۹). وی بر این اعتقاد است که: «برای کسی که به قرآن ایمان دارد، ایمان به عالم غیب از واجبات ضروری است» (همان، ص ۱۳۷).

ایشان بر وجوب ایمان به فرستادگان الهی و کتاب‌هایی که از جانب او ارسال شده و ایمان به شریعت‌هایی که از سوی خداوند است، تأکید کرده و یادآور می‌شود: «ایمان به خدا از ایمان به فرستادگان و انبیائش جدا نیست. هر کس به خدا ایمان دارد، واجب است تا به پیامبران و فرستادگانش، کتب الهی، علوم و شریعت‌ها نیز ایمان بیاورد» (همان، ص ۳۹۲).

از آنجا که قرآن کریم، ایمان به آخرت یا روز آخر را برای سعادت بشر یک امر حتمی و لازم می‌شمارد، ملکی میانجی نیز جایگاه و مرتبه ایمان به آخرت را بسیار مهم

می‌داند. وی اعتقاد دارد که: «قرآن کریم در موارد زیادی، ایمان به آخرت را برابر با ایمان به خداوند دانسته است که دلیل بر اهمیت ایمان به آخرت است» (همان، ج ۲، ص ۸۸). او اعتقاد به جهان آخرت را مساوی با ایمان و عدم اعتقاد به آن را مساوی بی‌ایمانی می‌داند: «ایمان به جهان آخرت، برابر با ایمان به خداوند و عدم ایمان به آن، برابر با عدم ایمان به خداست» (همان، ج ۱، ص ۱۳۷). اما در دیدگاه ملکی میانجی آخرت به چه معناست؟ وی در پاسخ متذکر می‌شود که: «مراد از آخرت، یعنی آنچه در مقابل دنیا است. مثل غیب در مقابل شهادت؛ به عبارت دیگر همه عوالم بعد از این دنیا، یکی بعد از یکی، تا روز حساب...» (همان، ص ۱۴۰)، لذا از ویژگی‌ها و مشخصه‌های پرهیزگاران این است که: «...به جهان آخرتی که از بزرگترین غیب‌ها و برابر با ایمان به خداست یقین دارند» (همان). ملکی میانجی به شروط قبولی و درستی ایمان مانند ایمان به خدا و صفات او، ایمان به تمامی پیامبران الهی، ایمان به کتب انبیای الهی و ایمان به جهان آخرت اشاره کرده و می‌نویسد: «ایمان به خدا و صفات و کمالات او و ایمان به فرستادگان الهی و کتاب‌های آنان و جهان آخرت از شروط قبولی و صحت ایمان است» (همان، ص ۳۷۶).

۴. درجات ایمان

طبق آیات قرآن کریم، ایمان دارای مراتب و درجات گوناگون است. این گونه نیست که درجه ایمان «مؤمنین»، یکسان باشد. آیاتی از قرآن، بر افزایش و زیاد شدن ایمان دلالت دارد. با نظر به آیات الهی، درجات ایمان و قابل کم و زیاد شدن آن امری یقینی و جای تردید ندارد. طبق این آیات اگر شخص با ایمان، در انجام واجبات الهی کوتاهی کند، از ایمان وی کاسته می‌شود. اما این که تفصیل این موضوع به چه صورت بوده و ایمان چند مرتبه دارد، در برخی روایات اشاراتی شده است.

ملکی میانجی ضمن تأکید بر وجود درجات و مراتب ایمان، اعتقاد دارد که: «ایمان به ثواب و عقاب و تصدیق کردن بهشت و آتش دوزخ، از بالاترین درجات ایمان است» (همان، ص ۱۲۴).

اما در پاسخ به این سؤال که علت وجود اختلاف درجات، در ایمان مؤمنین چیست؟ اعتقاد دارد که: «اختلاف درجات و مراتب ایمان، بر حسب درجات و مراتب علم و

شناخت [و معرفت]، شدت و میزان مراقبت بر عمل و محافظت بر نفس و نگهداری از آن [توسط مؤمنین] است» (همان، ص ۱۴۷). وی همچنین یاد آور می‌شود که: «با [کم و] زیاد شدن علم و میزان معرفت و بصیرت نسبت به وظایف بندگی، اختلاف آشکاری در مراتب و درجات ایمان به وجود می‌آید» (همان، ج ۳، ص ۱۶۶).

وی به مراتب و درجات ایمان بندگان و دو عمل واجبی که حاکی از درجات بالای ایمان است اشاره کرده و می‌نویسد: «ایمان به خداوند بعد از معرفت او و نیز ایمان به روز آخرت، اول ایمان است... امر به معروف و نهی از منکر، از بزرگترین واجبات الهی است. فرق بین این دو فریضه با سایر واجبات در این است که این دو فریضه از بالاترین درجات ایمان هستند» (همان، ج ۴، صص ۴۳-۴۴). وی معتقد است که: «در بهشت نیز، بر حسب درجات ایمان مؤمنین، درجاتی وجود دارد» (همان، ص ۱۷۲).

ملکی میانجی در تفسیر آیه ۳۱ سوره آل عمران به یکی دیگر از مراتب و درجات ایمان، - مرتبه والا - درجه‌ای از ایمان که مؤمنین، خداوند را دوست دارند و او نیز آنها را دوست دارد، اشاره می‌کند: «آیه شریف قرآن خطاب به مؤمنین است که به مراتبی از ایمان رسیدند و بر حسب درجات و مراتب خود، در ایمان تمکن یافتند... آنان دارای درجه متعالی ایمان هستند و آن درجه متعالی، همان دوست داشتن خداست و اینکه خدا نیز آنها را دوست می‌دارد و گناهانشان را می‌بخشد» (همان، ج ۳، صص ۱۹۹-۲۰۰).

وی رسیدن به مرتبه «محبت بندگان به خدا و محبت خداوند نسبت به بندگان» را از مراتب بالای ایمان می‌داند: «محبت بندگان به خداوند و محبت خداوند به بندگان... وصول و به دست آوردن این مقام، از بالاترین مراتب و درجات ایمان است» (همان، ص ۲۰۵).

ملکی میانجی با بیان اینکه هر مؤمن با هر مرتبه از ایمان، قادر به شناخت همه اسماء الهی نیست، بلکه مراتب و درجات ایمان افراد در این شناخت نقش دارد، می‌نویسد: «معرفت اسماء الهی، بر حسب مراتب و درجات ایمان و معرفت مؤمنین است» (همان، ص ۱۳۲) او یاد آور می‌شود که: «میزان ثواب بر حسب درجات ایمان، اخلاص و تقوی در نیت [بندگان مؤمن] خواهد بود» (همان، ص ۵۱).

لذا ایمان دارای درجات است و همان‌گونه که ازدیاد دارد، نقصان و کاستی نیز دارد.

به عبارت دیگر هر چه افزایش و زیادی ایمان، بیشتر باشد درجه مؤمن بالاتر است و هر چه ایمان مؤمن، نقصان داشته باشد، درجه ایمان او نیز پایین تر خواهد بود.

۵. انواع ایمان

انواع و اقسام مختلف ایمان، با نظر به درجات، صفات و مراتب آن است. همان گونه که قبلاً اشاره شد « کم و زیاد شدن علم، معرفت و بصیرت مؤمنین نسبت به وظایف بندگی، موجب اختلاف آشکار در درجات و مراتب ایمان می شود » (همان، ص ۱۶۶). بنابراین می توان گفت که با توجه به تأثیر کم و زیاد شدن علم، معرفت و بصیرت در شخص مؤمن، ایمان نیز انواع و اقسامی خواهد داشت. ملکی میانجی به چند نوع ایمان اشاره می کند.

ایمان ابتدائی (زبانی)

ایمان ابتدایی به عنوان مرتبه اول ایمان، زبانی، ظاهری و غیر متکی بر برهان است. مرتبه‌ای از ایمان که به ایمان حقیقی تبدیل نشده است. ایمان زبانی تا با دل همراه نباشد فائده ندارد. ایمان زبانی در واقع، ایمان نیست و ایمان اعتقادی بی عمل، ایمانی ناقص است. ایمان زبانی و سطحی منشأ عمل صالح نمی شود. ایمان زبانی، از مرتبه‌ای نازل برخوردار است اما موجب خروج کافر از کفر و مشرک از شرک خواهد بود. ایمان زبانی، پذیرش ظاهر اسلام است. ایمان ابتدائی یا مرتبه اول از اسلام، این است که آدمی کلمه شهادتین را بر زبان، جاری سازد و به ظاهر تسلیم دستورات دین شود و مسوق به تقوا نیست. «ایمان ابتدائی (زبانی)، ایمانی است که انسان را از حریم و حد کفر خارج کرده و داخل در حریم ایمان می کند» (همان، ۱۴۰۰، ص ۱۴۷). «منافقین با اظهار زبانی ایمان و تظاهر به کفر، خودشان را بین کفر و ایمان قرار داده‌اند. آنان آنچه را به زبان می آورند، با اعمال خویش تکذیب می کنند» (همان، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۱۶۱). «ایمان ابتدائی، همان ایمان منافقین است. آنها به دین اسلام گرویده و اصول و احکام دین را، به مقدار کم شناخته‌اند، سپس منافقین به این نعمت بزرگ کفر ورزیدند و لذا خداوند آنها را از الطاف و کرامات خود، محروم ساخت» (همان، ج ۱، ص ۱۶۲).

ایمان موحدین

ایمان موحدین، ایمانی است که موجب رستگاری و نجات مؤمنین می شود. ایمانی

که واقعی باشد، نه تصنعی و منافقانه. ایمانی که از روی دلیل باشد. ایمانی که پیامبران الهی و اوصیای مقرب او و قرآن توصیه کرده‌اند، این گونه است. «ایمانی که موجب رستگاری و نجات مؤمنین است، همان ایمانی که برابر با ایمان موحدین است. ایمانی که بیهوده، تصنعی و منافقانه نیست، بلکه واقعی است. همانند ایمان حضرت ابراهیم (ع) و سایر انبیاء الهی و ایمان به قرآن طبق آنچه رسول گرامی اسلام (ص) و اولیاء مقرب الهی ابلاغ کرده‌اند» (همان، ص ۳۹۲).

ایمان راسخین

ملکی میانجی ایمان راسخین را این گونه تعریف می‌کند: «ایمان راسخین، ایمانی است که از روی برهان و استدلال و بصیرت باشد، به آنچه که به آن ایمان آورده و اذعان کردند» (همان، ج ۳، ص ۱۴۶). می‌توان ایمان راسخین را با نوعی از ایمان کشفی یا ایمان یقینی، برابر دانست.

ایمان کشفی (یقینی)

ایمان کشفی، همان ایمان یقینی است که از طریق برهان و استدلال و یا کشف و شهود قلبی حاصل می‌شود. «[ایمان کشفی] ایمانی است که به واسطه گشادگی و انشراح سینه به نور الهی حاصل می‌شود» (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۳۰۹). ایمان کشفی ایمانی است که بواسطه نور خداوند حاصل می‌شود، مهم‌تر و ارزشمندتر از ایمان تقلیدی است. ایمان تقلیدی، همان ایمان عامه مردم است که بدون تدبر و اندیشه و به صورت موروثی و تقلیدی از گذشتگان خود به دست آورده‌اند. ملکی میانجی با جمله «... و انشرح صدره بنور الإیمان...» (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۱۵۰) و «... در این هنگام انشراح و سعه‌ی صدر برای ایمان حاصل می‌شود و سکینه و آرامش بر قلب نازل می‌شود که به خداوند اذعان و تصدیق می‌کند» (همان، ج ۳، ص ۲۱۳) به ایمان کشفی اشاره دارد.

۶. ایمان و عمل

مسأله ارتباط ایمان و عمل، بیشتر در بحث حقیقت و ماهیت ایمان طرح می‌شود، ولی نظر به اهمیت آن، می‌توانیم این موضوع را به صورت مستقل نیز مورد توجه قرار دهیم. قبلاً بیان شد که ایمان، فعلی نفسانی است؛ و لذا شامل اعمال جوارحی و جوانجی می‌شود، پس

چگونگی ارتباط آنها در ماهیت ایمان مسأله‌ای حائز اهمیت است. می‌توان این سؤال را پرسید که ارتباط «ایمان» و «عمل»، آیا ارتباطی بیرونی است یا درونی؟ و یا اینکه میان «ایمان و عمل» گسست کامل و جدایی است یا ارتباط و پیوست؟ بر فرض ارتباط و پیوست، کیفیت پیوستگی ایمان و عمل چگونه است؟ در مورد ارتباط ایمان و عمل، دو رویکرد متکلمان اسلامی را در این باره می‌توان مورد بررسی قرار داد:

الف) رویکرد گسست ایمان و عمل: «نظریه‌ی گسست» به معنای عدم ارتباط میان ایمان و عمل است. این نگرش در واقع بر وجه قلبی و باطنی ایمان تأکید می‌کند. به عبارت دیگر، هرگونه پیوند و بستگی میان ایمان و عمل نفی می‌گردد.

ب) رویکرد پیوست ایمان و عمل: «نظریه پیوست» بر پیوند و ارتباط میان ایمان و عمل تأکید دارد.

ملکی میانجی از بین این دو رویکرد، با نظریه دوم همراه و یادآور می‌شود که: «ایمان، همه‌اش عمل است. این واجب الهی در جوانح [و قلب و نفس] و در جوارح [یا اعضاء بدن]، و در قلب و قالب‌ها [و اعضاء بدن جسمانی] گسترده است» (همان، ج ۱، ص ۲۱۹). وی کسی که فقط اعمال جوارحی [و اعضاء جسمانی] بدون عمل جوارحی [و قلبی] به جای آورد را منافق می‌داند. «انسان مؤمن با انجام اعمال خارجی، بدون اعمال جوارحی، مسلمان و منافق است و انسان مؤمن با [انجام اعمال] جوارحی و جوارحی، مؤمن و مسلمان است» (همان). وی در ادامه می‌گوید: «روایات متعددی از ائمه اطهار نقل شده که به‌طور صریح، همه ایمان را، عمل می‌دانند. [و به‌روشنی تأکید دارند که] ایمان در تمام جوارح بدن منتشر و کار قلب، اذعان و کار زبان، اقرار به ایمان است» (همان، ج ۲، ص ۲۱؛ همان، ج ۱، ص ۲۸۶).

ملکی میانجی اعتقاد دارد که خداوند بزرگ، بر همه اعضاء بدن عمل به ایمان را واجب کرده است. وی می‌نویسد: «بر زبان واجب است که اقرار [به ایمان] کند، همانگونه که بر هر عضوی از اعضاء بدن انسان، خداوند به صورت قلبی یا قالبی [و جوارحی و جوارحی، عمل و] ایمان را واجب کرده است» (همان، ج ۱، ص ۳۹۰). وی در پاسخ به این سؤال که چه اعمالی مورد قبول خداوند قرار می‌گیرد؟ اعتقاد دارد که: «آنچه مورد

رضایت خداوند است، ایمان و اعمال صالح است. کفر و اعمال گناه آلود بندگان، مورد رضایت خداوند نیست» (همان، ص ۲۲۹).

در نگاه ملکی میانجی، مؤمنین واقعی کسانی‌اند که علاوه بر ایمان به خدا و پیامبر گرامی او، کتب پیامبران و روز آخرت، امر به معروف و نهی کننده از منکر نیز هستند و در واقع آنان حق ایمان را بجا می‌آورند: «کسانی که امر به معروف و ناهی از منکرند و به خدا و پیامبر گرامی او، کتب پیامبران، احکام دین و جهان آخرت، ایمان دارند [مؤمنین واقعی هستند]. زیرا ایمان [داشتن و عمل کردن] به بعضی [از این امور و عمل نکردن به بعضی دیگر]، ایمان [واقعی] به خداوند نیست» (همان، ج ۴، ص ۳۹).

۷. جایگاه اختیار در تحقق ایمان

واژه اختیار به معانی مختلف، از جمله ۱- در برابر اکراه، ۲- در برابر ناچاری و اضطرار، ۳- به معنای انجام فعلی همراه با رضایت و رغبت و شوق انجام آن ۴- به معنای تصمیم‌گیری پس از سنجش و گزینش، به کار رفته است. بدیهی است که از میان معانی چهارگانه فوق، تنها آخرین معنای اختیار مورد نظر است. بنابر این با عنایت به معنی چهارم، می‌توان به سه عنصر اساسی در اختیار انسان ۱- بررسی ۲- انتخاب ۳- تصمیم‌گیری، اشاره کرد.

ملکی میانجی به اختیاری بودن ایمان قائل است. وی اعتقاد دارد انسانی که عاقل و مکلف شد، با اختیار خود ایمان را انتخاب می‌کند. انسان ایمان خود را از روی اختیار انتخاب و کفر را نیز از روی اختیار، ترک می‌کند. «ایمان که همان اعمال قلبی و بدنی [یا جوانحی و جوارحی] است، برای انسان عاقل مکلف، عملی اختیاری است... اینک خداوند متعال روح خودش را در انسان تأیید کرده است، منافاتی با عمل اختیاری بودن ایمان برای مکلف ندارد... مؤمن در عین حالی که به وسیله روح ایمان مورد تأیید قرار گرفته، کفر و فساد را بدون اختیار ترک نمی‌کند و به ایمان نیز، مگر از روی اختیار، روی نمی‌آورد» (همان، ج ۳۰، ص ۷۶).

دیدگاه ملکی میانجی در پاسخ به این سؤال که آیا ایمان فعل و صنع الهی است و نوری است که از جانب پروردگار بر قلب مؤمن افافضه می‌شود؟ این است که مؤمنین باید

صبغهی خدایی به خود بگیرند، یعنی به خدا ایمان بیاورند. اما «صبغه» را صنع و فعل خدا می‌داند، به عبارت دیگر ایمان صنع خداست، یعنی صبغه و ایمان، هدایت فطری و ذاتی خداست. «مؤمنین باید به خدا ایمان بیاورند و صبغهی خدایی به خود بگیرند. منظور از «صبغه»، ایمان است و ایمان فعلی اختیاری است که از سوی خدا بر آنان واجب گشته است. پس بر بندگان واجب است که رنگ ایمان را کسب کنند و خود را به زیور، وقار، زیبایی و روشنائی آن بیارایند. صبغه، از افعال و صنع خدا و از الطاف اوست، یعنی صبغهی خدا، صنع خداست که در نهایت خوبی است. منظور از آن هدایت فطری و ذاتی خداست که به تعریف خدا حاصل شده است. این راه حق است که از واقع تخلف نمی‌کند و فطرت خداست که تبدیل و تغییر در آن راه ندارد» (همان، ج ۱، ص ۳۹۳). در حقیقت نور ایمان از سوی خداوند به انسانها افاضه می‌شود. این ایمان صنع الله و فعل خداست و ایمان حقیقی، نوری است که بر دل مؤمنین می‌تابد.

برخی اعتقاد دارند که هرگاه خداوند برای مؤمنین، ایمان را اراده کرد، ضرورتاً اسبابش را نیز مهیا می‌کند و چون تحقق اسبابی که موجب ایمان می‌شود از اختیار مؤمنین خارج است، پس تحقق ایمان نیز از اختیار انسان خارج است. ملکی میانجی این نظریه را نمی‌پذیرد، زیرا اگر انسان به درون خویش توجه کند، در می‌یابد که قادر است تا ایمان یا ضد آن را اختیار کند (همان، ج ۴، ص ۸۸).

۸. فرق اسلام و ایمان

قربت بسیار زیاد مفهوم ایمان و اسلام و طرح موضوعاتی از سوی فرق مختلف اسلامی، موجب شد که به‌طور جدی در باره ترادف مفهوم آنها، مباحث و سؤالاتی مطرح شود. سؤالاتی از قبیل اینکه آیا ایمان همان اسلام است؟ آیا ایمان جزئی از اسلام است؟ آیا ایمان شامل اسلام است؟ و یا اینکه ایمان و اسلام دو حقیقت متفاوتند؟

ملکی میانجی اعتقاد دارد که مؤمن باید ابتداء اسلام را پذیرفته باشد تا بتواند ایمان بیاورد. وی می‌نویسد: «ایمان دقیق‌تر و پیچیده‌تر از اسلام است. ایمان از اسلام منفک و جدا نمی‌شود، بلکه با آن جمع می‌شود [یعنی لازمه ایمان، ابتداء اسلام است]، بر خلاف اسلام، که می‌تواند از ایمان جدا شود [یعنی لازمه اسلام، ایمان نیست]» (همان، ج ۱، ص ۱۵۳).

روایاتی داریم که: «نسبت میان ایمان و اسلام را به نسبت کعبه و مسجدالحرام همانند کرده‌اند. [رابطه منطقی میان دو وصف «مسلمان» و «مؤمن» رابطه عموم و خصوص مطلق است]، «هر مؤمنی مسلمان است» اما «هر مسلمانی مؤمن نیست» (همان). واضح است که رسیدن به کعبه مستلزم عبور از مسجدالحرام است و هر کس در کعبه قرار گیرد عیناً در مسجدالحرام هم قرار دارد. اما چنین نیست که هر کس در مسجدالحرام باشد به کعبه وارد شده باشد. کعبه به منزله قلب مسجدالحرام است. اگر ایمان به منزله ورود به کعبه و اسلام به منزله ورود به مسجدالحرام باشد، آشکار است که ایمان درجه‌ای است که از درجه اسلام گذر کرده است و هر حکمی که برای اسلام محقق است، در ایمان نیز مقرر می‌باشد. اما چنین نیست که هر حکمی که برای ایمان مقرر گشته در اسلام هم یافت شود. چنانچه از دیدگاه ملکی میانجی، در تعریف ایمان گذشت که همه ایمان، عمل است و این واجب مؤکد در جوانح و جوارح منتشر شده است و لذا «مؤمنی که توسط اعضای خارجی بدن [و جوارح] و بدون اعمال قلبی [و جوانح]، اعمالی را انجام دهد، مسلمان منافق است و مؤمنی که اعمال را توسط قلب [و جوانح] و سایر اعضای بدن [و جوارح] انجام دهد، مسلمان مؤمن است. کسی که ایمان ندارد، مسلمان است و کسی که مسلمان نیست، کافر است» (همان، ص ۲۱۹).

از نظر ملکی میانجی کسی مؤمن است که: «آن چیزی که به آن ایمان دارد، در قلبش قرار گرفته باشد. به آنچه که اذعان دارد و تسلیم آن شده، از روی علم و معرفت، اقرار زبانی کند. از گناهان کبیره پرهیز کند، واجبات را به‌جای آورد و بر انجام گناهان صغیره اصرار نداشته باشد، او انسان مؤمن است و در اولین مرتبه از مراتب ایمان قرار دارد» (همان، ج ۳، ص ۱۶۴). اما در مورد اینکه چه کسی مسلمان است، اعتقاد دارد که: «انسان مؤمن، هنگامی که مرتکب گناه کبیره شد، روح ایمان از او گرفته می‌شود. از مرتبه ایمان سقوط کرده و از آن خارج می‌شود [و فقط] مسلمان است» (همان).

در موضوع فرق ایمان و اسلام، عده‌ای بر این اعتقادند که فرق این دو در اعتقاد به ولایت ائمه طاهرین یا ولایت ذریه پاک، یا ائمه آل پیامبر اسلام (ص) است. اما ملکی میانجی این عقیده را، مردود می‌داند. زیرا به اعتقاد وی «ولایت از جمله واجبات است و در

تحقق ایمان، جز اهم یا مهم کردن امر واجب، فرق دیگری بین یک واجب با واجب دیگر نیست. مثلاً ایمان به خداوند از شریف‌ترین و رفیع‌ترین واجبات الهی است، اما سائر واجبات عقلی و شرعی [در این درجه از اهمیت] نیستند» (همان، ص ۱۶۷).

۹. ایمان و عقل

ملکی میانجی عقل را حجت الهی و دارای عصمت ذاتی می‌داند، عقل نزد وی مصون از هر گونه خطا و اشتباه است و ملاک و معیار ثواب و عقاب مکلفین بوده و حُسن و قُبْح اعمال واجب و حرام را درک می‌کند. وی می‌نویسد: «...عقل ذاتاً ظاهر بوده و ظاهرکننده‌ی چیزهای دیگر هم می‌باشد. ملاک تکلیف و ثواب و عقاب هم به عقل است. ایمان به خدا و آنچه بر آن مترتب می‌شود و تصدیق پیامبران و اعتقاد به آنها، به واسطه عقل بر انسان‌ها واجب می‌گردد» (همان، ۱۳۹۱، ص ۲۸).

با توجه به این تعریف عقل، وی تأکید می‌کند که: «عقل موجب قوام هر استدلال و ملاک تکلیف، ثواب و عقاب الهی [در جهان آخرت] است. به وسیله عقل، ایمان و تصدیق انبیای الهی و اذعان و اعتراف به وجود آنها واجب و بوسیله آن حق از باطل و خیر از شر، جدا می‌شود» (همان، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۱۴۶).

وی نور عقل و فطرت را ظاهرکننده برخی حقایق می‌داند. «برخی از حقایق، با نور فطرت و عقل معلوم هستند... این حقایق که با نور عقل و فطرت مکشوف می‌شوند عبارتند از معرفت خدا و ایمان و اذعان به وجود او» (همان، ج ۳، ص ۱۵۹)؛ و نیز نور عقل «ظاهرکننده‌ی چیزهای دیگر مانند تقوا و فجور، ایمان و کفر... کوتاهی در امر دین و قیام بر وظایف دینی و مسامحه در حرام‌های پروردگار متعال» (همان، ۱۳۹۱، ص ۳۶) است. در دیدگاه وی «اگر نور عقل وجود نداشت، هیچ دلیل و برهانی برای تصدیق خدا و اقرار به او و اذعان به حقایق، وجود نداشت» (همان، ص ۴۳).

وی اساس ایمان را نور عقل می‌داند، به گونه‌ای که فقط مخلوقات خداوند که صاحب عقلند قادر به درک ایمان خواهند بود. او بر این اعتقاد است که: «ایمان عهد و میثاقی است که بین خداوند متعال و مخلوقات او که صاحب عقل و خردند، بسته شده است. اساس ایمان بر نور هدایتگر عقل، بنیان نهاده شده است» (همان، ۱۴۱۴، ج ۳۰،

ص ۷۲).

ملکی میانجی به محدودیت عقل آدمی اشاره می‌کند و معتقد است که انسان در همه حال به پیامبران و اولیای الهی نیازمند است. البته کم و زیاد بودن عقل در مردم، به جهت شدت و ضعف دریافت آنها و اعطای خداوند متعال است. اعتقاد او بر این است که: «.. چنین توهم نشود کسی که خدای تعالی به وی عقل عطا کرده، دیگر نیازی به پیامبران و اولیای الهی ندارد، بلکه او و همه عقلا و خردمندان برای اینکه عقل و احکام آن را متذکر شوند، نیاز به عالم الهی دارند» (همان، ۱۳۹۱، ص ۳۰)؛ اما وی معتقد است وجوب ایمان از واجبات عقلی و از احکامی ضروری ذاتی است که با نور عقل مکشوف می‌شود. به این معنا که: «وجوب ایمان به خدا... حکمی مولوی [در برابر حکم ارشادی]، تشریحی یا تبعیدی نیست که نیازمند ارسال رسول و شریعت یا ابلاغ حکمی باشد. بلکه واجب عقلی است. یعنی از جمله احکام ضروری ذاتی است که بدون نیاز به جعل جاعل و یا تشریح شارع و با نور عقل مکشوف می‌شود» (همان، ۱۴۱۴، ج ۳۰، ص ۱۹۴).

۱۰. جایگاه سکینه در ایمان

طبق آیات الهی، سکینه و آرامش دل همواره از جانب پروردگار بر قلب مؤمن نازل می‌شود. (...فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ...) (الفتح: ۱۸/۴۸) «...خدا آنچه را در درون دل‌هایشان نهفته بود می‌دانست؛ از این رو آرامش را بر دل‌هایشان نازل کرد...». سکینه و آرامش، بر قلب مؤمنان نازل می‌شود. (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ...) (الفتح: ۴/۴۸) «او کسی است که آرامش را در دل‌های مؤمنان نازل کرد» و به اعتقاد ملکی میانجی «سکینه و آرامش را بر قلب مؤمنان نازل می‌کند تا خداوند را به حقیقت ایمان بشناسند» (ملکی میانجی، ۱۴۰۰، ص ۱۰۳).

از خواص و آثار ایمان سکینه است. جایگاه چنین ماهیت کمیابی قلب آدمی است و با ورودش هرگونه اضطراب و سرگردانی را مرتفع می‌سازد. «خداوند خودش را تمجید کرده است، زیرا سکینه و آرامش را بر قلوب مؤمنین نازل کرده است تا بر ایمانشان بیافزاید. این سکینه و آرامش که موجب ازدیاد ایمان می‌شود، به معنای سکون در مقابل حرکت در اجسام و نیز به معنای سکون و توقف قلب نیست، زیرا این معنی سکون، عین

سقوط و زائل شدن انوار الهی و معرفت قلب است. بلکه منظور از سکینه و آرامش، آرامش قلب است در مقابل اضطراب، پریشانی، شک و تردیدی که به دنبال جهل و عدم علم و معرفت، بر قلب مؤمن وارد می‌شوند. این سکینه و آرامش، نوری الهی است که همه این امراض را برطرف و باعث شرح صدر و گشادگی سینه [و برطرف شدن دل‌تنگی] و اطمینان قلب است» (همان، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۰۳). به اعتقاد وی معنای «شرح صدر، افاضه و بخشش نور و هدایت الهی، سکینه و آرامش و اطمینان به روح انسان است» (همان، ج ۳۰، ص ۵۵۹).

در روایات معصومین (ع) مشاهده می‌شود که از لفظ سکینه، به ایمان یاد شده است. حضرت باقر (ع) فرمود: «السَّكِينَةُ هُوَ الْإِيمَانُ» سکینه همان ایمان است (کلینی، بی تا، ج ۳، ص ۴۱).

ملکی میانجی در معنای سکینه و ایمان در این روایت، بر این اعتقاد است «از آنجایی که ایمان به معنی تسلیم انسان و قبول آنچه که از خدا شناخته است و تعهد و وفاء به ایمان و لوازم آن و از واجبات ذاتی به بدهت عقل می‌باشد، لذا ایمانی که فعل انسان به واسطه قلب و جوارحش است، در مرتبه بعد از شناخت حق است، پس قطعاً معرفت در مرتبه علت تحقق ایمان است و وجود، ازدیاد و کمال ایمان بر حسب درجه معرفت انسان‌هاست. نامگذاری سکینه که علت حصول و ازدیاد ایمان است از باب نامگذاری سبب به مسبب است» (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۰۴).

اما آنچه در تعریف سکینه گذشت «نسبت به سکینه‌ای بود که بر قلب مؤمنین نازل می‌شود. اما سکینه‌ای که بر قلب رسول خدا (ص) نازل می‌شود عبارت است از اینکه خداوند خودش را به دوست و پیامبرش می‌شناساند. پس پیامبر با تجلی خداوند، با حقیقت او آشنا می‌شود و با شناخت خداوند، به حقیقت وحی، شرایع، حقایق و قرآن، (که همان مقام نبوت است) معرفت پیدا می‌کند» (همان).

وی اعتقاد دارد که خداوند کسانی را که نسبت به دشواری‌ها در زندگی ظاهری و عدم آسایش و آرامش فکری غافل‌اند را در اضطراب و بلاء قرار می‌دهد و «اولی‌الله هنگامی که به خداوند روی آورده و از آنچه غیر خداست رویگردان می‌شوند، خداوند سکینه و

آرامش را بر آنها نازل می‌کند. این سکینه باعث اطمینان قلوب و گشادگی سینه [و برطرف کردن دل‌تنگی و ازدیاد ایمان در] آنها می‌شود» (همان، ج ۲۹، ص ۲۲۱).

نتیجه گیری

صاحب تفسیر مناہج البیان فی تفسیر القرآن، بحث خودش را از ایمان و بیان اهمیت آن آغاز می‌کند. وی اساس و اصل ایمان را بر عقل استوار می‌داند. در دیدگاه ملکی میانجی ایمان عملی اختیاری است. عمل، همه ایمان است و عنصر اذعان و تسلیم را در ایمان مهم می‌داند، ولی ایمان مؤمنین یکسان نیست، بلکه دارای مراتب و درجاتی است. ملکی میانجی به عناصر چندگانه ایمان که عبارتند از اذعان، تسلیم، عمل و تصدیق، اشاره دارد. اما به اعتقاد وی، ایمان واقعی بعد از «معرفت» محقق خواهد شد. به عبارت دیگر جوهره اصلی ایمان، علم و معرفت است. مؤمن باید علاوه بر ایمان به خدا، پیامبر(ص) و عالم غیب، به آخرت، کتب آسمانی و ملائکه نیز ایمان داشته باشد. او به ایمان کشفی، ایمان ابتدایی یا زبانی، ایمان موحدین و ایمان راسخین اشاره کرده و ویژگی‌های هر کدام را بر می‌شمارد. در بحث ایمان و عمل، بر رویکرد پیوسته ایمان و عمل تأکید دارد. ملکی میانجی قائل به تفاوت بین ایمان و اسلام است. زیرا به اعتقاد وی انفکاک ایمان از اسلام ممکن نیست، برخلاف جدایی اسلام از ایمان. ایشان معتقد است که نور عقل، وجوب ایمان را درک می‌کند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ق)، لسان العرب، قم: نشر ادب الحوزه.
۳. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، قم: الشریف الرضی.
۴. حکیمی، محمد رضا (۱۳۷۵)، مکتب تفکیک، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۵. حکیمی، محمدرضا و حکیمی، محمد (بی تا)، الحیاه، مترجم احمد آرام، ج ۱، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۶. الراغب الاصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (۱۴۱۶ق)، المفردات فی غریب القرآن، دمشق: دارالعلم.
۷. الزمخشری، محمود بن عمر (۱۴۱۶ق)، الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل، قم: مرکز نشر.
۸. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۰۳ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه العلمی للمطبوعات.
۹. العاملی (الشهید الثانی)، زین الدین علی بن احمد (۱۴۰۹ق)، حقایق الایمان، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۱۰. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۳۷۳ش)، کنز العرفان فی فقه القرآن، ج ۱، تهران: مرتضوی.
۱۱. فیض کاشانی (۱۴۱۸ق)، علم الیقین فی أصول الدین، قم: انتشارات بیدار.
۱۲. کلینی، محمد بن یعقوب (بی تا)، تحفه الأولیاء، مترجم محمد علی اردکانی، ج ۳، قم: دار الحدیث.
۱۳. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، ج ۶۶، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۴. ملکی میانجی، محمدباقر (۱۴۱۴)، مناهج البیان فی تفسیر القرآن، جلد ۱، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
۱۵. _____ (۱۴۱۴)، مناهج البیان فی تفسیر القرآن، جلد ۲، تهران: سازمان چاپ

و انتشارات.

۱۶. _____ (۱۴۱۴)، *مناهج البیان فی تفسیر القرآن*، جلد ۳، تهران: سازمان چاپ

و انتشارات.

۱۷. _____ (۱۴۱۴)، *مناهج البیان فی تفسیر القرآن*، جلد ۴، تهران: سازمان چاپ

و انتشارات.

۱۸. _____ (۱۴۱۴)، *مناهج البیان فی تفسیر القرآن*، جلد ۲۹، تهران: سازمان چاپ

و انتشارات.

۱۹. _____ (۱۴۱۴)، *مناهج البیان فی تفسیر القرآن*، جلد ۳۰، تهران: سازمان چاپ

و انتشارات.

۲۰. _____ (۱۴۰۰)، *بدایع الکلام فی تفسیر آیات الاحکام*، بیروت: مؤسسه

الوفاء.

۲۱. _____ (۱۳۹۱)، *توحید الامامیه، مترجم محمد بیابانی اسکویی*، تهران: نباء.

وحدت وجود عرفانی در سنجه فقه امامیه

محمد رسول آهنگران^۱

مهدی جلیلی خامنه^۲

چکیده

یکی از اعتقادات شکل گرفته در میان عده‌ای از مسلمین، نظریه وحدت وجود عرفانی است که محل اختلاف عرفا و برخی از فقها واقع شده است؛ از سویی توحید ناب و از سویی کفر و الحاد قلمداد گردیده است. بنابراین روشن ساختن جوانب مساله از طریق تتبع و تحلیل سخنان فقها و نیز کلمات عرفا در این مساله جهت دستیابی به نظر صحیح امری لازم است. پس از بررسی و تامل در بیانات فقها و نیز سخنان عرفا در باب وحدت وجود مشخص گردید نزد فقها دو دیدگاه عمده در مساله وجود دارد که عبارتند از تکفیر مطلق و دیگر، تفصیل در مساله که در نهایت می‌توان گفت که تکفیر قائلین به وحدت وجود ناظر به اعتقادات جاهلان صوفیه است که سخنانشان در فضای حلول و یا همه خدا انگاری موجودات است. و از جانب دیگر با توجه به عموماًتی که اصل اولیه را اسلام افراد اقرار کننده به شهادتین می‌داند قائلین به وحدت وجود، مسلمان و طاهرند و اساساً فقیه تا زمانی که موضوع شناسی مساله برای او واضح نشده است مجاز به تکفیر نخواهد بود. همچنین پیدایش فقهای عارف و عارفان فقیه و نوع نگاه آنان به مساله از باب خبره بسیار راهگشاست. در این مقاله از روش تحقیق توصیفی - تحلیلی و استفاده از داده‌های کتابخانه‌ای بهره برده شده است.

واژگان کلیدی

وحدت وجود، فقه، عرفان، تکفیر.

۱. استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: ahangaran@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه تهران، پردیس فارابی، تهران، ایران.

Email: mahdijalili.kh@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۱۹ پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۳/۴

طرح مسأله

اعتقادات دینی به ویژه اصول سه گانه توحید، نبوت و معاد از مهمترین مسائلی است که هر فرد مسلمان باید قلبا و عملا بدان ملتزم باشد و اساسا تمایز میان مسلمان و کافر در ایمان به این اصول است. و در این میان، اصل توحید اساسی ترین رکن اعتقادی در اسلام است. با توجه به آنچه در تاریخ اسلام از ابتدا تا به حال مشاهده می‌گردد بروز انواع عقاید مختلف در باب اصل توحید - که بعضا از صراط مستقیم انحراف داشته و موجب باورهایی چون تجسیم، غلو و... در میان جامعه اسلامی گشته است - سلامت فکری و معنوی جامعه اسلامی را به خطر انداخته است و همین امر فقها را جهت جلوگیری از بروز عقاید انحرافی در میان مسلمانان به تکفیر واداشته است.

تکفیر نیز مانند بسیاری از اعمال شرعی با خطر افراط و تفریط روبروست و البته در مورد تکفیر و به ویژه با توجه به فضای عصر حاضر و شیوع پدیده تروریسم تکفیری جانب افراط بستر رشد گسترده تری داشته و به همان میزان خطرات و آسیبهای بیشتری برای مسلمین و بلکه آحاد جامعه انسانی دارد. در نتیجه ورود موضوع شناسانه نسبت به این مسأله امری بایسته است و مطالعه پیشینه افراطها در این زمینه چه از سوی فقهای عامه و چه از جانب فقهای امامیه اهمیت این نکته را به خوبی روشن می‌سازد. از تکفیر در کتب فقهی غالبا در سه باب طهارات، جهاد و مواریث، بحث می‌شود و فقها در این سه باب به بحث از کافر و اقسام آن می‌پردازند.

یکی از اعتقاداتی که در میان عده‌ای از مسلمین در باب توحید الهی شکل گرفته است و برخی از فقها نسبت بدان موضع گیری نموده اند نظریه وحدت وجود عرفانی است که بحث از آن از دیرباز مورد مناقشه صاحب نظران بوده است؛ این نظریه، امری هستی شناختی است و چندین تفسیر از آن ارائه گردیده است که بعضی از معانی آن در میان صاحب نظران بسیار والا بوده و بعضی دیگر از معانی آن در تضاد با ضروریات دین است فلذا عده‌ای وحدت وجود را با توجه به معنای فاخر و والای آن، توحید ناب قلمداد می‌نمایند و از سوی دیگر، برخی با عدم توجه به چنان معنایی و منحصر کردن این نظریه در معانی نافی ضروریات دین معتقد به بطلان آن و کافر بودن قائلین آن هستند و با توجه به این نکته که

تا به امروز نیز کماکان این اختلاف ادامه دارد و تا جایی که برای نگارنده با رجوع به پیشینه و سوابق مساله مشخص گردیده است که با وجود بحث فقهی بعضی از فقهای معاصر در این باب، مساله از منظری جامع و کارشناسانه - که حاوی هر دو جنبه فقهی و عرفانی بوده به این معنا که از مراد عارفان را در مساله به طور دقیق و مستدل بیان نماید و نیز از سویی اقوال موجود در مساله و استدلالات بر حکم فقهی را به طور مبرهن و جامع بیان نماید و به جمع بندی نهایی برسد - تا کنون موشکافی و تحلیل نگاشته است فلذا مقصود از تحقیق حاضر دستیازی بر همین مطلوب است تا با بررسی اقوال فقها و سخنان عرفا، بتوان مساله را ابهام خارج نمود و با روشن ساختن جوانب بحث، به نظری متقن دست یافت. فرضیه این مقاله آن است که با توجه به دقیق و تخصصی بودن انگاره وحدت وجود، صدور حکم فقهی قطعی تنها با علم به موضوع شناسی مساله ممکن خواهد بود و نیز از سوی دیگر به لحاظ تاریخی، عمده مخالفتها و تکفیرها از سوی فقها ناظر به جاهلان صوفیه و ادبیات خانقاهی آنان است و چنانچه ادبیات محققین عرفا و استدلالهای آنان بر فقیهان عرضه گردد، آنان از حکم به تکفیر امتناع خواهند نمود و ما در مقاله پیش رو در قالب دو قسمت و یک نتیجه به این مهم خواهیم پرداخت.

الف) جنبه عرفانی وحدت وجود

اعتقاد به وحدت وجود سابقه‌ای دراز در میان عرفا دارد و هرچند با این عنوان در اقوال و آثار عرفا نخستین از این اعتقاد تعبیر نشده است لکن از بیانات آنان روح و جوهر این نظریه به وضوح دیده می‌شود (کاشانی، ۱۳۸۰: ۶۰۸)؛ (آشتیانی، ۱۳۸۶: ۱۵ و ۲۱)؛ (خسرو پناه، ۱۳۹۶: ۱۰۵)؛ (یزدان پناه، ۱۳۸۶: ۳۲-۳۴)؛ (یزدان پناه، ۱۳۹۵: ۱ / ۵۷-۶۲) (همدانی، ۱۳۷۳: ۲۵۶-۲۵۷) و (انصاری، ۱۴۱۷: ۱۳۶) برخلاف نظر بعضی از مستشرقین و غیر آنان که قول مشهور در عرفا را پیش از ابن عربی «وحدت شهود» دانسته اند (نیکلسون، ۱۳۷۲: ۶۱)؛ (عفی، بی تا، ۵) یا نظر برخی دیگر که اعتقاد عرفای پیشین را به حلول و اتحاد تفسیر نموده اند (زرین کوب، ۱۳۹۲: ۱۰۹).

به نظر می‌رسد اطلاق عنوان اصطلاحی وحدت وجود اولین بار از سوی سعد الدین فرغانی از شاگردان مکتب ابن عربی به کار رفته است. (چیتیک، ۱۳۹۳: ۱۰۵) فلذا هر چند

امروزه این اعتقاد را از جهت مبین ساختن آن بیشتر منسوب به ابن عربی می‌دانند لکن چنانکه اشاره گشت، جوهره این قول از ابتدا در میان عرفا دیده می‌شود و تا به امروز نیز از مسلمات عامه عرفا محسوب می‌گردد.

برداشت‌های غلط از وحدت وجود

آنچه در این مقام تاثیر بسزایی در حکم فقهی دارد و بعضی از محققین نیز بدان اشاره نموده‌اند (امینی نژاد، آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی، ۱۳۹۴: ۲۴۳-۳۴۵) آن است که از نظریه وحدت وجود در طول تاریخ حداقل سه برداشت غلط پدید آمده‌است که عمدتاً از سوی عده‌ای از جاهلان صوفیه اظهار گشته‌است:

۱- حلول و اتحاد

۲- همه خدایی

۳- پوچ بودن غیر خداوند متعال

و عمده نگاه تکفیری فقها در این باب ناظر به این برداشت‌های فوق است؛ در حالی که عارفان حقیقی و به ویژه مدرسه رسمی عرفان نظری از ابن عربی و پیروان او همگی در آثار خویش بر غیریت میان حق و خلق تاکید می‌ورزند و تصویری که از وحدت در وجود بیان می‌کنند در عین تاکید شدید بر غیریت میان حق و خلق است که به چند مورد اشاره می‌نماییم:

ابن عربی وجوب ذاتی را منحصر در حق تعالی دانسته و هستی خلایق را بالغیر می‌داند (ابن عربی، بی تا: ۵۶/۲)، و به این تغایر در موارد دیگر نیز تصریح نموده است مانند: (ابن عربی، بی تا: ۱۲۸/۲)، (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۵۳/۱).

نظریه وحدت وجود در واقع مبین نحوه ارتباط میان وحدت و کثرت در عالم خارج است و چنان که خواهد آمد اکثر فقها با توجه به تفسیر هستی‌شناختی از وحدت وجود قائل به تکفیر یا عدم تکفیر شده‌اند. از همین رو باید دانست در تحلیل هستی‌شناسانه جهان هستی، در حکمت و عرفان اسلامی چهار قول عمده وجود دارد:

۱- دیدگاه مکتب مشایی: که معتقد به کثرت متباین‌اند و این کثرات خارجی تنها

در لازم عام خود با یکدیگر وحدت می‌یابند که این لازم عام، همان مفهوم وجود است و

لذا از این دیدگاه به « وحدت مفهومی » تعبیر می‌نماییم (یزدان‌پناه، ۱۳۸۶: ۱۵۴)؛ (خسرو پناه، ۱۳۹۶: ۹۹).

۲- **دیدگاه محقق دوانی:** که معروف به ذوق تاله است که قول به وحدت حقیقی وجود (حق تعالی) و کثرت حقیقی موجود (ممکنات) است (طباطبایی، ۱۴۳۴: ۱/ ۲۲ - ۲۳)؛ (خسرو پناه، ۱۳۹۶، ۹۹ - ۱۰۰).

۳- **دیدگاه حکمت متعالیه:** که معروف به تشکیک خاصی است و در آن در عین واقعی دانستن کثرات خارجی، وحدت را نیز خارجی می‌داند و قائل به رجوع کثرت به وحدت و سریان وحدت در کثرت است. به تعبیر دیگر در هستی، یک وجود واحد بسیط دارای شدت و ضعف و مراتب مختلف است که در راس آن وجود اعلی‌المراتب قرار دارد که همان ذات اقدس اله است و دیگر وجودات هستی که همه معالیل اویند تا نازل‌ترین مرتبه عالم قرار گرفته‌اند (صدر المتالهین، ۱۹۸۱: ۱/ ۶۹ - ۷۰ و ۱/ ۴۰۱ - ۴۰۲) (طباطبایی، ۱۴۳۴: ۱/ ۳۴ - ۳۵)، (یزدان‌پناه، ۱۳۸۶: ۱۵۶ - ۱۶۰)، (خسرو پناه، ۱۳۹۶: ۱۰۰ - ۱۰۳).

بعضی از محققان این دیدگاه را نظر متوسط حکمت متعالیه می‌دانند و نظر نهایی آن را وحدت وجود عرفا، بر می‌شمارند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۶: ۱۵۷)؛ (خسرو پناه، ۱۳۹۶: ۱۰۳).

دیدگاه عرفانی: که وحدت وجود و کثرت نمود (تشکیک خاص‌الخاصی) است؛ در این دیدگاه وجود در هستی حقیقی واحد و شخصی است و از آن حق متعال است، لکن از دیگر سو عرفا کثرت مشهود خارجی را نفی نمی‌نمایند و آن را پوچ و توهم نمی‌انگارند، بلکه تنها کثرت را در وجود ندانسته و کثرت را مظاهر وجود حق می‌دانند (قیصری، ۱۳۸۶: ۱۳ - ۱۷) و دیدگاه نهایی حکمت متعالیه صدرایی نیز همین است (صدر المتالهین، ۱۹۸۱: ۱/ ۷۹)، (صدر المتالهین، ۱۹۸۱: ۲/ ۲۹۹ - ۳۰۰)، (یزدان‌پناه، ۱۳۸۶: ۱۶۱ - ۱۶۲)، (خسرو پناه، ۱۳۹۶: ۱۰۴).

این بیان در برداشت فقهی مساله بسیار موثر خواهد بود زیرا طبق این دیدگاه کثرات و خلائق همگی واقعی هستند و تنها مصداق حقیقی وجود نیستند بلکه مظاهر آن هستند؛ از این دیدگاه به « وحدت شخصیه وجود » تعبیر می‌شود.

چنانچه در بحث فقهی خواهد آمد، نحوه برداشت فقها از مفهوم وحدت وجود در حکم و فتوای صادره از آنان تاثیر تام دارد و ریشه اختلاف در فتاوا در همین نکته است. مطلب دیگر آنکه اقوال چهارگانه فوق در برابر سه برداشت غلط سابق الذکر قرار دارد و به هیچ وجه، از آنها برداشت نمی‌گردند. باید توجه داشت که مراد از وحدت وجود در میان عرفای اسلامی عمدتاً ناظر به دیدگاه چهارم است.

ب) جنبه فقهی وحدت وجود

در جانب فقه آنچه مشاهده می‌گردد مخالفت فقها و علمای شریعت در آغاز مواجهه با وحدت وجود است از طریق تکفیر و احکام مترتب بر آن به ویژه از سوی فقهای عامه همزمان با زمزمه عارفان و صوفیه به آن و به ویژه در سرآغاز آن که نه به نحو استدلالی، بلکه بیشتر به نحو شطحیات اظهار می‌گشته است، لکن آنچه مقصود است، رویکرد فقهای امامیه به نظریه وحدت وجود است:

در نظر فقهای امامیه کسی که منکر اصل دین و یا منکر بعض ضروریات دین باشد و لو آنکه متظاهر به اسلام باشد کافر است و احکام کفر بر او مترتب می‌گردد: (محقق حلی، ۱۴۰۸: ۱/۴۵)، (علامه حلی، ۱۴۱۰: ۱/۲۳۹)؛ (علامه حلی، ۱۴۲۰: ۱/۱۵۸)؛ (علامه حلی، ۱۴۱۴: ۱/۶۸)، (شهید اول ۱۴۱۲: ۱/۹۱)؛ (شهید اول، ۱۴۱۹: ۱/۱۱۵)؛ (ابن فهد، ۱۴۰۹: ۱/۱۴۶)؛ (محقق کرکی، ۱۴۱۴: ۱/۱۶۲)؛ (شهید ثانی، ۱۴۱۰: ۱/۲۸۶)؛ (شهید ثانی، ۱۴۲۰: ۱/۱۴۱)، (عاملی، ۱۴۱۱: ۲/۲۹۴)؛ (صاحب معالم، ۱۴۱۸: ۲/۵۲۳).

و از جمله مواردی که بعضی از فقها مصداق منکر ضروری دانسته‌اند قائلین به وحدت وجود هستند که تقریب استدلال آنان چنین است:

قائل به وحدت وجود منکر ضروری دین است (صغری)، هر منکر ضروری دین کافر است (کبری)، در نتیجه قائل به وحدت وجود کافر است.

در باب کبری چنانچه اشاره شد به نظر می‌رسد این امر اجماعی است و عموم فقها بر کافر بودن منکر ضروری دین اتفاق نظر دارند زیرا مدلول مطابقی یا التزامی انکار امر ضروری دین، انکار خدا و رسول خواهد بود و منکر خدا و رسول قطعاً کافر است، زیرا فارق میان اسلام و کفر، قول شهادتین است که فرد گواهی به یکتایی حق متعال و رسالت

حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم می دهد.

در مدلول مطابقی، کفر روشن است زیرا مستقیماً اصل یا یکتایی خداوند متعال و یا رسالت نبی اکرم انکار می شود. اما در مدلول التزامی، وقتی شخص امری را که ضروری دین است مانند وجوب نماز و یا روزه انکار می نماید، لازمه این انکار، انکار آورنده آن است یعنی نبی مکرم اسلام، اولاً و حق متعال در مرتبه دوم فلذا بازگشت آن به انکار خدا و رسول است.^۱

اما در باب صغری استدلال، عمده بحث و اختلاف نظر در اینجاست که پس از پذیرش کفر منکر ضروری دین، آیا قائل به وحدت وجود مصداق این امر هست یا نه و چنانچه در ادامه خواهد آمد اقوال در مساله پیرامون همین دور می زنند و لذا نزاع در مساله یک نزاع صغری است که آیا قول به وحدت وجود سر از انکار خدا و رسول در می آورد یا خیر؟

البته در استدلال فقهی توجه به این نکته ضروری است که در مواردی که شک داریم که فرد یا افرادی منکر ضروری دین هستند و یا خیر تکلیف چیست؟

در مقام پاسخ باید گفت در صورت وجود چنین شکی در این مساله باید به عام فوقانی در باب مراجعه نمود مانند روایت نبوی: «من استقبل قبلتنا و صلی صلاتنا و اکل ذیحتنا، فله ما لنا و علیه ما علینا» (شیخ صدوق، ۱۴۰۳، ۱۷۸) و یا روایت سماعه از امام صادق علیه السلام: «... الاسلام شهادة ان لا اله الا الله و التصديق برسول الله، به حقت الدماء و علیه جرت المناكح و المواریث...» (کلینی، ۱۳۶۷، ۲/۲۵)

فلذا اصل اولیه در موارد مشکوکی که علی الظاهر داخل امت اسلام هستند و اقرار به شهادتین دارند، حکم به اسلام آنهاست و تکفیر آنها - مادامی که یقین به عدم التزام آنها به اسلام و احکام آنها نداریم - جایز نیست (موسوی، شرف الدین، ۱۹۵۳، ۴۷)؛ (امین، محسن، ۱۹۵۲، ۱۰۴ - ۱۰۵)؛ (سبحانی، جعفر، ۱۴۱۶، ۶۳)؛ (موسسه دائرة المعارف فقه

۱. لازم به ذکر است که قول به کافر بودن منکر ضروری دین به نحو مطلق فی الجمله در میان فقها محل اختلاف است لکن از آنجا که مقصود مقاله حاضر امر دیگری است، بدین مطلب نمی پردازیم.

اسلامی، ۱۴۳۶، ۱۴/۳۲)

پس مساله اصلی در اینجا آن است که در مورد قائلین به وحدت وجود، چنین یقینی داریم که آنان از اصل اولیه اسلام خارج نموده و وارد در کفر نمایند و یا خیر؟ در این باب دو قول از سوی فقها وجود دارد:

۱- عده‌ای از فقیهان قائلین به وحدت وجود را مطلقاً تکفیر نموده‌اند و به تبع تکفیر، احکام کفر از جمله نجاست، حرمان از ارث، عدم مناکحت و... را در این مقام مترتب دانسته‌اند.

۲- دسته دیگر قائل به تفصیل بوده و تکفیر قائلین به وحدت وجود را مشروط به شروطی دانسته‌اند که در صورت عدم احراز آن شرایط، با توجه به ادله سابق الذکر حکم به عدم کفر آنان نموده و آنان را اهل اسلام و تبعاً طاهر، جائز النکاح و... دانسته‌اند. همچنین عده‌ای از قائلین به تفصیل، خود عارف نیز بوده و لذا با احاطه بیشتری در مساله بحث نموده‌اند که مستقلاً بدان اشاره خواهیم نمود.

حال جهت ایضاح مساله به تفصیل به هر یک از این دو قول می‌پردازیم:

قول اول

عده‌ای از فقها در چند مقام، متعرض تکفیر قائلین به وحدت وجود شده‌اند. کاشف الغطاء در چند موضع متعرض مساله گردیده‌است:

ایشان هنگام بحث از نجاسات، به نجاست کافر اشاره نموده و از جمله به منکر بعضی از ضروریات دین اشاره نموده و یکی از مصادیق آن را قول به وحدت وجود یا وحدت موجود می‌داند (نجفی، ۱۴۲۲: ۲/۳۵۶). همچنین در باب خمس، هنگام بحث از غنائم دار الحرب مجدداً متعرض اقسام کفر می‌گردد و از جمله اقسام به مدعی وحدت وجود یا موجود مثال می‌زند (نجفی، ۱۴۲۲: ۴/۱۹۹). نیز در کتاب الجهاد، ذیل بحث غنائم، غنیمت را از افرادی سلب می‌کند از جمله کسانی که از اسلام خارج شده‌اند و از مصادیق آن به مواردی از جمله قائلین به وحدت وجود و وحدت موجود اشاره می‌نماید: (نجفی، ۱۴۲۲: ۴/۴۱۳) و در بحث از احکام ارتداد، ارتداد فطری نسبت به زن مرتده را تنها در کفر اصلی جاری دانسته و در کفر تشبثی جاری نمی‌داند و در مقام مثال مواردی را برای کفر

تشبیهی ذکر می‌نماید که از آن جمله، قائلین به وحدت وجود و موجود هستند: (نجفی، ۱۴۲۲: ۴/۴۲۲).

شیخ حر عاملی نیز در رساله خود در باب غناء به فساد قول به وحدت وجود اشاره نموده (حر عاملی، ۱۴۱۸: ۷۴) و در فوائد خویش اکثر اعتقادات فاسد را به موجب روایات موجب کفر و لعن دانسته (حر عاملی، ۱۴۰۳: ۵۱۵) که نتیجه آن کفر قائل به وحدت وجود است. محدث بحرانی نیز در بحث از مراتب معرفت، قول به وحدت وجود را مانند قول به حلول موجب زندقه و الحاد و ظاهر الفساد دانسته است (بحرانی، ۱۴۲۳: ۲/۲۲۸). میرزای قمی نیز، قائلان به وحدت وجود را تکفیر نموده و ادله وحدت وجود را رد نموده است (میرزای قمی، ۱۳۹۰: ۱۰۹ و ۲۲۴ - ۲۵۶). شیخ حسن کاشف الغطاء نیز، هنگام بحث از حرمت تکسب به کتب ضلال، کتب مشتمل بر قول به وحدت وجود را به عنوان مثال ذکر نموده است (نجفی، ۱۴۲۲: ۲۶) و شیخ عباس کاشف الغطاء نیز، قائل به وحدت وجود را تکفیر نموده است (نجفی، بی تا: ۳۷).

بعضی دیگر نیز اعتقاد به این قول را که مستلزم حلول و یا خدا انگاری احدی از مردم است را کفر دانسته است (بحر العلوم، ۱۴۰۳: ۴/۲۰۹ - ۲۱۰). سید علی قزوینی نیز کتب مشتمل بر قول به وحدت وجود را جزء کتب ضلال بر می‌شمارد: (قزوینی، ۱۴۲۴: ۲/۲۳۸). بعضی از شارحین مکاسب نیز به همین مطلب اشاره نموده است (شیرازی، بی تا: ۲/۱۸۷)؛ (شیرازی، ۱۴۲۸: ۵/۱۴۵) همچنین بعضی از شروح و حواشی بر عروه الوثقی نیز قائل به قول اول هستند: (عراقی، ۱۳۸۰: ۳۵۵ - ۳۵۷)؛ (یزدی، العروه الوثقی محشی حاشیه شیرازی، ۱۴۱۹: ۱/۱۴۰).

مرحوم لاری نیز، وحدت وجود را کفر دانسته است (لاری، ۱۴۱۸: ۴۴۵) و بعضی از فقها نیز با آنکه تصریح در تکفیر ندارند، بعد از ذکر وحدت وجود، از آن به پروردگار متعال استعاده نموده است (قطیفی، ۱۴۲۲: ۳/۳۴).

نکته قابل توجه آنکه، یکی از کتب مشهور در رد صوفیه، کتاب حدیقه الشیعه است که منسوب به مقدس اردبیلی است و لکن تحقیقات بعضی از محققین اثبات نموده است که استاد این کتاب به مقدس اردبیلی نادرست بوده (جعفری، محمد عیسی، ۱۳۸۷: ۷ - ۴۶).

و حتی قرآنی بر تایید وحدت وجود از سوی ایشان وجود دارد از جمله حاشیه ایشان بر الهیات تجرید الاعتقاد است که در آنجا بیاناتی مشیر به وحدت وجود دارد (مقدس اردبیلی، ۹۲-۹۳) و لذا آقا بزرگ تهرانی به ایشان، قول به وحدت وجود را نسبت داده است (تهرانی، بی تا: ۸/۴).

تحلیل قول اول

چنانچه از اقوال دسته اول مشهود است، قائل به وحدت وجود از جهت فساد عقیده اش که موجب انکار ضروری دین است کافر است و بازگشت اعتقاد او به این سه است: حلول و اتحاد، همه خدایی و پوچ انگاری ماسوی الله. حلول و اتحاد قطعاً در ضدیت با توحید است و قائل به آن منکر توحید است، همینطور قائل به همه خدایی که مستلزم شرک است و پوچ انگاری ماسوی الله نیز مستلزم انکار رسالت رسول و معاد و... خواهد بود. پس قائلین به کفر مطلق قائلین به وحدت وجود، آنان را معتقد به یکی از سه باور فوق دانسته اند که مصداق منکر ضروری دین بوده و لذا کافرند و احکام کفر را بر آنان بار نموده اند.

قول دوم

در مقابل قول اول، عده دیگری از فقیهان قول به تفصیل را برگزیده اند و تکفیر قائلین به وحدت وجود را مشروط دانسته اند و در صورت عدم وجود آن شروط، قائل به اسلام و طهارت و... در مورد آنان گشته اند؛ این دسته در مقام تفصیل قائلند به اینکه اگر اعتقاد به وحدت وجود موجب انکار ضروری دین گردد، قائل آن کافر است و احکام کفر بر او مترتب می گردد. لازم به ذکر است که برخی از قائلین به تفصیل علاوه بر فقاہت، عارف نیز هستند و لذا با عمق و دقت بیشتری به توضیح مساله پرداخته اند.

قاتلان به تفصیل، انقسامات گوناگونی را در باب قائلین به وحدت وجود مطرح نموده اند که بدانها اشاره خواهد شد:

۱- تقسیم دوگانه

عده ای از فقها تفصیل در مساله را در دو صورت در نظر گرفته و سپس حکم هریک را بیان نموده اند؛ از جمله بیان مرحوم نراقی است که از جهاتی بسیار حائز اهمیت است،

زیرا ایشان علاوه بر بیان اقسام قائلین و حکم آنان، فقها را نیز در این مساله در سه قسم قرار داده و برای هر قسمی حکمی بیان نموده است. ایشان قائلین را چنین تفصیل داده است: قائل یا می داند این اعتقاد او موجب نقص در حق خداوند است و یا موجب مخالفت با ضروری دین است و مع ذلک بدان معتقد است که در این صورت کافر است. و یا آنکه چنین علمی ندارد و در این صورت تکفیر او برای فقها لازم نمی آید زیرا گمان قائل آن است که این اعتقاد کمال بوده و خلاف آن در نظر او نقص است.

و اما بیان ایشان در باب فقها بسیار قابل توجه است؛ ایشان تذکر داده اند که در چنین مسائلی چه بسا حقیقت مساله برای فقیه مبهم است و این نکته بسیار مهمی است که مصحح صدور حکم تکفیر در چنین مواردی موضوع شناسی و شناخت کافی و دقیق فقیه از مساله است و در غیر این صورت تکفیر جایز نیست؛ ایشان فقها را سه قسم نموده است: اول کسی که حقیقت معنای مراد قائل و فساد آن برای او واضح شده است که در این صورت فقیه باید ابتدا به قائلین تذکر داده تا از اعتقاد فاسد خویش بازگردند و اگر باز نگشتند تکفیر آنان بر او لازم است. دوم، کسی که حقیقت امر بر او واضح نشده است و سوم کسی که نسبت بدان قول، اطلاع بر فساد آن نیافته است که در دو صورت اخیر تکفیر قائلین به مجرد ظن جائز نیست. و در نهایت ایشان ضابطه تکفیر را انکار ضروری دین و یا اعتقاد به آنچه موجب انکار ضروری می گردد به شرط علم به آن دانسته است (نراقی، بی تا: ۱۳۸ - ۱۳۹).

سید یزدی نیز در باب قائلین، با توجه به وجود مقتضی التزام به احکام اسلام، حکم به اسلام و طهارت را جاری می داند و تنها حالتی را که مانع اسلام و طهارت را موجود دانسته، التزام به لوازم فاسده وحدت وجود است که در واقع نافی التزام به احکام اسلام است فلذا از نظر ایشان قائلین به وحدت وجود ملتزم به احکام اسلام هستند و یا ملتزم نیستند که در صورت اول آنان طاهر بوده و در صورت دوم محکوم به کفر و نجاست خواهند بود (یزدی، ۱۴۰۹: ۱۴۰ - ۱۴۱) و بعضی از شارحین نیز همین بیان را در کلام خویش آورده است (بیارجمندی، بی تا: ۱۳۹ / ۲).

برخی بر حکم به طهارت حاشیه زده اند که: به شرطی که این اعتقاد به معنایی باشد که کفر نباشد و الا آنها محکوم به نجاست هستند (یزدی، عروه محشی فیروز آبادی،

(۱۴۰ / ۱، ۱۴۱۹)

بعضی دیگر مساله را چنین در نظر گرفته‌اند که قول به وحدت وجود یا موجب اعتقاد به حلول است که قائل آن محکوم به کفر و نجاست است و یا موجب اعتقاد به غیر حلول است مانند اینکه ممکنات رشحات و اطلال وجودند که در این صورت با اقرار قائلین به شهادتین تکفیر آنان ظاهراً جایز نیست و به مجرد قول به وحدت وجود نمی‌توان از اطلاق اخبار وارده در تحدید اسلام دست برداشت (شبر، ۱۳۸۳: ۱ / ۳۵۰ - ۳۵۱).

برخی دیگر بیان داشته‌اند که قائل مذکور یا منکر دوگانگی میان خالق و مخلوق است و یا آنکه تنافی میان اعتقاد خویش با دوگانگی میان خالق و مخلوق نمی‌بیند که در صورت اول محکوم به کفر خواهد بود برخلاف صورت دوم (صدر، ۱۴۰۸: ۳ / ۳۱۳ - ۳۱۴).

نیز عده‌ای دیگر چنین تفصیل داده‌اند که قائل یا معتقد به وحدت سخی میان خلق و حق است و لو اینکه تشکیک میان مراتب باشد که این قول به کثرت وجود و موجود است و اشکالی ندارد و یا قائل معتقد به وحدت حقیقی میان حق و خلق است و این کفر است و نیز اگر صور دیگری برای مساله قابل فرض باشد ضابطه کفر آن است که آن عقیده، انکار خداوند متعال یا شرک به او و یا انکار رسول باشد (صافی گلپایگانی، ۱۴۲۷: ۲ / ۱۹۷ - ۱۹۸).

امام خمینی (ره) نیز مساله را دو صورت می‌نماید: اگر قائلین اعتقادی داشته باشند که لازمه آن انکار یکی از اصول الوهیت، توحید و نبوت باشد محکوم به کفر و نجاست‌اند و الا محکوم به اسلام و طهارت خواهند بود (یزدی، ۱۴۱۹: ۱ / ۱۴۱). همچنین آیات فاضل لنکرانی و منتظری نیز هم نظر با ایشان هستند (یزدی، العروة الوثقی مع تعلیقات الفاضل، ۱ / ۴۹)، (یزدی، العروة الوثقی مع تعلیقات المنتظری، ۱ / ۶۶).

لازم به ذکر است که امام خمینی در کتاب الطهارة خویش، ذیل بحث حکم غالیان نیز بدین مطلب اشاره نموده و قول به فنای بنده را در خداوند متعال و اتحاد او با خدا را همانند فنای سایه در صاحب سایه که اعتقاد بعضی از صوفیان است را موجب کفر نمی‌داند، اگر چه اعتقادی فاسد باشد (خمینی، ۱۴۲۱: ۳ / ۴۶۰).

۲- تقسیم سه گانه

بعضی دیگر مساله را در سه فرض لحاظ نموده اند:

عده‌ای برای وحدت وجود سه معنا در نظر گرفته‌اند: اول آنکه، مراد از آن همه خدایی باشد که کفر است؛ دوم آنکه معنایی غیر از اول منظور قائل باشد چنان که در توجیه کلمات آنان آمده است و این کفر نیست و سوم آنکه مراد او از وحدت وجود آن باشد که وجود واحد است و از آن حق تعالی است و ماسوا رشحات وجود او هستند و این کلام را حق دانسته‌اند (آملی، ۱۳۸۰: ۱ / ۴۱۰).

برخی دیگر چنین فرموده‌اند که وحدت وجود یا به معنای وحدت سنخی است و یا به معنای وحدت ظلیه است و یا مراد از آن وحدت حقیقیه است که به معنای همه خدایی موجودات است که عین شرک است و در این میان، تنها قائل به معنای سوم محکوم به کفر و نجاست خواهد بود (حائری یزدی، ۱۴۲۶: ۱ / ۴۷۴).

عده‌ای دیگر نیز بیان داشته‌اند که مراد از وحدت در وحدت وجود: یا صرف اطلاق لفظی است که اشکالی بر آن نیست؛ و یا مراد، وحدت در عین کثرت است که گرچه ذات حق از این تعابیر منزّه است، لکن این قول موجب کفر و نجاست نیست و یا آنکه مراد، وحدت واقعی شخصی است که به معنای همه خدایی بودن اشیاء است و لذا انکار ضروری دین بوده و کفر است (سبزواری، ۱۴۱۳: ۱ / ۳۸۸). البته ایشان قبل از بیان اقسام، مقتضای اصل و اطلاق را در این باب طهارت قائلین دانسته‌است مگر آنکه به انکار ضروری منجر گردد (همان).

بعضی دیگر نیز مساله را چنین تصویر نموده‌اند که قائلین به وحدت وجود که احیاناً در اوج بندگی هستند محکوم به طهارتند و یا آنکه کلمات آنان رجوع می‌کند به مخالفت با ظواهر شرع و سبب تاویل آنها می‌گردد که در این صورت باید از مجالست با آنها اجتناب نمود، لکن حکم به نجاست آنان مشکل است زیرا آنان طبق فرض اقرار زبانی به شهادتین و اعتقاد به توحید و معاد و نبوت دارند. و یا آنکه التزام عملی به عقائد فاسد خویش دارند که به انکار ضروری دین بازمی‌گردد که در این صورت محکوم به نجاستند (اشتهاردی، ۱۴۱۷: ۲ / ۵۴۲ - ۵۴۶).

برخی از فقهای معاصر نیز در مراد از وحدت وجود فرموده‌است: مراد از وحدت وجود یا وحدت مفهومی وجود است و یا وحدت در سنخ وجود که این دو قسم اشکالی ندارد. و یا مراد، همه خدایی اشیاء است که کفر و باطل است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷: ۱/ ۱۹ - ۲۰)؛ (مکارم شیرازی، ۱۳۹۵: ۱۹۶).

ایشان سپس به فتوای فقها در مورد وحدت مصداقی پرداخته و با ذکر فتوای سید یزدی و نیز حاشیه امام بر کلام ایشان در تقیید سخن سید یزدی در مقام جمع بندی رد این قول را با عنایت به لوازم فاسد و پیامدهای نادرست آن، به همه فقها نسبت داده‌است (همان، ۲۰۱).

۳- تقسیم چهار گانه

عده‌ای از فقها نیز در باب موضوع، انقسام مشهور چهار گانه ای را مطرح نموده‌اند که حاجی سبزواری در تعلیقه خود بر اسفار بدان اشاره نموده است (صدر المتالهین ۱۹۸۱: ۱/ ۷۱) و طبق آن این طائفه از فقها، قائلین به وحدت وجود را در چهار حالت تصویر نموده‌اند:

اول، آنان قائل به تعدد وجود و موجودند و کلمه توحید را بر زبان دارند که از آن تعبیر به توحید عامی می‌شود و این قول مستلزم کفر و نجاست نیست. دوم، ایشان قائل به وحدت حقیقی وجود و موجودند که مقابل قول اول است و اصطلاحاً بدان توحید خاص الخاص اطلاق می‌گردد و صدر المتالهین آن را به جاهلان صوفیه نسبت داده است و این قسم کفر صریح است، زیرا موجب انکار ضروری دین می‌گردد.

سوم، آنان قائل به وحدت وجود و تعدد موجودند که موجودات به وجود انتسابی متعدد بوده و همگی به سبب یک وجود استقلالی که همو وجود است موجودند (نظریه ذوق تاله) و از آن به توحید خاصی تعبیر می‌نمایند. این نظریه گرچه به خاطر ابتناء بر اصالت ماهیت باطل است لکن موجب کفر و نجاست نیست.

و چهارم، قائل باشند به وحدت وجود و موجود در عین کثرت آن دو؛ بدین بیان که وجود، حق تعالی است و کثرات امکانی ظهورات نور او هستند و از آن به توحید اخص

الخواص یاد نموده‌اند و صدر المتالهین آن را در اسفار خویش تحقیق نموده و به عرفا نسبت داده‌است.

قسم چهارم گرچه از نظر بعضی از فقها (آیات خوئی و طباطبایی قمی)، حقیقت امر در آن معقول و متصور نگشته‌است، و یا اینکه از جهاتی اشکال بر آن وارد است (آیت الله صافی گلپایگانی)، لکن در هر حال، قائل به آن مادامی که ملتزم به توالی فاسد از قبیل انکار واجب نباشد محکوم به طهارت و اسلام است (خوئی، التقیح فی شرح العروۃ الوثقی، ۱۴۱۸: ۲ / ۸۳-۸۱)؛ (خوئی، فقه الشیعه، ۱۴۱۸: ۳ / ۱۴۸-۱۵۱)؛ (بحرانی، ۱۴۱۵: ۲ / ۱۷۱-۱۷۳)؛ (طباطبائی قمی، ۱۴۲۳: ۱۱۹-۱۲۰)؛ (تبریزی، ۱۴۲۶: ۲ / ۲۱۰-۲۱۱) (حکیم، ۱۴۱۶: ۱ / ۳۰۱) (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۷: ۳۳-۴۷).

البته آیه الله خوئی در اثر دیگر خویش مراد قائلین به وحدت وجود را تنها همه خدایی و شرک دانسته و قائل به تکفیر آنان شده‌اند (خوئی، ۱۴۲۴: ۱۶۷-۱۷۰) که در مقام جمع با آثار دیگرشان باید گفت مراد ایشان در اینجا منصرف به همان نظریه دوم است.

نکته قابل عنایت دیگر آنکه مرحوم حکیم بعد از ذکر معانی چهارگانه در مقام حکم کلی، اقتضای حسن ظن به قائلین و امر به حمل اعتقاد آنان بر صحت را موجب حمل نمودن اقوال فوق بر خلاف ظواهر آنها دانسته‌است و الا ظواهر آن معانی را مخالف ضروری دین دانسته‌است (همان).

فقیهان عارف

چنانکه قبلاً اشاره گردید بخشی از قائلان به تفصیل، خود عارف نیز هستند و لذا با عمق بیشتری در مساله وارد شده‌اند و لذا به نحو مستقل بررسی نظرات آنان را پی می‌گیریم. فقهای عارف، هر دو جنبه فقاقت و عرفان در آنها جمع گردیده‌است و لذا از لحاظ شناخت موضوع و موضوع شناسی مساله به عنوان فقیه عارف از فقیه صرف نسبت به مساله آگاهی و احاطه بیشتر و بهتری دارند و به نظر می‌رسد این اندیشه جامع عملاً از زمان شیخ بهایی در عصر صفویه آغاز گردیده‌است (اصغری، ۱۳۹۱: ۲۶۰) که در ادامه به چند نمونه اشاره می‌گردد:

از جمله فقیهان قائل به وحدت وجود شیخ بهایی فقیه عصر صفوی است (شیخ بهایی ۱۴۱۵: ۷۸۰-۷۸۳)، (شیخ بهایی، ۱۴۰۳: ۸۲/۱-۸۳ و ۸۶ و ۱۰۱ و ۱۰۷). نیز از جمله قائلین، شیخ محمد حسین کاشف الغطاء است که وحدت وجود را با ذکر مقدمات آن توضیح داده ابتدا وحدت سریانی وجود را اثبات نموده (نجفی، ۱۴۲۶: ۲۴۷-۲۵۷) و سپس به بیان وحدت وجود و ذکر استدلال بر آن پرداخته است و در مقام نتیجه آن را برهانی منطقی بر مبنای حکمت و منطق دانسته است (نجفی، ۱۴۲۶: ۲۵۷-۲۶۷) و سپس به اقوال فقها در تکفیر قائلین به وحدت وجود و ذکر لوازم فاسد آن اشاره نموده: (نجفی، ۱۴۲۶: ۲۶۷) و به ویژه به و بیان سید یزدی اشاره می‌نماید (نجفی، ۱۴۲۶: ۲۶۸) و در مقام نقد، تکفیر مبالغین در توحید الهی را خارج از انصاف می‌داند (همان) و در نهایت با بیان اینکه باید حساب جهله صوفیه را از اهل معرفت جدا نمود، به ذکر شواهد قرآنی و روایی برای وحدت وجود می‌پردازد (نجفی، ۱۴۲۶: ۲۶۹-۲۷۱).

لکن ایشان در جای دیگر، با ذکر سه معنا برای وحدت وجود که عبارتند از: وحدت سریانی وجود، وحدت شخصیه وجود و همه خدایی وجود؛ در مقام قضاوت، قول اول را حق دانسته، و قول دوم را مجمل دیده و امر آن را به خداوند متعال واگذار نموده و در نهایت قول سوم را کفر دانسته و با ذکر کلام صدر المتالین، آن را به جاهلان صوفیه نسبت داده است (نجفی، بی تا: ۲۹-۳۱).

بیان امام خمینی در حاشیه بر عروه الوثقی گذشت، لکن رجوع به آثار عرفانی ایشان در رسیدن به درک صحیح تر دیدگاه ایشان امری سودمند است: ایشان در مقام شرح حدیث نبوی معروف، علم را در سه شاخه اعتقادات، اخلاق و احکام تفسیر می‌نماید و در ادامه بر بعضی از علمای اهل ظاهر اشکال می‌کند (خمینی، ۱۳۸۰: ۳۸۸) و سپس با خطا دانستن تکذیب بی تصور همانند تصدیق بی تصور، به مساله وحدت وجود و تکفیر قائلان آن از سوی برخی اهل ظاهر اشاره نموده و تکفیر و توهین قائلین را بدون آگاهی و احاطه کامل به مساله را غلط دانسته است (خمینی، ۱۳۸۰: ۳۸۹-۳۹۰).

از دیگر سو، ایشان به عنوان یک عارف، خود قائل به وحدت شخصیه وجود بوده در مواضع متعددی صریحاً به وحدت شخصیه موجود اشاره نموده‌اند: (خمینی، ۱۳۷۴: ۲۱ و

(۳۹)، (خمینی، ۱۳۷۴: ۱۰۴)، (خمینی، ۱۳۷۴: ۱۱۳)، (خمینی، ۱۳۹۲: ۱۶۰ - ۱۶۱)، (خمینی، بی تا: ۲۹۸)؛ (خمینی، ۱۳۸۱: ۲/۲۴۳) و...

نکته مهم در دیدگاه ایشان در مقام قضاوت چنان که در شرح اربعین حدیث بیان نموده‌اند آن است که فقیه تنها هنگامی می‌تواند در چنین مواردی حکم به تکفیر نماید که از موضوع تصور مناسب داشته باشد و به عبارت دیگر موضوع شناسی در مساله داشته باشد.

تحلیل قول دوم

در تحلیل کلی قول به تفصیل باید گفت آنچه مشهود است، اهمیت موضوع شناسی در مساله است و این طائفه از فقها با توجه به معانی متعدد و مختلف از وحدت وجود و دقت و پیچیدگی بعضی از آن معانی و نیز حسن ظن به قائلین بدان - که اقلا در صورت و سیمای متشرعه‌اند - حکم کلی ننموده‌اند؛ در معنایی که انکار ضروری واضح بوده، حکم به تکفیر ننموده‌اند ولی در آن قسم از معانی که معنا و مراد برای آنها وضوح نداشته و مبهم بوده است با توجه به اصل اولی در مساله که به بعضی از روایات آن اشاره شد، از تکفیر خودداری ننموده و حکم به اسلام و طهارت ننموده‌اند. و به عبارت دیگر، در موارد مشکوکه، به دلیل فقدان مخصص، عمومات روایی سابق الذکر شامل قائلین به وحدت وجود نیز هستند فلذا تکفیر جائز نیست، چون در این موارد اصل بر اسلام است و عدم اسلام (تخصیص اصل) دلیل می‌خواهد و باید احراز گردد.

نظریه برگزیده

به نظر می‌رسد با تبیین معانی و مرادات مختلف از وحدت وجود باید گفت: اولاً، اگر مراد کسی از وحدت وجود، همه خدایی موجودات جهان، چه به حلول حق در خلق و یا اتحاد حق و خلق باشد و یا مراد او پوچ‌انگاری ماسوی الله باشد که مستلزم انکار رسول، رسالت، معاد و دیگر ضروریات دین باشد، قطعاً این قائل با انکار اصل توحید، نبوت و یا معاد از اسلام خارج گشته و در نتیجه کافر است و احکام کافر بر او بار می‌گردد.

نتیجه گیری

دقت نظر در مساله و عمق اختلاف در میان فقها که یکی این قول را مطلقا کفر و زندقه می شمارد و دیگری آن را کمال توحید و حتی خود نیز بدان قائل است، و عنایت به صغروی بودن نزاع در مصداق بودن یا نبودن منکر ضروری دین و توجه به فضای تاریخی موجود در باب وحدت وجود، ما را به این نکته می‌رساند که:

اولا تکفیر مطلق در این مساله با احوال و اقوال جهله صوفیه مناسبت تام و تمام دارد به طوری که حتی خود عارفان از آنان تبری جسته اند؛ فلذا می‌توان گفت تکفیر مطلق در کلام فقها ناظر به جهله صوفیه است و این امر به خاطر فضای حلول و اتحاد در آنان امری به سزاست و دیگر قائلان کماکان تحت عمومات اسلام بوده و محکوم به طهارتند.

دوم آنکه قول به تفصیل که نظر بسیاری از فقها در مساله بود، این نکته را روشن می‌سازد که این فقیهان، قائلین و معانی مراد از وحدت وجود را در یک طیف واحد ندیده اند و با در نظر گرفتن عمومات داله بر اسلام موارد مشکوکه و تقوای در افتاء، حکم تکفیر را مشروط به مناط انکار ضروری دین صادر نموده‌اند.

سوم آنکه ظهور پدیده شکل‌گیری طایفه جدیدی از فقها که عارف نیز بوده‌اند (فقهای عارف) و مخالفت آنها با تکفیر فقهی در این مساله و نظائر آن، اهمیت موضوع شناسی را در استنباط فقهی روشن ساخته است که در مسائل میان رشته‌ای، تضلع فقیه او را محیط و مسلط بر موضوع نموده و افتاء حکم را برای او تسهیل می‌نماید و در جانب دیگر در مواردی این چینی که موضوع حکم فقهی دارای غموض و پیچیدگی است تا زمانیکه برای فقیه جوانب موضوع روشن و واضح نگردیده است حکم به تکفیر جائز نیست.

فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- آملی، میرزا محمد تقی، (۱۳۸۰)، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، تهران.
- ۳- ابن عربی، محیی‌الدین، (بی تا)، الفتوحات المکیة، دار الصادر، بیروت.
- ۴- اشتهاودی، علی پناه، (۱۴۱۷)، مدارک العروة (للإشتهاردي)، دار الأسوة للطباعة و النشر، تهران.
- ۵- اصغری، سید محمد، (۱۳۹۱ ش) عقل و عرفان، اطلاعات، تهران.
- ۶- امین، سید محسن، (۱۹۵۲)، کشف الارتياب، منشورات مکتبۃ الحرمین، قم.
- ۷- امینی نژاد، علی، (۱۳۹۴)، حکمت عرفانی، موسسه امام خمینی، قم.
- ۸- -----، (۱۳۹۴)، آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی، حکمت عرفانی، موسسه امام خمینی، قم.
- ۹- انصاری، خواجه عبد الله، (۱۴۱۷)، منازل السائرین، دار العلم.
- ۱۰- بحر العلوم، محمد بن محمد تقی، (۱۴۰۳)، بلغة الفقیه، منشورات مکتبۃ الصادق، تهران.
- ۱۱- بحرانی، یوسف بن احمد، (۱۴۲۳)، الدرر النجفیة من الملتقطات الیوسفیة، دار المصطفی لإحياء التراث، بیروت.
- ۱۲- بحرانی، محمد سند، (۱۴۱۵)، سند العروة الوثقی - کتاب الطهارة، انتشارات صحفی، قم.
- ۱۳- بیارجمندی، یوسف آرام، (بی تا)، مدارک العروة، مطبعة النعمان، نجف.
- ۱۴- تبریزی، جواد، (۱۴۲۶)، تنقیح مبانی العروة - کتاب الطهارة، دار الصدیقة الشهيدة (س)، قم.
- ۱۵- تهرانی، آقا بزرگ، (بی تا)، طبقات اعلام الشیعه، انتشاراتی اسماعیلیان، قم.
- ۱۶- جعفری، محمد عیسی، (۱۳۸۷ ش)، بررسی انتساب کتاب حدیقه الشیعه به مقدس اردبیلی، مجله معارف عقلی زمستان ۱۳۸۷ - شماره ۱۲، قم.
- ۱۷- چیتیک، ویلیام، (۱۳۹۳ ش)، ابن عربی وارث انبیا، نشر پیام امروز، تهران.
- ۱۸- حکیم، سید محسن، (۱۴۱۶)، مستمسک العروة الوثقی، مؤسسه دار التفسیر، قم.
- ۱۹- حلّی، محقق، جعفر بن حسن، (۱۴۰۸)، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، مؤسسه اسماعیلیان، قم.
- ۲۰- حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، (۱۴۱۰)، إرشاد الأذهان إلى أحكام الإیمان،

دفتر انتشارات اسلامی، قم.

- ۲۱-----، (۱۴۲۰)، تحرير الأحكام الشرعية على
مذهب الإمامية، مؤسسه امام صادق (ع)، قم.
- ۲۲-----، (۱۴۱۴)، تذكرة الفقهاء، مؤسسه آل
البيت (ع)، قم.
- ۲۳- حلی، جمال الدین، احمد بن محمد، (۱۴۰۹)، الرسائل العشر، انتشارات کتابخانه آية الله
مرعشی نجفی، قم.
- ۲۴- خسرو پناه، عبد الحسين، (۱۳۹۶)، جستاری در عرفان نظری و عملی، بوستان کتاب، قم.
- ۲۵- خمینی، روح الله، (۱۳۸۱) تقریرات فلسفه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
- ۲۶-----، (بی تا) تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصباح الانس»، پاسدار
اسلام، قم.
- ۲۷-----، (۱۳۹۲)، تفسیر سوره حمد، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی،
تهران.
- ۲۸-----، (۱۳۸۰)، شرح چهل حدیث، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی،
قم.
- ۲۹-----، (۱۳۷۴)، شرح دعاء السحر، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی،
تهران.
- ۳۰-----، (۱۴۲۱)، کتاب الطهارة، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
- ۳۱- خویی، سید ابو القاسم، (۱۴۱۸)، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، قم.
- ۳۲-----، (۱۴۱۸)، فقه الشیعة - کتاب الطهارة، مؤسسه آفاق، قم.
- ۳۳-----، (۱۴۲۴)، محاضرات فی الموارث، مؤسسه السبطين العالمية، قم.
- ۳۴- زرین کوب، عبد الحسين، (۱۳۹۲)، ارزش میراث صوفیه، انتشارات امیر کبیر، تهران.
- ۳۵- سبحانی، جعفر، (۱۴۱۶)، الايمان والكفر، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم.
- ۳۶- سبزواری، سید عبد الأعلى، (۱۴۱۳)، مهذب الأحكام، مؤسسه المنار، قم.
- ۳۷- شبر، سید علی، (۱۳۸۳)، العمل الأبقى فی شرح العروة الوثقی، مطبعة النجف، نجف.
- ۳۸- شیخ بهایی، (۱۴۰۳)، الکشکول (بهائی)، أعلمی.

- ۳۹- -----، (۱۴۱۵)، مفتاح الفلاح فی عمل الیوم و اللیله، مؤسسة النشر الإسلامی، قم.
- ۴۰- شیخ صدوق، (۱۴۰۳)، الخصال، موسسه نشر اسلامی، قم.
- ۴۱- شیرازی، سید محمد حسینی، (بی تا)، ایصال الطالب إلى المكاسب، منشورات اعلمی، تهران.
- ۴۲- -----، (۱۴۲۸)، من فقه الزهراء (س)، رشید، قم.
- ۴۳- شیرازی، ناصر مکارم، (۱۴۲۷)، الفتاوی الجديدة (لمکارم)، انتشارات مدرسه امام علی (ع)، قم.
- ۴۴- -----، (۱۳۹۵)، مبانی تفسیر قرآن، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم.
- ۴۵- صافی گلپایگانی، علی، (۱۴۲۷)، ذخیره العقبی فی شرح العروة الوثقی، گنج عرفان، قم.
- ۴۶- صافی گلپایگانی، لطف الله، (۱۳۹۷)، نگرشی بر فلسفه و عرفان، انتشارات دلیل ما، تهران.
- ۴۷- صدر، سید محمد باقر، (۱۴۰۸)، بحوث فی شرح العروة الوثقی، مجمع الشهد آیه الله الصدر العلمی، قم.
- ۴۸- صدر المتألهین، (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، دار احیاء التراث، بیروت.
- ۴۹- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۳۴)، نهایی الحکمة، موسسه النشر الاسلامی، قم.
- ۵۰- عاملی، کرکی، محقق ثانی، علی بن حسین، (۱۴۱۴)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، مؤسسه آل البیت (ع)، قم.
- ۵۱- عاملی، جمال الدین، حسن بن زین الدین، (۱۴۱۸)، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، مؤسسة الفقه للطباعة و النشر، قم.
- ۵۲- عاملی، حرّ، محمد بن حسن، (۱۴۱۸)، رسالّة فی الغناء، نشر مرصاد، قم.
- ۵۳- -----، (۱۴۰۳)، الفوائد الطوسیة، چاپخانه علمیه، قم.
- ۵۴- عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، (۱۴۱۲)، البیان، محقق، قم.
- ۵۵- -----، (۱۴۱۹)، ذکر الشیعة فی أحكام الشریعة، مؤسسه آل البیت (ع)، قم.
- ۵۶- عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۴۱۰)، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، کتابفروشی داوری، قم.

- ۵۷- -----، (۱۴۲۰)، المقاصد العلیة فی شرح الرسالة الألفية، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، قم.
- ۵۸- عاملی، محمد بن علی موسوی، (۱۴۱۱)، مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام، مؤسسه آل البيت (ع)، بیروت.
- ۵۹- عراقی، عبد النبي نجفی، (۱۳۸۰)، المعالم الزلفی فی شرح العروة الوثقی، المطبعة العلمية، قم.
- ۶۰- عینی، ابوالعلاء، (بی تا)، شرح فصوص الحکم، دار الکتب العربیه، بیروت.
- ۶۱- قزوینی، سید علی موسوی، (۱۴۲۴)، ینایع الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
- ۶۲- قطیفی، آل طوق، احمد بن صالح، (۱۴۲۲)، رسائل آل طوق القطیفی، دار المصطفی لإحياء التراث، بیروت.
- ۶۳- قمی، سید تقی طباطبایی، (۱۴۲۳)، الأنوار البهیة فی القواعد الفقهیة، انتشارات محلاتی، قم.
- ۶۴- قیصری، داود بن محمود، (۱۳۸۶)، شرح فصوص الحکم به کوشش جلال الدین آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- ۶۵- کاشانی، جمال الدین عبد الرزاق، (۱۳۸۰)، مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، میراث مکتوب، تهران.
- ۶۶- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۷)، الکافی، دار الکتب الاسلامیه، تهران
- ۶۷- لاری، سید عبد الحسین، (۱۴۱۸)، مجموعه مقالات، مؤسسة المعارف الإسلامیه، قم.
- ۶۸- -----، (۱۹۴۶)، فصوص الحکم، دار إحياء الکتب العربیه - قاهره.
- ۶۹- مقدس اردبیلی، (۱۴۱۹)، الحاشیة علی إلهیات الشرح الجدید للتجريد - قم.
- ۷۰- موسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، (۱۴۳۶)، موسوعة الفقه الاسلامی ج ۳۲، نشر موسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، قم.
- ۷۱- موسوی، سید عبد الحسین شرف الدین، (۱۹۵۳)، اجوبة مسائل جار الله، مطبعة العرفان، صیداء
- ۷۲- میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، (۱۳۹۰)، سه رساله در نقد عرفان، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد.
- ۷۳- نراقی، مولی محمد مهدی بن ابی ذر، (بی تا)، لوازم الأحکام فی فقه شریعة الإسلام، قم.
- ۷۴- نجفی، کاشف الغطاء، جعفر بن خضر مالکی، (۱۴۲۲)، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم.

۷۵- نجفی، کاشف الغطاء، حسن بن جعفر بن خضر، (۱۴۲۲)، أنوار الفقاهة - كتاب المكاسب، مؤسسه کاشف الغطاء، نجف.

۷۶- نجفی، کاشف الغطاء، عباس بن حسن بن جعفر، (بی تا)، شرح الدرّة، مؤسسه کاشف الغطاء.

۷۷- نجفی، کاشف الغطاء، محمد حسین بن علی، (۱۴۲۶)، الفردوس الأعلى، دار أنوار الهدی، قم.

۷۸- -----، (بی تا)، مبادئ الإيمان، مؤسسه کاشف

الغطاء، بی جا

۷۹- نیکلسون، رینولد، (۱۳۷۲)، عرفان عارفان مسلمان، ترجمه اسد الله آزاد، با ویرایش و تعلیقات سید علی نقوی زاده، دانشگاه فردوسی، مشهد.

۸۰- همدانی، عین القضاة، (۱۳۷۳)، تمهیدات، تحقیق عقیف عسیران، انتشارات منوچهری، تهران.

۸۱- یزدان پناه، سید یدالله، (۱۳۹۵)، فروغ معرفت، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س) (نشر عروج)، تهران.

۸۲- -----، (۱۳۸۶)، مبانی و اصول عرفان نظری، مؤسسه امام خمینی، قم.

۸۳- یزدی، سید محمد کاظم، (۱۴۱۹)، العروة الوثقی (المحسّی)، دفتر انتشارات اسلامی، قم.

۸۴- -----، (بی تا)، العروة الوثقی مع تعلیقات المنتظری

۸۵- -----، (بی تا)، العروة الوثقی مع تعلیقات الفاضل، مرکز فقهی ائمه

اطهار (ع)، قم.

۸۶- -----، (۱۴۰۹)، العروة الوثقی، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت.

۸۷- یزدی، مرتضی بن عبد الکریم حائری، (۱۴۲۶)، شرح العروة الوثقی، دفتر انتشارات اسلامی، قم.

جستاری در مناسبات مذهب شیعه امامیه در عصر سلجوقی

۱ نسا باقری

۲ کیوان لؤلویی

۳ امیر تیمور رفیعی

چکیده

یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که، شیعیان امامی مذهب که در دوره‌ی سیطره خاندان بویه از آسایش نسبی و اقتدار حکومتی برخوردار بودند، در پی یورش سلجوقیان سنی به بغداد و بر افتادن حاکمیت بوییان، دوران سختی را تجربه کردند. سلجوقیان، آنان را از مناصب اداری راندند؛ پیشوای دینی آنان شیخ طوسی مجبور به ترک بغداد شد و در پی سرکوب شورش بساسیری شیعیان ساکن شهر کرخ، مورد حمله سنیان قرار گرفتند. اما این وضع پایدار نماند و در طی سلطنت سلجوقیان، شیعیان به تدریج مواضع قدرت را مجدداً اشغال کردند. در این پژوهش با اشاره به وجود امیران و وزیران شیعی مذهب در ایران از برخورد متقابل شیعه و دستگاه خلافت، آگاهی از فعالیت‌ها و پیشرفت‌های علمی و فرهنگی و چگونگی حضور شیعیان در امورات مهم دولتی در دوره سلجوقی بحث می‌شود. محدوده‌ی زمانی که این پژوهش را در برمی‌گیرد، تقریباً از اوایل قرن پنجم (۴۸۵-۴۳۰ هـ.ق) یعنی دوره‌ی تسلط حکمرانی سلجوقیان در ایران می‌باشد. این پژوهش با استفاده از منابع اسنادی و کتابخانه‌ای و به روش توصیفی، تحلیلی و با هدف بررسی مناسبات و تعاملات شیعیان امامیه در ایران با حاکمان عصر سلجوقی نگارش یافته است.

واژگان کلیدی

مناسبات، شیعه‌ی امامیه، حاکمان سلجوقی، مذهب، وزیران شیعی.

۱. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، گروه تاریخ، واحد محلات، دانشگاه آزاد اسلامی، محلات، ایران.

Email: Nesa.bagheri@yahoo.com

۲. استادیار، گروه تاریخ، واحد محلات، دانشگاه آزاد اسلامی، محلات، ایران (نویسنده مسئول).

Email: kluluei@yahoo.com

۳. استادیار، گروه تاریخ، واحد محلات، دانشگاه آزاد اسلامی، محلات، ایران.

Email: a.teimur@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۱/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۴

طرح مسأله

بدون تردید یکی از مقاطع حساس تاریخ شیعه امامی، پیدایش دولت سلجوقیان و افول قدرت شیعی آل بویه بود. مطالعه این بخش از تاریخ تحولات سیاسی و فرهنگی شیعه می‌تواند دستاوردهای ارزشمندی در راستای کشف و فهم مولفه‌های حاکم بر تاریخ شیعه امامی داشته باشد. سده‌های پنجم و ششم هجری، مقارن با حکومت سلجوقیان بر ایران و عراق، در تاریخ تشیع واجد اهمیت است، چون پس از یکصد و سیزده سال حاکمیت خاندان شیعی آل بویه، حاکمیت سیاسی بدست خاندانی افتاد که با گرایش دینی شیعیان ناسازگار بودند، و توان نظامی خود را در اختیار خلفای عباسی گذاشتند. سلجوقیان پس از تسلط بر ایران، برای کسب مشروعیت سیاسی از جانب خلیفه عباسی و کسب مقبولیت در میان مردم ایران، در جهات احیای قدرت ضعیف شده خلیفه و مذهب تسنن اقدام کردند. قدرت‌گیری سلجوقیان سنی مذهب، موقعیت سیاسی و مذهبی شیعیان را دچار گسست کرد؛ اما پایگاه اجتماعی و توان فکری آنان را از بین نبرد، به تدریج ساختار حکومت سلجوقی تلفیق با سنن ایرانی اسلامی در مسیر درست قرار گرفت و مهمتر اینکه شیعه امامیه هویت و ماهیت متفاوت خود را نشان داد، زمینه برای نفوذ آنان در جامعه و حکومت هموار شد و سلوک سیاسی، مذهبی و اجتماعی شیعیان امامی و بهره‌گیری مؤثر شیعیان از اصول اعتقادی خویش، در این جهت سهم مؤثر داشت. تشیع، یکی از دوجریان اصلی دین اسلام، از ابتدای حیات آن، به ویژه در ایران، با تهدیدها و موانع گوناگونی مواجهه بوده است؛ سیطره سلجوقیان بر بخش وسیعی بر سرزمین‌های اسلامی (۴۲۹-۵۹۰ ه.ق)، باعث شد آنان به عنوان حامی مذهب سنت و خلافت، به درگیری‌های نظامی با ساکنان الموت (اسماعیلیان) پردازند و این درگیری پیش آمده، بین مهمترین رقیب آن شیعه امامیه، راه را برای گسترش بیش از پیش شیعه امامیه هموار ساخت. پس از روی کار آمدن سلجوقیان سنی مذهب و چالش‌های مذهبی که در این دوره وجود داشت، شیعه امامیه فارغ از درگیری‌های پیش آمده، به رشد و گسترش خود ادامه داد. در این پژوهش در صدد هستیم که مناسبات و ارتباطات شیعیان امامیه با سلاطین سلجوقی را بررسی نماییم تا ببینیم آیا اساساً تعاملاتی بوده و اگر بوده تا چه حدی وجود داشته است؟

مناطق شیعه نشین در دوره سلجوقیان

در خصوص پراکندگی جغرافیایی مناطق شیعه نشین سه فرضیه مطرح است: اول: جغرافیای انسانی شیعه، در دوران سلاطین سلجوقی توسعه یافت. دوم: با وجود گسترش و برجستگی سیاست مداران شیعی در دوره سلاطین متأخر سلجوقی، در بُعد جغرافیایی، تحول چشمگیری در جنوب و حوزه شهرهای بزرگ سنی نشین رخ نداد و تقریباً همان چهره پیشین، با اندک دگرگونی تثبیت گردید. سوم: گسترش شیعه اثنی عشری از شهر قم در کویر مرکزی ایران آغاز شد با تلاش اندیشمندان شیعی بازمانده از نسل وزیران و فرهیختگان عصر آل بویه، تشیع در نیمه شمالی ایران و مسیر جاده ابریشم گسترش یافت. (Arjomand, 1984:57-58.) صاحب فضاء الروافض (۱) در کتاب خود نقل می کند که شهرهای شیعی چون: قم، کاشان، ورامین، ساری رواجی ندارند. مؤلف نقض در پاسخ، وضعیت دینی شهرهای شیعی را بیان کرده است. نویسنده فضاء الروافض می نویسد: «... و در هیچ شهری که رافضیان آنجا غلبه دارند، چون بنگری دین و شریعت را آنجا جمال نباشد و جمع اهل رفض را بها نبود؛ چون قم و کاشان و آبه و ورامین و ساری ازم که قرینه الموت است. بدان که خیرالعمل آشکار زنند و در مصلحگاه و در خراسان و در سبزواری جماعت نکنند. نه شرع قوتی باشد و نه مسجد های شان را نوری (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۴۸-۱۰۸-۱۴۵). این شهرها در بیشتر منابع به عنوان مهمترین مراکز شیعه نشین نام برده شده است. (باسورث، ۱۳۸۰: ۱۲۵) بر طبق اسناد تاریخی اکثریت مردم ایران در زمان سلجوقیان بر مذهب اهل سنت بودند و جاهای کمی به شیعیان اختصاص داشت. راوندی می نویسد: «مرکز تشیع در ایران، از قرن دوم تا چهارم، شهر قم بوده است. از آن پس شهر قم، رو به ویرانی رفت و بسیاری از عالمان این شهر، به ری مهاجرت کردند. با حضور خاندان های فراوانی از سادات در ری، بر رونق تشیع در این شهر افزوده شد. شیعیان، چندین محله را به خود اختصاص داده بودند. آنها مدارسی داشتند که دانش پژوهان جوان شیعه در آنها به تعلیم و تعلم اشتغال داشتند. واعظان نیز در آن مراکز به وعظ مردم پرداخته و مجالس مناظره میان رؤسای طوایف مختلف در آنها بر پا بود. تشیع ری به روستاهای اطراف آن نیز سرایت کرد، به طوری که شهرهایی مانند ورامین نیز به تشیع روی آوردند».

(راوندی، ۱۳۶۴: ۳۹۴) شمس‌الدین لاغری شاعر سنی مذهب در تحریک سلطان سلجوقی بر کشتن شیعیان در این دوره، چنین سروده است:

خسروا هست جای باطنیان قم و کاشان و آبه و طبرش (۲)
آب روی چهار (۳) یار بدار و اندرین چهار جای زن آتش
پس فراهان بسوز و مصلحگاه (۴) تا چهارت ثواب گردد شش (همانجا).

در دوران سلجوقیان پیشوایان شیعه ضمن حفظ بی‌طرفی، از مواضع اصولی خود عدول نکردند. شیخ طوسی بعد از سوخته شدن منزلش در کرخ به نجف مهاجرت کرد و با این هجرت یکی از مهم‌ترین پایگاه‌های علمی و فرهنگی شیعه را در هزاره گذشته پایه‌گذاری کرد. (مشکور، ۱۳۶۲: ۸۶) این حرکت‌های اصولی موجب شد تا روی کار آمدن سلجوقیان نه تنها اسباب تضعیف شیعیان را فراهم نسازد، بلکه چنان که عبدالجلیل قزوینی (۵) در کتاب النقص می‌نویسد: «در ری و آبه و قم و کاشان و ولایت طبرستان و مازندران همه رافضی‌اند» (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۴۹۴) شیعه مدام گسترش یافت. در کتاب النقص آمده است: «اگر به آذربایجان شیعه زبون باشند و تیغ و حکم به دست شافعی مذهب‌ان باشد، در مازندران شافعیان زبون باشند، و تیغ و قلم به دست شیعیان باشد» این امر نشان می‌دهد که برکناری بویه‌ها نه تنها تأثیری در گرایش ساکنان طبرستان به مکتب شیعه نداشته است، بلکه چنان که از مطالعه این قبیل منابع به دست می‌آید، شیعه به آینده امید داشته است.

در این دوره قم در بست در اختیار شیعیان بود. در قم منبرها، مناره‌ها، کرسی‌های علمی، کتابخانه‌ها و مدرسه‌های زیادی دایر بود. در کنار این مدارس و کتابخانه‌ها حرم حضرت فاطمه مثل نگین می‌درخشید. شعرا، فقها، ادبا، متکلمان و زهاد زیادی در این شهر می‌زیستند. (همان: ۱۹۵) قزوینی می‌نویسد: «معلوم است که در شهر قم همه شیعت‌اند... و کراسی علما و نوبت عقود مجالس و کتابخانه‌های ملء از کتب طوایف... و مدرسه‌های معروف چون سعد طلب و ائیر الملک و شهید سعیدالدین مرتضی و سید امام زین‌العابدین... و کاشان بحمدالله و منه منور و مشهور بوده است همیشه و بحمدالله هست به زینت اسلام و نور شریعت و قواعد آن از مساجد جامع و مساجد دیگر با آلت و عدت و

مدارس بزرگ چون مدرسه صفویه و مجدیه و عزیزیه... اما شهر آبه اگر چه شهری است به صورت کوچک بحمدالله و منه بقعه بزرگوار است از شعار مسلمانی و آثار شریعت مصطفوی و سنت علوی... اما ورامین اگر چه دهی است به منزلت از شهرها باز نماند از آثار شریعت و انوار اسلام... اما ساری و ارم معلوم است که همیشه دارالملک و سریرگاه ملوک مازندران بوده است... اما سبزوار بحمدالله و منه هم محل شیعت و اسلام است آراسته به مدارس نیکو و مساجد نورانی». (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۱۹۴) به نوشته مؤلف کتاب النقض، قاضی ابو ابراهیم پنجاه سال در قم، به مذهب اهل بیت حکم راند و فتوا نوشت و پس از وی در زمان تحریر کتاب النقض بیست سال بود که سید زین الدین اسیره شرفشاه حاکم قم بوده است. (همان: ۳۹۹) و بعد از آن از ورامین و ساری و ارم به عنوان مناطق شیعه نشین یاد می کند. و در جای دیگر می نویسد: «در ولایت حلب حران کوفه و کرخ بغداد و مشاهد ائمه و مشهد رضا و قم و کاشان و آبه و سبزوار و گرگان و آسترآباد و دهستان و همه بلاد مازندران و بعضی از قزوین و نواحی و بعضی از خرقان همه شیعه اصولی و امامتی هستند». (همان: ۴۵۹)

به نظر می رسد علاوه بر اینها، شهرهای دیگری نیز شیعه نشین بوده اند و عبدالجلیل قزوینی رازی صرفا شهرهای مرکزی و شمالی ایران و مناطق جبال را نام برده است. در عراق نیز شهرها و مناطقی، مانند کرخ بغداد، از مناطق معروف شیعه نشین بوده اند. این بود وضعیت کمی و جمعیتی شیعه در زمان سلجوقیان، نکته قابل توجه این است که شیعیان سودای رهبری و حکومت با این عده وعده نداشتند، به نظر می رسد مخالفت اکثریت با آنان به مسائل عقیدتی بر می گردد که آنها می دانستند شیعیان با عقائد اهل سنت زاویه دارند و با خلفای صدر اسلام هم انتقاداتی دارند و مشروعیت آنها را نمی پذیرند.

سختگیرهای مذهبی

در اوایل دوره سلجوقی، شیعیان در تنگنا و محدودیت قرار گرفتند، آنها حتی در تشکیل حلقه های درس و تعالیم اصول و عقاید مذهب خود محدود شدند. سلجوقیان که در ارتباط با مسلمانان مناطق شرق ایران با دین آشنا شده بودند و به مذهب غالب آن مناطق، یعنی حنفی گرویدند. عمر سیاسی کندی به پایان رسید و نظام الملک شافعی با غلبه

سیاسی بر او، مذهب خود را نیز فایق گردانید. واکنش‌های مذهبی - سیاسی آل‌ب ارسلان نشان می‌دهد که او به اندیشه‌های مذهبی و سیاسی نظام‌الملک احترام می‌گذاشته و تحت تاثیر او بوده است، بطوری که نظام‌الملک در مقابله با جریان‌های سیاسی - مذهبی با قدرت عمل می‌کرد. او در درجه اول در صدد احیاء قدرت مذهب تسنن و دور کردن مخالفان این مذهب از دربار و دیوان بود. نظام‌الملک روزگار حکومت طغرل و آل‌ب ارسلان را دوره‌ای مقبول و مطلوب می‌داند، زیرا سلاطین سلجوقی و ترکان فقط به اهل تسنن توجه داشتند. «... آل‌ب ارسلان هیچ نشیندند که امیری یا ترکی، رافضی را به خویشان راه داده است و اگر یکی از پادشاهان راه دادی با او عتاب کردی و خشم گرفتی». (نظام‌الملک، ۱۳۸۵: ۲۰۰) عمیدالملک وزیر، نسبت به شافعیه تعصب داشت. چند سال پیش از مرگ طغرل از وی خواست که فرمان دهد به هنگام خطبه بر منابر خراسان رافضیان را لعن کنند و از سوی خویش نیز لعن بر اشعریان را دستور داد. با این عمل آتش فتنه بین پیروان حنفی و شافعی را دامن زد؛ چنانکه بسیاری از ائمه شافعیه به حبس و طرد از وطن محکوم شدند و ابوالمعالی جوینی از نیشابور گریخت و چهار سال در مکه و مدینه رحل اقامت افکند (ابن اثیر، ۱۳۶۸: ۹۷). با مرگ طغرل، آل‌ب ارسلان جانشین وی شد که پیش از نظام‌الملک وزیر او بود. با تسلطی که نظام‌الملک به آل‌ب ارسلان داشت، توانست بر رقیب خود فایق شود و برای همیشه وی را از صحنه سیاست خارج کند. نظام‌الملک در فقه، تابع شافعی و در اصول پیرو اشعری بود و در هر صورت به ظاهر به حنفیان احترام می‌گذاشت؛ اما عمیدالملک یک حنفی متعصب بود که از امام شافعی به زشتی نام می‌برد و با اشعریان هم مخالف شدید داشت و همین باعث فتنه در خراسان شد. آل‌ب ارسلان، با به کارگیری شیعیان در دربار و دیوان، حتی در مشاغل پست، مخالف بود و برای متخلفان مجازات‌های سنگین قایل می‌شد. (نظام‌الملک، ۱۳۸۵: ۲۰۱)

عبدالجلیل قزوینی با اشاره به نوشته صاحب فضائح الروافض می‌گوید: وی همچنین می‌گوید: «و باز چون عهد کریم ملکشاهی بود، نظام‌الملک از سر عقیدت اینها آگه بود. همه را خوار و مهین داشتی. و در ری، هر که دعوی دانشمندی از اینها کردی، چون حسکا بابویه، بوطالب بابویه، ابوالمعالی امامتی، حیدر زیاتی مکی، علی عالم، بوتراب دوریستی،

خواجه ابوالمعالی نگارگر و جزاینها از رافضیان شتّم، همه رابفرمود تا بر منبرها بردند. سرها برهنه کرده، بی حرمتی واستخفاف می کردند برایشان، و می گفتند: شما دشمنان دینید. سابقان اسلام را لعنت می کنید. وشعارتان، شعار ملحدان (اسماعیلی‌ها) است. ایمان بیاورید تا اگر خواستند و اگر نه، ایمان می آورند و از مقاتل رفض، بیزار می شدند».

او همچنین از دشواری وضع شیعیان در عهد محمد بن ملک‌شاه (سلطنت: ۴۹۸ - ۵۱۱ ق) اینگونه یاد می کند که در روزگار محمد «اگر امیری کدخدای رافضی داشتی، بسی رشوت به دانشمندان سنی دادی تا بگفتندی که او رافضی نیست سنی است یا حنفی» (همان: ۸۱). و گزارش می دهد که در زمان سلطنت محمود بن محمد بن ملک‌شاه (۵۱۱ - ۵۲۵ ق) شیعیان با «قتل و صلب» روبرو شدند، «روی علمای رفض سیاه کردند و منبرهایشان شکستند و از مجلس دانشمندان منع کردند» (همان: ۵۲) در اوایل دوره فرمانروایی سلجوقیان، بدان سبب که آل بویه سالها بر بغداد تسلط داشتند و سلاجقه اهل سنت نیز هنوز چندان با شیعیان آشنا نبودند، عملکردی تندتر بر ضد شیعیان وجود داشت که دارای رنگ و بوی مذهبی بود. اصل این برخوردها را نمی توان انکار کرد و در بسیاری از منابع تاریخی نیز انعکاس یافته اند. به هر صورت در چهار چوب منطق حفظ قدرت سیاسی، این مساله قابل توجیه است که دولت‌ها چه با انگیزه‌های مذهبی و چه به دلیل ترس و بدگمانی، سخت‌گیری‌هایی کنند. سلاطین سلجوقی در آغاز، به شیعیان امامیه به عنوان پدیده‌ای سیاسی می نگریستند که در صدد براندازی حکومت اند، و بدین سبب، با آنان مبارزه می کردند. (حلمی، ۱۳۹۰: ۱۵۳)

این تنگناها باعث شد که رافضیان در این روزگاران در ردیف گبران و ترسایان یارای تظاهر به دین و ورود در خدمات عمومی نداشتند. نظام الملک می گوید: «در روزگار محمود و مسعود و طغرل و الب ارسلان انارالله برهانهم هیچ گبری و ترسایی و رافضیی را یارای آن نبود که به صحرا توانستی آمد یا پیش بزرگی شدی، کدخدایان ترکان همه متصرف پیشگان خراسان بوده‌اند و دبیران خراسان حنفی مذهب یا شفوعوی پاکیزه باشند، دبیران و عاملان بد مذهب عراق به خویشان راه ندادندی و ترکان هرگز روا نداشتندی که ایشان را شغل فرمایند و گفتندی اینان هم مذهب دیلمانند و هواخواه ایشان، چون پای

استوار کنند کار ترکان به زیان آورند و مسلمانان را رنج‌ها رسانند، دشمن آن بهتر که در میان ما نباشد، لاجرم بی‌آفت می‌زیستند». (نظام الملک، ۱۳۸۵: ۱۹۹). تعبیر «بدمذهب» اشاره به شیعیانی است که در عراق عجم می‌زیستند. پس از نظام‌الملک راه نفوذ آنها در دستگاه سلجوقی بیش از پیش باز شد و به همین دلیل است که شمار زیادی فراهانی، قمی، کاشانی و... در دستگاه اداری دولت سلجوقی حضور دارند. (بویل، ۱۳۸۱، ج ۵: ۱۴۲) نمونه‌ای از سختگیری و خشونت این عهد، نسبت شیعه، عمل الب ارسلان سلجوقی با «دهخدای یحیی» دبیر «اردم» از رؤسای سلجوقی است. وقتی سلطان از وجود چنین کسی در دستگاه خود آگاه شد کس فرستاد و «گفت بروید و آن مردک را بیاورید، رفتند و هم در وقت دهخدای را پیش سلطان آوردند، سلطان گفت ای مردک تو باطنی و می‌گویی که خلیفه بغداد به حق نیست؟ گفت: ای خداوند بنده باطنی نیست، شیعی است، یعنی رافضی. سلطان گفت: ای مردک مذهب روافض نیز چنان نیکو نیست که آن را بسر مذهب باطنیان کرده‌ای، این بد است و آن بدتر، پس بفرمود چاوشان را تا چندان سیلی در مردک بستند که گفتند خود بمرد و نیم کشته از سرایش بیرون کردند. پس رو به سوی بزرگان کرد و گفت: گناه این مردک را نیست، گناه اردم راست که بد مذهبی را و کافری را به خدمت آورده است و من نه یک بار و دو بار بلکه صد بار با شما گفتم که شما لشکر خراسان و ماوراءالنهرید و در این دیار بیگانه‌اید و این ولایت به شمشیر و قهر و تغلب گرفته‌اید، ما همه مسلمانان پاکیزه‌ایم و اهل عراق اغلب بد مذهب و بد دین و بد اعتقاد باشند و هواخواه دیلم که لشکر عراق‌اند، و میان ترک و دیلم دشمنی و خلاف نه امروزینه است بلکه از قدیم است، و امروز خدای عزوجل ترکان را از بهر آن عزیز گردانیده است و بر ایشان مسلط کرده که ترکان مسلمانان پاکیزه‌اند و هوی و بدعت نشناسند و ایشان همه مبتدع و بدمذهب و دشمن ترک، تا عاجز باشند طاعت می‌دارند و بندگی می‌کنند و اگر کمتر گونه‌ای قوت گیرند و وضعی در کار ترکان پدید آید هم از جهت مذهب و هم از جهت ولایت، یکی از ما ترکان زنده بنمانند، و از خر و گاو کمتر باشند از آن که دوست و دشمن ندانند». (همان: ۲۰۱) بیشترین سخت‌گیری مذهبی از ناحیه خواجه نظام‌الملک طوسی بود او سیاست دینی خود را براساس آموزه‌های شافعی استوار کرده بود. وقتی به

سیاست نامه او مراجعه می کنیم، او را به شدت سختگیر و غیر منعطف در مقابل روافض می یابیم. یک نمونه آن ستایش از سلطان محمود غزنوی بخاطر پیروزی برابر رافضیان و خارجیان و باطنیان و پشتیبانی از حنفیان و شافعیان او همچنین همه وجهه همت خود را در راه ندادن شیعیان به دربار طغرل و آلپ ارسلان صرف می کند و از آنها بخاطر طرد روافض سپاسگزاری می نماید. چرا که او بشدت معتقد بود که مذهب شیعه دهلیز باطنی گری بوده است. از نظر او شیعیان یا روافض در عداد بد مذهبیان و در ردیف گریبان ترسایان سنبادیان و مزدکیان و در قرابت فکری با آنان است و شیعیان مقیم ری، قم، کاشان و آبه را بخصوص در معرض آماج حملات خود قرار می دهد (نظام الملک، ۱۳۸۵: ۸۸) البته این وضعیت زیاد دوام نیاورد و با عزل نظام الملک نفوذ شیعه رو به گسترش نهاد و بعدها چند تن از وزرای شیعه یا منسوب به تمایلات شیعی در حکومت سلجوقیان عراق به قدرت رسیدند: از جمله سعدبن محمد براوستانی قمی ملقب به مجدالملک و وزیر برکیارق، سعد الملک آوجی وزیر سلطان محمدبن ملکشاه، شرف الدین انوشیروان خالد کاشانی وزیر المستر شاه عباسی و سلطان محمود بن ملکشاه. (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۱۹۷؛ راوندی، ۱۳۶۴: ۱۰۹؛ بنداری اصفهانی، ۱۳۵۶: ۲۴۵)

عبدالجلیل رازی قزوینی عالم شیعه ای از همان قرن این اظهارات را درباره برخورد خواجه با عالمان شیعه پذیرفته و در پاسخ نوشته است: «اما جواب آنچه حواله کرده است به عهد سلطان ملکشاه، حوالتی است به دروغ که ادراستی و تسویغاتی عطایا و بخشش هایی که ایشان کرده اند، سادات شیعه را و خطوط و توقیعات ایشان بدان ناطق است، و هنوز دارند و می استانند، و احترام و توفیر و ترفیع سادات و علمای شیعه در آن عهد و دولت معلوم و مصور است... و هر یک از آن بزرگان را از سلاطین و وزراء، عطایا و حرمتی بوده است، و (شیعیان) نه قومی بوده اند که خواجه ای چون نظام الملک، برایشان تطاول کند که ایشان را عطایای بسیار داده است و شفقتهای بی مرّ نموده». (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۹۸) خواجه در کتاب سیاست نامه فصل چهل و یکم می نویسد: «در آن روزگار، به خدمت ترکی آمدی. به کدخدایی یا به فراشی یا به رکاب داری، از او پرسیدندی که تو از کدام شهری و کدام ولایتی و چه مذهبی داری؟ اگر گفتی: حنفی یا شافعی ام، و از

خراسان و ماوراءالنهرم و یا از شهری که سنی باشد، او را قبول کردی. و اگر گفتی: شیعی ام و از قم و کاشان و آبه وری ام، او را نپذیرفتی... گرچه بسیار مال و نعمت پیش کشیدی، نپذیرفتی! گفتی: برو به سلامت!» (نظام الملک، ۱۳۸۵: ۲۰۳). با تمام این دشواری‌ها و با آن که قرن پنجم و ششم دوره غلبه اهل سنت و چیرگی متعصبان آن قوم بود، مذهب تشیع در ایران از طریق توسعه و کسب تدریجی نیرو باز نمی‌ایستاد و در حقیقت به آتشی می‌ماند که در زیر خاکستر توسعه یابد و اندک اندک آماده اشتعال شود. مؤلف النقص از قول آن نوسنی گوید: در هیچ روزگاری این قوت نداشتند که اکنون (مقصود شیعه در قرن ششم است) چه دلیر شده اند و به همه دهان سخن می‌گویند (یعنی دیگر از اهل تسنن واهمه ندارند) هیچ سرائی نیست از ترکان که در او ده پانزده رافضی نیستند و در دیوانها هم دبیران ایشان ند (قزوینی، ۱۳۵۸: ۵۳) و این همان وضعی است که نظام الملک نگرانی خود را از آن اظهار می‌دارد. در این عهد شیعیان را در بلاد اسلام و شهرهای معظم هزاران کراسی و منابر و مساجد و مدارس بود که در آن علناً به حضور ترک و تازی تقریر مذهب خود می‌کردند و نوبت‌های عقود مجالس ایشان اظهر من الشمس بود و هیچ یک از اصول و فروع مذهب خود پوشیده نمی‌داشتند. (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۱۲)

جعل احادیث برای فشار به شیعیان

علمای مذهبی خراسان هم که این روزگار در دستگاه‌های دولتی نفوذ فراوان داشته و به حکم تعصب ذاتی با ترکان در دشمنی فرق غیرسنی و غیر مشبهه و مجسمه هم آواز شده بودند، آنان را در ادامه این افکار تحریض می‌کردند و اخبار و احادیث بسیار برای آزار مخالفان خود بر آنان فرو می‌خواندند. (بویل، ج ۵، ۱۳۸۱: ۱۶۴) چنانکه به روایت نظام الملک در همان مجلس بعد از گفتار الب ارسلان دو تن از ائمه خراسان یکی خواجه امام ابوالمظفر مشطب بن محمد فرغانی (م. ۴۸۶) و یکی دیگر به نام قاضی امام ابوبکر حاضر بودند، الب ارسلان روی سوی ایشان کرد و گفت چه گوید اندرین که من گفتم؟ مشطب و قاضی ابوبکر چند حدیث و خبر درباره شیعه و لزوم قتل و سرکوبی آنان آوردند و از آن جمله است:

* عبدالله بن عمر می‌گوید روزی پیغمبر صلوات الله علیه و سلامه مر علی بن ابی طالب

را کرم الله وجهه گفت: إن ادرکتَ قوماً یقالُ لَهُمُ الرَّافِضَةُ، یرُفُضُونَ الإسلامَ، فَأَقْتُلُهُمْ فَإِنَّهُمْ مُشْرِکُونَ (!)

* ابو امامه صدی بن عجلان باهلی (م ۸۱۰) گفت که پیغمبر گفت: فی آخر الزمان قومٌ یقالُ لَهُمُ الرَّافِضَةُ فَإِذَا لَقِیْتُمُوهُمْ فَأَقْتُلُوهُمْ.

* اسمعیل بن سعد روایت می کند که پیامبر گفت: الْقَدْرِیَّةُ مَجُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ إِذَا مَرَضُوا فَلَا تَعُوذُوهُمْ وَإِنْ مَاتُوا فَلَا تَشْهَدُوا جَنَازَتَهُمْ «و همه رافضیان قدری مذهب باشند».

* مشطَب گفت: أم سلمه روایت کرد که پیامبر علی را گفت پس از تو قومی به دوستی تو بیرون آیند و کلمه شهادت به زبان می گویند، اگر ایشان را دریابی جهد کن به کشتن ایشان که ایشان مشرکند یعنی کافرند و علامت ایشان آن باشد که به نماز جمعه حاضر نشوند و نماز جماعت و نماز جنازه نکنند و بر سلف طعن بزنند. (نظام الملک، ۱۳۸۵: ۲۰۳)

آوردن این احادیث که دور از جعل و تزویر نیست و نشر آنها و حتی نقل آنها در کتابی که به دست وزیری بزرگ و صاحب تدبیر و مقتدر نوشته می شد، نشانه سیاست شدید و حادی است که دولت سلاجقه بیشتر از بیم دیلمیان و مردمان عراق که دشمنان آنان بوده اند، بر ضد شیعیان آغاز کرده بود. در هر صورت، در دوران اول حکومت سلجوقیان، کارگزاران اهل سنت از حکومت ترکان برای شدت عمل در حق شیعیان، کمال استفاده را بردند. برخی معتقدان سنی مذهب تا بدانجا پیش رفتند که به شرط صیانت سلجوقیان از مذهب سنی حنفی، احادیثی نیز در تمجید از ترکان جعل کردند. در کتاب راحة الصدور و آیه السرور آمده است که روزی ابوحنیفه حلقه خانه کعبه را گرفت و گفت: «خداوندا، اگر اجتهاد در درست است و مذهب من حق است، نصرتش کن که از برای تو خدا، تقریر شرع مصطفی کردم. هاتفی از خانه کعبه آواز داد و گفت: حَقًّا قَلْتَ لِإِزَالِ مَذْهَبِكَ مَادَامَ السَّيْفُ فِي يَدِ الْإِتْرَاكِ، حق گفתי و رایت مذهب تو افراشته ... مادام که شمشیر در دست ترکان حنیفی مذهب باشد» (راوندی، ۱۳۶۴: ۱۷).

ارتباط با شیعیان

علیرغم سخت‌گیری‌هایی که از نظام الملک ذکر می‌شود، در برخی موارد تعامل و ارتباط علمی و غیر علمی با شیعیان از او دیده می‌شود. وی ارتباط با بزرگان علم و ادب شیعیان و حضور در مجالس و تفقد از آنها را در دستور کار خود داشت به نحوی که با شیعیان، پیوند خویشاوندی برقرار کرد. او که سر همه سنیان بود به شفاعت، دختر خود را به پسر سید مرتضی قمی داد و دختر امیر شرفشاه را برای پسرش امیر عمر خواست. (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۲۸۲) وی گاه به مجلس درس شیعیان امامی می‌رفت و زمانی نیز که در عراق بود، همراه ملکشاه به زیارت قبر امام کاظم علیه السلام در کاظمین، و امیر مؤمنان و امام حسین علیهما السلام در نجف و کربلا رفت. (راوندی، ۱۳۶۴: ۱۳۵) سلطین سلجوقی نیز با شیعیان امامیه، پیوندهای خویشاوندی برقرار کردند، چنانکه سلطان مسعود سلجوقی، دختر ملک رئیس دقه شاهی را به همسری خواست و دختر سلطان محمود را به شاه رستم علی شهریار داد. رستم شهریار، پادشاه شیعی مازندران بود که ملاحظه او را کشتند. (همانجا)) امروزه بر اساس تحقیقات دقیق‌تر، معلوم شده است حتی اندیشه مخالفت با شیعیان در سیاست نامه، به دست نویسندگان بعدی ساخته و به کتاب الحاق شده است و کاملاً متعلق به خواجه نیست. اصولاً سیاست نزدیکی با شیعیان میانه رو (امامیه) از سوی نظام الملک پیگیری می‌شده، و این وزیر لزوماً مانع حضور شیعیان امامی در ساختار قدرت نبوده است و حتی اولین دولتمردان شیعی را وی به خدمت گرفته است.

حضور و نفوذ وزرای شیعه

اگر چه حاکمیت سلجوقی، حامی قطعی تسنن بوده است، اما کارآیی شیعیان در امور دبیری، به رغم فشارهای زیاد، نه تنها موجب خاموشی تشیع نشد، بلکه رشد و گسترش آن را نیز به همراه آورد. وزارت تنی چند از شیعیان در حکومت‌های عباسیان و سلجوقیان، مانند هبه الله محمد بن علی، وزیر المستظهر (۴۸۷-۵۱۲ه ق) سعد الملک آوجی، وزیر محمد بن ملک شاه و شرف الدین انوشیروان خالد کاشانی، وزیر المسترشد و محمود بن ملک شاه گواه بارزی بر این مدعا است. شیعیان در طول تاریخ، همواره در صدد بودند نفوذ خود را تقویت نمایند، اما چون می‌کوشیدند با صبر، مدارا، تعامل و همزیستی به حق خویش دست

یابند، روند قدرت یابی آنان طولانی شده است. آنان در دوره فرمانروایی سلجوقیان، گسترش و نفوذ خود در جامعه اسلامی را ادامه دادند و در این دوره، بارها به مقام وزارت دست یافتند.

آنان سیزده بار به وزارت، بیست و هفت بار به ریاست دیوان استیفاء، پنج بار به ریاست عرض و یک بار به ریاست دیوان اشراف دست یافتند. بنابراین، شیعه امامیه در این دوره، وضعیت بهتر و قدرت بیشتر داشتند و با تعامل خود، سیاست ضد شیعی سلاجقه را تعدیل کردند. (باسورث و دیگران، ۱۳۸۰: ۲۱۴؛ سرافرازی، ۱۳۹۴: ۸۶).

در واقع از مصادیق همگرایی سلجوقیان و شیعیان امامی، بکارگیری شیعیان امامی در مناصب حکومتی است. با سپری شدن دوره طغرل اول (۴۲۹-۴۵۵ ه.ق) و آلب ارسلان (۴۵۵-۵۶۵ ه.ق)، که نسبت به مذهب حنفی متعصب بودند؛ (راوندی، ۱۳۶۴: ۱۸) و در حد امکان از وجود قضات، خطیبان و امامان حنفی مذهب استفاده می کردند؛ (باسورث، ۱۳۸۰: ۱۲۲) و با آشکار شدن اختلافات داخلی سلجوقیان بر سر سلطنت و همچنین به سلطنت رسیدن سلاطین معتدل و نیاز آنها به افراد با کفایت، زمینه حضور پیروان دیگر مذاهب از جمله شیعیان امامی در دستگاه سلجوقیان فراهم شد. شیعیان از فرصت های بدست آمده استفاده می کردند و علاوه بر کاهش نزاع با اهل سنت، زمینه رشد و گسترش تشیع را فراهم می آوردند. از جمله این شیعیان مجدالملک ابوالفضل براوستانی (م ۴۹۲ ه.ق) یکی از بزرگ ترین وزرای دستگاه سلجوقیان است که ابتدا به مستوفی گری و سپس به وزارت سلطان برکیارق (۴۹۸ ه.ق) رسید (راوندی، ۱۳۶۴: ۱۰۹؛ قزوینی ۱۳۵۸: ۸۲-۸۱). ابو الرجای قمی نوشته که «در دولت سلجوقی قاهرتر از مجدالملک، دستاردار نبود». (ابوالرجای قمی، ۱۳۶۳: ۱۷۸) از جمله اقدامات او در زمینه گسترش شیعه، دستور ساخت گنبد بر مزار حسن بن علی^(ع) و عباس بن عبدالمطلب (جد خلفای عباسی) است (قزوینی، ۱۳۵۸: ۸۳). شرف الدین ابوطاهر مهیسه قمی (م ۵۱۶ ه.ق) یکی دیگر از وزرای شیعی است که در دربار سلجوقیان از احترام ویژه ای برخوردار بود. (همان، ۲۰) اعتماد سلجوقیان به او در حدی بود که وی را در حرم خود راه می دادند و در اصطلاح جزو اصحاب سر آنها بود. وی پس از فوت عبدالله طوسی (وزارت ۵۱۱-۵۱۵ ه.ق) در محرم سال ۵۱۵ ه.ق به مدت یک

سال وزرات سلطان سنجر را بر عهده داشت. (بنداری اصفهانی، ۱۳۵۶: ۲۴۵) از دیگر وزیران شیعه امامی می‌توان به سعدالملک آبی اشاره کرد. (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۱۹۹) شرف الدین انوشیروان بن خالد فیض کاشانی (۵۳۳.ه.ق) یکی دیگر از افراد است که با عقاید شیعه وزیر سلطان محمدبن ملک شاه را برعهده داشت. (بنداری اصفهانی، ۱۳۵۶: ۱۳۷) ویژگی خاص وزیران شیعی تعامل آنان با پیروان دیگر مذاهب بود، درباره انوشیروان این وزیر شیعی، آمده است که رابطه خوبی با عالمان دیگر مذاهب داشت. (ابن جوزی، ۱۳۵۹: ۲۰۵)

و افراد دیگری همچون، شرف‌الدین ابوطاهر بن سعد القمی نیز در دوران کوتاه وزارت، نام نیکی از خود برجای نهاد. (نظام عقیلی، ۱۳۳۷: ۳۳۵) دیگر معین‌الدین ابونصر احمد الکاشانی وزیر سنجر بود که تمام منابع از نیک سیرتی او یاد می‌کنند و همچنین، فخرالدین طاهر بن الوزیر معین‌الدین کاشی، معین‌الدین بن الوزیر فخر‌الدین، و تعداد بسیار دیگری که دوران وزارت آن‌ها در منابع این عصر بازتاب یافته است، از جمله وزرای مقتدر شیعی بوده‌اند. (همانجا) متأسفانه اغلب این وزرا در نتیجه رقابت‌های دیوانی و ایستادگی در راه حفظ منویات خویش کشته شده‌اند و بهای سنگینی که وزرای امامی مذهب این عصر در راستای حفظ کیان و برکشیدن شیعیان امامی متحمل شده‌اند و تنها با وزیرکشی‌های عهد ایلخانان درخور قیاس است. شور و شعور شیعیان این عهد را در جهت برتری بخشیدن به گفتمان فکری فرهنگی تشیع و حفظ ماندگاری در جامعه و حکومت را در خود دارد. گسترش و قدرت‌گیری نیروهای فرهنگی، سیاسی و به خصوص دیوانیان و وزیران شیعی در دوران سلاطین متاخر سلجوقی و تاثیر گذاری شیعیان مناطق مرکزی ایران، زمینه توسعه پسینی شیعه امامیه را در دوره ایلخانان فراهم کرد. (اقبال، ۱۳۳۸: ۱۶۳) نظام‌الملک وزیر که خود متوجه استفاده از ظرفیت شیعیان و بقول خودش این توطئه بوده و می‌دانسته است که رجال شیعی چگونه در دربار ملک‌شاه نفوذ یافته و کار وزارت را بر او تباه کرده‌اند؛ در سیاست نامه ملک‌شاه و سلاطین سلجوقی را از خطر آنان برحذر می‌دارد و بعد از آن که آنان را دشمنان خطرناک مسلمانی معرفی می‌کند چنین می‌گوید: «.... و کسان هستند که امروز در این دولت قربتی دارند و سر از گریبان شیعیان بیرون

کرده‌اند و نه از شیعت‌اند و نه از این قوم (یعنی بواطنه) اند و در سر کار ایشان می‌سازند و قوت می‌دهند و دعوت می‌کنند و خداوند عالم را بر این می‌دارند که خانه خلفای عباسی را براندازند و اگر بنده غطا از سر این دیگ بردارد بس رسوایی کند که از وزیران بیرون آید و لیکن از جهت اینکه خداوند را به فعل‌های ایشان از بنده ملالتی حاصل شده است، در این معنی می‌خواهد که شروعی کند به سبب توفیرها که می‌نمایند و خداوند را بر مال حریص کرده‌اند و بنده را صاحب غرض کنند و نصیحت بنده در این معنی دلپذیر نیاید، آنگاه خداوند را معلوم گردد فساد و فعل بد ایشان که بنده از میان رفته باشد و داند که هواخواهی بنده به چه اندازه بوده است دولت قاهره را، و از احوال و سگالش این طایفه غافل نبوده است و به هر گاه بر رأی عالی اعلاء الله می‌گذرانیده است و پوشیده نداشته و چون می‌دید که در این معنی قول بنده قبول نمی‌افتاد نیز تکرار نکرد...». (نظام الملک، ۱۳۸۵: ۲۳۵) پیداست که هر گاه رجال شیعی مذهب در دربار نفوذ می‌یافتند کار شیعیان بالا می‌گرفت و دوره غلبه آنان و احیاناً آزار مخالفان فرا می‌رسید و این معنی از کتاب بعض فضائح الروافض که در کتاب النقض نقل شده خود دلیل قاطعی بر این دعویست: «در عهد برکیارق سلطان و سلطان محمد رحمه الله علیها ابوالفضل براوستانی که او را مجدالملک خواندندی و ابوسعید هندوی قمی، مستوفی بودند و دستاربندان قم و کاشان و آبه (که شیعه بوده‌اند) چنان مستولی بودند که در وقت مجدالملک هر که کمتر دستاربندی بود بند قبای مهتران می‌گرفت و به دیوان می‌برد، تا به حدی که چون ابوالفضل براوستانی در ری بود گازی را به حوالتی بگرفتند، نام آن گازر بوبکر بود اما رافضی بود، تا پیش ابوالفضل براوستانی افتاد، گفت: برید و بیاویزید! به حوالتی که قتل بر وی واجب نبود. گفتند: ای خداوند او مردی مؤمن است، یعنی رافضی است، گفت: شما گفتید ابوبکر نام دارد و هر آینه ابوبکر کشتنی باشد، پس بفرمود تا دست از او باز داشتند. چندین چنین بسیار کردند و همه را به زاری و رنج بکشتند...». (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۵۷) همین غلبه‌ای که به تدریج برای شیعیان حاصل می‌شد آنان را اندک اندک جری می‌کرد چنانکه کمتر احساس حاجت به «تقیه» می‌کردند و حتی آماده تبلیغ در بلاد مختلف می‌شدند و «منقبت خوانان» یعنی کسانی که مدایح ائمه را به آواز در کوی و برزن می‌خواندند، تربیت

می‌کردند و به کار می‌گماشتند و یا خود کسانی برای ادخار حسنات بدین کار مبادرت می‌کردند و اگرچه گاه بعضی از متعصبان قوم نسبت به این گروه بدرفتاری عجیب می‌کرده و مثلاً زبانشان را می‌بریده‌اند، (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۷۷) لیکن این سختگیری‌ها از توسعه تبلیغات شیعه نمی‌توانست جلوگیری کند. این نفوذ رجال شیعه در دستگاه‌های امارت اندک‌اندک باعث نزدیکی ترکان و رافضیان گردیده بود. این نزدیکی شیعیان با ترکان که تدریجاً در قرن پنجم و ششم حاصل شد، باعث گردید که بسیاری از ترکان قبول مذهب شیعی کنند و هر جا تسلط و قدرتی داشتند دست مبلغان شیعه و علمای آن قوم حتی مناقب خوانان را در تبلیغ مذهب و مدح و ذکر مناقب ائمه خود آزاد گذارند، و از سر اعتقادی که به ائمه شیعه حاصل کرده بودند، دوستان آنان را توقیر کنند و نیکو دارند. (بوئل، ۱۳۸۱، ج ۵: ۱۶۱) نفوذی که رجال شیعه در دستگاه‌های امرای ترک عراق حاصل کرده بودند، در خراسان نیز بی‌اثر نبود و نخستین اثر آن در سلطان مقتدر سلجوقی سنجرین ملک‌شاه است. با «باطنیه عهد مودت بست و دست آنان را در نواحی متصرفیشان باز کرد». (راوندی، ۱۳۶۴: ۱۱۸) نزدیکی شیعه با ترکان به درجتی بود که نصرت دین را به یاری آنان می‌دانستند و چون در اواسط قرن ششم اعتقاد داشتند که امام قائم در ایام نزدیک به آن روزگار ظهور خواهد کرد، شهرت داده بودند که ترکان در رکاب او یاری دین خواهند نمود و حق‌ها ظاهر و باطل‌ها نیست خواهند گردانید. (حسینی، ۱۳۸۰: ۲۳۱)

نویسنده فضائح الروافض با مقایسه وضع دشوار شیعیان در آغاز سلطنت سلجوقیان با وضع آنان در روزگار خود (میانه‌ی سده‌ی ششم هجری)، ناخرسندی خود را اینگونه بیان کرد که به گاه سلطنت محمد بن ملک‌شاه «اگر امیری، کدخدایی داشت رافضی، بسی رشوت به دانشمندان سنی دادی تا ترک را گفتندی: او رافضی نیست، سنی یا حنفی است؛ اکنون که خدایان همه‌ی ترکان و حاجب و دربان و مطبخی و فراش، بیشتر رافضی‌اند و بر مذهب رفض، مسأله می‌گویند و شادی می‌کنند بی‌بیمی و تقیه‌ای». (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۲۳۸)

شیعیان در سیر آرام و تدریجی خود یکی از اهدافی را که در ضمن مدارا با حکومت‌ها دنبال می‌کردند دست یافتن بر مقام وزارت بعنوان یکی از بالاترین و مؤثرترین نهاد‌های حکومتی بود که با وجود مخاطراتی که این منصب داشت در صدد قرار گرفتن بر این

منصب بودند. به هر حال در دوران سلجوقیان شیعیان امامیه برای در امان ماندن از خطرهای احتمالی در مواجهه با جامعه اهل تسنن، و از درگیری با سنیانی که اکثریت داشتند محتاط بودند (kolberg, 1991: 18؛ kafesoglu, 1988: 92)

مناسبات باامیران امامی

واقعیت تحقق یافته ی تاریخ این است که در همان روزگاری که آن سخت گیری ها بر شیعیان تحمیل می گردید، امیران امامی مذهب بر بخش هایی از عراق و ایران حکومت می کردند. افزون بر این، از همان دوران اقتدار نظام الملک، نفوذ دیوان سالاران شیعی در دستگاه سلطنت آغاز شده بود و در گذشت زمان به حدی رسید که بسیاری از وزیران سلاطین سلجوقی و حتی خلفای عباسی، امامی مذهب بودند. در بین امیران امامی مذهب حاکم بر مناطقی از عراق، از خاندان مزید باید نام برد که بطنی از قبیله ی عرب نژاد بنی اسد بودند. (ابن جوزی، ۱۳۵۹، ۲۱۰: ۱۸۷) سیف الدوله صدقه، قدرتمندترین امیر خاندان مزید بود. توان نظامی سیف الدوله چندان بود که خلیفه و سلطان خود را نیازمند یاری وی می دیدند. هم خلیفه برای ایجاد آرامش در بغداد که بر اثر نزاع شیعه و سنی، وضعی آشفته یافته بود، از صدقه کمک گرفت و هم سلطان خواهان همراهی او با شحنة بغداد شد که برای ارزیابی خسارات وارده به بصره در پی هجوم اعراب بنی عامر، بدان شهر اعزام شده بود. (سال ۴۸۳ق) در هر دوی این موارد، امامی بودن صدقه نیز در نظر گرفته شده بود (ابن جوزی، ۱۳۵۹: ۶۳۷-۶۳۵-۶۳۱؛ ابن اثیر، ۱۳۶۴: ۱۸۴-۱۸۳) از دیگر امیران امامی باید از حکومت استهبان نام برد باوندیه خاندانی کهن در مازندران بوده که طی سه دوره، پس از ظهور اسلام در این سرزمین حکومت کرده اند. دوره دوم حکومت این خاندان (اواخر سده پنجم و تمام سده ششم هجری) مقارن با افزایش شمار شیعیان دوازده امامی در سراسر ایران، به ویژه مازندران بوده است. (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۶۰)

از آنجا که حکومت اسپهبدان حکومت امامی مذهب نیمه مستقلی بود، برای دستگاه خلافت، خاری در چشم و استخوانی در گلو به شمار می رفت. سابقه ی اندیشه و حکومت شیعی در این منطقه به چند قرن قبل باز می گشت و دستگاه خلافت نیز این ناحیه، سوابق بسیاری از خود در سرکوب این اندیشه بر جای گذاشته بود. شیوه واکنش و مبارزه ی

دستگاه خلافت در برابر این حکومت‌ها یکسان نبود. گاهی رهبر حکومت را به شیوه‌های گوناگون نابود می‌کردند (طبری، ۱۳۶۲: ج ۸؛ ۴۱۶) در مواردی از بغداد سپاهی برای سرکوب گسیل می‌شد. (مسعودی، ۱۳۷۴: ج ۲، ۱۵۷) در مواردی جنگ روانی و تئوریک به راه می‌انداختند، گاهی نیز گروه‌های محلی را برای سرکوب بر می‌انگیختند، و در مواردی هم نیرویی برتر، ولی وفادار به دستگاه خلافت را مشروعیت می‌دادند به شرط آن که فلان حکومت شیعی یا نامطلوب را سرکوب کند. بنا به روایت تاریخ‌های محلی طبرستان و مازندران، طغرل اول سلجوقی به مناطق کوهستانی تحت سیطره‌ی اسپهبدان و دیگر حکام محلی طبرستان متعرض نشد و تنها به گرفتن خراج و گماردن نایب بسنده کرد. این امر ناشی از صعود لشرکشی در طبرستان بود. همین امر، نقطه‌ی قوت اسپهبدان در رویارویی با دشمنان به شمار می‌رفت. تا آنجا که تواریخ دودمانی، عمومی و محلی نشان می‌دهد از سلطان محمد سلجوقی گرفته تا سلطان سنجر هر یک با شیوه‌هایی در پی اندازی حکومت اسپهبدان بودند. در آغاز، نابودی کامل اسپهبدان در دستور کار ایشان قرار داشت، اما وقتی موفق به چنین کاری نشدند، به سیاست تفرقه در میان خاندان اسپهبدان روی آوردند، سلاجقه به این نتیجه رسیدند که اگر نمی‌توانند اسپهبدان را به طور کامل از بین ببرند، دست کم حکومتی دست‌نشانده از میان خود اسپهبدان را بر سر کار بیاورند. در راستای اجرای این سیاست از برخی سرداران جوان اسپهبدان حمایت کرده، آنان را بر ضد خاندان تحریک نمودند، ولی این سیاست هم در مجموع با شکست رو به روشد (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۶۰-۶۱ و ۹۳).

مناسبات علمی و فرهنگی

تهدید برای فرمانروایانی همچون سلجوقیان، در بعد نظامی و سیاسی خلاصه نمی‌شد بلکه آنها با هرگونه کانونها و مراکزی که نقشی در بیداری و روشنگری مردم و شناخت مطالبات آنها می‌شد مشکل داشتند. یکی از این موارد تاسیس مدارس علمیه بود که می‌توانستند با تقویت مدارس مذهب رسمی حاکم به تضعیف تفکر رقیب پردازند.

شیعیان امامیه با کمک گرفتن از مدارس و مساجد متعددی که در شهرهای شیعه نشین ساخته شدند، برنامه‌های فرهنگی، علمی و دینی خویش را آرام آرام پیش بردند و با

تربیت و تهذیب جوانان فرهیخته و مستعد شیعه در این مراکز دینی و علمی، آن‌ها را برای وارد شدن به دنیای سیاست و توسعه اهداف شیعه در ایران آن روز آماده کردند. (Tibavi, 1961:46) لذا مساجد، مدارس و کتابخانه‌های زیادی در شهرهای شیعه نشین آن روز مثل قم، کاشان، آوه، ساری، ری و سبزوار ساخته شدند. بانیان و سازندگان این مدارس، در رقابت با مدارس سایر فرقه‌ها، به ترویج عقیده‌های شیعه و علوم دینی ادامه دادند که نتیجه آن تربیت نسلی شایسته از شاعر، عالم، کاتب، دبیر و مهم‌تر از همه، وزیرانی بود که به دربار شاهان سلجوقی و خلفای عباسی وارد شدند و با حمایت از شیعیان، اهداف شیعه را توسعه و ترویج دادند.

مؤلف کتاب ارزشمند نقض به ۹ مورد از مهمترین مدارس و سه خانقاه شیعی که با اجازه‌ی سلاطین سلجوقی در شهر ری ساخته شده‌اند، اشاره و از آنها یاد می‌کند؛ همچون مدرسه‌ی بزرگ سید تاج الدین محمد کیسکی از فقیهان بزرگ مذهب تشیع که به دستور طغرل بیک ساخته شده و در زمان عبدالجلیل قزوینی مؤلف نقض که در قرن ششم می‌زیست «قرب» به نود سال است که در آنجا ختم قرآن و نماز جماعت و مجلس وعظ و مناظره بین علما و صالحان و اسکان سادات و زاهدان و فقهای غریب «قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۳۴» انجام شده است. مدرسه‌ی شمس الاسلام حسکا بابویه که پیر طایفه شیعیان معرفی شده در نزدیکی سرای دولت در ری به اجازه و دستور سلطان ملکشاه و سلطان محمد به بهره‌برداری رسید. مدرسه‌ی دیگر متعلق به سادات کیسکی که به خانقاه زنان مشهور است، به دستور سلطان محمد اجازه بازگشایی یافت. مدرسه دیگری نزدیک به دروازه‌ی آهنین منسوب به سید زاهد بلفتوح در عهد سلطان ملکشاه فعالیت می‌نمود و... (همان، ۳۵) تعامل سلاطین سلجوقی با علمای شیعه یکی از نمودهای مهم تساهل حکومت سلجوقی محسوب می‌شود. جلب رضایت آنها به منزله‌ی کسب مشروعیت بیشتر و رضایت عمومی جامعه تلقی می‌شد. بزرگان شیعه در مقابل مهاجمان جدید سلجوقی چندان موافقی نداشتند؛ اما رفتار سلجوقیان حاکی از بینشی متفاوت است طغرل همگان را به حضور می‌پذیرند؛ تمامی بزرگان و منتقدان شهرها را و رفتارشان با همه‌ی آنها آمیخته به احترام است و خود را در ادراک‌ی امور از آن‌ها بی‌نیاز نمی‌داند. در واقع سلطان از قدرت

معنوی و سیاسی علمای فرق در بین مردم آگاه بوده و آگاهانه در تلاش برای کسب وجهی مشروع چنین تعاملی را در نظر می‌گیرد. آلب ارسلان پس از فتح خوارزم در توس به زیارت امام رضا(ع) رفت (خواندمیر، ۱۳۸۰: ج ۲، ۴۸۹) یکی از بزرگان عصر آلب ارسلان، ابویعلی محمد بن حسین بن حمزه جعفری فقیه امامیه بود که در سال ۴۶۳ ه. ق وفات یافت. به گفته ی ابن اثیر او بسیار عبادت می‌کرد و بسیار مورد توجه و علاقه مردم و حاکمان سلجوقی بود. «سلاطین زیارتش کرده و از وجودش تبرک می‌جستند» (ابن اثیر، ۱۳۶۸: ج ۸، ۵۹).

در واقع وجود برخی از عالمان و اندیشمندان معتبر و صاحب نام در زمان سلجوقیان باعث می‌شد که آنها به راحتی نتوانند موقعیت علمی و معنوی شان را نادیده بگیرند. شیعه غیر از راه‌هایی که گفته شد برای تبلیغ مقاصد مذهبی خود در این دوره راه مهم دیگری را نیز تعقیب می‌کردند و آن تألیف کتب در کلام و تفسیر و احادیث و نظایر آنها بود. چون عده‌ای از متعصبان سایر فرق کتب خاصی در بیان فضایح آنان می‌نوشته، و یا در کتب ملل و نحل مانند الفرق البغدادی والفصل فی الملل والاهواء والنحل ابن حزم و نظایر آنها تشیعاتی از آنان یاد شده بود، شیعه هم کتبی در دفاع خود مانند کتاب النقص که بسی از آن یاد کرده‌ایم تألیف می‌کردند و یا در کتبی درباره ملل و نحل مانند تبصره العوام، که ترتیب می‌داده‌اند به رد فضایح شیعه و بیان شنایح فرق مخالف خود مبادرت می‌کردند.

کتاب الفهرست منتجب الدین چگونگی حضور فرهنگی تشیع در شهر ری را در قرن ششم نشان می‌دهد. از خواندن این کتاب می‌توان پی برد که اندیشمندان شیعی بسیار برجسته‌ای در این دوره در شهر ری زندگی می‌کرده‌اند و هر از چند گاهی میان آنان و علمای سنی مناظره‌هایی صورت می‌گرفت و گاهی این مناظره‌ها در حضور سلاطین سلجوقی برگزار می‌شد (منتجب الدین بدیع، ۱۳۸۴: ۱۱۲). کتاب مناظره علمای بغداد نوشته ابن عطیه که اخیراً علی لواسانی آن را به چاپ رسانده است، خلاصه‌ای است از مناظره و بحث میان علمای شیعه و سنی در محضر جلال الدین ملک شاه سلجوقی و وزیر کاردانش، خواجه نظام الملک طوسی که به اهتمام مقاتل ابن عطیه داماد خواجه تدوین شده است. (ابن عطیه، ۱۳۸۰: ۲۴۰)

عبدالجلیل قزوینی رازی در کتاب نقض از ارتباط خواجه نظام الملک با برخی از بزرگان شیعه در ری حکایتها دارد و می نویسد در هر دو هفته نظام الملک از ری به دوریست می رفت و از خواجه جعفر که شیعه بود سماع اخبار می کرد و خواجه حسن پدر بوتراب دوریستی با نظام الملک حق خدمت و صحبت داشت و شعری در مدح خواجه نظام الملک گفته است (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۱۴۵). و صاحب راحة الصدور از این می نالد که دبیران رافضی یا اشعری بر سر کار باشند. او می نویسد: «کدام فساد از این بدتر است که دبیری رافضی یا اشعری در رأس امور باشند و قلم در املاک مسلمانان کنند» (راوندی، ۱۳۶۴: ۳۲)

نتیجه گیری

نتیجه گیری آن که شیعیان امامی مذهب که در دوره‌ی سیطره خاندان بویه از آسایش نسبی و اقتدار حکومتی برخوردار بودند در پی یورش سلجوقیان سنی به بغداد و بر افتادن حاکمیت بوییان، دوران سختی را تجربه کردند. موقعیت شیعیان در دوران سلجوقی، حکایت از مخالفت سرسختانه، بیشتر سلاطین نسبت به تشیع دارد. ولی چنانچه اشاره شد، حضور علمای برجسته شیعه عامل مهمی در حفظ موجودیت و اعتلای شیعه در این دوران است. اگر چه در آغاز دوران سلطنت سلجوقیان سخت گیری‌هایی بر شیعیان صورت گرفت و سلجوقیان، آنان را از مناصب اداری راندند، پیشوای دینی آنان شیخ طوسی مجبور به ترک بغداد شد و در پی سرکوب شورش بساسیری شیعیان ساکن شهر کرخ، مورد حمله سنیان قرار گرفتند. اما در ازای حکومت یکصد و شصت ساله‌ی این خاندان، بر اثر حضور امیران شیعی مذهب در عراق و ایران و نفوذ دیوانیان امامی مذهب در دستگاه دیوانسالاری سلجوقی، وضع تغییر کرد و اقتدار سیاسی شیعیان بدان حد رسید که شکوهی مخالفین آنان را برانگیخت. بنابراین وضع پایدار نماند و در طی سلطنت سلجوقیان، شیعیان به تدریج مواضع قدرت را مجدداً اشغال کردند.

حاکمیت سلجوقی، حامی قطعی تسنن بوده اند؛ گرچه کارایی شیعیان در امور دبیری، علیرغم فشارهای زیاد، نه تنها موجب خاموشی تشیع نشد، بلکه رشد و گسترش آن را نیز به

همراه آورد. وزارت تنی چند از شیعیان در حکومت‌های عباسیان و سلجوقیان، مانند هبه الله محمد بن علی، وزیر المستظهر، سعد الملک آوجی، وزیر محمد بن ملک‌شاه و شرف الدین انوشیروان خالد کاشانی، وزیرالمسترشد و محمود بن ملک‌شاه، گواه بازاری بر این مدعا است. به رغم سیاست ضد شیعی سلجوقیان در این دوره، مراکز شیعه در ایران نیز نظیر مناطق دیگر، رونق و شکوفایی داشت. در همان روزگاری که آن سخت‌گیری‌ها بر شیعیان تحمیل می‌گردید، امیران امامی مذهب بر بخش‌هایی از عراق و ایران حکومت می‌کردند. افزون بر این، از همان دوران اقتدار نظام الملک، نفوذ دیوان سالاران شیعی در دستگاه سلطنت آغاز شده بود و در گذشت زمان به حدی رسید که بسیاری از وزیران سلاطین سلجوقی و حتی خلفای عباسی، امامی مذهب بودند. برنیاد وجود آن امیران و حضور این وزیران است که می‌توان از قدرت سیاسی شیعه امامی در عصر سلجوقی سخن گفت.

پی‌نوشتها:

۱ - "بعض فضائح الروافض" به زبان فارسی و در سال ۵۵۵ هجری نگارش یافته است. برخی بر این باورند: نویسنده‌ی این کتاب، "شهاب الدین تواریخی شافعی رازی" از بنی مشاط بوده که سعی در پنهان داشتن نام خود داشته است. (صفا، ۱۳۶۸، ج ۲: ۹۸۴)؛ ذبیح الله صفا می‌گوید: "البته از این کتاب (بعض فضائح الروافض) نسخه‌ی مستقل و جداگانه‌ای وجود ندارد؛ اما شیخ عبدالجلیل قزوینی رازی جملات این کتاب را به سبب ردّ و نقض در کتاب بعض مطالب النواصب خویش آورده است که به قول استاد صفا، اگر کسی این قسمت‌های منقول را که همه جا مصرح و معلوم است، جدا کند، یک کتاب مستقل پارسی با سقط‌های جزئی به دست خواهد آمد" (ذبیح الله صفا، همان: ۹۸۵). بنابر گزارش "نقض"، این نویسنده مطالب سست و بی‌اساسی را به شیعیان نسبت داده، چنین وانمود کرده بود که در ابتدا شیعه مذهب بوده و پس از رویگردانی از تشیع به عقاید اهل سنت گرویده است. (عبدالجلیل قزوینی رازی، ۱۳۵۸، ۱۵) او کوشیده بود تشیع را مذهبی ضالّه، دور شده‌ی از اسلام و ناآشنای با منطق و استدلال جلوه دهد. نوشته این نویسنده متعصب از حد یک فحش نامه تجاوز نمی‌کند. زیرا هم در نام کتاب و هم در سخن پایانی خود و هم در طول مباحث کتاب، نه این که فقط ادب بحث و مناظره را رعایت نکرده، بلکه گهگاه گفته

های خود را با ناسزاگویی و فحاشی و تحقیر شیعه و مکتب اهل بیت علیهم السلام (البته به عنوان روافض) آلوده کرده و گویا به نظر وی، برهان و دلیل، همان فحش و ناسزا گفتن است.

۲- طبرش نیز همان تفرش امروزی است.

۳- چهار یار، اشاره به چهار خلیفه نخست است.

۴- مصلحگاه یا مصلی گاه، یکی از محلات شیعه نشین ری بوده است.

۵- نصیرالدین عبدالجلیل بن ابی الحسین بن ابی الفضل قزوینی "رازی از عالمان شیعی و متکلمان برجسته ی سده ی ششم هجری در دیار "ری" می باشد. وی شخصی دانشمند، فصیح و دیندار بود. قاضی نورالله شوشتری در باره او می گوید: «از از کیای علمای اعلام و اتقیای مشایخ کرام بوده و در زمان خود به علو فطرت و جودت طبع از سایر اقران امتیاز داشته است». (شوشتری، ۱۳۷۷، ج ۱: ۴۸۲). این دانشمند بزرگ در کتاب مشهور خود با نام "بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض" به پاسخ گویی و ردّ تهمتها ونسبتهای ناروایی که یکی از نویسندگان سنی مذهب ساکن ری در کتابی با نام "بعض فضائح الروافض" به شیعیان ایراد ساخته است می پردازد. در حقیقت، یکی از کتب اصلی و مهمی که در سایه آن می توان به تصویری مناسب و شایسته از شیعیان قرون پنجم و ششم رسید، کتاب نقض عبد الجلیل قزوینی رازی است که حاوی مطالب گوناگون: دینی، کلامی، فقهی، جغرافیایی، تاریخی و... است. در واقع، نقض، کتابی چند بُعدی است که بررسی آن از هر زاویه و با هر نگرشی، حائز اهمیت و ارزش است. وما در این پژوهش از آن بسیار سود جسته ایم.

فهرست منابع

- ۱- ابن اثیر، عزالدین علی، الکامل فی التاریخ، تاریخ بزرگ اسلام و ایران، ترجمه علی هاشم حائری و ابوالقاسم حالت، تهران، موسسه مطبوعات علمی، ۱۳۶۸.
- ۲- ابوالرجای قمی، نجم الدین، تاریخ الوزراء، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه (تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳).
- ۳- ابن اسفندیار، بهاء الدین محمد بن حسن، تاریخ طبرستان، تصحیح عباس اقبال، تهران، چاپ دوم، کلاله خاور، ۱۳۶۶.
- ۴- ابن عطیه، مناظره علمای بغداد، تهران، شیر، ۱۳۸۰.
- ۵- ابن الجوزی، المنتظم فی تاریخ الملوک والامم، دارالکتب العلمیه، بیروت، لبنان، ۱۳۵۹ق.
- ۶- اقبال، عباس، وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه و یحیی زکاء، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۸.
- ۷- بنداری اصفهانی، فتح بن علی، زبده النصره و نخبه العصره، (تاریخ سلسله سلجوقی)، ترجمه محمد حسین جلیلی، نشر بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۶.
- ۸- باسورث و دیگران، سلجوقیان، ترجمه و تدوین یعقوب آژند. تهران: مولی، ۱۳۸۰.
- ۹- بویل، جی. آ.، (گردآورنده) تاریخ ایران کمبریج از آمدن لجویان تا فروپاشی دولت ایلخانیان، جلد پنجم، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۶۶.
- ۱۰- حلمی، احمد کمال الدین، دولت سلجوقیان (مترجم)، عبدالله ناصری و فرحناز افضلی، نشر پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰.
- ۱۱- حسینی، صدرالدین ابولحسن علی بن ناصر بن علی، اخبارالدوله السلجوقیه (زبده التواریخ) ترجمه: رمضان علی روح الهی، تهران، نشر ایل شاهسون بغدادی، ۱۳۸۰.
- ۱۲- خواندمیر، غیاث الدین بن هماد الدین، حبیب السیر، فی اخبار افراد بشر، مقدمه: جلال الدین همایی، ج ۲، تهران: انتشارات خیام، ۱۳۸۰.
- ۱۳- راوندی، محمد بن علی بن سلیمان، راحه الصدور و آیه السرور در تاریخ آل سلجوق، تصحیح محمد اقبال، حواشی و فهارس مجتبی مینوی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴.
- ۱۴- سرافرازی، عباس، نقش وزرای شیعی در دوره سلجوقیان ایران و عراق، فصلنامه تاریخ اسلام و ایران، دانشگاه الزهراء، سال ۲۵، شماره ۲۵، پیاپی ۱۱۵، بهار ۱۳۹۴.

- ۱۵- شوشتری، قاضی نورالله، مجالس المؤمنین، انتشارات اسلامی، تهران: ۱۳۷۷.
- ۱۶- صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران؛ تهران، انتشارات فردوس، ۱۳۶۸.
- ۱۷- طوسی، خواجه نظام الملک، سیاست نامه، به کوشش دکتر جعفر شعار، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۵.
- ۱۸- طبری، محمدبن جریر، تاریخ الرسل و الملوک، ترجمه: ابوالقاسم پاینده، ج ۶، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۶۲.
- ۱۹- عقیلی قزوینی، حاجی بن نظام، آثارالوزراء، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۸.
- ۲۰- قزوینی رازی، عبدالجلیل، النقص، تصحیح سید جلال الدین محدث ارموی، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۸.
- ۲۱- منتجب الدین بدیع، علی بن احمد (مویدالدوله)، عتبه الکتبه، تصحیح: علامه قزوینی و عباس اقبال، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۴.
- ۲۲- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه: ابوالقاسم پاینده، ج ۲، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
- ۲۳- مشکور، محمد جواد، تاریخ شیعه و فرقه های اسلامی تا قرن چهارم، تهران، کتابفروشی اشراقی، ۱۳۶۲.

24- Arjomand, said Amir. The shadow of God and the hidden Iman. Religion, political organization and societal change in shi'ite Iran from the Beginning to the university of Chicago press. (1984).

25- Kafesoglu, Ibrahim (1988). *A History of Seljuks: Ibrahim Kafesoglus Interpretation and the Resulting Controversy*, tra, Gary leiser, Carbondale: Southern in University Press.

26- Tibavi, Al. origin and character of ai- Maddresah, Bulletin of the school of oriental and African studies, vol.xx. (1961)

27- Koblberg, Etan (1991). *Be Life and Law in Imami Shiism*, Grent: Britain Variorum.

امکان سنجی مجازات مرتد در حقوق کیفری ایران با تأکید بر آموزه‌های روایی و اعتقادی

محمد جواد پزشکی^۱
احمد رمضانی^۲
ایرج گلدوزیان^۳

چکیده

با تصویب ماده ۲۲۰ قانون مجازات اسلامی، قانونگذار با صراحت اعلام نمود که از نظر وی حدود دیگری، به جز حدود ذکر شده در قانون وجود دارند که برای تعیین مجازات آنان می‌بایست به اصل ۱۶۷ قانون اساسی رجوع گردد و سعی در تبدیل اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها به اصل شرعی بودن جرایم و مجازات‌ها نمود. با توجه به ماده ۲۲۵ لایحه پیشنهادی می‌توان متوجه شد که منظور از حدودی که در قانون بدان اشاره نشده است، ارتداد است. در حدی یا تعزیری بودن این مساله اختلاف نظر وجود دارد و با وجود شواهدی مبتنی بر تعزیری بودن ارتداد، نمی‌توان به ماده ۲۲۰ قانون مجازات اسلامی جهت مجازات آن تمسک جست. افزون بر این با توجه به ماده ۱۸ قانون مجازات اسلامی و تأکید سه باره بر کلمه قانون در این ماده، باید گفت که در تعزیرات، اصل بر قانونی بودن جرایم و مجازات‌هاست و از آنجا که ارتداد در قوانین کیفری ایران جرم انگاری نشده است، امکان مجازات مرتد با توجه به تقویت نظریه تعزیری بودن آن با مشکل جدی روبرو است.

واژگان کلیدی

ارتداد، آموزه‌های اعتقادی، اصل ۳۶ قانون اساسی، ماده ۲۲۰ قانون مجازات اسلامی، تعزیری بودن ارتداد.

۱. دانشجوی دکتری حقوق کیفری و جرم‌شناسی، گروه حقوق، واحد قشم، دانشگاه آزاد اسلامی، قشم، ایران.
Email: Pezeshki.mj@gmail.com
۲. استادیار گروه حقوق، دانشگاه علم و فرهنگ، تهران، ایران (نویسنده مسئول).
Email: ramezani@USC.ac.ir
۳. استاد بازنشسته گروه حقوق کیفری و جرم‌شناسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.
Email: golduziyan@yahoo.com

طرح مسأله

در حقوق ایران، قانون تابع اصول و مقررات مذهبی است. این امر ناشی از لزوم اعتقاد به مذهبی بودن قوانین است که باید به مورد اجرا گذارده شود. برابر اصل چهارم ق.ا. کلیه قوانین و مقررات جزایی باید بر اساس موازین اسلامی باشد. تشخیص عدم مغایرت مصوبات قانونی با احکام اسلام و همچنین عدم تعارض آنها با ق.ا. برابر اصل نود و ششم ق.ا. با شورای نگهبان است. بنابراین تعیین کیفر مستلزم شناخت سیاست کیفری در شریعت جزایی اسلام است. حقوق جزای اسلام مبتنی است بر بررسی اعمال غیر قانونی و کیفر آنها در شریعت اسلام. سیاست کیفری اسلام نسبت به مرتکبان جرایم علیه مذهب و نظام اسلامی فوق العاده سخت گیر و همیشه توأم با واکنش شدید بوده است تا به طور بنیادی اساس دین و نظام آن از توهین و تعرض باز بماند (گلدوزیان، ۱۳۹۵: ۴۸۴) اعتقادات مذهبی به ویژه در جوامعی که علائق دینی در آنها به صورت شدیدی وجود دارد، با شخصیت افراد جامعه عجین می‌باشد و هر گونه تعدی به اعتقادات و باورهای دینی موجب جریحه دار شدن افکار و احساسات عمومی می‌گردد. چرا که باید گفت انسان‌ها دارای دو هویت هستند، یکی هویت آدمیزادی آن‌ها می‌باشد که همه با هم برابر هستند و هویت دیگر، باورها و اعتقادات یک انسان می‌باشد که او را از دیگران متمایز می‌سازد و هویت جداگانه‌ای می‌بخشد و گاه این اعتقادات و باورها آن‌چنان اهمیتی پیدا می‌کند که ممکن است برای پاسداری از آنها و اینکه کسی بخواهد به آنها اهانت کند و یا آن اعتقادات را سبک بشمارد، جان خود را هم فدا کند. چون همان‌طور که گفته شد اعتقادات یک فرد هویت او را شکل می‌دهد و سبک کردن آن اعتقادات سبک و خوار کردن هویت او می‌باشد. ارتداد یکی از مواردی است که حکومت‌های دینی هر ناحیه‌ای که اعتقادات او مورد اهانت قرار گیرد با آن به شدت برخورد می‌کند. چون که انسانها برای برخی موارد که از جمله آنها ارتداد است واکنش شدیدی از خود نشان می‌دهند. در نتیجه با این جرم از طرف حکومت‌هایی که داعیه دینی دارند به شدیدترین وجه برخورد می‌شود. در ایران هم چون حکومت دینی برقرار است اگر کسی به اعتقادات دینی و اسلامی اهانت کند حکومت با او مقابله خواهد کرد.

۱. اصل شرعی بودن یا اصل قانونی بودن جرائم و مجازات‌ها

یکی از مواد بحث برانگیز در قانون مجازات اسلامی، ماده ۲۲۰ می‌باشد. قانون گذار به صراحت بیان می‌کند که از نظر وی حدودی دیگری غیر از حدود ذکر شده در قانون وجود دارد که قانون گذار آن‌ها را بیان نکرده است. برابر اصل ۳۶ قانون اساسی حکم به مجازات و اجراء آن را صرفاً از طریق دادگاه صالح و به موجب قانون امکان پذیر است، همچنین قانون گذار در ماده ۵۷۹ قانون مجازات اسلامی ضمانت اجرا عدم رسیدگی، هر چند به عذر سکوت یا اجمال یا تناقض قانون را در دفعه اول شش ماه تا یکسال و در صورت تکرار به انفسال دائم از شغل قضایی مقرر کرده است. اصل ۱۶۷ قانون اساسی که برای رفع کمبودهای موجود در نظام حقوقی وضع شده بود، هم اکنون خود منشاء اختلاف نظرها و تشتت آرا گردیده است. چه آن که عبارات به کار برده شده در این اصل، دارای اجمالات فراوانی است. از جمله، چگونگی رجوع به منابع و فتاوی معتبر و از سوی دیگر امکان استفاده از این منابع برای قضات و از منظری دیگر، اختلاف نظر اندیشمندان و فقها در مورد مسائل متفاوت، اجرایی شدن این اصل را با مانعی جدی روبرو می‌سازد و مراجعه به اصل مذکور جهت جرم انگاری، با اصل قانونی بودن جرائم و مجازات‌ها که در حال تبدیل شدن به اصل شرعی بودن جرائم و مجازات‌هاست، در تضاد است. بکار یا از نخستین کسانی است که به لزوم قانونی بودن جرائم و مجازات‌ها اشاره می‌کند که صرفاً بر اساس قانون امکان دارد که مجازات‌هایی را متناسب با اعمال ارتكابی تعیین نمود و اختیار قانون گذاری نیز فقط متعلق به قانون گذار است که نمایندگی جامعه را بر اساس یک قرارداد اجتماعی بر عهده دارد و قاضی که خود عضو جامعه است نمی‌تواند درباره چند و چون کیفر عضو دیگر همین جامعه عادلانه تصمیم بگیرد (بکاریا، ۱۳۹۳: ۳۴). وی در جای دیگری می‌گوید هر شهروندی باید بداند چه موقع گناهکار و چه موقع بی‌گناه است (بکاریا، ۱۳۹۳: ۱۱۲). این مساله قرن‌ها پیش در حقوق اسلام مورد توجه قرار گرفته است، چنانچه در قرآن کریم آمده است «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» بدان معنا که ما هیچ کس را پیش از برانگیختن پیامبر به کیفر نمی‌رسانیم. این قاعده که تحت عنوان «قبیح عقاب بلا بیان» شناخته شده است، این مفهوم را می‌رساند که بدون بیان صریح و شفاف

نباید و نمی‌شود کسی را مجازات کرد و تا هنگامی که قانون‌گذار، بر اساس قانون، افراد را از فعل یا ترک فعلی منع نکرده است، آن کار مباح بوده و منعی نخواهد داشت. بر همین اساس اصل ۳۶ قانون اساسی مقرر می‌دارد که حکم به مجازات و اجرا آن تنها از طریق قانون اعتبار دارد. و ماده ۲ قانون مجازات، هر رفتار اعم از فعل یا ترک فعل را که در قانون برای آن مجازات تعیین شده را جرم می‌داند و در ماده ۱۲ نیز حکم به مجازات را از طریق دادگاه صالح و به موجب قانون معتبر می‌داند. پرسشی که در مجامع حقوقی مدتها مطرح بوده و هم اکنون نیز با تصویب ماده ۲۲۰ ق.م.ا مطرح می‌باشد، این است که آیا بین اصول ۳۶ و ۱۶۷ قانون اساسی تعارضی وجود دارد؟ و دوگانگی که مابین ماده ۲ قانون مجازات و ماده ۲۲۰ وجود دارد چگونه به اصل ۱۶۷ قانون اساسی رجوع داده شده است؟

۱-۲. بررسی چهار نظریه

در این گفتار چهار نظر توسط حقوقدانان مطرح شده است که بررسی آن‌ها خواهیم پرداخت و سپس به بررسی ماده ۲۲۰ قانون مجازات اسلامی پرداخته خواهد شد:

الف: نظریه اول، طبق این نظریه، اصل ۱۶۷ قانون اساسی صرفاً شامل دعاوی مدنی می‌گردد و به هیچ عنوان شامل دعاوی کیفری نیست. منع عقاب بلا بیان از اصول مسلم فقهی است که با اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها هماهنگ است به علاوه اصل ۳۶ در تعارض با اصل ۱۶۷ است. اصل ۱۶۷ از موازین فقهی در راستای حل و فصل دعاوی «حقوقی» و سکوت قانون یاری می‌جوید و به هیچ عنوان در جهت جرم‌انگاری و کیفر دعاوی قابل طرح نیست. (گلدوزیان، ۱۳۹۳: ۲۴۱) در توجیه این نظریه بدین نحو استدلال شده است که در دعاوی که موضوع آن کیفری باشد مطابق با اصل ۱۳۶ رفتار می‌گردد و اصل اساسی الزام به رسیدگی، صرفاً شامل دعاوی مدنی می‌شود. و دلیلش قبیح بودن عقاب بلا بیان می‌باشد. قبیح بودن عقاب بلا بیان جز قواعد فقهی است و در ظاهر این استنباط پدید می‌آید که منظور بیان مجازات‌هایی باشد که شارع بیان نموده و یا فقها در مقام استنباط و صدور فتوی مجازات‌هایی را بیان کرده‌اند که قاضی به هنگام رسیدگی و صدور حکم، می‌تواند و در مواردی وظیفه دارد به آن‌ها استناد نماید. ولی نباید از یاد برد که قانونگذار با این فرض که همه قوانین منطبق با مبانی اسلام تأکید به مجازات به صورت

قانونی در اصل ۳۶ می‌کند. بی‌شک میان فتاوی معتبر اختلاف نظر وجود دارد و نتیجه مراجعه قضات به فتاوی متفاوت صدور آرا نامشابه و نابرابر است از این رو در صورتی که قانون نسبت به یک عمل ساکت است می‌بایست با توجه به حاکمیت قانون اساسی از اعمال مجازات به طور مطلق خودداری گردد (هاشمی، ۱۳۷۵: ۴۸۵).

با توجه به نظریات موجود چنانچه اصل ۱۶۷ را شامل امور کیفری بدانم، لازمه اش مخالفت با اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌هاست. از دیگر مشکلات اجرای این اصل امکان صدور احکام نامشابه و تشت آرای قضایی است. بعضی این گونه استدلال می‌کنند که اصل ۱۶۷ با اصول ۴، ۹۴ و ۹۶ قانون اساسی به دلیل اختیار شورای نگهبان در منطبق کردن قوانین دارای تضاد است؛ به این دلیل که اعتقاد شورای نگهبان بر این مطلب است که می‌بایست نظر اجتهادی خویش را در مورد تمامی مسایل بیان کند. از این رو چگونه امکان پذیر است که اختیار وضع قانون مطابق اصل ۱۶۷ و در پی آن مطابقت آن با شرع را به قضات سپرد، در حالی که این مساله منحصر در ید شورای نگهبان قرار دارد و قابلیت واگذاری به غیر ندارد. (کلانتری، ۱۳۷۵، ۱۱۵) از دیگر مسائل استناد به این اصل مشکلات اجرا کردن این اصل و نامشخص بودن منابع معتبر اسلامی است. آیا صرفاً منابع چهارگانه مد نظر است یا کتب مراجع و فقها نیز مطمح نظر خواهد بود و آیا این منابع در عرض یک دیگر قرار دارند؟ همچنین ملاک اعتبار یک منبع فقهی چیست؟ افزون بر این نحوه مراجعه نیز مشخص نشده است، آیا قاضی تقلید می‌کند یا نظر اصلح را مد نظر قرار می‌دهد؟ حال اگر قاضی مجتهد باشد تقلید بر وی حرام است و اگر مجتهد نباشد چگونه به منابع اجتهادی رجوع کند در حالی که توان اجتهاد را ندارد؟ گذشته از این قاضی چگونه باید با توجه به فتاوی معتبر متفاوت، نظر صحیح را برگزیند؟ با توجه نظام کنونی قضایی و استفاده از قضات ماذون، در صورت رجوع قاضی به منابع اجتهادی آیا قاضی علم تفسیر قرآن دارد؟ یا وی از علم رجال در بحث تشخیص سند روایات برخوردار است؟ و اساساً چگونه می‌تواند تشخیص دهد که موضوعی مورد اجماع محصل یا منقول قرار گرفته شده است؟

در مقابل این گونه گفته شده است که اولاً اصل ۱۶۷ عام بوده و دعوای کیفری را نیز شامل می‌شود. ثانیاً با تصریح قانون‌گذار به ویژه در ماده ۲۲۰ قانون مجازات اسلامی در

خصوص حدود، نمی‌توان گفت اصل ۱۶۷ ویژه امور حقوقی است و دعاوی کیفری را در برنمی‌گیرد، زیرا مطابق اصول ۹۴ و ۹۶ قانون اساسی، شورای نگهبان وظیفه انطباق مصوبات مجلس با قانون اساسی را به عهده دارد و ماده ۲۲۰ قانون مجازات را مغایر با اصل ۱۶۷ ندانسته و اگر اصل مزبور مخصوص دعاوی کیفری بود مغایرت مواد مذکور را با اصل مزبور اعلام می‌نمودند. ثالثاً، بر فرض هم که بپذیریم شورای نگهبان غفلت نموده و در این امر دقت لازم را به خرج نداده اما به هر حال قانون مزبور در حال حاضر لازم الاجراست و مطابق آن در امور جزایی نیز می‌توان به منابع و فتاوی معتبر مراجعه نمود (باقری، ۱۳۹۴: ج ۱، ۸۴)

در باب مشکلات اجرای اصل ۱۶۷ نیز چنین گفته شده است که اولاً تشخیص منابع معتبر در جایی است که اختلاف فتوا وجود داشته باشد. اما در جایی که همه فقها یا بیشتر آن‌ها یک نظر دارند، مراجعه به فقه محذور عملی ندارد. ثانیاً موانع و محذورات عملی در دعاوی مدنی هم وجود دارد. به تعبیر دیگر اگر قبول دارند که دعاوی مدنی می‌توان به منابع و فتوای معتبر مراجعه کرد، باید پرسید که اگر مقصود از منابع، منابع احکام است، لازمه آن مجتهد بودن قضات رسیدگی کننده به دعاوی مدنی است و اگر مقصود، متون و کتب فقهی باشد، بیشتر قضات توانایی مراجعه به منابع معتبر فقهی و تشخیص آن‌ها را ندارند. (حاجی ده آبادی، ۱۳۹۵: ۲۷۲)

در ابتدا باید گفت که اصلی ترین منبع حقوق در نظام حقوقی ایران، قانون موضوعه است. و قاضی باید تلاش کند حکم هر دعوا را در قوانین مدون بیابد. بدون توجه به این موضوع اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها تبدیل به اصل شرعی بودن جرایم و مجازات‌ها خواهد شد. و اگر قرار بر رخ دادن این اتفاق بود قانون‌گذار می‌بایست ماده ۲ قانون مجازات را بدین نحو تعریف می‌نمود که: (هر رفتار اعم از فعل یا ترک فعل که در قانون یا منابع فقهی یا فتاوی مشهور برای آن مجازات تعیین شده است جرم محسوب می‌گردد) در حالی قانون‌گذار به صراحت در این ماده از حاکمیت قانون سخن به میان می‌آورد. از سوی دیگر پذیرفتن این نظریه که اصل ۱۶۷ شامل موارد کیفری نیز می‌شود، باعث متضاد شدن این اصل با قاعده در خواهد شد. توضیح آن که به نظر می‌آید تمام

جرایم تعیین شده در قانون مجازات مورد اتفاق و اجماع فقهای شیعه می‌باشد. لذا قاضی در مواردی از اصل ۱۶۷ قانون اساسی استفاده خواهد کرد که مساله مورد اختلاف فقها باشد و در این صورت برای قاضی «شبهه در حکم» پدید می‌آید. حال چگونه قاضی ماذون با توجه به اینکه مساله دارای اختلاف است و با توجه به اینکه در قانون بدان اشاره ای نشده است، به دور از هر گونه شبهه و با یقین نسبت به صدور حکم اقدام کند؟ آیا ملزم کردن قاضی به صدور حکم در باب مساله ای که مورد اختلاف فقهاست، خود بر خلاف قاعده درء نیست؟

مساله دیگر ادعای حدی بودن مواردی است که ماده ۲۲۰ آن را به اصل ۱۶۷ قانون اساسی ارجاع داده است. در این مورد نیز این نظریه وجود دارد که تعریف فقها از حد به مجازات مقرر صحیح نیست، بلکه حد به معنای مجازات مقدر معین است که در آیات و روایات به صراحت وصف حدی بودن آن را معین کرده باشد، بنابراین بسیاری از جرایمی را که فقها به دلیل انحراف از تعریف، با عنوان حد تعریف کرده اند، همگی تعزیر منصوص شرعی بوده است و این خلط مبحث قانون‌گذار را به سمت توسعه جرایم منصوص حدی رهنمون کرده است، و غیر از جرایم منصوص حدی، دیگر موجبی برای رجوع به فقه که مشمول ماده ۲۲۰ قانون مجازات اسلامی شود، وجود ندارد، زیرا همگی با عنوان تعزیرات منصوص شرعی قرار دارند. (آهنگران و دیگران، ۱۳۹۵: ۲۲۵). برای تشخیص حدی بودن یک مجازات، می‌بایستی حد بودن آن در آیات یا روایات آمده باشد، حال آن که در هیچ یک از آیات قرآنی سخنی مبنی بر مجازات دنیوی مرتد نیامده است و روایاتی که در این باب وجود دارد با مشکل سندی روبرو است و اجماع محصل و منقول در این موضوع وجود ندارد. نوع اجماع در این موضوع مدرکی است که دارای حجیت نمی‌باشد.

صحیح است که مطابق اصل ۹۸ قانون اساسی تفسیر قوانین به عهده شورای نگهبان است. اما بنابر اصل ۹۱ همین قانون، قدرت شورای نگهبان صرفاً در زمینه نفی و اعلام مغایرت مصوبات مجلس با شرع است و فاقد قدرت و اختیار اثباتی است. از این رو به صورت اولی نیز قاضی فاقد هر گونه اختیار اثباتی در دخیل کردن احکام فقهی است.

در باب مشکلات اجرایی اصل ۱۶۷ نیز می‌توان این‌گونه گفت که تمامی موارد مورد اجماع فقها در قانون آورده شده است و مسائلی که بیان نشده ناشی از اختلافی بودن آن است. همچنین دعاوی کیفری که با جان انسان‌ها در ارتباط می‌باشد نمی‌تواند هم سنگ دعاوی مدنی که با مال انسان‌ها در ارتباط است قرار گیرد.

ب: نظریه دوم، مطابق این نظر اصل ۱۶۷ قانون اساسی صرفاً دربرگیرنده قوانین کیفری شکلی می‌باشد. ایشان به ماده ۲۱۴ ق.آ.د.ک پیشین استناد کرده و نظر به این دارند که در صورت فقد نص صریح و یا اجمال قوانین کیفری دادرس باید آن را به نفع متهم تفسیر و اعلام برائت کند و مقصود قانونگذار صرفاً قوانین کیفری از حیث شکلی بوده و شامل قوانین کیفری ماهوی نمی‌گردد. (آخوندی، ۱۳۸۵: ج ۱، ۴۱)

فقهای امامیه، اکثراً در زمانی زندگی می‌کرده‌اند که حکومت به دست شیعیان نبوده است. با توجه به این موضوع از قوانین شکلی موضوعه کمتر سخنی به میان آورده‌اند، لذا بیشتر مباحث موجود در منابع فقهی مرتبط با قوانین ماهوی است. پس این‌گونه می‌توان گفت که حمل اصل ۱۶۷ قانون اساسی بر قوانین شکلی کیفری، حمل قانون بر فرد نادر به حساب می‌آید و اکثر مشکلات موجود در دادگاه‌ها نیز مرتبط با خلاء ماهوی می‌باشد نه خلاء شکلی.

ج: نظریه سوم، مطابق این نظریه شمول اصل ۱۶۷ قانون اساسی صرفاً نسبت به تشخیص موضوعات کیفری است و شامل جرم‌انگاری و تعیین مجازات نمی‌شود بر اساس این نظریه مصادیق اصل ۱۶۷ قانون اساسی و ماده ۲۹ قانون تشکیل دادگاه‌های کیفری ۱ و ۲ شعب دیوان عالی کشور مصوب ۱۳۶۸... در تعیین مصادیق عمل منافی عفت غیر از زنا، عمل حرام و یا احراز اصل نکاح و طلاق در دعاوی خانوادگی از نظر تکلیف پرداخت نفقه یا جریحه دار شدن عفت عمومی موضوع مواد ۱۰۱ و ۱۰۲ و ۱۰۵ قانون تعزیرات، منابع شرع و عرف قابل استناد است (گلدوزیان، ۱۳۶۹: ج ۱، ۱۶۳) لذا با توجه به این نظریه دادگاه می‌تواند تنها جهت تکمیل قوانین از منابع معتبر اسلامی بهره جوید. (کاتوزیان، ۱۳۷۰: ۲۳۴)

در نقد این نظر می‌توان گفت که مطابق عبارت اصل ۱۶۷ قانون اساسی قانون‌گذار

می‌گوید (حکم هر دعوی) و نگفته است (موضوع حکم هر دعوی) و همچنین قانون‌گذار می‌گوید (اگر نیابد) که منظور همانا (حکم دعوی) است نه (موضوع حکم دعوی). پس تعیین مصادیق و موضوعات مورد نظر قانون‌گذار نبوده است.

۵: نظریه چهارم، مطابق این نظر اصل ۱۶۷ قانون اساسی شامل دعاوی کیفری نیز می-

شود و می‌توان بر اساس آن جرم‌انگاری کرد

در توجیه این نظر این گونه گفته شده است که :

۱. ذکر مجازات در قانون دو گونه است: گاه به صورت صریح در قانون ذکر می‌شود و گاه احاله به جای دیگر داده می‌شود. نوع دوم را نیز باید از مصادیق ذکر در قانون به شمار آورد. به تعبیر دیگر، مطابق اصل ۱۶۷ ق. ۱ و ماده ۲۲۰ ق. م. ۱، منابع و فتاوی معتبر در حکم قانون است؛ بنابراین، با اصل قانونی بودن جرم و مجازات منافاتی نخواهد داشت.

۲. اصل ۱۶۷ ق. ۱ نسبت به اصل ۳۶ اصل حاکم محسوب می‌شود و با وجود اصل

حاکم نوبت به وجود اصل محکوم نمی‌رسد

۳. اصل ۱۶۷ ق. ۱ عمومیت داشته و تمامی دعاوی اعم از کیفری و مدنی را شامل می‌شود، زیرا تعبیر هر دعوا در آن به کار رفته است و دلالت کلمه (هر) در زبان فارسی بر عموم است.

۴. با مراجعه به مشروح مذاکرات قانون اساسی در این خصوص اطمینان حاصل می‌گردد که مقصود از دعاوی به کار رفته در اصل مذکور اختصاص به دعاوی مدنی ندارد و دعاوی کیفری را نیز دربر می‌گیرد.

۵. فهم قانون‌گذار عادی و همچنین مفسران قانون اساسی نیز می‌تواند موید این برداشت باشد و ماده ۲۲۰ ق. م. ۱ در خصوص جرم حدی به تأیید شورای نگهبان رسیده است و این شورا بر اساس اصول ۹۴ و ۹۶ ق. ۱ باید عدم مغایرت مواد مذکور با شرع و قانون اساسی را احراز نماید.

۶. در مورد قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ نیز می‌توان به این نکته اشاره نمود که چنان چه دلایل پیشین را نپذیریم باید گفت باز هم میان مواد ۲ و ۱۲ از یک سو و ماده ۲۲۰ از سوی دیگر تعارضی نیست؛ زیرا می‌توان ماده ۲۲۰ را استثنایی بر مواد ۲ و ۱۲ که

اصل قانونی بودن جرم و مجازات را بیان می‌دارد تلقی کرد. (باقری، ۱۳۹۴: ج ۱، ۸۵)

نقد این نظریه: حاکمیت در کشور تنها اختصاص به قانون دارد از این رو اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها که مورد قبول همگان است نمی‌تواند تبدیل به اصل شرعی بودن جرایم و مجازات‌ها گردد همان طور که در اصل ۳۶ قانون اساسی، حکم به مجازات و اجرا آن را تنها از طریق قانون معتبر می‌داند. و اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها تنها یک معنا دارد و آن عبارت است از این که تنها مرجع تعیین جرم قانون است کلمه (تنها) در اصل ۳۶ قانون اساسی نشان از حصر دارد، زیرا این کلمه از ادات حصر است، بنابراین حکم به اجرای مجازات غیر از طرق قانونی، مغایر با اصول قانون اساسی است.

مسئله دیگر آن است که چرا تا به حال شورای نگهبان نظر خود مبنی بر «منابع معتبر اسلامی» یا «فتاوی معتبر» را اعلام نکرده است. در همین راستا در مورد فتاوی معتبر در ماده ۲۲۱ لایحه پیشنهادی قانون مجازات اسلامی، مبنا فتاوی مقام معظم رهبری قرار داده شده بود بدین صورت که چنانچه لازم شده که به اصل ۱۶۷ قانون اساسی رجوع گردد، مقام قضایی از رهبر استفتاء نماید و این امر از سمت رهبر قابلیت تفویض به دیگران را نیز دارد. با این حال شورای نگهبان با این استدلال که در ماده ۲۲۱ لایحه، در مواردی که مقام معظم رهبری «مد ظله العالی» فتوائی ندارند و قاضی می‌تواند از منابع معتبر اسلامی یا فتاوی معتبر حکم قضیه را استنباط کند، الزام قاضی به استفتاء از محضر مقام معظم رهبری «مد ظله العالی»، مغایر اصل ۱۶۷ قانون اساسی شناخته شد (نامه شماره ۵۵۴۲۲ شورای نگهبان) این ماده را مغایر با قانون اساسی تشخیص داده و ماده مذکور حذف گردید.

در مورد پیشینه اصل ۱۶۷ قانون اساسی نیز باید این نکته را یادآوری کرد که گرچه این اصل برای نخستین بار، وارد قانون اساسی شد اما مفاد آن بدون سابقه نبوده است. به این علت که اصل بیان دیگری از ماده ۳ قانون آیین دادرسی مدنی سابق است که با مقداری دگرگونی به عنوان یکی از اصول قانون اساسی به تصویب رسید. همین سابقه تاریخی و نیز مفاد انشاء شده، انصرافی اولیه به امور غیر کیفری در ذهن می‌پروراند. هم-چنین اصل ۳۶ قانون اساسی از انصراف این اصل از امور کیفری با قاطعیت حمایت می-

کند. (بشیریه، ۱۳۸۷: ۱۴۶)

در مورد مراجعه به مشروح مذاکرات قانون اساسی درباره اصل ۱۶۷ قانون اساسی نیز، در پیش نویس اصل ۱۶۷ که تحت عنوان اصل شماره ۱۳۶ آمده بود این گونه بیان شده است که چنانچه در دعاوی حقوقی قاضی نتواند در قوانین موضوعه، حکم دعوی را بیابد، می‌بایست با تاسی از قواعد شرع به همراه عرف و عادت مسلم و بر اساس عدالت به همراه مصلحت عمومی اقدام به صدور حکم نماید (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۶۴: ج ۱، ۷۵۷)

پس از بحث هایی که در این زمینه به وجود آمد، برخی از اعضای هیات بازنگری در سال ۱۳۶۸ و در هنگام بازنگری قانون اساسی پیشنهاد دادند که واژه (قضیه) جایگزین واژه (دعوا) در اصل ۱۶۷ گردد، اما این پیشنهاد بی ارتباطی با دستور کار جلسه، مورد بحث واقع نشد. (صورت مشروح مذاکرات جلسات بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۶۹: ج ۲، ۹۳۶) نکته‌ای که در خصوص اصل ۴ قانون اساسی باید متذکر شد آن است که است که صحیح است که فقهای شورای نگهبان عهده دار تضمین قوانین از حیث اسلامی بودنشان هستند، اما این شورا فاقد قدرت و اختیار (اثباتی) در دخیل کردن احکام فقهی است.

نتیجه آن که، رجوع به فقه در امور کیفری در تضاد با اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌هاست. در اصل ۳۶ قانون اساسی از کلمات «باید» و «تنها» استفاده شده است که این مساله ایجاد حصر می‌کند؛ از این رو تا زمانی که در قانون برای عملی، مجازاتی تعیین نشده است، نمی‌توان آن عمل را جرم دانست. مساله دیگر مشکلات رجوع به فقه است، چنان که منظور از فتاوا و منابع معتبر مشخص نیست و تمامی قضات دارای درجه اجتهاد نمی‌باشند، حال اگر منظور از منابع فقهی را کتب و رساله فقهی فقها بدانیم، باید گفت که مقدار اندکی از قضات دارای تحصیلات حوزوی هستند و از سوی دیگر به دلیل اختلاف در نظر و فتوا، صدور آراء متفاوت غیر قابل اجتناب است. در نهایت، مجرم شناختن افراد بر اساس فقه، جرم انگاری بر اساس فقه است نه قانون.

۲. بررسی ماده ۲۲۰ قانون مجازات اسلامی

طبق این ماده در مورد حدودی که در قانون مجازات اسلامی نام آن‌ها برده نشده است می‌بایست بر اساس اصل ۱۶۷ قانون اساسی عمل گردد.

در قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۶۱ بسیاری از احکام فقهی که دربرگیرنده مواردی چون حدود، تعزیرات، قصاص و دیات می‌شد ترجمه تحت الفظی از متون کتاب-های فقهی بود (شیزراد کرکان و دیگران، ۱۳۹۳: ۴۳۰) و هم اکنون در قانون مجازات اسلامی سخنی از ارتداد به مین نیامده است. در حال حاضر در قوانین فعلی در دو مورد واژه ارتداد مورد اشاره واقع شده است:

۱. وفق ماده ۲۶ قانون مطبوعات: چنانچه فردی مرتکب توهین به دین و مقدسات اسلام به وسیله مطبوعات گردد و این عمل منجر به ارتداد گردد در مورد وی حکم ارتداد صادر می‌شود و اگر منجر به ارتداد نشود با نظر حاکم شرع تعزیر می‌شود.

بحث اصلی در این ماده در خصوص اهانت به دین مبین اسلام و مقدسات آن است و در برگیرنده دو قسمت است

قسمت اول که عبارت است از صدور حکم ارتداد، آن هم در صورتی که اهانت منجر به ارتداد گردد

قسمت دوم که عبارت است از مجازات شخص بر اساس قانون تعزیرات، در حالتی که اهانتش منجر به ارتداد نگردد.

در این ماده مشخص نگردیده است که حکم ارتداد چیست و مشخص نیست که صدور حکم بر اساس موازین فقهی خواهد بود یا براساس قانون. در قسمت دوم نیز (اگر به ارتداد نینجامد) نیز به طور کلی به قانون تعزیرات اشاره شده است و چیزی از ماده یا مواد مربوط به این مطلب و مقدار مجازات آن ذکر نگردیده است و مشخص نیست که در چنین مواردی چه باید کرد.

۲. وفق ماده ۲۹ قانون تشکیلات، وظایف و انتخابات شوراهای اسلامی کشور و انتخابات شهرداران، آن دسته از افرادی که به حکم محاکم صالح قضایی به ارتداد محکوم گشته‌اند؛ محروم از داوطلب شدن جهت عضویت در شوراها هستند.

گرچه در این قانون عبارت «حکم ارتداد» آمده است، اما در قوانین فعلی کشور مجازاتی برای ارتداد تعیین نگشته است و با توجه به ماده ۲ قانون مجازات اسلامی و اصل ۳۶ قانون اساسی، نمی‌توان از نظر قانونی، ارتداد را جرم دانست و حکم به مجازات برای آن صادر نمود.

قانون‌گذار با تصویب ماده ۲۲۰ نظر به این دارد که غیر از حدودی که در قانون مجازات اسلامی وجود دارد، حدود دیگری نیز هستند که قانون‌گذار نامی از آن نبرده است. اما منظور کدام حدود هستند که قانون‌گذار نام آن‌ها را نبرده است؟ و چرا قانون‌گذار، همانند حدود دیگر از آن‌ها در قانون مجازات نام نبرده است؟

برخی این حدود ذکر نشده را شامل هشت موضوع دانسته‌اند که عبارت است از: ۱. وطی بهائم-۲. استمناء-۳. فروش انسان آزاد-۴. بوسیدن پسر بچه با شهوت توسط محرم-۵. آوردن هووی ذمی بر سر زن مسلمان-۶. ارتداد-۷. سحر و جادو-۸. ادعای نبوت (آهنگران و دیگران، ۱۳۹۵: ۲۳۳)

و برخی دیگر آن را محدود به هفت موضوع دانسته‌اند که عبارت است از: ۱. ادعای نبوت-۲. ادعای امامت-۳. سحر و جادو-۴. دعانویسی-۵. ازدواج مرد متاهل با کتایبه بدون اذن همسر مسلمان-۶. خرید و فروش انسان آزاد-۷. ارتداد (باقری، ۱۳۹۴: ج ۱، ۹۱)

اما بررسی مواد پیشنهادی در لایحه قانون مجازات این نکته را به درستی مشخص می‌کند که منظور قانون‌گذار از این ماده مشخصاً موضوع (ارتداد) است. چرا که در لایحه پیشنهادی به صراحت سخن از ارتداد آمده بود و مجازات آن مشخص شده بود (باقری، ۱۳۹۴: ج ۱، ۸۸)

اما چرا قانون‌گذار همانند موارد دیگر به صراحت در ماده ۲۲۰ سخن از ارتداد به میان نیاورده است. در پاسخ این گونه گفته شده است که با توجه به اینکه برخی از جرایم حدی جنبه سیاسی و حقوق بشری پیدا کرده و بیان احکام آن مستمسکی برای فشار سازمان‌های بین‌المللی بر نظام جمهوری اسلامی ایران خواهد بود از این رو لازم بود تدبیری اندیشه شود که هم جرایم مزبور و احکام آن به نوعی در قانون آورده می‌شد و هم به طور صریح در قانون گنجانده نمی‌شد تا هم پابندی قانون‌گذار را به شرع انور بیان دارد و هم از هجمه

بدخواهان بکاهد. از این شمار می‌توان به جرم ارتداد اشاره نمود. آوردن و نیاوردن این بحث در قانون مجازات جدید کش و قوس‌های فراوانی در پی داشت. گروهی معتقد بودند جزئیات دقیق این بحث می‌تواند از تشتت آراء بکاهد و در میان دیدگاه‌های متفاوتی که در این زمینه وجود دارد، قدر متقینی اخذ گردد که باعث از بین رفتن حقوق مردم نیز نگردد. در مقابل عده‌ای نظر به این داشتند که با توجه به مسایل بین‌المللی و فضای موجود بیان صریح احکام مربوط به ارتداد به مصلحت نمی‌باشد و با آوردن جرایم مذکور به شکل کنونی در ماده ۲۲۰ گنجانده شده است موافق بودند. رییس وقت قوه قضاییه «حضرت آیت الله هاشمی شاهرودی» با این پیشنهاد موافق بود و مجلس و شورای نگهبان نیز همین پیشنهاد را تصویب و تایید نمودند. (باقری، ۱۳۹۴: ج ۱، ۸۷)

در پاسخ به این نوع استدلال می‌توان گفت که مگر صلاح مردم متفاوت از مصلحت قانون‌گذار است و چگونه امکان پذیر است که بیان امری دارای مصلحت نباشد اما اجرای آن خالی از مشکل باشد؟ هم‌چنین چنانچه منظور از مصلحت، ذکر نکردن مجازات‌های سنگین و شدید موجود در فقه باشد به چه علت قانون‌گذار در این مورد سیاست دو گانه در پیش گرفته است و مجازات‌هایی مانند رجم و قطع ید را در قانون آورده و این موارد به صلاح بوده است. ثالثاً، آیا مصلحت آن نیست هدف سودمندی قانون‌گیری با بیان این موارد تامین شود تا مردم با اطلاع از چنین حکمی اصولاً از در افتادن به ورطه موضوع آن خودداری کنند (بشیری، ۱۳۸۷: ۱۵۲)

بعد از پیروزی انقلاب اسلامی نیز ارتداد هرگز در قانون مجازات اسلامی جرم انگاری نشد

حقوق جزای یک کشور نشان‌گر، قدرت حاکمیت یک کشور است. تابعان نظام حقوق‌گیری باید به طور دقیق بدانند در صورت انجام چه فعل یا ترک فعلی مستحق مجازات هستند. مصلحت‌اندیشی و اجمال‌گویی و عدم ذکر دقیق یک موضوع نمی‌تواند در حقوق جزا جایگاهی داشته باشد و صراحت و رک‌گویی رکن اساسی قانون جزا است. مگر چند درصد از جامعه کنونی را روحانیون و حقوقدانان تشکیل می‌دهند تا متوجه موضوع حدود و تعزیرات باشند، آن هم با توجه به این که بیشتر منابع فقهی به زبان عربی

می‌باشد. گذشته از آن در حدی بودن موضوع ارتداد، اختلاف نظر ما بین فقها وجود دارد و موضوع اجماعی نیست و صرفاً در آیات قرآن سخن از مجازات اخروی به میان آمده است و همان طور که گفته شد برخی ارتداد را از باب تعزیرات منصوص شرعی می‌دانند.

۳. حدی یا تعزیری بودن ارتداد

برخی از فقیهان امامیه، ارتداد را در زمره حدود دانسته‌اند و از طرف دیگر، چندی از محققان و اندیشمندان و فقها اهل سنت و شیعه، ارتداد را در زمره تعزیرات دانسته‌اند، لذا از آن جهت که تفاوت ماهوی میان حدود و تعزیرات وجود دارد و هر کدام دارای شرایط و ویژگی‌های خاص خود می‌باشند، اهمیت فراوانی دارد که مشخص گردد، ارتداد حد است یا تعزیر

در باب این که آیا ارتداد در زمره جرایم حدی است یا تعزیری، ما بین فقها اختلاف نظر وجود دارد. برخی از فقها ارتداد را در زمره جرایم حد دانسته‌اند.^۱ و گروهی دیگر ارتداد را در شمار جرایم تعزیری می‌دانند.^۲

گفته شده است که به نظر می‌رسد نظریه نخست از طرفداران بیشتری برخوردار است و اگر نتوان نظریه مشهور قلمداد کرد، حداقل می‌توان گفت از شهرت فزون تری بهره‌مند

۱. علامه حلی، ارشاد الاذهان، ج ۲، ص ۱۸۹؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۱۴، ص ۳۲۷؛ فخر المحققین، ایضاح الفوائد، ج ۴، ص ۵۴۷؛ شهید اول، غایه المراد، ج ۴، ص ۱۸۱؛ محمد بن شجاع قطان حلی، معالم الدین فی فقه آل یاسین، ج ۲، ص ۵۲۱؛ ابن عصفور بحرانی، سداد العباد، ص ۲۲۷؛ فاضل اصفهانی، کشف اللثام، ج ۱۰، ص ۶۵۸؛ ملامحسن فیض کاشانی، مفاتیح الشرایع، ج ۲، ص ۱۰۵؛ محقق اردبیلی، مجمع الفائده و البرهان، ج ۱۳، ص ۳۴۱؛ سید محمد کاظم طباطبایی یزدی، تکمله العروه الوثقی، ج ۱، ص ۲۳۷؛ سید عبدالحسین لاری، التعليقات علی ریاض المسائل، ص ۵۰۴؛ سید ابوالقاسم خویی، مبانی تکمله المنهاج، ج ۴۱، ص ۲۰۳؛ سید محمد رضا گلپایگانی، الدار المنضود فی احکام الحدود، ج ۱، ص ۲۳؛ میرزا جواد تبریزی، اسس الحدود و التعزیرات، ج ۱، ص ۲۷؛ محمد اسحاق فیاض کابلی، ج ۳، ص ۳۱۱.

۲. شیخ طوسی، النهایه، ص ۷۲۲؛ ابن حمزه طوسی، الوسیله، ص ۴۳۱؛ ابن ادریس حلی، السرائر، ج ۳، ص ۵۱۵؛ محقق حلی، شرائع الاسلام، ج ۴، ص ۱۳۶؛ امام خمینی، تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۴۹۴؛ سید عبدالاعلی سبزواری، مهذب الاحکام، ج ۲۷، ص ۲۳۰؛ شیخ احمد کاشف الغطاء، سفینه النجاه و مشکاه الهدی و مصباح السعادت، ج ۳، ص ۵۵.

است. از این رو آن را در شمار حدود می‌آوریم (باقری، ۱۳۹۴: ج ۱، ۱۱۵)

در پاسخ به این استدلال این گونه می‌توان گفت که شهرت یک نظریه دلیل بر درستی آن نظریه نمی‌باشد و مجتهدی که به خاطر شهرت یک نظر آن نظر را بپذیرد، مقلد است و مجتهد به حساب نمی‌آید. امکان پذیر نیست که تحت تاثیر نظرات و برداشت‌های گذشتگان و یا قول مشهور در مقام استنباط و بیان احکام شرعی واقع شد. زیرا آسیب پذیری در این موضوع در تضاد با اصل اجتهاد است. فقهای پیشین در برداشت از ادله از خطا معصوم نبوده و این گونه نیست که تمام یافته‌های آنان احکام واقعی باشد. پیشینیان موازین اجتهادی را برای ما مشخص نموده‌اند و در مقام استنباط این موازین را رعایت کرده‌اند. اما این ملازمت به معنای صحت تمامی برداشت‌های ایشان از ادله استنباطی نیست و تشریح اصل اجتهاد با آزادی در اندیشه برابری دارد. نباید مجتهد خود را در اندیشه مشهور گذشتگان اسیر کند. اگر برخی افراد اعتبار زیادی برای نظریات مشهور گذشتگان قائل باشند و آن را جز ادله استنباطی بدانند و نظریات دیگر را که در مخالفت با نظر مشهور است و با توجه به موازین اجتهادی بوده را باطل بدانند به دلیل نا آگاهی از موازین اجتهادی است. نظریات مشهور و فتاوی گذشتگان هیچ گاه در زمره ادله استنباط احکام نبوده است. برخی از فقها در گذشته دارای چند کتاب بوده و در هر کتابی نظری متفاوت داشتند، از این رو هیچ دیدگاهی با توجه به شهرت حکمی دارای توجیه نیست و چنانچه مجتهدی از شهرت فتوایی مساله در نزد قداما تاثیر پذیرد و بر این اساس اقدام به فتوا کند آن فتوا اعتبار ندارد به این دلیل که اجتهاد و فتوایی معتبر است که عناصر اصلی و دارای اعتبار اجتهاد از کتاب و سنت «پس از بررسی کامل آن‌ها» به دید وی جهت داده باشد (جناتی، ۱۳۷۹: ۳۶۲).

با مراجعه به نظریات دانشمندان و علما و منابع فقهی و تاریخی، مدارکی وجود دارد که می‌توان با آن تعزیری بودن ارتداد را مطرح کرد:

۳-۱. نظر فقیهان در مورد کیفر ارتداد

بررسی نظریات فقهای گذشته نشان می‌دهد که آنان ارتداد را در زمره حدود نمی‌دانستند. و مساله ارتداد تحت عنوان حد بررسی نشده است. در کتاب‌های فقه الرضا، الهدایه بالخیر صدوق، مقنعه شیخ مفید، انتصار سید مرتضی، کافی ابوالصلاح حلبی، مراسم ابی

حمزه، مختصر المنافع محقق حلی و غنیه النزوع ابن زهره، مساله ارتداد به صورت جداگانه بحث نشده است. نظریات قدما از آن جهت دارای اهمیت است که آن بزرگواران مقید به حفظ تعبیرات روایی بودند و از عناوین مشابه یا جایگزین استفاده نمی‌کردند. شیخ صدوق در حالی در کتاب مقنع اسمی از حد مرتد نیاورده است که در مورد حدود، نام از حد سرقت، زنا، شرب خمر و قذف آورده است. هم‌چنین شیخ طوسی نیز در کتاب نهاییه، درباره مرتد از عنوان حد استفاده نکرده است. و محقق حلی با صراحت، ارتداد را در زمره تعزیرات دانسته است و آن را از دایره حدود خارج دانسته است. محقق این گونه می‌گوید: هر جرمی که مجازات آن از قبل مشخص شده باشد، حد نام دارد و هر چه که دارای مجازات معینی نباشد، تعزیر می‌باشد. اسباب اولی «حد» شش مورد است: زنا، لواط، زنا، قذف، شرب خمر، سرقت، راهزنی. و اسباب تعزیر چهار تا است: بغی، ارتداد، اتیان بهیمه، ارتکاب محرمات دیگر (محقق حلی، ۱۴۰۸: ج ۴، ۹۳۲) همین مساله در فقه عامه نیز وجود دارد. مجازات‌ها در کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه به سه دسته تقسیم شده است. حدودی که میان اهل سنت مورد اتفاق می‌باشد عبارتند از: زنا، قذف و سرقت (جزیری، ۱۴۰۹: ج ۵، ۴۰۱). و مبحث ارتداد در این کتاب در بخش تعزیرات مورد بررسی واقع شده است.

۲-۳. عدم استفاده از عنوان «حد» در روایات

به کار بردن عنوان «حد» در مورد مسایلی چون سرقت، قذف، زنا، لواط و شرابخوار شایع است. اما درباره ارتداد تعبیر حد به کار نرفته است. حتی در قرآن در مورد زمان روزه و مسایلی چون حدود طلاق و کفارات و عده و ارث از عنوان حد استفاده شده است. اما در مورد ارتداد چنین تعبیری به کار نرفته است. هم‌چنین در روایاتی که در کتاب وسایل الشیعه در مورد ارتداد وجود دارد، عنوان حد به کار نرفته است. صحیح است که گروهی از فقها با توجه به استنباط خویش از روایات موجود، جهت تقسیم بندی گناهان، قائل به عنوان (حد) برای ارتداد شده‌اند، اما حقیقت آن است که چنین مساله‌ای در متن روایات وجود ندارد.

۳-۳. نظریات جدید علمای اهل سنت و عدم توسل به اجماع

در سال‌های اخیر علمای اهل سنت با در نظر گرفتن شواهد و مدارک موجود در این زمینه اذعان به تعزیری بودن مسأله ارتداد کرده‌اند. چنان‌چه گفته شده است که اکثر علما قتل مرتد را حد می‌دانند که قابل گذشت و بخشش نیست؛ اما پیامبر اسلام بعد از ورود به مکه، به دلیل شفاعت عثمان از کشتن عبدالله ابن ابی سرح که مرتد گشته بود صرف نظر نمودند. از این گذشته، پیغمبر دستور قتل زنی را که مرتد شده بود، نمی‌داد و می‌فرمود: وی توانایی پیکار علیه مسلمانان را ندارد. مفهوم این استدلال، آن است که صرف تغییر دین، دلیل قتل مرتد نمی‌باشد، بلکه ارتداد، نظام اسلامی را مورد تهدید قرار می‌دهد و به همین علت است که مجازاتش با در نظر گرفتن شرایط و مقتضیات زمان، به وسیله حاکم تعیین می‌گردد. البته نقش دین در جامعه اسلامی، با جوامع غربی دارای تمایز است، در جوامع غربی دین صرفاً یک مسأله شخصی است و با نظام اجتماعی دارای ارتباط نیست، در حالی که در اسلام، هم عقیده و هم مبنای نظام اجتماعی است. از این رو، هر گونه آسیبی که بر دین وارد شود، بر نظام اجتماعی نیز صدمه می‌زند. پس حکومت وظیفه دارد به صیانت از دین بپردازد. از نظر ما مجازات مرتد، دارای جنبه تعزیری می‌باشد (غنوشی، ۱۹۹۳: ۴۸) هم چنین گفته شده است که پیامبر در هنگام وارد شدن به مکه تعدادی از افرادی را که به قتل تهدید کرده بود مورد عفو قرار داد. یکی از این افراد عبدالله بن ابی سرح است. وی کاتب وحی بود و بعدها مرتد شد و وساطت عثمان پس از ارتدادش وساطت عثمان در مورد وی مورد پذیرش قرار گرفت. در حالی که پیامبر در همان زمان از عفو برخی دیگر خودداری ورزید. این مسأله به روشنی بیانگر این مطلب است که ارتداد جرمی تعزیری است. چرا که وساطت صرفاً در تعزیر پذیرفته می‌شود و وساطتی در حد مورد پذیرش قرار نمی‌گیرد. « پیامبر به همین علت تن به وساطت دادند و از آنان درگذشتند» افرادی که به قتل رسیدند نیز مرتکب افعالی شده بودند که مقتضاً چنین کیفری را داشتند از دلیل دیگر تعزیری بودن ارتداد آن است که ابو شجره که مرتد شده بود صرفاً تبعید شد و عمر بن خطاب وی را نکشت (علوانی، ۱۳۸۸: ۸) هم چنین مسأله اجماع نیز نتوانسته است مانع از طرح نظریه تعزیری بودن ارتداد گردد چنان که خود اهل سنت که به اجماع جهت استنباط احکام توجه ویژه‌ای

دارند در این مورد اجماع را مورد پذیرش ندانستند.

(به تأکید جمهور علما با استفاده از شمشیر اجماع، در بحث و دیالوگ را راجع به این موضوع، بسته اند. دیر زمانی است که دعوای اجماع به عنوان وسیله‌ای برای ممانعت از بازنگری در برخی از مباحث و مسائل خطیری به کار گرفته شده، با وجود آن که راجع به حکم ارتداد و حتی در سه قرن درخشان اولیه اسلام هم، بر سر این موضوع اختلاف وجود داشته و هرگز در آن دوران بر حکم آن اجماع صورت نگرفته. اما کسانی که قائل به وجود وجوب حد قتل بر مرتد در شریعت اسلامی می‌باشند، ادعای اجماع را طرح کرده اند، تا به مخالفت با عمر بن خطاب و ابراهیم نخعی و سفیان ثوری و ... پردازند و بدان‌ها توجهی ننمایند، نظر مردم را از توجه به آنها تغییر دهند و باب هر نوع تفکر را از جانب متاخرین راجع به این حد ببندند. پس چه کسی توان بازنگری و تجدید نظر در حکمی دارد که علمای اسلامی بر آن اجماع کرده باشند. (علوانی، ۱۳۸۸: ۶۴)

۳-۴. عدم مجازات مرتدین به وسیله پیامبر «ص» و حضرت علی «ع»

با بررسی تاریخ اسلام این نکته به وضوح مشخص می‌گردد که در زمان حکومت پیامبر «ص» و حضرت علی «ع» افرادی مرتد شدند اما مورد عفو قرار گرفتند. برخی از این افراد عبارتند از:

الف- عبدالله بن سعد بن ابی السرح، در مورد او گفته شده است که او قبل از فتح مکه مسلمان شد و برای پیامبر وحی الهی را می‌نوشت. سپس مرتد شد و به سوی قریش در مکه رفت و به آن‌ها گفت: من می‌توانستم هر جور که مایل بودم، محمد را منصور کنم. پیامبر بر من املاء می‌کرد «عزیز حکیم» و من می‌گفتم «علیم حکیم»؟ و پیامبر می‌فرمود، بله هر دو صواب و نیکوست. در روز فتح مکه، پیامبر دستور قتل او را به همراه عبدالله بن خطل و مقیس بن صبابه را صادر نمود، حتی اگر به پرده کعبه آویزان شده باشند. ابی سرح به عثمان که برادر رضاعی وی بود پناه برد. عثمان وی را پنهان کرد و بعد از این که اوضاع آرام شد، وی را نزد رسول خدا آورد و برای او امان خواست. حضرت بعد از سکوت طولانی فرمود: بله در امان است. بعد از آن که عثمان رفت، حضرت به اطرافیان فرمود: من سکوت را به این دلیل طولانی کردم که یکی از شما برخیزد و گردن او را بزند. یکی از

انصار گفت: چرا به من اشاره‌ای نکردی تا گردن او را بزنم؟ پیامبر فرمود: به درستیکه پیامبر خدا به کسی اشاره نمی‌کند. و عبدالله ابن ابی سرح در ایام فتح مکه اسلام آورد و دارای اسلام نیکویی شد و چیزی که بر علیه اسلام باشد، از او طاهر نشد و او یکی از عاقلان نجیب و با کرامت از قریش بود. و بعدا عثمان در سال ۲۵ هجرت ولایت مصر را به او داد (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ج ۳، ۹۱۸)

ب- فرد دیگر حارث بن سوید صامت انصاری از اصحاب پیامبر بود. در مورد وی چنین گفته شده است که: (حارث بن سوید در یک گروه ده نفره از اسلام برگشتند و به مکه آمدند. حارث پشیمان شد و به سوی مدینه آمد، وقتی به نزدیکی مدینه رسید فردی را نزد برادرش جلاس بن سوید فرستاد و گفت: من پشیمان شده‌ام چه کار کنم؟ و از رسول خدا(ص) در مورد وضعیت من سوال کن. به درستیکه من به توحید و رسالت پیامبر شهادت می‌دهم. اگر بازگردم توبه‌ام پذیرفته است یا به جای دیگری بروم؟ جلاس نزد پیامبر(ص) رفت و ایشان را از پشیمانی برادرش و اظهار اسلام مطلع کرد. پس خداوند نازل کرد(الا الذین تابوا من بعد ذلك و اصلحوا). سپس جلاس به دنبال برادرش فرستاد و وی به مدینه آمد و نزد رسول خدا(ص) عذرخواهی کرد و توبه نمود و رسول الله(ص) عذر او را پذیرفت(ابن اثیر، بی تا: ج ۱، ۲۹۱)

مرحوم طبرسی ذیل آیه « كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا... »^۱ نظر به این دارد که گفته شده آیات در مورد شخصی از انصار به نام حارث بن سوید بن الصامت نازل شده و او کسی بود که مجذربن زیاد البلوی را کشت و از مدینه فرار کرد و از اسلام بازگشت و به مکه ملحق شده بود. سپس پشیمان شد و فردی را به سوی اقوامش فرستاد که از رسول خدا(ص) سوال کنند که آیا توبه وی پذیرفته می‌شود؟ وقتی سوال کردند این آیات نازل شد « الا الذین تابوا... » سپس شخصی این آیات را به سوی او برد و حارث گفت من می‌دانم که تو راست- گویی و به درستیکه رسول خدا از تو راستگو تر است و خداوند متعال صادق‌ترین شماس است. و به مدینه بازگشت و توبه کرد و مسلمان خوبی شد(طبرسی، ۱۳۸۴: ج ۲، ۷۸۸)

ج- فرد دیگر نبهان است، در تاریخ در مورد وی چنین گفته شده است که نبهان سه مرتبه مرتد شد. رسول الله(ص) فرمود: پروردگارا مرا بر نبهان در حالی که ریسمان سیاهی در گردنش باشد مسلط کن. پس نبهان را در حالی که اسیر شده بود و در گردنش ریسمان سیاهی بود را نزد پیامبر آوردند. رسول خدا(ص) شمشیر را به دست راست و ریسمان را به دست چپ گرفتند تا او را به قتل برسانند. در این هنگام مردی از انصار گفت که ای کاش شر او را از خود دور می‌کردید. پس پیامبر به او گفت برو و گردنش را بزن. در این هنگام نبهان خندید و گفت: آیا مردی را می‌کشید که به توحید و رسالت پیامبر شهادت می‌دهد؟ پس رسول خدا وی را رها نمود(هیثمی، ۱۴۲۲: ج ۶، ۲۶۲)

همین رویه در زمان حکومت حضرت علی(ع) نیز وجود داشت. بارزترین نمونه در زمان حکومت حضرت علی(ع) مساله خوارج است. خوارج اعتقاد داشتند که حضرت علی(ع) کافر شده است و خواهان این بودند که حضرت توبه نمایند. امیرالمومنین(ع) از آنان خواستند توبه نموده و به اسلام بازگردند و در حدود هشت هزار نفر از آنان در جنگ نهران توبه نمودند و مورد بخشش واقع گشتند. فقها در مورد این مساله چنین گفته‌اند که با این که خوارج بسیار سرخت و پلید بودند اما حضرت علی(ع) توبه ایشان را پذیرفتند و سوالی در این مورد که آیا کافر یا مسلمان بوده‌اند از ایشان نمی‌پرسید و توجهی به ارتداد ملی یا فطری ایشان نداشتند.(مجلسی، ۱۴۲۹: ج ۶، ۳۸۲)

این نوع انعطاف درباره احکام مرتد توسط صاحب جواهر در کتاب الجهاد مورد پذیرش واقع شده است. از نظر ایشان افرادی که بر علیه امام علی اقدام به شورش نمودند مرتد فطری می‌باشند و توبه برای ایشان امکان پذیر نیست و باید حکم قتل در موردشان اجرا گردد اما این نکته را می‌پذیرد که امام علی(ع) از مجازات آنان صرف نظر نمودند و شاید این مساله که برای آن‌ها شبهه به وجود آمده باشد را به عنوان عذر محسوب کردند(نجفی، ۱۳۶۷: ج ۲۱، ۴۷)

این نوع تحلیل از فقیه دانشمندی چون صاحب جواهر بیان گر این موضوع است که حتی در شرایطی که مرتدان شورش کرده و در برابر امام دست به شمشیر کشیده، در چنین شرایطی نیز با توجه به عواملی چون اجتماعی یا فرهنگی، امام مجازات آنان را کاهش داده

و یا حتی آنان را مجازات نمودند.

در همین زمینه شهید ثانی با بیانی شفاف تر موضوع را بیان می‌کند:
از نظر فقه، بغاه کافران مرتدند؛ اما از آنان حتی الامکان درخواست برگشت به اسلام می‌شود. چنانچه اشکال شود که ایشان مرتد فطری هستند و در فقه شیعه توبه مرتد فطری مورد پذیرش واقع نشده است، پاسخ می‌گوییم: توبه خوارج در حالی مورد پذیرش امیرالمومنین واقع شد که این افراد در راس بغاه جای داشتند و رفت. از حضرت نشان دهنده این مطلب است که این نوع مرتدان، دارای حکم خاصی می‌باشند و این امکان وجود دارد که دلیل آن، علاوه بر نص، نفوذ شک و شبهه در قلب و تفکر آنان باشد (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ج ۱، ۱۱۷)

دیگر از فقها نیز نظر به این دارد که ممکن است با در نظر گرفتن سیره ائمه «ع» به اصل کشتن مرتد ایراد شود به این دلیل که افرادی همچون ابن ابی العوجا و ابن کوا در زمره مرتدان بوده‌اند. و با در نظر گرفتن مباحثشان با ائمه «ع» مشخص می‌گردد، ائمه «ع» آن‌ها را با وجود داشتن قدرت نمی‌کشتند، چنان که امیرالمومنین «ع» توانا به کشتن ابن کوا و امام صادق «ع» قادر به کشتن ابن ابی العوجا بودند (شیرازی، ۱۹۷۸: ج ۸۸، ۵۲۵)

۴- تعزیرات در قانون

با تقویت نظریه تعزیری بودن ارتداد می‌بایست بررسی کرد که آیا در قوانین موجود، امکان مجازات مرتد وجود دارد یا خیر. ماده ۱۸ قانون مجازات اسلامی بیان می‌کند که تعزیر آن مجازاتی است که در زمره حدود، قصاص و دیات نباشد و در موارد تعیین شده می‌بایست به موجب قانون اعمال گردد و نوع و کیفیت اجرای آن نیز می‌بایست بر اساس قانون مشخص گردد و دادگاه می‌بایست در هنگام صدور حکم به تعزیر مواد مقررات قانونی را مد نظر قرار دهد. در این ماده ۳ مرتبه از کلمه «قانون» استفاده شده است و منظور آن است که در جرایم تعزیری صرفاً می‌بایست به قانون مراجعه کرد و در صورت عدم وجود نص قانونی، حق تعیین تعزیر برای قاضی وجود ندارد و تعزیر انحصار در قانون دارد، از این رو در اتهامات تعزیری امکان ندارد که به منابع فقهی یا فتاوی معتبر رجوع کرد. لذا قانونگذار با تصویب ماده ۱۸ و شورای نگهبان با تایید آن، اصل قانونی بودن جرایم و

مجازات‌ها را در تعزیرات مورد پذیرش قرار داده‌اند. در واقع قانونگذار با تصویب ماده ۱۸ از نظریات گذشته خود که در ماده ۲۱۴ قانون آیین دادرسی کیفری ۱۳۸۷ متبلور شده بود گذشت کرده و دیگر نظر به اطلاق در رجوع به اصل ۱۶۷ قانون اساسی ندارد.

نتیجه گیری

با گذشت سال‌های متمادی از پیروزی انقلاب، این انتظار وجود داشت که قانون‌گذار فعل یا ترک افعالی که شرعا دارای مجازات است را به روشنی و صراحت بیان کند و با این کار از خدشه وارد آمدن به اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها پیشگیری نماید. گرچه نباید از نظر دور داشت که رویکرد قانون مصوب ۱۳۹۲ نسبت به اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها با افزودن مواد ۲، ۱۰، ۱۲، ۱۳ و ۱۸ به قانون مجازات، بسیار مثبت است.

اداره حقوقی قوه قضاییه در زمانی که قانون ۱۳۷۵ حاکمیت داشت نظریه‌های مشورتی داد که حاکی از این مساله است که نمی‌شود بر خلاف اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها حکم داد:

۱. نظریه مشورتی شماره ۷/۶۰۸۷: مطابق فتوای حضرت امام خمینی «قدس سره» قضات ماذون این حق را ندارند که برای اعمالی که کیفری به صورت قانونی برای آن‌ها مشخص نشده است، کیفر تعیین کرده و اشخاص را تعزیر نمایند

۲. نظر مشورتی شماره ۷/۲۵۳۰: در قوانین جاریه برای نفس ارتکاب جرم حرام مجازاتی تعیین نشده است.

با توجه به بررسی نظریات چهار گانه در خصوص اختلاف نظر حقوق دانان در خصوص اصول ۱۶۷ و ۳۶ قانون اساسی، می‌توان چنین گفت که با توجه به این که قانون موضوعه، اصلی ترین منبع حقوق در نظام حقوقی ایران است، لذا بر قاضی است که حکم هر دعوا را با توجه به قوانین مدون به دست آورد

اصل ۳۶ مخصص اصل ۱۶۷ قانون است و اصل ۱۶۷ صرفا در امور غیر کیفری کاربرد دارد، این موضوع را از پیش نویس اصل ۱۶۷ نیز می‌شود متوجه شد چه آن که در پیش نویس سخن از دعاوی حقوقی آمده است. حاکمیت در کشور صرفا مختص قانون

است و اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها نمی‌تواند تبدیل به اصل شرعی بودن جرائم و مجازات‌ها گردد. این موضوع از کلمه (تنها) در اصل ۳۶ قانونی اساسی که از ادات حصر است به روشنی مشخص می‌گردد. از موارد مبهم و مجمل اصل ۱۶۷ قانون اساسی که آن را در حال تبدیل کردن به اصلی متروک است، عبارتند از منابع معتبر اسلامی یا فتاوی معتبر. که منظور از این دو عبارت برای حقوق‌دانان بعد از گذشت مدت‌ها از تصویب قانون اساسی همچنان نامشخص است. رجوع به این اصل در راستای جرم‌انگاری، با اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها که در حقوق عرفی به عنوان یک قاعده زیربنایی مطرح است سازگاری ندارد (محقق داماد و دیگران، ۱۳۹۳: ۵) از مشکلات استناد به اصل ۱۶۷ قانون اساسی می‌توان به صدور آرای متفاوت، تشتت آراء، از بین رفتن اعتماد مردم به دستگاه قضا، از بین رفتن مفهوم اصل قانونی بودن جرائم و مجازات‌ها، عدم توانایی قضات در بیرون کشیدن حکم از منابع شرعی و اختلال در نظام قضایی کشور می‌توان نام برد. قانون جزا محل مصلحت‌اندیشی نمی‌باشد و تابعان نظام حقوق کیفری باید به طور دقیق بدانند در صورت انجام چه فعل یا ترک فعلی مستحق مجازات هستند. صراحت رکن اصلی قانون مجازات اسلامی است.

چنانچه به مساله ارتداد بدون تعصب نگریسته شود، مشخص می‌شود که در بسیاری از کتب فقهی، از ارتداد تحت عنوان «حد» نام برده نشده است و حتی برخی صراحتاً آن را در زمره تعزیرات دانسته‌اند. هم‌چنین در هیچ روایتی از عنوان «حد» برای ارتداد استفاده نشده است، از این گذشته در حدود تاخیر و مساحمه وجود ندارد و حدود تعطیل پذیر نیستند و پس از وصول به امام دیگر قابلیت شفاعت را ندارند، اما بسیاری از متدیان مورد عفو پیامبر «ص» و حضرت علی «ع» قرار گرفته‌اند. این مساله گذشته از بحث تاریخی آن مورد تایید فقها نیز واقع گشته است. نبی اکرم «ص» نه منافقی را به قتل رسانده و نه مرتدی را، در حالی که عده‌ای از مسلمانان مرتد شدند و رسول خدا «ص» نفرمودند فلان شخص را بکشید، زیرا مرتد شده است. (جناتی، ۱۳۸۵: ۲۰۱) در جوامع روایی شیعه و سنی، قصه‌های متعددی درباره ارتداد برخی افراد در عصر امیرالمومنین «ع» و کافر شدنشان و اعتقادشان به برخی عقاید باطله ذکر شده است. از بعضی از این منقولات علاوه بر ضعف سندشان،

رائحه جعل و تقلب از ناحیه دشمنان دین و رجال سیاست همانند معاویه بن ابی سفیان به نیت بد نام کردن امیرالمومنین «ع» و شهرت سوء دادن و کاهش آبرو و قدر و منزلت ایشان به مشام می‌رس (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۴: ج ۱۷، ۴) هم‌چنین مساله اجماع نیز نمی‌تواند در این مساله خللی وارد کند، چه آن که خود اهل سنت به اجماع در این زمینه ایراد وارد کرده‌اند. لذا این مدارک می‌تواند تعزیری بودن ارتداد را تقویت کند.

قانونگذار با تصویب ماده ۱۸ قانون مجازات اسلامی، به صراحت اعلام نمود که در تعزیرات اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها حکم می‌کند و رجوع به اصل ۱۶۷ قانون اساسی در تعزیرات موضوعیت ندارد و فاقد مصداق است. و نحوه تنظیم قانون به گونه‌ای است که صراحتاً مشخص می‌کند که منظور از «قانون»، قانون موضوعه است. از این رو با توجه به تقویت نظریه تعزیری بودن ارتداد، امکان مجازات فرد مرتد در قانون کیفری ایران وجود ندارد.

پیشنهادهای

قانونگذار می‌بایست تلاش کند تا با اصلاح ماده ۲۲۰ قانون مجازات اسلامی از تبدیل شدن اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها به اصل شرعی بودن جرایم و مجازات‌ها جلوگیری کند.

شایسته است که شورای نگهبان به عنوان مفسر قانون اساسی، اقدام به تفسیر اصل ۱۶۷ قانون اساسی نماید تا نزاع در مورد این اصل و تعارض آن با اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها پایان یابد.

مقتضی است که قانونگذار، افعال مجرمانه از جمله جرایم حدی را به طور واضح مشخص نماید تا تابعان نظام حقوقی به طور صریح بدانند که در صورت انجام چه فعلی مستحق مجازات هستند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم

الف-فارسی

۲. آخوندی، محمود، (۱۳۸۵)، *آیین دادرسی کیفری*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات
۳. آهنگران، محد رسول و دیگران، (۱۳۹۵) «بررسی حدود غیر موضوعه (ماده ۲۲۰ قانون مجازات اسلامی) با رویکرد فقه مقارن»، *حقوق جزا و سیاست جنائی*، دوره ۱، شماره ۲
۴. باقری، ابراهیم، (۱۳۹۴)، *شرح جامع و کاربردی قانون مجازات اسلامی*، قم، نشر قضا
۵. بشیریه، تهمورث، (۱۳۸۷) «پاسداشت حقوق اساسی در پرتو تعامل اصول ۳۶ و ۱۶۷ قانون اساسی»، *مجله حقوقی دادگستری*، شماره ۶۳-۶۲
۶. بکاریا، سزار، (۱۳۹۳)، *رساله جرایم و مجازات‌ها*، ترجمه محمدعلی اردبیلی، تهران، نشر میزان.
۷. جناتی، محمد ابراهیم، (۱۳۷۹) «حکم ارتداد از نگاه مبانی اجتهادی»، *نقد و نظر*، سال هفتم، شماره اول و دوم
۸.، (۱۳۸۵)، *فقه و زمان*، قم، نشر احیا گران
۹. حاجی ده آبادی، احمد، (۱۳۹۵) «حاکمیت یا عدم حاکمیت اصل ۱۶۷ ق.ا در امور کیفری با نگاهی به قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲»، *پژوهش‌های فقهی*، دوره ۱۲، شماره ۲
۱۰. شیرزاد کرکان، سمیه - سلیمی، علیرضا، (۱۳۹۳) «دیدگاه فقه امامیه و قانون در رابطه با مجازات مرتد»، *اولین کنگره بین المللی فرهنگ و اندیشه دینی*
۱۱. علوانی، جابر، (۱۳۸۸) *پژوهشی درباره حکم ارتداد*، ترجمه علی عزیزی، تهران، نشر احسان
۱۲. کاتوزیان، ناصر، (۱۳۷۰)، *مقدمه علم حقوق*، تهران، شرکت انتشار با همکاری بهنشر
۱۳. کلانتری، کیومرث، (۱۳۷۵)، *اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها*، بابلسر، دانشگاه مازندران
۱۴. گلدوزیان، ایرج، (۱۳۶۹)، *حقوق جزای عمومی ایران*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران

۱۵.، (۱۳۹۳)، *محشای قانون مجازات اسلامی*، تهران، نشر مجد
۱۶.، (۱۳۹۵)، *حقوق جزای عمومی ایران*، تهران، انتشارات مجد
۱۷. محقق داماد، سید مصطفی-موسوی فر، سید محسن، (۱۳۹۳) «جرم ارتداد در روایات»،
آموزه‌های حقوق کیفری، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۸
۱۸. هاشمی، سید محمد، (۱۳۷۵)، *حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران*، قم، مجتمع
آموزش عالی
- ب- عربی**
۱۹. ابن اثیر، علی بن محمد، بی تا، *أسد الغابه*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی
۲۰. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، (۱۴۱۲)، *الاستیعاب*، بیروت، نشر دار الجیل
۲۱. جزیری، عبدالرحمن، (۱۴۱۹)، *الفقه علی المذاهب الاربعه*، بیروت، انتشارات
دارالتقلین
۲۲. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳)، *مسالك الافهام*، قم، نشر موسسه المعارف
الاسلامیه
۲۳. شیرازی، سید محمد، (۱۹۷۸) *الفقه*، بیروت، دارالعلم
۲۴. طبرسی، فضل بن حسین (۱۳۸۴)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، قم، نشر ناصر خسرو
۲۵. غنوشی، راشد، (۱۹۹۳)، *الحریات العامه فی الاسلام*، بیروت، مرکز دراسات الوحده
العربیه
۲۶. مجلسی، محمد تقی، (۱۴۲۹) *روضه المتقین*، قم، نشر دارالکتاب الاسلامی
۲۷. محقق حلّی، ابوالقاسم (۱۴۰۸)، *شرایع الاسلام*، قم، نشر اسماعیلیان
۲۸. موسوی اردبیلی، عبدالکریم، (۱۳۸۴)، *فقه الحدود و التعزیرات*، قم، انتشارات دانشگاه
مفید
۲۹. نجفی، محمد حسن، (۱۳۶۷)، *جواهر الکلام*، تهران، انتشارات دارالکتب الاسلامیه
۳۰. هیشمی، علی بن ابوبکر، (۱۴۲۲) *مجمع الزوائد*، بیروت، نشر دارالکتب العلمیه

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۶۸ - ۱۴۵

تحلیل کیفیت حصول معرفت انسان از دیدگاه میرزا جواد تهرانی (ره)

علی اکبر حائری موحد^۱

یحیی کبیر^۲

چکیده

مکتب تفکیک یک جریان فکری معاصر است که در این دیدگاه نفس در عرض بدن و همانند آن امر مادی قلمداد شده است. وراء عالم ماده موجودی به نام عقل وجود دارد که مخلوق خداوند و واسطه فیض است. از تابش نور عقل به نفس معرفت حاصل می‌شود. ایشان برای حصول معرفت اقسام سه‌گانه‌ی معرفت فطری، معرفت تذکاری و معرفت اعطایی را با توجه به آیات و روایات ارائه داده است. وی طریق کسب معرفت را منحصرأ در اطاعات محض و استغفار از معاصی می‌داند. این پژوهش با هدف آشنایی با ساختار فکری میرزا جواد تهرانی و نقد آن و در پی پاسخ به این مسأله که وی چگونه حصول معرفت انسان را تقریر و تحلیل می‌نماید و با روش تحلیل محتوای منابع به صورت کتابخانه‌ای تنظیم شده است.

واژگان کلیدی

مکتب تفکیک، میرزا جواد تهرانی، معرفت فطری، نفس، عقل.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات تهران، دانشگاه آزاد اسلامی، ایران.
Email: mehdyhayery@yahoo.com

۲. دانشیار گروه فلسفه، پردیس دانشگاه تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: Kabir@Ut.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۳/۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۱۴

طرح مسأله

دانایی و شناخت همواره مطلوب انسان بوده است. این دانایی دارای گونه‌های متعددی است. دانستن و معرفت از خود و جهان هستی شروع شده و به معرفت خالق و هستی‌بخش پایان می‌پذیرد؛ اما چگونگی دستیابی به معرفت سبب تحیر انسان و دل‌مشغولی او گردیده است. برای انسان مهم است که بداند معرفت او به خود و غیر خود چگونه و از چه راهی به دست می‌آید. لذا این مسأله به اندازه تفکر و اندیشه ورزی انسان قدمت دارد.

در هر برهه از زمان متفکران نظرات جدید و بدیعی را در حل این مسأله ارائه داده‌اند که در برخی موارد خود سبب به وجود آمدن سؤالات دیگر در این رابطه شده است و گاهی هم انسان در فهم این مطلب خود را نیازمند رجوع به پیامبران و آموزه‌های آن‌ها دانسته است.

یکی از جریان‌های فکری معاصر مکتب تفکیک^۱ است.

بیشتر متفکران در آثار خویش به مسأله معرفت و چگونگی حصول آن در بایب مجزا

۱. تفکرات مکتب تفکیک (گرچه نامی است که از سال ۱۳۷۱ توسط محمدرضا حکیمی بر این‌گروه نهاده شده است) در صدهای اخیر و از زمان مراجعت میرزا مهدی اصفهانی از نجف و سکونت وی در مشهد مقدس آغاز گردیده است. وی پس از گذراندن مراحل علمی و درجات فقهی و همچنین بعد از سپری کردن بخشی از سیر و سلوک معنوی خود به این نتیجه رسید که آموزه‌های فلسفی و عرفانی با معارف الهی (کتاب و سنت) سازگاری ندارد؛ بنابراین در عقاید وی انقلاب عظیمی رخ داده و با توسل به ائمه معصومین (علیهم‌السلام) به این فهم جدید می‌رسد که حقیقت ناب و خالص دین بدون داشتن توجیه عقلانی و دلیل منطقی بآندانش بشری آمیخته گردیده است لذا برای رسیدن به آن معارف ناب، انسان باید تلاش کند که باطن خود را همواره از آلودگی‌های درونی و بیرونی از جمله علوم بشری پیرایه سازد. وی در مشهد مقدس حوزه‌ی تدریس معارف وحیانی که عبارت بود از فقه، اصول، تفسیر، عقاید... را بنا نهاد و به لحاظ جدید بودن مطالب آموزشی وی، طلاب کثیری به حوزه‌ی درس وی وارد شدند. میرزا جواد تهرانی یکی از علاقه‌مندان این سبک جدید آموزشی و سلوکی بود. وی رویه‌ی استاد خود را در ترویج معارف وحیانی پیشه خود ساخت اما به لحاظ تقوا و مراقبت‌های ویژه خود، جانب احتیاط را در نقل و نقد اقوال پیش گرفته است. وی یکی از اندیشمندان معتدل این مکتب فکری به حساب می‌آید.

یا به طور ضمنی پرداخته‌اند. در جهان اسلام با توجه به اهتمام دین به مساله علم و معرفت این امر مهم انگاشته شده و اندیشمندان اسلامی در مباحث علم، وجود ذهنی و عینی، اتحاد عاقل و معقول، مساله نفس و... به آن به جدیت برخورد کرده‌اند. صاحب‌نظران مکتب موسوم به تفکیک نیز از این مهم مستثنی نبوده‌اند. این مکتب به‌عنوان یک جریان روش‌شناسی در کسب معرفت مدعی است که روش‌های معرفت‌شناختی سه‌گانه‌ی وحی، فلسفه و عرفان از یکدیگر مجزا می‌باشند لذا بیشتر اندیشه‌ورزان این جریان فکری در باب معرفت و راه‌دست یابی به آن مطالب متنوع و پراکنده‌ای را مطرح نموده که به لحاظ انسجام و پیوستگی مطالب در آثار میرزا جواد تهرانی نظرات وی برای بررسی و تحلیل گزینش گردیده است.

در این جریان فکری بین علوم اسلامی و علمی که در تمدن اسلامی رشد و گسترش یافته تمایز است. علوم اسلامی، علمی است که صرفاً به قرآن و سنت معصومین (ع) مربوط می‌شود مثل فقه، اصول فقه، حدیث، کلام و تفسیر لکن علمی دیگر همچون طب، ریاضیات، نجوم، فلسفه، عرفان و... علمی هستند که در حوزه تمدن اسلامی از قرن دوم تا قرن دهم هجری رشد و نضج یافته است. قید اسلامی برای این علوم وصف متعلق به حال شیء است نه وصف خود شیء. لذا باید بین این دو حوزه علمی تفاوت قائل شد تا یکی را (دومی) بر دیگری (اولی) تحمیل نگردد. (حکیمی، ۱۳۸۴: ۱۵۸)

معرفت در لغت به معنای شناخت و دانستن است. اما طرفداران جریان فکری با توجه به این معنا مقصود دیگری از معرفت را اراده نموده‌اند. آنان بین علوم الهی و علوم بشری تفاوت فاحشی قائل هستند. از نظر آنان علوم الهی به لحاظ آنکه منشاء «از اویی» دارد قابل اعتماد و صادق است اما علوم بشری چون مبتنی بر تجربه و فهم انسانی است هرگز مصون از خطا و اشتباه نبوده و قابل اعتماد نمی‌باشد. از این رو تنها علوم الهی معرفت است و غیر آن دانش به حساب می‌آید.

به نظر می‌رسد که تنوری معرفتی میرزا جواد تهرانی نظریه‌ای جامع و کارآمدی در باب معرفت نباشد زیرا آراء معرفتی وی درون دینی است. در یک نظریه معرفتی لازم است که آراء قابلیت اطلاق و تعمیم را داشته باشد. این پژوهش بر آن است که نظر میرزا

جواد تهرانی را در چگونگی حصول معرفت انسان بررسی و تحلیل نماید و در آخر جهات ضعف این دیدگاه را بر اساس متون اسلامی مشخص کند و همچنین میزان پاسخگویی وی به پرسش‌های دیگر از این قبیل را موردسنجش قرار دهد:

آیا نفس انسان قادر به ادراک و فاهمه است؟

آیا نفس در ادراک منفعل بوده یا در ادراک مؤثر است؟

بر چه مبنایی در این جریان فکری به علوم الهی معرفت و به علوم بشری دانش اطلاق می‌گردد؟

آیا از منظر حکما و معرفت‌شناسان معاصر این دسته‌بندی پذیرفتنی است؟

راه حصول معرفت چیست؟ آیا انسان در کسب معرفت مختار است؟

تا چه اندازه عوامل غیر معرفتی مانند عبادات و استغفار از گناهان در کسب معرفت مؤثر هستند؟

برای پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها از منظر تفکیکیان مخصوصاً میرزا جواد تهرانی شایسته است در ابتدا هویت انسان، ماهیت نفس، ماهیت عقل و تغایر نفس و عقل از دیدگاه آنان بیان شود سپس کیفیت و طریق حصول معرفت برای انسان ارائه گردد.

۱ - انسان‌شناسی

۱-۱ - هویت انسان

فهم هویت انسان در هر جریان فکری بیانگر نوع نگرش آن جریان از معرفت و طریق حصول آن می‌باشد؛ بنابراین هویت و تشخیص انسان از نظر مکتب موسوم به تفکیک امر واحدی که همگان بر آن متفق‌القول باشند، نیست. شیخ مجتبی قزوینی هویت انسانی را عین بدن دانسته لذا انسان را مرکب از روح و بدن و اجزای آن تفسیر می‌کند. (قزوینی، ۱۳۷۰: ۱، ۶۲) میرزا مهدی اصفهانی هویت انسان را مرکب از سه حقیقت مختلف در عرض هم می‌داند: نفس ناطقه، روح حیوانی و بدن مادی جسمانی. (اصفهانی، ۱۳۸۷: ۱۶۱) میرزا حسنعلی مروارید می‌گوید: «شخصیت انسان همان روح است و بدن واجد روح گشته و گرنه از حقیقتی منحاظ برخوردار نیست.» (مروارید، ۱۳۷۷: ۱۳۲)

میرزا جواد روح را حقیقتی مجزا از دو حقیقت نفس و بدن می‌داند لذا در مبحث

انسان‌شناسی بیش‌تر به تغایر و تعامل نفس و بدن می‌پردازد. حقیقت روح را از عالم امر دانسته که هرگز با عالم ماده آمیختگی ندارد؛ بنابراین از نظر ایشان انسان مرکب از دو حقیقت متغایر بدن و نفس مادی است. (تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۵۹)

۱-۲- ماهیت نفس

تفکیکیان نفس را جسم لطیف دانسته و آن را در عالم ماده محصور و محدود می‌دانند و همچنین نفس در نظر آنان مجرد است اما لازم است که مادی بودن نفس و تجرد آن از دیدگاه ایشان به‌طور جداگانه مورد شناسایی قرار گیرد.

میرزا جواد درباره مادی بودن نفس می‌گوید: «نفس، مجرد به اصطلاح حکما یعنی ذاتاً عقلانی و مجرد از ماده و لواحق ماده نیست، بلکه نفس هویتی مادی و مظلم [الذات] می‌باشد.» (تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۵۹) وی برای اثبات مادی بودن نفس، دلایل ذیل را ارائه می‌دهد:

الف - ما نفس را معروض «این» و در مکان معین می‌یابیم؛

ب - ما نفس را چون در مکان، محدود و اندازه دار (همچون بدن) می‌یابیم پس آن متقدّر است؛

ج - ما نفس را متحرک در مکان می‌یابیم؛

د - ما نفس را با نور، فهم و بی‌نور می‌یابیم چون حالت نسیان در گاه پیری؛

ه - ما نفس را به تبعیت بدن صاحب «وضع» می‌یابیم.» (تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۶۰ - ۲۶۱)

وی خصوصیات چگونگی معروض این بودن، متقدّر بودن، متحرک بودن، نسیان و وضع داشتن را از ویژگی‌های ذاتی جسم می‌داند و چون نفس با بدن معیت دارد لذا این خصوصیات بدن از اوصاف نفس نیز به حساب می‌آید.

حال سؤال این است که اگر نفس مادی است چه تفاوتی با بدن مادی دارد؟ اصلاً چه ضرورتی برای برقراری تمایز در یک امر مادی وجود دارد؟ وی در جواب این سؤال با استنباط از روایات می‌گوید:

«روح و نفس انسانی جوهر لطیفی است که از جوهر سیال (مخلوق اول) خلق شده و عوارضی مانند «کم»، «وضع»، «این»، «حرکت» و «سکون» [را دارا] است و ذاتاً مجرد از نور

علم و سایر کمالات نوریّه و مجرد از بدن است ولی واجد نور علم و سایر کمالات می‌باشد و به این بدن دنیوی و یا بدن اخروی، می‌تواند متلبّس و متجسّد گردد.» (تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۷۰)

اندیشمندان این جریان فکری برای نفس مجرد قائل هستند منتها مقصود آنان از مجرد "غیریت" نفس از بدن است؛ بنابراین کاربرد مجرد در آثار تفکیکیان با کاربرد مجرد در تفکرات حکما تفاوت ماهوی دارد. میرزا جواد برای بیان غیریت نفس از بدن که همان مجرد اصطلاحی آن‌ها باشد چهار دلیل اقامه می‌کند:

«۱- بالوجدان هر کس در خود می‌یابد که ذات او مدرک جمیع اصناف ادراکات برای جمیع مدرکاتش باشد باینکه بالوجدان بدن مدرک جمیع اصناف ادراکات برای جمیع مدرکات نباشد.

۲- آدمی ممکن است گاه غافل از بدن و جمیع اجزای بدنی خود گردد باینکه وجدان خود را از دست ندهد یعنی غافل از خود نگردد.

۳- وجدان ائیت و نفس است در حال تجرید و انخلاع از این بدن چون در بعض خواب‌های طبیعی یا مصنوعی.

۴- بدن همواره در حال تغییر و تبدیل سلول‌ها و اجزاء خود است اما نفس و شخص انسان دائماً باقی است، پس هویت و ذات هر شخص غیر از بدن اوست.» (تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۵۹-۲۶۰)

توجه در آموزه‌های میرزا جواد و دیگر فرهیختگان این جریان فکری در مورد مجرد نفس سبب خروج نفس از سنخ اجسام نخواهد بود. آن‌ها در این امر که نفس هم مثل بدن امر مادی است مصر بوده و اطلاق مجرد برای نفس صرفاً به خاطر بیان غیریت نفس با بدن است. پیش از هر چیز لازم است مقصود آنان از غیریت دانسته شود. قطعاً غیریت آن دو ذاتی نیست زیرا هر دو امر مادی می‌باشند پس باید غیریت آن دو عارضی بوده باشد؛ در این صورت تفاوت آن دو در چه امری است؟

میرزا جواد بعد از بیان مطالب فوق آیات و روایاتی را برای تأیید نظر خویش مبنی بر جدائی نفس از بدن ارائه می‌دهد. وی برای اثبات مدعای خود آیهی «الله یتوفی الأنفس

حِينَ مَوْتِهَا وَ الَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيَمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْآخِرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى» (زمر/۴۲) را می‌آورد.

وی بر این باور است که "توفی" به معنای گرفتن چیزی به تمام و کمال است. چون توفی به نفس تعلق گرفته نه به بدن این گویای این است که نفس غیر از بدن است اما این غیریت مستلزم تجرد یا غیر مادی بودن نیست زیرا خداوند می‌فرماید «گرفتن به تمامه» واژه گرفتن برای امر مادی بکار می‌رود. (تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۶۱)

وی برای استحکام ادعای خویش از روایات مأثوره بر این مطلب شواهدی نقل می‌کند:

۱- «و فی روایه عن ابی بصیر عنه (ع): انَّ الأرواح فی صفة الأجساد فی شجرة فی الجنة تعارف و تسائل.» (کلینی، بی تا: ۳، ۲۴۴)

۲- «عن البصائر عن امیرالمؤمنین (ع) فی حدیث: انَّ الأرواح خلقت قبل الأبدان بألفی عام ثم اسكنت الهواء...» (کلینی، بی تا: ۳، ۳۹۶)

۳- «و فی الکافی عن یونس بن ظبیان عن ابی عبدالله (ع): قال: فاذا قبضه الله عزوجل صیر تلك الروح فی قالب کقالبه فی الدنيا فیأکلون و یشربون فاذا قدم القادم عرفوه بتلك الصورة التي كانت فی الدنيا.» (کلینی، بی تا: ۳، ۲۴۴)

۴- «و فی روایة قال ابو عبدالله (ع): المومن اکرم علی الله من أن يجعل روحه فی حوصلة طیر، لكن فی أبدان کأبدانهم.» (کلینی، بی تا: ۳، ۲۴۴) (تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۶۳-۲۶۵)

با این روش ایشان ثابت می‌کند که روح به واسطه تعلقش به بدن نمی‌تواند مجرد به معنای مصطلح فلسفی باشد بلکه مقارن و هم‌نشین بدن است و به عبارتی هم‌جنس آن می‌باشد.

میرزا جواد نفس را جسم لطیف می‌داند (لطافت به معنای دقت و ظرافت) مثلاً هوا لطیف و سنگ غیر لطیف (=کثیف) است بنابراین تفاوت نفس از بدن در شفافیت و عدم شفافیت است. «و این حقیقت [نفس] بسیار لطف از بدن است که به چشم و لامسه ادراک نگردد.» (تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۷۰)

از مطالب آنان معلوم گردید که نفس مثل بدن ذاتاً فاقد کمالات است و به لحاظ

جسمانی بودن ظلمانی محض می‌باشد. خلاف آنچه شیخ اشراق در این مورد قائل است. شیخ قائل به مظلم الذات بودن بدن و نورانیت و تجرد نفس است که این دو به صورت عاریه دردار دنیا، کنار هم قرار گرفته‌اند. (سهروردی، ۱۳۷۳: ۳۴)

اگر نفس و بدن همراه هم باشند به گونه‌ای که جدایی آن دو قابل تصور نباشد پس در عالم برزخ و قیامت وضعیت چگونه خواهد بود؟ زیرا آنان برای نفس و بدن، وجود مستقل قائل هستند بنابراین ادراک پاداش یا عقاب ضرورتاً به کدام یک تعلق می‌گیرد؟

۱-۳- ماهیت عقل

واژه «عقل» در مکتب موسوم به تفکیک مشترک لفظی بین دو معنا است:

الف) به کارگیری عقل در انسان، منظور از عقل در این کاربرد همان نفس در مرتبه فراگیری است بین عقل و معقولات و همچنین بین علم و معلومات تفاوت می‌باشد. (مروارید، ۱۳۷۷: ۲۶) عقل و علم در انسان را همان معقولات و معلومات می‌دانند؛ بنابراین عقل در انسان صرفاً نقش روشنگری را دارد که از ناحیه عقل اصلی به نفس افزوده می‌گردد لذا عقل در مرتبه فراگیری چیز جدیدی را تولید نمی‌کند که از آن به عقل استظهاری یاد می‌کنند. «بین عقل و معقولات و همچنین بین علم و معلومات تفاوت بسیار است، آنچه جزء مراتب نفسانی انسان محسوب می‌شود، معقولات و معلومات هستند نه عقل و علم.» (تهرانی، بی تا: ۵۳)

ب) در کاربرد دیگر؛ عقل وجودی نورانی و مستقل از عالم ماده بوده، دارای اصالت است و اساس معرفت محسوب می‌شود. «در نقطه مقابل، عقل و علم موجود نورانی و مجرد است پس حقیقت انسان نمی‌تواند عین چنین موجود نورانی باشد؛ و نفس و عقل دو سنخ متغایر و غیر مسانخ هستند.» (ارشادی نیا، ۱۳۸۶: ۳۶)

عقل و علم هر دو مخلوق و امری قائم بالذات هستند، اما نوع مخلوق بودن آن‌ها با مخلوقیت امور قابل درک ما بسیار متفاوت است. «حقیقت عقل و علم خارج از حقیقت انسان و به کلی با آن مغایر هستند.» (تهرانی، بی تا: ۵۳)

مبنای تفکر آنان از برای توجیه چنین واسطه‌ای در عالم خلقت این است که اولاً نفس مادی است و نمی‌تواند با خداوند که وجود محض و نورانیت صرف است ارتباط پیدا کند ثانیاً احادیث بسیاری وجود دارد که عقل و نور را اولین مخلوق خداوند معرفی می‌کند.

دانشمندان این جریان فکری قائل اند انسان بالوجدان در خود دانایی را درک می کند و واجد یکسری معلومات می گردد درحالی که نفس مادی به طور مستقل قادر به ادراک نیست بلکه از طریق امری خارج از ذات، معلومات به او می رسد بنابراین با تابش نور عقل برنفس، نفس عالم می شود پس نفس در ادراک منفعل بوده و هیچ فاعلیتی در این راستا ندارد؛ «اگر آدمی تأمل نماید در حالات مختلفه خود که فاقد درک اموری می گردد؛ چون حال شهوت و غضب شدید و حال خواب های سنگین و حال پیری و نسیان، بی شک از این راه پی می برد به اینکه نفس به ذات خود درک شیئی نکند؛ بلکه منشأ درک او، امری خارج از ذات او می باشد.» (تهرانی، ۱۳۷۴: ۳۰۴)

آنان بر این اعتقادند که نفس آن حقیقت نورانی را «واجد» می شود: «روح را نیرو از حقیقتی است خارج و غیر از ذات خویش، این حقیقت که به کلی بی شباهت به سنخ موجودات مادی محسوس و ارواح ما است، منشاء اصلی حیات و فهم و شعور و تعقل و ادراک می باشد نیروی تعقل در آدمی که به عقل و خرد نامیده می شود، همان حقیقتی است که بدان هر خردمند تشخیص نیک از بد و حق از باطل می دهد.» (تهرانی، بی تا: ۳۷)

پس نفس انسانی به اذن پروردگار دارای انوار عقل می گردد و سبب این دارایی برمدار طاعت و تقوا می چرخد و این همان قرب و کرامت است؛ «و حیث أنّ وجدان هذه الأنوار یکونُ بإذن الله و هو عين القرب و الكرامة فهو يدور مدار الطاعة و التقوی.» (اصفهانی، ۱۳۸۷: ۱۴۳) «پس سالک این راه به تبعیت انبیاء و اوصیاء، لایق اقبال و جذبۀ عزیز قدوس و تعریف ذات به ذات مقدّسش و لقاء و وصال و وجدان و رؤیت او به حقیقه الایمان گشته و مراقب گردد تا به لطف و عنایت ذات اقدسش در درجات غیر متناهیۀ معرفت سیر نماید.» (تهرانی، ۱۳۷۴: ۶۳)

ماحصل سخن میرزا جواد تهرانی در مورد ذات نفس چنین است:

۱. نفس جسمانی است.
۲. نفس جسم لطیف یا لطیف تر از بدن است.
۳. نور عقل و علم، فهم و شعور را به نفس می تابند.
۴. نفس معقولات و معلومات را وجدان می کند و این وجدان عارضی نفس است.

۱-۴- تغایر نفس و عقل

با توجه به مطالب بالا روشن گردید که نفس ذاتاً ظلمانی و از سنخ عالم ماده و عقل ذاتاً نورانی و غیرمادی می‌باشد بنابراین نفس و عقل ماهیتاً متغایر بوده و صرف در کنار هم بودن آن دو مستلزم مزاحمت، اتحاد و رابطه بین آن‌ها نیست. میرزا جواد به نمایندگی از این مکتب در سه مرحله این تغایر را بیان می‌کند.

(۱) نفس مادی هرگز سبب مزاحمت و محدودیت، برای نور عقل نیست. «شیء مادی، شیء مجرد را مزاحم و محدّد نیست مثلاً جسم هرگز نور عقل را مزاحم و محدّد نیست.» (تهرانی، ۱۳۶۷: ۲۵۶)

(۲) بین نور عقل و نفس مادی به لحاظ آن‌که ماهیتاً متفاوت هستند اولاً هیچ‌گونه آمیختگی وجود ندارد ثانیاً هرگز بین آن‌ها حلول برقرار نخواهد بود. «در فرض دو حقیقت که یکی از آن‌ها جسمانی و محدود، ولی دیگری مجرد و نامتناهی (در سنخ خود) باشد و قائم و محتاج به محل نباشد، گرچه در تمام ذرات و اعماق جسم و ماده داخل و نافذ بوده و باطن و ظاهر و خارج آن را فرا گرفته، پس محیط بر سراسر اجزاء آن باشد، نه حلول صادق است و نه امتزاج تصویر دارد.» (تهرانی، ۱۳۶۷: ۲۵۶)

(۳) بین نور عقل و نفس مادی هیچ رابطه و سنخیتی وجود ندارد. «هر شیئی که نامتناهی و نامحدود فرض شود باید [در] جمیع واقعیات هم سنخ خود باشد. مثلاً اگر نور عقل را نامحدود فرض نمودیم باید این نور عقل جامع جمیع انوار عقلیه دردار تحقق باشد، نه اینکه واقعیات جسمی غیر سنخ خود را هم جامع باشد.» (تهرانی، ۱۳۶۷: ۲۵۷)

همان‌طور که ملاحظه گردید وی نور عقل را محیط بر عالم ماده می‌داند و به همین دلیل بر نفس احاطه داشته و سبب ایجاد یکسری معلومات برای نفس می‌گردد؛ اما چگونگی احاطه‌ی نور عقل بر نفس انسانی بیان نشده است.

۲- حصول معرفت

با توجه به مباحث ارائه شده اساس تفکر یا تعقل از تابش نور عقل بر نفس مادی می‌باشد اما بحث اصلی این است که آیا اصحاب مکتب موسوم به تفکیک همانند ماتریالیست‌ها، تفکر و تعقل را کنش و واکنش مادی می‌پندارند؟ یا به امر دیگری قائل

هستند؟

میرزا جواد برخلاف ماتریالیست‌ها اولاً: قائل به اصالت روح است. ثانیاً: قائل به منشاء ماورائی برای ادراک نفس می‌باشد لکن از مجموعه سخنان صاحب‌نظران این جریان فکری در باب معرفت چنین برمی‌آید که انسان دارای معرفت فطری و خدادادی است و تابش نور عقل و علم او را موفق به کسب معارف بالاتری می‌گرداند.

میرزا جواد در رابطه با معرفت فطری می‌گوید: «در آیات شریفه، قرآن تذکر است به حال بَأْسَاء و ضَرَاء و توجّه دفعی عبد به خدای واقعی و انقطاع کامل او به سوی حقّ متعال، عالم، قادر، سمیع، قریب، مجیب، مغیث، معروف بالفطره که در آن حال حجابِ معصیت و حجابِ کفر و شرک خدایان خیالی و توهمی و تعلّمی همه از دل و فکر، محو و مرتفع می‌شود و حالت توبه و انابه دست می‌دهد و آدمی خدای واقعی را در حقیقت، به نور خدا می‌یابد نه به استدلال و توهم و تفکر...» (تهرانی، ۱۳۶۷: ۲۵۸-۲۵۹)

بنابراین از نظر آن‌ها معرفت یا علم ماورایی نوری است که خداوند بر نفس انسان هر طور که بخواهد می‌تاباند این علم هرگز از سنخ عالم ماده نمی‌باشد.

۲-۱- راههای کسب معرفت

از نظر میرزا جواد معرفت فطری اساساً مهم بوده و مؤمن بایستی به آن توجه و آفری نماید اما معرفت‌های غیر فطری چون ارزش ذاتی ندارند فاقد اعتبار بوده و کاربرد اسم معرفت برای آن‌ها مجازی است لذا ایشان فقط به معرفت فطری یا لااقل معرفت‌هایی که انسان را متوجه خدا نماید اهتمام ورزیده لذا می‌گوید:

«راه معرفت خداوند متعال یکی؛ فطرت است. بشر از جهت همین فطرت، تنها محتاج به تذکر است و به مجرد تذکرات امثال انبیاء و اوصیاء به وجود و کمالات حقّ متعال، هر شخص منصف غیر جاحد، مطلب را موافق با فطرت سلیم خود صحیح و حق یافته مدّعن و مقرّ می‌گردد.» (تهرانی، ۱۳۷۴: ۴۷)

وی در تبیین معرفت فطری با تمامی ویژگی‌هایی که در روایات ذکر شده، بیشترین توجه را به عالم «ذرّ» دارد و عنوان می‌کند که: «خدای متعال ذات مقدّس خود را در عالم سابق «ذرّ» به خلق معرفی فرموده و از آنان پیمان و میثاق بر ربوبیتش اخذ نموده و آنان را بر

معرفتش مفطور فرموده است و به همین جهت مردم در باب معرفت تنها محتاج به تذکر انبیاء و اوصیاء به ذات مقدّس خالق متعال و کمالات او می‌باشند.» (تهرانی، ۱۳۷۴: ۴۷)

راه دیگری که میرزا جواد برای کسب معرفت ارائه می‌دهد عبارت است از: «دیگر؛ راه استدلال به آیات است که شخص از نظر و مطالعه در مخلوقات و دیدن آثار صنع و حیرت و علم و قدرت و حکمت ... و سایر جهات، بر وجود خالق حیّ، علیم، قدیر، حکیم ... غیر مشابه و غیر مسانخ با مخلوق استدلال می‌نماید.» (تهرانی، ۱۳۶۷: ۲۶۱)

سومین راه کسب معرفت، معرفتی است که از ناحیه خداوند متعال افاضه می‌شود و در این افاضه عبد هیچ دخالتی ندارد. او به هر که بخواهد معرفت خاصش را اعطاء می‌کند. «دیگر معرفت ذات مقدّس به ذات مقدّس است که آن را معرفت بالحقیقه و یا معرفت حقیقی گوئیم؛ که حقّ متعال بر بندگانی که آنان را مشمول عنایات خاصه خود می‌نماید به هر درجه‌ای که خواهد ذات مقدّسش را به نور خود معرفتی شهودی می‌فرماید بدون حصول فنائی که صوفیه قائل‌اند.» (تهرانی، ۱۳۶۷: ۲۶۲)

از نظر میرزا جواد معرفت اعطایی بالاتر و مهم‌تر از دو معرفت قبلی است وی می‌گوید: «پس در حال معرفت حقیقی و «معرفةُ الرَّبِّ بالرَّبِّ» که بالاتر از معرفت به آیات و معرفت فطری است. نیز ایتّ ذلیل محتاج ضعیف خود عارف و سایر اشیاء به نور رب متعال مشهود می‌شود (نه اینکه در نور ربّ، محو و منطمس و فانی شود و داخل در اقلیم ذات حقّ باشد) چنانکه به معرفتی یوسف، یوسف و برادر او شناخته شد.» (تهرانی، ۱۳۶۷: ۲۶۴)

با وجود اینکه اصل معرفت، معرفت فطری است دلیل نیاز به دو راه دیگر چیست؟ وی همچنین عنوان می‌کند: «خدای متعال به معرفتی خود به مردم در عالم سابق و مفطور نمودن آنان را به معرفتش اکتفا نفرموده بلکه در این عالم دنیا نیز ذات مقدّسش را برای طایفه‌ای به آیات تکوینیّه و آیات تدوینیّه خود و ایضاً برای طایفه خاصی به نفس مقدّسش معرفتی می‌فرماید و این معرفتی علاوه بر معرفت فطری در باب خداشناسی، بر مردم اتمام حجّت است.» (تهرانی، ۱۳۷۴: ۵۹)

بنابراین فلسفه وجودی انبیا و فرستادن کتب و حیانی و تعلیم سفرای الهی به‌رغم وجود

معرفت فطری بیش تر نقش تذکار و یادآوری را دارد. میرزا جواد بر این باور است که: «چون بشر اگر به حال خود وا گذاشته گردد یعنی مذکر و داعی و بشیر و نذیر که انبیاء باشند، بر آنان بعث نشوند از معرفت فطری غافل و ناسی می مانند. پس پیامبران دسته‌ای از مردم را که بر فطرت باقی، ولی غافل و ناسی از آن‌اند از ظلمات حجاب غفلت و نسیان خارج می سازند و دسته دیگر از مردم را از ظلمت حجاب جحود و انکار و تعطیل و تکذیب خارج می فرمایند.» (تهرانی، ۱۳۷۴: ۶۸-۶۹)

محمود حلبی معرفت فطری را به دو بخش بسیط و ترکیبی تقسیم نموده است و منظور وی از معرفت فطری ترکیبی آن است که از طریق استدلال به آیات یا از راه معرفت ذات مقدس به ذات خودش حاصل می شود. (ارشادی نیا، ۱۳۸۶: ۴۷) بنابراین راه نخست معرفت بسیط و دو راه دیگر معرفت ترکیبی قلمداد می گردد.

۲-۲- راه حصول معرفت

پیروان این جریان فکری برای تحصیل معرفت، طریق اطاعت از خداوند و استغفار از درگاه او را پیشنهاد می کنند. میرزا جواد بر این است که اگر معرفت‌های غیر فطری مانند معلومات و موهومات از آینه دل به واسطه استغفار و اطاعت زدوده شود معرفت‌های فطری از وجود و درون انسان بر زبانش جاری می گردد.

وی می گوید: «اساس دین و مذهب شیعه در اتمام تحصیل و تکمیل معرفت برای [مؤمنین] بر دو رکن است: یکی ذکر خداست و تسبیح و تنزیه و تکبیر و تحمید و توصیف او بما وصف به نفسه تا حجاب توصیفات و معلومات و موهومات بشری که همان حجاب تشبیه و تشریک است، پاره گردد و رکن دیگر، استغفار از گناهان گذشته و توبه و انابه به طاعت و تقوای الهی است تا شخص از حجاب معصیت خارج گردد.» (تهرانی، ۱۳۷۴: ۷۹-۸۰)

از سوی دیگر وی برای تحصیل بیشتر معرفت اعطایی، [که انسان هیچ دخالتی در آن ندارد] چنین توصیه‌هایی می فرماید: «باید ذهن را از معانی اصطلاحی خالی کنیم و درباره مطالب فکر را از مسلمات یک جانب آن‌ها در نظر دسته‌ای از بزرگان فارغ سازیم و نیز دل را از حُب و بغض به اطراف هر مسأله تهی کنیم و حاصل اینکه باید دل و ذهن را از

همه قیود خارجی رها نموده و تنها در این فکر باشیم که کلمات و عبارات قرآن و حدیث چه معنی و مطلبی را برای ما ادا می‌کنند.» (تهرانی، ۱۳۶۷: ۲۵۳-۲۵۴)

پس اساس معرفت در شریعت بالأخص مذهب تشیع بر معرفت بسیط فطری است و کسانی که با تفکر و استدلال (علوم بشری) قصد ترکیب این امر را دارند ضرر به دین خواهند زد.

در آراء ایشان «خدا محوری محض» نمایان است؛ به گونه‌ای که انسان در کسب هیچ‌یک از مراتب معرفت خویش مؤثر نمی‌باشد و اگر خداوند بالاترین معرفت (معرفت ترکیبی) را بر انسان مؤمن اعطا می‌کند، باید از ظهور «عاده الله یجری» سخن گفت. شایان ذکر است که از دیدگاه میرزا جواد نباید دو رکن عبادت و استغفار انتظاری برای فرد مؤمن ایجاد کند زیرا قدرت الهی محدود می‌گردد و در این صورت انسان مخلوق می‌تواند برای حق تعالی تعیین تکلیف نماید.

از سوی دیگر او خداوند را فاعل بالقدرة می‌داند، یعنی قدرت حق تعالی حدّ یقف ندارد و ممکن است عنایت خاصه‌اش و سعه‌ی قدرت‌ش شامل عاصی و خاطی نیز گردد. بنابراین وظیفه‌ی عبد عبودیت و تفویض اختیار به خداوند قادر متعال است. (تهرانی، ۱۳۷۴:

نتیجه گیری

ملاحظه شد که اندیشمندان این جریان فکری بدن انسان را در کنار نفس به نحو کلی یا لااقل بخشی از هویت انسان دانسته‌اند. این مورد از نظر حکمای اسلامی خالی از مناقشه نیست. حکما بدن را به عنوان خاستگاه نفس و مرکب آن دانسته‌اند بنابراین نفس، هویت انسانی را می‌سازد. بدن متغیر است لذا ثبات و پایداری در طول عمر را ندارد و از این رو نمی‌توان هویت انسانی را از آن دانست. هویت امر وجودی است که در مسیر زندگی ارتقا می‌یابد پس هویت انسانی به امر زوال‌پذیر منتسب نمی‌گردد.

میرزا جواد معرفت را غیر از دانش دانسته و آن را به علوم الهی اختصاص داده است اما از دیدگاه اندیشمندان مسلمان غالباً معرفت به مطلق علم و دانش اطلاق می‌گردد که بخش مهم و عظیم آن علوم الهی است. «معرفت در زبان عربی کاربردهای مختلفی دارد و عام‌ترین مفهوم آن، مساوی با مطلق علم و آگاهی و اطلاع است و گاهی به ادراکات جزئی، اختصاص داده می‌شود و زمانی به معنای بازشناسی به کار می‌رود و چنانچه گاهی هم به معنای علم مطابق با واقع و یقینی، استعمال می‌گردد. با توجه به اینکه هدف از بررسی مسائل شناخت، اختصاص به نوع خاصی از علم ندارد بهتر این است که همان معنای اعم و مساوی با مطلق علم، اراده شود.» (مصباح، ۱۳۶۷: ۱، ۱۳۶)

متفکران این جریان فکری برای نفس دو ویژگی مادی بودن و مجرد بودن را ثابت می‌کنند. به نظر یادآوری دو نکته لازم است. اولاً اطلاق اوصاف ذاتی بدن بر نفس بالمجاز و الاعتبار مستلزم این نیست که نفس آن اوصاف را بالحقیقه داشته باشد. ثانیاً اطلاق غیریت بر دو امری است که ماهیتاً متغایر باشند. میرزا جواد از یک طرف نفس را مادی می‌داند و از سوی دیگر چون نوع مادی بودن آن با بدن متغایر است آن را مجرد می‌داند. از صرف غیریت دو امر مادی چگونه ممکن است معنای تجرد اراده شود؟ با این وصف آیا در هر جا بین دو امر مادی غیریت برقرار باشد می‌توان یکی را مادی و دیگری را مجرد بدانیم؟ وی به وضوح مقصود خود را از تجرد بیان نکرده است.

تفکیکیان نفس را مادی و محصور در عالم طبیعت معرفی نمودند. به نظر می‌رسد که ماهیت نفس در دیدگاه آن‌ها از ابهام ذاتی برخوردار است؛ زیرا در اینکه نفس قادر بر

ادراک و فاهمه است جای هیچ شک و تردیدی نیست. حکما برای نفس مراتب ادراکی؛ حسی، خیالی، وهمی، عقلی و شهودی را قائل شده‌اند بنابراین نفس در تمامی مراتب ادراکی خود فعال است لذا منفعل الذات و مظلّم الذات دانستن نفس شاید ناشی از عدم شناخت حقیقت نفس و نوعی ظلم در حقّ نفس باشد.

مطلب مهم تفکیکیان در رابطه با نفس این است که نفس مظلّم الذات و امری از جنس عالم ماده است. به نظر می‌رسد دلیل ادعای آنان دو امر می‌باشد: الف) آن‌ها قصد داشتند به گونه‌ای در مورد نفس بحث کنند که بعداً بتوانند معاد جسمانی را بر وفق آیات و روایات اثبات نمایند. ب) از علم تعریف و تصویری ارائه دهند که صرفاً برای حقّ تعالی قابل اطلاق بوده و از هر نقص و عیبی مبرا باشد.

نوع گفتار تفکیکیان شباهت بسیار نزدیکی به سخنان متکلمین اشاعره مخصوصاً امام محمد غزالی دارد؛ وی در کتاب تهافت الفلاسفه یکی از نقدهای مهمی که بر قول حکما وارد می‌داند همین مورد است. غزالی نفس را مادی معرفی می‌کند تا بتواند راه حل منطقی برای بحث معاد جسمانی ارائه نموده و آن را به خوبی تفسیر نماید (شریف، ۱۳۶۵: ۱۷، ۲). به نظر می‌رسد که آن‌ها از این نوع تفکر تأثیر پذیرفته‌اند.

در مورد تغایر نفس و عقل آن‌ها بر این باورند که اولاً عقل موجودی مستقل و منفک از عالم ماده است ثانیاً در مقابل عالم ماده که سراسر ظلمت است، عقل موجود نورانی و اصیلی است که بر اثر تابش آن بر نفس، معلومات و معقولات برای انسان مکشوف می‌گردد. ماهیت ذاتی عقل و علم در این معنا نورانیت محض است و تماماً در نقطه مقابل عالم ماده قرار می‌گیرد اما از آن جهت که مخلوق خداوند متعال است با عالم ماده نقطه اشتراک دارد.

طرفداران این جریان فکری نوع مخلوقیت عالم ماده را به طور مفصل در آثار خویش بیان کرده‌اند و بر این باورند که تمام عالم ماده از اولین مخلوق حق تعالی به نام «ماء» خلق شده‌اند و چون این مخلوق ذاتاً مادی است پس تمام موجودات صادر شده از آن مادی می‌باشند؛ بنابراین نفس هم موجود مادی و مظلّم الذات است.

اما به نوع مخلوقیت عقل و علم اشاره‌ای نشده است. قطعاً ذات عقل با ذات عالم ماده

متفاوت می‌باشد بنابراین آن دو بایستی از چیز دیگری خلق شده باشند آنان معتقدند که عقل نورانی است و از نور الهی خلق شده است. اگر چنین باشد بایستی خداوند متعال دو چیز متفاوت در عالم هستی خلق نموده باشد و این نوع تمایز در خلقت بیانگر آن است که آن‌ها اصل خلقت را بر ماهیات می‌دانند و چون ماهیات حقایق متباین هستند پس ماهیتی در عالم طبیعت به نام «ماء» و ماهیت دیگر در عالم ماورا طبیعت به نام «نور» منشا خلقت آن‌ها است.

از منظر تفکیکیان تجرد به معنای غیریت ذاتی از عالم ماده صرفاً برای خداوند متعال بکار می‌رود و هیچ موجودی در امر تجرد با واجب تعالی اشتراک ندارد. این برداشت از معنای تجرد می‌تواند از تعریف متکلمین متأثر شده باشد. متکلمین متقدم در تعریف تجرد می‌گویند: «کل مجرد عن الماده قديم» (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۴، ۲۰۸) و چون آن‌ها خداوند را قدیم می‌دانند لذا اطلاق واژه تجرد صرفاً برای خداوند متعال است پس نفس در دیدگاه آن‌ها مجرد نمی‌باشد.

بنابراین لفظ مجرد در تفکرات تفکیکی تنها بر موجود قدیم بالذات اطلاق می‌گردید و آن‌ها ابا داشتند از اینکه این لفظ را برای غیر آن موجود به کار ببرند و قائل بودند که هر چه غیر حق تعالی است مظلّم الذات و عین بطلان می‌باشد لکن عقل در معنای دوم را به لحاظ آن که ظلمت عالم ماده آن را فرانگرفته است مجرد می‌دانند. متفکران این جریان فکری در هیچ اثری از آثار خود به حلّ این تناقض پرداخته‌اند. ممکن است لفظ «تجرد» در ادبیات گفتاری و اعتقادی آن‌ها در دو معنا و کارکرد بکار رود.

تحلیل ابداعی میرزا جواد از واژه تجرد خلاف کاربرد این اصطلاح در آثار حکما است. اصطلاح تجرد در این جریان فکری با خالق بودن سازگاری دارد؛ اما در سنت فلسفی اسلامی اصطلاح تجرد فقط در این معنا به کار نمی‌رود بلکه اگر موجودی ویژگی‌های امر مادی را نداشته باشد می‌تواند مجرد باشد. حکما موجود مجرد را مقول به تشکیک دانسته بنابراین موجودات مستکفی (نفوس)، تام (عقول) و فوق تمام (واجب الوجود) مراتب تشکیکی موجود مجرد به حساب می‌آید. (شیرازی، ۱۳۸۶: ۶۳)

از منظر میرزا جواد یکی از دلایل مادی بودن نفس انسان کاربرد واژه "توفی" در

قرآن است حال آنکه کاربرد واژه "توفی" صرفاً اختصاص به امر مادی ندارد و لغت این مطلب را تأیید نمی‌کند و اکثر مفسرین چنین برداشتی برای واژه توفی ارائه نداده‌اند. اختصاص معنای توفی در امر مادی احتیاج به ارائه دلیل نقلی و لغوی است که در این مورد جای بحث می‌باشد. «الله یتوفی الانفس؛ ای یقبضها الیه وقت موتها و نقض آجالها.» (طبرسی، ۱۹۹۷: ۸، ۳۵۹) قبض نفس توسط حق تعالی گویای این امر است که چون حق تعالی مجرد محض است آن جنبه از تجرد وجودی انسان را به تمام قبض می‌کند و بدن یا جسم مادی شایستگی این قبض را نخواهد داشت.

تفکیکیان برای تشریح نقش انبیا در یادآوری انسان به آنچه قبلاً فراگرفته است به عالم «ذرّ» معتقد هستند. عالم «ذرّ» در نظر آن‌ها اولاً وجود خارجی دارد ثانیاً از حیث زمانی بر این عالم مقدم است بنابراین عالم «ذرّ» تقدم زمانی بر این عالم داشته و تمامی نفوس انسانی در آنجا به توحید الهی اقرار نموده‌اند. به نظر می‌رسد که وی مانند برخی از متکلمین در تفسیر عالم «ذرّ» متأثر از مثل افلاطونی بوده است.

حکمای متأله عالم «ذرّ» را در طول این عالم دانسته‌اند. حکما از عالم «ذرّ» چنین تصویر و تفسیری را ارائه می‌دهند؛ آن‌ها بر این باورند که برای انسان می‌توان دو چهره‌ی ملکوتی و مُلکی فرض نمود در این صورت: اولاً انسان در چهره ملکوتی خویش ربوبیت الله و عبودیت خود را وجدان نموده، ثانیاً موطن ملکوت مقدم بر موطن مُلکی و دنیایی است، ثالثاً این دو موطن باهم متحدند؛ بنابراین خداوند به انسان مُلکی امر می‌کند: به یاد آن موطن ملکوتی باشید و وقتی به یاد آن بودید آن را حفظ می‌کنید. (طباطبایی، ۱۹۹۷: ۸، ۳۲۱) بنابراین از دیدگاه حکما متأله عالم «ذرّ» بر این عالم تقدم زمانی ندارد که لازمه آن تقدم نفوس انسانی بر بدن مادی باشد بلکه اختلاف در مراتب وجودی آن‌ها است.

بنابراین بر اساس باور به عالم «ذرّ» از دیدگاه این جریان فکری معرفت انسان «یک معرفت فطری و خدادادی» محسوب شده و به کمترین توجه، انسان واجد آن می‌گردد و همچنین این نوع معرفت یک «معرفت پیشینی» است. حال آنکه معرفت از دیدگاه حکما مبتنی بر بدیهیات تصویری و تصدیقی عقلی است لذا ادراک حاصل شده «معرفت پسینی» یا اکتسابی قلمداد می‌گردد. خداوند در قرآن علم و دانش انسان را چنین توصیف می‌کند «و

الله اخرجکم من بطون امهاتکم لاتعلمون شیئاً و جعل لکم السمع و الابصار و الأفئدة لعلکم تشکرون» (نحل / ۷۸). طبق این آیه شریفه انسان در بدو تولد چیزی نمی دانسته و خداوند قوای حسی و عقلی را برای ادراک در اختیار او قرار داده است. این آیه به وضوح معرفت فطری که انسان همه چیز را می دانسته و اکنون از یاد برده و انبیاء بر تعلیم آن تذکار می دهند را تحت شعاع قرار می دهد.

تفکیکیان وظایف انبیا را در یادآوری و تذکر خلاصه نمودند. حال آنکه برخورد انبیاء با افراد را می توان به دو نوع کلی تقسیم نمود:

(۱) برخورد انبیاء با افراد غافل و جاهل؛ در این مورد انبیاء با معجزه یا انذار یا نصیحت سعی می کنند که آن ها را از ضلالت و گمراهی به راه هدایت راهنمایی نمایند در این مقام پیامبر وظیفه اش تذکر و یادآوری است «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ» (الغاشیة / ۲۱).

(۲) برخورد و همراهی انبیاء با افرادی که ایمان آورده و می خواهند ایمان خود را تقویت و استحکام بخشند، در این مقام پیامبر معلّم و مزکّی است و می خواهد آن ها را از ایمان ابتدایی به ایمان شهودی برساند. در این صورت انبیاء و جانشینان آن ها صرفاً مصباح الهدی نیستند بلکه مضاف بر آن سفینه النجاة نیز می باشند؛ بنابراین منحصر نمودن وظایف پیامبران در نوع اول به نوعی غفلت از حقیقت رسالت و هدف اصلی رسالت می باشد. در سوره مبارکه جمعه آیه دوم به این وظیفه پیامبر به طور آشکار تصریح شده است؛ بنابراین بین مقام تشریح و تبیین انبیا تفاوت وجود دارد.

تفکیکیان برای کسب معرفت اطاعت و استغفار از گناهان را پیشنهاد می دهند. از دیدگاه حکما؛ حکمت به نظری و عملی تقسیم می شود این دو حوزه حکمی تأثیر و تأثر متقابل دارند. عبادات و طلب غفران به حوزه حکمت عملی ربط دارد. از منظر آن ها اطاعت و ترک معصیت انسان را برای کسب فیض بیشتر و ادراک حقایق عالی مهیا می سازد و از سوی دیگر اکتساب چنین معرفتی سبب اطاعت و استغفار عاشقانه می گردد.

از دیدگاه حکما نقش عبادات و استغفار در سلوک فکری و مجاهدات نفسانی نقش تکاملی است بنابراین از منظر آن ها عقل گرایی بر ایمان گروی تقدم دارد. امام صادق (ع) می فرماید: «مَنْ كَانَ عَاقِلًا فَلَهُ دِينٌ» (کلینی، بی تا: ۱، ۱۲۴). از این رو دین برای عاقل

سودبخش است؛ اما از دیدگاه طرفداران این جریان فکری ایمان به خداوند مقدم بر تعقل و تفکر است لذا این خیزش فکری به نوعی در گسترش ایمان گروهی بر اندیشه امروزی نسل معاصر تأثیر شگرفی داشته است.

با توجه به این مطلب ضرورت مباحث اعتقادی و بعضاً حکمی روشن می‌گردد لکن این سیر تحقیقاتی و پژوهشی برای حکما شرط لازم است نه شرط کافی. اما اگر این سیر علمی و عقلی همراه با سلوک عملی مانند عبادات و استغفار باشد «نور علی نور» خواهد بود. به عبارت دیگر وجود این دو بال علم و عمل برای فرد مؤمن، درصد خطا و انحراف او را از صراط مستقیم کمتر خواهد کرد. هیچ‌یک از حکما متأله، در رأس آن‌ها ملاصدرا هرگز یکی را بدون دیگری تجویز نمی‌کنند، مطالعه در سیر تاریخی حیات آن اندیشمندان گواه این ادعا خواهد بود.

طریق کسب معرفت از دیدگاه این جریان فکری با روش پیشنهادی حکما در اکتساب معرفت تفاوت جوهری دارد؛ زیرا حکما کسب معرفت را مبتنی بر اصل وجود ذهنی و اتحاد عاقل به معقول دانسته بنابراین علم را به حضوری و حصولی؛ علم حصولی را به تصور و تصدیق و هر یک را به بدیهی و غیر بدیهی دسته‌بندی کرده و سیر کسب معرفت را از بدیهیات به امور غیر بدیهی یا نظری ترسیم می‌کنند؛ اما این سیر معرفت از دیدگاه تفکیکیان مورد قبول نبوده زیرا آن‌ها اساس معرفت را از مسیر وجود ذهنی و اتحاد عاقل به معقول باطل می‌دانند.

میرزا جواد می‌گوید: «مخفی نماند اساس جمیع اقوال مختلف حکما در علم حصولی همانا وجود ذهنی است و گفته‌اند: که برای هر شیئی، سوای وجود خارجی‌اش، وجود آخری است که آن وجود ذهنی شیئی به حساب می‌آید؛ و این وجود ذهنی همان وجود معلوم بالذات است که گفته‌اند: وجود المعلوم بالذات فی نفسه عین وجوده للعالم؛ و چون اصل و اساس وجود ذهنی اصطلاحی [نزد ما] ثابت نگردیده پس کلیه مطالب و سخنانی که بر روی این قاعده پایه‌ریزی شده است معلوم می‌شود که بی‌پایه و اساس است.» (تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۷۷-۲۷۸)

میرزا جواد و دیگر اندیشمندان این مکتب فرایند یادگیری و آموختن را این گونه

ترسیم می کنند؛ آنان حقیقت عقل را منفک از انسان امری الوهی دانسته که با افاضه و اضافه نور آن به اذن خداوند متعال به نفس انسانی، فرد واجد یکسری حقایق می گردد. «نفس نور خارجی که همان نور عقل است را می یابد و «وجدان» می کند و با تابش آن نور، هم ذات و حقیقت نفس مشهود و هم معلومات برای نفس آشکار می گردند.» (تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۸۳)

در عبارت فوق نفس فعال تصور شده و نفس است که نور عقل و علم را وجدان می کند. اگر این وجدان ذاتی نفس باشد مبنی بر ادعای آنان بایستی نفس از سنخ و جنس نور عقل و علم باشد که بتواند آن را ادراک نماید اما آن ها مقصودشان از وجدان نفس حالت عارضی است که نفس به اذن الهی در حالتی خاص واجد یک سری معلومات می گردد. چگونگی حصول این حالت برای نفس راز سر به مهری است که تفکیکیان در بیان آن راه حل ابداعی خویش را که متأثر از آموزه های دینی است ارائه نمی نمایند. از نوع بیان برمی آید که انسان در این حالت وجدانی و عارضی برای خود هیچ اختیاری ندارد. صرفاً او باید مؤمن به حقایق الهی باشد و همواره از فضل او برای خویش درخواست نماید. یکی از سؤال های مهمی که این مکتب، به خصوص میرزا جواد باید پاسخ دهد این است که نحوه قرار گرفتن نفس در کنار بدن چگونه است؟ همان طور که بیان شد میرزا جواد بر این باور است که نفس و بدن دو امر مستقل بالذات هستند که در کنار هم مثل بدن و لباس قرار گرفته اند؛ اما نحوه رابطه نفس و بدن مورد تحقیق و بررسی لازم قرار نگرفته است. در جای دیگر میرزا جواد قائل به ترکیب نفس و بدن می باشد اما نوع ترکیب را به وضوح بیان نمی کند. در آثار تفکیکیان مخصوصاً میرزا جواد در مورد نفس فی الواقع سخن واحدی از ابتدا تا انتها دیده نمی شود وی درجایی معتقد است بدن نفس را مالک یا واجد می گردد و درجایی دیگر برای نفس هویت مستقل از بدن را قائل است. اگر این مساله به روشنی و دقت حل گردد شاید بسیاری از نقدها مرتفع شود.

میرزا جواد تهرانی در باب معرفت انسان با توجه به تأثیری که از متکلمان اهل سنت پذیرفته است نفس را مادی و در امر فراگیری منفعل دانسته و از سوی دیگر بر این باور است که انسان در کسب معرفت از خود اختیاری ندارد. اطاعت محض و استغفار از معاصی

مقدمات افاضه معرفت از طرف حق تعالی را برای انسان فراهم می‌کند. استنباط نگارنده از مباحث مطروحه این است که روش پیشنهادی میرزا جواد تهرانی برای حصول معرفت انسان ناقص است؛ زیرا انسان به لحاظ داشتن قوای ادراکی و داشتن حس جستجوگری همواره به دنبال کشف مجهولات خود در عالم طبیعت است و تمامی معلوماتی که از این تکاپو برای انسان حاصل می‌شود جزو معرفت‌های او به حساب می‌آیند. ممکن است این معرفت‌ها انسان را به خدا برسانند یا او را از خدا دور سازند علی‌ای حال معرفت محسوب می‌گردند. از طرف دیگر نوع بحث آنان در باب معرفت درون دینی است مباحث درون دینی گر چه برای مؤمنین به آن دین جزو باورهای صادق تلقی می‌گردد لکن قابلیت تعمیم و ارزش شناخت را ندارند.

در ادامه پیشنهادهایی برای پژوهش‌های آتی ارائه خواهد شد:

- ۱- بررسی مساله شهود عقلی از منظر مکتب تفکیک.
- ۲- چستی و چرایی مساله وحی از منظر مکتب تفکیک.
- ۳- بررسی مساله معرفت النفس با توجه به آیات و روایات از منظر مکتب تفکیک.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. آشتیانی، سید جلال، ۱۳۷۱، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، جلد ۴، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. ارشادی نیا، محمدرضا، ۱۳۸۶، از مدرسه معارف تا انجمن حجّتیّه و مکتب تفکیک، قم، موسسه بوستان کتاب.
۳. اصفهانی، میرزا مهدی، ۱۳۸۷، ابواب الهدی، تهران، مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر.
۴. تهرانی، میرزا جواد، ۱۳۶۷، عارف و صوفی چه می‌گویند؟ تهران، بنیاد بعثت.
۵. تهرانی، میرزا جواد، ۱۳۷۴، میزان المطالب، قم، مؤسسه‌ی درراه حقّ.
۶. تهرانی، میرزا جواد، بی‌تا، بحثی در فلسفه بشری و اسلامی، تهران، کتابخانه بزرگ اسلامی.
۷. حکیمی، محمدرضا، ۱۳۸۴، مکتب تفکیک، تهران، انتشارات دلیل ما.
۸. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۷۳، مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ مجلد دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۹. شریف، محمد میان، ۱۳۶۵، تاریخ فلسفه در اسلام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۰. شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۸۶، الشواهد الربوبیة، قم، موسسه بوستان کتاب.
۱۱. طباطبایی، محمدحسین، ۱۹۹۷ م، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت - لبنان، مؤسسه‌ی الأعلمی للمطبوعات.
۱۲. الطبرسی، الفضل بن الحسن، ۱۹۹۷ م، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت - لبنان، دار الفکر.
۱۳. قزوینی، شیخ مجتبی، ۱۳۷۰، بیان الفرقان، مشهد، دار الکتب الاسلامیه.
۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب، بی‌تا، اصول کافی (معزّب)، تهران، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت.
۱۵. مروارید، حسنعلی، ۱۳۷۷، تنبیهات حول المبدأ و المعاد، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی

تحلیل فقهی حقوقی اعمال حضرت خضر (ع) در مصاحبت با حضرت موسی (ع)

احسان سامانی^۱

چکیده

قرآن کریم با بیان داستان حضرت موسی و خضر علیهما السلام، به انجام اعمالی توسط حضرت خضر اشاره می‌کند که به ظاهر برخلاف شریعت الهی است و اعتراض موسی (ع) را در پی دارد. علارغم اینکه برخی مفسرین با این سخن که حضرت خضر مکلف به نظام تشریح نبوده، اعمال ایشان را توجیه نمودند، به نظر، حضرت مکلف به نظام تشریح بوده است، لکن برخورداری او از دانش خاص، موجب شد برخی اعمال او به نظر حضرت موسی خلاف شرع جلوه نماید، هرچند با توضیحات بعدی حضرت خضر آن تصور اصلاح شد. در خصوص تخریب کشتی به دلیل قاعده اهم و مهم و اذن فحوی و نیز قاعده احسان، عمل ایشان مشروع است و در مورد قتل جوان نیز چون با توجه به قراین موجود در آیات مربوطه و برخی روایات، مقتول، مکلف و کافر بوده است، قتل او جایز بوده است. نیز علی‌رغم اختلاف در خصوص حجیت علم قاضی، همگان بر حجیت علم-امام و نبی به جهت عصمت متفقند. بنابراین حضرت خضر به دلیل نبوت، در مقام قضاء، علم او حجت بود و می‌توانست طبق آن دانش، حکم الهی را اجرا نماید، و تردیدی نیست که علم حضرت خضر دارای ماهیتی الهی و متفاوت از علوم غریبه‌ی غیر متعارفی است که قاضی نمی‌تواند براساس آن قضاوت نماید.

واژگان کلیدی

خضر نبی (ع)، موسی (ع)، قتل، تخریب، اعمال نبی.

۱. استادیار گروه فقه و مبانی دانشگاه سیستان و بلوچستان، سیستان و بلوچستان، ایران.

طرح مسأله

بر اساس آیات شریفه ۶۰ الی ۸۲ سوره مبارکه کهف و نیز برخی روایات حضرت موسی علیه السلام به همراه جوانی به نام یوشع بن نون، طبق دستور خداوند تبارک و تعالی برای یادگیری و تعلم، به دیدار حضرت خضر علیه السلام می رود. در خصوص علت این مأموریت نیز گفته شده است چون حضرت موسی علیه السلام، وقتی الواح را از جانب خداوند دریافت نمود و به سوی قومش آمد، این فکر به ذهنش خطور نمود که عالمترین شخص بر روی زمین است. خداوند تبارک و تعالی برای اصلاح این فکر، ایشان را مأمور نمود با شخص عالم (حضرت خضر) دیدار نماید. پس از ملاقات، حضرت موسی علیه السلام تقاضای همراهی با ایشان را جهت یادگیری برخی علوم می نماید و حضرت خضر علیه السلام در مقام امتناع می فرماید: چون شما از علت اعمال و افعال من بی اطلاع هستید، توان صبر در مقابل آن را ندارید و همسفر شدن شما با من دشوار است. حضرت موسی علیه السلام مشروط به مشیت الهی متعهد می شود که در مقابل اعمال ایشان صبر نماید و ایشان می فرماید اگر قصد همراهی من را دارید هیچ سؤالی در خصوص افعال من نپرسید تا اینکه خودم فلسفه و علت اعمالم را برای شما بیان کنم. در طول این سفر حضرت خضر علیه السلام اعمالی را انجام داد که ظاهراً مخالف با شریعت الهی بود و اعتراض حضرت موسی علیه السلام را به دنبال داشت. نخست، حضرت خضر علیه السلام، کشتی ای را که متعلق به افرادی مسکین بود سوراخ و تخریب نمود، سپس در ادامه سفر، پسر جوانی را که به ظاهر هیچ خطایی مرتکب نشده بود به قتل رساند و در پایان در روستایی که اهل آن حاضر نشدند آنان را اطعام نمایند، به طور مجانی شروع به ساخت دیواری نمود. از آنجایی که عمل سوم، یک عمل صحیح شرعی و حقوقی است، و شخص می تواند مجاناً برای دیگری، خدمتی انجام دهد، به تحلیل فقهی حقوقی آن نیازی نیست، اما عمل نخست، تخریب مال غیر است که بدون اجازه صاحبان کشتی اتفاق افتاد، آن هم کشتی متعلق به عده ای مسکین، که مجاناً و از روی احسان، حضرت خضر و موسی علیهما السلام را سوار بر آن نمودند و تردیدی نیست که شرعاً تصرف در مال غیر و تخریب و وارد نمودن آسیب به آن ممنوع است. همچنین عمل بعدی حضرت خضر علیه السلام که کشتن یک پسر

جوان به ظاهر مهقون الدم، است مخالفت آن با شرع روشن تر به نظر می رسد به نحوی که حضرت موسی علیه السلام نیز علی رغم تعهد به سکوت، به نحو شدیدی به این عمل ایشان اعتراض می نماید. از آنجایی که بین مفسرین در خصوص ماهیت این اعمال حضرت خضر علیه السلام اختلاف نظر است، و برخی آن را منطبق با نظام تکوین و خارج از دایره احکام شرعی دانسته و برخی آن را داخل در قلمرو شریعت الهی دانسته اند، ما در این نوشتار به تبیین فقهی حقوقی این اعمال حضرت خضر علیه السلام و انطباق یا عدم انطباق آن با شریعت الهی خواهیم پرداخت. البته قبل از تحلیل حقوقی عمل قتل و تخریب کشتی، به تبیین و توضیح نظام تکوین و نظام تشریح می پردازیم.

۱- نظام تکوین و نظام تشریح

آنگونه که روشن است در این عالم، دو نظام وجود دارد یکی نظام تکوین و دیگری نظام تشریح، و این دو نظام اگرچه در اصول کلی با یکدیگر متفق هستند اما در جزئیات، متمایز از یکدیگرند (نخفی خمینی، ۱۳۹۸، ۱۰، ۳۸۲). «تکوین» واژه‌ای عربی است و مقصود از آن «خلقت» (فیومی، بی تا، ۲، ۵۴۵) و «ایجاد» (جوهری، ۱۴۱۰، ۶، ۲۱۹۰/ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۳، ۳۶۵) در خارج از ذهن است. همچنین تکوین به معنای ایجاد کردن شیئی که مسبوق به ماده است نیز آمده است و تکوین خداوند اشیاء را به معنای ایجاد کردن آن اشیاء و خارج نمودن آنها از عدم به سوی وجود دانسته اند (واسطی، ۱۴۱۴، ۱۸، ۴۸۷/فیومی، بی تا، ۲، ۵۴۵). بنابراین مراد از عالم و نظام تکوین، کل عالم خلقت و عالم وجود و قوانین حاکم بر آن است به عبارت دیگر مراد از عالم تکوین، فعل خداست، یعنی همان بیان شیوای قرآن کریم که می فرماید: «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (سوره بقره/۱۱۷). مقابل نظام تکوین، نظام تشریح است. واژه «تشریح» مصدر باب تفعیل است. این کلمه از ریشه «شرع» به معنای نوشیدن آب با دهان آمده است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ۱، ۲۵۲/صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ۱، ۲۸۵) از این ریشه مشتقات متعددی منشعب می شود از جمله «شریعت» است که به معنای «آبشخور» است (جوهری، ۱۴۱۰، ۳، ۱۲۳۶)؛ برخی می گویند: علت این که احکام و حلال و حرام خدا، شریعت نامیده می شود به همین جهت است؛ (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۸، ۱۷۵) یعنی دستورات

الهی، آبشخور حیات و طهارت انسان‌اند. (اصفهانی، ۱۴۱۲، ۴۵۰) واژه شرع به معنای طریق و راه نیز آمده است و بدین مناسبت (که دین راه و طریق به سوی خداست)، شریعت برای طریقه و دین الهی به استعاره گرفته شده است (اصفهانی، ۱۴۱۲، ۴۵۰ / بستانی، ۱۳۷۵، ۵۲۴). «تشریح» نیز در اصل و در لغت عربی به معنای «خیلی بالا بردن» چیزی است (حمیری، ۱۴۲۰، ۶، ۳۴۴۶) و در جایی که آب نهر بسیار بالا آمده باشد که حیوانات به راحتی از آن آب بخورند، به کار می‌رود (واسطی، ۱۴۱۴، ۱۱، ۲۴۱) و به صورت ضرب‌المثل می‌گویند: «اهون السقی، التشریح»؛ راحت‌ترین آب دادن، تشریح است (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ۱، ۲۸۵ / جوهری، ۱۴۱۰، ۳، ۱۲۳۶). امروزه این کلمه به معنای قانون‌گذاری نیز است، که البته بیشتر در مورد قانون‌گذاری در حوزه دین به کار می‌رود.

مراد از نظام تشریح، همان شریعت الهی است و شریعت یعنی اوامر و نواهی خدا نسبت به موجود مختار (انسان و جن)، و تفاوت نظام تشریح و نظام تکوین در این است که متعلق امر، در نظام تشریح فعل اختیاری انسان است ولی در نظام تکوین متعلق امر، اشیاء هستند و اختیار انسان نقشی در تحقق آن ندارد؛ خود اختیار نیز یکی از اشیاء تکوینی است و رابطه این دو نظام با همدیگر آن است که انسان با عمل به نظام تشریح با نظام تکوین هماهنگ می‌شود و همسو با کل هستی به سوی خداوند متعال حرکت می‌کند. (الا الی الله تصیر الامور). (سوره شوری/۵۳) بنابراین اینکه خداوند تبارک و تعالی به خاطر امتحان بندگان، آنها را مبتلا به ترس و نقص در اموال و ثمرات و مرگ و فقدان عزیزانشان می‌کند تا از این طریق افراد اهل صبر را از دیگران متمایز و مشخص سازد و مطابق آن، بدانها پاداش و جزا عطا فرماید، براساس نظام تکوین و از باب ولایت تکوینی است. حال آنکه هیچ فقیه و حتی پیامبری نمی‌تواند چنین کاری را انجام دهد، یعنی جهت امتحان و ابتلاء افراد، اموال آنان را تخریب نماید یا عزیزان آنان را به قتل برساند، زیرا همه موظف به نظام تشریح هستند نه نظام تکوین. اما خداوند تبارک و تعالی براساس نظام تکوین و از باب ولایت تکوینی برای تربیت پیامبران و بندگان صالح، آنان را به خاطر ترک اولی، به برخی مصائب و گرفتاری‌ها دچار نموده است، مثل ابتلای حضرت یعقوب (ع) به جهت کمی توجه به مساکین به برخی گرفتاری‌ها یا ابتلای حضرت یونس (ع) به جهت ترک اولی به

برخی مشقتها و لو برای مدت کوتاهی. حال آیا کسی غیر از خداوند می تواند این اعمال را به عنوان عقاب برای این پیامبران بزرگ و بندگان صالح مرتکب شود؟!!!! همچنین گاهی خداوند به جهت عدم شکر افراد، نعمت را از آنان سلب می کند مثلاً اموالشان را در دریا یا سیل غرق می کند و یا اینکه به جهت عدم شکر نعمت سلامت، آنان را گرفتار بیماری می کند در حالی که هیچ کس غیر خداوند - مگر افرادی که خداوند چنین حقی به آنها داده - نمی تواند چنین تصرفاتی داشته باشند (نجفی خمینی، ۱۳۹۸، ۱۰، ۳۸۳).

البته اینکه خداوند برای طی مسیر تکامل و تعالی، مجموعه ای از قوانین و مقررات تکوینی را وضع نموده، بدین شکل که چنانچه فرد یا افرادی از آن قوانین و مقررات تمرد و تخلف نمایند، از سر لطف و امتنان به برخی از مصائب و گرفتاری ها دچار می شوند نشان از این حقیقت است که عالم وجود و خصوصاً خلقت انسان، براساس نظام احسن صورت گرفته است، اما بدون تردید این دسته از قوانین تکوینی، خارج و متمایز از قوانین شرع و ضوابط احکام است. (مکارم، ۱۳۷۴، ۱۲، ۵۰۸)

حال که روشن شد در عالم، دو نظام تکوین و تشریح وجود دارد و خداوند نیز حاکم و مسلط بر این دو نظام است، باید گفت به اعتقاد گروهی از مفسران هیچ اشکالی وجود ندارد خداوند متعال عده ای از مخلوقات را به تبعیت از نظام تشریح امر نماید و عده ای دیگر مثل ملائکه، حضرت خضر (ع) یا ... را به تبعیت از نظام تکوین (مکارم، ۱۳۷۴، ۱۲، ۵۰۸ / نجفی خمینی، ۱۳۹۸، ۱۰، ۳۸۴). به عبارت دیگر همانگونه که براساس نظام تکوین و ولایت تکوینی خداوند متعال، هیچ منعی وجود ندارد خداوند مستقیماً طفل غیربالغی را - به جهت ممانعت او از ارتکاب خطاها و گناهان بزرگ در آینده - مبتلا به یک حادثه معینی نماید که در اثر آن حادثه طفل جان خود را از دست بدهد و یا آنکه یک شخص را به جهت مصون نگه داشتن از یک حادثه خطیر، به بیماری مبتلا کند که خانه نشین شود و از منزل خارج نشود تا دچار حادثه خطیری - که استحقاق آن را ندارد - شود، همین طور خداوند متعال می تواند فرد یا افرادی را مأمور و مکلف کند تا این اعمال را از جانب او انجام دهند.

۲- تحلیل حقوقی تخریب کشتی

با توجه به آیه شریفه ۷۱ سوره مبارکه کهف^۱، یکی از کارهایی که حضرت خضر (ع) در ایام کوتاه مصاحبت با حضرت موسی علیه السلام، مرتکب شد و اعتراض حضرت موسی علیه السلام را نیز به دنبال داشت، تخریب و سوراخ کردن کشتی‌ای بود که متعلق به عده‌ای مسکین بود و از طریق آن، گذران معیشت می‌کردند. آنگونه که برخی مفسرین گفته‌اند، تخریب یک کشتی که مال دیگران است بدون اطلاع مالکان آن، و لو به جهت نجات آن از یک خطر، ظاهراً از جهت فقهی قابل توجیه نیست و فقهاء ظاهراً اجازه چنین تصرفی را به فرد نمی‌دهند که به عنوان مثال جزئی از مال یا خانه یک شخص معین را بدون اطلاع او به جهت نجات از یک خطر، تخریب کنند و لو اینکه یقین داشته باشیم که آن مال یا خانه در آینده غصب می‌شود (مکارم، ۱۴۲۱، ۹، ۳۳۲). این عده از مفسرین به دلیل عدم یافتن توجیه فقهی بر این عمل حضرت خضر علیه السلام، برای توجیه عملکرد حضرت خضر علیه السلام، گفته‌اند ایشان، موظف به نظام تشریح نبوده است بلکه موظف به نظام تکوین بوده است و بر اساس نظام تکوین، عمل ایشان هیچ منعی ندارد، چرا که خداوند مالک حقیقی همه چیز است و همانگونه که می‌تواند مستقیماً هرگونه تصرفی در آنها تکویناً انجام دهد می‌تواند این قدرت و امکان را به انتخاب خودش به فرد یا افراد دیگری مثل حضرت خضر علیه السلام یا دیگران بدهد.

اما به نظر نگارنده، نیازی به این توجیه نیست، علاوه بر اینکه به ادله مختلف که در مباحث آتی مطرح خواهد شد، حضرت خضر علیه السلام نیز مثل دیگر افراد مکلف به نظام تشریح نبوده است و این عمل ایشان نیز مشروع و منطبق با شریعت الهی بوده است، اما از آنجا که حضرت موسی علیه السلام، صرفاً به ظاهر عمل حضرت خضر علیه السلام توجه نمود و از دیگر ابعاد آن غافل ماند، نسبت به عمل حضرت خضر علیه السلام اعتراض نمود. بدین دلیل نیز بود که ایشان با آشکار شدن جوانب دیگر مسأله توسط حضرت خضر علیه السلام، سکوت نمود و مشروعیت عملشان را پذیرفت، حال آنکه اگر طبق شریعت الهی،

۱. فَأَنْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً إِمْراً. (سوره کهف/۷۱)

عمل حضرت خضر علیه السلام در واقع و نه فقط ظاهر، موجه و مشروع نبود پاسخ حضرت خضر علیه السلام، نمی توانست حضرت موسی علیه السلام را قانع کند و اعتراض ایشان را مرتفع نماید. این نکته از خلال احادیث معصومین علیهم السلام نیز قابل فهم است، آنجا که به تفاوت علوم و دانش افراد اشاره می کنند و اینکه برخی توان تحمل علم دیگران را ندارند به اندازه ای که اگر برایشان آشکار شود، یکدیگر را تکفیر نموده و به قتل می رسانند. از امام صادق نقل شده است که جناب ابوذر - که حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم، به خاطر شباهت نزدیک او با سلمان، پیمان اخوت بین او و سلمان بسته بود - اگر می دانست در قلب سلمان چیست هر آینه او را می کشت. (کلینی، ۱۴۲۹، ۲، ۳۳۲) و حال آنکه بدو شک، هر دو مکلف به نظام تشریح بودند. البته این تصور نشود که علم حضرت موسی علیه السلام - که پیامبر زمان خود بوده است - از علم حضرت خضر علیه السلام کمتر بوده است، بلکه فقط در این بُعد، علم حضرت خضر علیه السلام بیشتر بوده و حضرت موسی علیه السلام مأمور به تعلم نزد ایشان می شود.

در تبیین مشروعیت فقهی حقوقی این عمل حضرت خضر (ع) یعنی معیوب ساختن کشتی افراد مسکین، می توان گفت اولاً این عمل حضرت خضر (ع) منطبق با قانون اهم و مهم بوده است بدین معنا که حفظ مجموع سفینه از به غارت بردن پادشاه ظالم، عملی مهمتر از ضرر اندک ناشی از معیوب ساختن جزئی کشتی است و حضرت خضر (ع) با این کار خود، دفع افسد به فاسد نموده است؛ زیرا ایشان جهت صیانت از حقوق مالکین، و با ملاحظه اینکه عیب ایجاد شده در کشتی، خطری برای مسافری آن نداشته باشد، این عیب را در کشتی ایجاد کردند تا با معیوب نمودن کشتی جلوی غارت آن توسط پادشاهی که دنبال غصب کشتی های سالم بود را بگیرند (فضل الله، ۱۴۱۹، ۱۴، ۳۷۵). لذا تخریب کشتی، موجب غرق شدن و آسیب هیچ کس نشد و همه به سلامت از آن پیاده شدند. حتی می توان رضایت باطنی مالکان کشتی - در صورت علم آنان به وجود چنین پادشاه غاصبی و تصمیم او بر غصب کشتی های سالم و صحیح (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ۸، ۱۲۸) - نسبت به این فعل حضرت خضر (ع) را پیش بینی نمود، (مکارم، ۱۳۷۴، ۱۲، ۵۰۵) چرا که آنان حتی بر فرض عالم بودن، توان این را نداشته اند که در مقابل ظلم آن پادشاه مقاومت کنند

(شوکانی، ۱۴۱۴، ۳، ۳۵۹) و گویا حضرت خضر (ع) بر اساس آن اذن فحوی، اقدام به این عمل نموده است. (مکارم، ۱۴۲۱، ۹، ۳۳۱) ثانیاً این عمل حضرت خضر علیه السلام عدوانی و از سر ظلم نبوده است بلکه از باب احسان و دفاع از مظلوم در مقابل ظالم بوده و براساس قاعده احسان، جبران خسارت جزئی محسن که برای ممانعت از خسارت بزرگتر، در مال دیگری ایجاد می کند، بر او لازم نیست. به عبارت دیگر چون عامل زیان، محسن بوده است، مسئولیتی نسبت به جبران خسارت ندارد. توضیح اینکه اگرچه قاعده کلی و اصل اولی این است که چنانچه در اثر عمل زیان بار یک شخص، به دیگری خسارتی وارد شود، عامل زیان، مسئول جبران خسارت وارده می باشد، به عنوان مثال چنانچه در اثر اعمال ولی یا قیم، خسارتی به مولی علیه وارد شود، اقتضای اصل اولی، ضامن بودن ولی یا قیم است اما با توجه به مفاد قاعده احسان، چنانچه عمل ولی یا قیم، براساس حسن نیت و این پنداشت که دارای نفع برای مولی علیه است صورت گرفته باشد، در صورتی که به طور اتفاقی منجر به خسارت مولی علیه شود، ضمان ولی یا قیم را به دنبال نخواهد داشت. به عنوان مثال چنانچه ولی یا قیم، به انتقال و جابجایی وسایل و یا کالای مولی علیه از طریق دریایی اقدام کند و به طور اتفاقی کشتی غرق شود یا کالاها آسیب ببینند، ولی یا قیم - منوط به اینکه به قصد احسان آن را انجام داده باشند و آن عمل نیز در واقع، احسان باشد - مسئول جبران خسارات نخواهد بود چون با قصد احسان این کار را انجام داده و محسن تلقی می شود (محقق داماد، ۱۴۰۶، ۲، ۲۹۹). البته در خصوص قلمرو قاعده احسان اختلاف نظر است و عده ای آن را تنها به موارد جلب منفعت اختصاص داده اند (طوسی، بی تا، ۵، ۲۷۹) و برخی نیز آن را صرفاً به موارد دفع ضرر (مراغی، ۱۴۱۷، ۲، ۴۷۷) اختصاص داده اند اما به نظر واژه احسان، اطلاق داشته و هم شامل دفع ضرر می شود و هم شامل جلب منفعت، و آنچه نیز از واژه احسان متبادر به ذهن می شود، مفهوم اعم است. همچنین مفاد قاعده احسان یک حکم عقلی است و امور عقلی، تخصیص بردار نیستند و در این مورد خاص نیز دلیلی بر وجود اختصاص وجود ندارد. بنابراین احسان به صاحب مال گاهی به منظور دفع ضرر است و گاهی برای رساندن منفعت. (محقق داماد، ۱۴۰۶، ۲، ۳۰۲)

لازم به ذکر است در صورتی که شخص محسن به دنبال دفع ضرر از دیگری است،

زیان وارد نباید بیش از مقداری باشد که به واسطه عمل اقدام کننده دفع شده است و آلا عمل، احسان محسوب نمی شود، بلکه نقطه مقابل احسان، یعنی اسائه خواهد بود. همچنین اگر زیان وارد و زیان دفع شده مساوی باشد نیز عمل احسان نیست، بلکه یک عمل لغو است و فاعل آن محسن تلقی نمی شود و قاعده احسان آن را شامل نمی شود (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۰، ۱، ۴۰)؛ مگر اینکه قطع نظر از ارزش مالی، ملاحظات دیگری در حفظ آن مال وجود داشته باشد که از نظر عقلایی، عمل اقدام کننده را توجیه کند (محقق داماد، ۱۴۰۶، ۲، ۳۰۳). حضرت خضر علیه السلام نیز با توجه به علمشان، با تخریب کشتی به دنبال جلوگیری و ممانعت از غصب کشتی در آینده نه چندان دور، بوده است و به عبارت دیگر با ورود ضرر جزئی از خطر و ضرری بزرگتر جلوگیری نموده است و این فعل ایشان، هم با قصد احسان بوده است و هم در واقع، احسان بوده است، بنابراین طبق قاعده مذکور، عمل فوق، مشروع بوده و هیچ مسئولیتی نیز عامل زیان نسبت به خسارت جزئی وارده نخواهد داشت. البته در خصوص حجیت علم حضرت خضر علیه السلام، و اینکه آیا می تواند شرعاً مبنای این عمل واقع شود، چون در مبحث آتی، از آن سخن خواهیم گفت، اینجا بدان نپرداختیم.

۳- تحلیل حقوقی قتل جوان

واژه غلام که در آیه شریفه ۸۰ سوره مبارکه کهف آمده است در لغت برای آن معانی مختلفی ذکر شده است. غالباً این واژه را به معنای کسی دانسته اند که موی پشت لب او رویده است (اصفهان‌ی، ۱۴۱۲، ۶۱۳). همچنین به معنای جوان نیز دانسته شده است. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۲، ۴۴۰) این واژه گفته شده است از حین ولادت تا جوانی را در بر می گیرد (قرشی، ۱۳۷۱، ۵، ۱۲۰). البته برخی گفته اند برای این واژه، معنای جوان، مناسبتر است زیرا واژه غلم و اغتلام طبق سخن اهل لغت، به معنای هیجان شهوت نکاح است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ۷، ۲۵۹) و جوان را از آن جهت که طالب نکاح است، به آن غلام گفته اند. اما اینکه گاهی به بچه، غلام گفته می شود به اعتبار آن چیزی (جوانی) است که بچه به آن در آینده تبدیل می شود. همچنین برخی غلام را به معنای پسر بچه کوچک دانسته اند. (فیومی، بی تا، ۲، ۴۵۲) شاید علت آن این باشد که واژه غلام در اصل صفت بر

وزن فعال و به معنای کسی است که متصف است به مطلق شهوت در لهو و لعب و شهوات بطن و کلام و و پسر بچه مادامی که بالغ نشده است کاملترین مصداق برای این معنا است چرا که با مطلق شهوات در هرجهتی زندگی می‌کند. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ۷، ۲۶۰)

با توجه به ابهام معنای واژه غلام، که گاهی به معنای پسر بچه نابالغ نیز آمده و همچنین با توجه به ظاهر تعلیلی که حضرت خضر علیه السلام برای مشروعیت ارتکاب قتل ذکر می‌کند یعنی به انحراف کشاندن پدر و مادر در آینده، در تفسیر این عمل حضرت خضر علیه السلام میان مفسران، اختلاف نظر ایجاد شده است. برخی گفته‌اند چون قصاص قبل از عمل، نامشروع است بنابراین کشتن طفل که نه بالغ بوده است و نه مرتکب فعل حرامی شده است، منطبق با شریعت الهی نیست و توجیه آن را تنها در این دانسته‌اند که بگوییم حضرت خضر علیه السلام مأمور و مکلف به نظام تکوین بوده است و نه نظام تشریح. در مقابل عده‌ای گرچه این عمل را مخالف شرع اسلام دانسته‌اند اما گفته‌اند چه بسا در شرایع قبلی اشکالی نداشته است. برخی نیز با توجه به دلایلی این عمل حضرت خضر علیه السلام را منطبق با شریعت الهی دانسته‌اند که در ذیل به تبیین آن خواهیم پرداخت.

گروهی از مفسرین چون از یک طرف اعمال حضرت خضر (ع) را با توجه به وجود ابهامات فوق-خصوصاً در مورد قتل جوان- منطبق با شریعت الهی ندانسته‌اند، چرا که ظاهر آیه این است که حضرت خضر (ع)، جوان را به خاطر گناهایی که در آینده قرار بود مرتکب شود - و نه گناهایی که بالفعل مرتکب شده- به قتل رسانده است و دلیلی بر عدم حجیت این ظهور نیز وجود ندارد، و از طرف دیگر حضرت خضر علیه السلام را پیامبر الهی و یک انسان برخوردار از عصمت می‌شناسند که از آن در قرآن به عنوان شخصی عالم یاد شده و از صلاحیت تعلیم و آموزش حضرت موسی علیه السلام برخوردار بوده، در توجیه عمل ایشان گفته‌اند ارتکاب قتل جوان توسط حضرت خضر (ع) بدان جهت بوده که ایشان مکلف به نظام تکوین بوده است و نه نظام تشریح. توضیح اینکه به اعتقاد این دسته از مفسرین، در عالم، دو نظام تکوین و تشریح وجود دارد و خداوند نیز حاکم و مسلط بر این دو نظام است، و هیچ منعی وجود ندارد که خداوند متعال عده‌ای از افراد را به تبعیت از نظام تشریح مکلف نماید و عده‌ای دیگر مثل ملائکه، حضرت خضر (ع) یا ...

را امر کند به تبعیت از نظام تکوین. و همانگونه که از نظر نظام تکوین هیچ منعی وجود ندارد که خداوند مستقیماً طفل غیربالغی را به جهت وجود مصالحی در اثر بیماری یا ... بمیراند یا در اثر برخی حوادث اموال شخص یا اشخاصی را تخریب یا از بین ببرد (ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸، ۳، ۴۴۳)، نیز هیچ منعی شرعاً و عقلاً وجود ندارد که این اعمال را از طریق برخی بندگانش انجام داده و آنها را مکلف و مأمور به انجام آن نماید. (مکارم، ۱۳۷۴، ۱۲، ۵۰۸)

بنابراین حضرت خضر علیه السلام به عنوان ولّی از اولیای خدا وظیفه داشت که به علم خود که از جانب خدا به او داده شده بود، عمل کند و اسراری را که در پشت ظاهر قضایا وجود دارد، مدّ نظر قرار دهد، ولی حضرت موسی (ع) و پیامبران دیگر چنین حالتی نداشتند و وظیفه آنها این بود که به ظاهر قضایا توجه کنند و اگر از اسرار پشت ظاهر هم آگاه بودند، تکلیف آنها، رعایت ظاهر بود و لذا پیامبر اسلام در قضاوت‌های خود به شاهد و بیّنه و قسم استناد می‌کرد و می‌فرمود: «انما افضی بینکم بالبیّنات و الایمان؛ همانا من در میان شما با بیّنه‌ها و قسم‌ها داوری می‌کنم (جعفری، بی تا، ۶، ۴۴۳). به عبارت دیگر اگرچه دعوت رسولان و وجود آنان و همچنین مرام آنان بر اساس اعجاز و خارق عادت است اما حضرت خضر علیه السلام افعال او نیز بر اساس اسرار و رموزی است و اختصاص به او دارد. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ۱۰، ۳۲۲)

خلاصه اینکه عده ای از اولیاء و بندگان خداوند در این عالم مکلف به باطن هستند و عده ای دیگر مکلف به ظواهر. افراد مکلف به باطن، از یک ضوابط و اصول و برنامه‌هایی باید تبعیت کنند همانگونه که افراد مکلف به ظواهر نیز باید از یک ضوابط و اصول خاص دیگری تبعیت کنند. هر دوی این نظامها انسان را به کمال می‌رساند و قواعد کلی این دو نظام نیز واحد است اما در تفصیل و جزئیات از یکدیگر متمایز هستند. البته هیچکس نمی‌تواند طبق میل خود از یکی از این دو نظام، تبعیت کند بلکه باید طبق دستور و اجازه خداوند عمل نماید (مکارم، ۱۳۷۴، ۱۲، ۵۰۸)، لذا حضرت خضر (ع) به صراحت این حقیقت را بیان می‌کند که «ما فعلته عن امری»، بلکه این گامهایی که من برداشتم براساس برنامه‌ها و ضوابط الهی بود که برای من وضع شده است. نیز روایت محمد بن علی

بن بلال از یونس از امام رضا (ع) که حضرت فرمودند: خضر پیامبر (ع) به حضرت موسی (ع) فرمود من وظایف و دستوراتی دارم که تو طاقت آنها را نداری (بحرانی، ۱۴۱۶، ۳، ۶۵۱) و تو نیز وظایفی داری که من طاقت آنها را ندارم، (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ۱۰، ۳۲۴) چه بسا بیانگر تفاوت و تمایز تکالیفشان باشد. بدین نحو که یکی موظف و مکلف به نظام تشریح است و دیگری مکلف به نظام تکوین. و شاید با توجه به همین تکالیف خاص و ویژه حضرت خضر علیه السلام است که برخی مفسرین گفته اند در شریعت ایشان قصاص قبل از جنایت اشکالی نداشته است. (حسینی شیرازی، ۱۴۲۳، ۳۱۴)

بنابراین علت عدم تحمل و اعتراض حضرت موسی (ع)، نسبت به اعمال خضر (ع) این بود که وظیفه موسی (ع) متفاوت از وظیفه خضر (ع) در این عالم بود و اعمال خضر (ع) را مخالف با شریعت الهی می دید. حال آنکه حضرت خضر (ع) در مسیر درست حرکت می کرد چون وظیفه او عمل بر اساس نظام تکوین بود نه نظام تشریح. و چون تکلیف این دو، متفاوت بود - یکی موظف به نظام تشریح و دیگری موظف به نظام تکوین - نمی توانستند با همدیگر و کنار هم زندگی کنند. لذا حضرت خضر (ع) فرمود: «هذا فراق بینی و بینک». (مکارم، ۱۴۲۱، ۹، ۳۳۴)

همچنین با توجه به برخی از روایات - از جمله این سخن امام صادق علیه السلام که فرمودند سبب مأموریت حضرت موسی علیه السلام برای ملاقات با حضرت خضر علیه السلام، آن بود که پس از تکلم پروردگار با موسی کلیم و نزول الواح توریه بر ایشان - هنگام برگشت و حضور در بین قوم بنی اسرائیل و سخن با آنان - به ذهن او خطور نمود که هیچ یک از بندگان صالح پروردگار، اعلم از او نیست، لذا پروردگار به جبرئیل علیه السلام فرمود موسی را دریاب که خاطر ناروائی در قلب او خطور نموده و به ایشان بگو نزد مجمع بحرین نزدیک صخره‌ای شخصی است که عالم تر از توست به سوی او برو از او علمی را بیاموز..... (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ۱۰، ۳۲۳) - چه بسا علت دستور خداوند به حضرت موسی کلیم (ع) برای ملاقات با حضرت خضر (ع) و یادگیری پاره‌ای از علوم غیبی از ایشان - با اینکه موسی کلیم علیه السلام رسول اولو العزم و صاحب دین و کتاب آسمانی است - به این منظور بود که بفهمد و بیابد مقام کبریائی، غیر از ظواهر احکام دینی،

سنخ دیگری از اوامر و دستورات نیز دارد که حضرت موسی علیه السلام را بدان مکلف نفرموده و اینگونه وظایف اختصاص به حضرت خضر علیه السلام دارد و تنها او را آماده اینچنین دستورات و وظایف خاصه فرموده است. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ۱۰، ۳۲۵)

اما اینکه گفته شود در این ماجرا، خداوند قادر بود مستقیماً پسر بیچه را- بدون اینکه خضر او را بکشد- بمیراند و به حیاتش خاتمه دهد، پس ضرورتی نداشت که توسط حضرت خضر (ع)، این اتفاق صورت گیرد تا مورد ملامت حضرت موسی (ع) واقع شود، سخن موجهی به نظر نمی رسد زیرا اولاً: چه بسا خداوند می دانسته است که بقای پدر و مادر وی بر ایمان، تنها از راه کشتن این طفل، امکان دارد، از اینرو فرمان داد که خضر او را بکشد. و ثانیاً: ما اگر تنها هدف این اتفاق را تربیت و تکامل علمی حضرت موسی (ع) از این رهگذر بدانیم، عملی موجه به نظر می رسد. ثالثاً: هر گاه باقی ماندن پسر بیچه، موجب فساد باشد، خداوند معیر است که او را از راه مرگ یا از راه قتل از میان بردارد. اگر چه قتل، با اینکه برای مقتول آزار است، پاداشهایی در بردارد که آن آزار را جبران می کند. بلکه چند برابر آزاری که دیده، اجر می برد، بنابراین، کشته شدن به قدری منافع بزرگ در بردارد که گویا مقتول به خاطر تحمل آن آزاری ندیده و درد و رنجی متحمل نشده است. (مترجمان، ۱۳۶۰، ۱۵، ۱۱۵)

برخی دیگر از مفسرین نیز اگرچه نه مکلف بودن حضرت خضر علیه السلام به نظام تکوین را پذیرفته اند و نه بلوغ و کفر بالفعل جوان را، اما در توجیه عمل حضرت خضر علیه السلام نکاتی بیان داشتند از جمله اینکه: اولاً: ممکن است که قوانین کیفری ادیان گذشته با دین مقدس اسلام فرق داشته باشد. ثانیاً: خضر هر عملی را که انجام می داد به دستور و امر خداوند سبحان بود (شوکانی، ۱۴۱۴، ۳، ۳۵۹). از جمله گواهان بر این معنی قسمتی از آیه ۸۲ همین سوره است که از زبان خضر می گوید، (وَ مَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي) یعنی من این عمل را به دستور و امر خودم انجام ندادم، بلکه امر خدا بود و بنابراین هیچ فرق نیست میان آنکه خدای تعالی ملک الموت را بفرماید که جان او را قبض نماید و میان آنکه پیغمبر را امر نماید که او را بکشد، که در هر دو حال بعض مکلفان را در آن اعتبار و لطف، و مقتول را بر خداوند سبحان عوض خواهد بود. (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ۸، ۹۵)

توضیح اینکه حضرت خضر علیه السلام در این موارد خاص مأمور شد اینگونه عمل کند نه اینکه همیشه مکلف به انجام اینگونه امور باشد و به عبارت دیگر مکلف به نظام تکوین باشد. بلکه او نیز مثل دیگران مکلف به نظام تشریح است اما در این مأموریت خاص، به طور استثناء از جانب خداوند مأمور به انجام این افعال غیرعادی می‌شود. ثالثاً: کفر آن جوان نارس به نحوی قطعی و حتمی بود که در آینده ایمان نمی‌آورد. در تفسیر صافی از امام صادق علیه السلام و تفسیر قمی نقل می‌کند که این آیه اینطور نازل گردید که خضر گفت: من به جبین آن جوان نارس نظر کردم دیدم نوشته شده: سرشت او کفر است. (نجفی خمینی، ۱۳۹۸، ۱۰، ۳۷۸)

آنچه به نظر نگارنده، صحیح است این است که -اگرچه با توجه به معانی مختلف مذکور در کتب لغت برای واژه غلام، اقتضای وجه جمع بین این معانی، آن است که بگوییم این واژه هم شامل جوان نابالغ (قبل از سن تکلیف) و هم جوان بالغ (بعد از سن تکلیف) می‌شود- واژه مذکور در آیه شریفه مورد بحث به معنای جوان بالغ (بعد از سن تکلیف) می‌باشد زیرا اولاً واژه «زکیه» در آیه شریفه «قَالَ أَقْتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ» دلالت بر مکلف بودن جوان دارد (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹، ۳۰۲)، بدین نحو که زکی بودن و مصونیت یک شخص با قتل دیگری، وقتی از بین می‌رود که بالغ باشد و گویا در اینجا نیز این جوان بالغ بوده است و الا این بیان حضرت موسی علیه السلام، صحیح نبود زیرا اگر آن جوان، نابالغ بود حتی بر فرض کشتن دیگری نیز به سبب عدم بلوغ، جانش مصون بود و لذا قتل او جایز نبود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۳، ۳۴۵). ثانیاً از جمله «فَكَانَ أَبُوهُ مُؤْمِنًا» نیز می‌توان عدم ایمان و به تبع، بلوغ آن نوجوان را فهمید، (شوکانی، ۱۴۱۴، ۳، ۳۵۹) زیرا اینکه در آیه شریفه تنها به ایمان پدر و مادر ایشان تصریح می‌شود و بلافاصله بیان می‌کند بقاء و استمرار حیات این جوان، موجب از بین رفتن ایمان آنان می‌شود، ظهور در این دارد که آن جوان، کافر و بالغ بوده است و خطر سرایت این کفر به پدر و مادر در اثر حب و علاقه به فرزند وجود داشته است. بنابراین همانگونه که بسیاری از مفسرین نیز بیان داشتند (شوکانی، ۱۴۱۴، ۳، ۳۵۹) ارتکاب قتل توسط حضرت خضر (ع) بدان سبب بوده که آن نوجوان، بالغ و مرتد فطری و مفسد بوده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ۶، ۷۵۳) صادقی تهرانی،

۱۳۶۵، ۱۸، ۱۶۵ / سیوطی، ۱۴۰۴، ۴، ۲۳۶ / قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ۸، ۱۲۸) به عبارت دیگر او بالفعل کافر بوده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ۳، ۲۵۶ / مغنیه، ۱۴۲۴، ۵، ۱۵۰ / حائری تهرانی، ۱۳۷۷، ۶، ۳۲۱) نه اینکه در آینده کافر می شده است و به سبب همین اعمالی که بالفعل مرتکب شده است (موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ۱۳، ۴۸۷) - و نه اعمال و جرایمی که در آینده مرتکب می شده - قتل و کشتن او شرعاً جایز بوده است (دخیل، ۱۴۲۲، ۳۹۷ / بلخی، ۱۴۲۳، ۲، ۵۹۸ / کاشانی، ۱۴۲۳، ۴، ۱۴۰). همانگونه که قرائن موجود در آیه شریفه نیز دلالت بر همین مطلب دارد (حسینی شیرازی، ۱۴۲۴، ۳، ۴۱۳). علاوه بر قراین مذکور در آیات، برخی روایات نیز به این حقیقت تصریح دارند (مغنیه، بی تا، ۳۹۲ / کاشانی، ۱۴۲۳، ۴، ۱۳۸ / مجلسی، ۱۴۰۳، ۱۳، ۲۸۵). اما اینکه حضرت خضر (ع) سخن از جرایم آینده او می گوید بدین دلیل است که می خواهد بگوید جرایم و گناهان این جوان منحصر در همین جرایم کنونی باقی نخواهد ماند بلکه به زودی جرایمی بزرگتر نیز مرتکب می شود (مکارم، ۱۴۲۱، ۹، ۳۳۱)، پس کشتن او طبق موازین شرع به استناد اعمال بالفعل او (طغیان و کفر) جایز بوده است (مکارم، ۱۳۷۴، ۱۲، ۵۰۶)، اما آنچه قتل او را در اولویت فوری قرار داد و موجب شد حضرت خضر علیه السلام اقدام به این عمل کند این بود که ایشان در صورت استمرار حیات، علاوه بر کافر بودنش، دو شخص مؤمن و صالح را هم به سبب کفرش، به گمراهی و ضلالت می کشاند (فضل الله، ۱۴۱۹، ۱۴، ۳۷۶). بر همین مبنا است که برخی مفسرین گفته اند: اگر نظیر علمی که برای خضر پیدا شد، برای ما هم پیدا شود - هر چند چنین علمی فقط برای انبیاء حاصل می شود - به استناد آن علم، قتل جایز است. (طوسی، بی تا، ۶، ۷۵۳ / حائری تهرانی، ۱۳۷۷، ۶، ۳۲۱)

همچنین با توجه به فلسفه دستور خداوند به حضرت موسی علیه السلام برای دیدار با حضرت خضر علیه السلام - که اصلاح این تصور حضرت بود که کسی از او عالمتر نیست و در حقیقت این هشدار بود به موسی که با تمام علم و دانشش هرگز خود را برترین شخص نداند (مکارم، ۱۳۷۴، ۱۲، ۵۱۴) - می توان گفت علت مخالفت حضرت موسی علیه السلام با اعمال حضرت خضر علیه السلام این است که ایشان علم کافی به تمام جهات آن اعمال نداشته است بلکه تنها به جهتی از جهات اشراف داشته و با توجه به آن جهت، آن

عمل را خلاف شرع می دانسته است و حال آنکه اگر از تمام جهات آن پدیده، اطلاع می داشت به یقین با عمل حضرت خضر علیه السلام مخالفت نمی کرد و آن را مطابق با شریعت می یافت، همانگونه که بعد از توضیح و تبیین حضرت خضر علیه السلام بدون هیچ تردیدی، حضرت موسی علیه السلام، صحت عمل حضرت خضر علیه السلام را می پذیرید. با توجه به همین نکته است که برخی مفسرین (صاحب تفسیر الکاشف)، ذیل آیات مزبور، گفته اند: آنچه از این قصه باید پند بگیریم این است که نباید شخص دچار غرور شود و نیز نباید به طور مطلق نسبت به یک شیئی حکم کند در حالی که او تنها از یکی از جهات آن شیئی مطلع است، بلکه باید تمامی جهات آن شیئی را به دقت ملاحظه نمود. همواره در کنار منافع، مضارّی وجود دارد و در کنار مضارّ، منافی وجود دارد، پس از ملاحظه منافع و مضارّ، مطابق با آنچه اکثر و افضل است، حکم کند. (مغنیه، ۱۴۲۴، ۵، ۱۵۱)

نیز این سخن برخی مفسرین ذیل آیه شریفه مذکور که کوشش برای دست یافتن به علم و آگاهی می بایستی همیشه هدف انسان مؤمن بوده باشد، و آگاهی و خیرگی علم توجه کردن و ممارست زنده به پیشامدهای زندگی است، و این خیرگی ایمان و فهم آدمی را نسبت به احکام و حکمتهای خدا در زندگی افزایش می دهد و در نتیجه به احکام شرعی نزدیکتر می شود (مترجمان، ۱۳۷۷، ۶، ۴۶۶)، به نظر مؤیدی دیگر بر مدعای ماست.

برخی از مفسرین جمله «وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي»، را اینگونه تفسیر کرده اند که: «از جانب خداوند در خصوص این وقایع، برای من (خضر)، علم حاصل شد و من نیز به علمم عمل کردم»، و این تفسیر نیز مؤیدی دیگر بر مدعای ماست. توضیح اینکه شریعت و تکلیف هر دوی ایشان (علیهما السلام) یکی بوده، لکن برخورداری او از یک علم ویژه، افعال او را متفاوت از دیگران نمود و چون حضرت موسی (ع) از آن حقایقی که حضرت خضر (ع) بدان علم داشته، محروم بوده است، در انجام این اعمال با حضرت خضر (ع) مخالفت نموده است. اما اگر ایشان (ع) هم آن علم را داشتند هر آینه همین کار را می کردند. (طوسی، بی تا، ۶، ۷۵۴) و به همین دلیل که مأموریت و تکلیف هر دو پیامبر الهی (ع) یکی بود حضرت موسی علیه السلام با شنیدن ادله حضرت خضر علیه السلام، سریعاً

قانع شد و هیچ سخنی و اعتراضی نفرمود. بله چون حضرت خضر علیه السلام، در خصوص این مصادیق، عالم به حقایق بود که حضرت موسی علیه السلام از آن حقایق بی اطلاع بود، ابتداءً به افعالش اعتراض نمود اما همینکه مطلع شد، کار حضرت خضر علیه السلام را منطبق با شریعت دید و صحت کار ایشان را پذیرفت. علاوه بر اینکه اگر تکلیف و وظیفه حضرت خضر علیه السلام متفاوت از وظیفه و تکلیف حضرت موسی علیه السلام می بود بدین نحو که یکی مکلف به نظام تکوین می بود و دیگری مکلف به نظام تشریح، این همراهی و سفر بی فایده بود زیرا به دلیل متفاوت بودن وظیفه آن دو، اعمال حضرت خضر علیه السلام نمی توانست جنبه تربیتی و علمی برای حضرت موسی علیه السلام داشته باشد (بحرانی، ۱۴۱۶، ۶، ۲۴۲). بنابراین با توجه به قرائن مذکور و قاعده کلی تکلیف همه افراد به نظام تشریح، می توان گفت حضرت خضر علیه السلام مانند دیگر افراد مکلف به نظام تشریح بوده است. اما اینکه برخی آنهم در برخی شرایط تصرفات تکوینی می کردند استثناء است و چنین مواردی چون خلاف قاعده کلی است، نیاز به دلیل دارد.

در پایان شایسته است این نکته مطرح شود که چه بسا این سؤال به ذهن خطور کند که اولاً آیا حضرت خضر علیه السلام بر فرض کافر و ملحد بودن جوان، شرعاً مجاز بود به استناد علمش و بدون اقامه بینه و دلیل، حکم قتل را جاری کند یا اینکه نیاز به اقامه بینه و ... بود؟ ثانیاً آیا چنین علمی که از طریق غیرعادی حاصل شده، اعتبار دارد و می توان بر اساس چنین علمی، مرتکب چنین فعل خطیری (قتل نفس) شد؟ در پاسخ باید گفت در فقه اگرچه در خصوص حجیت علم قاضی اختلاف نظر است - برخی هم در حقوق الله و هم حقوق الناس قائل به حجیت علم قاضی و جواز صدور حکم، بر اساس آن هستند (نجفی، ۱۴۰۴، ۴۰، ۸۸ / حائری طباطبایی، ۱۴۱۸، ۱۵، ۳۲)؛ برخی دیگر فقط در حق الناس، علم قاضی را حجت می دانند (طوسی، ۱۴۰۰، ۶۹۱ / ابن حمزه، ۱۴۰۸، ۲۱۸ / طوسی، ۱۳۸۷، ۸، ۱۲ / حلبی، ۱۴۰۳، ۴۳۲)؛ در مقابل عده ای فقط در حق الله (عاملی، ۱۴۱۳، ۱۳، ۳۸۳)، و عده ای دیگر نیز به طور کلی (چه در حقوق الناس و چه حقوق الله) علم قاضی را حجت نمی دانند (شریف مرتضی، ۱۴۱۵، ۴۸۸ / جمعی از مؤلفان، هاشمی شاهرودی، بی تا، ۹، ۱۱۰) و علاوه بر این همه فقهاء در عدم نفوذ حکم قاضی به استناد علم ناشی از علوم غریبه

غیرمتعارف، اشکالی ندارند- اما این حکم در خصوص افراد (قضات) معمولی است که امکان خطا و اشتباه در علم آنها وجود دارد و در خصوص حجیت علم امام (ع)، هیچ تردیدی بین فقهاء نیست و همه فقهاء اتفاق نظر دارند که امام معصوم (ع) می‌تواند براساس علم خود، اقدام به صدور حکم کند و دستور به اجرای حکم دهد (نجفی، ۱۴۰۴، ۴۰، ۸۶ / حائری طباطبایی، ۱۴۱۸، ۱۵، ۳۱)، زیرا امام معصوم علیه السلام، مصون از خطا و اشتباه می‌باشد (عاملی، ۱۴۱۳، ۱۳، ۳۸۳)، بلکه حتی اگر امام معصوم (ع) علم به صدور گناهی از شخصی پیدا کند لازم است که طبق دستور الهی با او برخورد کند (طوسی، ۱۴۰۰، ۶۹۱). لذا برخی گفته‌اند: هنگامی که امام کسی را مشاهده کند که زنا می‌کند یا خمر می‌نوشد بر او لازم است تا علیه آن شخص، حد جاری کند و منتظر اقامه یئنه یا اقرار بزهکار نباشد البته چنین اختیاری مخصوص شخص امام است. بنابراین همانگونه که امام معصوم علیه السلام می‌تواند به جهت عصمت و مصونیت از خطا و اشتباه براساس علم خود، حکم نماید و حد جاری نماید، حضرت خضر علیه السلام نیز که پیامبر الهی است و از عصمت و مصونیت از خطا و اشتباه برخوردار است، می‌تواند براساس علم خود که علمی الهی است، حکم صادر کند و آن حکم را اجرا نماید و بدون شک این علم که منشاء الهی دارد اعتبار آن نه تنها کمتر از دیگر علوم نیست بلکه به جهت برخورداری از اتقان و اطمینان بالاتر، از اعتبار بیشتری نیز برخوردار می‌باشد. اما اینکه فقها در عدم نفوذ حکم قاضی که مستند به علوم غریبه غیرمتعارف باشد، اشکالی ندارند (جمعی از مؤلفان، هاشمی شاهرودی، بی تا، ۸، ۲۰)، بدین جهت است که راه تحصیل علم او که علوم غریبه‌ی غیرمتعارف است، مورد قبول شارع نیست و این طریق را معتبر و مشروع نمی‌داند، به عبارت دیگر چون طریق و راه تحصیل علم، از نگاه شارع یک راه باطل و غیر صحیح است، علم حاصل از این راه نیز نامعتبر است. برخلاف علم حضرت خضر علیه السلام نسبت به آینده که یک موهبت الهی است و از اعتبار کامل برخوردار می‌باشد. بنابراین عمل حضرت خضر علیه السلام به استناد آن علم هیچ اشکال و ایرادی از لحاظ شرعی نخواهد داشت.

نتیجه گیری

اگرچه میان مفسرین بین اینکه حضرت خضر (ع) مکلف به نظام تکوین بود یا نظام تشریح، اختلاف نظر است، اما با توجه به برخی ادله و قراین، حضرت خضر علیه السلام نیز مثل دیگر انسانها، مکلف به نظام تشریح بود و اعمالش نیز منطبق با شریعت الهی. اما اعتراض اولیه حضرت موسی (ع) ناشی از نگاه تک بعدی به ظاهر مخالف شرع این اعمال و عدم علم و آگاهی به جوانب دیگر بود که با تبیین حضرت خضر (ع) مرتفع می شود. تخریب کشتی از باب قاعده اهم و مهم، اذن فحوی و قاعده احسان، منطبق با شریعت الهی است و قتل جوان نیز با توجه به بلوغ و کفر بالفعل او مشروع بوده و به جهت خطر از دست رفتن ایمان پدر و مادر صالح او با استمرار حیاتش، در اولویت کار حضرت خضر (ع) قرار می گیرد. از آنجا که حضرت خضر علیه السلام پیامبر الهی بود و از عصمت برخوردار، در مقام قضاء، علم او حجیت داشت و مجاز به اجرای حکم الهی طبق آن بود چرا که این علم یک موهبت الهی و متمایز از علوم غریبه‌ی غیرمتعارفی است که قاضی در مقام قضاوت، نمی تواند بدان استناد کند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن منظور، ابو الفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم، لسان العرب، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع - دار صادر، بیروت - لبنان، سوم، ۱۴۱۴ ه.ق.
۳. اصفهانی، حسین بن محمد راغب، مفردات ألفاظ القرآن، در یک جلد، دار العلم - الدار الشامیة، لبنان - سوریه، اول، ۱۴۱۲ ه.ق.
۴. بجنوردی، سید محمد بن حسن موسوی، قواعد فقهیه (بجنوردی، سید محمد)، ۲ جلد، ج ۱، ص: ۴۰، مؤسسه عروج، تهران - ایران، سوم، ۱۴۰۱ ه.ق.
۵. بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، بنیاد بعثت، اول، تهران، ۱۴۱۶ ق.
۶. بستانی، فؤاد افرام، مهیار، رضا، فرهنگ ابجدی عربی فارسی، ۱ جلد، انتشارات اسلامی - تهران، چاپ: دوم، ۱۳۷۵ ش.
۷. بلخی، مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، دار إحياء التراث، اول، بیروت، ۱۴۲۳ ق.
۸. ثقفی تهرانی، محمد، تفسیر روان جاوید، انتشارات برهان، سوم، تهران، ۱۳۹۸ ق.
۹. جعفری، یعقوب، کوثر، بی جا، بی نا، بی تا.
۱۰. جمعی از مؤلفان، مجله فقه اهل بیت علیهم السلام (فارسی)، ۵۶ جلد، هاشمی شاهرودی، سید محمود، علم قاضی، ج ۹، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم - ایران، اول، بی تا.
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة، ۶ جلد، دار العلم للملایین، بیروت - لبنان، اول، ۱۴۱۰ ه.ق.
۱۲. حائری تهرانی، میر سید علی، مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۷ ش.
۱۳. حائری، سید علی بن محمد طباطبایی، ریاض المسائل (ط - الحدیثة)، ۱۶ جلد، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۱۸ ه.ق.
۱۴. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، تفسیر اثنا عشری، انتشارات میقات، اول، تهران، ۱۳۶۳ ش.
۱۵. حسینی شیرازی، سید محمد، تبیین القرآن، دار العلوم، دوم، بیروت، ۱۴۲۳ ق.

۱۶. حسینی شیرازی، سید محمد، تقریب القرآن إلى الأذهان، دار العلوم، اول، بیروت، ۱۴۲۴ ق.
۱۷. حسینی همدانی، سید محمد حسین، انوار درخشان، کتابفروشی لطفی، اول، تهران، ۱۴۰۴ ق.
۱۸. حلبی، ابو الصلاح، تقی الدین بن نجم الدین، الکافی فی الفقه، در یک جلد، کتابخانه عمومی امام امیر المؤمنین علیه السلام، اصفهان - ایران، اول، ۱۴۰۳ ه.ق.
۱۹. حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، دار الفکر المعاصر، بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
۲۰. دخیل، علی بن محمد علی، الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، دار التعارف للمطبوعات، دوم، بیروت، ۱۴۲۲ ق.
۲۱. سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ ق.
۲۲. شریف مرتضی، علی بن حسین موسوی، الانتصار فی انفرادات الإمامیة، در یک جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۵ ه.ق.
۲۳. شوکانی، محمد بن علی، فتح القمیر، دار ابن کثیر، دار الکلم الطیب، اول، دمشق، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
۲۴. صاحب بن عباد، کافی الکفاة، اسماعیل بن عباد، المحيط فی اللغة، ۱۰ جلد؛ عالم الکتاب، بیروت - لبنان، اول، ۱۴۱۴ ه.ق.
۲۵. صادقی تهرانی، محمد، البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن، اول، قم، ۱۴۱۹ ق.
۲۶. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، انتشارات فرهنگ اسلامی، دوم، قم، ۱۳۶۵ ش.
۲۷. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، پنجم، قم، ۱۴۱۷ ق.
۲۸. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات ناصر خسرو، سوم، تهران، ۱۳۷۲ ش.
۲۹. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، المبسوط فی فقه الإمامیة، ۸ جلد؛ المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، تهران - ایران، سوم، ۱۳۸۷ ه.ق.
۳۰. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، در یک جلد؛ ص: ۶۹۱، دار الکتاب العربی، بیروت - لبنان، دوم، ۱۴۰۰ ه.ق.

۳۱. طوسی محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۳۲. طوسی، محمد بن علی بن حمزه، الوسيلة إلى نیل الفضیلة، در یک جلد؛ انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی - قم، ایران، اول، ۱۴۰۸ ه.ق.
۳۳. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، ۱۵ جلد؛ مؤسسة المعارف الإسلامية، قم - ایران، اول، ۱۴۱۳ ه.ق.
۳۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ۸ جلد؛ نشر هجرت، قم - ایران، دوم، ۱۴۱۰ ه.ق.
۳۵. فضل الله، سید محمد حسین، تفسیر من وحي القرآن، دار الملائک للطباعة و النشر، دوم، بیروت، ۱۴۱۹ ق.
۳۶. فیض کاشانی، ملا محسن، تفسیر الصافي، انتشارات الصدر، دوم، تهران، ۱۴۱۵ ق.
۳۷. فیومی، احمد بن محمد مقری، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، منشورات دار الرضی، قم - ایران، اول، ه.ق.
۳۸. قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، دار الکتب الإسلامية، ششم، تهران، ۱۳۷۱ ش.
۳۹. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، اول، تهران، ۱۳۶۸ ش.
۴۰. کاشانی، ملا فتح الله، زیادة التفاسیر، بنیاد معارف اسلامی، اول، قم، ۱۴۲۳ ق.
۴۱. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی (ط - دارالحديث)، ۱۵ جلد، ج ۲، ص: ۳۳۲، دار الحديث - قم، چاپ: اول، ق ۱۴۲۹.
۴۲. مترجمان، ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات فراهانی، اول، تهران، ۱۳۶۰ ش.
۴۳. مترجمان، تفسیر هدایت، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، اول، مشهد، ۱۳۷۷ ش.
۴۴. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ط - بیروت)، ۱۱۱ جلد؛ ج ۱۳؛ ص ۲۸۵، دار احیاء التراث العربی - بیروت، چاپ: دوم، ۱۴۰۳ ق.
۴۵. مراغی، سید میر عبد الفتاح بن علی حسینی، العناوین الفقهیة، ۲ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۷ ه.ق.
۴۶. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۶۰ ش.
۴۷. مغنیه، محمد جواد، التفسیر المبین، بنیاد بعثت، قم، بی تا.
۴۸. مغنیه، محمد جواد، تفسیر الکاشف، دار الکتب الإسلامية، اول، تهران، ۱۴۲۴ ق.

۴۹. مكارم شيرازى، ناصر، *الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل*، مدرسه امام على بن ابى طالب، اول، ۱۴۲۱ ق.
۵۰. مكارم شيرازى، ناصر، *تفسير نمونه*، دار الكتب الإسلامية، اول، تهران، ۱۳۷۴ ش.
۵۱. موسى همدانى، سيد محمد باقر، *ترجمه الميزان*، دفتر انتشارات اسلامى جامعهى مدرسين حوزه علميه قم، پنجم، قم، ۱۳۷۴ ش.
۵۲. نجفى خمينى، محمد جواد، *تفسير آسان*، انتشارات اسلاميه، اول، تهران، ۱۳۹۸ ق.
۵۳. نجفى، صاحب الجواهر، محمد حسن، *جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام*، ۴۳ جلد، دار إحياء التراث العربى، بيروت - لبنان، هفتم، ۱۴۰۴ هـ ق.
۵۴. واسطى، زبيدى، حنفى، محب الدين، سيد محمد مرتضى حسيني، *تاج العروس من جواهر القاموس*، ۲۰ جلد، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت - لبنان، اول، ۱۴۱۴ هـ ق.
- يزدى، سيد مصطفى محقق داماد، *قواعد فقه (محقق داماد)*، ۴ جلد؛ ج ۲، ص: ۲۹۹ مركز نشر علوم اسلامى، تهران - ايران، دوازدهم، ۱۴۰۶ هـ ق.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۱۲ - ۱۹۳

نظریه اعتدال وحد وسط اخلاقی در نگاه اندیشمندان مسلمان فارابی و غزالی

ماریه سید قریشی^۱
حمید رضا حاجی بابایی^۲
محبوبه یزدان پناه^۳

چکیده

انسان پیوسته در راه شناخت اجمالی علوم نظری گام برداشته تا به فهم معنای هستی آگاه شود و به رمز و راز خلقت دست یابد و چون موجودی اجتماعی است نیازمند اخلاق مطلوب است

آشنایی افراد با زندگی اخلاق مدار و قرارگیری اخلاقیات در یک حد تعادل و میانه می تواند کمکی برای بهبود رفتاری افراد و جامعه باشد و انسان را در مسیر نیل به زندگی سعادت‌مندانه یاری نماید، از این رو در این مقاله به تبیین حد وسط اخلاقی از دیدگاه فارابی و امام محمد غزالی از دانشمندان مسلمان به روش مطالعات کتابخانه ای پرداخته شده است و مهمترین مبانی و مؤلفه های مرتبط با حد وسط اخلاقی که شامل خیر، سعادت، اعتدال، فضیلت ها و رذیلت ها است را از دیدگاه ایشان ارائه کرده است و نتایج حاصله بدین قرار است که دیدگاه های فارابی و امام محمد غزالی با مکتب ارسطو شباهت زیادی دارند و فارابی در حد وسط علاوه بر کمیت، کیفیت را به جهت شدت و

۱. استادیار دانشگاه تهران، دانشکده معارف و اندیشه های اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

Email: Ghorish@ ut.ir.ac

۲. دانشیار دانشگاه تهران، دانشکده معارف و اندیشه های اسلامی، تهران، ایران.

Email: hajibabaei@ut.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری دانشگاه تهران، دانشکده معارف و اندیشه های اسلامی، تهران، ایران.

Email: yazdanpanah.m38@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۲/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۳

ضعف مهم می‌داند. غزالی علاوه بر عقل، شرع را نیز مقدس می‌داند و معتقد است عقل با توجه به جهات مختلف نیازمند شرع هم می‌باشد.

فارابی در تبیین نظریه اعتدال بیشتر متأثر از ارسطو است تا افلاطون. وی در تبیین نظریه اعتدال و حد وسط اخلاقی ابتکار و نظر تأسیسی مهمی ندارد، و داشتن خلق جمیل را، داشتن اعتدال و فعل جمیل را فعل متوسط می‌داند و برای حد وسط دو نوع قائل است: حد وسط فی نفسه، حد وسط بالاضافه و همانطور که کمیت را مدنظر دارد کیفیت را به جهت شدت و ضعف هم مهم می‌داند. غزالی هم بی‌تأثیر از فلسفه یونان نبوده و حد وسط اخلاقی ارسطو و قوای سه‌گانه نفس افلاطون را پذیرفته و تمایل وی بیشتر به نظریه افلاطون است اما این تأثیرپذیری وی را مقلد یونانی‌ها نمی‌کند و تبعیت به جای او نشان دهنده تأکید بر اصول و منش درست اسلامی و مطالب درست را از نادرست و افکار یونانی تفکیک و آنها را در بیان اخلاق اسلامی به کار برده است. وی با استفاده از آیات و روایات بر ارزش‌های معنوی از خدا و پیامبر (ص) مصداق اسوه اخلاق عالمین، و حب خداوند را خیر اعلی می‌داند. و شرط رسیدن به سعادت را فضائل فلسفی می‌دانست و راه رسیدن به فضائل را علاوه بر عقل، شرع مقدس نیز می‌داند و معتقد است عقل با توجه به جهات مختلف نیازمند شرع هم می‌باشد.

واژگان کلیدی

اعتدال، حد وسط، افراط، تفریط، خیر، سعادت، فضیلت.

طرح مسأله

از آن جا که انسان های امروزی نسبت به انجام وظایف و قانون مداری نا آگاه هستند نیاز است که نسبت به تکالیف خویش آگاه شوند تا جوامع بیش از این شأنیت هم‌زیستی را در اثر ضعف و فقدان علم و آگاهی از دست ندهد. در این راستا فلاسفه و حکما در مباحث انسان شناسی خود راهکارهای مفیدی ارائه کردند که می‌تواند بخش عظیمی از آن را جهت دهی کند، این مقاله با تبیین صحیح حد وسط اخلاقی از نگاه اندیشمندان مسلمان (فارابی و غزالی) بعنوان فضیلت اخلاقی، نقاط قوت را شناسایی و راهکارهای عملی در جهت رفتار صحیح انسانی را بررسی نموده است.

از مهمترین پرسشهای پیش رو در جوامع کنونی این است که فعل اخلاقی کدام است و کدام فعل فضیلت محسوب می‌شود؟

از زمان فرا اخلاق (فلسفه اخلاق) هر اخلاقی دارای یک محتوا و یک اعتبار است از جمله مهم‌ترین شاخص‌های اخلاق ارسطویی و به تبع آن اخلاق فلسفی، نظریه حد وسط و یا اعتدال طلایی است. ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخس با اشاره به کتیبه ای در دلوس، سابقه گرایش به حد وسط و اعتدال را در یونان باستان چنین بیان می‌کند: «آن‌چه زیباتر است آن چیزی است که اعتدال و عدلش بیشتر است...» (ارسطو، ۱۳۸۱ش.ص ۷۱)

قاعده حد وسط به عنوان رویکرد مهم در اخلاق ارسطو، یک پژوهش با ریشه های عامی و سنتی در حیطه فلسفه اخلاق است. ارسطو، این نظریه را در تقابل با اخلاق مثالی افلاطون مطرح کرده است.

از همین روست که مک اینتایر از شارحین اخلاق ارسطویی اعتراف می‌کند که تصور حد وسط شاید تنها مفهوم مشکل اخلاق باشد (مک اینتایر، ۱۹۸۱ م.ص ۶۵). با توجه به اینکه از نظر ارسطو رسیدن به حد وسط دشوار و برای تعیین حد وسط‌ها یا باید از خود، فرزانه عملی بود یا از فرزندگان عملی (حکیمان عملی) تقلید کرد، در هر جامعه ای باید فرزندگان عملی تربیت شوند که با بررسی و ارزیابی دقیق همه عوامل یک موقعیت، بتواند حد وسط‌های جزیی را در شرایط متغیر تشخیص دهند (سید قریشی، ۱۳۹۰ش.ص ۳۸).

هدف از رعایت حد وسط انسان همواره به دنبال کمال است. در حیطه اخلاقی کمال

عبارت است از داشتن عدل رعایت حد وسط و میانه‌روی در جمیع صفات و افعال باطنی و ظاهری، چه مربوط به شخص او یا بین او و هم‌نوعان باشد و رستگاری سعادت جز پایداری و استقامت بر حد وسط حاصل نمی‌شود (نراقی ۱۳۸۹ ش.ص ۵۶). همچنان که خداوند متعال در آیه ۱۴۳ سوره بقره می‌فرماید: «كذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء و على الناس و يكون الرسول عليكم شهيداً و ماجعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه و ان كانت لكبيره الا على الذين هدى الله و ما كان الله ليضيع ايمانكم ان الله بالناس لرووف رحيم» (بقره/۱۴۳)

همان‌گونه (که قبله شما یک قبله میانه ست) شما را نیز امت میانه قرار دادیم (در حد اعتدال میان افراط و تفریط) تا بر مردم گواه باشید و پیامبر هم بر شما گواه باشد و ما آن قبله ای را که مبدأ بر آن بودی تنها برای این قرار دادیم که افرادی که از پیامبر پیروی می‌کنند از آن‌ها که به عقب بازمی‌گردند مشخص شود.

شخصیت سالم در اسلام همان شخصیت متعادلی است که در فطرت و طبیعت انسان باقی مانده است و مسیر کمال را با اعتدال (صراط مستقیم) طی می‌کند.

شیوه تربیتی اسلام نه سرکوب‌گرایی را می‌پسندد و نه اشباع آن را. همچنین فجور و عبور از حدود و تعدی به مرزهای متنوع را نیز نمی‌پسندد، بی‌تقوایی و هنجارشکنی را امری مذموم و گناهی بزرگ می‌شمارد که موجب دفن دسیسه‌های فطری سالم انسانی را در پی دارد. تقوا خود تعادل میان قوای انسانی است که اسلام به آن تأکید دارد.

در واقع هر دانشی با توجه به حد وسط و التفات عمل خود به آن جانب می‌تواند انسان را به کمال رساند چرا که افراط و تفریط کمال را از بین می‌برد در حالیکه حد وسط آن را پایدار می‌سازد.

با توجه به اهمیت حد وسط اخلاقی و تأثیری که نظریه حد وسط اخلاقی ارسطو بر دیدگاه‌ها و نظریات اخلاقی می‌گذارد، ضرورت دارد که دیدگاه متفکران مسلمان در این زمینه آورده شود و انتقاداتی که هر کدام بر این دیدگاه هم دارند تبیین و بررسی شود، لذا این مقاله به دنبال این مهم است.

از مسائل عمده جامعه‌ی در نگاه فلاسفه و اندیشمندان در حوزه علوم انسانی، حد وسط

اخلاقی است، که محققان بسیاری اعم از اندیشمندان یونانی (سقراط، افلاطون، ارسطو) و مسلمان به جهت اهمیت متوجه خود کرده است. (سیف اللهی ۱۳۸۹) در گزارشی روشن از قاعده حد وسط به عنوان یک رویکرد مهم با ریشه های عامی و سنتی در حیطه فلسفه اخلاق یاد می کند و معتقد است حد وسط به ما کمک می کند تا همچون انسان رفتار کنیم و انسان خوبی باشیم همانگونه که فارابی در سیاست المدنیه از آن یاد می کند و ارسطو حد وسط اخلاقی را به عنوان فضیلت برخاسته از عرف و عادت یک حالت اعتدال می داند.

(علیزاده ۱۳۹۷) چگونگی تأثیر فضیلت برخاسته از حد وسط اخلاقی را در نزد دانشمندان مسلمان مطرح می کند و (شجاعی ۱۳۹۶) تبیین حد وسط اخلاقی را در بستر مفهوم شناسی فضیلت می داند و راه حل های فیلسوفان اسلامی را در جهت رفع معضل تعمیم و کلیت در قاعده حد وسط ارسطو ارائه کرده است.

(حدادیان ۱۳۹۰) در نقد نظریه اعتدال از نگاه اندیشمندان فضیلت و قاعده درست در هر فعلی میانه روی و اعتدال است و انسان باید به کمک عقل و دانش خود سعی کند تا حد وسط را در همه موارد بیابد و آن را حفظ کند تا به فضیلت برسد.

(ارکیان ۱۳۹۴) دانشمندان مسلمان مبادی و مبانی اخلاق با رویکرد نظری آموزه های اخلاق را با محوریت سعادت آدمی بیان کرده اند که اعتدال را در تمامی قوا ملاک فضیلت دانسته اند.

سقراط (۲۴۷۰) در مباحث خود اعتدال را معرفت و فرزاندگی حاکم بر جسم می داند و آن را رفتار نیکو و انسان آزاد را انسان معتدل می داند و رعایت اعتدال را خیر و عدالت حاصل میانه روی را فرزاندگی.

افلاطون (جمهور) فضیلت نفس را حکمت، شجاعت، عفت و عدالت می داند که برای حفظ آن اعتدال را ملاک می داند و معتقد است جامعه باید دانا، شجاع، خویشتن دار و عادل باشد که این در اثر تربیت روح و قرار دادن قوای غضبی و شهوی در حالت اعتدال است.

مک اینتایر (۱۳۹۰) در حد وسط اینگونه بیان می دارد، حد وسط کیفیتی است که فرد را قادر می سازد تا نقش اجتماعی خویش را انجام دهد، در واقع در اجتماع رفتاری

متعادل و فضیلت مند داشته باشد تا برای موفقیت های دنیوی و اخروی سودمند باشد. با توجه به نظرات اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان اعم از یونان و غیره وجه تشابه و تفاوت در حد وسط در نگاه (فارابی و غزالی) صورت نگرفته در عین حالی که اکثر دانشمندان از ارسطو تبعیت کرده اند.

نوآوری

در این مقاله با توجه به پیشینه های مطرح شده در قسمت مقدمه بر آن شدیم که نظریه حد وسط را از دیدگاه غزالی و فارابی مطرح کرده و دو دیدگاه را در رابطه با موضوع حد وسط با هم مقایسه و تفاوت ها و شباهت ها را بیان نماییم.

طرح مسئله

نظریه اعتدال

اعتدال در علم اخلاق به معنای میانه روی در اعمال و عواطف و پرهیز از افراط و تفریط است (نراقی، ۱۳۹۴ ش. ج ۱. ص ۵۵۶). در فلسفه اخلاق محور اصلی نظریه اعتدال، قاعده اعتدال است که بر اساس آن همه فضایل اخلاقی در حد وسط بین دو ذیلت افراط و تفریط قرار داده می شوند.

افراط و تفریط در هر عمل و عاطفه ای رذیلت محسوب می شود و تنها رعایت اعتدال و میانه روی موجب فضیلت است.

هر فضیلتی را دو رذیلت احاطه کرده است و تنها راه نجات قدم برداشتن بر طریق اعتدال است. چراغ این راه، عقل عملی است که ما را از افراط و تفریط بازمی دارد و راه راست را نشان می دهد (ارسطو، ۱۳۷۸ ش. ص ۶۶). در فلسفه اخلاق از این قاعده به میانگین زرین یا قاعده طلایی نام می برند.

اولین بار این قاعده را ارسطو در نیکوماخس عنوان می دارد که بعد از وی فلاسفه و عالمان اخلاق بخصوص حکمای اسلامی از آن استفاده کردند. این نظریه تاکنون به عنوان یک قاعده اخلاقی برای سنجه فضایل و رذایل در نوشتار اخلاق اسلامی مورد بحث است.

همه هدف از اعتدال داشتن یک خلق جمیل است از نظر فارابی خلق جمیل چیست؟ در پاسخ این سوال فارابی عنوان می دارد، «نظریه وسط فاضل به پیروی از ارسطو مطرح

است و فعل جمیل را همانا فعل متوسط می داند؛ مانند غذای معتدل که نسبت به کودک یا فرد بالغ فرق می کند. متوسطی که در اخلاق و افعال گفته می شود، متوسط به معنای دوم است. در این معنا از توسط، لازم است افعال و اخلاق نسبت به فاعل مقصود از فعل و مکان انجام فعل و... سنجیده شود تا فعل متوسط و خلق متوسط بدست آید (فارابی، ۱۳۷۹ش. ص ۳۶).

بنابراین فعل جمیلی که در حد وسط و اعتدال واقع است چنان نیست که با نشانه ای مطلق و در مقداری ثابت قابل شناسایی باشد، بلکه فعل معتدل نسبت به هر فرد در شرایط خاص خود متفاوت است البته همانطور که متوسط و معتدل در اغذیه، برای اکثر مردم متوسط است و تنها گاهی متوسط و معتدل برای گروهی، نسبت به گروه دیگری معتدل نیست اخلاق و افعال متوسط نیز چنین است؛ یعنی برای اکثر مردم متوسط و معتدل یکسان وجود ندارد (فارابی، ۱۳۷۱ش. ص ۱۹۲).

حد وسط اخلاقی

حد وسط از لحاظ خودش آن است که نقطه واحدی است به فاصله مساوی در طرفین و مورد قبول همه است ولی حد وسط از لحاظ انسان چیزی است که بین حد افراط و تفریط باشد و این حد برای همه یکسان نیست.

هر فعل و حرکت اگر بر اساس اعتدال قرار گیرد و از حد وسط بیرون نرود و به افراط و تفریط کشیده نشود مطلوب است. دین انسان‌ها را به اعتدال فرامی خواند. خداوند امت اسلامی را امتی متفاوت معرفی می کند و اسوه این امر را پیامبر اسلام (ص) میداند.

حد وسط اخلاقی از نظر فارابی و غزالی

فارابی از برجسته ترین شارحان افلاطون و ارسطویی است. به نظریه حد وسط وی در کتابهای تحصیل السعاده، التنبیه علی سبیل السعاده و فصول منتزعه می توان دست یافت. فارابی در قاعده اعتدال از ارسطو تبعیت کرده و آنرا بیشتر در قالب اعمال خیر و فضایل عنوان می نماید و می گوید: «افعال خیر، افعال معتدل و متوسط بین دو طرف هستند که هر دو طرف شرنده؛ یکی افراط و دیگری نقصان است. همچنین فضایل، هیئت های نفسانی و ملکه های متوسط بین دو هیئت هستند که هر دو رذیلتند، یکی زیاده و دیگر نقصان»

(اعرافی، ۱۳۹۱، ش.ص ۱۹۴).

از نظر فارابی معتدل و متوسط به دو معنی به کار میرود در یک معنا به حد وسط فی نفسه و در معنای دیگر به حد وسط اضافی و نسبی گفته می شود و متوسط فی نفسه مانند توسط شش بین دو و ده است و متوسط اضافی بر حسب اوقات مختلف و بر حسب اختلاف اشیاء که نسبت به آن سنجیده می شود فرق می کند و کم و زیاد می شود مانند مقدار غذای معتدل برای بچه و یک فرد بالغ هم در کمیت و هم در کیفیت.

وی عنوان می دارد: «همانا اعمال در اخلاق شایسته است که کمیت شان به لحاظ عددی و مقداری و کیفیتشان در شدت و ضعف، بر حسب فاعل و کسی که فعل نسبت به او انجام می شود و چیزی که فعل به خاطر آن انجام می شود و بر حسب زمان و مکان اندازه گیری می شود». فارابی حد فضیلت هر فعل اخلاق را علاوه بر اعتدال کمی که باید از نظر دو طرف افراط و تفریط در عدد و مقدار یکی باشد اعتدال کیفی را هم مهم می داند زیرا اعتدال کیفی را شدت و ضعف می داند و برای آن پنج شرط قائل است. از جمله «شخصیت فاعل، کسی که فعل نسبت به آن انجام می شود، چیزی که فعل بخاطر آن انجام می شود زمان و مکان» (فارابی ۱۳۷۱ ش.ص ۲۰۳). فارابی طرفدار قاعده اعتدال ارسطوست و در تبیین آن چنین می گوید: افعال خیر افعال معتدل و متوسط بین دو طرف هستند که هر دو طرف شرنده. یکی افراط است و دیگر نقصان همچنین فضایل هیاتهای نفسانی و ملکه های متوسط بین دو هیئت هستند، یکی زیادی و دیگری نقصان مانند عفت که (فضیلت) متوسط بین شره و عدم احساس لذت است. (فارابی، ۱۳۸۸، ش.ص ۳۶).

غزالی اعتدال و میانه روی را در عملکرد خلق می داند و به تبع پیشینیان خود، قاعده اعتدال را در مورد هر یک از قوای سه گانه نفس بکار می برد و فضیلت را در هر یک از آنها حد وسط بین دو رذیلت افراط و تفریط قرار می دهد. (اترک و خوشدل روحانی، ۱۳۹۰، ش.ص ۲۹۱).

وی عنوان می دارد که: اگر قوه غضب از اعتدال به طرف زیاد میل کند، رذیلت خشم ایجاد می شود و اگر به جهت ضعف و نقصان میل کند، رذیلت جبن حاصل می شود. اگر قوه شهوت به طرف زیادی میل کند، رذیلت شره ایجاد می شود و اگر به نقصان

میل کند، رذیلت خمود حاصل آید. (غزالی ۱۳۸۳ ش. ص ۶۷).

در واقع غزالی افراط و تفریط در عمل را به قوای شهوت و غضب رذیلت می داند نه به فضایل عفت و شجاعت، اما در بحث حکمت افراط و تفریط را به فضیلت حکمت نسبت می دهد افراط و تفریط در حکمت را رذیلت می شمارد. در بحث حکمت به تبع از ارسطو اینطور بیان می دارد همانطور که ارسطو عنوان می دارد: در خود فضایی که در حد وسط قرار دارند افراط و تفریط وجود ندارد. (ارسطو: ۱۳۸۱ ش. ص ۷۲) غزالی اعتدال و میانه روی در عملکرد قوا را باعث حسن خلق می داند وی به تبع پیشینیان خود، قاعده اعتدال را در مورد هر یک از قوای سه گانه نفس بکار می برد و فضیلت را در هر یک از آنها حد وسط بین دو رذیلت افراط و تفریط قرار می دهد .

۱- خیر در حد وسط

فارابی مانند ارسطو خیرها را به دو نوع تقسیم می کند: خیرهایی که مطلوبیت ذاتی دارند و به دلیل خودشان مورد اشتیاق آدمی قرار می گیرند و خیرهایی که مطلوبیت ذاتی ندارند، اما چون وسیله رسیدن به مطلوبهای دیگرند، مورد اشتیاق انسان قرار می گیرند و مطلوبیت غیره دارند، فارابی در باز شناسی نوع خیر بودن سعادت می گوید: چون می بینیم، سعادت چیزی است که هر گاه حاصل شود، دیگر بعد از آن غایتی نیست که درخواست شود، پس سعادت برای خود برگزیده می شود و هرگز برای چیز دیگری درخواست نمی شود. در نتیجه سعادت سزاوارترین و برترین و کاملترین خیرهاست (فارابی : ۱۳۷۱ ش. ص ۲۰۵).

وی در فصول متزعه بعد از بیان و نقد دیدگاه برخی از فیلسوفان که سعادت را بهره مندی از لذت یا آسایش می داند، دیدگاه سقراط، افلاطون و ارسطو را بیان می کند که سعادت را بر اساس دو زندگی دنیوی و اخروی تعیین می کنند. به عقیده ایشان انسان دو حیات و دو کمال دارد. حیات دنیوی که انسان با انجام اعمال فضیلت مندانه و کسب تمام فضایل در آن به کمال اول می رسد با نیل به این کمال، کمال آخر که همان سعادت قصوی و نهایی است در حیات اخروی برای انسان حاصل می شود. . سعادت قصوی خیر مطلق و مطلوب لذاته است و هیچگاه بخاطر چیز دیگر مطلوب واقع نمی شود، بلکه امور

دیگر بدلیل آن مطلوب واقع می‌شوند (فارابی، ۱۳۷۹، ش.ص ۴۶).

فارابی در خیر بودن فعل حد وسط اشاره می‌کند و می‌گوید: «فعل خیر یا جمیل حد وسط دو طرفی است که هر دو شرنند، یکی در جانب افراط و دیگری در جانب نقص (تفریط) همچنین است فضیلت که حد وسط دو هیات است که هر دو ردیلتند، یکی در جانب زیاده و دیگری در جانب نقص» (همانص ۱۱۵).

غزالی در فصلی از کتاب میزان العمل با عنوان بیان انواع الخیرات و السعاده به تبع راغب اصفهانی نعمت‌های خداوند را در پنج نوع منحصر می‌کند.

یک - خیرها و سعادت‌های نوع اول (بقائی که فنا نداشته باشد)

دو - علمی که جهلی ندارد.

سه - علم، عفت، شجاعت و عدالت

چهار - فضائل خارجی مانند مال

پنج - توفیقی مانند هدایت و رشد.

۲- سعادت

فارابی معتقد است: «سعادت خیر مطلق است و خود مطلوب بالذات است» (فارابی، ۱۳۷۹، ش.ص ۹۶) از نظر وی «سعادت برگزیده‌ترین و کاملترین غایتی است که انسان به آن می‌گراید و برای رسیدن به آن تلاش می‌کند. برخی از غایات برگزیده می‌شوند تا واسطه و وسیله رسیدن به غایتی دیگر باشند؛ مانند استفاده انسان از دارو. برخی دیگر ذاتاً مطلوبند و روشن است که چنین مطلوبی کاملتر و برگزیده از مطلوبی است که به عنوان واسطه و وسیله انتخاب می‌شود. البته ممکن است مطلوب بالذات نیز وسیله‌ای برای رسیدن به مطلوبی دیگر قرار گیرد، مانند علم که وسیله تحصیل ثروت واقع می‌شود. به هر حال آن مطلوب بالذات که همواره ذاتاً گزیده می‌شود و هیچگاه واسطه رسیدن به مطلوبی دیگر واقع نمی‌گردد خیر اکمل و اعظم است، چون هرگاه سعادت حاصل آید، دیگر تلاش برای رسیدن به غایتی دیگر لازم نیست، معلوم می‌شود که سعادت هیچگاه به عنوان واسطه برای غایت دیگر اختیار نمی‌شود و در نتیجه باید سعادت را اعظم و اکمل خیرات دانست. شاهد بر این مدعا، عملکرد همه کسانی است که گمان دارند مصداق سعادت را

می شناسند. چنین افرادی تنها به آنچه که سعادت می دانند می اندیشند و همه همت خویش را مصوف آن و می دارند و هرگز آن مطلوب را به عنوان مقدمه بر نمی گزینند، بلکه غایت تلاش زندگی خود را همان می شناسند، مانند کسیکه علم یا ثروت را سعادت می شمارد" (فارابی، ۱۳۷۱ ش.ص ۱۸۰). این مسئله نشان دهنده این است که در نظر انسانها تشخیص سعادت یکسان نیست. بلکه سعادت در مدینه های مختلف متفاوت است. فارابی قوه ناطقه نظری را واسطه رسیدن انسان به سعادت می داند و معتقد است که این وساطت به دو شکل است: «نخست از جهت کمالاتی که برای قوه ناطقه نظری وجود دارد و دیگر از آن رو که حرکت به سوی سعادت و کمال فرع آگاهی از سعادت است و این آگاهی از قوه ناطقه نظری حاصل می شود چون سعادت شناخته شود، غایت عمل قرار می گیرد و قوه نزوعیه موجب اشتیاق به آن غایت می شود» (فارابی، ۱۳۷۹ ش.ص ۱۰۷).

غزالی نیز سعادت انسان را کمال او می داند و کمالش را انجام کاری بیان می کند که به خاطرش خلق شده است. غزالی در نهایت سعادت انسان را لقای خداوند در آخرت بیان می کند. وی در کیمای سعادت نیز با مقدماتی کمی متفاوت با آنچه گذشت سعادت را معرفت به خدای تعالی بیان می کند. غزالی سعادت هر چیزی را در آن می داند که لذت در آن است و لذت هر چیزی در مقتضای طبع آن است و مقتضای طبع هر چیزی آن است که بخاطرش خلق شده است. و لذت قلب در علم و معرفت یافتن به حقایق اشیاست. مراد غزالی از قلب همان نفس انسان است که بخش لطیف ربانی و روحانی وجود اوست و حقیقت انسان مدرک عالم، و مورد خطاب و ثواب و عقاب است، از این حقیقت گاه تعبیر به روح و عقل نیز می شود (غزالی، ۱۳۹۳ ش.ص ۵۶). بحث غزالی درباره سعادت در کتاب «میزان العمل» بسیار نزدیک به دیدگاه ارسطو و متفکران اسلامی چون فارابی، ابن سینا و مخصوصاً راغب اصفهانی است. سعادت اخروی کامل نمی شود مگر به خیرها و سعادت‌های نوع سوم که آن فضایل نفسانی است و در چهار فضیلت اصلی جمع شده است. علم، عفت، شجاعت و عدالت. فضایل نفسانی نیز تمام نیستند مگر به سعادت‌ها و خیرهای نوع سوم که آن فضایل بدنی است و در چهار چیز منحصر است: ۱- صحت ۲- فوت ۳- جمال ۴- طول عمر. نوع سوم خیرها و سعادت‌ها نیز تمام نمی شود مگر به خیرها و سعادت‌های نوع

چهارم که آن فضایل خارجی است و در چهار چیز منحصر است: ۱- مال ۲- زن ۳- فرزند ۴- عزت و بزرگی بخشیده (اترک و خوشدل روحانی، ۱۳۹۰).

۳- فضایل اخلاقی

فضیلت بطور کل موجب کمال انسان است فارابی در این خصوص معتقد است: «فضایل انسان، هیاتهای نفسانی است که انسان به وسیله آن خیرات و افعال نیک را انجام می دهد و در نقطه مقابل آن هیاتهایی که به وسیله آنها افعال زشت و شر انجام می پذیرد رذایل هستند». وی معتقد است که «فضیلت هر چیز آنست که موجب نیکی و کمال ذات و افعال آن چیز گردد». همچنین می گوید: «رابطه فضیلت و سعادت به واسطه افعال جمیل برقرار می شود زیرا آنچه که انسان را به سعادت می رساند افعال جمیل است و افعال جمیل از فضایل نشأت می گیرند» (همان ۱۰۵). فارابی فضیلت را به دو دسته تقسیم می کند فضایل خلقیه و فضایل نطقیه: در فضایل نطقیه به جزء ناطق نفس مربوط است: مانند حکمت، زیرکی، هوشمندی و خوش فهمی، فضایل خلقیه به جزء نزوعی مربوط است مانند عفت، شجاعت، سخاوت و عدالت.

فارابی در تقسیم بندی دیگری معتقد است که آنچه که باعث سعادت دنیا و آخرت می شود چهار چیز است فضایل نظری، فکری، خلقی و صناعات علمی. فضائل نظری، علمی است که غرض نهایی آن معقول ساختن موجودات در نزد انسان و یقین به وجود آنهاست. بخشی از این علوم از آغاز تولد انسان برای او حاصل می شود و برخی با تأمل و جستجو بدست می آید و نیازمند تعلیم و تعلم است (فارابی، ۱۳۷۹، ش.ص ۱۰۶).

فارابی به فضیلتی طبیعی در انسان قائل شده است، مقصود از طبیعی بودن این فضیلت غیرارادی بودن آن است، چنین فضیلتی بطور فطری در نهاد انسان وجود دارد. نحوه وجود این فضیلت، مشابه وجود ملکاتی است که در حیوانات غیرناطق وجود دارد مانند شجاعت شیر و مکر روباه به واسطه این فضیلت، چنانچه حرکت به سوی آن افعال برای او آسانتر از حرکت به سوی ضد آن افعال است، مگر آنکه به سبب امر خارجی مجبور به انجام افعال ضد گردد (فارابی، ۱۳۸۷، ش.ص ۱۰۹).

غزالی در مباحث اخلاقی خود که یک اخلاق فضیلت مدار است اخلاق را در سه

سنت فلسفی، صوفیانه و دینی پی می‌گیرد. وی با تکیه بر نگاه کلامی خود اخلاق دینی را برای رسیدن به هدف نهایی انسان یعنی سعادت، واجب می‌داند. بدین جهت که هر آنچه در عالم رخ می‌دهد، به اراده و خواست خداوند است بدین سبب هر انسانی که در پی دستیابی به سعادت نهایی است، باید آنرا از خداوند طلب نماید. یعنی برای رسیدن به غایت نهایی باید مساعدت او را به همراه داشته باشد. به همین جهت چنین انسانی باید به سراغ احکام و حیاتی برود، دستورات شرعی و اخلاقی دینی صورت ظاهر این احکام است. پس آنچه به انسان یقین می‌دهد که به سعادت خواهد رسید، دستیابی به فضایل دینی است. غزالی فضایل صوفیانه را باطن اخلاق دینی می‌داند و بدین صورت میان اخلاق دینی و اخلاق صوفیانه پیوند برقرار می‌کند و از آن جهت که فضایل دینی همانند فضایل فلسفی بر نفس استوار هستند، در شرح دقیق فضایل دینی از تحلیل نفس در سنت فلسفی کمک می‌گیرد. بدین صورت فضایل فلسفی نیز همانند فضایل دینی به فرد در رسیدن سعادت کمک می‌نمایند (غزالی، ۱۳۹۳ ش. ص ۱۲۱).

فضائل و ردائل اخلاقی

فارابی فهرستی از فضائل اخلاقی و ردائل مقابل آنها را ارائه می‌کند و به تطبیق این قاعده بر فضائل مشهور اخلاقی می‌پردازد. از فضائل اصلی از جمله شجاعت که با رعایت حد وسط در اقدام بر امور خطرناک حاصل می‌شود. فضیلت اصلی دیگری عفت نام دارد که اعتدال در استفاده از لذت است و در طرف افراط آن شره طرف تفریط خمود است (فارابی، ۱۳۷۱ ش. ص ۱۰۰). فارابی در فصول متزعه در فصل از عدالت صحبت می‌کند و می‌گوید:

«عدالت اولاً مربوط به قسمت خیرات مشترک بین تمام اهل مدینه است. بعد از آن، عدالت در حفظ آنچه تقسیم شده است. این خیرات مشترک عبارتند از سلامت، اموال، کرامت، مراتب و دیگر خیراتی که ممکن است در آن شریک باشند» (جوادی، ۱۳۸۲ ش. ص ۴۵). فارابی در تعریف عدالت آنرا مربوط به اهل مدینه می‌داند و عنوان می‌کند که اهل مدینه مطابق توانایی‌هایشان از این عدالت که به نام خیرات نام می‌برد بهره مند می‌شوند و اگر زیاده‌تر از حدشان داده شود ظلم و جور است و اگر کمتر از استحقاقشان

داده شود ظلم در حق فردی اشان است و اگر بیشتر از حقتشان داده شود ظلم در حق اهل مدینه است. فارابی مانند ارسطو در تعریف عدالت خواهان تقسیم اموال و دادن حق هر کسی است برخلاف ارسطو عدالت را وسط ظلم نمی داند بلکه هر دو طرف آنرا ظلم می داند (فارابی، ۱۳۸۸ ش. ص ۸۰).

وی معتقد است، گرچه فضائل اخلاق کثیر هستند همه آن‌ها در این چهار فضیلت اصلی حکمت، عفت، شجاعت و عدالت جمع می شوند.

غزالی در فضائل چهارگانه نظری متفاوت با حکمای مسلمان دارد. اختلاف وی با دیگر حکما در فضیلت حکمت نظری و عملی است. غزالی حکمت عملی و نظری را قابل تفکیک می داند و حکمت نظری را علم به حقایق و معانی کلی و ضروری مانند علوم الهی، فلسفی و منطقی بیان می نماید و قاعده اعتدال را در حکمت نظری جاری نمی داند؛ و حکمت عملی را درک اعمال نیکو و تدبیر و سیاست قوای بدن که همان شهوت و غضب و تدبیر منزل است می داند و مراد از حکمت را در علم اخلاق یکی از فضایل چهارگانه اصل حکمت عملی یا حکمت خلقی می خواند. البته در اینجا حکمت عملی شامل علم و عمل هر دو است؛ که متأثر از این سینا است.

در جایی دیگر از فضایل چهارگانه اصل فضیلت حکمت را توانایی فرق گذاشتن بین حق و باطل در اعتقادات، بین صدق و کذب در گفتار و بین زشت و زیبا در افعال تعریف می کند.

کنش های خوب و بد از نگاه فارابی

فارابی کنشهای نیکو و خوب را میانه دو کرانه افراط و تفریط می داند و افراط و تفریط را هر دو پلیدی می داند؛ که یکی زیادی روی و افراط و دیگری کاستی است و نارسایی و تفریط است؛ و می گوید: «همچنان است فضیلتها، چه برتری ها همان حالات و ملکات میانه دو کرانه اند که هر دو سوی آنها فرومایگی و پستی است یکی فروتنتر و دیگری نارساتر چون پارسایی و عفت که میانه حالت پرخوری و آزمندی و حالت درنیافتن خوشی است. پس سوئی فروتنتر از عفت و پارسایی است و آن آزمندی است و سوئی نارساتر از پارسایی است و آن حالت دریافت نکردن خوشی است. فارابی افراط و تفریط را

در صفات اخلاقی به مانند سخاوت و شجاعت - دانایی تواضع - بردباری و اظهار دوستی هر کدام نامطلوب و اعتدال و میانه در آنها را افعال خیر در حالت اعتدال و توسط بر می شمارد».

تهذیب اخلاقی از نظر غزالی

غزالی به مانند حکمای اسلامی از مقایسه اخلاق با علم طب استفاده می کند و بیان می دارد:

۱- همانطور که اعتدال در مزاج مایه صحت و انحراف از آن موجب مرض است، اعتدال در قوای نفس به معنای صحت نفس و انحراف از حد تعادل موجب مرض است. همانطور که علاج بدن به رفع علل مرض و کسب صحت برای آن است، علاج نفس نیز به محو رذائل و اخلاق پست و کسب فضائل و اخلاق جمیل است.

۲- همانطور که اصل در مزاج بدنی اعتدال است و به سبب امور عارضی چون غذا و آب و هوا انحراف از اعتدال ایجاد می شود، انسان نیز از بدو تولد معتدل و با فطرت سالم خلق می شود. ولی والدین او را یهودی، نصرانی و مجوسی می سازند، یعنی انسان با تعلیم و تأدیب، اخلاق رذیله را کسب می کند.

۳- همانطور که بدن از همان ابتدا کامل خلق نمی شود و با تغذیه رشد و نمو می یابد نفس انسان نیز ناقص خلق شده و با تغذیه علم و تزکیه و تهذیب کامل می شود.

۴- اگر بدن سالم باشد طیب در صدد حفظ صحت و اگر مریض باشد در صدور جلب صحت و دفع مرض برمی آید. به همین ترتیب، نفس نیز اگر طاهر، مهذب و زکی باشد باید در حفظ آن و جلب قوت بیشترش کوشید و اگر مریض و دارای رذیلت باشد باید در دفع رذائل و جلب کمال و فضائل اخلاقی کوشید.

۵- همانطور که قانون طب در علاج مرض، تجویز ضدمرض است و حرارت بدن را با برودت رفع کنند و برودت را با حرارت قانون اخلاق در علاج رذائل اخلاقی نیز عمل به ضد است. پس علاج جهل، به تعلیم است و علاج بخل به سخاوت و علاج کبر به تواضع و علاج شره به خویشتن دارای با تکلف (غزالی، ۱۳۸۳ ش. ص ۸۵).

طیب در درمان بیماران باید به احوال بدنی مریض، سن، زمان و دیگر امور توجه

کند و دارو را به تناسب شدت و ضعف مرض و نوع آن تجویز کند. همچنین مدارای همه بیماران با یک روش و یک دارو و یک میزان ممکن نیست. عالم اخلاق نیز باید به احوال شاگردان خود، سن، مزاج، احوال و دیگر امورشان توجه کند و مداوای همه با یک روش ممکن نمی‌باشد (همان ص ۷۶).

غزالی برای رسیدن به فضائل و ادار کردن نفس به اموری که اخلاق زیبا دارد می‌کند و معتقد است اعمال باید تکرار و عادت شود زیر عادت طبیعت ثانی است و اخلاق پسندیده با عادت در انسان حاصل می‌شود. و این در صورتی شکل می‌گیرد که از طرف فرد لذت آفرین باشد. مثلاً سخی از بخشش لذت می‌برد و متواضع از تواضع کردن در مقابل غیر و اگر فرد با کراهت اینها را انجام دهد صفت سخاوت و تواضع ندارد. وی معتقد به ریاضت در جهت رسیدن به فضایل و کسب افعال نیک است. پس انسانی که بخل می‌ورزد باید تا جایی که سخاوت و بخشش برایش ملکه شده و براحتی انجام دهد و در وی به خلقی تبدیل می‌شود و از حد بیرون نرود تا دچار افراط شود. غزالی در شناخت حد وسط به مطلب ارسطو اشاره می‌کند و می‌گوید برای شناخت حد وسط و نیل به آن ابتدا باید بدانی که به کدام طرف (افراط یا تفریط) تمایل داری و با انجام اعمال ضدش خود را به حد وسط برسانی (همان ص ۷۹).

نتیجه گیری

چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی در نظریه حد وسط اخلاقی از دیدگاه فارابی، و غزالی وجود دارد؟

با توجه به اینکه دانشمندان اسلامی غالباً دیدگاه و فلسفه خود در مورد اعتدال را بر مبنای نظریات و دیدگاه‌های فلسفی ارسطو و افلاطون که از صاحب نظران اصلی این نظریه می‌باشند بنا نهاده اند ضروری است که تفاوت و شباهت نظریه حد وسط اخلاقی ارسطو با نظریه اخلاق اسلامی قبل از پرداختن به تفاوت‌ها و شباهت‌های دیدگاه‌های فلاسفه اسلامی نسبت به حد وسط اخلاقی و اعتدال ارائه شد. در ارتباط با این مهم میتوان گفت، اخلاق ارسطویی و نظریه منسوب به وی، در عین اینکه تا حدودی در زمینه اخلاقی

کارآمد است، ولی تنها یک قاعده اصلی محسوب می شود و به نظر می رسد استفاده بنیادین از این قاعده در اخلاق اسلامی - که هدف بعثت رسول اکرم (ص) دانسته شده است و کمال انسانی را مد نظر دارد - صحیح به نظر نمی رسد. نقطه مثبتی که در نظریه ارسطو وجود دارد و تقریباً مورد پذیرش عموم اندیشمندان مسلمان هم واقع شده، مسئله اعتدال است؛ اما به نظر می آید این معیار به تنهایی کارآمدی لازم را ندارد و نمی توان تنها با تکیه بر آن، فضائل و رزائل اخلاقی را شناخت. براساس تفسیری که از نظریه اعتدال ارائه شد، ابتدا باید تمام قوای نفسانی را بشناسیم، هدف و غایت نهایی را نیز بدانیم اینها در کجا و در چه شرایطی با هم تراحم دارند و به چه صورت باید تراحم شود یا اعتدال را رعایت کرد.

بنابراین نظریه قرب الهی، براساس مویدات عقل و نقل، معتبرترین راه و جامع ترین ملاک برای رسیدن به اوج فضائل انسانی و قله کمال نهایی است؛ زیرا در اخلاق اسلامی که بن مایه های اصیل قرآنی و اهل بیته دارد، آنچه بعنوان ملاک فضیلت مطرح می شود، مسئله میزان نزدیکی و دوری اعمال انسان به خداوند و قرب به اوست. در این صورت چه بسیار اعمالی که براساس الگوی یونانی ارسطو، رزلیت و خروج از حد وسط محسوب می شوند، اما براساس مبانی اسلامی فضیلت محض است و همین طور برعکس.

در ارتباط با بیان شباهت ها و تفاوت های دیدگاههای فلاسفه اسلامی (فارابی و امام محمد غزالی) می توان گفت:

فارابی در طرح نظریه اعتدال بیشتر متأثر از ارسطو است تا افلاطون. وی برخلاف بیشتر حکمای اسلامی تقسیم بندی سه گانه افلاطون را از قوای نفس ذکر نکرده است. تقسیم بندی پنج گانه او از قوای نفس همان تقسیم بندی ارسطو در رساله درباره نفس است. با این تفاوت که ارسطو به جای قوه مخلیه قوه محرکه را ذکر کرده است. فارابی برخلاف افلاطون مانند ارسطو سخنی از فضائل چهارگانه اصلی نگفته است. مثال هایی که او در تبیین اعتدال به کار برده مانند مثال غذا برای کودک و بزرگسال و خشم معتدل که مقدار آن بر اساس امور مختلف تغییر می کند، دقیقاً مثال هایی است که ارسطو در نیکو ماخس به کار برده است. فارابی در تبیین نظریه اعتدال و حد وسط اخلاقی ابتکار و نظر

تاسیسی مهمی ندارد؛ هرچند تعریف وی از عدالت توزیعی و معنای عام عدالت مختص به اوست و متفاوت با تعاریفی است که ارسطو و افلاطون ارائه کرده‌اند. البته در سایر حوزه‌ها نظرات ابتکاری زیادی دارد و آنها را به هیچ وجه نمی‌توان تکرار آموزه‌های یونانیان دانست. اندیشه‌های فلسفی فارابی چنان اصیل و بدیع است که برخی وی را آغازگر دوره جدیدی در فلسفه، به نام دوره فارابی می‌دانند. از نظر فارابی معتدل و متوسط به دو معنا به کار می‌رود. در یک معنا به حد وسط فی نفس و در معنای دیگر به حد وسط اضافی و نسبی گفته می‌شود. فارابی در بیان نظریه حد وسط به کیفی بودن مفهوم اعتدال افزون بر کمی بودن آن توجه ویژه‌ای دارد.

غزالی سعادت انسان را کمال او می‌داند و کمالش را انجام کاری بیان می‌کند که به خاطرش خلق شده است. غزالی اعتدال و میانه روی در عملکرد قوا را باعث حسن خلق می‌داند. و فضیلت را حد وسط بین دو رذیلت افراط و تفریط قرار می‌دهد. مهمترین شباهت نظریه غزالی در مورد اعتدال با سایر فلاسفه به ویژه فارابی و ابن مسکویه بحث مقایسه علم اخلاق با علم طب در درمان امراض است، به گونه‌ای که می‌توان گفت اعتدال در مزاج مایه صحت و انحراف از آن موجب مرض است و به طور کلی رعایت حد وسط اخلاقی موجب جلوگیری از مرض نفس می‌باشد. اما مهمترین تفاوت دیدگاه غزالی در مورد بحث اعتدال با دیگر فلاسفه:

- ۱- ارائه تقسیم بندی چهارگانه برپایه قوای نفس به منظور تبیین فضائل چهارگانه اصلی فلاسفه و افزودن قوه ای به نام عدل به قوای افلاطون.
- ۲- اضافه کردن فضائل شرعی و صوفیانه به فهرست فضائل این مطلب اختصاص به اخلاق غزالی دارد.
- ۳- اضافه کردن رکن عبادات و رکن آداب دینی به ارکان کسب سعادت، افزون بر دو رکن اخلاقی تهذیب نفس از زرایل و اتصاف آن به فضائل.
- ۴- ارائه تعریف جدیدی از عقل عملی و همچنین تعریف جدیدی از فضیلت عدالت.
- ۵- ارائه استدلال نقلی و بیان آیات و روایات متعدد در تایید نظریه اعتدال و ...

فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- اترک، حسین؛ وظیفه‌گرایی اخلاق؛ مجله اخلاق در علوم و فناوری، شماره ۱۳، بهار و تابستان، ۱۳۸۹
- ۳- احمدپور؛ مهدی و همکاران؛ کتاب شناخت اخلاق اسلامی؛ قم انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
- ۴- ارسطو؛ اخلاق نیکوماخس؛ ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۸۱
- ۵- سید قریشی ماریه (۱۳۹۰)؛ پاسخ به برخی انتقادات وارد شده ب حد وسط در اخلاق ارسطویی بر اساس تبیینی صحیح از این نظریه؛ مجله اندیشه دینی، شماره ۳۸.
- ۶- سید قریشی ماریه (۱۳۹۳)؛ اخلاق عقلی و فلسفی؛ اخلاق ارسطویی، تهران، نشر راشدین.
- ۷- غزالی ابو حامد محمد بن محمد؛ میزان العمل؛ بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۹ ق.
- ۸- غزالی؛ محمد؛ کیمیای سعادت؛ تصحیح احمد آرام، چاپ هشتم، تهران، انتشارات گنجینه، ۱۳۸۱
- ۹- غزالی؛ محمد؛ تهافت الفلاسفه یا تناقض‌گویی فیلسوفان؛ ترجمه علی اصغر حلبی؛ تهران؛ انتشارات جامی؛ ۱۳۸۲
- ۱۰- غزالی، محمد بن محمد؛ إحياء علوم الدین؛ ، بیروت، دارالکتب العربی، چاپ اول، بی تا.
- ۱۱- فارابی ابونصر (۱۳۷۱)؛ السیاسة المدینه؛ مترجم سجادی سید جعفر، تهران، انتشارات طبع و نشر، چاپ دوم.
- ۱۲- فارابی ابونصر (۱۳۷۹)؛ آرای اهل مدینه فاضله؛ مترجم سجادی سید جعفر، تهران، انتشارات طبع و نشر، چاپ دوم.
- ۱۳- فارابی ابونصر (۱۳۸۸)؛ فصول منتزعه؛ تهران صداوسیما جمهوری اسلامی، چاپ

دوم.

۱۴- فارابی ابونصر (۱۳۴۸)؛ احصاء العلوم؛ ترجمه حسین خدیو، جم، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

۱۵- فارابی، ابونصر؛ فصوص الحکم؛ افست، انتشارات بیدار.

۱۶- فارابی؛ ابونصر؛ فصول منتزعه؛ تحقیق فوزی متری نجار؛ بیروت؛ دار المشرق، ۱۹۷۱

۱۷- فارابی؛ التنبیه علی سبیل السعاده؛ در فارابی و راه سعادت؛ به کوشش قاسم حسن پور، ترجمه و مقدمه نواب مقربی، تهران؛ انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۰

۱۸- مک ایتتایر، السدر؛ تاریخچه فلسفه اخلاق؛ ترجمه انشاءاله رحمتی؛ چاپ دوم؛ تهران؛ انتشارات حکمت، ۱۳۷۹

۱۹- مک ایتتایر، السید (۱۹۸۱)؛ درپی فضیلت؛ انتشارات دانشگاه نتردام، ویراست سوم:

۲۰۰۷. (ترجمه، حمدعلی شمالی و حمید شهریاری ، سال ۱۳۹۰ ، انتشارات سمت چاپ)

۲۰- نراقی، محمد مهدی؛ جامع السعاده؛ (۱۴۳۱) ترجمه اخلاق اسلامی ، تهران حکمت ، چاپ نهم (۱۳۸۹).

بررسی تأثیرات جامعه شناختی هرمنوتیک فقه امامیه با تأکید بر اندیشه های حضرت امام خمینی (ره)

سوسن نریمانی^۱
مرتضی براتی^۲
ابراهیم باغشانی^۳

چکیده

روش شناسی و هرمنوتیک مواجهه یک فقه با متن در کتاب و سنت از مهمترین عوامل تفاوت در نظرات و استنتاجات و در نتیجه اعتقاد به فقه سنتی یا اجتماعی به شمار می رود. امام خمینی (ره) بعنوان یک فقیه با تأکید بر مقتضیات زمان و مکان به متن جان تازه ای بخشید و عوامل خارج از متن را در فهم متن دخالت داده و در بسیاری از موارد متن را به تنهایی وافی به مقصود نمی دانستند. از آنجایی که متن با توجه به عوامل خارج از آن مستعد فهم های متفاوت است، معتقد بودند که بر اساس تأثیر زمان و مکان ساختار جدید معنایی از دل متن و خارج از وضع متولد می شود. امام نه تنها استقلال متن از مبدأ آن را نمی پذیرفتند، بلکه متن را مستقل از فقیه و عوامل خارج از آن نیز نمی دانستند. روش فقهای امامیه به ویژه امام خمینی (ره)، برای پر کردن شکاف بین نص و جهان خارج، روش عملیات اجتهادی با عنایت بر مساله ی تغییر موضوعات و نقش زمان و مکان بوده است و وظیفه ی مکلف را در احکامی که نمی توان از فهم خطاب به دست آورد به کمک اصول عملیه مشخص می کردند. نظرات هرمنوتیکی حضرت امام خمینی (ره) به عنوان یک مجتهد و

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

Email: S.narimani@kiaou.ac.ir

۲. استادیار فلسفه و کلام اسلامی، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد دامغان، دانشگاه آزاد اسلامی،

Email: mortezabarati@chmail.ir

(نویسنده مسئول)

Email: ebrahim.baghshani@gmail.com

۳. سطح چهار حوزه علمیه قم.

پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۱۱/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۸/۵

فقیه که انقلابات فکری عظیمی در فقه با روشمندی متفاوت ایجاد نمود نقش الگودهی روش‌شناسی فقه امامیه را برای تمام دانش‌های روز دنیا بیشتر نمایان می‌نماید. امام (ره) با تکیه بر فقه جواهری مکتب فقه پویا را پایه‌گذاری می‌کند و تشکیل حکومت دینی را اساس کار قرار می‌دهد که در دنیا منحصر به فرد است. این پژوهش به شیوه توصیفی - تحلیلی همراه با گردآوری اطلاعات اسنادی و کتابخانه‌ای انجام گرفته تا باین روش‌شناسی هرمنوتیکی فقه امامیه میزان و معیار توجه فقهاء به ویژه حضرت امام خمینی به مباحث اجتماعی بررسی و تأثیر‌پذیری متقابل فقه و اجتماع مورد مذاقه قرار گیرد.

واژگان کلیدی

جامعه، زمان و مکان، فهم متن، هرمنوتیک، فقه امامیه، حضرت امام خمینی (ره).

طرح مسأله

هرمنوتیک یا همان دانش فهم و تفسیر متن به عنوان یک شاخه‌ی رسمی دانش از قرن هفدهم رواج یافت، اما چه قبل از این تاریخ و چه بعد از آن همواره اندیشه‌ها و آرای وجود داشته که با نام رسمی هرمنوتیک عرضه نشده‌اند ولی درون مایه‌ی هرمنوتیکی داشته‌اند، این قسم تأملات «هرمنوتیک بی نام» نامیده می‌شود، پس می‌توان از روش‌شناسی فقه به عنوان نوعی هرمنوتیک بی نام یاد کرد. در علوم دینی دانش اصول فقه و وظیفه‌ی استنباط احکام شرعی از متون و منابع دینی را به عهده دارد و فقهاء در مبحث الفاظ علم اصول به کشف قواعد فهم متن می‌پردازند، در علوم انسانی نیز هرمنوتیک عهده دار فهم متن است.

از جمله مسائلی که در جهان اسلام مطرح است نقد و واکاوی روش‌های موجود در فقه سنتی است، برای رسیدن به وضعیتی که نوعی اجتهاد پویا در حوزه‌های علوم اسلامی به وجود آید، تا بتواند مشکلات و مسائل امت را پاسخگو باشد.

مسئله‌ی دیگر اینکه در ادوار فقه اگر چه منابع فقهی واحد بوده‌اند ولی نظرات و نتایج و استنتاجات فقیهان در بسیاری موارد با یکدیگر متفاوت بوده است، از این رو مکتب‌های مختلف فقهی با رویکردهای متفاوت به وجود آمده است؛ یعنی درجه‌ی التفات به یک موضوع و یک قرائت و نظر فقهی آنقدر بوده است که منجر به تاسیس مکتب جدید شده است. اینکه فقیهانی از دو عصر مختلف به دو مکتب منتسب می‌شود قابل توجیه است ولی وقتی دو فقیه در یک عصر در باب متنی واحد، نظری متفاوت داشته باشند. آنگاه سوال برانگیز است که چرا؟

قاعدتا برخی از اختلافات در احکام را می‌توان به ذمه‌ی قواعد اصولی گذاشت، ولی قطعاً حاکی از تفاوت در شیوه‌ی فهم فقهاء در اعصار و ادوار بوده است. افق تاریخی عصر آنها می‌تواند زمینه‌ساز فهم عصرهای متفاوت شود. در نتیجه بررسی تنقیح مقدمات و مقومات تفسیر متون دینی به منظور روشن‌سازی روش‌های اجتهاد فقهی ضروری به نظر می‌رسد، تا به تفسیر روشمند رسیده و به اجتهاد یاری رساند. البته سیر تاریخی اجتهاد در مذهب شیعه به دلیل انزوای سیاسی بیشتر به عرصه‌های فردی معطوف بوده است اما در

مقاطععی از تاریخ شاهد حضور فعال فقه در عرصه های اجتماعی از سوی فقها بوده ایم که می توان تحت عنوان فقه اجتماعی از آن یاد کرد. امام خمینی از جمله فقهای است که برای فعال نمودن فقه در عرصه های گوناگون اجتماع توجه به مصلحت و عنصر زمان و مکان را در روش اجتهادی خود مطرح ساخت. بدین ترتیب فقه به عنوان یک عنصر مهم برای تمدن سازی ارتقاء یافت.

روش شناسی فقه امامیه از فهم متن

روش شناسی یا متدولوژی در صدد شناخت روش یک علم است. و در واقع یک علم درجه ی دو است که به بررسی راهی می پردازد که ما را در یک علم به معرفت می رساند و به تعبیر دیگر می توان آن را علم کشف راه بهره گیری از منابع برای رسیدن به غایات و اهداف در یک علم خاص نیز دانست. همچنین بررسی منابع و میزان اعتبار و حجیت آنها نیز وارد در علم روش شناسی خواهد شد. (برنجکار، ۱۳۹۱: ۳۷)

در علم اصول فقه نیز وقتی سخن از حجیت قرآن، ظواهر، خبر واحد، اجماع و ... به میان می آید، در واقع منظور دریافت این موضوع است که معارف دین از چه منبعی حاصل می شود و کدام منبع و روش برای معرفت بخشی اعتبار دارند. علاوه بر این مسائل مباحث روش شناسی به معنای خاص (یعنی روش مراجعه به روایات با قطع نظر از حجیت و این که روایات معرفت بخشی دارند) که در مباحث الفاظ تجلی یافته است نیز مورد بحث قرار می گیرد. (همان: ۳۷)

به هر حال فقیهان از نخستین روزهای تفقه دریافتند که بدون در اختیار داشتن اسلوب و روش صحیح و مناسبی برای اجتهاد و استنباط نمی توان حکم نهایی را منطبق با ادله ی شرعی و عقلی سامان داد، از این رو قسمت عمده ای از مباحث مرتبط با روش شناسی اجتهاد و معرفی الگوی مناسبی جهت ساختارمند و ضابطه مند کردن استنباط در دانش اصول فقه تمهید گشت، بنابراین باید اصول فقه را بزرگ ترین خادم معرفت اسلامی دانست. اصول گرایی در همآوردی نفس گیر با اخباری گری و قشری نگری دینی و تک منبع انگاشتن دین که خبر را تنها منبع دین می پنداشتند قهرمانانه ایستاد و تفقه شیعی را از تحجر رها کرد و موجب بالندگی دین فهمی، دین باوری و دین داری شد. (احسانی فر،

۱۳۹۵: ۲۳۲) مهم‌ترین دانشی که با بحث «روش‌شناسی برای فهم متن و خطاب» برای استنباط حکم ارتباط دارد، تنها همین دانش اصول فقه است. (محمد، ۱۳۸۷: ۸۵)

فرایند اجتهاد فنی است که متضمن روش است و شامل مراحل موضوع‌شناسی، رجوع به منابع و مدارک برای کشف احکام و مرادات جدی شارع و تشکیل قیاس منطقی می‌باشد. روش هر علم عبارت است از شیوه استدلال‌هایی که در آن علم مطرح می‌شود. به عبارت دیگر مسیر یا اسلوب استدلال‌های به کار رفته در یک علم، روش آن علم محسوب می‌شود. روش هر علم حاوی مراحل «پژوهش»، «سنجش»، «شیوه‌ی کاربرد استدلال» و «اکتشاف» یک مسئله می‌باشد.

براین اساس، روش اجتهاد در دانش فقه مشتمل بر پژوهش در کل منابع مسئله مورد تحقیق اعم از آیات و احادیث و نیز پژوهش در اسناد، امکانات و اقتضائات معنایی و دلالتی متن احادیث می‌باشد، آنگاه با سنجش امکانات معنایی متن، از میان آنها بر مبنای شواهد و دلایل کافی، معنای مرجح یا متعین‌گزینش می‌شود و در ادامه با استفاده از صور منطقی - قیاسی، استدلال صورت می‌گیرد که در نهایت به تنجز واقع یا تعذر در برابر شارع می‌انجامد. (احسانی فر، ۱۳۹۵: ۲۳۴) موضوع مورد بحث در روش‌شناسی توصیفی شناسایی عناصر روش صحیح فقه می‌باشد. روش‌شناسی توصیفی در صدور شناسایی روش اجتهادی یکی از فقیهان یا یکی از مدارس فقهی می‌باشد.

روش‌شناسی توصیفی فقها را از حیث روش اجتهادی شان به سه دسته تقسیم کرده‌اند:

فقه‌های تطبیقی، تنزیهی و تحلیلی

فقیه تطبیقی فقیه‌ای است که تمام اهتمام و مذاقه او در مسیر استنباط، متوجه تطبیق قاعده بر مصداق است. مراد از قاعده صرفاً قواعد منجز فقهی نیست. فقیه ابتدا سراغ قاعده رفته و سپس در صدد تطبیق آن بر فرع مورد نظر بر می‌آید. نمونه تمام عیار این روش فقه‌ای را می‌توان در آرای علامه حلی و محقق خوئی مشاهده کرد.

فقیه تنزیهی فقیه‌ای است که دائماً به دنبال تنزیه فقیهان سلف می‌باشد. شدت احتیاط‌گرایی در میان این دسته از فقیهان به حدی است که با هدف تنزیه آخرت خود، فقیهان سلف و رای ایشان را منزه می‌پندارند و به سختی قادر هستند از سلف عبور کنند تا گرفتار

خودرایی نشوند. در فروضی که سلف فاقد قول روشنی است، فقیه تنزیهی نیز فتوا نمی‌دهد. این دسته از فقیهان اندک هستند که از جمله می‌توان محقق اردبیلی را نام برد.

فقیه تحلیلی، فقیهی است که در فرآیند اجتهاد تحلیل موضوع می‌کند. و شیوه‌ی ورود به مسئله و آنچه آغازگر مسیر استنباط آنهاست با دیگر فقها متفاوت است و عبارت است از تحلیل. گاهی تحلیل تاریخی مانند شهید اول و گاهی تحلیل فلسفی مانند شیخ محمد حسین اصفهانی (کمپانی) و یا تحلیل عرفی مانند محقق نائینی. (همان، ۲۳۶-۲۳۵)

روش شناسی اجتهاد و استنباط در نزد هر فقیه نمایان کننده‌ی مراحل ذهنی فقیه در مسیر افتاست. طرز استدلال، مدیریت ادله و نوع ترابط با ادله واره‌های فقهی از جمله اموری است که در روش شناسی هر فقیه به نمایش در می‌آید. این دانش به عملیاتی اجتهادی که برگمان و ظن می‌انجامد، اعتراف می‌کند و سرانجام ضرورتاً خطاب را مطابق وهم بافت فهم خود ما نمی‌داند برعکس دانش کلام و سایر دانشهای همانند که اجتهاد منجر به ظن را که با خطاب همانندی ندارد، بر نمی‌تابند؛ به همین علت مذاهب میان مخطئی و ناکام در عقاید و اصول دین و مخطئی در فقه و فروع دین تفاوت قائل هستند. از دیدگاه آنان مخطئی در اصول دین کافر به شمار می‌آید ولی آن که در فقه و فروع دین خطا می‌کند و به مقصود واقعی شارع دست نمی‌یابد نه تنها کیفری نمی‌بیند بلکه پاداش تلاش و اجتهاد خود را به دست می‌آورد. (محمد، ۱۳۹۱: ۸۶) اگر مجتهد با تمام تلاش در راه به دست آوردن حکم شرعی، به حکم واقعی نرسد به آن تخطئه گویند و اگر برسد به آن تصویب گویند. تخطئه و تصویب در موارد و طرق و اماراتی که نظر به واقع دارند، قابل تصور است ولی در مورد اصول عملیه صدق نمی‌کند، زیرا اصول عملیه در مورد شک به حکم واقعی تنها رفع سرگردانی از مکلف می‌کند و ناظر به واقع نیستند. زمانی که مجتهد به حکم واقعی برسد به ثواب دست یافته است و اگر رأی مجتهد با حکم واقعی خداوند انطباق پیدا نکند و مخطئی شود در عین حال معذور و مأجور است. علامه حلی این قول را رأی امامیه خوانده است. (فیض، ۱۳۹۱: ۱۹۷-۱۹۶)

هرچند شیوه‌ی علم اصول با روش شناسی نزدیک است اما این دو تفاوت‌هایی عمده با هم دارند که نمی‌گذارند یکی بر دیگری مترتب شود. از جهتی علم اصول به پردازش

قضایای فقهی مقید است که دانشی به خودی خود فاقد روح کلی است، چنان که در علم کلام شاهد آنیم. البته مقایسه کردن فقه و اصول آن با کلام، در واقع قیاس جزئی با کلی است.

در کل جهان اسلام به دنبال ارائه مدلی روش‌شناختی از علم اسلامی قرار دارد. اندیشه‌ورزی علمی و تولید معرفت بدون داشتن روش‌شناسی معتبر در ورود به واقعیت حتی اگر غیرممکن نباشد نتیجه‌ای عاید حوزه تفکر و اندیشه نمی‌کند. (ایمان، کلاته ساداتی، ۱۳۹۲: ۴۱ و ۴۰) فقه امروزی از گذشته‌های دور به وسیله‌ی فقیهانی که مانند حلقه‌های زنجیر به یکدیگر مرتبط بوده‌اند به دست ما رسیده است و حضرت امام خمینی (ره) به عنوان بزرگترین فقیه عصر ما با الهام از فقه جواهری مکتب فقه پویا را پایه‌گذاری نمود. (موسوی خمینی، ۱۳۶۸: ۲۱/۹۸)

ایشان در روش اجتهادی خود ضمن اینکه سعی می‌کند از شهرت حاکم بر اندیشه‌های فقهی تخطی نکند و همواره در مضامین تحلیلی خود به جریان مشهور حاکم اعتنای ویژه نماید اما در ساختار و تنظیم مباحث خویش از دانش‌های جدید بهره‌برده و توجه ویژه به نقش زمان و مکان داشته است. همچنین بحث فقه پویا را با نظرات صاحب جواهر در آمیخته و فقه سیاسی را پایه‌گذاری کرد که تاثیرات عمیق بر جامعه گذاشت و از ثمرات آن پایه‌گذاری حکومت اسلامی در ایران است.

مهمترین عنصری که در شیوه‌شناسی و روش‌شناسی اجتهاد امام خمینی (ره) دارای اهمیت وافر است، تهذیب فکر از اندیشه‌های غیر دینی است. امام هرگز عوامل و عناصر خارج از کتاب و سنت را در فرایند استنباط حکم دخالت نمی‌داد.

از دید امام (ره) داشتن ذهنیت باز و آشنایی با اقسام مکاتب فکری و گرایش‌های ذهنی برای فقیه یک امتیاز بزرگ محسوب می‌شد. مسئله‌ی دیگر داشتن انضباط فکری و فقهی و مصون‌سازی فقه از گرایش‌های غیر فقهی بود و همچنین اجتناب از هر گونه عوام‌زدگی در مسیر تفقه و استنباط بود. شهید بهشتی در این باره می‌فرمودند: «وای به روزی که علمای یک امتی در صدد برآیند برطبق پسند مردم حرف بزنند، خواه مردمی کهنه پرست باشند و خواه نوپرواز و نوپرست...» (احسان فر، ۱۳۹۵: ۲۴۳)

سیر تاریخی روش‌شناسی فقه و اصول شیعه تا پویایی فقه

فقه شیعه از رحلت پیامبر (ص) آغاز می‌شود و تا عصر حاضر ادامه دارد. اولین دوره از رحلت تا پایان غیبت صغری یعنی سال (۳۲۹ هـ) ادامه دارد. به این دوره عصر تفسیر و تبیین گویند. در این دوره شیعه به دلیل حضور امامان نیازی به اجتهاد پیدا نکردند. استاد مطهری در کتاب آشنایی با علوم اسلامی مبحث فقه ضمن بیان این مطلب می‌فرماید: «ولی به هر حال در شیعه نیز فقهاء بزرگی در عصر ائمه اطهار وجود داشته است». دوره ی دوم عصر محدثان نام دارد که از غیبت کبری آغاز و تا نیمه اول قرن پنجم ادامه دارد. بزرگترین محدثان و فقهای شیعه امامیه در دو شهر مذهبی قم و ری زندگی می‌کردند. کتابهای این دوره اصول منابع فقه شیعه امامیه را تشکیل می‌دهد. (گرگی، ۱۳۷۵: ۱۲۴). دوره ی سوم عصر آغاز اجتهاد است. این دوره مقارن آغاز دوره ی قبل یعنی حدود آغاز غیبت کبری آغاز شد و نزدیک یک قرن و نیم دوام یافت و در زمان شیخ مفید و شاگرد او سید مرتضی نضج گرفت. در این دوره برای اولین بار در فقه شیعه اثر رأی و اجتهاد به خوبی محسوس گردید. در این دوره علم اصول شیعه به طور مستقل نگاشته شد. (همان: ۱۳۶) (سیوری، فاضل مقداد، ۱۳۹۳: ۲۸-۲۷)

عصر چهارم، عصر کمال و اطلاق اجتهاد است این دوره از نظر زمانی به خوبی از دوره قبل قابل انفکاک نیست. سر سلسله این دوره شیخ طوسی است که معاصر شیخ مفید و سید مرتضی بود و لذا این دوره را باید امتداد دوره ی قبل به حساب آورد. در این دوره اجتهاد به کمال خود رسید. دوره پنجم عصر تقلید است که پس از دوره ی سابق متجاوز از یک قرن دانشمندان در احکام اسلامی، نظری از خود ابراز نمی‌داشتند و شاید به علت درک عظمت علمی شیخ طوسی و اعتماد به آراء آن دانشمند بوده است. دوره ی ششم عصر نهضت مجدد مجتهدان است. بسیاری از بزرگان این عصر از حله برخاسته‌اند. دوره ی هفتم، عصر پیدایش مذهب اخباریان است.

دوره ی هشتم عصر جدید استنباط است موسس این دوره وحید بهبهانی است. دوره ی نهم، عصر حاضر است که از نظر روش دنباله ی دوره هشتم به حساب می‌آید و با شیخ مرتضی انصاری آغاز می‌شود در این دوره اجتهاد به اوج کمال رسید. یکی از

امتیازات این دوره این بود که شیخ انصاری در فقه از اصول اهل سنت استفاده نکرد و اصول خود را هم از این اصول تهی ساخت. (جناتی، ۱۳۷۴: ۶۰-۲۵)، (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۲۷۶-۲۷۵) مطالعاتی که پیرامون روش‌شناسی انجام می‌گیرد و بسیار سودمند است آن است که به اشخاص مرتبط شود مثلاً روش‌شناسی فقه و اصول شیخ انصاری و یا روش‌شناسی فقه و اصول ابن ادریس. گاهی روش‌شناسی مضاف به یک حوزه می‌شود مانند روش‌شناسی حوزه‌ی سامرا و یا روش‌شناسی حوزه‌ی قم و یا نجف. در مکتب قم عرف‌گرایی و متن‌گرایی پررنگ‌تر است. در حوزه نجف کمتر به این توجه می‌شود و قاعده بیشتر مورد توجه است. در مکتب قم به علوم استنباطی توجه بیشتر می‌شود ولی در نجف اینگونه نیست. مکتب نجف بیشتر صناعت محور است در حالی که مکتب قم تأکید بیشتری بر تجمیع ظنون دارد. یا می‌گویند در سامرا بیشتر «لعل» حاکم است ولی مکتب قم و نجف «انما» حاکم است. البته در نجف شخصیت‌هایی داریم که تمام یا بسیاری از ویژگی‌های آنها منطبق با مکتب قم است.

بدین ترتیب بهتر است روش‌شناسی استنباط فقها را شناخت تا حوزه‌ها، اتخاذ روش و مدت توسط هر فقیه موجب صدور فتاوی‌ی مختلف می‌شود و اینکه در احکام اسلامی چنین آزادی اندیشه وجود دارد و تضارب آرا دیده می‌شود از جلوه‌های عظمت این دین عزیز به شمار می‌رود.

نکته قابل ذکر این است که امام خمینی (ره) شخصیت نادری بود که با تبحر در علوم مختلف از قبیل فقه و اصول و تفسیر، حدیث، اخلاق و عرفان و سیاست با درک شرایط حساس اجتماعی مبنی بر گسترش نفوذ بیگانگان در ایران در برابر کجروی‌ها قد علم کرد و نهایت تلاش خود را به کار برد تا نفوذ بیگانگان را قطع و مجد و عظمت دیرینه اسلام را به این سرزمین بازگرداند.

رسالت اجتماعی روش‌شناسی فهم متن در منابع اجتهادی فقه امامیه

منابع فقه امامیه عبارت است از: کتاب، سنت، اجماع و عقل. (حیدری، ۱۴۱۲ق: ۳۲۹) (فیض، ۱۳۹۱: ۴۷-۱۸) (مطهری، ۱۳۸۳: ۱۷-۱۶) منظور از کتاب چیست؟ برخی گفته‌اند قرآن کریم است و برخی گفته‌اند منظور مجموعه احکامی است که خداوند بر

بندگانش واجب کرده. (موسوی بجنوردی، ۱۳۹۲: ۲/۳۹۵) این چهار منبع در اصطلاح فقهاء و اصولیین «ادله ی اربعه» خوانده می شود و معمولاً می گویند علم اصول در اطراف ادله ی اربعه بحث می کند. (مطهری، ۱۳۸۳: ۱۷)

اولین منبع فقه امامیه قرآن کریم است، بنابراین ابتدا به روش شناسی فهم متن قرآن کریم می پردازیم.

الف) روش شناسی فهم متن قرآن کریم

قرآن کتابی آسمانی است که برای فهم و تغییر رفتار انسان نازل شده است فهم قرآن روش ها و شرایط خاص خود را دارد. قرآن در موارد بسیاری تصریح می دارد که «بِیَانٌ لِلنَّاسِ» (آل عمران: ۱۳۸) است و یا «تَبْیَانًا لِّكُلِّ شَیْءٍ» (نحل: ۸۹) و یا «یَسَّرْنَا بِلِسَانِكَ» (مریم: ۹۷) این تصریحات همه مؤید این است که قرآن برای مردم قابل درک و فهم است. تأویل قرآن در هر دوره ای به منظور خاص مطرح شده است، اما مسلم و غیر قابل تردید است که به تصریح خود قرآن در این کتاب بعضی از آیات محکم و بعضی متشابه هستند و تأویل آیات متشابه را جز خداوند و معصومین نمی دانند. (فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۹۱: ۴۸)

قرآن کتابی است که از یک طرف الفاظ آن در دست مردم و سوی دیگر آن دست خداست و می تواند روشن کننده ی همه چیز باشد. (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۹۰) سید جمال الدین اسد آبادی در مقالات جمالیه آورده است:

«قرآن منبعی مقدس است که تمامی حقایق و نیازهای زندگی انسان را در خود دارد که باید همگام با پیشرفت دانش بشری تفسیر قرآن هم مورد تجدید نظر قرار بگیرد».

(پاکتچی، ۱۳۹۶: ۱۰)

برای فهم قرآن باید از قواعد و قراردادهای لغوی، صرفی و نحوی و بیانی این زبان آگاه بود و در فهم قرآن به کار گرفت. البته قرار دادهای زمان نزول قرآن معیار است و هم باید قرائن پیوسته و ناپیوسته لفظی و عقلی را در نظر گرفت، مثل «شأن نزول و سبب نزول». بنابراین در باب روش های فهم متن قرآن نمی توان حصر عقلی در تقسیم قائل شد و تنها به لحاظ استقرایی می توان موارد زیر را در روش شناسی و پرداختن به متن قرآن بر شمرد: «۱-

تفسیر نقلی یا مأثور ۲- تفسیر به رأی ۳- تفسیر اجتهادی یا عقلی ۴- تفسیر اشاری ۵- تفسیر رمزی ۶- تفسیر قرآن به قرآن ۷- تفسیر جامع (براساس کتاب، سنت، اجماع و عقل). (عمید زنجانی، ۱۳۶۷: ۱۸۸)

مفسران که به مباحث مربوط به کیفیت فهم و تفسیر قرآن مجید می‌پردازند به نوبه‌ی خود بحث هرمنوتیکی انجام می‌دهند. برای مثال به شیوه‌ی علامه طباطبایی در المیزان اشاره می‌کنیم که با ارائه‌ی آموزه‌ی «تفسیر قرآن به قرآن» ایده‌ی تفسیری متفاوتی ارائه کرد. این رای را مقایسه کنیم با دیدگاه اخباری‌هایی که آیات قرآنی را در دلالت بر مراد مستقل نمی‌دانند و قرآن را برخلاف محاورات عرفی دانسته و معتقدند که غرض خداوند تفهیم مراد و مقصود خویش به نفس آیات قرآنی نبوده است بلکه تفسیر واقعی و مراد از آیات را باید به کمک روایات معصومین (ع) شناخت. (واعظی، ۱۳۹۳: ۵۳)

اینک اقسام روش‌های فهم قرآن را به اختصار شرح می‌دهیم:

۱- تفسیر نقلی

تفسیر قمی از علی بن ابراهیم بن هاشم قمی در قرن چهارم و تفسیر عیاشی از ابونصر محمد بن مسعود سمرقندی عیاشی از تفاسیر نقلی محسوب می‌شوند. در تفسیر عیاشی مؤلف با روش نقل احادیث به سراغ متن رفته است و در واقع هر جا حدیثی در باب آیه آمده، آن حدیث را با سند نقل و معنا می‌کند و فهم آیه را منوط به آن داشته است. مثلاً ذیل آیه «إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَنْ تُفَنِّدُونِ» (یوسف، ۹۴) اگر مرا دیوانه نخوانید بوی یوسف می‌شنوم، راجع به پیشینه پیراهن یوسف (ع) احادیثی آورده مبنی بر اینکه که اصل پیراهن بهشتی بوده است. (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲/۱۹۴) وجه تمایز تفسیر عیاشی با تفسیر قمی و دیگر تفاسیر روایی توجه ویژه به وجوه فقهی آیات الاحکام دانسته شده است.

۲- تفسیر به رأی

این تفسیر کاملاً مفسر محور است بی آنکه مفسر از علوم قرآنی سررشته‌ای داشته باشد. برخلاف روش نقلی که تماماً از معصوم شاهد آورده می‌شود. این تفسیر «من عندی» است و در شیعیان دیده نمی‌شود.

۳- تفسیر اشاری یا رمزی یا شهودی

این تفسیراصولا بر باطن و اشراقات متکی است و در آن دلالت لفظی و قواعد و مناسبات تفسیر در حد زیادی کنار گذاشته می‌شود. (عمید زنجانی، ۱۳۶۷، ۲۴۸)

مثلا در باب همان آیه ی مذکور (پیراهن یوسف (ع)) ابن عربی در تفسیر خود پیراهن را «هیأت نورانی قلب به هنگام وصل در مقام وحدت در عین الجمع و پیوستن به صفات الهی» تأویل کرده است. (ابن عربی، ۱۴۲۲ق: ۱/۳۳۱) در این گونه تفاسیر که بین برخی از اهل تصوف مرسوم است حالات و اذواق دخیل است و با این روش به سراغ فهم متن روی آورده‌اند. ابن عربی را برخی چون «شیخ بهائی» اهل تشیع دانسته‌اند، هر چند به این موضوع ایراداتی هم وارد است. (الهامی، ۱۳۷۸: ۱۴۲-۱۳۱). آنها معتقدند حقیقت هر چیزی در قلب انسان کامل موجود است. (محمدی آرانی، ۱۳۸۲: ۲۸۲) پس براساس این روش متن مستقل نیست و رابطه‌ی بین لفظ و معنا و وضع کاملا متحول می‌شود و بیشتر از آنکه به معنای لفظ توجه شود به فهم مراد گوینده با توجه به نشانه‌های خارج از متن توجه می‌شود.

۴- تفسیر قرآن به قرآن

از روش‌های مورد توجه مفسران به ویژه در سده‌های اخیر، این است که از رهنمودهای خود قرآن در فهم معانی و مقاصد آن استفاده می‌کنند. تفسیر المیزان که به وسیله‌ی مفسر شیعه علامه طباطبایی نوشته شده است نمونه‌ای از این نوع تفسیر قرآن می‌باشد. تفسیر قرآن به قرآن دارای گستره‌ی وسیعی است که در گرایش‌ها و سبک‌های گوناگون تفسیری قابل توجه است. مثلا آیه «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ» در سوره‌ی حمد «راه کسانی که به آنها نعمت بخشیدی» چه کسانی هستند که خداوند به آنها نعمت بخشید؟ در آیه ۶۹ سوره نساء چهار طایفه نام برده شده و می‌فرماید که اینها «أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ» هستند آن چهار گروه عبارت‌اند از: تبیین و صدیقین و شهداء و صالحین. روشن است علامه طباطبایی به عنوان یک فیلسوف قرائتی کاملا عقلانی از قرآن دارد، روش تفسیر قرآن به قرآن ایشان، او را محدود و محصور به فهمی دگماتیک از قرآن نکرده و ایشان فهم قرآن را همگانی می‌دانند و معتقدند که چون قرآن برای همه

نازل شده است، پس باید برای همه قابل فهم باشد.

۵- تفسیر جامع و اجتهادی

تفسیر اجتهادی کامل‌ترین و جامع‌ترین روش تفسیر قرآن است. در این گونه تفسیر، عوامل اجتهادی نقلی [کتاب و سنت] و عقلی در کنار هم در کارند تا فهم متن را سامان دهند. گاهی در تفسیر اجتهادی برای توضیح و تبیین آیات، بیشترین استفاده از آیات قرآن می‌شود که به آن تفسیر اجتهادی قرآن به قرآن گفته می‌شود و گاه بیشترین استفاده از روایات برده می‌شود که به آن تفسیر اجتهادی روایی گفته می‌شود و گاه در تفسیر آیات از منابع مختلف بهره برده می‌شود که به آن تفسیر اجتهادی جامع گفته می‌شود. (بابایی، ۱۳۳۲: ۱/۲۵)

روش تفسیری شهید مطهری و علامه طباطبایی را می‌توان روش جامع و اجتهادی نامید. در این روش تفسیری سیاق آیه ابتدا با علوم و قواعد زبان عربی و سپس تنزیل و شأن نزول آیات بررسی می‌شود و مسائل و موارد علم اصول هم در این باب دخیل اند و ما آن را در قسمت بعد بررسی می‌کنیم. در باب تنزیل و شأن نزول نیز روش فقهاء با آنچه در روش غربی از آن به بافتارگرایی یا محتوایی «contextualism» تعبیر می‌شود قرابت‌هایی دارد. در این مبحث معنای متن با توجه به زمینه و زمانه یا شان نزول بررسی می‌شود و دایره‌ی آیات ناسخ و منسوخ هم زیرمجموعه‌ی این مبحث است.

برای مثال آیه «خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» (قرآن، یوسف آیه ۱۰۰) همه در برابر او به سجده در آمدند، علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌فرماید:

«از سیاق آیه برمی‌آید که ضمیر «ه» در «له» به یوسف برمی‌گردد و مسجودله او بوده است و اینکه بعضی (شیخ طوسی) گفته‌اند که به خدای سبحان برمی‌گردد، چون سجده جز برای خدا صحیح نیست، تفسیری است بی‌دلیل و از ناحیه‌ی لفظ آیه و هیچ دلیلی بر آن نیست». (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۸ و ۱۱/۳۳۷)

۶- تفسیر فقهی

تفسیر فقهی تفسیری است که تنها به تفسیر آیات مرتبط با احکام شرعی می‌پردازد. به همین جهت جزو تفاسیر موضوعی به شمار می‌آیند. (معرفت، ۱۳۷۹: ۲/۲۲۸) قرآن کریم

دارای آیات متعددی در مورد احکام تکلیفی انسان است که از پانصدتا دو هزار آیه گفته شده است. ولی مشهور فقهاء آن است که آیات نامبرده پس از ادغام و حذف مشابهات به سیصد و اندی آیه می رسد و نوعاً در سوره های مدنی قرآن پراکنده است. (سیوری فاضل مقداد، ۱۳۹۳: ۲۹-۲۸)

در این تفاسیر مباحث اصولی فقه پررنگ است برای مثال در تفسیر زبده البیان ذیل تفسیر آیه «ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك» وقتی تو را به سجده فرمان دادم چه چیز تو را از آن بازداشت. (قرآن، الاعراف/ ۱۲) دلیل می آورد که صیغه ی امر دلالت بر وجوب می نماید (نورایی، ۱۳۹۰: ۲/۱۹۵)

در نمونه ی دیگر در آیه «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ» خدا حرام کرده است بر شما مردار و خون. سوره بقره آیه ی ۱۷۳ مبحثی از اصول تحت عنوان مطلق و مقید را دخیل در فهم متن می کند و نتیجه می گیرد که: «مراد از واژه ی خون عام و شامل خون ریخته شده و دیگر انواع آن می باشد» (نورایی، ۱۳۹۰: ۲/۲۰۱) بدون شک نص گرایی فقهی می تواند منجر به نامفهوم شدن قرآن شود. وقتی گفته می شود که تمام احکام جزئی در قرآن آمده و باید بدون کم و کاست در جامعه ی کنونی مسلمانان اجرا شود، می تواند به نامفهوم شدن قرآن منتهی شود. این دیدگاه خودداری از اجتهاد در مقابل نص است. اینکه هر گفتار یا نوشتاری باید در شرایط معین تاریخی برای انسان پدید آید، باید در فهم قرآن مورد توجه قرار گیرد و گرنه رابطه ی بین نص جهان واقع قطع و منجر به نامفهوم شدن متن خواهد شد.

تا اینجا روشهای فهم متن در آیات قرآن در فقه امامیه مورد بررسی قرار گرفت اینک به روشهای فهم متن در سنت می پردازیم.

ب) روش شناسی فهم متن سنت

در مبحث سنت نیز با متن روبرو هستیم یعنی متنی از معصوم به فقیه می رسد، که باید مورد بررسی قرار گرفته و مشخص شود التزامات متنی و حدود و ثغور التفات به متن چگونه مهیا می شود؛ اما ابتدا به تعریف سنت می پردازیم.

در تعریف سنت آورده اند: قول و فعل و تقریر پیامبر. و فقهای امامیه فعل یا تقریر

معصوم را نیز مشمول سنت میدانند. (خراسانی، ۱۳۹۳: ۱/۱۸)

باید توجه داشت که سنت امری در ایضاح کتاب است و نه در تعارض با آن و نیز خود روایات عین سنت نیستند بلکه حکایت گر و کاشف از سنت هستند. فقیه در مواجهه با سنت با متن اخبار روبروست که باید صحت آنها را به روش پرداختن به تواتر یا آحاد مشخص کند. علامه مظفر در کتاب اصول مظفر تعریف خبر متواتر و آحاد را به تفصیل آورده است: «خبر متواتر خبری است که افاده‌ی اطمینان کند و شک را برطرف کند، خبری که همدستی و توافق گروه مخبرش بر دروغ محال باشد. خبر واحد خبری است که به حد تواتر نرسیده است و گاهی علم آور است هر چند مخبر یک نفر باشد. این خبر حجیتش هنگامی است که با قرائنی همراه باشد و موجب صدق به علم آن شود. (فیض، ۱۳۹۱: ۳۰؛ محقق داماد، ۱۳۹۴: ۴۶-۴۵)

در باب صحت متن از طریق پرداختن به تواتر و یا قواعد اتصال و انقطاع آن به راوی در علم الحدیث مبحث «درایه» مطرح است که مربوط به احوالات راوی و مروی است و روایت به لحاظ افراد، اتصال، انقطاع، علو و نزول بررسی می‌شود. (هیثم، ۱۴۲۴ق؛ ۲۲۲)

سیره‌ی مسلمین در استفاده از اخبار ثقات برای استنباط احکام شرعی چیزی نیست که بر کسی پوشیده مانده باشد و این حقیقت بر کسی پوشیده نیست. البته سیره‌ی همه عقلا در هر مذهب و ملت است که در اموری عادی و جاری خود به خبر ثقه عمل کرده‌اند و چون انکار شارع نیز وجود ندارد کاشف از این است که روش مزبور مورد تأیید و پذیرش شارع بوده است. (فیض، ۱۳۹۱: ۳۳) اصولیون به دنبال فهمی از متن هستند که کاشفیت آن از مراد جدی مؤلف، حجیت دارد و در عین حال آنها بر آنند که فهمی معتبر است که برخاسته از ظاهر کلام و مراد استعمالی مؤلف باشد، البته با توجه به قرائن حالی و مقالی متصل یا منفصل.

ج) جایگاه اجماع در فهم متون دینی

اجماع از نظر شرعی عبارت است از: «اتفاق نظر کسانی که اجماع آنها در اثبات احکام شرعیه ارزش دارد.» و یا به قول شهید صدر «اتفاق عدد کبیر من أهل النظر و الفتوی فی حکم بدرجه توجب احراز حکم الشرعی» (حسینی، ۱۴۱۵: ۱۲)

در بحث اجماع چون اتفاق اهل نظر و فتوی در باب امری منظور است ارتباط مستقیمی با متن وجود ندارد. آنچه به متن مربوط می‌شود همان قواعدی است که «سنت» را می‌کاود و بر اساس آن بر حکمی اتفاق نظر می‌شود. در این صورت احصای نظرات اهل اجماع و متون مربوط باید مدنظر فقیه باشد و همواره در باب اجماع باید در نظر داشت، اجماع اگر حجیتی دارد از جهت کاشفیت از قول معصوم است و در واقع جزئی از سنت است. (ولایی، ۱۳۸۷، ۱۶۱) (الفضلی، ۱۳۸۲: ۹۷-۹۶) (فیض، ۱۳۹۱: ۳۹-۳۳)

د) جایگاه عقل در فهم متون دینی

منبع هستی‌شناسی دین فقط اراده و علم ازلی الهی است و همه‌ی اصول و فروع آن از ناحیه خدای سبحان تعیین می‌شود و عقل آدمی فاقد شأن حکم کردن و دستور دادن است. عقل تنها می‌تواند برخی احکام مولوی شارع را کشف و آن را ادراک کند. (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۳۹)، در باب عقل آنچه مربوط به بحث ما می‌شود. رابطه‌ی آن با متنی است که فقیه در اختیار دارد و بر اساس آن حکمی می‌گذارد. عقل یکی از پایه‌های شناخت احکام است و اولین کسی که به نقش عقل در احکام اشاره کرده است «ابن ادریس حلی» بوده است. (حلی، ۱۴۱۰ ق: ۱/۴۶) نکته‌ای که در گفتار ابن ادریس وجود دارد این است که اگر در سه مورد اول دلیلی پیدا نشد یعنی در کتاب و سنت و اجماع باید به عقل متمسک شد. در مبحث کاربرد عقل به مثابه‌ی منبع شناخت احکام، می‌توان به مهمترین مصداق و نمونه‌ی به کارگیری عقل که همانا امر «اجتهاد» است اشاره کرد. در معنای اجتهاد بسیار سخن رانده شده است، اما در نهایت در یک تعریف می‌توان اجتهاد را صرف همه‌ی توان برای بدست آوردن توانایی تشخیص وظیفه‌ی فعلی و واقعی با ظاهری در احکام فرعی کلی از ادله‌ی آن احکام دانست. (ملکی اصفهانی، ۱۳۷۹: ۱/۱۹) اجتهاد قوه‌ی محرکه‌ی اسلام است. اصول اسلام ثابت و لایتغیر است اما فروع الی مالانهایه به همین دلیل اجتهاد ضرورت دارد. (مطهری، ۱۳۹۴: ۱/۱۴۰) از جمله کسانی که به مبحث اجتهاد و شرایط آن پرداخته حضرت امام خمینی (ره) است در کتاب ارزشمند «الاجتهاد و التقليد» که در آنجا به شکل مبسوطی شرایط تحصیل اجتهاد را متذکر شده‌اند. (خمینی، ۱۴۲۶ ق: ۹)

مکتب اجتهاد پویای امام خمینی (ره) و مکتب عقلانیت کلامی آیت اله مصباح

یزدی با داشتن آرای خود و اختلاف نظر فهم‌های متفاوت از متن رشد کرده و بالیده‌اند و صاحبان آرا بوده‌اند. (طباطبایی فر، ۱۳۹۴: ۱۳۷ و ۹۳ و ۷۱ و ۶۳)

نقش جامعه در برداشت‌های فقهی فقها تحت مسئله «نقش زمان و مکان» در اجتهاد قرار می‌گیرد. منظور از زمان و مکان در اجتهاد شرایط و خصوصیات جدیدی است که بر اثر مرور زمان و تغییر مکان‌ها بر افراد و جامعه حاکم می‌گردد. همچنین منظور برداشت‌های مختلفی است که فقیه در اثر ارتباط با علوم جدید بشری از منابع و ادله فقهی به دست می‌آورد. بنابراین تغییر شرایط موجود در یک جامعه و وجود خصوصیات جدید بر اثر ارتباط افراد با یکدیگر و اختلاف برداشت و فهم جدید مستند به مبانی فقهی موجب می‌شود که حکم و فتوایی جدید صادر گردد. این امر چون با مرور زمان و تغییر مکان‌ها به دست می‌آید از آن تعبیر به «تأثیر زمان و مکان در اجتهاد» می‌کنند. بنابراین آنچه در این بخش مهم است وجود ضرورت‌ها و نیازهای جدیدی است که در زمان‌های گذشته به عنوان نیاز و ضرورت اجتماعی مطرح نبوده ولی امروزه به عنوان یک امر ضروری مورد نیاز جامعه است. نظیر تشریح مرده در علم پزشکی و پیوند اعضای بدن مرده به انسان زنده و ضرورت‌های اقتصادی نظیر بیمه و بانک (فاضل لنکرانی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۶۰) همچنین نوع تفقه فقیه می‌تواند تحولات اساسی بسیاری در اجتماع ایجاد نماید که در این مقاله به بررسی آن می‌پردازیم.

بر هیچ یک از فقیهان اسلامی پوشیده نیست که شریعت اسلام به جز احکام فردی دربردارنده آیین‌ها و قانون‌های فقهی برای جامعه نیز هست زیرا در متون دینی و منابع احکام آموزه‌های بسیار و اطمینان‌آور وجود دارد که به روشنی این باور را الهام می‌کنند. از باب نمونه در کتاب اصول کافی آمده است امام صادق (ع) فرمودند:

«ما من امرٍ یختلفُ فیهِ إثنانِ إلا وَلهُ أصلٌ فی کتابِ اللَّهِ عزَّوجلَّ وَلَکِن لا تَبْلُغُهُ عَقُولُ

الرجال.»

هیچ امری نیست که میان دو نفر پدید آید مگر در قرآن اصل و اساسی برای آن هست لیک هر کسی با عقل بدان نمی‌رسد.

در این روایت نکته‌هایی درخور درنگ است:

۱. برابر این اصل ادبی که نکره در سیاق نفی عموم را می‌فهماند واژه «امر» در سخن امام (ع) تمام کارها و کنش‌های اجتماعی میان دو نفر را در بر می‌گیرد.
۲. مورد این روایت کارهایی است که میان دو نفر پدید می‌آید. در حقیقت امام (ع) پاسخگوی دین به اموری فردی را قطعی دانسته و خواسته است پیوندها و پیوستگی‌های اجتماعی انسان‌ها را موضوع سخن قرار دهد و فراگیر بودن قرآن نسبت به اینگونه امور را بیان کند.

۳. امام (ع) فرموده که قرآن درباره امور اجتماعی انسان‌ها «حکم» دارد بلکه فرموده «أصل» دارد. این تعبیر با توجه به بار معنایی واژه اصل می‌آموزاند که در قرآن برای امور اجتماعی اصول کلی و سازگار با شرایط گوناگون بیان شده است و اسلام پژوهان وظیفه دارند آن اصل‌ها را بشناسند و بر واقعیت‌های زمانی و نیازها برابر سازند.

۴. مقتضای اصول کلی در قرآن آن است که به نیروی عقل، رهنمودهای مورد نیاز فهم و کشف شوند از این روی حضرت در پایان سخن از عنصر عقل یاد می‌کند و می‌فرماید: همه کس با خردورزی نمی‌تواند به آن اصل‌ها دست یابد.

وقتی فقیه در حوزه کمال و دین‌شناسی انگاره‌های دینی و باورهای اعتقادی خود را به درستی و با ژرف کاری متکلمانه و عالمانه، بازساخت و رسالت اجتماعی اسلام را انگاره و ایده‌ای درست و برابر با متن دین یافت آنگاه پژوهش به منظور فرمانمایی رهنمودهای اجتماعی و احکام جامعه برای وی امری طبیعی و روشن خواهد بود.

همین سیر در فقه امام دیده می‌شود. ایشان از پایگاه اعتقادی و به گونه‌ای دقیق با عبور از این باور که وحی اسلام جامعه و اجتماع را هدف قرار می‌دهد به نگرش اجتماعی و فقه جامعه رسیده است. (مخلصی، ۱۳۷۸: ۱۷۱-۱۶۹).

اندیشه‌های امام خمینی پیرامون تأثیرات جامعه شناختی فهم متن

حضرت امام مسئله‌ی پیش‌ذهنیتها و گرایشات فکری را در تفاسیر مطرح می‌کنند و این یکی از مسائل مهم شناخت فهم متون است. حضرت امام (ره) همچنین گرایشات فردی و اجتماعی و شرایط تاریخی را در ذهنیت و فهم و برداشت مفسر دخیل می‌داند. در صحیفه نور امام خطاب به گروهی از مفسرین می‌فرماید:

«گروهی از مفسرین تمام آیات را به معنویات بر می‌گردانند حتی آیات قتال با مشرکین را تاویل به قتال با نفس کردند.» (موسوی خمینی، ۱۳۶۸: ۲۷۴/۱۰)

حضرت امام (ره) تنها به دو بعد عرفانی و مسائل اجتماعی در تفسیر اشاره کردند اما قطعا در زمینه‌های دیگر نیز این گوناگونی وجود دارد.

امام تعظیم قرآن کریم را موجب نورانیت قلب و حیات باطن و از آداب مهم قرائت قرآن کریم می‌شمرند. (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ص ۱۸۱)

امام خمینی (ره) در تفسیر آیات قرآن تأکید بر هماهنگی با سایر روایات و سنت رسول (ص) دارند و حکم فقهی را مطابق آن استفاده می‌کنند مثلا در مبحث «سقوط خیار مجلس به اشتراط سقوط در ضمن عقد، به نحو شرط نتیجه» که عده‌ای اشکال گرفته‌اند که ادله‌ی شروط شامل شرط نتیجه نمی‌شود بلکه ظاهر در وجوب تکلیفی است نه وضعی و نه اعم از تکلیفی و وضعی و معتقدند جمع بین حکم تکلیفی و وضعی بالفظ واحد «المؤمنون» یا «المسلمون عند شروطهم» محل اشکال است. امام ابتدا با رد مقدمه و پیش فرض آنها، قول آنها را رد می‌کند و می‌فرماید:

این حرف که «جمع بین حکم تکلیفی و حکم وضعی بالفظ واحد ممکن نیست» اساسی ندارد چون «اوفوا بالشروط» عمل به مقتضی شرط است، پس اگر شرط، شرط فعل بود لزوم عقد برطبق اتیان آن خواهد بود و اگر شرط نتیجه باشد وفاء ترتیب آثاری است که نتیجه است نظیر وفاء به عقد... و عموم در شروط شامل شرط فعل و شرط نتیجه هر دو می‌شود. هر شرطی که باشد.» (موسوی خمینی، ۱۳۷۹: ۴/۱۵۶؛ قدیری، ۱۳۷۶: ۱۵۶)

در مرحله‌ی بعد با رجوع به دیگر روایات، آن فهم را غیر مطابق با سنت می‌شمارد و می‌فرماید:

«روایاتی که بر شمول «اوفوا بالعقود» آورده شده بر حکم وضعی و حکم تکلیفی دلالت دارد.» (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۵: ۶/۲۵۷)

حضرت امام خمینی (ره) در موارد متعددی با تکیه بر مناسبت حکم و موضوع، فهم اجتماعی خاصی را از احادیث ارائه داده‌اند و رعایت این امر را به کسانی که در تفسیر خویش به این نکته عنایت نداشته‌اند متذکر شده‌اند. مثلا در بحث خیار غبن عده‌ای

احادیث « تلقی رکبان» را دال بر خیار غبن گرفته اند اما عده ای دیگر نظیر ابن ادریس با استناد به این احادیث به «خیار تلقی رکبان» فتواداده‌اند. (ابن ادریس، ۱۴۱۰: ۲/۲۳۷) حضرت امام در نقد این گروه می‌فرمایند:

«ظاهر حدیث بر خیار ظهور دارد «فَمَنْ تَلَقَّاهَا فَصَاحِبَهَا بِالْخِيَارِ إِذَا دَخَلَ السُّوقَ» چون معلق نمودن حکم بر زمان ورود به بازار به خاطر اطلاع یافتن بر قیمت کالا است. و اگر چنانچه عامه نظر دارند خیار به خاطر استقبال مردم از دوره‌گردها و فروشندگان ثابت شده و به اصطلاح خیار «تلقی» باشد، این حرف مناسب حدیث نیست چون نفس مناسب حکم و موضوع موجب اطمینان به غبن بودن خیار می‌شود و اگر غبن نبود، جعل خیار لغو بود چون انگیزه ای وجود نداشت که خیار تلقی را یک نوع خیار در کنار ما بقی اقسام خیار حساب کنیم و چه بسا اتفاق بیفتد، فروشنده با خیار تلقی عقد را فسخ نماید در حالی که قیمت فروخته شده همان قیمت بازار باشد. پس در روایات اطلاقی وجود ندارد که غیر مغبون را در بر بگیرد». (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۵: ۶/۲۵۰)

ابن سینا هم درباره توجه به نقش زمان و مکان سخنی دارد که می‌فرماید:

«در هر عصر و زمانی باید افراد متخصص باشند که اصول اسلامی را با مسائل متغیری

که در زمان پیش می‌آید تطبیق کنند». (مطهری، ۱۳۹۴: ۱/۱۴۰)

همچنین در بین فقهای امامیه حضرت امام بیشترین تأکید را بر تحولات اجتماعی داشته‌اند که به ذکر نمونه‌هایی از نظرات ایشان می‌پردازیم.

مثلاً در عصر رسول الله (ص) در حجاز غالباً امرار معاش با حیواناتی مثل شتر و گوسفند صورت می‌گرفته. مبادله‌ها نیز مبادله بین جنس به جنس و یا حیوان به حیوان بوده و اصلاً مبادله به درهم و دینار شیوع نداشته است. اما بعد از گذشت عصر نبی (ص) با روی کار آمدن سلطنت اموی‌ها و عباسی‌ها اوضاع و احوال سرزمینها به ویژه در قسمت‌های پایتخت تغییر کرد در نتیجه در فهم احادیث تغییراتی ایجاد شد و این از اثرات زمان و مکان است. امام خمینی (ره) که به عنوان یک فقیه توجه خاص به زمان و مکان در فهم احادیث داشتند، در باره ی این سخن نبی (ص) «صاحب الحيوان بالخيار» می‌فرمایند:

«در اطلاقش نسبت به بايع و مشتری هیچ اشکالی ندارد. چون مبادله حیوانات شایع

بوده و جایی برای ادعای انصراف به مشتری نیست و کسی که مدعی انصراف است زمان و محیط پیامبر را با محیط و زمان خودش مقایسه کرده است. اما قول «صاحب الحیوان مشتری بالخیار» از ابی الحسن الرضا(ع) صادر شده و عصر ایشان برخلاف عصر نبی، مبادلات باطلا و نقره و درهم و دینار رایج بوده است. در نتیجه درست است که گفته شود قید غالب بوده اما صلاحیت تقیید حدیث نبوی را ندارد و توهم و اشکال شیخ طوسی نیز ناشی از غفلت از این نکته بوده است». (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ۴/۲۶۴)

این در حالی است که مشهور فقها قائل به عدم ثبوت خیار حیوان برای بایع به طور مطلق شده‌اند آنان روایاتی که دال بر اختصاص خیار حیوان به مشتری است اخذ نموده و اطلاق روایات دیگر را بر آن حمل کرده‌اند. و برخی نیز قائل به ثبوت آن برای بایع به طور مطلق شده‌اند. (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۵: ۶/۲۵۲) اما حضرت امام ابتدائاً با تأمل در مصداق بایع و مشتری اختلاف اخبار را راسا انکار می‌کند. و می‌فرماید:

«تبادل در بیع گاه بین ثمن و جنس واقع می‌شود که در این صورت عنوان مشتری به کسی اختصاص می‌یابد که جنس به وی منتقل شده و بایع به کسی که جنس را داده و ثمن به وی منتقل گردیده است و گاهی تبادل جنس به جنس است که در اینصورت بایع از مشتری متمایز نمی‌گردد. (موسوی خمینی، ۱۳۷۹: ۲۶-۴/۲۵۹)

تأثیر تحولات اجتماعی بر استنباط فقهی فقها

در گذشته قلمرو فقه به افعال مکلفین و احکام تکلیفی آنها و بطور کلی در افعال فردی آنان خلاصه می‌شد اما امروزه با توسعه علوم انسانی و تحولات اجتماعی-سیاسی در جامعه قلمرو فقه به افعال اجتماعی، سازمان‌ها و نهادها نیز سرایت کرده و قلمرو فقه را دگرگون نموده است. (ربانی، میری، غفاری فر، ۱۳۹۸: ۳۲-۲۷).

فقه اجتماعی را در جایی می‌توان اطلاق نمود که خطاب شارع متوجه جامعه باشد. در فقه اجتماعی شارع برای جامعه اعتبار و وجودی قائل شده و چون اعتباری و انتزاعی برای جامعه قائل شده به او خطاب می‌کند و برای او احکامی قرار می‌دهد بنابراین فقه اجتماعی درباره احکامی است که متوجه جامعه می‌شود. (ربانی، ۱۳۹۳، ص ۱۷-۱۹)

بنابراین توجه به احکام با رویکرد اجتماعی و اهتمام به مسائل فقه اجتماعی و فقه

حکومتی و احکام مربوط به جامعه در کنار احکام مربوط به افراد از جمله تأثیرات جامعه بر قلمرو فقه به شمار می‌آید.

تغییر در شرایط بیرونی موضوع موجب می‌شود که مسئله‌ای از قلمرو یک موضوع خارج و تحت عنوان موضوع دیگر قرار گیرد. بنابراین تحولات اجتماعی می‌تواند موجب تغییر در احکام فقهی گردد. به عبارت دیگر هر حکمی موضوعی دارد. ممکن است آن موضوع دارای فروع و شاخه‌های متعددی باشد. تفاوت تغییر عنوان موضوع و تغییر مصادیق یک موضوع به این معناست که اگر تغییر یک موضوع را نسبت به فروع و افراد آن در نظر بگیریم تغییر مصداق به کار می‌رود ولی اگر همان موضوع را نسبت به اصل آن در نظر بگیریم تغییر عنوان محسوب می‌شود. به عبارت دیگر تغییر در شرایط بیرونی یک موضوع موجب می‌شود تا یک موضوع از اصل خود خارج شود و یا آن موضوع در قالب فروع جدید تحقق یابد (مهدوی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۲-۱۱۳)

بنابراین جامعه و شرایط زمان و مکان در استنباط فقهی تأثیر می‌گذارد نظیر شطرنج که امام معتقد بودند: «شطرنج در این زمان آلت قمار بودن را ندارد لذا بازی با شطرنج بدون رهن را ایشان جایز می‌دانند.» (حقیقت، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۳)

در صورتی که فتوای قبلی مبنی بر حرمت شطرنج بوده اما با تغییر و تحولی که در استفاده از این ابزار صورت گرفت و هم اکنون به منزله آلت قمار در جامعه محسوب نشود و تحت عنوان و موضوع دیگری یعنی نوعی ورزش فکری قرار گیرد بازی با آن جایز خواهد بود البته اگر برای شطرنج موضوعیت قائل باشیم حرمت آن در همه شرایط زمانی و مکانی حرام باقی خواهد بود. امام در پاسخ استفتائاتی از حکم بازی با شطرنج بر فرض اینکه از آلت قمار خارج شده باشد فرمودند: «بر فرض مذکور اگر برد و باختی در بین نباشد اشکال ندارد.» (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ۲۱/۱۲۹) به دنبال این استفتاء یکی از شاگردان ایشان (حجت الاسلام و المسلمین قدیری) نامه‌ای به امام خمینی مرقوم فرموده و اشکالاتی به این استفتاء گرفته که روایات دال بر حرمت شطرنج است و منصرف به آلت قمار بودن نیست (همان، ص ۱۵۰) امام ضمن اظهار تأسف از این نوع برداشت لازمه این نوع برداشت‌ها را عدم امکان انطباق اصول اسلامی با تمدن جدید و از بین رفتن این تمدن

و برگشت به زندگی صحرائشینی دانسته است.

از جمله موضوعاتی که به بیان تأثیر ساختار جامعه و شرایط اجتماعی بر فقه می‌پردازد مسئله غنا می‌باشد. از این رو تشکیل حکومت اسلامی و تغییر شرایط حاکم بر اقتصاد و سیاست در این بحث مدخلیت دارد. امام پیش از انقلاب و تشکیل حکومت اسلامی موضوع غنا و نظرات مختلف در این مورد را در کتاب مکاسب محرمة مورد بررسی قرار داده اند ولی پس از انقلاب اسلامی وقتی مورد سؤال واقع می‌شوند که شما این نوع غنا را در زمان رژیم شاه جایز نمی‌دانستید در پاسخ فرمودند: اگر اکنون نیز همین غنا از رادیو و تلویزیون غیر از جمهوری اسلامی پخش شود آن را جایز نمی‌دانم (به نقل از آیت الله مهدوی کنی) در این پاسخ امام تغییر نظام حاکم بر موضوع را در تغییر موضوع مؤثر دانسته‌اند. نظریه ایشان مبتنی بر این مطلب است که هر نوعی از غنا داخلی در غنای مورد تحریم در روایات نیست. اگر غنا را به غنای حلال و حرام تقسیم کنیم نوع حلال آن مختص به مجالس لهو و لعب نیست چنانچه در جهت تعالی یک نظام و مصالح آن پخش شود امری مطلوب شمرده می‌شود (مهدوی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۶-۱۲۷)

همچنین در عناوینی نظیر استطاعت، فقر، غنی و نفقه زوجه، هم که موضوع حکم واقع می‌شوند. فقیر امروز در گذشته غنی شمرده می‌شد ولی اکنون فقیر به شمار می‌آید از این رو زمان و مکان و بطور کلی جامعه در دگرگونی مصداق موضوع دخیل است. (سبحانی، ۱۴۲۴ ق، ص ۴۸-۵۰)

تطبیق موضوع یا اجتهاد تفریعی عبارت است از: اجتهادی که برای شناخت فروع، اصول، مصادیق قوانین کلی احکام و ارتباط بین فروع و اصول و بین مصادیق و قوانین کلی احکامه کار گرفته می‌شود. این اجتهاد فروع تازه و مسائل زندگی و رویدادهای تازه حکومتی را به اصول پایه بازگشت داده و قوانین کلی را بر مصادیق خارجی آنها تطبیق می‌دهد از این رو زمینه تفاوت آرای فقها در مصادیق و تطبیق کلیات بیشتر است. برای مثال در زمان مشروطیت برخی به یاران مشروطه می‌پیوستند و برخی دیگر در مقابل مشروطه خواهان صف کشی می‌کردند. مرحوم نائینی معتقد بود: از باب دفع افسد به فاسد می‌توان مشروطه خواهان را یاری کرد درحالیکه شیخ فضل الله نوری مفاسد استبداد را کمتر از

مشروطه خواهی می دید. از این رو امروزه با توجه به تنوع مصادیق مختلف احکام و پیشرفت علم و تکنولوژی و از سوی دیگر تشکیل حکومت اسلامی و حکومتی شدن فقه شیعه، تطبیق موضوعی و اجتهاد تفریعی بسیار حائز اهمیت می باشد. (حقیقت، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۶-۵۵)

از دیگر مسائلی که جامعه در فقه تأثیر می گذارد پیدایش موضوعات جدید است. تکامل زندگی بشری موضوعاتی را پدید آورده که فقیه باید حکم آنها را از کتاب و سنت استخراج کند درحالیکه این موضوعات قبلاً وجود نداشته و کاملاً نوظهور است. موضوعاتی از قبیل بیمه، بانکداری، تلقیح مصنوعی، رحم مصنوعی، مرگ مغزی، شبیه سازی انسان، حق التألیف، حق اختراع، پیوند اعضا هنر و معماری شهری و مقتضیات شهرنشینی، ساخت و تولید سلاح های کشتار جمعی و شرکت های تجاری و ... از جمله مسائلی است که جامعه در پیدایش این ها مؤثر بوده است. از این رو وجود و گسترش مباحث فقهی از قبیل فقه هنر، فقه ارتباطات و رسانه، فقه پزشکی، فقه حکومتی، فقه فرهنگ و فقه شهرسازی و معماری از جمله مباحثی است که جزء مباحث فقهی جدید و نوظهور به شمار می آید.

بنابراین فقه ممکن است با موضوعات جدیدی برخورد کند که حکم شرعی آنها تبیین نشده باشد. برای نمونه پدیده سرمایه داری از مسائل محدثه بوده و اجتهادی نوین برای تبیین حکم آن لازم است. در صدر اسلام انباشت سرمایه به شکل کنونی امکان نداشته و اگر از قاعده سلطه بر اموال سخن مطرح می شود باید موضوعات مستحدثه ای نظیر پدیده سرمایه داری را نیز مدنظر قرار دهیم (همان، ص ۵۷)

امام خمینی و سایر فقها مسئله تبدیل موضوع و مسائل مستحدثه و نوین را قبول داشته و به بررسی فقهی اینگونه مسائل پرداخته اند. اما امام با دیدگاه فقه اجتماعی و فقه حکومتی برخی مسائل فقهی را مورد تفقه قرار داده و نقش زمان و مکان را در استنباط فقهی خود دخیل داشته و برخی از نظرات ایشان نظیر جواز غنایی به مختص به مجالس لهو و لعب نیست و در جهت تعالی یک نظام و مصالح آن پخش شود و یا شطرنج به عنوان یک بازی فکری ناظر به فقه حکومتی و نگاه نظام مند ایشان به فقه می باشد.

همچنین احکام اسلامی تابع ملاکات است و حکم دایرمدار ملاک واقعی است. اگر امروز زمان در ملاک حکم دگرگونی ایجاد کند حکم نیز دگرگون می‌شود. نمونه آن خرید و فروش خون است. فقیهان گذشته خرید و فروش خون را حرام می‌دانستند زیرا فایده حلالی نداشت. اما امروزه بر اثر پیشرفت صنعت، خون مایه حیات است و در جراحی‌ها از آن بهره می‌برند لذا فروش آن جایز است از این رو زمان و مکان ملاک حکم را دگرگون کرده و طبعاً آن حکم نیز دگرگون می‌شود.

بنابراین منفعت محلله عقلایی موجب حلال شدن برخی موضوعات می‌شود و این از مصادیق تنقیح مناط است. مجتهد با تنقیح مناط در می‌یابد که اگر عملی دارای منفعت عقلایی بود حلال می‌باشد (همان، ص ۵۷) البته شیخ اعظم انصاری در کتاب مکاسب محرمة خاطر نشان می‌کند که این منفعت باید غالب و معتقد به باشد نه منفعت نادر (انصاری، ۱۴۲۳ ق، ص ۱۸) مثال دیگر قطع اعضای میت است که یکی از محرمات شمرده شده است. ملاک تحریم قطع اعضای میت به عنوان انتقام است و در زمان صدور روایات تحریم قطع اعضای میت غیر از این ملاک مناط دیگری نداشته است ولی اکنون به خاطر پیشرفت علم پزشکی می‌توان از اعضای میت برای ادامه حیات انسان دیگری استفاده کرد. از این رو با دگرگونی مناط حکم، حکم هم تغییر پیدا می‌کند امروزه تشریح جسد مرده به دلیل پیشرفت علم پزشکی و وجود منافع محلله و خرید و فروش بدن انسان برای نجات جان اشخاص جایز می‌باشد. اگرچه گذشته دارای منفعت محلله نبوده است. البته ممکن است فقه پژوهی منفعت محلله عقلایی زیرمجموعه تبدیل موضوع برده معتقد باشد که خونی که منفعت عقلایی نداشت امروزه به خونی که منفعت عقلایی دارد مبدل شده است. اما برخی دیگر این موارد را زیرمجموعه تنقیح مناط قرار داده‌اند (حقیقت، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۸)

امام بعد از حکم به جواز انتفاع به خون می‌فرماید: «منظور از نهی خرید و فروش خون در روایات نهی از خرید و فروش خون برای خوردن است و دلیل آن را متعارف بودن خوردن خون در آن زمان‌ها و مکان‌ها بیان می‌کنند» (موسوی خمینی، ۱۳۸۱ ق ج ۱، ص ۳۸) بنابراین شرایط اجتماعی و جامعه در دگرگونی ملاک حکم تأثیر دارند و اصل

تأثیر زمان و مکان و جامعه بر دگرگونی ملاک حکم قابل انکار نیست.

در مسئله احتکار، فقیهان پیشین مصداق احتکار را بسیار محدود دانسته و احتکار را فقط در مورد گندم، جو، خرما، کشمش و روغن منحصر دانسته‌اند؛ انبار نمودن اجناس دیگر به شمار نمی‌آید. گویا ملاک احتکار ضروریات زندگی است. مسلماً شرایط زندگی مصادیق جدیدی را برای ملاک کشف کرده و چیزهایی که در گذشته از ضروریات نبوده امروزه از ضروریات زندگی محسوب می‌شود. امروزه اگر اشخاصی به احتکار لوازم التحریر و احتکار دارو پردازند زندگی مردم فلج شده و احتکار دارو از مواردی است که حیات مردم به آن بستگی دارد و کمتر از احتکار گندم و جو نیست. (سبحانی، ۱۴۲۴ ق، ص ۵۸-۶۲)

امام یکی از محرمات کسب‌ها را احتکار دانسته و می‌فرماید احتکار این است که طعام را به امید گران شدن نزد خود حبس و جمع کند با اینکه مسلمانان به آن احتیاج ضروری دارند و کسی دیگر نیست که آن را در اختیارشان بگذارد. امام درباره حکم احتکار می‌فرماید:

اقوی آن است که حکم حرمت احتکار مخصوص گندم، جو، خرما، کشمش، روغن و زیتون است بلکه احتکار کردن غیر این‌ها از هر جنسی که مردم به آن نیاز دارند کار ناپسندی است ولی احکام احتکار را ندارد و کسی که طعام مردم را احتکار کند از طرف حاکم مجبور می‌شود به اینکه آن را بفروشد (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۱۵)

نتیجه‌گیری

تاثیر جامعه و زمینه‌های اجتماعی در فقه و تاثیر فقه و فقهاء بر جامعه از مباحث کلیدی به شمار می‌رود و بر کسی پوشیده نیست. نقش زمان و مکان به معنای تحولات فراگیر فرهنگی مقتضیات گسترده‌ی زمان و مکان در اجتهاد و تحولات فقهی از مباحث مهمی است که در قرن هشتم مطرح شد. (عزیزی، ۱۳۷۸: ۲۷۱)

دراقینوس بی‌کران علم فقه، دست یافتن به گوهر مهمی به نام زمان و مکان و تاثیر آن در فروع متعدد فقه، چندان دشوار نیست؛ گوهری که به علم فقه حیات و پویایی و جاودانگی می‌بخشد. البته در شریعت اسلامی، احکامی ثابت وجود دارد که هیچ‌گاه قابل تغییر نیستند، مثلاً مسئله‌ی نجاست سگ و خون که به عنوان یک حکم کلی و غیر قابل تغییر است و در هیچ زمان و شرایطی نمی‌توانیم آنها را از دایره‌ی نجاست خارج کنیم اما همین حکم ثابت دارای فروعاتی است که در اثر گذر زمان و به اختلاف شرایط تغییر می‌کند؛ همچنین اصل کلی بیع و صحت آن در شریعت ثابت است، اما خصوصیات و شرایط آن قابل تغییر است. توجه به مقتضیات زمان و مکان مرتبط با حفظ دین و صیانت آن از زوال است. در زمان حیات حضرت امام خمینی (ره) شرایطی به وجود آمد که منجر به تعطیل شدن حج به مدت سه سال شد. شاید بتوان گفت در شرایطی حتی استطاعت برای حج از بین می‌رود.

هرمنوتیک دانش فهم و تفسیر متن است و بخش مهمی از مباحث الفاظ و حجج در علم اصول فقه نیز مقدمات فهم متن است، بنابراین ماهیت هرمنوتیکی دارد. از دیدگاه عموم فقهای امامیه، متن تجلیگاه مراد متکلم است و در چهارچوب وضع شکل می‌گیرد. وضع نیز مبتنی بر دلالت لفظ بر معنا و افاده‌کننده و انتقال‌دهنده‌ی مراد مؤلف به مخاطب است؛ بدین ترتیب رابطه‌ی بین متن و جهان خارج قطع نمی‌شود. همچنین متن برای افهام مخاطب خاصی نگاشته نشده است، از این جهت بین مخاطبان حاضر و غایب در انعقاد ظهور کلام تفاوتی وجود ندارد. از مهمترین عوامل فهم متن روش‌شناسی و متد مواجهه‌ی فقیه با متن در کتاب و سنت می‌باشد. البته افق تاریخی عصر فقها نیز می‌تواند زمینه‌ساز فهم‌های متفاوت باشد اما مهمترین عامل تفاوت در فهم‌ها همان روش‌شناسی و هرمنوتیک مواجهه

یک فقیه با متن است. اینکه حضرت امام خمینی معنای لا در قاعده لاضرر را به لای نهی حکومتی تعبیر می‌نمایند و در قاعده الخراج بالضمنان، الخراج را مالیاتی می‌دانند که دولت از مردم می‌گیرد، نشان از روش شناسی خاص امام و اجتماعی دیدن مباحث فقهی است که در نتیجه در سال ۵۷ منجر به ایجاد حکومت اسلامی در ایران می‌گردد. از سوی دیگر پس از انقلاب اسلامی با تغییر شرایط جامعه استنباط فقهی نیز تحت تاثیر قرار می‌گیرد مثلاً در مسئله غنا وقتی از تلویزیون پخش شد از ایشان سوال کردند در زمان رژیم شاه این نوع غنا را جایز نمی‌دانستید در پاسخ فرمودند اگر اکنون نیز همین از تلویزیون غیر از جمهوری اسلامی پخش شود آن را جایز نمی‌دانم. زیرا نوع حلال آن مختص به مجالس لهو و لعب نیست و چنانچه در جهت تعالی یک نظام و مصالح آن پخش شود امری مطلوب شمرده می‌شود. وقتی فقیه در حوزه کمال و دین شناسی باورهای خود را به درستی بازشناخت، رسالت اجتماعی اسلام امری طبیعی و روشن خواهد بود همین سیر در فقه امام خمینی (ره) نیز دیده می‌شود. بنابراین امام خمینی (ره) با طرح فقه پویا و حکومتی و با تأکید بر مقتضیات زمان و مکان رهبری جامعه اسلامی را به عهده گرفت و زمینه اجرای احکام سیاسی و اقتصادی و اجتماعی اسلام را در جامعه فراهم آورد. شایسته است که چنین شرایطی را به‌عنوان دوره ای مستقل در ادوار فقه دانسته و آن را عصر استقرار حکومت فقهی یا تجدید حیات سیاسی فقه بنامیم. حضرت امام خمینی (ره) هم به‌عنوان یکی از مفسران ژرف اندیش قرآنی است که افزون بر مباحث تفسیری مستقل چون تفسیر سوره حمد در جای جای مباحث معارفی خود به نکات قرآنی اشاره کرده و نکات قابل توجهی را در باب قواعد عام و تفسیر و هرمنوتیک بیان داشته است و هم به‌عنوان یک مجتهد و فقیه فهم خاصی را از نصوص و احادیث ارائه داده‌اند.

فهرست منابع

۱. ابن ادريس حلی، ابی جعفر محمدبن منصور (۱۴۱۰)؛ *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم، موسسه نشر الاسلامی
۲. ابن عربی، محمدبن علی (۱۴۲۲ق)؛ *تفسیر ابن عربی (تاویلات عبدالرزاق)*، تحقیق رباب سمیر مصطفی، بیروت: دار احیاء تراث العربی
۳. احسانی فر، احمد (۱۳۹۵)؛ *مقاله روش‌شناسی اجتهاد از منظر آیت شهید بهشتی*، فصلنامه تخصصی دین و قانون، زمستان شماره ۱۴ صفحه ۲۳۱-۲۶۸
۴. انصاری، مرتضی، (۱۴۲۳)ق، مکاسب محرمة، قم، مجمع الفکر الاسلامی
۵. ایمان، محمد تقی و کلاته ساداتی، احمد (۱۳۹۲)؛ *روش‌شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
۶. بابایی، علی اکبر (۱۳۳۲)؛ *مکاتب تفسیری*، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه
۷. برنجکار، رضا (۱۳۹۱)؛ *روش‌شناسی علم کلام*، قم، ناشر: موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث
۸. پاکتچی، احمد (۱۳۹۶)؛ *جریان‌های فهم قرآن کریم در ایران معاصر*، قم: انتشارات فلاح
۹. جناتی، محمد ابراهیم (۱۳۷۴)؛ *دوار فقه و کیفیت بیان آن*، تهران: سازمان انتشارات کیهان
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱)؛ *شریعت در آینه معرفت*، قم: نشر اسراء
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳)؛ *ولایت فقیه، ولایت، فقاہت، عدالت، چاپ چهارم*، قم: اسراء
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰)؛ *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، اسراء
۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳)؛ *قرآن میزان شناخت قرآن*، قم: نشر اسراء
۱۴. حسینی، محمد (۱۴۱۵ق)؛ *معجم المصطلحات الاصولیه معجم مصطلحات الاصولیه*، بیروت، موسسه المعارف للمطبوعات
۱۵. حقیقت، سعید صادق، (۱۳۷۴)، *استنباط و زمان و مکان*، در مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی امام خمینی، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
۱۶. حلی، ابن ادريس (۱۴۱۰ق)؛ *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی والسرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم: اسراء
۱۷. حیدری، علی نقی (۱۴۱۲ق)؛ *اصول استنباط*، قم: لجنة اداره الحوزه العلیمه
۱۸. ربانی، محمد باقر (۱۳۹۳)؛ *فقه اجتماعی*، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار علیه السلام

۱۹. ربانی، محمد باقر؛ میری، محسن؛ غفاری فر، حسن (۱۳۹۸)؛ تاثیر جامعه بر فقه با تاکید بر آرای امام خمینی قدس سره، معرفت فرهنگی اجتماعی. شماره ۳۸، از صفحه ۳۸ تا ۱۹
۲۰. ربانی، محمد حسن (۱۳۹۵)؛ مکاتب فقهی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۲۱. سبحانی، جعفر (۱۴۲۴)؛ الاسلام و متطلبات العصر او دور الزمان و المكان فی الاستنباط، قم، موسسه الامام الصادق (ع).
۲۲. سیدباقری، کاظم (۱۳۹۴)؛ هرمنوتیک و اجتهاد در فقه سیاسی، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
۲۳. سیوری، مقداد (فاضل مقداد) (۱۳۹۳)؛ کنزالعرفان فی فقه القرآن، ترجمه دکتر عقیقی بخشایشی، جلد اول، قم: انتشارات نوید اسلام
۲۴. طباطبایی فر، محسن (۱۳۹۴)؛ جریان های فکری در حوزه معاصر قم، تهران: نشر نی
۲۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴)؛ تفسیرالمیزان، ترجمه محمدباقر موسوی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه
۲۶. عزیزی، حسین (۱۳۷۸)؛ امام خمینی و حکومت اسلامی، مقاله بایسته های اجتهاد در فقه نوین، تهران، موسسه تنظیم و نشر امام خمینی
۲۷. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۶۷)؛ مبانی و روش های تفسیر قرآن، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
۲۸. عیاشی، محمدبن مسعود (۱۳۸۰)؛ التفسیر، تحقیق هاشم محقق رسولی، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه
۲۹. فاضل لنکرانی محمد جواد، (۱۳۷۴)، زمان و مکان و علم فقه در مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی، تهران موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۳۰. فرهنگستان علوم اسلامی (۱۳۹۱)؛ اجتهاد و بررسی روش های آن، تهران، موسسه انتشارات کتاب نشر
۳۱. فیض، علیرضا، (۱۳۹۱)؛ مبادی فقه و اصول، چاپ بیست و سوم، تهران، موسسه انتشارات دانشگاه تهران
۳۲. قدیری، محمد حسن (۱۳۷۶)؛ تقریر البیع امام خمینی، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
۳۳. گرجی، ابوالقاسم (۱۳۷۵)؛ تاریخ فقه و فقهاء، چاپ اول، تهران: انتشارات سمت

۳۴. محقق داماد، مصطفی (۱۳۹۴)؛ قواعد فقه بخش جزائی، چاپ سی و یکم، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی
۳۵. محقق داماد، مصطفی (۱۳۹۷)؛ قواعد فقه بخش مدنی، چاپ پنجاهم، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی
۳۶. محمد، یحیی (۱۳۸۷)؛ درآمدی بر فهم روشمند اسلام، ترجمه سید ابوقاسم حسینی ژرفا، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
۳۷. محمدی آرانی، فاطمه (۱۳۸۲)؛ تأویل قرآن کریم از دیدگاه علامه سیدحیدر آملی و ملاصدرا، قم: دارالمهدی
۳۸. مخلصی، عباس (۱۳۷۸)؛ بازشناسی فقه اجتماعی امام خمینی (ره)، فصلنامه ISC، شماره ۲۲ و ۲۱، از صفحه ۲۰۸ تا ۱۶۰
۳۹. مطهری، مرتضی (۱۳۸۳)؛ کلیات علوم اسلامی، تهران، انتشارات صدرا
۴۰. معرفت، محمدهادی (۱۳۷۹)؛ تفسیر و مفسران، قم: موسسه فرهنگی انتشاراتی تمهید
۴۱. ملکی اصفهانی، مجتبی (۱۳۷۹)؛ فرهنگ اصطلاحات اصول، قم، عالمه
۴۲. موسوی خمینی، روح اله (۱۳۷۵)؛ قرآن از دیدگاه امام خمینی، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
۴۳. موسوی بجنوردی، سیدمحمد (۱۳۹۲)؛ قواعد فقهیه، تهران: انتشارات مجد
۴۴. موسوی بجنوردی، سیدمحمد (۱۳۹۲)؛ قواعد فقهیه، تهران: انتشارات مجد
۴۵. موسوی خمینی، روح اله (۱۳۷۸)؛ آداب الصلوه، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
۴۶. موسوی خمینی، روح اله (۱۳۸۸)؛ اجتهاد و تقلید، ترجمه وهاب دانش پژوه، تهران، چاپ و نشر
۴۷. موسوی خمینی، روح اله (۱۳۸۱)؛ مکاسب محرمة، قم، مطبعه مهر
۴۸. موسوی خمینی، روح الله (۱۴۲۶ ق)؛ الاجتهاد و التقليد، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
۴۹. موسوی، خمینی، روح اله (۱۳۶۸)؛ صحیفه نور، تهران، انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی
۵۰. مهدوی، اصغر آقا (۱۳۸۹)؛ مبانی نقش زمان و مکان در استنباط احکام از دیدگاه امام خمینی و شهید صدر، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).

۵۱. نورایی، محسن (۱۳۹۰)؛ *جریان‌شناسی تفاسیر فقهی تاریخ*، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی
۵۲. واعظی، احمد (۱۳۹۳)؛ *درآمدی بر هرمنوتیک*، چاپ هفتم، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
۵۳. واعظی، احمد (۱۳۹۳)؛ *درآمدی بر هرمنوتیک*، چاپ هفتم، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
۵۴. ولایی، عیسی (۱۳۸۷)؛ *فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول*، تهران: نشر نی
۵۵. الهامی، محسن (۱۳۷۸)؛ *داوری‌های متضاد درباره‌ی محی‌الدین ابن عربی*، قم، مکتب اسلام
۵۶. هیشم، هلال (۱۴۲۴ ق)؛ *معجم مصطلح الاصول*، بیروت: دارالجلیل.

چکیده مقالات به انگلیسی

Investigating the sociological effects of Imamieh hermeneutic jurisprudence with Emphasis on Imam Khomeini's Thoughts

*Sussan Narimani
Morteza Barati
Ebrahim Baghshani*

Abstract

Investigating the impact of society on jurisprudence and the impact of jurisprudence on society is important. Methodology and hermeneutics Exposure to jurisprudence with the text in the book and tradition is one of the most important factors in the differences of opinion and inference and consequently the belief in traditional or social jurisprudence, since different jurisprudential schools with different approaches have emerged. Imam Khomeini, as a jurist, revived the text by emphasizing on the demands of time and place, and interfered with outside factors in understanding the text, and in many cases did not regard the text as meaningful. Since the text is susceptible to different understandings due to its external factors, they believed that the new meaning was born from the inside of the context and out of context based on the influence of time and place. The Imam not only did not accept the text's independence from its source, but also did not consider the text to be independent of the jurisprudence and its external factors. The method of the jurists of Imamiyyah, especially Imam Khomeini, for filling the gap between the world and the outside world, has been the method of ijtihadic operations with a view to changing the issues and the role of time and place; and they specified the duty of Obligated in sentences that cannot be understood by the aid of principles. Imam Khomeini's hermeneutic views as a mujtahid and jurist who created enormous intellectual revolutions in jurisprudence with a different methodology make the role of modeling the methodology of the jurisprudence of the Imamiyyah more apparent to the entire world's knowledge. The Imam founded the dynamic jurisprudence school, relying on Jawaheri jurisprudence and it forms the basis of religious rule that is unique in the world. This descriptive-analytical study was carried out along with documentary and library data collection. In order to express the hermeneutical methodology of Imamiyyah jurisprudence, the extent and criterion of the attention of jurists, especially Imam Khomeini, to the social issues and the interplay of the jurisprudence and society are examined.

Keywords

Society, Time and Place, Understanding the Text, Hermeneutics, Imamiyah Jurisprudence, Imam Khomeini.

the moderate insight from the view points of the muslim scholars Farabi and Qazali

*Marieh Seyyed Qureishi
Hamid Reza Haji Babaei
Mahboubeh Yazdanpanah*

Abstract

The present study was conducted with the aim of explaining the moral boundary from the viewpoint of Islamic scholars (Farabi, Ibn Maskawayh, Imam Mohammad Ghazali and Mohammad Naraghi). The research method was library study type. The library research method is used in all scientific research, and in some of them the subject of research in terms the method, from the beginning to the end, is based on the findings of the library research. In this group of researcher's researches, one should study literature and subject matter and research subject. In the present research, the researcher, in order to explain the moral boundary according to the method of library study, is one of the most important foundations and components related to the moral boundary that includes goodness, happiness, power, moderation, virtues and vices, from the perspective of great philosophers Islamic (including al-Farabi, al-Ghazali), which is largely a follower of Aristotle and Plato. In connection with the general results of the explanation of the moral boundaries, it can be said that Farabi's, Imam Mohammad Ghazali and Mohammad Naraghi's views are very similar to Aristotle's school and have not had a particular initiative in explaining the moral norms, but Ibn Meshkui's views and ideas, especially in the subject of moderation There have been innovations that followed the pure pursuit of Aristotle and Plato. Finally, the researcher in the form of the present research has discussed the above in the further research, which includes the first to fifth chapters of the study, in detail.

Keywords

Moderation, boundaries, extremes, wastage, no, bliss, virtue.

legal Jurisprudence Analysis hazrat khezrs acts in Interview with hazrat moosa

Ehsan Samani

Abstract

The Qur'an, referring to the story of Prophet Moses and Prophet Muhammad (PBUH), refers to acts by Prophet Muhammad that seem to be contrary to the Shari'ah and result in the protest of Moses. Although some commentators have justified their actions by saying that Imam Khomeini was not obliged to the law, but his knowledge of the law was due to him, some of his actions appear to have led him to believe. Musa seems to be against the law, though it was corrected by the Prophet's subsequent explanation. Their actions are legitimate regarding the destruction of the ship because of the important and important principle and the permission of Ehsan and the rule of Ehsan, and in the case of the killing of the young man, according to the verses in the relevant verses and some traditions, the victim was a victim. Yes, his murder was allowed. In spite of the disagreement over the authority of the judge's knowledge, everyone agrees on the authority of the Prophet and the Prophet for infallibility. Therefore, because of his prophecy, as a matter of fact, his science was a justification for his prophecy, and he could apply divine wisdom according to his knowledge, and there is no doubt that his science is of divine nature and distinct from the unconventional alien sciences. The judge cannot judge on that basis.

Keywords

Young, Murder, Destruction of the ship, Prophet Muhammad, Prophet Moses (peace be upon him).

Analysis of the quality of human knowledge from the perspective of Mirza Javad Tehrani

*Ali Akbar Haeri Movahhed
Yahya Kabir*

Abstract

The school of separation is a contemporary thought school in which soul is considered a material thing just as body is. However, beyond the material world, there is the wisdom created by The Almighty God to mediate His divine grace. And when the lights of wisdom are cast on the soul knowledge is grown. Mirza Javad Tehrani, based on Qur'anic Verses and the Traditions, has offered a tripartite classification of knowledge including the innate knowledge, the knowledge of remembrance (of God) and the gifted knowledge. He sees pure obedience and penitence as the sole means of obtaining knowledge. In his ideology, the true knowledge differs from human knowledge in that it has its roots in the divine source; therefore, the underlying presumptions of human knowledge, such as philosophy and mysticism, constitute the greatest obstacle to attaining true knowledge. Through content analysis, the present library research aims at introducing and Criticizing the intellectual ideology of Mirza Javad Tehrani and answering the question of how he presents and analyzes human knowledge.

Keywords

Separation school, Mirza JavadTehrani, innate knowledge, knowledge of remembrance (of God) , gifted knowledge, soul, intellect.

Feasibility of apostate punishment in Iranian criminal law With an emphasis on narrative and doctrinal teachings

Mohammad Javad Pezeshki

Ahmad Ramezani

Iraj Golduzian

Abstract

By approving Article 220 of the Islamic Penal Code, the legislator explicitly stated that in his view, there are other hududs than the hududs mentioned in the law, which must be referred to Article 167 of the Constitution in order to determine their punishment, and tried to convert the principle of the legality of crimes and punishments into the religious principle of crimes and punishments. According to Article 225 of the proposed bill, it can be understood that the purpose of the hududs not mentioned in the law is apostasy. There is some disagreement in hudud or discretionary punishment, and there is evidence on its discretionary punishment that, by reinforcing discretionary punishment theory of apostasy, it cannot be resorted to Article 220 of the Islamic Penal Code upon to punish it. according to Article 18 of the Islamic Penal Code and the three-fold emphasis on the word law in this article, it should be said that in discretionary punishment, the principle is on the legality of offenses and punishments, since apostasy has not been criminalized in Iranian criminal law, there is a serious problem with the possibility of punishing the apostate according to the strengthening of the discretionary punishment theory.

Keywords

Apostasy, Principle of legality of crimes and punishments, Article 36 of the Constitution, Article 220 of the Islamic Penal Code, Discretionary of apostasy

A Look at the Relations of the Imamite Shiites in the Seljuk Era

*Nesa Bagheri
Keyvan Loloie
Amir Teymour Rafiei*

Abstract

The findings of the study indicate that Imamite Shiites, who enjoyed relative comfort and government authority during the reign of The Buyid dynasty, experienced a hard time following the Sunni Seljuks' invasion of Baghdad and the overthrow of The Buyid dynasty. The Seljuks expelled them from office; their religious leader, Sheikh Tusi, was forced to leave Baghdad and was attacked by the Sunnis after the suppression of the Shiite rebellion in the city of Karkh. But the circumstances did. The present study discusses not last the Shiites gradually regained their positions of power. The current paper discusses the interaction between the Shiites and the caliphate, the knowledge of scientific and cultural activities and developments, and how Shiites were involved in important government affairs in the Seljuk era taking into account the presence of Shiite rulers and ministers in Iran. The time span of the current paper dates back to approximately the beginning of the fifth century (485-430 AH), the period of Seljuk rule in Iran. This is a descriptive-analytical study using documentary and library sources to investigate the relationships and interactions of Imamite Shiites in Iran under Seljuk reign.

Keywords

Relations, Imamite Shiites, Seljuk Rulers, Religion, Shiite Ministers.

Mystical unity of the existence in the Imamite jurisprudence

*Mohammad Rasul Ahangaran
Mehdi Jalili Khameneh*

Abstract

One of the beliefs formed among a number of muslims is a mystical unity of existence that is the place of the dispute between mystics and some jurists. it is considered as a pure oneness and at the other hand it is regarded as a disbelief. Therefore, it is necessary to clarify the aspects of the issue by study of the jurists' words of the mystics' words. After the survey of the jurists' statements as well as the discourse on unity of existence, there are two main points of the question: first, excommunication absolutely and the second is conditional. It seems that it is possible to match the first point of view with sofia ignorants wich their words are obviously near to pantheism and solvent thought انگاری .of the .

on the other hand , according to the fact that the primary principle is “ who confeses to islam orally is a muslim ” therefore blievers to the unity of existence are muslim and pure and essentially the jurisprudent , until the issue is not clear to him , it will not be permitted . Moreover, the emergence of mystic jurisprudent and the jurisprudent mystics and their viewpoint on the issue of knowledge is very helpful. In this paper, descriptive - analytical method and library data have been used.

Key words

Unity of existence, jurisprudence, mysticism, Takfir.

The Faith in the Separation School (Maktab-e Tafkik) “Emphasizing on Maleki Mianaji’s views”

*Javad Ansari Fard
Aflatun Sadeghi
Shahabuddin Vahidi
Mehdi Khademi*

Abstract

The faith is one of the most valuable religious issues that it has always been considerable to scholars. In the approach of faith, the essence of Faith, its relation to Islam, to reason, and its subjects have always been discussed. The importance of these issues is that they play an important role in the individual and social functioning of every human being. The contemporary approach that focuses on these issues, especially the relation of faith and reason, is the school of separation. In viewpoint of Maleki mianaji “one of the Maktab-e Tafkik followers” Faith is Confession and acknowledgment to existence of God, Divine prophets, the world hereafter, the scriptures and the Hidden and Angels. According to him, the faith has degrees and the Faith to God and the Faith to The world hereafter is the first degrees of Faith.

He believes the faith to God is after his cognition. The notable point in the Maleki mianaji’s views is that the faith is the creature of God and the man must earn it. On the other hand, the knowledge that is the basis of faith is realized by God through the prophet and the infallible Imams.

The present article describes and analyzes the Maleki mianaji’s statements of faith, especially his interpretive approach, and seeks to highlight the specific points of this approach.

Keywords

Faith, knowledge, Separation School, Maleki mianaji, the interpretation of Maneheg al Bayan.

Utilization of Ontology Approach in Monotheistic Pedagogy from the Holy Qurans point of View

*Seyyedeh Tahereh Aghamiri
Mohammad Reza Shahroudi
Majid Salehi
Mohammad Safehian*

Abstract

According to instructions of Holy Quran -as the most verified resources for recognition of glorious God-, monotheism is the principal of humans real life while blasphemy stands on the opposite point of it, is considered as the biggest cruelty and the unforgivable sin.

Monotheistic ontology -by taking advantages of inspirational instruction- is a useful opponent and a substitution for positivistic, materialistic and nihilistic ontologies. These sorts of ontologies are not capable of introducing human's pedagogy as they have diminished the fact of minor and major universes into the limitations of natural horizons and materialistic world. If the pedagogy of theist human establishes based on monotheistic ontology, human is considered as a theist living who identifies his external and internal aspects in a complete manner. The main issue with this study is to describe the elements of ontology that are related to human guide and pedagogy in order to reach the perfection and a good life, promised in Holy Quran. Through this paper, critical principals of monotheistic ontology considering "theology and cosmology" field are studied that are accounted as monotheistic pedagogy. The claims of some interpreters and ideologists of religious science and inspired scripts to confirm the properness and adaptation of descriptive and prescriptive ontological propositions with Quran instructions. Based on the results of this study, God -as the source and start point of all goodness- and the universe is the sign of truth and the situation in where the human faces the truth of God. In order to this, intrinsic need of human reveals in several stages of intrinsic, descriptive and performative monotheism. The result of this research is the true perception and understanding of a human about his position in the universe as a creator-dependent creature whose achievement to perfection and God, accelerates and sublimates, with consideration of lordship monotheism.

Keywords

Fundamentals of Ontology, Theology, Cosmology, Monotheism, Monotheistic Pedagogy.

THE QUARTERLY JOURNAL
OF Theological – Doctrinal Research
10 th Year. No. 39, Autumn 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