

بسم الله الرحمن الرحيم



فصلنامه علمی - پژوهشی

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 ششم / شماره ۲۱ / بهار ۱۳۹۵

فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های اعتقادی - کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
سال ششم / شماره بیست و یکم / بهار ۱۳۹۵ / شمارگان ۱۰۰۰ / بهای تک شماره ۶۰۰۰ تومان

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

هیأت تحریریه:

احمد بهشتی : استاد فلسفه اسلامی - بازنشسته دانشکده الهیات دانشگاه تهران
احمد باقری : دانشیار فقه و مبانی حقوق اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه تهران
حسین حبیبی تبار : استادیار حکمت اسلامی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
عین الله خادمی : استاد فلسفه و حکمت اسلامی - دانشگاه شهید رجائی تهران
عبدالحسین خسرو پناه : دانشیار کلام اسلامی - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
محمد ذبیحی : دانشیار فلسفه و کلام اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه قم
محمد حسن قدردان قراملکی : دانشیار کلام اسلامی - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
محمود قیوم زاده : استاد فلسفه و کلام اسلامی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
علی محامد : دانشیار حکمت و کلام اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه قم
محمد محمد رضایی : استاد فلسفه و کلام اسلامی - دانشگاه تهران (پردیس قم)
ابوالفضل محمودی : دانشیار ادیان و عرفان - دانشگاه آزاد اسلامی علوم و تحقیقات تهران
عباسعلی وفایی : استاد ادبیات فارسی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

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 ۰۲۵-۳۸۷۵۰۲۰
طرح جلد و لوگو : محمد احسانی

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

دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی (علوم اسلامی)

کد پستی: ۳۹۱۸۷ - صندوق پستی ۳۶۶

تلفن: ۰۲۳۳۳۰۶ و ۰۸۶-۴۲۲۴۱۵۰۹ - تلفکس: ۰۸۶-۴۲۲۴۸۹۸۹

ارسال مقاله از طریق:

رایانامه: kalam1391@yahoo.com و وبگاه: www.iau-saveh.ac.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 نشریه پژوهش‌های اعتقادی – کلامی انتشار می‌یابد و مقاله‌های علمی، پژوهشی در حوزه کلام و زمینه‌های اعتقادی مانند: کلام، فلسفه دین، عرفان و معنویت دینی، فلسفه و حکمت اسلامی و سایر زمینه‌های 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 دایرة 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 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 تیترها 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
بازخوانی شبهه «منافات برداری با شخصیت انسان» از منظر اسلام ۲۲-۷ رضا باقی‌زاده	
راهبرد تقیه در مکتب امامیه، شرایط، احکام و اقسام آن ۴۶-۲۳ علی بنایی	
مجادلات کلامی و مخاصمات دینی یهود در دوره پیامبر(ص) ۶۴-۴۷ حسین خسروی / سهراب اسلامی	
گونه‌های وساطت (نقش‌آفرینی) اهل‌بیت(ع) در معرفت الله ۸۴-۶۵ محمد جواد فلاح / اعظم ملتزمی	
هفت رهیافت از نظریه کسب و تحلیل آن ۱۰۲-۸۵ محمد حسن قدردان قراملکی / علی قدردان قراملکی	
نقد ناواقع‌گرایی گفتار دینی در اندیشه‌ی فیلیپس ۱۲۲-۱۰۳ محمدحسین مهدوی‌نژاد / امیرعباس علیزمانی / افلاطون صادقی / زینب شکیبی	
بازپژوهی ملاک خطاب حکومتی از غیر حکومتی ۱۵۸-۱۲۳ جعفر ناصری / سیدعلیرضا حسینی	
چکیده مقالات به عربی (الخلاصات) ۷-۱	
چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts) 7-1	

باز خوانی شبهه " منافات برده داری با شخصیت انسان " از منظر اسلامی

رضا باقی زاده^۱

چکیده

یکی از شبهات و اشکالات مطرح، منافات برده داری با شخصیت انسان است؛ یعنی علی‌رغم این که اسلام به انسان شخصیت می‌دهد، چرا برده داری را تأیید کرد؟ و آن را لغو نکرد؟ فلسفه این تأیید چه بود؟ در این مقاله با روش توصیفی و تحلیلی به آن پرداخته شده و در جمع‌آوری مطالب از روش کتابخانه‌ای و روش فیش برداری استفاده شده است و نتیجه گرفته شده از آنجا که حذف برده داری از جامعه نیازمند زمان بوده، برنامه‌ریزی اسلامی در راستای حذف آن بوده است و اسلام اگر چه ابتدا آن را تأیید کرد ولی برای از بین بردن نظام برده داری برنامه‌هایی از قبیل بستن سرچشمه‌های بردگی، گشودن دریچه آزادی، احیای شخصیت بردگان و ... را دنبال کرد و در این زمینه موفق شد به طوری که الان در اسلام برده داری وجود ندارد.

واژگان کلیدی

برده، برده داری، اسلام، انسان، شبهه.

طرح مساله

از جمله مباحث مهم تاریخی که سالها قبل از اسلام وجود داشته بحث برده داری است که با ظهور اسلام، بنا به دلایل عدیده از بین نرفت و سالها در جامعه اسلامی از طرق مختلف از جمله اسیرانی که در جنگ‌ها می‌گرفتند وجود داشته است و درباره آن مطالب و مباحثی مطرح شده است اما یکی از شبهه‌هایی که در این زمینه وجود دارد این است که برده داری با شخصیت انسان‌ها منافات دارد حال با این وجود چرا اسلام با برده داری مخالفت نکرد؟ تا شخصیت انسان‌ها لکه دار نشود اگر چه درباره اصل برده داری و مواردی که مربوط به آن می‌باشد در برخی آثار مطالبی مطرح است. اما در این مقاله سعی شده پاسخ شبهه منافات برده داری با شخصیت انسان مطرح و به نقد و بررسی آن پرداخته شود.

۱. مفاهیم و مبادی بحث

۱-۲. برده در لغت

برده در زبان عربی با لفظ «عبد، رقیق، غلام، وصیف» برای مرد و «امه، جاریه، خادم» برای زن آمده است (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷: ۳۲۲؛ مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۲/۸ و ۱۵۲/۱) و جمع برده مرد، عبید و اعبد است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۲۷۱/۳) در زبان عبری تورات به همین معنا به کار رفته است. در لغت به برده «رقبه» هم گفته شده (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷: ۲۰۶) و علت این نام‌گذاری آویختن ریسمان به گردن آنان بوده است (شعرانی، ۱۳۹۳: ۳۱۴). در برخی لغت‌نامه‌ها بردگی به معنای اسیری، غلامی، بندگی و مملوکیت انسانی برای انسانی دیگر آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۲۸۸/۵؛ دهخدا، ۱۳۳۴: ۳۹۴۶/۳). و برده‌ای که در خانه صاحبش زاده می‌شده «عبدُ قین» می‌گفتند (ابن منظور، همان) متضاد برده را «حُر» می‌خوانند (همان، ۲۷۱/۳).

۲-۲. برده در اصطلاح:

برده در اصطلاح به کسی گفته می‌شود که مملوک انسانی دیگری گشته است (مفید، ۱۴۱۳: ۵۴۸؛ حلی، ۱۴۱۳: ۱۹۷/۳). علامه طباطبایی در تعریف آن می‌گوید: انسان در تحت شرایط مخصوص آزادیش سلب شده و به صورت متاعی که قابل مالکیت است مانند

سایر اجناس و متاع‌هایی که به ملکیت در می‌آید از قبیل حیوانات، نباتات و... به ملکیت غیر در آید و آن غیر هر طوری که بخواهد می‌تواند در اعمال و آثار او تصرف کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۴۱/۶).

۳-۲ انواع برده‌ها:

برده‌ها دارای انواعی هستند:

«قن»، به برده‌ای گفته می‌شد که در یک مزرعه به طور دائم مشغول کار بود. به او مزارع مقیم (کشاورز همیشگی) هم می‌گفتند. قن نه فروخته می‌شد و نه آزاد می‌گشت و نه می‌توانست از آن مزرعه برود بلکه خودش و فرزندانش با آن زمین خرید و فروش می‌شدند. در روم این نوع برده‌ها را سرف (Serf) می‌گفتند.

«مولی عتاقه» اسیری که با مولای خود قراری می‌گذاشت و اگر به موجب آن عمل می‌کرد از اسیری آزاد می‌شد.

«مکاتبه» برده‌ای که با ارباب خویش قرار گذاشته با پرداخت پول، به صورت اقساط یا دفعی خود را آزاد کند.

«موالی» بردگانی که پس از اسیری اسلام آورده و غالباً آزاد می‌شدند. اما به همین نام، تحت حمایت صاحبان اولیه خود می‌ماندند و چون طبق قانون اسلام، مسلمان بنده نمی‌شود، این بندگان آزاد شده، بین بندگی و آزادی وضع مخصوصی می‌یافتند (جرجی زیدان، ۱۳۴۵: ۶۶۳، ۶۶۲، ۶۸۶).

منتسکیو تقسیم‌بندی دیگری برای بردگی کرده است: ۱. بردگی حقیقی؛ یعنی برخی به ارباب خود مقداری گندم، پارچه یا دام تحویل می‌دادند و از این حد تجاوز نمی‌کرد. ۲. بردگی شخصی، که مربوط به اداره‌خانه بود ایشان می‌گویند نهایت احجاف در بردگی این بود که هم شخصی باشد و هم حقیقی (منتسکیو، ۱۳۴۹: ۴۱۷).

۴-۲ تاریخچه بردگی:

گرچه درباره تاریخچه پیدایش برده داری مطلبی در دست نیست اما تاریخ بشریت نشان می‌دهد که از زمان‌های قدیم برده‌داری بوده است و آنان سرنوشت دردناکی داشته‌اند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۵: ۴۱۵/۲۱). لکن به نظر می‌رسد که سنت برده‌گیری

نخست درباره اسرای جنگی معمول و سپس درباره زنان و فرزندان عملی شده باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۹۳/۶). اسپارت‌ها که به اصطلاح قومی متمدن بودند بردگان آنها تنها غلام یک نفر نبودند بلکه غلام تمام جامعه بودند و هر کس بدون ترس از قانون می‌توانست غلام را شکنجه دهد (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۵: ۴۱۵/۲۱). لکن به نظر می‌رسد که سنت برده‌گیری نخست درباره اسرای جنگی معمول و سپس درباره زنان و فرزندان عملی شده باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۹۳/۶). سنت برده‌گیری در جمیع ملل و امم متمدن قدیم مانند هند، یونان، روم و ایران رواج داشته است (همان). در بازار روم برده فروشی زیاد بود و در برخی موارد رومیان بر بردگان کار و صنعت یاد می‌دادند و با بهای بیشتری می‌فروختند. بعضی اوقات قاضیان دخالت کرده و از بردگان دفاع می‌کردند (جرجی زیدان، ۱۳۴۵: ۶۶۱). اعراب که همواره مشغول جنگ، جدال، غارت و چپاول اموال یکدیگر بودند زنان، مردان و کودکان قبیله مغلوب را اسیر و بنده کرده و آنها را در بازارهای متعدد بنده فروشی از جمله بازار عکاظ خرید و فروش می‌کردند. بازرگانان برده که آنها را جلاب (وارد کننده) یا نخاس (دلال) می‌گفتند از نواحی مختلف بردگان را به مکه می‌آوردند و می‌فروختند. آنان به علت حرفه‌شان تحقیر می‌شدند و اما به دلیل ثروت‌شان مورد غبطه بودند. بازار برده سامرا در قرن سوم، چهار ضلعی وسیع با کوچه‌هایی در درون آن و خانه‌های یک اشکوبه شامل اتاق‌ها و دکه‌ها بود (یعقوبی، ۱۳۵۶: ۳۶۰).

در میان اعراب با بردگان برخورد بدی داشتند چنان که عبدالله بن جدعان تیمی از برده فروشان نامی قریش وقتی برده‌ای خریداری می‌کرد ریسمانی را به گردنش می‌افکند و چون حیوانی او را به خانه‌اش می‌برد (جرجی زیدان، ۱۳۴۵: ۶۶۱). عرب‌ها برده‌ها را با گرفتن پول آزاد می‌کردند، برده‌ها مثل کالاها جزء ارثیه محسوب و مهر و شیربهای عروس هم قرار می‌گرفت، شاهان و شاهزادگان برده‌های بسیار داشتند، ذوالکلاع پادشاه حمیر وقتی به دیدن ابوبکر آمد هزار برده همراه داشت، به برده‌ها چون اعتماد نداشتند کم‌تر به جنگ می‌فرستادند، دیه برده نصف دیه آزاد بود برخی اوقات در برد و باخت شخص آزاد، برده می‌شد (همان، ۶۶۲-۶۶۱). برخی از صاحبان برده‌ها با قساوت و بی‌رحمی عجیبی با آنها رفتار می‌کردند چنان که می‌گویند اگر بنده‌ای در انجام خدمات، اندک قصوری

می‌ورزید مجازات‌های سخت می‌دید، شلاق می‌خورد، او را به زنجیر می‌کشیدند به آسیابش می‌بستند، به حفر معادن می‌گماشتند، در زیر زمین‌ها و سیاه‌چال‌های هولناک حبس می‌کردند و اگر گناهش بزرگ‌تر بود به دارش می‌آویختند. و نیز غلامان محکوم را در قفس درندگان می‌انداختند و اگر جان سالم به در می‌بردند درنده‌دیگری را داخل قفس او می‌کردند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۵: ۳۷/۱). گوستاو لوبون اشاره به داستان بردگی آمریکائیان دارد که در محبس‌ها به زنجیر بسته با تازیانه و شلاق شکنجه و قوت لایموتی به آن‌ها می‌دادند (گوستالوبون، ۱۳۱۶: ۴۹۳). رومیان گاهی به قصد تفریح و سرگرمی بردگان را زیر ضربه‌های شدید تازیانه مجروح و خون‌آلود می‌کردند و گاهی با جانوران درنده و گرسنه نظیر شیر و پلنگ روبرو می‌کردند و وقتی طمع درندگان می‌شدند و فریادشان بلند می‌شد مالکانشان خنده سر می‌دادند و گاهی دو گروه از بردگان را به جنگ هم می‌فرستادند و از این که آنان یکدیگر را مجروح یا می‌کشتند لذت می‌بردند یا بردگان را مجبور می‌کردند دست برهنه خود را داخل استوانه‌های پر از عقرب و زنبور فرو برند و وقتی از شدت درد و تشنج اعصاب فریاد می‌کشیدند اربابانشان شادی سر می‌دادند. در قانون افلاطون مقرر شده بود که غلام حق دفاع طبیعی از خود ندارد و اگر به او حمله‌ور شدند نباید از خود دفاع کند و به دادگاه مراجعه نکند در شهر اسپارت غلامان در قبایل آزادی که به آنان می‌رسید حق رجوع به دادگاه و طرح شکایت نداشتند (متسکیو، ۱۳۴۹: ۴۲۴).

بردگی در انگلستان تا سال ۱۸۴۰م، در فرانسه تا سال ۱۸۴۸، در هلند تا سال ۱۸۶۳ و در آمریکا تا سال ۱۸۶۵ ادامه داشت تا این که «نهضت آزادی بردگان» شروع شد. چون با دگرگون شدن نظام زندگی بشر مسأله بردگی به شکل قدیمی دیگر قابل قبول نبود در سال ۱۸۹۰م در کنفرانس بروکسل ضمن اعلامیه‌ای تصمیم به الغای بردگی در سراسر جهان گرفته شد. الغای بردگی ابتدا از اروپا شروع شد سپس در سایر کشورها از جمله آمریکا و آسیا گسترش یافت (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۹۴/۶-۴۹۳). الغای بردگی، آزادی سیاسی بود ولی استعمار اقتصادی و فرهنگی هنوز در بسیاری از مستعمرات آزاد شده حکم‌فرما است. علامه طباطبایی معتقد است این لغویت مربوط به برده‌گیری از طریق ولایت و زورمندی

بوده چون همه یا بیشتر بردگانی که آن روز به اطراف دنیا برده و فروخته می‌شدند آفریقایی بودند و در حالی که در آفریقا جنگی پیش نیامده بود تا اسیر بگیرند بلکه به وسیله قهر و غلبه و قلدری مردم را دستگیر می‌کردند(همان).

۳. طرح اسلام برای از بین بردن برده‌داری؛

از آن جا که فرهنگ غلط برده‌داری مربوط به قبل از اسلام بوده و حذف آن از جامعه، نیازمند زمان بوده است، اسلام به صورت تدریجی به ریشه کنی آن پرداخته است. منتسکیو آزادی دفعی عده‌ای بی‌شماری از بردگان را موجب اختلال نظم اقتصادی جامعه می‌داند که حتی معایب اجتماعی و سیاسی به دنبال دارد لذا معتقد است آزادی آنان باید تدریجی و همراه با فرهنگ‌سازی لازم باشد(منتسکیو، ۱۳۴۹: ۴۲۸). گوستاولوبون نیز بی‌تجربگی و بی‌استعدادی بردگان را که قدرت تشکیل زندگی مستقل و اداره آن را نداشتند را علت عدم آزادی دفعی بردگان توسط اسلام می‌داند. آن‌گاه به غلامان قدیم آمریکا اشاره دارد که به همین علت پس از آزادی نابود شدند (گوستاولوبون، ۱۳۱۶: ۴۹۸). مارسل بوازار معتقد است پیامبر(ص) چاره‌ای نداشت که برای پیاده کردن اصول برابری و برادری، بعضی از سنت‌های اعراب و اقوام تازه مسلمان از قبیل برده فروشی را که خلاف عدالت و آزادی و بر بنیان ستمگری استوار بود با تعیین ضوابطی به سود انسانیت تنظیم کند و در فرصت مناسب آنان را از میان بردارد (مارسل، ۱۳۵۸: ۴۵).

پس در جواب شبهه گفته می‌شود:

اولاً: امکان نداشت اسلام یک دفعه دستور آزادی بردگان را صادر نماید.

ثانیاً: اسلام برای آزادی تدریجی بردگان و از بین بردن برده‌داری برنامه‌هایی داشت

که در اینجا به آن پرداخته می‌شود:

برنامه های اسلام برای از بین بردن نظام برده‌داری از این قرار است:

۱-۳ بستن سرچشمه‌های بردگی؛

در اسلام جلوی همه راه‌های بردگی گرفته شد و تنها درباره اسیران جنگی و آن هم در جنگ‌هایی که بین مسلمین و کفار اتفاق می‌افتاد اجازه برده‌گیری داده شد. در مورد اسیران جنگی نیز طبق روایات و نظر فقهای شیعه، حاکم اسلامی مخیر است این اسیران را

با فدیة آزاد و یا آنان را به بردگی بگیرد (طبرسی، ۱۴۰۶ق: ۹/۱۴۷؛ حرعاملی، ۱۴۰۳ق: ۵۳/۱۱؛ نجفی، بی تا: ۱۲۶/۲۱). از این رو حکم بردگی اسیران در شریعت اسلامی حکمی الزامی نیست تا حاکم اسلامی یا مسلمانان موظف به برده گرفتن اسیران جنگی باشند به همین علت است که پیامبر اسلام (ص) جز موارد نادر - از جمله غزوة بنی قریظه که زنان آنان را به بردگی گرفت و آنان را برای خرید اسب و سلاح به نجد فرستاد - برده نگرفته است (طبری، ۱۳۵۸: ۱۳/۲؛ طبرسی، ۱۴۰۶ق: ۸/۵۵۳؛ ابن کثیر، ۱۴۱۸ق: ۴/۱۴۴) در بیشتر جنگ‌ها اسیران کافر را آزاد می‌کرد و در غزوة بنی نظیر، هیچ یک از جنگجویان کافر را به اسارت و بردگی نگرفت (حشر / ۲). در جنگ بدر همه اسیران مشرک را با فدیة و یا بدون فدیة آزاد کرد (محمد / ۴؛ طبری، ۱۴۱۵: ۲۶/۵۶؛ طبرسی، ۱۴۰۶ق: ۴/۸۵۹). در فتح مکه همه اهالی آن را آزاد کرد (بیهقی، ۱۴۱۶: ۱۳/۴۴۱-۴۴۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۹/۱۸۱). در غزوة هوازن ۶۰۰۰ اسیر را بدون گرفتن فدیة آزاد کرد (ابن هشام، ۱۳۷۵: ۱۳۲/۴-۱۳۱؛ طبری، ۱۳۵۸: ۳/۴۱؛ ابن کثیر، ۱۴۱۸: ۴/۴۰۶-۴۰۴).

تلاش اسلام همواره بر این بوده است تا بردگی را از میان بردارد. طبق روایتی از پیامبر اکرم (ص)، فروش برده یکی از منفورترین معاملات دانسته شده است (نوری، ۱۴۰۸ق: کتاب تجارت، باب ۱۹، حدیث ۱). در حدیث دیگری آن حضرت یکی از گناهان نابخشودنی را فروش انسان آزاد دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶۸/۱۰۳). همچنین بدترین مردم را کسانی دانسته که کارشان خرید و فروش انسان‌هاست (کلینی، ۱۴۰۱ق: ۵/۱۱۴).

مارسل بوازار خطر تأمین جانی و جلوگیری از تجاوز به اسیران جنگی را دلیل برده گرفتن آنان توسط اسلام می‌داند (مارسل، ۱۳۵۸: ۴۹). علامه طباطبایی درباره علت برده گرفتن اسیران جنگی می‌نویسد: «از آن جایی که دشمن محارب هدفی جز نابودی انسانیت و از بین بردن نسل بشری و ویران ساختن آبادی‌ها ندارد و فطرت بشر بدون تردید چنین شخصی را محکوم به زوال دانسته و او را مستحق حیات و تنعم به حقوق اجتماعی نمی‌داند حکم به از بین بردن یا برده گیری آنان می‌نماید» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶/۴۹۸-۴۹۷).

برخی درباره علت بردگی گرفتن اسیران جنگی گفته‌اند: کسانی که به جامعه اسلامی تجاوز کرده‌اند بعد از تسلط بر آنان، یکی از راه‌های پنج‌گانه باید انتخاب شود:

۱. همه را اعدام کنند؛ این راهی جز قساوت نیست که با روح اسلام که رحمانیت و محبت است منافات دارد.
 ۲. همه را زندان کنند؛ این راه علاوه بر تکلف و زحمت بر دولت اسلامی، باعث ازدیاد شر و فساد در زندان‌ها می‌شود.
 ۳. آنان را سالم به شهرهای خودشان برگردانند. روشن است که در این صورت آنان دوباره آماده به جنگ باز می‌گردند.
 ۴. آنان را در کشور اسلامی رها کنند. در این صورت مسلمانان از آن‌ها انتقام می‌گیرند و خون‌شان محفوظ نیست.
- حال که این راه‌ها مشکلات فراوانی دارد بهترین راه، برده گرفتن آنها تحت ولایت مسلمین است (سبحانی، ۱۴۱۳ق، ۲/ ۲۶۱-۲۶۰).

۲-۳ گشودن دریچه آزادی؛

هر چند اسلام یک راه را برای بردگی باز گذاشته اما در مقابل راه‌های پرشماری را برای آزادی بردگان گشوده و برخی را به عنوان تکلیفی الزامی بر مسلمانان واجب کرده و برخی را دارای فضیلت و پاداش دانسته است. ضمن این که راه‌هایی نیز قرار داده تا بردگان به طوری قهری و بدون رضایت مالک، آزاد گردند. بر همین اساس است که محدثان و فقیهان در کتاب‌های خود ابوابی با عنوان «باب العتق» یا «کتاب العتق» قرار داده‌اند (طوسی، ۱۴۱۲ق: ۳۰۹/۸؛ ابن بابویه، ۱۴۰۶ق: ۳۰۵؛ مفید، ۱۴۰۳: ۵۴۸؛ محمد بن احمد، ۱۳۰۶ق: ۷/ ۲ و ۱۴۲؛ کلینی، ۱۴۰۱ق: ۶/ ۱۷۷؛ ابن شرف، بی تا: ۱۶/ ۳).

رئوس برنامه‌های اسلام برای آزادی بردگان بدین شرح است؛
الف. یکی از مصارف هشت گانه زکات، خرید برده و آزاد کردن آن است (توبه/۶۰).

ب. منعقد کردن قرار داد با بردگان جهت آزادی آنان (نور/۳۳) که در فقه به آن مکاتبه گویند. بر اساس این قرارداد، برده متعهد می‌شود از طریق کسب، مالی تهیه کرده به اقساط برای آزادی خود پردازد (طبرسی، ۱۴۰۶ق: ۲۲۰/۷؛ قرطبی، ۱۴۰۵: ۱۶۲/۲). قبل از اسلام نیز این روش بوده است (جرجی زیدان، ۱۳۴۵: ۶۶۲).

ج. قرآن از جمله مصادیق کار نیک را پرداخت اموال برای آزادی بردگان دانسته است (بقره/۱۷۷). که باعث عبور از گردنه‌های سخت قیامت می شود (بلد/۱۱-۱۳). و نیز آنان را که به اسیران (کافر و مسلمان زندانی و برده) اطعام می کنند، از ابرار شمرده و به پادشاه‌های عظیم اخروی وعده داده است (انسان/۵ و ۸ و ۱۰) (طبرسی، ۱۴۰۶ق: ۶۱۷/۱۰؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰/۲۱۶). و سفارش نیکوکاری با بردگان دارد (نسا/۴۱).

در روایات نیز بر احسان به بردگان و رعایت حقوق آنان تأکید شده است. در روایتی پیامبر اکرم (ص) مسلمانان را به رعایت و توجه به بردگان سفارش کرده آنان را به پوشاندن، سیر کردن و نیکو سخن گفتن با آنان توصیه کرده است (شیبانی، ۱۴۰۶ق: ۱/۲۱۴؛ هندی، ۱۴۱۳؛ ابن سعد، ۱۴۱۸ق: ۲/۲۵۴). در جای دیگر بردگان را برادران مسلمانان دانسته و مسلمانان را به غذا دادن به آنان از آن چه خود می خورند و پوشاندن آن چه خود می پوشند، مأمور کرده است (بخاری، ۱۴۱۸ق: ۱/۱۳؛ نیشابور، ۱۴۱۵: ۵/۹۳؛ احسائی، ۱۴۰۳ق: ۱/۲۷۱). در روایتی علی (ع) به غلام خود قنبر فرمود: من از خدای خود شرم دارم که لباسی بهتر از تو پوشم زیرا رسول اکرم (ص) می فرمود: از آن چه خودتان می پوشید بر آن‌ها بپوشانید و از آن چه خود می خورید به آن‌ها غذا دهید (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۷۴/۱۴۴). و در جای دیگر آمده است که علی (ع) دو لباس از بازار خرید لباس گران قیمت تر را به قنبر داد (همان). فرجام بد رفتاری با بردگان را جهنم دانسته و مسلمانان را به اکرام آنان همچون فرزندان خود توصیه کرده است (احسائی، ۱۴۰۳ق: ۱/۲۷۱). در اولین دیداری که امام رضا (ع) با یاسر غلام خود که مأمون به آن حضرت بخشیده بود داشت، یاسر گفت: آقا من غلام شما هستم، حضرت لبخندی زده و فرمود: تو برادر من هستی. امام صادق (ع) می فرماید: «هنگامی که پدرم به غلامی دستور انجام کاری می داد ملاحظه می کرد اگر کار سنگینی بود بسم الله می گفت و خودش وارد عمل می شد و به آن‌ها کمک می کرد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۷۴/۱۴۲).

پیامبر اکرم (ص) کسانی را که غلامان خود را کتک می زنند در شمار بدترین انسان‌ها می شمارد (همان، ۱۴۱).

د. آزاد کردن بردگان یکی از مهم ترین عبادات و اعمال خیر در اسلام به شمار آمده

و در روایات اسلامی برای آزادی بردگان پاداش و فضایل فراوانی بیان شده است (ابن حنبل، ۱۴۱۵ق: ۳/۱۴۹؛ نیشابور، ۱۴۱۵ق: ۴/۲۱۸-۲۱۷؛ حرعاملی، ۱۴۰۳ق: ۲۳/۱۱). از جمله در روایات زیادی نقل شده: هر کس بنده‌ای را آزاد کند خداوند اعضای بدن او را از آتش جهنم آزاد می‌کند (حرعاملی، ۱۴۰۳ق: ۱۶/۵-۲). و نیز روایاتی دال بر استجاب آزادی بردگان در روز و شب عرفه آمده است (همان، ص ۶). امام باقر (ع) پاداش سخت‌گیری نکردن نسبت به غلامان و کمک کردن به آنان در انجام کار را قرار گرفتن در عالی‌ترین مقامات بهشت قرار داده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۷۴/۱۴۰).

هـ. در برخی روایات آمده که بردگان بعد از هفت سال، خود به خود آزاد می‌شوند و پس از آن به خدمت گرفتن آنان حلال نیست (حرعاملی، ۱۴۰۳ق: ۱۶/۴۳). حضرت موسی (ع) نیز دوره غلامی عبرانیان را به شش سال محدود نموده بود (منتسکیو، ۱۳۴۹ق: ۴۲۸).

و. کسی که برده مشترکی را نسبت به سهم خود آزاد کند موظف است بقیه را نیز بخرد و آزاد کند (حرعاملی، ۱۴۰۳ق: ۱۶/۲۵) و هرگاه بخشی از برده‌ای را که مالک تمام آن است آزاد کند این آزادی سرایت کرده و خود به خود همه آن آزاد خواهد شد (همان: ۷۵). ز. کفاره بسیاری از تخلفات در اسلام آزاد کردن برده قرار داده شده است از قبیل: قتل خطا (نسا/۹۲)، شکستن سوگندی که به گونه جدی ادا شود (مائده/۸۹)، کشتن کافری که با مسلمین پیمان بسته (نسا/۹۲)، ظهار^۱ زن اگر قصد بازگشت داشته باشد قبل از مباشرت (مجادله/۳)، ترک عمدی روزه، شکستن نذر و مانند آن.

ح. هرگاه کسی پدر، مادر، اجداد، فرزندان، عمو، عمه، دایی، خاله، برادر، خواهر، برادرزاده و خواهرزاده خود را به عنوان برده مالک شود فوراً آزاد می‌شود (حرعاملی، ۱۴۰۳ق: ۱۶/۱۱ - ۱۳).

ط. هرگاه مالک از کنیز خود صاحب فرزندی شود فروختن آن کنیز جایز نیست و باید بعداً از سهم ارث فرزندش آزاد شود.

۱ ظهار عبارت است از این که مردی عبارتی را به کار برد که مفادش این است که همسرش به منزله مادر اوست مثل این که بگوید: «انت علی کظهر امی» تو برای من مانند پشت مادرم هستی (حلی، ۱۳۸۹: ۲/۲۳۱).

ظ. اگر صاحب برده نسبت به برده‌اش پاره ای از مجازات سخت را انجام دهد، آن برده خود به خود آزاد می‌شود (همان، ۲۶).

ی. اگر برده‌ای مسلمان شود در حالی که مولایش کافر باشد با پول بیت المال آزاد می‌شود.

ن. اگر مولی وصیت کند به آزادی برده بعد از مرگش او آزاد می‌شود، که به آن تدبیر می‌گویند (همان، ۸۴/۱۶؛ جرجی زیدان، ۱۳۴۵: ۶۶۳). برخی روایات به صراحت دلالت دارد که اگر برده‌ای مبتلا به برخی امراض از قبیل کوری و جذام شود باید آزاد شود (حرعاملی، ۱۴۰۳ق: ۳۳-۳۱).

پیامبر (ص)، ائمه و مسلمانان نیز برای آزادی بردگان تدابیری داشتند که به آن اشاره می‌شود:

الف. در زمان جنگ با مخالفان، آزاد کردن برده‌های دشمن یک نوع تدبیر جنگی سودمند بود. آنان اعلام می‌کردند هر برده‌ای به سمت ما بیاید آزاد می‌شود. نمونه آن انجام این رویه توسط پیامبر اکرم (ص) هنگام محاصره طائف بود (جرجی زیدان، ۱۳۴۵: ۶۸۴).

ب. پیشوایان اسلام در زمینه آزادی بردگان پیش قدم بودند. حضرت علی (ع) هزار برده را از دسترنج خود آزاد کردند. (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۴۳/۴۱؛ حرعاملی، ۱۴۰۳ق: ۴/۱۶؛ کلینی، ۱۴۰۱ق: ۱۶۵/۸-۱۶۴). امام سجاد (ع) در طول عمر شریف خود هزاران برده را خرید و آزاد کرد (جعفریان، ۱۳۷۶: ۲۸۰). امام باقر (ع) با انجام کار نیکی از سوی یکی از بردگان او را آزاد نمود (حرعاملی، ۱۴۰۳ق: ۳۲/۱۶). در حالات امام سجاد (ع) آمده است که خدمتکارش، آب بر سر حضرت می‌ریخت و ظرف آب افتاد و حضرت مجروح شد، در این هنگام خدمتکار گفت: «والکاظمین الغیظ» حضرت فرمود: خشم را فرو بردم. عرض کرد: «والعافین عن الناس». فرمود: خدا تو را ببخشد. عرض کرد: «والله یحب المحسنین». فرمود: برو برای خدا آزادی (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق: ۱/۳۹۰).

کنیز امام مجتبی (ع) گلی به آن حضرت هدیه داد و به همین امر امام او را آزاد کرد (ابن شهر آشوب، ۱۴۱۲ق: ۱۸/۴). زید بن حارثه غلام حضرت خدیجه (س) بود که

ایشان وی را به پیامبر(ص) بخشید و آن حضرت او را آزاد نمود که بعدها به «پسر خوانده» حضرت معروف شد و به صحابی پیامبر(ص) و کتابت قرآن و حدیث رسید و فرزند او اسامه از فرماندهان بزرگ سپاه اسلام شد(آلوسی، بی تا: ۱۴۷/۲۱). در یکی از جنگ‌ها پیامبر(ص) با اسیران برده شرط کرد که هر کسی ده مسلمان را سواد بیاموزد آزاد خواهد شد. در جنگ بنی المصطلق، جویریة دختر حارث را که یکی از دویست اسیر جنگ بود آزاد و همسر خود کرد و بقیه نفرات نیز آزاد شدند(ابن هشام، ۱۳۷۵: ۲/۲۹۵؛ طبری، ۱۳۵۸ق: ۲/۲۶۴). همچنین صفیه دختر حی بن اخطب را آزاد و با او ازدواج نمود(طبری، ۱۳۵۸ق: ۳/۳۰۲).

۳-۳ احیای شخصیت بردگان؛

از دیدگاه اسلام از نظر شخصیت انسانی تفاوتی بین بردگان و افراد آزاد نبوده و معیار ارزش همان تقوا است (حجرات/۱۳). گوستاو لوبون معتقد است ما نمی‌توانیم با شواهد قطعی نشان دهیم که در اسلام تعدی و ظلمی به غلام شده باشد حقیقت امر این است که برده در اسلام جزء نوکر و ملازم نیست بلکه سوگولی خانواده شمرده می‌شود(گوستاولوبون، ۱۳۱۶: ۴۹۸). در ممالک اسلامی غلام و کنیز دوره زندگانی خود را در کمال راحتی و خوشی به سر می‌بردند(همان: ۴۵۵-۴۹۴). به بردگان اجازه داده شده مقام مهم قضاوت را قبول کنند(حلی، ۱۳۸۹: ۲/۳۱۶). قرآن از بردگان تعبیر به «فتی» می‌کند(یوسف/۳۶). فتی یعنی جوان مرد و این یک نوع احترام به آنان است. در روایات نیز آمده که به جای غلام و کنیز به آنان باید جوان گفت(طبرسی، ۱۴۰۶ق: ۵/۲۳۲). و در جای دیگر تعبیر به پسر و دخترم به جای کنیز و غلام سفارش شده است(نیشابور، ۱۴۱۵ق: ۷/۴۶۴؛ بیهقی، ۱۴۱۶ق: ۱۱/۵۲۲؛ قرطبی، ۱۴۰۵ق: ۱۲۸). از پست‌های لشکری و کشوری به بردگان سپرده شده بود. سلمان، بلال، عمار یاسر و قنبر جزء آنها بودند(طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶/۴۹۹). پیامبر(ص)، بلال غلام سیاه را مؤذن ویژه خود کرد(بخاری، ۱۴۱۸ق: ۵/۱۶۹؛ نوری، ۱۴۰۸ق: ۳/۳۱۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۸/۱۱۶ و ۱۴۱/۲۲). آن حضرت بین بردگان و اشراف عرب پیمان برادری استوار کرد(بلاغی، ۱۳۴۱: ۴۶؛ هیثمی، ۱۴۰۲ق: ۸/۱۷۱). و نیز دختر عمه خود زینب را به همسری فردی از بردگان در آورد(طبرانی، ۱۴۰۵: ۲۲/۴۴۷؛

مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲۲/۲۱۸) و وی را به فرماندهی سپاهی که در آن بزرگان عرب بودند برگزید(ابن حنبل، ۱۴۱۵: ۷/۳۲۳؛ ابن کثیر، ۱۴۱۸: ۵/۲۳۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۰/۳۷۵). افزون بر این، زمینه پیشرفت علمی آنان را فراهم ساخت به گونه‌ای که بسیاری از مفسران و فقیهان برجسته صدر اسلام همچون عطا، مجاهد، سعید بن جبیر و زید بن اسلم از بردگان و موالیان بودند(حسینی، ۱۳۷۲: ۴۸). «قطب الدین آیبیک» برده‌ای بود که امپراطوری بزرگ اسلام را در سرزمین هندوستان بنیان نهاد(مارسل، ۱۳۵۸: ۴۹). یکی از رفتارهایی که رسول خدا(ص) برای احیای شخصیت بردگان اصرار می‌ورزید غذا خوردن با غلامان بود(مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۷۴/۱۴۰).

نتیجه‌گیری

آنچه در این مقاله نتیجه گرفته شده این است که:

فرهنگ برده داری مربوط به قبل از اسلام و حذف آن از جامعه نیازمند زمان بوده است لذا اسلام به صورت تدریجی اقدام به ریشه کنی آن کرد چه اینکه اگر اسلام دفعی به حل آن می پرداخت مشکلاتی ایجاد می کرد از این رو اسلام اقداماتی را در این زمینه انجام داد:

۱. بستن سرچشمه های بردگی؛ یعنی جلوی همه راههای بردگی گرفته شد و فقط درباره اسیران جنگی آن هم با کفاره اجازه برده گیری داده شد.
۲. گشودن دریچه آزادی؛ یعنی اگر چه یک راه برده گرفتن را آزاد گذاشت اما راهها پرشماری را برای آزادی بردگان گشود که برخی تکلیفی الزامی برای مسلمانان و برخی فضیلت و پاداش برای آنان بود.
۳. احیای شخصیت بردگان؛ یعنی اسلام تأکید داشت که از نظر شخصیت انسانی فرقی بین بردگان و انسان آزاد وجود ندارد چون معیار ارزش گذاری تقواست.

فهرست منابع

۱. آلوسی، سید محمود، بی تا، *تفسیر روح المعانی*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۲. ابن حنبل، ابو عبدالله احمد شیبانی (م ۲۴۱ق) (۱۴۱۵ق)، *مسند احمد بن حنبل*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، سوم.
۳. ابن سعد (م ۲۳۰ق) (۱۴۱۸ق)، *الطبقات الكبرى*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، دارالکتب العلمیه، بیروت، دوم.
۴. ابن شرف معینی الدین النووی (م ۶۷۶ق) (بی تا)، *المجموع فی شرح المهدب*، دارالفکر.
۵. ابن کثیر اسماعیل الدمشقی (م ۷۷۴ق) (۱۴۱۸ق)، *البدایه و النهایه*، به کوشش علی محمد معوض و عادل احمد، دارالکتب العلمیه، بیروت، دوم.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (م ۷۱۱ق) (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، مصحح میردامادی، جمال الدین، دارالفکر، بیروت، سوم.
۷. ابن هشام، عبد الملک حمیری (۱۳۷۵)، *السیره النبویه*، ترجمه سید هاشم رسولی، انتشارات کتابچی، تهران.
۸. البخاری، محمد بن اسماعیل (م ۲۵۶ق) (۱۴۱۸ق)، *صحیح البخاری*، به کوشش بن باز، دارالفکر، بیروت، اول.
۹. بلاغی، سید صدر الدین (۱۳۴۱ش)، *برهان قرآن*، انتشارات امیر کبیر، تهران، چاپ دوم.
۱۰. البیهقی (م ۴۵۸ق) (۱۴۱۶ق)، *السنن الكبرى*، دارالفکر، بیروت، اول.
۱۱. جرجی زیدان (۱۳۴۵)، *تاریخ تمدن اسلام*، ترجمه علی جواهر کلام، انتشارات امیر کبیر، تهران، چاپ سوم، دوره کامل در ۵ مجلد.
۱۲. جعفریان، رسول (۱۳۷۶)، *حیات فکری و سیاسی امامان شیعه*، انتشارات انصاریان، قم.
۱۳. حر عاملی، محمد بن الحسن (۱۴۰۳هـ ق)، *وسائل الشیعه*، تصحیح و تحقیق محمد رازی، تعلیق ابوالحسن شعرانی، مکتبه الاسلامیه بطهران، تهران، چاپ ششم.
۱۴. حسینی، مصطفی (۱۳۷۲ش)، *بردگی از دیدگاه اسلام*، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، تهران، اول.
۱۵. حلی (محقق)، ابوالقاسم جعفر بن الحسن (۱۳۸۹)، *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، انتشارات خرسندی، تهران.

۱۶. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۱۳ق)، *قواعد الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام*، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ اول.
۱۷. دهخدا، علی اکبر (م ۱۳۳۴ش) و دیگران (۱۳۷۳ش)، *لغت نامه*، مؤسسه لغت نامه دهخدا و دانشگاه تهران، تهران، اول.
۱۸. الراغب الاصفهانی (م ۴۲۵ق) (۱۳۸۷)، *مفردات فی غریب القرآن*، مؤسسه فرهنگی آرایه، تهران.
۱۹. سبحانی، جعفر (۱۴۱۳ق)، *مفاهیم القرآن*، به کوشش جعفر الهادی، مؤسسه امام صادق (ع)، قم، چهارم.
۲۰. شعرانی، میرزا ابوالحسن (م ۱۳۹۳ق) (۱۳۹۸ق)، *نثر طوبی*، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۲۱. شهر آشوب محمد علی (م ۵۸۸ق) (۱۴۱۲ق)، *مناقب آل ابی طالب*، به کوشش یوسف البقاعی، دارالاضواء، بیروت، دوم.
۲۲. الشیبانی، محمد بن حسن (م ۱۸۹ق) (۱۴۰۶ق)، *الجامع الصغیر*، عالم الکتب، بیروت.
۲۳. طباطبایی (علامه)، محمد حسین (۱۳۷۴ش)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، پنجم.
۲۴. الطبرانی، سلیمان بن احمد (م ۳۶۰ق) (۱۴۰۵ق)، *المعجم الکبیر*، به کوشش عبد المجید السلفی، دوم.
۲۵. الطبرسی، فضل بن الحسن (م ۵۴۸ق)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۰۶ق.
۲۶. الطبری، محمد بن جریر (۱۳۵۸هـ ق)، *تاریخ الطبری (تاریخ الامم و الرسل و الملوک)*، مطبعة الاستقامة، القاهرة.
۲۷. طبری، محمد بن جریر (م ۳۱۰ق) (۱۴۱۵ق)، *جامع البیان عن تأویل ای القرآن*، به کوشش صدقی جمیل العطاره دارالفکر، بیروت، اول.
۲۸. الطوسی، محمد بن الحسن (م ۴۶۰ق) (۱۴۱۲ق)، *تهذیب الاحکام*، به کوشش محمد جعفر شمس الدین، دارالتعارف، بیروت.
۲۹. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، *نور الثقلین*، انتشارات اسماعیلیان، قم، چهارم.
۳۰. علی ابن بابویه علی (م ۳۲۹ق) (۱۴۰۶ق)، *فقه الرضا (ع)*، به کوشش مؤسسه آل البيت (ع)،

لاحیا التراث، المعتمر العالمی للامام الرضا(ع)، مشهد، اول.

۳۱. قرطبی، محمد بن احمد(۱۴۰۵ق)، *تفسیر قرطبی(الجامع لاحکام القرآن)*، داراحیاء التراث

العربی، بیروت،

۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب(م۳۲۹ق)(۱۴۰۱ق)، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری،

دارالتعارف، بیروت، سوم.

۳۳. گوستاو لوبون(۱۳۱۶ش)، *تمدن اسلام و عرب*، ترجمه سید محمد تقی فخر داعی گیلانی،

تهران، چاپ دوم.

۳۴. مارسل. بوازار(۱۳۵۸ش)، *اسلام و حقوق بشر*، ترجمه دکتر محسن مویدی، دفتر نشر فرهنگ

اسلامی، تهران

۳۵. المتقی الهندی، علاءالدین علی(م۹۷۵ق)(۱۴۱۳ق)، *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*،

به کوشش صفوة السقاء، الرسالة، بیروت

راهبرد تقیه در مکتب امامیه؛ شرایط، احکام و اقسام آن

علی بنایی^۱

چکیده

نخست معنای لغوی و اصطلاحی تقیه بیان می‌شود و بر پایه‌ی آن، تفاوت تقیه با توریه، اضطرار، اکراه و مانند آنها بررسی می‌گردد. اقسام تقیه (خوفی، مداراتی و کتمانی) که هر یک هدف و انگیزه‌ای مخصوص به خود دارد، بخش دوم مقاله است. در این بخش اقسام تقیه و انواع هر یک از این قسم‌ها، به‌اجمال بازگو می‌شود. بخش سوم مقاله، احکام تقیه، به تناسب اقسام آن است. هر قسم از تقیه، حکمی ویژه دارد. تفاوت اقسام تقیه، تفاوت احکام آنها را توجیه می‌کند. روش تحقیق در مقاله حاضر کتابخانه‌ای و توصیفی تحلیلی است که به بررسی مسائل تحقیق و رفع ابهامات در این زمینه پرداخته می‌شود.

واژگان کلیدی

تقیه، احکام تقیه، اقسام تقیه، خوف، مدارا، اضطرار، احکام تکلیفی و وضعی تقیه.

طرح مسأله

تقیّه از «وقی» و فعل آن «وقی یقی» و مصادرش «وقیاً وقایه و وقیّه» است. برخی نیز تقیّه را از باب افتعال (اتقی یّتی) دانسته‌اند. طبق این نظر، تقیّه، اسم مصدر برای «اتقاء» خواهد بود. (صحاح اللغة، ج ۶، ص ۲۵۲۶). اما جوهری می‌نویسد: «التقاء والتقیه والتقوی والاتقاء كله واحد». (تهذیب اللغة، ج ۹، ص ۱۹۹). برای تقیّه، معانی بسیاری شمرده‌اند؛ از جمله: صیانت؛ (لسان العرب، ج ۱۵، ص ۳۷۷). حذر؛ (لسان العرب، ص ۳۷۸. نیز ر. ک: القاموس المحيط، ص ۱۲۳۳). خوف؛ (آیت‌الله خویی، التنقیح، ج ۴، ص ۲۵۳). پناه‌جویی؛ (لسان العرب، ج ۱۵، ص ۳۷۹). معانی دیگری نیز برای این کلمه ذکر کرده‌اند که به نوعی بازگشت به معانی یادشده دارند. معنای اصطلاحی تقیّه نیز به همین معنای بازمی‌گردد.

شاید قدیم‌ترین تعریف از تقیّه در کتب شیعه، تعریف شیخ مفید باشد. وی در ذیل کلام شیخ صدوق نوشته است: التقیة کتمان الحق و ستر الاعتقاد فیه و مکاتمة المخالفین و ترک مظاهرهم بما یعقب ضرراً فی الدین أو الدنيا؛ (تصحیح الاعتقاد). «تقیّه، کتمان حق و پنهان کردن اعتقاد به حق و رازپوشی از مخالفان و آشکار نکردن چیزی است که اگر آشکار شود زیان دینی یا دنیوی در پی داشته باشد». بنابراین هر گونه رازداری را نباید تقیّه دانست؛ بلکه در تقیّه باید مقصود حفظ دین و جان و مال و آبروی مؤمنین باشد. شریف رضی (متوفای ۴۰۶) تنهایی و غربت متقی (تقیه‌کننده) را نیز شرط می‌داند و می‌فرماید: تقیّه در صورتی است که مؤمن، یا وراثش کم و پشتیبانانش غایب باشد و کفار غالب و کثیر و صاحب خانه و زندگی باشند. (حقائق التاویل، ج ۵، ص ۷۴ و ۷۵).

فقها و علمای اهل سنت نیز همچون علما و دانشمندان مکتب اهل بیت عصمت و طهارت (ع) جواز، بلکه لزوم تقیّه را در موارد خاص پذیرفته و بر اساس آن فتوا داده‌اند. از این رو نمی‌توان گفت که مخالفان و منکران تقیّه در بین آنان در اکثریت‌اند. این ادعا که در میان اهل سنت، در مخالفت با تقیّه اجماع وجود دارد، خلاف واقعیت‌ها و آثار و شواهد موجود است. (ر. ک: تفسیر المنار، ج ۳، ص ۲۵۵؛ شمس الدین سرخسی، المبسوط، ج ۲۴، ص ۴۵؛ فتح الباری، ج ۱۲، ص ۲۷۹؛ شاطبی، الموافقات، ج ۴، ص ۱۸۰). تفسیر المراغی،

ج ۳، ۱۳۷؛ احکام القرآن، ج ۲، ص ۹.

از آنچه در تعریف لغوی و فقهی تقیه گفتیم، مرز آن با نفاق و زبونی نیز آشکار می‌شود؛ زیرا در تقیه، مؤمن تظاهر به بی‌ایمانی می‌کند؛ اما منافق تظاهر به ایمان می‌کند. مؤمن برای رهایی از بند ظلم، این کار را می‌کند، اما منافق برای فرار از عدالت، خود را مؤمن و طرفدار حق می‌نمایاند. همچنین تفاوت و تشابه تقیه و توریه نیز آشکار است. توریه «اراده‌ی واقع و اظهار خلاف آن است؛ به گونه‌ای که طرف مقابل، معنای خلاف را بفهمد و ظاهر عمل و گفتار گوینده، شنونده را در این فهم مساعدت کند.» (ملا محمد مهدی نراقی، جامع السعادات، ج ۲، ص ۳۹۷).

همچنین تقیه، با اکراه و اضطرار نیز تفاوت‌هایی دارد؛ از جمله اینکه اکراه از طرف غیر صورت گیرد. پس مواردی را که انسان خود برای جلب منفعت یا دفع ضرر دست به کاری می‌زند، شامل نمی‌شود. (شیخ انصاری، مکاسب، کتاب البیع، ص ۱۹۹، مبحث شرایط متعاقدين). البته برخی مصادیق تقیه و مصداق اکراه نیز می‌باشد؛ مانند داستان عمار و تقیه‌ی او که در قرآن به آن اشاره شده است.

اقسام تقیه

در اقسام تقیه از حیث احکام، تقسیمات کلی تقیه بیان می‌شود و حکم تقیه در دو قسم تکلیفی و وضعی بیان می‌گردد. اما تقیه را از منظر ذات و ماهیت آن هم می‌توان تقسیم کرد؛ بدین شرح:

۱. تقیه‌ی خوفی

گاهی انگیزه و منشأ تقیه، بیم جان یا خوف از اتلاف مال یا بی‌آبرویی یا مانند آن است که به آن تقیه‌ی خوفی می‌گویند. امام خمینی (ره) تقیه را به حسب ذات، به دو قسم واجب غیری و واجب نفسی تقسیم می‌کنند. وجوب غیری تقیه، هنگامی است که تقیه، به عنوان مقدمه‌ی واجب برای رسیدن به واجبی دیگر، مورد استفاده قرار می‌گیرد، مانند توسل به تقیه برای حفظ جان که واجب است. وجوب نفسی، آن است که خود تقیه، واجب باشد، نه مقدمه‌ی واجب. از روایات چنین برمی‌آید که نفس رازداری و مخفی کردن اسرار از دولت باطل، گاهی واجب است؛ به طوری که اگر رازداری رعایت نشود،

مذهب حق در معرض زوال و انقراض قرار می‌گیرد.

تقیّه‌ی خوفی، شامل حفظ دین، جان خود و یاران، حفظ مال و حفظ آبرو می‌شود. بنابراین دایره‌ای فراخ دارد و طیف بسیار گسترده‌ای را شامل می‌گردد؛ زیرا اقلیتی که در کنار و یا زیر سایه‌ی حکومت اکثریت زندگی می‌کنند، برای حفاظت از جان و عرض و ناموس و اموال‌شان، چه در قلمرو حیات فردی و چه در سپهر اجتماعی، از تقیّه‌ ناگزیرند. بنابراین تقیّه‌ی خوفی، با نظر داشت اهداف آن، شکل‌های مختلفی دارد که برخی از آنها به این شرح است:

۱-۱. تقیّه برای حفظ دین

- امام صادق (ع) می‌فرماید: استعمالُ التَّقِيَّةِ لَصِيَانَةِ الدِّينِ وَ الْإِخْوَانِ؛ (بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۴۱۵) «کاربرد تقیّه، برای صیانت از دین و برادران ایمانی است.»
- فی الاحتجاج، عن أمير المؤمنين (ع) قال: «و أمرک أن تصونَ دینک و علمنا الذی أو دعناک...» (بحار الانوار، ج ۱۶، ص ۲۲۹).

مراد از صیانت دین، ممکن است اصل دین و یا دین شخصی باشد. سکوت بیست و پنج ساله‌ی امام علی (ع) و خانه‌نشینی و قبول آن همه سختی و مشقت، برای حفظ دین بود. شاید بتوان تغییر مبارزه از فاز نظامی به فاز فرهنگی در دوره‌ی امامت حضرت امام محمد باقر و امام جعفر صادق (ع) را هم از همین باب دانست.

۱-۲. تقیّه برای حفظ جان خود و یاران

یکی از مهم‌ترین مصادیق حفظ جان به وسیله‌ی تقیّه، حفظ امنیت جانی امت و جلوگیری از ریختن خون مردم است. امام حسن مجتبی (ع) هنگام امضای معاهده‌ی صلح با معاویه فرمود:

وَ إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ الَّذِي اخْتَلَفَ فِيهِ أَنَا وَ مَعَاوِيَةُ إِذَا أَنْ يَكُونَ حَقٌّ أَمْرٌ فَهُوَ أَحَقُّ بِمَنِّي وَ إِذَا أَنْ يَكُونَ حَقًّا هُوَ لِي، فَقَدْ تَرَكْتُهُ إِرَادَةً لِصَلَاحِ الْأُمَّةِ وَ حَقِّنَ دِمَائِهَا؛ (بحار الانوار، ج ۴۴، ص ۶۲). «این [= حکومت] که من و معاویه در آن اختلاف داریم، یا حقی است که صاحب آن به آن سزاوار است، پس او از من سزاوارتر است [زیرا مردم را منقاد خود کرد] و یا حق من است، که در این صورت، برای حفظ صلاح امت، آن را رها کردم و نیز برای حفظ

خون‌های مردم.»

۱-۳. تقیه برای حفظ مال

روایات فراوانی به این مضمون (تقیه برای حفظ مال) در کتب روایی وارد شده است که فقهای عظام آنها را بررسی و ملاک حکم قرار داده‌اند؛ از جمله:

احمد بن عیسی در کتاب نوادر از امام محمد باقر (ع) روایت می‌کند:

«احمد بن عیسی می‌گوید: خدمت موسی بن جعفر (ع) عرض کردم: همراه من، اموال و اشیایی از مردم است و ما با این اشیاء، از میان عشائر و مالیات‌گیران حکومتی عبور می‌کنیم. آنان، ما را قسم می‌دهند و ما هم [به دروغ] قسم یاد می‌کنیم. حضرت فرمودند: من دوست دارم که اموال مسلمانان را حفظ کنم و بر آن قسم خورم. هرگاه که مؤمن در حال خوف بر جان خود، این‌گونه قسم یاد کند، تقیه کرده است.» (وسائل الشیعه، ج ۲۳، ص ۲۲۷). در روایت دیگری، راوی از امام (ع) درباره‌ی قسم تقیه‌ای در مقابل مأموران جمع‌آوری مالیات سؤال می‌کند. امام (ع) می‌فرماید: «اگر بر مال و جانست ترسیدی، قسم یاد کن و [خطر] را با قسم از خود دور ساز، اما اگر دیدی که سوگند، خطر را بر طرف نمی‌سازد، پس قسم یاد نکن.» (وسائل الشیعه، ص ۲۲۴).

در دو روایت، درباره‌ی قسم دروغ (تقیه‌ای) برای رهایی مال برادر مؤمن از چنگال مأموران مالیاتی حکام ظالم، از امام رضا (ع) سؤال می‌شود. پاسخ امام (ع) به هر دو سؤال، «لا جناح» است. (وسائل الشیعه، ص ۲۲۴).

آیا غیر از سوگند تقیه‌ای، برای حفظ مال خود و دیگران، می‌توان معاصی دیگری را نیز به همین هدف مرتکب شد؟ مثلاً اگر حفظ مال، موقوف به شرب نیبذ شد، تکلیف چیست؟ حضرت امام در بحث مکاسب، جواز سوگند تقیه‌ای را برای حفظ مال، به سایر محرّمات سرایت نداده، می‌فرماید: «نمی‌شود برای جواز سوگند دروغ برای حفظ مال مؤمن از مالیات‌گیران دستگاه ظالم یا دزد و مانند آن، به آنچه در روایات آمده است، تمسک جست؛ زیرا از موارد مطرح (دم و نظیر آن) در این روایات نمی‌توان به معاصی دیگر تعدی کرد. لذا اگر آزاد کردن مال مؤمن از دست عشائر و جز آن و نیز اصلاح بین مؤمنان، متوقف بر معصیت و گناهی مانند سبّ نبی یا شرب خمر باشد، نمی‌توان ملتزم به

جواز شد.» (امام خمینی، المکاسب المحرمه، ج ۲، ص ۲۴۶).

۱-۴. تقیه برای حفظ آبرو

در این خصوص می‌توان از روایات عام باب تقیه، مانند «التقیه فی کل ضروره و صاحبها أعلم بها حین تنزل به» و... (وسائل الشیعه، ج ۲۳، ص ۲۲۵). استفاده کرد؛ به‌ویژه آن که گاهی حفظ آبرو از حفظ مال مهمتر است و در این موارد شاید به کارگیری تقیه برای حفظ آبرو، اولی و انطباق باشد.

۲. تقیه‌ی مداراتی

مدارا و همزیستی با مردم، اقتضاهایی دارد که از جمله‌ی آنها تقیه‌ی مداراتی است. تقیه‌ی مداراتی در مقابل تقیه‌ی خوفی است؛ زیرا ترس در آن راه ندارد و پای حفظ جان و مال و آبرو در میان نیست؛ بلکه این نوع تقیه، برای حسن معاشرت و همزیستی با اکثریت مسلمانان (عامه) تشریح و طراحی شده است و انعطاف‌پذیری پیروان مذهب اهل بیت (ع) را در نظر جهانیان به نمایش می‌گذارد.

در این زمینه، روایات فراوانی از سوی ائمه‌ی طاهرین (ع) به دست ما رسیده است که در چند گروه می‌گنجد:

۱-۲. حفظ وحدت: مرحوم علامه‌ی مجلسی در کتاب الفتن و المحن در بحث بیعت علی ابن ابی طالب، به تفصیل به آن پرداخته و از ابراهیم الثقفی مؤلف کتاب الغارات نقل کرده است که علی (ع) به «بریده» فرمان داد تا با متولیان حکومت بیعت کند: «بریده اعلام کرد: من بیعت نمی‌کنم تا این که علی ابن ابی طالب بیعت کند. امام فرمودند: ای بریده، وارد شو در آنچه مردم وارد شده‌اند؛ زیرا امروز، اجتماع مردم برای من محبوب‌تر است از اختلاف آنان.» (بحار الانوار، ج ۲۸، ص ۳۹۲. نیز ر.ک: وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۲۹۹ و ص ۳۰۱).

۲-۲. ادای حقوق مسلمانان: شیعیان که از آغاز پیدایی در اقلیت به سر می‌بردند، برخی از آنان تصور می‌کردند که آنان فقط موظف به رعایت حقوق برادران شیعه‌ی خود هستند و جز آن، وظیفه‌ای بر عهده ندارند و احتمالاً نسبت به رعایت حقوق سایر مسلمانان، چندان احساس تکلیف یا همبستگی نمی‌کردند. از این رو است که امام صادق (ع) در روایتی، آنان را از این اشتباه و کار ناپسند باز می‌دارد:

«امام صادق (ع) به زید بن شحام فرمود: با مردم (عامه) معاشرت کن به آداب خودشان، در مساجدشان نماز بگذار، به عیادت بیمارانشان برو، جنازه‌هایشان را تشییع کن. اگر می‌توانید، امامت جماعت یا اذان‌گوی آنان باشید، دریغ نکنید؛ زیرا اگر این کار را انجام بدهید، آنان می‌گویند: اینان جعفری هستند، خدا رحمت کند (امام) جعفر را! چه نیکو ادب کرده است اصحاب خود را! اما اگر ترک کنید این کارها را، می‌گویند: اینان جعفری هستند، خدا مجازات کند جعفر را! چه بد تربیت کرده است اصحابش را!» (وسائل‌الشیعه، ج ۸، ص ۴۳۰).

در این حدیث، مراد از «ناس» در بیان امام (ع) به قرینه‌ی سایر عبارات روایت، اکثریت اهل سنت است. ملاحظه‌ی روایات تقیه‌ی مداراتی، نشان‌دهنده‌ی آن است که سیاست نظام اسلامی بر مدارات با مردم استوار است.

۳-۲. حفظ آبروی تشیع و پیشوایان: گروهی از شیعیان که سعی داشتند همه‌جا طبق مذهب حق خود عمل کنند، همیشه از سوی اکثریت سنی مورد عیب‌جویی و ایذا و زخم زبان و دشنام قرار می‌گرفتند؛ زیرا آنان نسبت به مذهب اهل بیت (ع) جاهل بودند و مثلاً نمی‌دانستند بر طبق مذاهب اهل سنت، متعه حرام است. ائمه‌ی اهل بیت (ع) پیوسته از پیروان خود می‌خواستند که در جامعه به گونه‌ای عمل کنند که برای مذهب تشیع و رهبران آن کسب آبرو کنند. به عنوان نمونه از امام صادق روایت شده است: لیس منّا من لم یلزم التّقیة و یصوننا عن سفلة الرعیة. (وسائل‌الشیعه، ج ۱۶، ص ۲۱۲).

۴-۲. توسعه و امنیت برای شیعیان: زنده نگه‌داشتن اقلیت شیعه در جامعه‌ی تحت سلطه‌ی اکثریت غیر معتقد و یا معاند و ظالم، از پیچیده‌ترین برنامه‌های رهبری جامعه‌ی تشیع است. شیعیان، برای ادامه‌ی حیات اجتماعی خود در جامعه‌ای که آنان را نمی‌پذیرفتند، با نگرانی‌ها و دشواری‌های بسیاری مواجه بودند. در روزگاری که ادای آزادانه‌ی فرائض غیر ممکن می‌نمود، شیعیان ناچار بودند برای حفظ معتقدات خود، در حاشیه‌ی جامعه محیطی اختصاصی برای خود فراهم آورند و در همان‌جا به سر برند. اما ادامه‌ی این حالت، قطعاً جامعه‌ی شیعی را به انزوا و عزلت می‌کشاند و صولت سیاسی را از آنان می‌گرفت. همچنین این وضعیت، بهترین حربه‌ی تبلیغی علیه شیعیان به شمار می‌آمد.

بدین جهت، ائمه‌ی معصوم (ع) ناگزیر پیروان خود را به گونه‌ای هدایت و فرماندهی کردند که اولاً جلو روحیه‌ی یأس و انزوای طلبی شیعیان گرفته شود و از سوی دیگر، خون تازه‌ای در رگ‌های این اقلیت آسیب‌پذیر وارد گردد و حیات مجددی برای آنان فراهم آید. از این رو برنامه‌های راهبردی ائمه (ع) در هر دوره‌ی زمانی، به فراخور شرایط و سطح فهم مخاطبان، به عموم شیعیان ابلاغ می‌شد. روایات زیر، حکایت از آن ابلاغ‌ها و برنامه‌ها دارد:

امام صادق (ع) می‌فرماید: «به خدا سوگند، پدرم به من فرمود که افرادی از گروه شیعه وجود دارند که زینت‌بخش شیعه‌اند. اینان از هر کس در ادای امانت، کوشاترند و حقوق دیگران را بیشتر از همه کس رعایت می‌کنند و در سخن گفتن از همگان راستگوترند. مردم، وصایا و امانات خود را به آنان می‌سپارند...» (وسائل‌الشیعه، ج ۱۲، ص ۶). از حضرت امام حسن عسکری (ع) نقل شده است که فرمود: «خداوند برای شیعیان آل محمد (ص) [در تشریح تقیه] گشایشی قرار داد تا هرگاه که امکان دارد آشکارا دوستی با دوستان خدا و دشمنی با دشمنان او را اعلام دارند و هرگاه که نتوانستند، آن را پنهان کنند.»

۳. تقیه‌ی کتمانی

تقیه‌ی کتمانی، پوشاندن اسرار اجتماعی و رازداری در امور کلان است. در این نوع تقیه، شخص خاصی در معرض خطر نیست که برای رفع خطر و نجات خود تقیه کند؛ بلکه خطر متوجه کیان و مجموعه‌ی جامعه‌ی دینی است. در کتاب وسائل‌الشیعه باب ویژه‌ای برای روایات تقیه‌ی کتمانی باز شده است و مرحوم امام خمینی (ره) نیز به دلیل برخورداری از دیدگاه حکومتی و اجتماعی، به این نوع از تقیه توجه خاصی کرده‌اند:

«از جمله اقسام تقیه، تقیه‌ای است که وجوب نفسی دارد و این قسم، مقابل افشاگری و اذاعه است. این نوع تقیه، به معنای تحفظ و خودداری از افشای مذهب و اسرار اهل بیت (ع) است. از روایات هم معلوم می‌شود که تقیه‌ی مورد اهتمام ائمه (ع) همین قسم است. پنهان کردن حق در دولت باطل، واجب است. مصلحت در این جا، همان جهات سیاسی و دینی است. اگر این‌گونه موارد از مصادیق تقیه نباشد، مذهب حقه در معرض

زوال و نابودی قرار خواهد گرفت.» (امام خمینی، رسالۀ فی التقیۀ، ص ۱۸۵).

مرحوم آیۀ الله خوئی ضمن پذیرش تقیۀ کتمانی، می‌فرماید:

«در برخی از این احادیث آمده است: "کسی که اسرار ما را افشا کند، سوزش آتش را خواهد چشید." شاید قتل معلی بن خنیس، به دلیل همین افشاگری‌های ناشیانه بوده است.» (آیۀ الله خوئی، التقیح، ج ۵، ص ۳۲۰).

برای مشروعیت تقیۀ کتمانی، می‌توان ایمان مؤمن آل فرعون را نیز مثال زد: و قال رجل مؤمن من آل فرعون یکنم ایمانه. (سورۀ غافر، آیۀ ۲۸). شاید تقیۀ اصحاب کهف نیز از همین دست بوده است. این نوع تقیۀ، در سیرۀ ائمه اطهار (ع) رواج داشته است. نیز روایت حفص الأیض از دیدار با امام صادق (ع) پس از شهادت معلی بن خنیس، نتیجۀ بی‌توجهی و افشای اسرار آل محمد (ص) را روشن می‌سازد:

«اباحفص می‌گوید در ایام قتل معلی بن خنیس، بر حضرت امام جعفر صادق (ع) وارد شدم. حضرت فرمودند: ای اباحفص، من معلی را از افشای امری نهی کرده بودم، ولی او آن را آشکار ساخت و دچار چیزی (شهادت) شد که من آن را پیش‌بینی می‌کردم. برای ما حدیثی است که هر کس آن را نگه‌داری کند، خداوند دین و دنیای او را حفظ خواهد کرد و کسی که آن را افشا کند، خداوند دینش را از او خواهد گرفت. ای معلی، خودتان را برای حدیث ما اسیر مردم (عامۀ) نکنید، تا با شما مانند بردگان رفتار کنند و اگر خواستند بر شما منت بگذارند و آزادتان کنند و اگر اراده کردند، شما را به قتل برسانند. ای معلی، کسانی که حفظ کنند احادیث صعب (اسرار آمیز) ما را، خداوند آن را نوری قرار خواهد داد در میان دو چشمان وی و عزت در میان مردم را روزی او خواهد کرد. ای معلی، کسی که ضایع و آشکار سازد احادیث صعب [و اسرار آمیز] ما را نخواهد مرد تا این که سلاح او را خواهد گزید یا این که به مرگ خبل از دنیا برود. امام گفت: معلی را با چهره‌ای حزین و غم‌بار دیدم. از او پرسیدم: یاد خانواده‌ات افتاده‌ای؟ گفت: آری. گفتم: نزدیک شو. نزدیک شد. او را مسح کردم. گفتم: چه می‌بینی. گفت: نزد خانواده‌ام هستم. مدتی او را به همان حال گذاشتم. سپس او را مسح کردم. پرسیدم: در چه حالی؟ گفت: نزد شما هستم. گفتم: این سر را فاش مکن (اما) او به مردم مدینه گفت: من طی الارض کرده‌ام. وقتی این

سر را فاش کرد، او را کشتند.» (التقیة فی فقه اهل البیت، به نقل از مختصر بصائر الدرجات، باب کتمان، ص ۹۸).

احکام تقیه

در تقسیم اولیه، تقیه یا به «معنی الاعم» است یا «معنی الاخص». می‌توان تقیه به معنی الاخص را بر اساس موضوع و حکم تقسیم کرد و هر یک از آن دو نیز اقسام مختلفی دارد؛ از جمله از حیث احکام و تقسیم به حکم تکلیفی و وضعی است که آن دو نیز شاخه‌های خود را دارند.

مشهورترین تقسیم تقیه، به اعتبار موضوع آن است که قابل تقسیم به اکراهی و خوفی و کتمانی و مداراتی است. این تقسیم بر پایه‌ی انگیزه‌ی مؤمن برای تقیه است.

اما تقیه به اعتبار کسی که از او تقیه می‌شود (متقی منه) دو گونه است: تقیه از کفار و تقیه از مسلمانان. (ر.ک: امام خمینی، رساله فی التقیه، ص ۱۷۵). زیرا گاهی تقیه از کفار و غیر معتقدان به اسلام است و گاهی از سلاطین و امیران عامه است. در فرض سوم، گاهی تقیه از قضات و فقهای عامه است. در نوبت چهارم، ممکن است تقیه از عوام عامه باشد و سرانجام ممکن است تقیه از سلاطین و امیران مدعی تشیع یا عوام باشد.

گاهی نیز تقیه، در فعل حرام و گاهی در ترک واجب و گاهی در ترک شرط یا جزء یا مانع یا قاطع در عمل است. بنابراین طبق موضوعات خارجی، تقیه هم انواعی پیدا می‌کند. (ر.ک: امام خمینی، رساله فی التقیه، ص ۱۷۵). این تقسیمات از آن جهت مهم است که گاهی احکام متفاوتی می‌یابند. به عبارت دیگر، اقسام تقیه فی نفسه اهمیتی ندارند، مگر در امر استنباط احکام. بنابراین برای بررسی آسان تر اقسام تقیه، بهتر است از چشم‌انداز احکام تکلیفی و وضعی به آنها نگاه کنیم.

حکم تکلیفی تقیه، مانند احکام تکلیفی هر عمل دیگری، یا وجوب است یا حرام یا مکروه یا مستحب و یا مباح. تقیه نیز به تناسب موضوع یا موقعیت یا ملاک‌های دیگر تقسیم‌بندی که در بالا به برخی از آنها اشاره کردیم، یکی از احکام تکلیفی را می‌پذیرد.

۱. وجوب

مرحوم شیخ انصاری (ره) اعتقاد داشتند: تقیه مانند سایر موضوعات، احکام خمس

دارد. صورت واجب آن، موردی است که شخص متقی برای دفع ضرر واجب به آن متوسل شود. با وجوب تقیه، هر محظوری از فعل حرام، مباح، و هر ترک محرمی، جایز خواهد شد. اصل و ادله‌ای که در این جا وجود دارد، همان ادله‌ی نفی ضرر و حدیث «رفع عن امتی...» است، به اضافه‌ی عمومات باب تقیه؛ زیرا این اخبار بر ادله‌ی واجبات و محرمات، حکومت دارند و هرگز تعارض در این زمینه به وجود نخواهد آمد تا دنبال وجه ترجیح باشیم یا به اصول مراجعه کنیم. (ر.ک: شیخ انصاری، رساله فی التقیه، ص ۷۳ - ۷۴).

در عبارات بالا شیخ (ره) به حکومت اخبار تقیه بر ادله‌ی واجبات و محرمات اشاره می‌کند.^۱

بنابر نظریه‌ی ایشان و بسیاری دیگر از فقیهان، مثلاً اگر تکتف در نماز حرام است، ادله‌ی تقیه این حرمت را برمی‌دارد. در این جا، دلیل حاکم (تقیه) ادله‌ی محکوم (مانند حرمت تکتف) را از حیث موضوع، مضیق کرده است. به تعبیر دیگر ادله‌ی عناوین ثانویه، از قبیل لا ضرر و لاجرح، نسبت به ادله‌ی اولیه، حکومت واقعی دارد، بر خلاف دلالت حدیث در خصوص «ما لا یعلمون» که حکومتش بر ادله‌ی اولیه، از باب حکومت ظاهری است.^۲

مرحوم آیه الله خویی اعتقاد دارند:

«جامع بین معنای اعم و معنای اصطلاحی تقیه، این است که (همه‌ی این موارد) گاهی متصف به وجوب می‌شوند؛ مگر مصداقی که بر ترک آن، مفسده‌ای مترتب بشود که شارع راضی به آن نیست، مانند قتل نفس [که در واقع تقیه بالمعنی الأعم است.] اما تقیه بالمعنی الأخص مطلقاً واجب است، ولو این که جز ضرر اندک، بر آن مترتب نباشد.» (آیت الله خویی، التنقیح، ج ۵، ص ۲۵۵).

۱. إنَّ الحکومۀ عبارة عن کون أحد الدلیلین ناظرأ إلى الدلیل الآخر و مبیناً لمدلولة إما بالتوسعة و أما بالتضیق، فهي عبارة عن تصرف احد الدلیلین فی موضوع الدلیل الآخر وضعاً أو رفعا لا حقیقة بل ادعاء و تنزیلاً، فهي رافعة للتعارض بین الدلیلین.

۲. فرق بین حکومت واقعی و حکومت ظاهری در این است که در حکومت واقعی، کشف خلاف معنا ندارد، ولی در حکومت ظاهری، مادام که شک وجود دارد، مفید است و کشف خلاف ممکن است.

تفاوت فتوای آیت الله خویی با نظر شیخ انصاری، این است که آیت الله خویی، هر میزان از ضرر را برای تقیه کافی می‌داند؛ بر خلاف شیخ که می‌گفتند: باید ضرر به قدری باشد که دفع آن واجب باشد تا تقیه نیز برای دفع ضرر واجب گردد.

۲. حرمت (استثنای تقیه)

با مراجعه به آیات شریفه و روایات اهل البیت (ع) مواردی به دست می‌آید که نشانه‌ی مخالفت شارع با تقیه است. در مواردی که مصلحت مورد نظر شارع در ترک تقیه باشد و یا عقل، مستقلاً، حکم به حفظ مصلحت کند، نمی‌توان تقیه کرد. به گفته‌ی امام راحل: «در برخی از محرمات و واجباتی که در نظر شارع و یا مسلمانان از اهمیت و اعتبار بالایی برخوردار است، همانند ویران ساختن کعبه و یا سایر آثار مشاهد مشرفه، به گونه‌ای که امید بازسازی آن نباشد، و یا ردّ بر قرآن و اسلام و تفسیر آن، به گونه‌ای که موجب تزلزل در ایمان مسلمانان گردد و یا اسلام به مذاق ملحدان تفسیر و تأویل شود، تقیه، قطعاً حرام است.» (الرسائل، ج ۲، رساله تقیه، ص ۱۷۷).

بر این پایه، در این دست محرمات، باید به ملاک مقتضیات توجه کرد، نه حکومت ادله‌ی نفی حرج و ضرر. همچنین اگر مورد تقیه، از چنان اهمیتی برخوردار بود که مردم مسلمان، فعل یا ترک آن را موجب وهن مذهب و هتک حرمت بدانند، تقیه حرام است، مانند اجبار و اکراه مرد بر شرب خمر و یا زنا. استناد به حکومت دلیل رفع حرج و ضرر و یا حکومت ادله‌ی تقیه، در این گونه موارد ممنوع است. (الرسائل، ج ۲، رساله تقیه، ص ۱۷۷).

قرآن کریم در آیات متعددی، تقیه را از سوی پیامبران الهی و مسلمانان مردود شمرده و با اشاره به عملکرد پیامبرانی همچون نوح (ع) و حضرت ابراهیم (ع) و پیامبر گرامی اسلامی (ص)، موارد درست و نادرست تقیه را بیان کرده است. خداوند در قرآن مجید، تقیه‌های زیر را ممنوع شمرده است:

۱. تقیه در ابلاغ رسالت جایز نیست. (سوره‌ی احزاب، آیه‌ی ۳۹). ۲. تقیه در بیان آیات، ممنوع است. (سوره‌ی یونس، آیه‌ی ۷۱). ۳. تقیه در مبارزه با شرک. (سوره‌ی یونس، آیه‌ی ۶۷). ۴. در اعلام خلافت و ولایت امیرالمؤمنین (ع) نباید تقیه کرد. ((سوره‌ی یونس، آیه‌ی ۶۷)). ۵. حرمت تقیه در بیان تغییر قبله. (سوره‌ی بقره، آیه‌ی ۱۵۰).

بنابراین آن جا که اصل یا فرعی از دین در خطر است، تخصصا جای تقیه نیست، نه آن که تخصصا استثنا می شود. برخی از موارد و موضوعاتی که مشمول تقیه قرار نمی گیرند یا مشمولیت آنها جای تأمل دارد، به این قرار است:

تقیه و حرمت شراب و مسح خفین

این استثنا به استناد برخی از روایات است؛ از جمله:

۱. صحیح‌هی زراره: «زراره می گوید: ... امام صادق (ع) فرمودند: من در سه چیز تقیه نمی کنم: نوشیدن شراب؛ مسح بر خفین؛ حج تمتع. زراره می گوید: امام (ع) فرمودند که بر شما هم واجب است که در این امور تقیه نکنید.» (وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۱۶ و ج ۱، ص ۴۵۷).

بنابراین حکم تقیه در این سه مسئله، به مبانی فقهی و کلامی مجتهد بازمی گردد.

۲. روایت ابی عمر الأعجمی: «امام صادق (ع): تقیه در هر امری جاری است جز در شرب نبید و مسح خفین.» (وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۲۱۵).

اما روایاتی هم وجود دارند که تقیه را در این موارد حرام نمی دانند؛ از جمله:

راوی می گوید به امام جعفر صادق (ع) عرض کردم که ابن ظبیان روایت کرده است که علی (ع) را دیدم که آب می ریخت و بر کفش هایش مسح می کرد! حضرت فرمود: ابو ظبیان دروغ می گوید. آیا سخن علی (ع) به شما نرسیده است که حکم خفین را قرآن بیان کرده است؟ عرض کردم: آیا در این کار (مسح بر خفین) اجازه داده شده است؟ حضرت فرمودند: نه، مگر این که از دشمن تقیه کنی یا از آسیب زایی برف برای پایت بیم داشته باشی. (وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۴۵۸؛ تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۳۸۴).

در جمع دلالتی این دو دسته از روایات، شاید بتوان گفت: به دلیل روشن بودن مبنای این احکام در کتاب و سنت، هیچ گاه ضرورت و اضطراری برای توسل به تقیه پیش نمی آید. یعنی در کشوری که حاکمان آن هم مجبورند به اسلام تظاهر کنند، کسی را مجبور به نوشیدن شراب نمی کنند؛ مگر آن که اجبار و اضطرار از سوی غیر مسلمانان باشد که آن نیز نادر است. به عبارت دیگر، احکام تقیه در مواجهه با مخالفان مصطلح است؛ نه هر مخالفی.

همچنین حمل و ترجیح دسته دوم از روایات بر دسته اول، مرحجاتی دیگری نیز

دارد؛ از جمله اینکه تقیّه در مسح بر خُفّین، ضروری نیست؛ چون امکان مسح پا به مقدار واجب آن وجود دارد و حتی می‌توان گفت، شستن مقدم بر مسح بر خُفّین است و لذا در دَوْران امر بین مسح و غَسَل، غَسَل مقدم بر مسح بر خُفّین است.

تحریم تقیّه در خون‌ریزی

بنا بر نص و فتوا، تقیّه مطلقاً در مورد خون‌ریزی حرام است و نوعاً فقها در این خصوص ادعای اجماع کرده‌اند؛ زیرا تقیّه برای جلوگیری از خون‌ریزی و حفظ نفوس تشریح شده است. بنابراین اگر منجر به قتل و خون‌ریزی بشود، نقض غرض است. بر این پایه، اگر فاسق یا کافری امر به قتل مؤمنی بکند و فرد هم بداند در صورت نافرمانی، کشته خواهد شد، حق ندارد برای نجات خود، او را بکشد. روایات ائمه‌ی معصوم (ع) در این باره، فراوان است؛ از جمله صحیح‌ی محمد بن مسلم: عن أبي جعفر (ع) قال: إنما جعلتُ التقیّه لیحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فلیس تقیّه. (وسائل‌الشیعه، ج ۱۶، ص ۲۳۴). و موثقه‌ی ابی حمزه الثمالی: قال: قال أبو عبد الله (ع): لم تبق الأرض إلا و فیها منّا عالم، يعرف الحقّ من الباطل... إنما جعلتُ التقیّه لیحقن بها الدم، فإذا بلغت الدم فلا تقیّه؛ (وسائل‌الشیعه، ج ۱۶، ص ۲۳۴). «زمین باقی نخواهد ماند مگر این که عالمی از ما، در آن وجود دارد که حق را از باطل باز خواهد شناخت. همانا تقیّه برای حفظ خون وضع شده است... پس اگر با تقیّه، حفظ دماء نشود، تقیّه نیست.»

تقیّه در تبری از امامت

در این باره، سه دسته روایت داریم: روایاتی که برائت را جایز نمی‌دانند؛ روایاتی که حکم به تریخیس و یا تخیر می‌کنند؛ روایاتی که هنگام احتمال خطر و خوف، حکم به وجوب تقیّه و برائت می‌کنند.

نمونه‌ای از روایات دسته‌ی اول (عدم جواز برائت):

«مرحوم مفید در ارشاد می‌فرمایند: به طور مستفیض، از امیرالمؤمنین نقل شده است که فرمودند: در آینده‌ای نزدیک، سب کردن من، بر شما تحمیل می‌شود. در این هنگام شما مرا سب کنید، اما اگر مجبور به بیزاری جستن از من شدید، این کار را نکنید و در برابر این درخواست، گردن‌ها را آماده سازید [و تن به شهادت دهید]. زیرا کسی که از من

بیزاری بجوید، نه به دنیا رسد و نه به آخرت.» (وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۲۳۲).

این دسته از احادیث، بین «سب» و «برائت» فرق نهاده‌اند؛ یعنی سب را جایز، ولی برائت را ممنوع کرده‌اند. تفاوت آن دو را خواهیم گفت.

نمونه‌ای از روایات دسته‌ی دوم (ترخیص یا تخییر):

«به امام صادق (ع) گفتند: بریدن گردن در نزد شما محبوب‌تر است یا برائت از امام علی (ع). فرمودند: رخصت برای من، محبوب‌تر است. آیا نشنیده‌ای این سخن خداوند عزوجل را درباره‌ی عمار یاسر: إلاً من اکره و قلبه مطمئن بالايمان؟» (وسائل الشیعه، ج ۱۶، باب ۲۹، ص ۲۳۰؛ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۷۳).

نمونه‌ای از روایات دسته‌ی سوم: (وجوب برائت و تقیه)

مسعده می‌گوید: به امام صادق (ع) عرض کردم: مردم می‌گویند: امام علی بر فراز منبر کوفه گفته‌اند: ای مردم، در آینده، شما را به سب و برائت از من فرا می‌خوانند. شما مرا سب کنید. سپس به برائت از من فراخوانده می‌شوید، ولی از من تبری نجوید. امام (ع) فرمودند: بسیار است دروغ‌هایی که مردم بر علی (ع) می‌بندند. آن‌گاه افزودند: امام علی فرموده‌اند: شما را به سب من فرا می‌خوانند؛ سب کنید. بر برائت از من نیز شما را وادار می‌سازند، ولی من بر دین محمد (ص) هستم. اما نفرموده‌اند: از من برائت نجوید. سائل به حضرت گفت: اگر آنان قتل را برگزینند، نه برائت را، نظر شما چیست؟ حضرت فرمودند: تکلیفی نیست مگر آنچه عمار یاسر کرد، آنگاه که او را بر برائت وادار ساختند، در حالی که قلبش آرام گرفته بود با ایمان و آیه نازل شد که إلاً من اکره... در این هنگام، حضرت محمد (ص) به عمار فرمودند: اگر باز هم تو را بر این کار وادار ساختند، تو هم همین برائت را تکرار کن. این دستور نازل شده از سوی خداوند است. (همان، ص ۲۲۵؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۱۷۳).

ظاهر این روایت، هر چند که وجوب تقیه را می‌رساند، ولی در واقع امام (ع) فقط نفی حرمت کرده است، نه اثبات وجوب تقیه؛ زیرا استشهاد به حدیث عمار و نقل عملکرد والدین او، حاکی از آن است که امام (ع) در مقام نفی حرمت از برائت علی (ع) و اولاد وی است؛ زیرا در موارد دیگر، سب را جایز شمرده‌اند و برائت را نه. و پیامبر، داستان پدر و

مادر عمار را شنید و قدحی نفرمود.

ظاهر روایات با عنایت به تأکید و اهتمام امام(ع) دال بر وجوب تقیه است و تعبیر به «افضلیت» برای تعیین تقیه است.

در برخی روایات - چنان که ملاحظه گردید - میان سب و برائت فرق گذاشته و تقیه در اولی را مجاز و در دومی ممنوع دانسته‌اند. گویا در روایاتی که میان سب و برائت فرق نهاده‌اند، از سب، دشمنام کلامی و از برائت، بیزارای قلبی اراده شده است. به عبارت دیگر، سب و ناسزا کلام است و می‌تواند مورد تقیه باشد، ولی برائت و نفرت امری مربوط به قلب است و تقیه پذیر نیست. اگر کسی فقط به زبان اعلام برائت کند نه از ته دل، چنین امری از موارد تقیه خواهد بود. بنابراین سب، برائت زبانی و ظاهری است؛ ولی برائت واقعی آن است که از دل می‌گذرد. (شهید اول، القواعد و الفوائد، ج ۲، قاعده ۲۰۸، ص ۱۵۸). شاید جمع میان این سه گروه از روایات، این‌گونه ممکن باشد که بگوییم: تبری صوری و زبانی تقیه پذیر است و ممنوع و حرام نیست؛ اما تبری واقعی و حقیقی حرام است؛ زیرا امام(ع) در برخی از روایات سب را جایز دانسته‌اند، اما تبری را منع فرموده‌اند، در حالی که سب به ظاهر زنده‌تر از تبری زبانی است.

سؤالی که رخ می‌نماید این است که چرا شخصیت‌هایی مانند میثم تمار و کمیل بن زیاد، و سعید بن جبیر، تبری نجسته و شهادت را بر آن ترجیح دادند؟ پاسخ، این است که اولاً اگر اساس دین در خطر باشد، جای تقیه نیست؛ ثانیاً وقتی امام(ع) می‌فرمایند که سب با برائت جایز است، به این معنا نیست که طرف مقابل آن حرام است؛ مگر آن که قرائن و شواهد دیگری، صورت مسئله را عوض کند. کسانی مانند میثم، کمیل و سعید بن جبیرها که اعدام را بر تبری زبانی ترجیح دادند، در چنان موقعیت و جایگاهی بودند که تبری آنان، برای کیان تشیع زیان‌آور بود. شاید اگر آنان نیز شیعیان گمنامی بودند که برائت‌شان تأثیری در ایمان دیگران نداشت، تبری را بر اعدام ترجیح می‌دادند.

۳. تقیه‌ی استحبابی

از بارزترین مصادیق استحباب تقیه، موارد معاشرت و داد و ستد و ارتباط با عامه و اهل سنت است. محدثان بزرگی مانند مجلسی، (بحارالانوار، ج ۷۲، کتاب العشرة، باب ۸۷)

صاحب وسائل، (وسائل الشیعه، ج ۱۶، باب ۲۶). و محدث نوری، (مستدرک الوسائل، ج ۱۲، باب ۲۵ و ۲۷؛ جامع الاحادیث، باب ۴). احادیث بسیاری را در این زمینه گرد آورده‌اند. افزون بر روایت، تحلیل‌های فقهای بزرگ نیز در این باره گویا است. شهید اول ملاک و ضابطه تقیه‌ی استحبابی را نوع ضرر و موضوع تقیه دانسته، (شهید اول، القواعد و الفوائد، ج ۲، قاعده ۲۰۸، ص ۱۵۸). می‌فرماید: «تقیه مستحبی، جایی است که با عدم تقیه، ضرری فوری متوجه او نباشد و احتمال بدهد ضرری در آینده یا ضرری که تحمل آن آسان باشد [به او برسد] و یا تقیه در مسائل مستحب باشد؛ مانند رعایت ترتیب در تسیحات حضرت زهرا(س) یا ترک بعضی از فصول اذان و اقامه». مرحوم شیخ انصاری می‌افزاید: «تقیه‌ی مستحب، جایی است که پرهیز برای دوری از ضرر باشد؛ اگر ترک تقیه به تدریج منتهی به ضرر بشود، مانند ترک مدارا با عامه و دوری کردن از معاشرت با آنان در بلادشان که معمولاً به جدایی منتهی می‌شود و جدایی هم به ضرر می‌انجامد.» (شیخ انصاری، رساله فی التقیه، ص ۴۱). بنابراین جناب شیخ انصاری، ضرر بالقوه را نیز موجب تقیه‌ی استحبابی می‌داند؛ یعنی ضرری که از ترک تقیه پدید می‌آید و فی الحال ممکن است زیان محسوب نگردد.

با توجه به این که ملاک قاعده‌ی تقیه در احکام فقهی «ترجیح اهم بر مهم» است و با عنایت به عللی که در روایات برای تقیه آمده است، تقیه‌ی استحبابی از دایره‌ی وسیع‌تری برخوردار است و منحصر به موارد یاد شده نیست. (ر.ک: آیه‌الله خویی، التقیح، ج ۵، ص ۲۵۷؛ القواعد الفقهیه، ج ۱، ص ۴۴۰).

۴. تقیه‌ی مباح

از مفاد سخنان فقها چنین برمی‌آید که تقیه‌ی مباح آن است که موضوع آن مباحاتی است که عامه انجام آنها را ترجیح می‌دهند، ولی ترکش ضرری برای جان و مال متقی ندارد. (شهید اول، القواعد و الفوائد، ج ۲، قاعده ۲۰۸، ص ۱۵۸).

شهید اول در تعریف تقیه‌ی مباح می‌فرماید: والمباح، التقیه فی بعض المباحات التي یرجعها العامه و لا یصل بترکها ضرر؛ (شهید اول، القواعد و الفوائد، ج ۲، قاعده ۲۰۸، ص ۱۵۸). «تقیه‌ی مباح، جایی است که عامه آن را ترجیح می‌دهند و ترک آن، ضرری به

مؤمن نمی‌رساند.»

مرحوم شیخ انصاری نیز می‌نویسد:

والمباح ما كان التحرز عن الضرر وفعله مساوياً في نظر الشارع كالتيقّية في إظهار كلمة الكفر على ما ذكره جمع من الأصحاب، و يدل عليه الخبر الوارد في رجلين أخذوا بالكوفة و أمرا بسب أمير المؤمنين (ع)؛ (شیخ انصاری، رساله فی التقیّه، ص ۷۳). «تقیّه‌ی مباح در نظر شارع، آن است که فعل و ترک آن، در ترتّب ضرر و عدم آن، مساوی باشد؛ مانند تقیّه در اظهار کلمه‌ی کفر، بنابر آنچه برخی از بزرگان ما گفته‌اند. دلیل آن، روایتی است که درباره‌ی دو مردی که در کوفه دستگیر و به سب علی (ع) مجبور شدند، وارد شده است.»

۵. تقیّه‌ی مکروه

مرحوم شیخ انصاری در تعریف تقیّه‌ی مکروه می‌نویسد: «تقیّه‌ی مکروه، آن است که ترک آن و تحمل ضرر، از فعل آن اولی است. برخی از علما، مثال این نوع تقیّه را همان اظهار کلمه‌ی کفر دانسته‌اند. حکم تقیّه‌ی مکروه، اولویت ترک است؛ زیرا باعث گمراهی مردم می‌شود. مقصود از مکروه در این جا، چیزی است که ضد آن افضل است.» (شیخ انصاری، رساله فی التقیّه، ص ۷۴).

شهید اول تقیّه‌ی مکروه را تقیّه در امور مستحب می‌داند؛ به شرط آن که اولاً هیچ‌گونه ضرر فوری و غیر فوری نداشته باشد و ثانیاً ارتکاب آن، منشأ خطا در میان عوام نشود. (القواعد والفوائد، ج ۲، ص ۵۸).

بر اساس دو فتوای بالا، تقیّه‌ی مکروه، مانند هر فعل مکروه دیگر، آن است که ترک آن اولی است. مرحوم آیة الله خوئی (ره) در توضیح بیشتر تقیّه مکروه، به نکته‌ای دیگر نیز اشاره کرده، می‌نویسد: «گاهی تقیّه متصف به کراهت می‌شود. بنابراین ترک آن ترجیح دارد؛ مانند این که شخصی را بر اظهار برائت از امیر مؤمنان (ع) اکراه کنند که گفتیم در این صورت ترک تقیّه و خود را در معرض خطر قرار دادن، بهتر است از تقیّه و اظهار برائت از آن حضرت. مورد دیگر از تقیّه‌ی کراهتی، این است که بر امر مستحبی مانند زیارت امام (ع) ضرری مترتب شود. ترک تقیّه در این جا و عمل به مستحب ضرری، ترجیح دارد. این ترجیح، مبتنی است بر این استدلال که حدیث ضرر مانند حدیث رفع، دلالت می‌کند

بر رفع احکام ضروری بر مکلف.» (آیه‌الله خویی، التفتیح، ج ۵، ص ۲۵۸-۲۵۹).
بر اساس توضیح آیه‌الله خویی، تقیه‌ی مکروه بر فعل مستحب وارد می‌شود. یعنی اگر اتیان فعلی مستحب باشد، تقیه در آن مکروه است؛ مگر آن که فعل آن موجب زیان فوری شود.

احکام وضعی تقیه

اگر مکلف برای عمل به فریضه‌ای واجب، مجبور به تقیه شود و مثلاً نماز را با دست بسته بخواند و یا مسح را بر خُفین انجام دهد و یا از بیم حاکم ظالم که یوم‌الشک را روز عید فطر اعلام کرده است، افطار کند، حکمش چیست؟ بدیهی است که او در برخی اجزا یا شرایط و یا ترک بعضی از موانع معتبر در نماز یا وضو یا روزه، اخلال کرده است. حال، حکم عبادات این فرد مکلف، از حیث صحت و فساد چیست؟ آیا اعمالی که از روی تقیه و برخلاف حکم واقعی انجام داده است، کفایت از واقع می‌کند یا باید آن اعمال را اعاده (در وقت) یا قضا (در خارج از وقت) کند؟

گفته‌اند: اگر دلیل وجوب مسح یا فقط شامل مسح بر روی پوست باشد (بدون تفاوت در حالت اختیار و اضطرار)، اولاً وضو باطل است و ثانیاً نماز نیز باطل است. بنابراین باید در وقت مقرر اعاده کند و اگر از وقت مقرر بیرون آمده است، باید قضای آن را به جای آورد؛ مگر آن که دلیل حاکم یافت شود و صحت عمل را تأیید کند؛ زیرا آن دلیل، بر ادله‌ی حاکی از جزئیت و شرطیت و مانعیت عملی، حکومت دارد. پس اصل در مسئله، فساد عبادات و معاملات است، مگر آن که خلافش ثابت شود.

بسیاری از فقها، برای اثبات صحت، به حدیث رفع تمسک کرده‌اند. (وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۳۶۹). همچنین به مقتضای آیه‌ی شریف، مطلق «ما أکرهوا علیه» از امت رفع شده است. از آن جا که اضطرار و اکراه بر تقیه صدق می‌کند، بنابراین، حدیث رفع شامل احکام وضعیه‌ی تقیه نیز می‌گردد و جزئیت و شرطیت را مرتفع می‌کند.

مرحوم شیخ انصاری (ره) در مقام دوم در بحث «ترتب و عدم ترتب آثار بر عمل تقیه‌ای» در تأیید صحت احکام وضعی برخی اعمال تقیه‌ای می‌فرماید: «ظاهر این است که مترتب خواهد شد آثار بر عمل باطلی که از روی تقیه انجام گرفته است و به دلیل تقیه،

این آثار برداشته نمی‌شود، اگر دلیل (ترتیب) این گونه آثار مربوط به صورت اختیار و اضطراب باشد؛ زیرا کسی که از روی تقیه مجبور باشد که تکتفاً (با دستان بسته) نماز بخواند و یا بر چیزی که سجده بر آن صحیح نیست، سجده کند و یا در روزی از روزهای ماه رمضان افطار کند... این وضعیت استثنایی و حالت تقیه، موجب نمی‌شود که آثار این احکام برداشته شود. بله، اگر قائل شویم که حدیث رفع دلالت دارد بر رفع همه‌ی آثار، این استدلال فی الجمله تمام خواهد بود. اما انصاف این است که این روایت فقط در رفع مؤاخذة ظهور دارد. پس کسی که از روی اضطراب در ماه رمضان، می‌خورد یا در نماز تکتف می‌کند، مضطر شده است که روزه‌اش را افطار و نماز خود را باطل کند. این، مقتضای عموم ادله است.» (شیخ انصاری، رساله فی التقیه، ص ۷۶)

بر اساس این دیدگاه مرحوم شیخ انصاری، در برخی از صور، فعل تقیه‌ای، صحیح و آثار هم بر آن مترتب است. البته ایشان فرض‌هایی را هم طرح کرده‌اند که همه‌ی آثار بر فعل تقیه‌ای، مترتب نیست. در مقام چهارم از رساله‌ی خود درباره‌ی تقیه می‌نویسد: «مقتضای قاعده، عدم ترتب آثار است؛ زیرا دستور تقیه‌ای بیشتر از وجوب تحرز از ضرر را نمی‌رساند و اما آثاری را که بر عمل واقعی مترتب خواهد شد، نمی‌توان بر آن مترتب ساخت. بله، اگر در عبادات دلیلی دلالت کند که از روی تقیه هم می‌توان امتثال کرد، دانستی که در این صورت باید ملتزم شد که تکلیف ساقط شده و اتیان دوباره لازم نیست، اما آثار دیگر مانند این که وضوی تقیه‌ای بعد از رفع اضطراب هم باقی باشد و می‌توان با آن وضو، کاری که نیاز به وضو دارد، انجام داد، در این جا باید ملاحظه کرد که اگر آن آثار، فرع امتثال بوده، روشن است که هنوز هم وضوی او دارای اثر است و اگر چنین نبوده، نیازمند دلیل دیگر است.» (شیخ انصاری، رساله فی التقیه، ص ۷۶)

مرحوم شیخ در کتاب فرائد الاصول در بحث از روایت «رفع عن أمتی تسعة أشياء» بعد از طرح احتمالات موجود در مسئله می‌فرماید: «آنچه از روایت قابل استفاده است، این است که بر حسب دلالت اقتضا، چند احتمال در روایت وجود دارد: ۱. همه‌ی آثار مترتب باشد. این، به معنای حقیقی نزدیک است. ۲. هر یک از موارد نه‌گانه را بر حسب خودش معنا کنیم. ۳. بگوئیم در همه‌ی این موارد، رفع مؤاخذة مراد است. سومی، از معنای اول، به

عرف نزدیک‌تر است، و از معنای دوم، ظاهرتر؛ زیرا ظاهر این است که نسبت رفع برای همه‌ی موارد یکسان است و هرچه از خطا و نسیان اراده می‌شود، از موارد اکراه و اضطرار هم همان اراده می‌شود و مواخذه در موردی که مکلف تکلیفش را نمی‌داند نیز مراد است.» بر پایه‌ی نظر و فتوای امام راحل (امام خمینی، رساله فی التقیه، ص ۲۰۹)، احکام وضعی تقیه به احکام تکلیفی آن ملحق می‌شود و نیازی به اعاده یا قضا نیست. اما مرحوم آیه الله خویی (ره)، عملی را که از روی تقیه صورت گرفته است، به عنوان وظیفه‌ی اولی و در باب عبادات، مجزی می‌داند، اما معاملات را استثنا می‌کند. (آیه الله خویی، التنقیح، ج ۵، ص ۳۰۳ - ۳۰۴).

در توضیح و تبیین فرمایش محقق خویی، گفتنی است که سیره‌ی معصومان (ع) در متابعت از عامه فقط در عبادات بوده و در مورد معاملات چنین سیره‌ای نقل نشده است. در ضمن، در تفاوت معاملات به معنی الأعم و الأخص باید گفت، مقصود از معاملات به معنی الأعم، غیر عبادات است که شامل همه‌ی انواع معاملات می‌شود؛ اما معاملات به معنی الأخص، فقط عقودی است که جنبه‌ی مالی دارند.

فهرست منابع

١. قرآن کریم
٢. نهج البلاغه.
٣. أحمد بن علی الرازی، أبوبکر، ١٤١٥ ق. **أحكام القرآن**، دار الکتب العلمیة، بیروت.
٤. المفید، محمد بن محمد، ١٤١٣ ق، **الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد**، مؤسسه آل البيت، ایران.
٥. محمد بن جریر الطبری، ٣١٠ ق، **تاریخ الطبری (تاریخ الأمم والملوک)**، دار المعارف، مصر.
٦. مصطفى المراغی، احمد، ١٩٨٥ م، **تفسیر المراغی**، دار احیاء التراث العربی، مصر.
٧. رشید رضا، محمد، ١٤١٥ ق، **تفسیر المنار**، دار الفکر، بیروت.
٨. المفید، محمد بن محمد، ١٤٠١ ق، **تهذیب الأحكام فی شرح المقننة**، دار التعارف، بیروت.
٩. الطوسی، محمد بن الحسن (الشیخ الطوسی)، ١٤١٥ ق، **جامع السعادات**، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم.
١٠. للشریف الرضی، محمد بن الحسین، ١٣٥٥ ق، **حقائق التاویل فی مشابه التنزیل**، دارالمهاجر، بیروت.
١١. الکرکی العاملی، نور الدین علی بن الحسین بن عبد العالی، ١٤٠٩ هـ. ق، **رسائل المحقق الکرکی**، المعروف بالمحقق الکرکی و المحقق الثانی، مکتبه آیه الله المرعشی، قم.
١٢. الانصاری، الشیخ مرتضی، ١٤١٥ ق، **رسائل فقهیه**، مؤتمر العالمی بمناسبة الذکری المئوية الثانية لمیلاد الشیخ، قم.
١٣. الانصاری، الشیخ مرتضی، ١٤١٥ ق، **رسالة فی التقیة**، مؤتمر العالمی بمناسبة الذکری المئوية الثانية لمیلاد الشیخ، قم.
١٤. الجوهری، إسماعیل بن حماد، ١٤١٠ ق، **الصالح تاج اللغة وصحاح العربیة**، دار العلم للملایین، بیروت.
١٥. الانصاری، الشیخ مرتضی، ١٤١٧ ق، **فرائد الاصول فی تمییز المزتیف عن القبول**، مؤسسه النشر الإسلامی، قم.
١٦. السملی السمرقندی (العیاشی)، محمد بن مسعود، ١٣٨٠ ق، **تفسیر العیاشی المکتبه العلمیة**،

تهران.

١٧. مكارم شيرازى، ناصر، ١٣٨٣، *القواعد الفقهيّة*، مدرسة الامام على بن ابى طالب (ع)، قم.
١٨. العسقلانى، أحمد بن على (ابن حجر)، *فتح البارى شرح صحيح البخارى*، دار الفكر، بيروت.
١٩. محمّد بن يعقوب الفيروزآبادى، ١٣٧٩ق، *القاموس المحيط*، دار الفكر، بيروت.
٢٠. بجنوردى، محمد موسى، ١٣٧٩، *قواعد الفقهيّة*، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى (ره)،

تهران.

٢١. العاملى، محمّد بن مكى، ١٤١٤ق، *القواعد و الفوائد*، مكتبة المفيد، قم.
٢٢. الكلينى الرازى، محمّد بن يعقوب، ١٤٠١ق، *الكافى*، دار صعب و دار التعارف، بيروت.
٢٣. المصرى الأنصارى (ابن منظور)، محمّد بن مكرم، ١٤١٠ق، *لسان العرب*، دار صادر، بيروت.
٢٤. الانصارى، الشيخ مرتضى، ١٤١٥ق، *المكاسب*، مؤتمر العالمى، قم.
٢٥. خمينى، روح الله، ١٣٧٣، *المكاسب المحرمة*، مؤسسه تنظيم و نشر آثار الامام خمينى، تهران.
٢٦. السرخسى، شمس الدين محمد بن احمد، ١٤١٤ق، *المبسوط*، دارالكتب العلميه، بيروت.
٢٧. النورى الطبرسى، حسين، ١٤٠٧ق، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، مؤسسه آل البيت، قم.

٢٨. الطبرسى (أمين الإسلام)، الفضل بن الحسن، ١٤٠٨ق، *مجمع البيان فى تفسير القرآن*، دار المعرفة، بيروت.

٢٩. الحرّ العاملى، محمّد بن الحسن، ١٤٠٩ق، *وسائل الشيعة*، مؤسسه آل البيت، قم.
٣٠. صفرى، نعمت الله، ١٣٨١، *نقش تقيه در استنباط*، بوستان كتاب، قم.

مجادلات کلامی و مخاصمات دینی یهود در دوره پیامبر (ص)

حسین خسروی^۱

سهراب اسلامی^۲

چکیده

پس از شکل‌گیری حکومت اسلامی در مدینه گروه‌های متعددی در برابر پیامبر (ص) صف‌آرایی نمودند که از جلوه‌های بارز آن قوم یهود ساکن در مدینه و حوالی مدینه بودند. یهودیان از جمله اقوامی بودند که به تصریح قرآن کریم به جهت اطلاع از پیامبر موعود در مدینه ساکن شدند؛ اما به علت دشمنی با پیامبر (ص) و لجاجت در پذیرفتن حق و حقیقت اساس دین خود را فراموش کرده و در صدد مقابله با پیامبر (ص) و گسترش اسلام برآمدند. دنیا دوستی یهود موجب شد تا آنها علاوه بر اقدامات نظامی علیه اسلام و پیامبر (ص)، به توطئه‌ها و دسیسه‌های فرهنگی نیز اقدام کنند و با طرح مسائلی کلامی و دینی مانع از تبلیغ و گسترش اسلام شوند. در قرآن کریم به انواع مجادلات کلامی یهود در دوره پیامبر (ص) و سؤالات آنها در زمینه‌های دینی از قبیل نبوت پیامبر (ص)، شأن حضرت ابراهیم (ع)، تغییر قبیله و ... اشاره شده و به هر کدام پاسخی درخور داده شد تا باعث عبرت افراد حقیقت‌جو باشد. هدف آنها از این مجادلات کلامی نشان دادن عجز پیامبر (ص) از مبارزه با استدلال‌های آنها و اثبات براهین خود بود تا در مسلمانان نسبت به صداقت گفته‌های پیامبر (ص) تردید ایجاد کنند و از دین اسلام بازگردند.

بررسی انواع مجادلات کلامی و اعتقادی یهودیان برای مقابله با پیامبر (ص) و مسلمانان موضوع این نوشتار است که با استناد به آیات قرآن، کتب تفاسیر و منابع تاریخی و به شیوه توصیفی تحلیلی و روش کتابخانه‌ای بدان پرداخته خواهد شد.

واژگان کلیدی

پیامبر (ص)، یهود مدینه، مخاصمات دینی، مجادلات کلامی

۱. گروه معارف، دانشکده علوم انسانی، واحد خمین، دانشگاه آزاد اسلامی، خمین، ایران.

Email: H.Khosravi88@yahoo.com

۲. گروه معارف، دانشکده علوم انسانی، واحد خمین، دانشگاه آزاد اسلامی، خمین، ایران.

Email: Sohrabeslami2014@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۴/۱۱/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۹/۲۰

طرح مسأله

در سرزمین حجاز قبیله‌هایی از قوم یهود زندگی می‌کردند که روح حاکم بر آنها، نژاد و قومیت بود. موطن و مسکن اصلی یهودیان شهر مدینه بود که سه قبیله یهودی: بنی قینقاع، بنی نضیر و بنی قریظه در آنجا ساکن بوده و جزو سکنه اصلی آن به حساب می‌آمدند. یهودیان یکی از جریان‌های اصلی نظامی - اعتقادی مدینه به حساب می‌آمدند و به واسطه فراوانی ثروت در منطقه از چیرگی و نفوذ فوق‌العاده‌ای بهره‌مند بودند. محققان یکی از علل حضور و مهاجرت این قوم را به سرزمین حجاز مسأله انتظار منجی موعود و پیامبری دانسته‌اند که عهدین به نام و ویژگی‌هایش اشاره کرده بودند. در قرآن کریم نیز آمده که یهودیان و مسیحیان پیامبر اسلام (ص) را می‌شناختند.

پیامبر اکرم (ص) در سال چهاردهم بعثت به شهر مدینه هجرت کردند و به جهت تأمین امنیت داخلی شهر، پیمان‌نامه‌ای را با یهودیان منعقد ساخت؛ اما هنوز دیرزمانی از پرتو پرفروغ اسلام بر شهر مدینه نگذشته بود که یهود علم مخالفت و مبارزه با مسلمانان را برافراشت و عزم خویش را برای نابودی آیین نوپای اسلام جزم نمود. منابع تاریخی حاکی از آن است که یهودیان از همان ابتدا با پیامبر (ص) از در خصومت و دشمنی وارد شدند و با توجه به اعتقادات خود به مخالفت جدی با پیامبر اسلام (ص) پرداختند. حتی گفته شده پیش از هجرت حضرت رسول (ص) به مدینه، یهودیان با مشرکان مکه در ارتباط بوده و با آنها برای مقابله با پیامبر (ص) مشارکت داشتند.

در عمده منابع تاریخ اسلام و مغازی و سیره‌ها که به زندگانی رسول الله (ص) اشاره دارند، تقابل بین یهودیان و پیامبر (ص) بیان شده است، اما این منابع چالش بین دو گروه را تنها در قالب جنگ‌های نظامی بیان داشته‌اند و بیشتر به ابعاد نظامی آن پرداخته‌اند. در حالی که یهودیان در زمینه اعتقادی و کلامی هم مشکلاتی برای پیامبر (ص) و مسلمانان ایجاد کردند و حتی می‌توان گفت اولین روشی که یهودیان برای مقابله با پیامبر (ص) و ایجاد فتنه در بین صفوف مسلمانان پی گرفتند مجادلات دینی و مخاصمت‌های کلامی بود که این شیوه یکی از راه‌های یهودیان برای مجادله و پذیرفتن حق و حقیقت بود. این مجادلات به جهت انگیزه‌هایی بود که یهودیان دنبال می‌

کردند و برای رسیدن به حقیقت نبود. از دیدگاه قرآن کریم یهودیان همواره با پیامبر(ص) از سر عناد و لجاجت رفتار می کردند و در پی از بین بردن اساس دین اسلام بودند. به همین جهت مخالفت های آنان با اسلام شروع شد و احبار و دانشمندان آنان به ویژه حی بن اخطب با سؤال های خود تشکیک های بسیاری را در عقاید مسلمانان ایجاد کردند تا آنان را از اسلام بازدارند؛ اما رسول خدا(ص) به وسیله وحی پاسخ آنها را می دادند. رسول خدا(ص) در برابر یهودیان رواداری مذهبی و قدرت تحمل بسیار بالایی از خود نشان دادند و برای گفتگو با آنان به مدرس تعلیم کتاب های یهودیان رفت و آمد داشتند.

مجادلات کلامی و مخاصمات دینی یهود در دوره پیامبر (ص)

بعضی از اموری که یهودیان در دوره پیامبر (ص) درباره آنها به مجادله پرداختند و سعی داشتند از طریق آن جلوی تبلیغ اسلام و گسترش آن را بگیرند، عبارت بودند از:

۱. مجادله یهودیان در نبوت و رسالت پیامبر (ص)

اولین اقدام کلامی و دینی یهودیان در برخورد و مقابله با پیامبر (ص) ایجاد شک و تردید در نبوت پیامبر (ص) و گفته های ایشان بود که در این زمینه به روش های گوناگون عمل کردند از جمله:

الف: این که محمد (ص) همان پیامبر موعود عهدین نمی باشد. یهودیان این شبهه را زمانی بیان کردند که بر طبق نقل قرآن کریم خود و فرزندانشان صدق رسالت و گفته های پیامبر (ص) را دریافت کرده بودند. (بقره/ ۸۹) ابن عباس نیز در این باره بیان می دارد: یهودیان پیش از بعثت پیامبر (ص) و به هنگام درگیری با قبایل اوس و خزرج آنها را به پیامبر موعود انداز می دادند؛ اما هنگامی که خداوند پیامبر را از عرب ها برگزید یهودیان کفر ورزیدند و سخنانی را درباره ایشان به زبان آوردند تا جایی که معاذ بن جبل و بشر بن براء به آنها گفتند: ای قوم یهود از خدا بترسید و اسلام آورید و او را به همان صفاتی که دارد برای ما توصیف کنید؛ اما سلام بن مشکم از یهودیان بنی نضیر گفت: ما اطلاع زیادی از او نداریم و او غیر از آن چه که بیان شد، نیست. به همین جهت خداوند این آیه کریمه را نازل فرمودند (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۱/ ۱۲۴؛ ابن قتیبه، بی تا: ۱/ ۵۶؛ ثعالبی، ۱۴۱۸: ۱/ ۲۷۹).

ب: یهودیان خود را محافظ قوانین الهی به مردم معرفی می کردند و این که علت

عدم ایمان آنها به محمد به خاطر حسادت نسبت به او نیست بلکه آنها به این خاطر به محمد (ص) ایمان نمی آورند که پیامبر (ص) معجزاتی همانند پیامبران پیشین ندارد و به همین دلیل از ایمان آوردن به ایشان معذورند و وی به گمان آنها پیامبری صادق نیست (ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۸۳: ۷۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱/۳۵۶-۳۵۷؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۱/۷۱۷).

قرآن کریم به این شبهه یهودیان اشاره می کند و پاسخ آنها را در سوره آل عمران این گونه می دهد: اینها همان کسانی هستند که گفتند: «خداوند از ما پیمان گرفته که به هیچ پیامبری ایمان نیاوریم تا این معجزه را انجام دهد: قربانی بیاورد، که آتش (صاعقه آسمانی) آن را بخورد!» بگو: «پیامبرانی پیش از من، برای شما آمدند؛ و دلایل روشن و آنچه را گفتید آوردند؛ پس چرا آنها را به قتل رساندید اگر راست می گوید؟» (آل عمران/۱۸۳).

فخر رازی در تفسیر این آیه می نویسد: «خداوند با این دلایل مشخص ساخت که درخواست معجزه از پیامبر (ص) توسط یهودیان به جهت هدایت و راهنمایی نبود بلکه آنها می خواستند با این کار پیامبر را به زحمت بیندازند و ایشان را به سختی بیندازند. اسلاف یهودیان همین گونه معجزات را از پیامبران پیشین مانند زکریا، یحیی و عیسی (ع) درخواست نمودند و هنگامی که معجزه برای یهودیان آشکار شد، پس از تکذیب و مخالفت و دشمنی تصمیم به کشتن پیامبران گرفتند. این امر به خوبی نشان می دهد که درخواست های یهودیان در طول تاریخ فقط به خاطر ایجاد مشکل برای پیامبران بوده است» (فخر رازی، تفسیر، ج ۹، ص ۱۲۲؛ طوسی، بی تا: ۳/۶۷-۶۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱/۴۰۵).

بدین گونه آیه کریمه ادعاهای آنها را باطل ساخت و کذب سخنان آنها را ثابت کرد و صدق گفته های پیامبر (ص) تأیید نمود.

ج: یهودیان درخواست های سختی از پیامبر (ص) داشتند تا ایشان را به چالش بکشند تا به زعم خود پیامبر (ص) از انجام درخواست های آنها عاجز بماند. آنها در بین مردم شایع می کردند که پیامبر (ص) از بر آوردن درخواست های آنها عاجز است و به این شیوه سعی می کردند مردم را از اسلام بازدارند. ابن عباس نقل می کند که: رافع بن حریمله یهودی

به پیامبر (ص) گفت: ای محمد اگر راست می گویی که فرستاده و رسول خدایی، پس به خداوند بگو با ما سخن بگوید تا کلامش را بشنویم. (طبری، ۱۴۱۲: ۱/۴۰۷؛ عاملی، ۱۳۶۰: ج ۱/۱۶۵؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۱/۲۶۹). پس خداوند در پاسخ به آنها این آیه کریمه را نازل فرمود: «افراد نادان گفتند چرا خدا با ما سخن نمی گوید یا برای ما معجزه ای نمی آید کسانی که پیش از اینان بودند نیز مثل همین گفته ایشان را می گفتند دلها و افکارشان به هم می ماند ما نشانه های خود را برای گروهی که یقین دارند نیک روشن گردانیده ایم» (بقره/ ۱۱۸).

د: از دیگر روش های یهودیان برای مقابله با نبوت پیامبر (ص) این بود که می گفتند قرآن کریم از جانب خداوند بر محمد نازل نشده است. ابن عباس بیان می کند که «ابن صوریاء فطیونی از یهودیان روزی به پیامبر (ص) گفت: ای محمد برای ما چیزی نیاوردی که آن را بشناسیم چرا که خداوند آیه بینه ای بر تو نازل نکرده تا بدان تو را پیروی کنیم» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱/۳۶۶؛ قرائتی، ۱۳۸۳: ۱/۱۶۷؛ ایاری، ۱۴۰۵: ۹/۱۰۳).

مقصود آنها از عبارات فوق این بود که به طعن بگویند قرآن کریم معجزه رسول اکرم (ص) نیست. پس خداوند در پاسخ به آنها این گونه پاسخ داد: «و همانا بر تو آیاتی روشن فرو فرستادیم و جز فاسقان [کسی] آنها را انکار نمی کند» (بقره/ ۹۹).

بر طبق این آیه یهودیان به فسق متهم شده اند و فاسق یعنی کسی که در راه کفر و معصیت قدم بردارد چرا که فاسق از فطرت حق طلب که همان حق و درستی است به سوی باطل و فساد خارج شده است. مسأله قرآن کریم و نزول آن نیز از جمله اموری است که جز افراد منحرف از فطرت و مخالف عقل و شرع، همگان آن را قبول دارند؛ بنابراین یهودیان به جهت پذیرفتن وحی قرآن، فاسق اند (طنطاوی، ۱۴۲۰: ۱۵۶).

روزی دیگر عدّه ای از یهودیان نزد رسول خدا(ص) رفتند و گفتند: اگر تو پیامبری، برای ما از آسمان کتابی بیاور که ما آن را بخوانیم و گرنه ما هم مانند تو قرآنی را که آورده ای، خواهیم آورد (ابن هشام، بی تا: ۱/۵۷۰).

پیامبر(ص) پاسخ آنان را از قرآن کریم این گونه پاسخ دادند: «بگو اگر جنّ و انس متفق شوند که مانند قرآن را بیاورند هرگز نتوانند اگر چه همه پشتیبان هم باشند (اسراء/

۸۸). به سبب ناتوانی برخی از یهودیان مانند حی بن اخطب در برابر پاسخ‌های رسول خدا(ص) از قرآن، عبدالله بن سلّام آیین اسلام را پذیرفت (ابن هشام، بی تا: ۱/ ۵۷۱).
ذ: از جمله روش‌های ناپسندی که یهودیان برای طعنه زدن به نبوت پیامبر (ص) در پیش گرفتند این بود که نزول وحی از آسمان را بر ایشان انکار کردند. هدف آنها از این کار این بود که بگویند آن چه محمد (ص) بر زبان می‌آورد از سوی خدا نیست بلکه از خود می‌گوید.

نیشابوری می‌نویسد: «محمد بن کعب قرظی می‌گوید: خداوند به حضرت محمد (ص) دستور داد از اهل کتاب درباره امرش و این که او را چگونه در کتاب‌های خود یافته‌اند، سؤال پرسد. پس آنها به محمد (ص) حسادت ورزیدند و به قرآن کریم و رسولش کفر ورزیدند و گفتند: خداوند بر هیچ انسانی چیزی نازل نکرده است» (نیشابوری، اسباب النزول، ج ۲۵).

هنر یهودیان با هدف مشغول نگه داشتن ذهن پیامبر(ص) و غافل‌گیری آن حضرت سؤالاتی مطرح می‌کردند که به زعم خودشان آن حضرت نتواند به آنها پاسخ دهد و بدین سان حضرت را در تنگنا قرار دهند و ذهن مبارکش را مشغول دارند. از این رو از میعادگاه قیامت سؤال پرسیدند. خداوند در پاسخ به آنان می‌فرماید: ای پیامبر بگو علم آن تنها نزد پروردگار من است، جز او هیچ کس آن را به موقع خود آشکار نمی‌سازد. (اعراف/ ۱۸۷).
ی: یکی دیگر از مجادلات کلامی یهود درباره خداوند بود. آنها از حضرت پرسیدند: ای محمد! این خداست که مخلوقات را آفریده، خدا را چه کسی خلق کرده است؟ پیامبر(ص) از چنین سوالی برآشفته؛ اما خداوند در پاسخ آیات ۱-۴ سوره توحید را بیان فرمودند. این در حالی بود که عالمان یهود بر اساس تورات می‌دانستند خداوند چگونه است.

موارد فوق بعضی از روش‌های کلامی و جدلی بود که یهودیان برای طعن به نبوت پیامبر (ص) در پیش گرفتند که همه آنها با شکست مواجه شد چرا که قرآن کریم به این مجادلات کلامی اهتمام نشان داد و اتهامات و تکذیب‌های یهودیان را دنبال کرد و برای هر کدام جوابی درخور داد و صدق پیامبر (ص) را ثابت نمود (طنطاوی، ۱۴۲۰: ۱۵۸).

۲. مجادله یهودیان با پیامبر (ص) درباره شأن حضرت ابراهیم (ع)

آیین حضرت ابراهیم (ع) و پیروی پیامبر (ص) از ایشان و دعوت مردم به مذهب او موضوع آیات متعددی در قرآن کریم بوده است. در دوره مکی یعنی سیزده سال اول تبلیغ اسلام، آیات نازل شده بیان می‌دارند که ابراهیم (ع) موحد و یکتاپرست بوده و از گروه مشرکان نبودند. از جمله در سوره نحل در دو آیه به این موضوع اشاره شده است ((نحل / ۱۲۰ و ۱۲۳).

هنگامی که پیامبر (ص) به مدینه مهاجرت کردند آیات متعددی نازل شد که در آنها نیز بیان شده ابراهیم (ع) حنیف و مسلمان بوده و از مشرکان نبودند و آن چه اهل کتاب درباره حضرت ابراهیم (ع) ادعا می‌کنند و او را از خود می‌پندارند قول باطل و گمان فاسدی است. در سوره آل عمران چهار آیه به احتجاج پیامبر (ص) با اهل کتاب درباره حضرت ابراهیم اشاره کرده است (آل عمران / آیات ۶۵-۶۹).

ابن عباس نقل می‌کند که مسیحیان نجران و احبار یهود گرد پیامبر (ص) جمع شده و درباره حضرت ابراهیم (ع) به منازعه پرداختند. احبار یهود می‌گفتند: ابراهیم یهودی است و مسیحیان ایشان را از خود می‌دانستند. پس خداوند آیه ای بدین مضمون نازل فرمودند: «ای اهل کتاب چرا درباره ابراهیم به احتجاج می‌پردازید» (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۱ / ۳۷۲؛ بغدادی، ۱۴۱۵: ۱ / ۲۵۶؛ شاذلی، ۱۴۱۲: ۱ / ۴۱۱).

ابن هشام بیان می‌کند رسول خدا(ص) که جایگاه والایی برای موسی (ع) و کتاب وی قائل بود، فرمودند تورات را حاضر کنید، هر چه در آن بود از آن پیروی می‌کنیم؛ اما یهودیان از آوردن تورات خودداری کردند. (همو، بی تا: ۱ / ۵۵۲).

معنای آیات سوره آل عمران بیانگر آن است که خداوند اهل کتاب را در ابتدا به خاطر امری بدیهی سرزنش می‌کند چرا که حضرت ابراهیم (ع) پیش از حضرت موسی (ع) و حضرت عیسی (ع) بوده، پس چگونه ممکن است ابراهیم (ع) به اهل کتاب منسوب باشد چرا که غیر ممکن است متقدم یک چیز تابع شیء متأخر باشد (آل عمران / ۶۵). سپس در آیه بعد آنها را به خاطر نداشتن لوازم عقول سلمیه سرزنش می‌کند، یعنی آنها درباره چیزی که بدان علم نداشتند، مجادله نمودند. پس بر آنها واجب بود از آن چه

خداوند بر پیامبر (ص) درباره حضرت ابراهیم (ع) وحی نموده بود پیروی کنند چرا که طبق آیه قرآن، خداوند با توجه به علم نامتناهی خود شرح حال ابراهیم (ع)، شأن و مذهبش را می‌دانست در حالی که اهل کتاب نسبت به آن بی‌علم بودند و عاقل کسی است که با استفاده از عقل خود از مجادله در امری که نسبت به آن علم ندارد، خودداری کند (آل عمران/ ۶۶).

نکته مهم در آیه سوم آل عمران درباره حضرت ابراهیم (ع) این است که حضرت ابراهیم (ع) از هر آیینی که مخالف با وحدانیت خداوند باشد، مبرا بوده و از او صفت یهودی یا مسیحی نفی می‌شود و در این نفی شایسته نیست که چیزی درباره گمراهی و یا سلب مسئولیت به ابراهیم خلیل الله نسبت داده شود (آل عمران/ ۶۷). در این آیه همچنین به صفاتی از حضرت ابراهیم (ع) اشاره شده که تمام این صفات با آنچه از تجسیم و انحراف از حق نزد اهل کتاب وجود داشت، منافات دارد. اولین صفت ایشان در آیه مذکور این است که او «حنیف»^۱ بوده یعنی از هر دین باطلی روی گردان بود و تنها به دین حق که همان اسلام است، تمایل داشته است. صفت دیگر این که «از گروه مشرکان نبودند»^۲ یعنی کسی نبودند که برای خداوند شریک قائل باشند.

آیه بعد به منظور حل و فصل اختلاف بیان شده و به صراحت و آشکارا بیان می‌دارد چه کسانی شایسته‌ترین افراد برای انتساب به حضرت ابراهیم (ع) هستند (آل عمران/ ۶۸). از این آیه به دست می‌آید که منسوبین به حضرت ابراهیم (ع) سه گروه هستند: اول کسانی که از وی «تبعیت»^۳ کرده بودند، یعنی کسانی که در دوره حیات حضرت دعوتش را اجابت کرده و پس از وفاتش تعالیم او را تبعیت کرده‌اند و یهودیان اگر از انواع شرک به خداوند خودداری کرده باشند، باز هم نمی‌توانند از پیروان ایشان باشند چرا که آنها گمراهی را از هدایت بیشتر دوست داشته و کفر را به ایمان تبدیل کرده و به همین جهت از

۱. کان حنیفا.

۲. وما کان من المشرکین.

۳. للذین اتبعوه.

پیروان نیستند. دوم همین پیامبر اکرم (ص)^۱ بود که ایشان از نسل حضرت ابراهیم (ع) بود و به توحیدی دعوت می کرد که حضرت ابراهیم (ع) مردم را دعوت می کرد و آیه کریمه نیز همین موضوع را تأیید می کند چرا که پیامبر (ص) همانند حضرت ابراهیم (ع) هدایت از آسمان بر او نازل شد و به پیامبر (ص) خاتم انبیاء و پیامبران معروف شدند. سومین گروه کسانی بودند که به ایشان ایمان آوردند، یعنی کسانی که به پیامبر (ص) ایمان آوردند و از ایشان پیروی کردند. در این آیه به شأن پیامبر (ص) و اعتراف به این که ایشان نسبت به یهودیان اولی تر و نزدیک تر به حضرت ابراهیم اند نیز اشاره شده است چرا که ایشان حق را طلب کرده و دین خود را برای خداوند خالص کردند. ابن کثیر در تفسیر آیه فوق می گوید: «خداوند متعال فرموده اند شایسته ترین افراد به پیروی از ابراهیم خلیل کسانی هستند که از او در مذهبش پیروی کردند و منظور از این پیامبر، همان محمد (ص) است و کسانی که ایمان آوردند از مهاجرین و انصار و افرادی که بعد از اینها از پیامبر (ص) پیروی کردند» (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۲/۴۹). ابن مسعود نیز به نقل از پیامبر (ص) آورده است: «برای هر پیامبری ولی از پیامبران وجود دارد و ولی من ابراهیم خلیل است و سپس این آیه را تلاوت فرمودند: اِنَّ اَوْلٰى النَّاسِ بِاِبْرٰهٖمَ لَلَّذِیْنَ اتَّبَعُوْهُ» (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۲/۴۹-۵۰؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۲/۶۷۴؛ مراغی، بی تا: ۳/۱۸۲).

عبارات مذکور مواردی از پاسخ های قرآن کریم به استدلال های یهودیان درباره پیامبر (ص) حول حضرت ابراهیم (ع) و مذهبش بود. قرآن کریم آنها را به خاطر مجادله درباره حضرت ابراهیم (ع) سرزنش می کند چرا که تورات و انجیل بعد از زمان حضرت ابراهیم (ع) نازل شده اند و نیز آنها را به خاطر جدال درباره امری که نسبت به آن علم ندارند، می کوبد و ابراهیم (ع) را از آن چه آنها توصیف می کردند، نفی می کند و بیان می دارد شایسته ترین مردم به ایشان کسانی هستند که بر مذهب و آیین حضرت بوده و در رأس همه آنها محمد (ص) و پیروانش از مؤمنان هستند. این گونه قرآن کریم ادعاهای باطل اهل کتاب را درباره شأن حضرت ابراهیم با استدلال های الزام آور، برهان های

روشن و دلایل قاطع باطل می‌کند و می‌فرماید: «لِيَحِقَّ الْحَقُّ وَيُبْطَلَ الْبَاطِلُ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ» (انفال / ۸).

۳. مجادله یهودیان درباره نبوت عیسی (ع)

از جمله مسائلی که جدال درباره آن میان پیامبر (ص) و یهودیان شدت گرفت، نبوت و رسالت عیسی (ع) بود. در اسلام عقیده بر آن است که عیسی (ع) پیامبر و فرستاده خداوند است و مثل او این گونه در قرآن بیان شده است: «إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (آل عمران / ۵۹) و این که مادرش از هر آن چه شرف را مخدوش کند، پاک و مطهر بوده است ((آل عمران / ۴۲).

یهودیان به این مسأله اعتقاد نداشتند و به نبوت حضرت عیسی (ع) معترف نبودند بلکه می‌گفتند حضرت از راهی غیر شرعی به دنیا آمده و مادرش زنی پاکدامن نبوده است. ابن جریر به نقل از ابن عباس بیان می‌دارد: گروهی از یهودیان نزد پیامبر آمدند که در میان آنها ابو یاسر بن أخطب، رافع بن ابي رافع، أزار بن ابي أزار و أشيع بود. آنها از پیامبر (ص) پرسیدند که کدام یک از پیامبران ایمان دارد؟ پیامبر (ص) پاسخ دادند: به خداوند و هر آن چه بر ما نازل کرده و آن چه بر ابراهیم، اسماعیل، اسحاق، یعقوب، اسباط، موسی و عیسی نازل کرده و هر آن چه فرستادگان خداوند آورده اند ایمان دارم و بین هیچ کدام تفاوتی قائل نیستیم و ما به همه آنها ایمان داریم. هنگامی که نام حضرت عیسی (ع) را بردند، یهودیان درباره نبوت ایشان احتجاج کردند و گفتند: ما به آن چه تو ایمان داری، اعتقادی نداریم و بهره اهل دین را از دنیا و آخرت کمتر از شما نمی‌دانیم و مذهبی شرورتر از مذهب شما نیست. پس خداوند آیه ای در نكوهش یهودیان نازل فرمود. (مائده / ۵۹؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۸۹/۶).

در این آیه کریمه بزرگترین انواع لجاجت و ناسپاسی به یهود نسبت داده شده که به خاطر ایمان به پیامبران الهی موجبات خشم آنها فراهم می‌شد با وجود این که اعتقاد به پیامبران موجب قبول، رضایت و رحمت خداوند است. قابل ذکر است که در این آیه بلاغت قرآن کریم و انصاف قرآن به اهل کتاب مشهود است چرا که حکم فسق را به همه اهل کتاب تعمیم نمی‌دهد بلکه اکثر آنها را به فسوق متهم می‌نماید چرا که تعداد اندکی

از اهل کتاب از راه حق و ایمان تبعیت کردند. بدین گونه آیه کریمه قوم یهود را به خاطر کراهت دانستن ایمان به خدا و کتاب های آسمانی و پیامبران سرزنش می کند و بر یهودیان واجب است بر آن چه مومنان ایمان دارند، ایمان بیاورند و به نبوت حضرت عیسی (ع) شهادت دهند همان گونه که پیامبر اکرم (ص) و پیروانش از مسلمانان صادق شهادت دادند؛ اما یهودیان قومی هستند که درک نمی کنند (طنطاوی، ۱۴۲۰: ۱۶۳).

۴. جدال یهودیان درباره نسخ

از دیگر امور مورد مجادله پیامبر (ص) با یهودیان موضوع «نسخ» بود که برآیند و نتیجه مباحثه در این زمینه موجب فتنه و طعنه به شریعت اسلام شد. موضوع نسخ از جمله مسائل مهمی بود که مجادله درباره آن از گذشته تاکنون دائر است و قوم یهود آن را ابزاری برای طعنه زدن به شریعت اسلام در پیش گرفتند. یهودیان به شریعت اسلام و نبوت پیامبر (ص) در موضوع نسخ ایراد گرفتند و وجود ناسخ را دلیلی بر عدم وحی قرآن می دانستند.

یهودیان منکر این بودند که خداوند آیه ای را با آیه دیگر یا حکمی را با حکم دیگر نسخ کند. آنها می گفتند: آیا نمی بینید که محد (ص) اصحابش را به امری وامی دارد و سپس آنها را از آن باز می دارد و به کاری خلاف آن دستور می دهد. امروز حرفی می زند و فردا از آن باز می گردد. این در شأن پیامبران نیست و این قرآن جز کلام محمد (ص) نیست. او از خود سخن می گوید و گفته های او با هم تناقض دارد (طنطاوی، ۱۴۲۰: ۱۶۳).

قرآن کریم این شبهات یهودیان را درباره شریعت اسلام بدون پاسخ نگذاشت. خداوند آیاتی در این زمینه نازل فرمودند که گفته های یهودیان را رد می کرد تا ایمان مؤمنان افزایش یابد. از جمله آیات سوره بقره است که فرمودند: «هر حکمی را نسخ کنیم یا آن را به [دست] فراموشی بسپاریم بهتر از آن یا ماندش را می آوریم مگر ندانستی که خدا بر هر کاری تواناست؛ مگر ندانستی که فرمانروایی آسمانها و زمین از آن خداست و شما جز خدا سرور و یاوری ندارید؛ آیا می خواهید از پیامبر خود همان را بخواهید که قبلا از موسی خواسته شد و هر کس کفر را با ایمان عوض کند مسلما از راه درست گمراه شده است» (بقره / ۱۰۶-۱۰۸).

۵. مجادله یهودیان درباره تغییر قبله از بیت المقدس به مسجد الحرام

شبهات یهودیان بعد از تحویل قبله

از جمله موارد مشهور مجادله بین پیامبر (ص) و یهودیان، مسأله تغییر قبله مسلمانان بود. پیامبر اکرم (ص) پس از هجرت به مدینه به امر الهی به سوی بیت المقدس نماز می خواند تا قلوب یهودیان را بدین گونه نرم کند چرا که بیت المقدس قبله یهودیان بود و این مسأله می توانست موجب وحدت مسلمانان و یهودیان شود. پیامبر (ص) و مسلمانان به خاطر نماز به بیت المقدس خوشحال بودند و آرزوی پیامبر (ص) این بود که دعوتش را پاسخ دهند و برای ورود به اسلام شتاب کنند؛ اما یهودیان کور و کرد شدند و بین مردم شایعه کردند که پیامبر (ص) از قبله آنها پیروی می کند و چه بسا به زودی از مذهب آنها نیز تبعیت کند و توجه مسلمانان را در نماز به بیت المقدس دلیلی به هدایت و درستی خود می دانستند. پیامبر (ص) از گفته های نابخردانه یهودیان متأثر شد و آرزوی حضرت این بود که قبله مسلمانان به کعبه تغییر یابد و به همین جهت به درگاه الهی بسیار تضرع و و نایش کردند (طبری، ۱۳۸۷: ۲/۴۱۵-۴۱۶؛ یعقوبی، بی تا: ۲/۴۲؛ رسولی محلاتی، ۱۳۷۵: ۱/۳۶۴-۳۶۵؛ طنطاوی، ۱۴۲۰: ۱۷۸).

سرانجام خداوند آرزوی پیامبرش را برآورده کرد و قبله ای را که دوست می داشت برای او انتخاب کرد. پس مسلمانان خوشحال شدند چرا که با تغییر قبله به سوی مسجد الحرام قلب هایشان نرم شد و آنجا مرکز تجمع، محل امن، آماج قلب ها و مرکز وحدت مسلمانان گشت و این تغییر قبله را با گوش های خود شنیدند و از خداوند و رسولش اطاعت کردند (طنطاوی، ۱۴۲۰: ۱۷۸).

یهودیان و هر آن کس که مانند یهود از شاکله ای مریض برخوردار بودند، شروع به استهزاء و تمسخر مسلمانان کردند و شبهاتی را در این زمینه بیان کردند تا افکار را گیج و مشوش کنند و در عقیده مسلمانان شک و تردید ایجاد نمایند. از جمله مواردی که مشرکان می گفتند این بود که: محمد (ص) در دین خود تحیر ایجاد کرده و نزدیک است به آیین ما بازگردد همان گونه که به قبله ما نماز می خواند. منافقان نیز می گفتند: بر مسلمانان چه پیش آمده که بر قبله ای نماز بخوانند و سپس آن را رها کنند؟ یهودیان می گفتند: ای

مسلمانان قبله اول یعنی بیت المقدس اگر بر حق بود شما آن را ترک کردید و اگر باطل بود پس عبادت های پیشین شما باطل است و اگر محمد (ص) نبی بر حق بود قبله انبیاء پیشین را ترک نمی کرد و آن را تغییر نمی داد و چیزی را امروز انجام نمی داد و فردا با آن مخالفت کند. هدف آنها از این گفته ها ایجاد شک و تردید در شریعت اسلام و رسالت پیامبر (ص) بود (مغنیه، ۱۴۲۴: ۱/ ۱۷۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱/ ۳۸۹؛ قرائتی، ۱۳۸۳: ۱/ ۱۷۶؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۱/ ۲۲۳؛ طنطاوی، ۱۴۲۰: ۱۷۸).

پاسخ قرآن به شبهات یهودیان درباره تغییر قبله

قرآن کریم نقشه های آنها را برملا ساخت و مکر و حيله آنها را باطل نمود و پیامبر (ص) را از آن چه یهودیان می گفتند، آگاه کرد. ابتدا با تغییر قبله شروع کرد تا نفوس مسلمانان را مطمئن کند و قلوب آنها را برای پذیرش این امر بزرگ آماده کند. بر طبق آیات قرآن نسخ آیه ای توسط آیه دیگر به جهت خیر یا چیزی شبیه آن انجام می شود، چرا که خداوند بر انجام هر چیزی قادر است (بقره/ ۱۰۶).

سپس خداوند فرمودند: «شرق و غرب از آن خداست و به هر سمتی رو کنند خداوند همان جا است» (بقره/ ۱۱۵)

وانگهی به پیامبر (ص) خبر دادند که یهودیان و مسیحیان از ایشان راضی نمی شوند مگر از آیین آنها پیروی کند. اشاره به این که مصالحه فقط در صورتی انجام می شود که پیامبر (ص) به بیت المقدس توجه کند؛ اما استمرار در تبعیت قبله یهودیان با هدایت الهی عجین نشد (بقره/ ۱۲۰)

قرآن پس از سخن درباره بیت الحرام و بزرگی و کرامت آن بیان می کند که خداوند آن را به مثابه مکان و مرجعی برای حجّاج قرار داده که از آنجا پراکنده می شوند و با گذشت سال ها از تمام نقاط به سوی آن حرکت می کنند و هر چه تعدادشان برای زیارت بیشتر شود، شوق آنها نیز افزایش می یابد. همچنین بیت الحرام را محل امن الهی تعیین نمود (بقره/ ۱۲۵).

آیات وارده درباره شأن مسجد الحرام همگی بیش از دستور تغییر قبله مسلمانان بود و این برای هر انسان عاقلی دلیل کافی است که خانه ای با این همه قداست شایسته است تا

قبله مسلمانان باشد؛ اما یهودیان و کسانی که در دل‌های آنها مرض بود، به سوی حق متمایل نشدند و اعراض آنها از دستور الهی خود دلیل بر عناد و عداوت آنها بود به همین جهت اگر کفر می‌گفتند جای تعجب نبود. در نتیجه شبهات یهودیان درباره تغییر قبله فایده‌ای نداشت چرا که خداوند نفوس و قلوب مسلمانان را مطمئن کرده بود و پیامبر (ص) را برای پاسخ دادن به شبهات یهود آماده کرده بود (طنطاوی، ۱۴۲۰: ۱۷۹).

۶. جدال یهودیان درباره حلال و حرام خداوند

از جمله شبهاتی که یهودیان مطرح نموده و درباره آن با پیامبر (ص) به مجادله پرداختند، مواردی بود که خداوند در قرآن کریم حرام یا حلال کرده بودند:

در سوره انعام آمده است: «و بر یهود حرام کردیم هر حیوان صاحب ناخن را و از گاو و گوسفند پیه آن دو را جز آنچه بر پشت آنهاست یا بر چرب‌روده آنهاست یا به استخوانشان چسبیده باشد. به سبب ستمکاریشان اینچنین کیفرشان دادیم و ما راستگویانیم» (انعام / ۱۴۶).

یهودیان می‌گفتند ما اولین کسانی نبودیم که این غذاها بر ما حرام شد و این‌ها به خاطر ظلم و عقوبت بر ما حرام نشد، بلکه این غذاها بر حضرت ابراهیم (ع) و تمام انبیایی که قبل یا بعد از او آمدند، حرام شده بود (طنطاوی، ۱۴۲۰: ۱۹۲).

خداوند متعال در آیاتی از سوره آل عمران این شبهه یهود را پاسخ می‌دهد. در آیه نخست آمده که بنی اسرائیل آن چه را بر خود حرام کرده بودند، به پیروی از پدران و اجداد خود چنین کردند و این کار پیش از نزول تورات انجام شده بود و هنگامی که تورات بر یهود نازل شد، خداوند در آن برخی طعام‌ها را به جهت ظلم و عدول از حق بر آنها حرام نمود. سپس در ادامه آیه خداوند به پیامبر (ص) دستور می‌دهد که اگر یهود درباره آن چه ما به تو خبر داده‌ایم، مجادله کردند، بگو تورات را بیاورند و از آن بخوانند اگر راست می‌گویند. «همه طعام‌ها بر بنی اسرائیل حلال بود، مگر آنها که پیش از نزول تورات، اسرائیل بر خود حرام کرده بود. بگو: اگر راست می‌گویید تورات را بیاورید و بخوانید» (آل عمران / ۹۳).

در آیه بعد خداوند یهود را به دروغ‌گویی و عدول از راه حق و شریعت توصیف می‌

کند چرا که آنها از روی عمد دروغ می گفتند و بر دروغ گفتن اصرار می ورزیدند و سخن باطلی را به خدا نسبت می دادند و به همین جهت از گروه ستمکارانند: «از آن پس هر که بر خدا دروغ بزند از ستمکاران است» (آل عمران / ۹۴).

در آیه سوم باز به همان مسأله مهم تأکید می شود، این که حضرت ابراهیم (ع) از گروه مشرکان نبودند (بقره / ۱۳۵). اکنون که می بینید من در دعوت خود صادق و راستگویم، پس از آئین من که همان آئین پاک و بی آلایش ابراهیم (ع) است پیروی نمائید زیرا او «حنیف» بود یعنی از ادیان باطل متمایل بحق شده بود و در دستورات او حتی در مورد غذاهای پاک یک حکم انحرافی و تحریم بی دلیل وجود نداشت. او هرگز از مشرکان نبود و این که مشرکان عرب خود را بر آئین او می دانستند، کاملاً بی معنی است. از نکات مورد توجه در آیه فوق این است که خداوند یهود را به پیروی از آئین حضرت ابراهیم که همان آئین اسلام است، دعوت می کند چرا که محمد (ص) و پیروانش همان پیروان واقعی حضرت ابراهیم بودند.^۱ دیگر این که یهود را به شرک متهم می کند چرا که ابراهیم (ع) مشرک نبودند.^۲ «بگو: خدا راست می گوید. آئین حنیف ابراهیم را پیروی کنید و او از مشرکان نبود» (آل عمران / ۹۵).

۷. برتری و افضلیت بیت الحرام

این شبهه یهود هنگامی مطرح شد که قبله از بیت المقدس به مسجد الحرام تغییر یافت. یهودیان به پیامبر (ص) می گفتند: ای محمد (ص) بیت المقدس از خانه کعبه برتر است و شایسته تر آن است که بیت المقدس پرستش شود چرا که قبل از بیت الحرام بنا شده است و تمام انبیاء از فرزندان اسحاق آن را بزرگ داشته اند و به آن نماز خوانده اند و خداوند نیز به حضرت ابراهیم (ع) در نسل فرزندش اسحاق وعده خیر و برکت داده است. پس تو اگر پیرو او و راهش هستی باید هر آن چه را که ابراهیم (ع) بزرگ داشته، تو نیز بزرگ بداری و همیشه بر این وضعیت باشی بدون آن که قبله را به مسجد الحرام تغییر دهی که اگر چنین کنی، این کار تو به معنای مخالفت با قبله تمام انبیای پیش از تو

۱. فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا.

۲. وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ.

است (طنطاوی، ۱۴۲۰: ۱۹۳).

قرآن کریم مجادله و مباحثه یهود را درباره برتری بیت المقدس و سابقه زمانی ایجاد آن در قیاس با مسجد الحرام این گونه پاسخ می دهد که اولین خانه ای که بر روی زمین برای عبادت بندگان ایجاد شد، همان است که در مکه بنا شد: «نخستین خانه‌ای که برای مردم بنا شده همان است که در مکه است. خانه‌ای که جهانیان را سبب برکت و هدایت است» (آل عمران / ۹۶).

بدین گونه کذب گفته ها و ادعاهای یهود درباره این که مسجد الاقصی نخستین خانه پرستش بر روی زمین بوده و نیز این که تغییر قبله از مسجد الاقصی به مسجد الحرام به معنای مخالفت با قبله انبیای پیشین است، بار دیگر بر همگان ثابت شد.

نتیجه گیری

پس از شکل گیری حکومت اسلامی در مدینه گروه های متعددی در برابر پیامبر (ص) صف آرای نمی نمودند که از جلوه های بارز آن قوم یهود ساکن در مدینه و حوالی مدینه بودند. یهودیان به جهت داشتن کتاب آسمانی و اطلاع از پیامبر موعود به شبه جزیره مهاجرت کرده و شهر مدینه مأمون و مسکن آنها قرار گرفت. یهودیان یکی از جریان های اعتقادی مدینه بودند و به همین جهت علاوه بر مقابله نظامی و سیاسی با پیامبر (ص)، تلاش می کردند از طریق مناظره و مباحثه کلامی در اصول اعتقادی و دینی در نبوت پیامبر (ص) و آیات الهی تشکیک نموده و ایمان مسلمانان را به اسلام و قرآن تضعیف کنند. یهودیان در اموری از قبیل توحید، نبوت پیامبر (ص)، رسالت عیسی مسیح، مسأله نسخ، تغییر قبله و ... با پیامبر (ص) به بحث و مجادله دینی پرداختند که خداوند ضمن آگاهی دادن پیامبر (ص) از نقشه های آنها، پاسخ مجادلات کلامی آنها را با شواهد و استدلال های عقلی و منطقی آیات قرآن پاسخ داد و به همین جهت اقدام های آنها نه تنها تأثیری در ایمان و عقیده مسلمانان در پی نداشت؛ بلکه موجب رسوایی یهود، برملا شدن نقشه های آنها و اثبات حقیقت رسالت پیامبر (ص) نزد همگان شد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۱۹)، *تفسیر القرآن العظیم*، مکتبه نزار مصطفی الباز، عربستان سعودی.
۳. ابن قتیبہ، عبدالله بن مسلم، (بی تا)، *غریب القرآن*، بی جا.
۴. ابن کثیر، اسماعیل بن منصور، (۱۴۱۹)، *تفسیر القرآن العظیم*، دارالکتب العلمیه، مشورات محمد علی بیضون، بیروت.
۵. ابن هشام، عبدالملک بن هشام حمیری معافری، (بی تا)، *السیره النبویه*، تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم ایاری و عبدالحفیظ شلبی، بیروت، دارالمعرفه.
۶. ایاری، ابراهیم، (۱۴۰۵)، *الموسوعه القرآنیه*، ج ۹، موسسه سجل العرب، بی جا.
۷. بحرانی، سید هاشم، (۱۴۱۶)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، بنیاد بعثت، تهران.
۸. بغدادی، علاء الدین علی بن محمد، (۱۴۱۵)، *لباب التأویل فی معانی التنزیل*، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۹. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۱۸)، *جواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۰. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، (۱۳۶۳)، *تفسیر اثنا عشری*، انتشارات میقات، تهران.
۱۱. ذکاوتی قراگزولو، علیرضا، (۱۳۸۳)، *اسباب نزول*، نشر نی، تهران.
۱۲. رسولی محلاتی، سید هاشم، (۱۳۷۵)، *زندگانی محمد (ص)*، انتشارات کتابچی، تهران.
۱۳. شاذلی، سید بن قطب بن ابراهیم، (۱۴۱۲)، *فی ظلال القرآن*، دارالشروق، بیروت.
۱۴. طبری، محمد بن جریر، (۱۳۸۷)، *تاریخ الرسل و الملوک*، دارالتراث، بیروت.
۱۵. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، دارالمعرفه، بیروت.
۱۶. طنطاوی، محمد سید، (۱۴۲۰)، *بنو اسرائیل فی القرآن و السنه*، دارالشروق، بیروت.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۸. عاملی، عباس، (۱۳۶۰)، *تفسیر عاملی*، انتشارات صدوق، تهران.
۱۹. فخر رازی، ابو عبد الله محمد بن عمر بن حسین، (۱۴۰۱)، *التفسیر الکبیر*، دار الفکر، بی جا.

۲۰. فیض کاشانی، ملا محسن، (۱۴۱۵)، *تفسیر الصافی*، انتشارات الصدر، تهران.
۲۱. قرائتی، محسن، (۱۳۸۳)، *تفسیر نور*، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، تهران.
۲۲. کاشانی، ملا فتح الله، (۱۳۳۶)، *تفسیر منهج الصادقین فی إلزام المخالفین*، کتابفروشی محمد حسن علمی، تهران.
۲۳. مراغی، احمد بن مصطفی، (بی تا)، *تفسیر المرائی*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۲۴. مغنیه، محمد جواد، (۱۴۲۴)، *تفسیر الکاشف*، دار الکتب الاسلامیه، تهران.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، *برگزیده تفسیر نمونه*، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۲۶. نیشابوری، أبو الحسن علی بن أحمد واحدی، (۱۴۱۱)، *اسباب النزول*، دار الکتب العلمیه، بی جا.
۲۷. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب بن جعفر، (بی تا)، *تاریخ یعقوبی*، دار صادر، بیروت.

گونه های وساطت (نقش آفرینی) اهلیت البرکات در معرفت الله

محمد جواد فلاح^۱

اعظم ملتزمی^۲

چکیده

چگونگی نیل آدمی به معرفت الله همواره دغدغه حکیمان و دانشمندان اسلامی بود، و دیدگاههای مختلفی درباره آن مطرح است؛ روایات اسلامی برای اهل بیت (علیهم السلام) در معرفت الله جایگاهی رفیع و کلیدی قائل شده اند تا جایی که در برخی روایات معرفت الله منحصر از طریق اهل بیت معرفی شده است.

واسطه بودن اهل بیت (علیهم السلام) که از جهتی، وجودی خلقی داشته و از جهت دیگر به واسطه ویژگیهای منحصر به فرد و جایگاه خاصشان در عالم وجود به خداوند متصل اند می تواند ما را در دستیابی به معرفت و نیز تحلیل و کیفیت چگونگی دست یابی به آن رهنمون سازد.

در این مقاله ضمن تبیین نقش واسطه گری اهل بیت علیهم السلام در معرفت الله و ضرورت چنین واسطه گری که مویذات نقلی و عقلی بر آن صحه گذاشته اند، نقش تکوینی و تشریحی ایشان در معرفت آفرینی در اقسام مختلفی قابل تصویر است. تبیین عقلی و شهودی معرفت الله به صورت تشریحی در کنار تصرف وجودی، و نقش آفرینی ولایت و محبت ایشان به صورت تکوینی در شناخت خدا نقش آفرینی می کنند. براین اساس چگونگی نیل به معرفت الله به وسیله اهلیت را بر پایه منابع اسلامی از جمله روایات می توان تبیین و تحلیل نمود.

واژگان کلیدی

اهل بیت، وساطت، معرفت الله، انسان کامل، ولایت، فیض، چگونگی وساطت.

Email: mjfallah.ac@gmail.com

۱. استادیار دانشگاه معارف اسلامی

Email: A.Moltazami@yahoo.com

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه معارف اسلامی

پذیرش نهایی: ۱۳۹۴/۱۱/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۹/۱

طرح مسأله

خداشناسی یکی از مهم‌ترین معارفی است که در طول تاریخ بشر مطرح بوده و در تفکر دینی بویژه تفکر اسلامی در معرفت خداوند و نحوه‌ی دستیابی به چنین معرفتی راه‌های مختلفی پیشنهاد شده که بسیاری از آنها برخاسته از متون دینی بویژه قرآن و روایات است. تقسیم‌های مختلف بر اساس معیارهای گوناگون، نشانه‌ی چنین تکثری در راه‌های معرفت است. راه‌های عقلی و استدلالی، راه عرفان و شهود و راه شرع و نقل از جمله مهم‌ترین آنهاست. ارزش داوری بین راه‌های مذکور مجال دیگری می‌طلبد که از دیدگاه متون دینی و دانشمندان اسلامی قابل بررسی است. ولی ما در مواجهه با متون دینی به راه‌های مختلفی هستیم. به عنوان نمونه در قرآن و روایات به معرفت نفس و جایگاهش در معرفت الله توصیه فراوان شده و یا برخی متون شناخت خدا به خدا را به عنوان راه انحصاری معرفت پیش می‌کشند. راه‌های عقلی و شهودی نیز برخی از این راه‌های معرفی شده در متون است. در آیات قرآن و به ویژه در روایات مواجهیم با معرفت بخشی معصومان که جایگاه ویژه‌ای برای اهل بیت (ع) در معرفت الهی بیان شده است تا جایی که در برخی از آنها معرفت الله را منحصر در اهل بیت می‌دانند. براین اساس محوری‌ترین پرسش این پژوهش براین استوار است که با توجه به اهمیت و چنین توجهی در روایات وساطت اهل بیت (ع) در این میان چگونه است و تحلیل این واسطه‌گری را چگونه می‌توان تصویر کرد. با توجه به اینکه پژوهش قابل توجهی در تحلیل چگونگی وساطت اهل بیت در شناخت خدا انجام نگرفته در این مقاله به روش کتابخانه‌ای و با تحلیل متون دینی به ویژه آیات قرآن و روایات سعی شده به نقش و جایگاه اهل بیت در شناخت خداوند اشاره و چگونگی و کیفیت وساطت آنها در معرفت الله تحلیل گردد. برای این مهم ما گونه‌های نقش آفرینی و وساطت ایشان را رصد و به تبیین اجمالی آن پرداخته‌ایم. اینکه آیا کلام و سخن ایشان (کلامکم نور) چنین نقشی را ایفا می‌کند یا ظرفیت وجودی آنها (بنا عرف الله)؟ و اینکه آیا چنین نقشی تکوینی است یا تشریحی یا هر دو و آیا چنین نقش واسطه‌ای در عالم قبل از خلقت «مثلا عالم میثاق» صورت گرفته یا هم اکنون نیز ادامه دارد؟ پرسش‌هایی است که در این مقاله به آن خواهیم پرداخت.

۲. معنانشناسی بحث

۲-۱. معنای اهل بیت

مهمترین رکن ما در مسئله که به عنوان عامل و واسط معرفت جایگاه ویژه و ممتازی دارد «اهل بیت» اند؛ انسانهایی که بر اساس متون دینی نقش معرفت بخشی و واسطه و در نقلها باب و راه معرفت الله بیان شده اند. اما براسستی اینان کیانند و با چه ویژگیهایی چنین جایگاهی در معرفت الله را دارا هستند؟ در یک بیان اجمالی، اهل بیت و ائمه معصومین علیهم السلام از آن جهت که بر اساس اعتقاد امامیه منصوب الهی اند و جایگاه امامت و رهبری را عهده دارند دارای مقام عصمت بوده و براساس ادله عقلی و نقلی هدایت خلق را عهده دارند که مهم ترین مصداق چنین هدایتی واسطه بودنشان در وصول انسانها به معرفت الله است. از این جهت معرفت اجمالی به اهل بیت و مقصود از این واژه نیز ائمه اطهار که به عنوان واسطه های معرفت الله اند حائز اهمیت است. اما اینکه راه شناخت آنها چیست ما دو راه بیش تر نداریم: (۱) استفاده از خود قرآن زیرا قرآن "یفسر بعضه بعضا" است. (۲) مراجعه به مبین واقعی قرآن، رسول اکرم (ص)؛ اما از آن جهت که در قرآن هیچ گونه دلالت صریحی بر تعیین مصداق اهل بیت وجود ندارد مانند خیلی از مسائل دیگر (مثال رکعات نماز و...) تنها راه ما برای شناخت آن مراجعه به رسول اکرم (ص) می باشد. به عبارتی چون ایشان براساس ادله ای که بیان شده منصوب و برخوردار از مقام الهی اند هیچ مسلمانی نمیتواند از نزد خود با عقل و حس و حدس و گمان تعداد و مصادیق آنها را مشخص نماید از اینرو پیامبر که قرآن ایشان را مبین آیات میداند در طول ۲۳ سال نبوت خویش بارها درباره اهل بیت سخن گفته و درباره آنها سفارش کرده اند؛ به عنوان نمونه «حدیث ثقلین» که پیامبر در آن پیروی از اهل بیت را مایه سعادت و نجات و همسنگ با قرآن قرارداده بیان نموده است که بدون تبعیت از آنان و تمسک به سیره ایشان نمی توان از دام ضلالت و گمراهی نجات یافت

۲-۲. معنای معرفت الله

فهم معنای معرفت الله از جهت بیان کیفیت چنین معرفتی از جانب معصوم و بیان نقش ایشان، این نوع معرفت را با دشواری همراه می سازد. آیا معرفت الله می تواند معنایی

حصولی و مفهومی و حتی معنایی شهودی داشته باشد؟ آیا خداوند با عقل و فهم و شهود قابل شناخت است؟ چنین معرفتی است که معصومین خود را عهده دار وساطت آن می‌دانند. از این رو باید در معنای آن با توجه به مسئله پیش رو دقت نمود. هرچند اهل لغت معرفت را به معنای اطلاع یافتن از چیزی و علم پیدا کردن به خصوصیات و آثارش (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۰، ۱۴۵۰۹) بیان کرده اند اما آنچه مورد توجه ما در مقاله است متعلق معرفت که خداوند تعالی است می‌باشد. معرفت الله از آن جهت که متعلق معرفت در آن خداست مسئله معرفت را دشوار تر و وصول به آن را معماگونه تر می‌سازد. از این جهت راه وصول به چنین معرفتی خاص و مبتنی بر اراده خود حق در آن است. شاید بتوان ادعان کرد که چنین معرفتی تنها از راه و مسیری قابل وصول است که خود خداوند به آن صحه گذاشته و آن را در دسترس انسانها قرار دهد، لذا نقش قرآن و معصومین علیهم السلام به عنوان ثقلین در کسب و وصول به چنین معرفتی حائز اهمیت است. این چنین معرفتی است که زمینه‌ی خضوع و بندگی را فراهم کرده و آدمی را به هدف خلقتش که همان عبادت است واصل میگرداند. این معنا در کلام معصومین نیز بیان شده است. (اول عبادۀ معرفت الله و اصل معرفت الله توحید ه. (ر.ک: مصطفوی، ۱۴۰۴: ۱، ۲۳)

معرفت و شناختن دقیق پروردگار مقدم است و سپس بندگی و تذلل و اطاعت او ملحق به آن می‌شود. معرفت مراتبی دارد و به اختلاف آن، هر اندازه ای که باشد به همان اندازه عبادت و بندگی صورت می‌گیرد و حقیقت بندگی که تذلل و اطاعت است بدون تحقق معرفت صورت پذیر نیست و نخواهد شد. زیرا تا کسی به مقام و عظمت و بزرگواری کسی شناسایی نداشته باشد تذلل و اطاعت نیز نخواهد گرفت (همان: ۲۳)

۲-۳. معنای وساطت:

معنای وساطت وسیله، میانجیگری و شفاعت، در میان شدن، واسطه و وسیله شدن (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۵، ۲۳۱۸۲) واسطه بودن برخی از امور برای برخی امور دیگر حتی واسطه‌گری برخی عوالم برای برخی دیگر در قاموس تکوین و تشریح پذیرفته شده و اراده خداوند نیز به آن تعلق گرفته است. تا جایی که حق پرده از سنتی برداشته و در کلام معصومین آمده: «أبی الله ان یجری الامور الا باسبابها» (کلینی، ۱۳۸۲: ۱، ۳۸۹) وساطت در

اصطلاح اینگونه معنی می‌شود هر چیزی که انسان را به خدا نزدیک کند یعنی وسیله نزدیکی به خدا (طباطبایی امیری، ۱۳۸۱: ۳۵) که در قرآن نیز به آن اشاره شده "وابتغوا الیه الوسیله" (مائده، ۳۵) وسیله، واسطه اتصال به خداست که با توسل به معصومین خود را به خدا نزدیک کند و کسی نمیتواند به خدا نزدیک شود مگر از راه وسیله و واسطه گر، وسیله نباشد انسان سقوط می‌کند پس اتصال بحبل نبی و وصی لازم است. (طباطبایی امیری، ۱۳۸۱: ۳۹)

مراد از وسیله این است که باید شخصی از جانب خدا برای هدایت بندگان مبعوث شود. زیرا مردم نمیدانند چه عملی آنها را به سعادت و کمال می‌رساند و عقل انسان هم عاجز است از کیفیت و وصف لایق جلال او پس مسلماً نیاز به واسطه ای است که او را به راه هدایت کند (سنگلجی، ۱۳۶۲: ۱۰۶) که قرآن می‌فرماید: ایمان به رسل جوهر هدایت و حقیقت رستگاری است (اعراف، ۳۵) و منظور از طلب وسیله دست آویز قرار دادن علم و عمل برای نزدیکی به خداست. زیرا حقیقت تقرب داشتن معرفت درست و عمل نیک است (سنگلجی، ۱۳۶۲: ۱۲۲) که توسط انبیا و رسل تعلیم داده می‌شود. بنابراین منظور از واسطه در این مقاله، وسیله ای است برای رسیدن به قرب الهی - که اهل بیت واجد آنند - و بنده برای رسیدن به خدا و معرفت او به ائمه متوسل می‌شود و خداوند فیضش را از طریق اهل بیت به خلائق نازل می‌کند.

۳. ضرورت واسطه گری امام در معرفت الله

برای بیان ضرورت وساطت اهل بیت در معرفت الله می‌توان به هر دو ادله نقلی و عقلی استشهاد کرد با این وصف در این بحث به جهت ضرورت چند دلیل مهمتر نقلی را از نظر می‌گذرانیم و در ادله عقلی نیز به قاعده لطف بسنده می‌کنیم.

در منابع مختلف به ویژه منابع شیعی از جمله توحید صدوق و اصول کافی آمده که مجموع این روایات ما را به یک ظن معتبر می‌رساند که شناخت خدا و راه رسیدن به خدا پرستی و رضا و عبادت حقیقی او جز از راه اهل بیت نمیباشد. از جمله سخن امام صادق (ع) که فرمود: "اوصیا راه های رسیدن به خدا هستند. اگر ایشان نبودند خداوند هرگز شناخته نمیشد، خداوند آنان را حجت بر خلق خویش قرار داده است" (الحرالعاملی، ۱۳۸۵:

۶۰) نکته حائز اهمیت در این روایت آن است که مسئله معرفت الله بدون وجود اهل بیت تعلیق به محال شده و در صورت نبود آنان مسئله معرفت به کلی منتفی است. برآستی چگونه وجود امامان معصوم (علیه السلام) با مسئله معرفت الله گره خورده است تعبیر امام در این روایت راه بودن آنها در رسیدن به خداست و در انتهای روایت از اراده الهی به عنوان حجت بودن آنان برای خلق و واسطه بودنشان در معرفت حکایت می کند که چگونگی این واسطه گری را بحث خواهیم کرد.

اما مهم ترین دلیل عقلی قاعده لطف است امامیه براساس قاعده لطف اینگونه استناد می کنند که، "نصب امام، لطف است و لطف بر خداوند واجب است؛ پس نصب امام، بر حکیم تعالی واجب است" (الحسینی، ۱۴۱۵: ۲، ۳۰۹: ۳، ۲۰) زیرا ترک لطف موجب اخلال به غرض است؛ غرض خداوند از آفرینش انسانها، عبادت و اطاعت و دوری گزیدن از معصیت است چنانچه لطف انجام نگیرد غرض یاد شده به دست نخواهد آمد و نقض غرض از حکیم تعالی قبیح است. (یزدی مطلق، ۱۳۸۷: ۱۳۸)

تبیین لطف بودن امام در زمینه سازی، ایجاد معرفت و حفظ معرفت و راهنمایی به طریق درست آن و جلوگیری از معرفت های باطل و معرفی راه های انحرافی معرفت قابل تصویر است. این چنین نقشی را امام و اهل بیت به واسطه مقام خلیفه الهی و انسان کامل واجد اند. ائمه اطهار در برج خلاف در افق اعلی هستند و شکی نیست که منصب خلافت الهیه به جعل الهی است به حکم «انی جاعل فی الارض خلیف» (بقره، ۳۰) و خداوند شایستگی خلافت کبری را برای حضرت ختمی مرتبت و دوازده اوصیای او به عنوان انسان کامل داده است که در دعاها و زیارت نامه ها و روایات به آن اشاره شده است. البته اصطلاح انسان کامل در قرآن و روایات دیده نشده اما ریشه در آن دارد؛ مثل آیه ۱۲۴ بقره که از انسان نمونه الهی سخن می گوید که وجودش از عرش تا فرش گسترده شده و اصطلاحاتی چون نور محمدی، عرض اعمال بر پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) و.... در روایات اشاره شده (ر.ک: آیات حجر / ۲۹: احزاب / ۷۲: رعد / ۲: لقمان / ۱۰). آشتیانی در کارکرد حقیقت محمدیه می آورد: حقیقت محمدیه مفاتیح غیب و شهود است که از ناحیه او و به واسطه او فیض به عالم می رسد... (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۱۷۰-۱۷۲)

۴. گونه شناسی واسطه گری امام در معرفت الله

اما پرسش اساسی این است که امام چگونه می تواند انسان زمینی و درگیر با جسمانیات و حجاب های عقلی و فکری را به آستان معرفت الهی کشانده و او را از چنین معرفتی بهر مند سازد. تحلیل کیفیت چنین معرفت زائی پرده از ابعاد وجود مختلف امام و اراده الهی در اختصاصی بودن چنین جایگاهی برای ایشان دارد تا جایی که براساس برخی نقل ها از زبان خود معصومین معرفت الله را تعلیق به خودشان نموده و بیان کرده اند که اگر نمی بودند هیچ گاه خدا شناخته نمیشد. تحلیل نقش ایشان در چنین معرفتی بیان خواهد کرد که چرا معرفت الله به ایشان وابسته گردیده است. و برآستی چگونه؟ آیا وجود آنان به عنوان خلیفه و کسی که مظهر اسماء و صفات الهی اند، چنین جایگاهی را دارند که مردم با دیدن رفتار، عمل، گفتار، حالات و شخصیت معجزگون آنان می توانند خداوند را درک و نسبت به حق واقف گردند به عبارتی ظرفیت تکوینی ایشان به شکل ممتاز و رمز آلودی که فهمش برای همگان میسر نیست القای معرفت کرده؛ یا این مسئله در کلام و سخن آنان متبلور گردیده و آنان حق را به گونه ای معرفی کرده اند که هر صاحب عقل و ایمانی می تواند از رهگذر کلام آنان به معرفت الله دست یابد، چنین تحلیل هایی براساس شواهد آیات و روایات قابل تأیید است و این دیدگاه انحصاری که نبود وجود امامان، مساوی با عدم امکان شناخت خداست، نشان از جایگاه رفیع آنان دارد.

آنچه مسلم است باید مسئله را فراتر از نقش واسطه ای آنها در انتقال پیام و بازگو کردن راه های خداشناسی دانست و بیان داشت که آن بزرگواران به لحاظ تکوینی و ظرفیتی وجودی اینچنین نقشی را دارا هستند که در بخش تشریح، امام با تبیین عقلی و شهودی راه معرفت را هموار می سازند و وساطت تکوینی در سه قسم تصرف وجودی، اخلاق و افعال و محبت و ولایت امام قابل ارائه است که به آنها خواهیم پرداخت.

۴-۱. تبیین عقلی

هموار کردن راه عقل و بیان برهان در معرفت الله یکی از زمینه های ایجاد شناخت خدا است. که ایشان در تبیین عقلی نیز روش متفاوتی دارند. ایشان گاه با بیان برهان و از طریق بیان عبارات به این مهم پرداخته و مسئله کلام را بسیار مهم می دانند و گاه با بیان

خود از تجارب شخصیشان در معرفت الله به آن می پردازند و گاهی نیز با تایید یا رأی دیدگاهی به ارائه دیدگاه درست دست می زنند. باید اذعان کرد که بیان آنان براساس شاکله و عقول مردم است چه اینکه ایشان حقائق عالی و غیرقابل فهم را تنزل بخشیده و براساس عقول آن را تکلم می نمایند. به عنوان نمونه، هشام بن حکم گوید: ابو شاکر ریحانی نزد من آمد و گفت: سؤالی دارم از مولای خود اجازه بگیر... نزد حضرت آمد عرض کرد: پروردگارت را بر ما اثبات کن. حضرت فرمودند: «خودم را از دو حالت بیرون نمی بینم، یا خودم، خودم را ساخته ام و یا دیگری مرا ساخته؛ اگر خودم، خودم را ساخته ام از یکی از دو معنا بیرون نیست یا من آنرا ساخته ام و من موجود بودم و یا آنکه نبودم و ساخته ام اگر بودم و آنرا ساخته ام که با بودنم از ساخته شدن بی نیاز بودم و اگر نبودم و ساخته ام که خودت می دانی نابود چیزی نمی سازد؛ پس معنای سوم ثابت می شود که من دارای سازنده ای هستم و او همان پروردگار جهانیان است». (صدوق، ۱۳۸۸: ۱، ۴۵۱)

این بیان و تقسیماتی که ارائه می کنند راه عقل را بر پذیرش موجود دیگری جز خدا در عالم به عنوان خالق مسدود می کند از طرفی چنین رویکردی از امام علیه السلام قابل انطباق با برهان حدوث متکلمین و برهان امکان و وجوب فلاسفه است که اهل تحقیق نیز بدان توجه نموده اند (خرمیان، ۱۳۸۸: ۳۹-۳۶)

ایشان از تمثیل نیز برای شکوفایی عقل و استدلال بهره وافری برده اند به عنوان نمونه تخم مرغ را مثال می زند که دارای چه خصوصیتی و تولد جوجه با آن ویژگی ها نمی تواند طراح نداشته باشد. (سبحانی، ۱۳۶۲: ۱۴۲)

سخن حضرت امیر(ع) در مورد خداشناسی و توحید در خطبه مبارکه اش از احتجاج طبرسی آمده نیز ضمن بیان نشانه ها و آیات الهی آن را محمل معرفت الله بیان می کند: «دلیله آیاته و وجوده اثباته و معرفه توحیده و توحیده تمیزه عن خلقه و حکم التمییزینونه صفة لایبتونه عزمه» «دلیل و راهنما به سوی او همان آیات اوست که آیاتی از قرآن هم به آن اشاره دارد «سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی تبیین لهم انه الحق». (فصلت، ۵۳)

بر اساس بیان علوی تمام آیات الهیه دلالت بر علم و حکمت حق دارند و همه دلیل و

برهان بر وحدت حق تعالی و مبدأ اعلی است. و با بیان عبارت «وجوده اثباته»: با استناد وجود به حق و اینکه این نظر که وجود حق صرف است و قبول عدم و تکثر و تعدد نمی‌کند، ذات مقدس او ثابت می‌شود یعنی خود برهان بر خود اوست. برخی برهان صدیقین صدرا را منطبق با چنین معارفی می‌دانند که در جای خود قابل بررسی است. (ر.ک: ربانی، ۱۳۷۹: ۶۶)

برهان نیاز و اضطرار، برهان ایجاد و آفرینش، برهان علیت و صنع، برهان شناخت خداوند به خدا، برهان تدبیر و نظم، برهان فطرت و توجه قلبی، برهان ترجیح نفع احتمالی، برهان ناتوانی انسان از ادراک حسی خداوند، برهان وجود اراده برتر از اراده انسان و برهان تبدیل حالات درونی انسان از جمله براهینی است که می‌توان در سخنان اهل بیت رصد و فهرست نمود (ر.ک: خرمیان، ۱۳۸۹) اما نکته دیگری که نباید در کلام اهل بیت در معرفت الله از آن غفلت ورزید گزارش ایشان از تجارب شخصیشان در معرفت الله است اینکه حضرت فرمود «ما رایت شیئا الا رایت الله قبله و معه و بعده» و یا فرمود «ما عبد ربا لم اره» یا فرمود «عرفت الله بفسخ العزائم» نمونه‌هایی از این گزارش‌های شخصی است. به عنوان نمونه مورد آخر است که چون از حضرت امیر(ع) سؤال شد خدا را به چه شناختی فرمودند: «خدا را با فسخ تصمیم‌ها و دگرگونی نیات و باز شدن گره اراده‌ها شناختم.» (رضی، ۱۳۸۰: ح ۲۵۰) برهم خوردن تصمیم‌ها، باز شدن گره‌ها و عزم اراده بر هر شخصی در طول زندگی اتفاق می‌افتد حضرت با تبیین علل این امور مورد ابتلا وجود و مرید و قادر بودن خدا را بر بشر بیان می‌کنند. که وقتی تصمیم‌ها شکسته می‌شود خدا پدیدار می‌گردد. این کلام حضرت امیر(ع) می‌رساند خدا با اینکه با موجودات نازل است در مقام عالی حضور دارد و با آنکه در کمال علو و عظمت است با موجودات، بلند و مجرد است، بر موجودات نازل هم اشراف و احاطه دارد (ر.ک: بند علی، ۱۳۸۰: ۵۶) " فی علوه دان و فی دنوه عال " (همان: خ ۱؛ مجلسی، ۱۳۶۵: ۸۷، ۱۹۰) و اینگونه عمیق، ائمه اطهار خدا را بر بشر معرفی می‌کنند

برهان‌هایی مثل فسخ عزائم که همسو با برهان حدوث و امکان است لیکن جنبه‌های شهودی و معرفت‌حضوری که از این راه‌ها به واسطه عنایت حق حاصل می‌شود را نباید

نادیده گرفت. (فلاح، ۱۳۸۹، ۲۵۱) لذا جدای از استدلال پذیر بودن چنین تجربه‌های شخصی می‌توان چنین گزارش‌هایی را با معرفت شهودی ایشان نیز منطبق دانست. به عبارتی چنین براهینی از معصومین موجب برانگیخته شدن انگیزش درونی و احیای قلب و فطرت انسان می‌شود!

اقتضای حال تناسب با مخاطب، مرحله‌ای بودن، استفاده از تمثیل و روانی استدلال و برهان را می‌توان از ویژگیهای خاص معصومین در بیان استدلالشان در مسئله شناخت خدا دانست که مقایسه آن با دیدگاه‌های رایجی که متکلمین و فلاسفه بیان کرده‌اند خود پژوهش مستقلی می‌طلبد که مسئله حاضر ما نیست.

۴-۲. تبیین شهودی

اما معرفت شهودی ساحتی فراتر از معرفت برهانی مصطلح است که باید نقش اهل بیت را در آن بررسی کرد. اینکه چگونه معصوم می‌تواند واسطه نیل آدمی به چنین معرفتی گردد. شاید یکی از این راه‌ها معرفت خود امام است که اگر کسی به امام معرفت یابد برای او حقایق فراهم خواهد شد و این معرفت میسر نمیگردد مگر اینکه تحت تعلیم امام چنین معرفتی حاصل گردد معرفت امثال سلمان و کمیل که ظرف وجودیشان پذیرای معارف شهودی است نمونه‌ای از چنین نقش آفرینی است تا جایی که چنین معارفی را اهل بیت برای خواص بیان داشته و آن را عمومی نمیکردند. حضرت، کمیل را در صحرای اطراف به چنین حقایق رهنمون می‌کرد. با این وصف شهود خود اهل بیت به عنوان شهود الگو و معیار و بیان ضابطه و شرایط سلوک و قرب به خدا دلالت‌هایی است که به معرفت الله می‌انجامد. اما اگر شهود را عمومی تر بدانیم در یافت‌های فطری و شکوفا کردن فطرت از مصادیق آن است که معصومین زمینه کشف حقایق باطنی را برای افراد ایجاد می‌کردند در شناخت فطری کسب معرفت شخصی است که در همه وجود دارد اما مورد توجه نیست زیرا توجهات به بیرون از خود و اشیاء مادی و زیور و زینت‌های دنیا معطوف شده که از آن رابطه قلبی خود غافل شده ایم اگر بتوانیم توجهاتمان را از این امور قطع کنیم و به درون پردازیم آن رابطه را خواهیم یافت، این راهی است که ائمه نیز مبین آن بوده‌اند. در حدیثی از امام صادق آمده: شخصی به او عرض کرد: خدا را بر من معرفی

کن که گویی او را می بینم. حضرت از او سؤال کرد: آیا هیچ وقت از راه کشتی سفر کرده ای؟ جواب داد: آری. آیا اتفاق افتاده که کشتی شما در دریا بشکند و به جایی بررسی که امیدت از همه چیز قطع شود و خود را مشرف به مرگ ببینی؟ -بلی چنین شده. فرمود: در آن حال امید به نجات داشتی؟ گفت آری. فرمود: در آنچه که وسیله برای نجات تو وجود نداشت چگونه و به چه کسی امیدوار بودی؟ آن شخص متوجه شد که در آن حال گویا دل با کسی ارتباط داشته در حدی که گویی او را می دید. (صدوق، ۱۳۸۸: ۲۳۱) این حالتی است که انسان اضطراراً رابطه اش را از ما سوی قطع می کند هرچند انسان با اختیار هم می تواند! اما ضمن تحلیل های مختلف در باره این حالت، در چنین رویکردی معصوم (علیه السلام) حالتی را برای انسان متذکر شده و پرده از کشفی بر می دارد که انسان همواره واجد آن است. اما حقیقت چنین معرفتی چیست باید درباره آن بیشتر بحث نمود؛ که سطح عمیق تری از این معرفت را معصومین علیهم السلام گزارش کرده اند حضرت امیر(ع) در پاسخ کسی که از روایت خداوند از ایشان پرسش نمود فرمودند: "ما کنت عبد رباً لم اره". (کلینی، ۱۳۸۲: ۱، ۹۸) خدایی را که نیستم نمی پرستم. ضمن اینکه مقصود خود از این رویت را رویت قلبی - و نه بصری - بیان کردند. این رویت قلبی دریافتی باطنی است که شخص قلباً و نه با فهم عقلی آن را شهود می کند. چنین معرفت در ائمه به جایی می رسد که کل هستی و تمام شئون آنرا نیازمند به خدا می دانند که بر اثر عبادت و بندگی کامل این حقیقت را به علم حضوری شهود می کنند همچون کلام حضرت امیر(ع) «ما رأیت شیئاً إلا و رأیت الله قبله و بعده و معه» (ر.ک: گرامی، ۱۳۸۶: ۹۶) هرچه دیدم قبل و بعد و همراهش، خدا را دیدم.

در این دیدگاه مشاهده موجودات بدون دیدن و وابستگی و نیازمندی آنها به خدا امکان ندارد و «کسی که معتقد باشد همه کمال ها و جمال ها اصالتاً از آن خداست و دیگر کمالات عاریه ای است محبت او هم اصالتاً به خدا تعلق می گیرد و موحد واقعی کسی است که تنها دل در گرو محبت خدا دارد.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۱۷۶)

این همان حالتی است که اهل بیت از آن پرده برداشته و به انسانها معرفی و حدود و ثغور آن را بیان و ملاک حق و باطل آن را ترسیم کرده اند به عنوان نمونه وقتی پیامبر از

زید بن حارثه سوال می کند «کیف اصبحت» و او عرضه می دارد در حال یقین پیامبر از او نشانه می خواهد و پس از بیان نشانه زید، حضرت او را تایید و به شهودش صحه می گذارند: «هذه عبد نورالله قلبه بالایمان»؛ چنین تاییدات و ملاک هایی زمینه کسب چنین معرفتی است برای انسانها که معصومین در آن ایفای نقش کرده و معیار و ملاک آن اند.

۴-۳. تصرف وجودی

یکی از مباحث مهم در نقش آفرینی معصومان در معرفت الله نقش تکوینی و تصرفی است که در عالم و انسانها ایجاد می کنند تا زمینه معرفت را در افراد فراهم آورند نمونه چنین تصرفاتی، معجزاتی است که پیامبران برای انسانهای عصر خویش داشته اند تا حجت را بر آنان تمام کنند. این معجزات و تصرفات باعث معرفت ملازم با ایمان آوری در آنها بوده است. به اعتقاد و باور تشیع که برخاسته از فرامین نقلی اصیل چون قرآن و سخنان پیامبر است اهل بیت (ع) به عنوان انسان های کامل مقام ولایت دارند ولایت، اطلاع بر حقایق الاهی است از معرفت ذات و صفات و افعال به نحو شهود؛ به عبارتی آنچنان که گفته اند در مقام عرفان و شهود در مرتبه ای هستند که بین آنها و پروردگارشان هیچ حجاب و فاصله ای نیست غیر از وجود هستی خود آنها که حجاب اقرب و واسطه فیض به موجودات هستند و فرقی بین ولایت تکوینی و تشریحی نیست (سبزواری، ۱۳۸۳: ۴۶۹) و اشخاص برحسب مراتب استعدادات و مقدار استفاده آنها از امام از غرض آفرینش امام که معرفت و خداشناسی و خدا پرستی است مستفیض می شوند (حسینی طهرانی، ۱۴۰۴: ۵، ۱۳۰) لازمه ولایت تصرف در کائنات است. که بر اساس آموزه های دینی و دیدگاه محققین این تصرف تکوینی ائمه در کائنات برحسب مصالح و مقتضیات خاص و عارض و ثانوی و خرق عادت به دو نحو صورت می گیرد: ۱- به نفس ولی تأثیر عطا می شود که بتوان این تصرف را بنماید همچون زمانی که: امام کاظم از کوچه های بغداد عبور می کردند صدای ساز و آواز و پایکوبی را از منزلی شنیدند چون جویا شدند که صاحب منزل بنده نیست فرمودند: اگر بنده بود از مولایش می ترسید. تا فرموده حضرت به گوش صاحب منزل رسید، وی در حالیکه بر سفره شراب بود با سرعت خارج شد و به خدمت امام رسید و بدست آن حضرت توبه کرد و از اوتاد و زهاد و پرهیزکاران عصر خود شد.

(صافی گلپایگانی، ۱۳۹۱: ۶۷)

۲. خداوند اکوان را مطیع و مسخر او قرار می دهد و وقایع مسلمی که تاریخ و احادیث متواتر آنها را حفظ کرده است. مانند تکلم خورشید با علی و اقرار به اول و آخر بودن علی، تکلم ائمه با حیوانات یا تکلم علی (ع) با مردگان از جمله اصحاب کهف یا زنده کردن مردگان و پیشگویی های آن بزرگان و... حتی کرامات و توسلات بشر نوعی توجه به قدرت تکوینی ائمه دارد. به عنوان نمونه: در عصر امام کاظم هارون رشید کنیزی داشت که در جمال و زیبایی اش همتایی نبود، او را نزد امام در زندان فرستاد جهت منحرف کردن ایشان، اما این زن به جایی رسید که سر از سجده بر نتافت تا مرگ او را فرا گرفت زیرا امام بابتی از شهود را بر زن باز کرده و عالم ملائک را بروی نشان داده بود. (مجلسی، ۱۳۶۵: ۴۸، ۲۳۸؛ ر.ک: شریعت زاده، ۱۳۸۷: ۱۳۳) یا معجزه امام حسن در مکه در مورد یکی از اولاد زبیر که اقرار به امامت آن حضرت داشت در یکی از منازل بین راه... آن شخص نگاهی به نخل کرد و گفت کاش این درخت خرما داشت امام تا این را شنید دست به دعا برداشت. بی درنگ آن درخت سبز، شکوفه و بزرگ گردید تا رطب رسیده شد (عیاشی کرمانی، ۱۳۷۳: ۱۲۹) همه اینها نشان از قوه ملکوتیه است که در ولی وجود دارد و به وسیله آن در وجود افراد تصرف کرده و همه را به کمال تکوین و تشریح می رسانند. آنچنان که بیان شد چنین تصرفاتی معرفت آفرین بوده که قطعاً ملازم با ایمان و هدایت بوده است که امام علیه السلام به واسطه تصرف در عالم یا انسانها زمینه ایجاد آن را فراهم می نمودند. البته سخن از اینکه چگونه و با چه شرایطی این تصرفات صورت می گرفته خود مطلبی است که بنابر عدم تطویل از آن هم می گذریم.

۴-۴. اخلاق و افعال

برخی محققین اخلاق را معجزه دوم نبوی، معرفی کرده اند. معنای چنین سخنی آن است که اخلاق پیامبر بعد از قرآن، از درجه والایی برخوردار است هر چند چنین سخنی الزامات خاص خود را دارد و باید به اشکالاتی که در تعریف کلامی معجزه شده است و تطبیقش با مسئله تامل کرد لیکن اخلاق و سیره معصومین همواره دعوتگر و زمینه ساز تحول در افراد بوده است به گونه ای که افراد بی دین با آگاهی از خلق و خو و مکارم

اخلاق ایشان که منحصر به فرد و کاملاً استثنایی است به سوی ایشان متمایل و تغییر عقیده می‌دادند. این اخلاق و سیره معصومین حاکی از معرفت آفرینی ایشان به خداست که نیاز به تبیین بیشتری دارد. یکی از کارکردهای همه‌جانبه اخلاق که پیامبر(ص) غایت بعثتش را بر آن استوار کرده است (انی بعثت لأتمم مکارم الاخلاق). (کنز العمال، ۱۴۰۵: ح ۵۲۱۷)) مسئله معرفت آفرینی به خداست و اگر بعثت پیامبر غیر از ایجاد معرفت و آشنایی انسان‌ها با خدا باشد کجا می‌توان برای اخلاق چنین اهمیتی قائل شد. شاید اخلاق که خود دلالت به چنین معرفتی می‌کند چنین ارزش و فضیلتی یافته است که غایت و هدف آمدن رسول در کلام خود ایشان معرفی شده است. چنانکه در زیارت جامعه درباره سجایای اخلاقی اهل بیت(ع) و واسطه فیض الهی بودن آنها آمده: " درود بر شما ای خاندان نبوت و موضع و دایع رسالت، و... واجدان صفات کریمه و پیشوای امم و ولی نعمتهای روحانی و ارکان بزرگواری و نیکوکاری و عماد نیکویان عالم و ستون‌های محکم و درهای ایمان و امین اسرار خداوند رحمان. " بنابراین ائمه اطهار(ع) بواسطه وجودشان مثل مکارم الاخلاق، عبادت‌های خالصانه، کرامات و معجزات و... باعث تنبه و تذکر انسانها به معرفت الله می‌شدند انسان کامل انسانی است که چهره ظاهر و باطنی به عبارتی صورت و سیرت یا جسم و روح او پاکیزه و سالم و زیبا باشد که حتی شخصیت و کمال و امتیاز آدمی به باطن و سیرت او بستگی دارد. تا جایی که خداوند در قرآن به روح انسانی که خوب و بد را می‌فهمد و زمینه ساز پاکی‌ها و هدایت است سوگند یاد کرده " نفس و ما سواها " این سوگند، ارزش و جایگاه اخلاق و پاکی سیرت را میرساند که میتواند دارای کارکرد والایی باشد.

از کارکردهای همه‌جانبه اخلاق که پیامبر(صلوات الله علیه و آله) غایت بعثتش را بر آن استوار کرده است "انی بعثت لأتمم مکارم الاخلاق". مسئله معرفت آفرینی به خداست و اگر بعثت پیامبر غیر از ایجاد معرفت و آشنایی انسان‌ها با خدا باشد کجا می‌توان برای اخلاق چنین اهمیتی قائل شد. شاید اخلاق که خود دلالت به چنین معرفتی می‌کند چنین ارزش و فضیلتی یافته است که غایت و هدف آمدن رسول در کلام خود ایشان معرفی شده است.

در مورد چگونگی معرفت آفرینی اخلاق اهل بیت (علیهم السلام) دو مطلب وجود دارد و آن اینکه گاهی ما استدلال می‌کنیم به آن، به این طریق که اولاً آن بزرگواران دارای اخلاق فوق العاده (معجزگون) هستند در ثانی این اخلاقیات خاص، دلالت بر تاثیر و ایجاد آن از جانب خداوند می‌کند پس در نتیجه این اخلاقیات دلالت بر وجود خدا می‌کند.

نویسنده مقاله مبانی نظریه معجزه انگاری اخلاق نبوی، در تحلیل واژه اخلاق در اطلاق بر رفتار پیامبر می آورد رفتار اخلاقی در بشر، ریشه در توانایی خاص دارد که از آن به هوش هیجانی تعبیر می شود. که منشأ رفتارهای اخلاقی در انسان است که در مواجهه با مشکلات هوشمندانه و مسئولیت پذیرانه رفتار می‌کنند. و صرف رفتار اخلاقی را نمیتوان فعل خرق العاده دانست. صاحب این نظریه با تفکیک مکارم اخلاق از محاسن اخلاق، محاسن اخلاقی را از افعال خارق العاده نمی دانند و بر حسب توانایی و هوش هیجانی فرد بهره مند از محاسن اخلاقی، قابل تبیین هستند. بر این اساس نظریه معجزه انگاری اخلاق نبوی بر درکی ژرف تر از اخلاق نبوی استوار است. وی می آورد اخلاق در بشر و نبی می تواند مشترک، اما قابل تشکیک و دارای مراتب باشد؛ عالی ترین مرتبه اخلاق که می توان از آن به مکارم اخلاق تعبیر کرد در دسترس بشر نیست مگر به وحی و تعلیم و تربیت الهی. و اضافه میکند تأثیر تاریخی نبوی جنبه اعجاز و فرا بشری بودن آن را بیشتر نشان میدهد. افراد بر حسب این گمان که پیامبر (ص) مانند سایر انسانها رفتار می‌کند، جذب او می شدند. اخلاق نبوی مانند بر چسبی بود که گویی خداوند بر رفتار او زده است " و اَنَّكَ لَعَلَى خَلْقٍ عَظِيمٍ " تا نشان دهد که او را خود فرستاده است. به همین دلیل صاحب نظریه تصریح میکند قطعاً اخلاق نبوی را باید اخلاق قدسی و الهی بشماریم، اخلاق خدا محور و کمال طلب. اخلاق نبوی همچون وحی نبوی ویژه مقام خاتمیت است و انبیا و اوصیا سلف و خلف به آن نرسیده اند و امامان معصوم هم شاگرد و پیرو اویند.

۴-۵. محبت و ولایت اهل بیت

اما یکی دیگر از جلوه های معرفت آفرینی معصوم محبت و ولایت آنهاست که اگر کسی خود را بدان مزین کند تاج معرفت الله و فهم معارف عمیق نصیبتش خواهد شد. این محبت و ولایت است که معرفت الله را از انحراف دور کرده و مهر تاییدی بر باب الله بودن

اهل بیت خواهد زد. در نظام هستی محبت بذات مختص به خداست و محبت نسبت به امور دیگر در صورتی مقبول است که در طول محبت خدا و به نوعی از سوی حضرت حق مورد تأیید قرار گرفته باشد. علی(ع): «مبادا محبت و دوستی ات را در غیر محل خود به کاربری.» (ناظم زاده قمی، ۱۳۷۵: ۷۳) انسان باید دوستدار کسانی باشد که خیر خواه و دوستدار رسیدن او به کمال حقیقی هستند. پیامبر(ص) و اهل بیت او در زمره کامل ترین مصداق های چنین محبوب هایی هستند. در قرآن صراحتاً چنین محبتی توصیه شده است. سخن پیامبر(ص) که فرمود: «هیچ یک از شما به مرحله ی ایمانی نمی‌رسد جز این که مرا از فرزند، پدر و مادرش و همه ی مردم بیشتر دوست بدارد.» (کنز العمال فی سنن القوال ۱۴۰۹: ج ۱، ح ۷۰، ۳۷) نشان از اهمیت و نقش اساسی آن در معرفت که لازمه اش ایمان است می باشد جالب آنکه در سیره و روش معصومین در باره خودشان نیز این امر مراعات می شده است به عنوان نمونه از حضرت علی (ع) سوال شد دوستی شما نسبت به پیامبر چگونه بود؟ فرمودند: «به خدا سوگند او نزد ما از تمام مال و ثروت مان، فرزندانمان، مادرانمان و پدرانمان و آب سرد گوارا در حال تشنگی محبوب تر بود.» (ناظم زاده قمی، ۱۳۷۵: ۱۵۰)

محبت به اهل بیت به تبع محبت به پیامبر مورد تأیید خداست. که ذیل آیه مودت به آن اشاره شده است... سخن در تحلیل محبت که معرفت آفرین است بسیار است. اینکه این چنین معرفت چرا و بر اساس چه فرایندی معرفت و ایمان را ایجاد و افزایش می دهد محتاج بیان مستقلی است لیکن متون دینی و آموزه های اسلامی به شدت به چنین مسئله و تاثیری در معرفت پای می فشارند.

اجمالاً محبت به اهل بیت منشأ کمالات و فضائل متعدد هست. زیرا پیامبر اسلام و اهل بیت آن حضرت آیات بزرگ الهی هستند و محبت به آنان مصداق بارز محبت الهی می باشد. و صرف اظهار دوستی کفایت نمیکند. آنچه موجب نجات و هدایت انسان می گردد این است که محب به سمت رضایت و خشنودی محبوب گام بردارد. اما ابزارهای محبت اهل بیت طبق کلام معصومین معرفت و شناخت آنها و اطاعت از اهل بیت معرفی شده که به تبع این ابزار، معرفت الله حاصل می شود؛ زیرا آنچه در معارف الهی به دست ما رسیده ائمه طبق میل و هوا و هوس سخن نمی گفتند، سخن آنان، سخن خدا و معرفی

حضرت حق بوده و آنها مثل الاعلای خداوند هستند. در کلام آن بزرگواران وارد است که: "راه ما هدایت و سنت ما رشد و تعالی است." (همان)

نتیجه‌گیری

سر لوحه همه واجبات و اصل و ریشه همه معارف دینی، معرفت خدای تعالی است و میل فطری هر انسانی وصول به این معرفت است و طریق ایصال به این کمال مقصود، همان صراط مستقیم است که طبق ادله نقلی در قرآن و روایات و دلیل‌های عقلی چون قاعده لطف بر خداست زمینه کسب و ایجاد معرفت مطلوب حق را برای انسانها که کمال و هدف خلقشان وابسته به چنین معرفتی است را فراهم کند از این جهت بهترین راه زمینه سازی و نقش آفرینی معرفت الله توسط انسان‌های معصومی است که ضمن بهرمندی از کمالات و فضایل خود به این مقام معرفت رسیده و راهنمایان خلق به خدا شوند. براساس منابع موجود و ادله عقلی و نقلی و تاریخی اهل بیت از چنین جایگاهی برخوردارند که به گونه‌های مختلف به زمینه سازی معرفت دست زده اند. تبیین‌های عقلی ایشان بستری حد اقلی از معرفی خداست که بر اساس دلالت‌های عقلی زمینه ساز معرفت شده اند. گونه دیگر از این نقش آفرینی در معرفت شهودی است که معصومین ضمن گزارش خود از چنین شناختی از خدا با بیان ملائک‌ها معیارها شرایط و نیز نوع مواجهه با افراد خاص آن را رقم زده اند، اخلاق معصومین به عنوان امری تحول بخش و اساسی ترین ظرفیت‌های ایشان در معرفت است از طرفی تصرف معصومین برای اتمام حجت نیز در جهت چنین امری صورت می گرفت. این چنین جایگاهی مرهون اراده الهی بر اعطا و ایجاد انسان‌های کامل است که بر اساس آن نظام ایجاد و فیض رقم خورده است.

وجود آنها به عنوان انسانهای کامل که تصرف در اکوان نیز دارند واسطه فیض الهی - که از جمله این فیض معرفت الله است - به مخلوقات بوده. این چنین مقامی اقتضای ویژگی را در وجود آنان دارد که با دیگران تمایز داشته حتی وجودشان از ملائک برتر باشد تا توان دریافت فیض را داشته باشند؛ به تعبیر برخی عارفان می آورد موجودات دیگر هیچکدام شایستگی نمایش تمام اسما و صفات الهی را نداشتند و همه روح بودند، لذا انسان کامل را آفرید تا آئینه تمام نمای او باشند. و سر این مظهریت تام و تمام برای خدای

سبحان آن است که اهل بیت تمام کمالات مقدور و ممکن موجود امکانی را در خود جمع کرده اند لذا آن بزرگواران آیه های تمام نمای اسماء و صفات الهی اند که با شناخت آنها می توان خدا را شناخت.

و محبت به آن بزرگواران کیف دیگری است برای کسب معرفت الله، زیرا در میان موجودات امکانی هیچ موجودی همتای ائمه اطهار در مقام معرفت الله نیست و در حقیقت محبت به اهل بیت (علیهم السلام) ریشه در محبت به کمال مطلق انسان دارد و هر کسی که کمال مطلق را بر پایه فطرت می جوید و می خواهد به آن برسد و هدف گم کرده نیست، می فهمد که برای رسیدن به این کمال مطلق باید به کمال های دیگر برسد و با تکمیل معرفتی و وجودی، خود را به مراتب عالی برساند اگر اهل بیت محبوبند برای آن است که عالی ترین راه برای رسیدن انسانها به وصال حق اند؛ چنانچه در زیارت جامعه از آن بزرگواران تعبیر به "صراط اقوم" شده است.

فهرست منابع

۱. قرآن

۲. **نهج البلاغه**، ۱۳۸۰، ترجمه علامه جعفری، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳. بندعلی، سعید، ۱۳۸۰، **حکمت علوی**، چاپ اول، بی جا، مرکز نشر اسراء.
۴. آشتیانی، جلال الدین، ۱۳۸۱، تصحیح و تعلیق صائن الدین ابن ترکه اصفهانی، **مقدمه تمهید القواعد**، چاپ سوم، بی جا، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۵. حسینی طهرانی، محمد حسین، ۱۴۰۴، **امام شناسی**، چاپ اول، بی جا، انتشارات حکمت.
۶. الحسینی، احمد، ۱۴۱۵، **رسائل الشریف المرتضی**، بی جا، قم، دارالقرآن الکریم.
۷. الحر العاملی، محمد بن حسن، ۱۳۸۵، **اثبات الهداة فی النصوص المعجزات**، چاپ چهارم، تهران، انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
۸. خمینی، روح الله، ۱۳۸۰، **شرح دعای سحر**، ترجمه سید احمد فهری، چاپ دوم، تهران، انتشارات فیض کاشانی.
۹. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، **لغت نامه دهخدا**، چاپ دوم، تهران، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۰. ربانی، محمد رضا، ۱۳۷۹، **جلوت ربانی**، چاپ اول، بی جا، نشر مؤلف، مؤسسه کیهان.
۱۱. رحیمیان، سعید، ۱۳۸۱، **فیض و فعلیت وجودی**، چاپ اول، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۲. سبحانی، جعفر، ۱۳۶۲، **خدا و نظام آفرینش**، تنظیم رضا استادی، بی جا، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۳. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۸۸، **اسرار الحکم**، چاپ دوم، قم، انتشارات مطبوعات، مصحح کریم فیضی.
۱۴. سنگلجی، شریعت، ۱۳۶۲، **توحید در عبادت**، بی جا، بی جا، موسسه انتشارات دانش.
۱۵. شیخ صدوق، ۱۳۸۸، **توحید شیخ صدوق**، ترجمه علی اکبر میرزایی، بی جا، قم، مجتمع علمی و پژوهشی منادیان اسلام.
۱۶. شریعت زاده، محمود، ۱۳۷۸، **در سایه سار اولیاء خدا**، چاپ اول، قم، نشر دارالصادق.
۱۷. طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۶۷، **تفسیر المیزان**، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، بی جا، قم، جامعه ی مدرسین دفتر انتشارات اسلامی.
۱۸. طباطبایی امیری، جعفر، ۱۳۸۱، **واسطه فیض یا توسل و شفاعت**، بی جا، قم، انتشارات طاووس بهشت.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، ۱۳۸۸، **الحکمه المتعالیه**، ترجمه محمد خواجه‌جوی،

- چاپ چهارم، تهران، انتشارات مولی.
۲۰. صافی گلپایگانی، لطف الله، ۱۳۹۱، **ولایت تکوینی و تشریحی**، چاپ اول، قم بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود.
۲۱. العاملی، علی بن محمد، ۱۴۳۳، **المدار المثنور من الماثور و تخمیر ماثور**، چاپ اول، تهران، مرکز عالی للعلوم، تحقیق منصور ابراهیمی.
۲۲. الهندی، ۱۴۰۹، **کنز العمال**، بیجا، بیروت، موسسه الرساله.
۲۳. عیاشی کرمانی، محمد رضا، ۱۳۷۳، **اختران هدایت**، چاپ هفتم، قم، ناشر مهر امیرالمومنین.
۲۴. کلینی، اصول کافی، ۱۳۸۲، **ترجمه صادق حسن زاده**، چ اول، بی جا، نشر مشکات.
۲۵. گرامی، محمد علی، ۱۳۸۶، **خدا در نهج البلاغه**، چاپ اول، قم، بنیاد بین المللی نهج البلاغه.
۲۶. لطفی، رحیم، ۱۳۸۷، **امامت فلسفه خلقت**، چاپ اول، قم، انتشارات مسجد جمکران ۱۳۸۷.
۲۷. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۹، **خداشناسی**، چاپ اول، قم، انتشارات مؤسسه ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۸. مجلسی، محمد باقر، ۱۳۶۵، **بحار الانوار**، تحقیق محمد باقر محمودی، بی جا، بی جا، وزارت الارشاد الاسلامی .
۲۹. مصطفوی، حسن، ۱۴۰۴، **معرفت الله**، بیجا، بیجا، کنگره جهانی حضرت رضا، دانشگاه علوم اسلامی .
۳۰. محمدی ری شهری، محمد، ۱۳۷۹، **میزان الحکمه**، ترجمه حمید رضا شیخی، چاپ دوم، بی جا، نشر دارالحدیث.
۳۱. ناظم زاده قمی، اصغر، ۱۳۷۵، **جلوه های حکمت**، چاپ دوم، بی جا، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۲. نوری طبرسی، حاج میرزا حسین، ۱۴۰۸، **کشف الاستار**، بی جا، بیروت، موسسه النور للمطبوعات.
۳۳. قراملکی، محمد حسن، **خدا در حکمت و شریعت**، انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۶.
۳۴. فلاح، محمدجواد و فرامرز قراملکی، **گونه شناسی و تقریر برهان فسخ عزائم در خداشناسی**، فصلنامه پژوهش های فلسفی کلامی، شماره ۴۶-۴۵، دانشگاه قم، پاییز و زمستان ۱۳۸۹.
۳۵. خرمیان، **عقل در قلمرو روایات**، نشر سهرودی، تهران، ۱۳۸۹..

هفت رهیافت از نظریه کسب و تحلیل آن

محمد حسن قدردان قراملکی^۱

علی قدردان قراملکی^۲

چکیده

درباره تفسیر فعل انسان از حیث اختیار و جبر، از سوی دین پژوهان رهیافت‌های مختلفی ارائه شده است. اشاعره و در رأس آنان، ابوالحسن اشعری نظریه «کسب» را مطرح و مدعی شد که نقش انسان در فعل خویش کسب فعل و نه ایجاد آن است. لکن عالمان اشاعره در طول تاریخ در تبیین حقیقت آن دچار اختلاف شده و به تبع آن قرائت‌های مختلفی ارائه کرده‌اند. نویسنده با فحص در آثار اشاعره به هفت رهیافت مهم از نظریه کسب دست یازیده است که در این مقاله با تحلیل و ارزیابی تقدیم می‌شود. در مقاله روشن خواهد شد که نظریات ارائه شده از تبیین حقیقت کسب ناتوانند و در آن آراء به نوعی به جبر یا به تفویض منتهی می‌شوند، لذا برخی از عالمان اشاعره به انکار نظریه کسب پرداخته و به نظریه «امر بین الامرین» امامیه روی آوردند.

واژگان کلیدی

جبر، اختیار، کسب، امر بین الامرین، اشاعره، علیت، فاعلیت

Email: ghadrddan@yahoo.com

Email: agh0251@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۴/۱۲/۲۰

۱. دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه معارف اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۵/۱

طرح مسأله

مسأله اختیار و آزادی انسان نسبت به اعمال و افعال خویش یا مقابل آن «اصل جبر»، از مقولات دیرین دین پژوهان و فلاسفه دین است که در تبیین و تفسیر آن آرای مختلفی در طول تاریخ ارایه شده است. فلاسفه می‌کوشند آن را با توجه به اصل علیت و ضرورت علی و معلولی تبیین کنند، دانشمندان تجربی از جمله فیزیک دانان اصل اختیار را با اصول علمی مثل اصل «ماند» در تعارض می‌انگارند. وضعیت اصل اختیار در میان پیروان ادیان الهی مانند اسلام نیز وضعیت واحد و مشخصی ندارد، اهل حدیث بیشتر طرفدار نظریه جبر شدند، معتزله و مفوضه نیز به اصل اختیار گرایش پیدا کردند. در این میان دو گروه و به تعبیری دو مذهب کوشیدند طرح نو و راه سومی بین اختیار و جبر مطرح کنند، اولین راه، به روایات اهل بیت بر می‌گردد که به نظریه «أمر بین الأمرین» معروف شده است، که به موجب آن انسان نه مختار محض و منقطع از قدرت الهی در افعال خویش است، و نه مجبور از ناحیه خدا، به نحوی که خود فاقد نقش و تأثیر عملی و حقیقی باشد، بلکه فعل انسان در حقیقت به دو فاعل «انسان» و «خدا» در طول هم نسبت داده می‌شود.

راه دوم را شیخ اشاعره یعنی ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ ق) مطرح کرده است که به نام نظریه «کسب» معروف شده است. به موجب آن، فاعل حقیقی اعمال انسان خداست و انسان هیچ نقش و تأثیر حقیقی و عملی ندارد، بلکه انسان فعل را کسب و اکتساب می‌کند. در این مقاله به تبیین حقیقت نظریه کسب و تطور آن در طول تاریخ پیدایش آن تا معاصر می‌پردازیم.

واژه کسب یک واژه قرآنی است و لذا در بحث‌های کلامی، خصوصاً در بحث اعمال انسان جایگاه خاصی داشته است. با مراجعه به کتب قدیمی علم کلام، می‌بینیم که این واژه حتی قبل از تاسیس اشاعره، استعمال شده است. (اشعری، ۱۴۰۰ق: ص ۲۸۱) البته تا قبل از زمان اشعری، اندیشه‌ای به نام نظریه کسب وجود نداشت و معمولاً معتقدان به کسب، از آن در حد تسمیه دیدگاه خود استفاده می‌کردند. اما با جدا شدن اشعری از معتزله و عدم گرایش کامل به سمت اهل حدیث، نظریه کسب به عنوان نظریه‌ی سومی در بحث افعال انسان، طرح گردید و به تدریج جایگاه خاصی برای خود به دست آورد.

این نظریه ی تازه تاسیس، خام و ضعیف بود و مورد هجمه مخالفین قرار گرفت؛ لذا طراحان آن در صدد استحکام بخشیدن و کامل نمودن این نظریه بر آمدند. اما برخی از پیروان مکتب اشاعره، هم آهنگ با مخالفین، نظریه ی مذکور را ناصحیح خوانده و اقدام به طرح ایراداتی بر آن نمودند. خروجی این نقدها و پاسخ ها در طول سده های مختلف به ارایه تقریرات و رهیافت های متعددی از نظریه کسب منجر شد؛ لکن رهیافت های مختلف از نظریه کسب به صورت پراکنده در آثار اشاعره و دیگران نقل شده است، یکی از نوآوری های این مقاله تدوین تمام رهیافت های مختلف از نظریه کسب از منابع اولیه در یک مقاله است که با نقدهایی جدی همراه است. در ذیل به تحلیل و ارزیابی رهیافت های مختلف نظریه کسب می پردازیم.

رهیافت اول: همزمانی فعل الهی با قدرت و اراده انسانی

این تقریر از نظریه کسب، متعلق به صاحب مکتب اشاعره، ابوالحسن اشعری می باشد. برخی از اشاعره نیز با وی هم عقیده هستند و بدون هیچ کاستی و زیادتی، دیدگاه وی را پذیرفته اند. این جا می توان از امام الحرمین جوینی مطابق یکی از دیدگاه های وی (جوینی، ۱۴۱۶ق: ص ۷۹)، غزالی (ایجی، ۱۴۲۳ق: ص ۶۵)، ایجی (ایجی - میر سید شریف، ۱۳۲۵ق: ج ۸، ص ۱۴۵ و ۱۴۶)، میر سید شریف جرجانی (ایجی - میر سید شریف، ۱۳۲۵ق: ج ۸، ص ۱۴۵ و ص ۱۴۶) و ملا علی قاری (ملا علی قاری، ۱۴۲۸ق: ص ۸۹) نام برد. اشعری با وجود این که احیاء کننده ی نظریه کسب است، ولی توضیحی پیرامون آن ارائه نکرده و به ذکر جملات کوتاه و مبهمی بسنده نموده است. وی کسب را این گونه بیان می کند:

« حقیقه الكسب أن الشيء وقع من المكتسب به بقوة محدثه » (اشعری، بی تا: ص ۷۶)

اشعری می گوید که کسب آن است که فعلی توسط انسان کسب کننده و به وسیله قدرت حادثی واقع می شود. این عبارت به تنهایی روشن و مشخص نیست و نمی توان از آن معنای دقیقی را استخراج نمود. از این رو نیاز به انضمام دو مقدمه ی فوق به عبارت اشعری می باشد تا تقریر صحیحی از نظریه کسب وی ارائه شود.

در دیدگاه اشعری، انسان پیش از انجام دادن افعالش هیچ قدرت و استطاعتی ندارد.

مثلا انسان در ساعت پنج، قدرت بر بالا آوردن دست خود در یک ساعت بعد را ندارد. زیرا هنوز زمان آن نرسیده است و استطاعتی پیش از زمان تحقق فعل وجود ندارد. بعد از رسیدن ساعت شش، انسان اراده و قصد بالا بردن دست خود می نماید، ولی از آن جا که سابقا در خود انسان قدرتی نبوده، نمی تواند خودش این کار را مستقلا انجام دهد. از این رو با قصد و اراده ی انسان مبنی بر بالا بردن دست، خداوند به انسان قدرتی اعطا می کند و انسان توسط قدرت اعطایی از سوی خداوند قادر می گردد. (اشعری، ۱۴۰۰ق:ص ۵۳۸ و ۵۳۹). همان طور که بیان شد، در زمان خلق و ایجاد فعل توسط خداوند، انسان دارای قدرت حادثی می باشد که توسط خداوند به وی اعطا شده است. اشعری این همزمانی اراده و قدرت حادث با خلق فعل توسط خداوند را کسب می داند.

با این توضیحات، مشخص می شود که «من» در تعریف اشعری به معنای «فی» و «باء» در «بقوه»، به معنای مصاحبت و معیت است؛ لذا حقیقت کسب نزد اشعری این است که فعلی در وجود انسان، به همراه قدرت حادثه ی وی ایجاد شود. لکن این ایجاد توسط قدرت قدیمه ی خداوند است و انسان فقط در زمان وقوع فعل، قدرت حادث دارد.

اشعری با ارائه چنین معنایی از نظریه کسب، در گمان خود از ایرادات وارد بر دو دیدگاه جبر و تفویض دور شده است. وی با کاسب و قادر بودن انسان از نظریه جبر دوری جسته است و انسان را مسئول کردار خود دانسته و با آن عذاب و پاداش بر فعل انسان را توجیه می کند. گرچه مطابق عقیده وی فعل با قدرت خداوند محقق شده است، لکن این مساله سبب سلب مسئولیت انسان نمی گردد. شبیه این مطلب، در علم اصول در بحث تجری واقع شده است. در جایی که انسان قصد معصیت می نماید و برای تحقق آن اقدام می نماید ولی فعل او در واقعیت معصیت نیست. همچنین اشعری با موثر دانستن قدرت خداوند در ایجاد فعل، از ایرادات نظریه تفویض مبنی بر محدودیت قدرت خداوند، دوری گزیده است.

بررسی و تحلیل:

الف. توقف بر مبانی باطل: اشکال اساسی بر نظریه کسب، اشکال مبنائی است، به این معنی که بطلان مبانی آن مثل قول به نظریه عاده الله و انکار نظام علیت، در فلسفه ثابت

شده است، افزون بر آن، نظریه کسب و نسبت فعل انسان به خدا و سلب آن از وی، خلاف وجدان است.

ب. با قطع نظر از اشکال پیشین، و بر فرض پذیرفتن صحت ادعای فوق (همزمانی فعل الهی با قدرت و اراده انسانی)، باید گفت این تقریر، به جبر منتهی می شود؛ زیرا در این تقریر فقط از مقارنت فعل با قدرت انسان سخن گفته شده و تاکید شده که قدرت انسان نیز آفریده الاهی است که انسان فقط محل آن قدرت است. در حقیقت، قدرتی که موجب فعل است، نه قدرت انسان، بلکه قدرت الاهی است. روشن است که صرف تقارن با قدرت یا محل آن بودن سبب مختار بودن فاعل نمی شود. (قدردان قراملکی، ۱۳۸۴: ص ۲۵۱ و ص ۲۵۲). مطابق این تقریر، انسان فقط نام قدرت را همراه خود دارد و به تعبیر عامیانه یدک می کشد، ولی این قدرت هیچ اثری در فعل ندارد؛ بدین سان اشعری نتوانسته است با این بیان از جبریون فاصله بگیرد و فقط جبر را در لباس جدیدی تکرار نموده است.

رهیافت دوم: قدرت شأنی و مشروط

در این رهیافت از نظریه کسب - بر خلاف رهیافت اول که منکر قدرت انسان در ایجاد و حدوث فعل بود - قدرت انسان توان ایجاد فعل را دارد، اما به خاطر وجود مانعی این اتفاق نیفتاده است. از این رو انسان دارای قدرتی می باشد که تحقق افعالش با آن، مشروط به نبودن مانع می باشد. ابن خطیب معتقد است که افعال انسان ها، مخلوق خداوند هستند و انسان نقشی در ایجاد آن ها ندارد. او نظیر سایر اشاعره، صرفاً انسان را کاسب افعال خویش می داند. وی عدم تاثیر قدرت انسان را به خاطر ضعف این قدرت نمی داند، بلکه به خاطر وجود مانعی می داند که قدرت انسان را، از تاثیرگذاری منع می کند. او در این باره می نویسد:

«القدرة الحادثة تصلح للتأثير لولا المانع، و هو وجود القدرة القديمة، لأنهما إذا

تواردتا لم یکن للقدرة الحادثة تأثیر» (ابن خطیب، بی تا: ص ۱۸۷)

در این عبارت، ابن خطیب قدرت خداوند را مانع از تاثیر قدرت انسان توصیف کرده و معتقد است که در فعل انسان، هم قدرت خداوند و هم قدرت انسان وجود دارند و از آن جا که فعل انسان، مقدر و واحد است، فقط یک قادر می تواند در آن اثر نماید. چراکه در

فرض تاثیر هر دو، اجتماع دو قادر بر مقدور واحد پیش می آید که امر محال است. از این رو میان قدرت خداوند و انسان، قدرت خداوند که قوی تر است، موثر واقع می شود و جایی برای قدرت انسان باقی نمی ماند.

روشن شد که در نظر ابن خطیب، اگر این مانع برطرف شود، قدرت انسان به فعلش تعلق می گیرد. اما از آن جا که قدرت خداوند همیشگی است، هیچ گاه فعل انسان با قدرت خودش ایجاد نمی شود و همیشه نقش انسان، کسب باقی می ماند.

بررسی و تحلیل:

دو نکته در این رهیافت وجود دارد:

الف: عدم تعارض دو قدرت طولی: مانعیت یکی از دو قدرت برای دیگری مورد ادعای ابن خطیب، در صورتی تصور می شود که دو قدرت در عرض یکدیگر و مستقل از هم باشند و هر دو بخواهند تاثیر بگذارند که در این جا قدرت قوی، مانع قدرت ضعیف می شود. لکن در فعل انسان، مصداق اجتماع دو قدرت مستقل ر عرض هم دیگر نیست، بلکه قدرت انسان و قدرت خداوند دارای رابطه ی طولی می باشند. و لذا قدرت انسان مستقل از قدرت خداوند نیست تا مانعیت تصور شود.

ب: در این تقریر گرچه تصریح می شود که اگر مانعی در کار نباشد، قدرت انسان تاثیر گذار است؛ لکن این قدرت به خاطر وجود مانع دائمی، هیچ گاه موثر نخواهد بود. چنین قدرتی با عدم قدرت هیچ تفاوتی ندارد و در واقع از انسان نفی قدرت شده است. مقرر فقط برای فرار از جبر، برای انسان قدرتی در نظر می گیرد که عملاً یک وصف ذهنی است و در خارج انسان چنین وصفی را ندارد. بنابر این این تقریر نیز توانسته است از جبرگرایی فاصله بگیرد.

به تعبیری در این رهیافت اختیار و نقش انسان به شرط محال تعلیق شده است و آن عدم تأثیر گذاری قدرت خداست که عملاً هیچ وقت اتفاق نخواهد افتاد و به تبع آن نیز اختیار و قدرت انسان نیز هیچ وقت معنا پیدا نخواهد کرد.

رهیافت سوم: تأثیر انسان در عناوین و جهات فعل

برخی از اشاعره بر این باورند که علاوه بر خداوند، انسان نیز در افعال خود تاثیر گذار

است. آنان علاوه بر این که فعل آدمی را مخلوق خداوند می دانند، برای انسان نیز نقش و تاثیر قائل هستند. وظیفه و نقش انسان در افعالش جهت و عنوان دادن به افعالش است. این رهیافت توسط قاضی ابوبکر باقلانی ارائه شده است و سایر اشاعره نظیر فخر رازی به پیروی از قاضی، قائل به این تقریر شده اند. (تفتازانی، ۱۴۰۹ ق: ج ۴، ص ۲۲۵)

باقلانی نظیر سایر هم کیشان خود، ابتدا به انکار جبر می پردازد. وی پس از انکار جبر، قول کسب را نظریه صواب می شمارد و آن را با آیات قرآن تطبیق می دهد (باقلانی، ۱۴۲۵ ق: ص ۱۱۶). او در تبیین نظریه، از اشعری جدا شده و تفسیر دیگری را ارائه می نماید. وی فعل انسان را، به خداوند و آدمی نسبت می دهد و بر این باور است که قدرت هر دو بر افعال انسان تعلق گرفته است اما متعلق این دو قدرت مختلف است. متعلق قدرت خداوند در افعال انسان ها، جهت حدوث افعال می باشد. به این معنا که خداوند خالق و ایجاد کننده افعال انسان هاست و فقط اوست که می تواند فعل را از عدم، ایجاد نماید؛ از این رو انسان هیچ نقشی در حدوث افعال خودش ندارد. از این جهت فعل انسان ها، به خداوند نسبت داده می شود. اما متعلق قدرت انسان ها، عنوان فعل است. یعنی فعل انسان ها، بعد از این که توسط خداوند خلق شد، صرفاً یکی از افعال واقع در تکوین است. انسان با قدرتش به این فعل جهت و عنوان می دهد و آن را تبدیل به کار حسن و یا قبیح می نماید. باقلانی این عنوان دهی را، کسب می نامد. لذا انسان کاسب افعال خویش است به این معناست که عنوان عبادت و یا معصیت را برای فعل به ارمغان می آورد.

با این تقریر، دو قدرت قدیم و حادث در فعل تاثیر گذارند، به گونه ای که هیچ تداخلی با یکدیگر ندارند و حیطه فعالیت هر دو مشخص است؛ از این رو نه انسان می تواند فعل را از عدم ایجاد نماید و در وظیفه خداوند دخالت کند و نه خداوند می تواند به فعل جهت و عنوان بدهد. «فما يتصف به الحق لا يتصف به الخلق، و ما يتصف به الخلق لا يتصف به الحق، و كما لا يقال لله تعالى إنه مكتسب، كذلك لا يقال للعبد إنه خالق.» (همان: ص ۱۱۶)

همچنین وی با این بیان مشکل ثواب و عقاب افعال انسان را نیز بر طرف نمود. زیرا ثواب و عقاب بر عنوان و جهت فعل تعلق می گیرند و صرف وجود یک فعلی، ثواب و

عقاب ندارد.

دلیل وی بر این که ثواب و عقاب متعلق عنوان و صفت فعل می شود نه خود فعل، این است که این دو دارای وجه اشتراک و وجه امتیاز می باشند. در این که هر دو آنها فعل می باشند، مشترک هستند و در این که عنوان هایشان با هم متفاوت است، اختلاف دارند. وجه اشتراک نمی تواند علت ثواب و عقاب باشد چرا که در هر دو موجود است. (رازی، ۱۴۰۷ ق: ج ۹، ص ۱۰) از این رو جهت اختلاف این دو که عبارت است از عنوان معصیت و عنوان اطاعت، سبب و علت عقاب و ثواب می باشد. و ثابت شد که این عناوین، از افعال خود انسان است، و لذا مسأله ثواب و عقاب نیز حل می شود.

بررسی و تحلیل:

در نقد این تقریر به دو نکته اشاره می شود.

الف: تعارض با مبانی اشاعره: این تقریر از نظریه کسب، با دو مبنا (اطلاق قدرت خدا و نظریه عادة الله) از اصول اشاعره تنافی دارد. اشاعره معتقدند که قدرت خداوند مطلق است و شامل تمام مقدورات می شود و به خاطر همین اصل، نظریه کسب را پایه گذاری نمودند تا قدرت مطلق خداوند، توسط افعال انسان تخصیص نخورد. اما در این تقریر متعلق قدرت انسان که عنوان دهی به افعال باشد، از حیثه قدرت خداوند خارج است. حال سوال می شود که آیا عنوان دهی، از مقدورات عالم هست یا خیر؟ اگر نیست، چگونه متعلق قدرت انسان قرار گرفته است و اگر هست، قدرت مطلق خداوند شامل آن نشده است و این تخصیص قدرت مطلق خداوند است.

اصل دیگر از اصول اشاعره که با این تقریر سازگاری ندارد، قاعده عادت می باشد. مطابق قاعده عادت، خداوند فاعل افعال انسان است و وجود قدرت و اراده انسان پیش از فعل، صرفاً عادت الهی است. بنابراین این رابطه ی فعل طاعت و فعل معصیت با خداوند مساوی است و هر دو مستقیماً مخلوق خداوند هستند. اما در این تقریر از نظریه کسب، انسان عنوان فعل را با قدرت و اراده خویش انتخاب می کند و خداوند فقط اصل فعل را خلق می نماید. در نتیجه قاعده عادت، با این تقریر سازگاری ندارد.

ب: عناوین افعال، امور اعتباری و انتزاعی: در باره عناوین و جهات افعال انسان مثل

عنوان نماز، شراب و حرام خوری، این سؤال مطرح است که آیا عناوینی که انسان آن‌ها را کسب می‌کند، از امور حقیقی و تکوینی اند و یا انتزاعی و ذهنی؟ اگر امر تکوینی باشند و در عالم خارج وجود دارند، مطابق ادله اشاعره، خداوند فاعل این عناوین خواهد بود. زیرا بیان شد که فقط خداوند توانایی ایجاد و خلق موجودات از عدم را دارد.

اما اگر عناوین افعال امور انتزاعی و ذهنی اند و در خارج هیچ وجودی ندارند، در این صورت انسان خارجی، فاقد قدرت و اختیار است و این همان جبر است. در ضمن قدرت خداوند بر وجودات ذهنی نیز تعلق می‌گیرد و آن‌ها نیز مقدر و مخلوق خدا خواهند بود.

رهیافت چهارم: هدایت اراده و قدرت به سوی فعل

مطابق این عقیده انسان دارای قدرت و اراده می‌باشد که در فعلش تاثیر گذار می‌باشند. البته ایجاد افعال بشری، صرفاً توسط خداوند واقع می‌شود و انسان هیچ دخالتی در ایجاد و خلق ندارد، ولی در مقدمات آن موثر است. انسان با اراده و قدرتش، قصد فعل می‌کند و خداوند بلافاصله بعد از قصد وی، فعل را بدون دخالت قدرت انسان ایجاد می‌کند. از این رو قدرت و اراده انسان فقط در مقدمات فعل است و در ایجاد آن نقشی ندارد. تفتازانی از قائلین این رهیافت می‌باشد. از آنجا که قدرت و اراده خداوند عام است، شامل افعال انسان‌ها نیز می‌باشد و لذا فعل آدمی، مخلوق خداوند است. (تفتازانی، ۱۴۰۷ق: ص ۵۶) لکن مخلوق بودن افعال بشری، دلیل بر عدم اختیار و سلب قدرت آنان نیست. تفتازانی در این باره می‌نویسد:

« و للعباد أفعال اختیاریه یتابون بها ان کانت طاعه و یعاقبون علیها ان کانت معصیه لا

کما زعمت الجبریه من أنه لا فعل للعبد أصلاً» (همان: ص ۵۷)

وی مسولیت را از انسان سلب نمی‌کند و افعال آدمی نظیر قیام و قعود و اکل و شرب را با این که مخلوق خداوند می‌داند، حقیقتاً مستند به انسان می‌کند. زیرا افعال مستند به کسی است که فعل قائم به اوست و لازم نیست که چنین فردی، خالق باشد. مطابق دو گزاره فوق، ایجاد افعال انسان توسط خداوند، بعد از اراده و قدرت انسان بر فعل صورت می‌گیرد. بدین معنا که عبد قدرت و اراده اش را برای فعلی که می‌خواهد انجام دهد،

صرف می‌کند. سپس خداوند فعل را مطابق خواست و اراده انسان، خلق و ایجاد می‌نماید. قدرت و اراده انسان‌ها برای افعال اختیاریشان، کسب و قدرت خداوند برای ایجاد افعال، خلق نامیده می‌شود. وی در توضیح کسب می‌نویسد:

« أن صرف العبد قدرته و ارادته الی الفعل کسب و ایجاد الله تعالی الفعل عقیب ذلک

خلق» (همان: ص ۵۸)

مطابق این تعریف از کسب، فعل واحد آدمی، زیر مجموعه دو قدرت قرار می‌گیرد. ابتدا قدرت و اراده انسان بر آن تعلق می‌گیرد و سپس قدرت الهی سبب ایجاد آن می‌شود. تفتازانی این مطلب را که فعل واحد، دارای دو قادر است، ایرادی بر تقریر خود نمی‌داند. زیرا معتقد است که اجتماع دو قادر بر فعل واحد، در جایی محال و ممتنع است که هر فاعل جداگانه و به صورت مستقل، تاثیر بگذارند. ولی مطابق تقریر وی، قدرت انسان و قدرت خداوند، در کنار یکدیگر و با جهت‌های مختلف اثر می‌گذارند. از این رو اشکالی بر تعریف خود وارد نمی‌بیند. وی انسان را تاثیر گذار از جهت کسب و خداوند را موثر از جهت خلق می‌داند. «(همان: ص ۵۸ و ص ۵۹)

حاصل آن که تفتازانی انسان را دارای استطاعت همراه فعل می‌داند. انسان با قدرتی که توسط خداوند در وی خلق شده است، اقدام بر فعلی می‌نماید و به عبارتی اراده و قدرتش را به سوی فعل هدایت می‌کند. سپس خداوند فعل را مطابق قدرت و اراده انسان ایجاد می‌نماید. از این رو اگر انسان قصد فعل خیر نماید، خداوند فعل خیر و اگر قصد فعل شر نماید، خداوند فعل شر را ایجاد می‌نماید.

بررسی و تحلیل:

در نقد این تقریر می‌توان به سه نکته اشاره نمود.

الف: قصد و توجه انسان به فعل، خود یکی از افعال انسان هاست. حال نقل کلام می‌کنیم در خود قصد. مطابق این تقریر، از آن جا که خود قصد، فعل انسان است، توسط خداوند خلق می‌شود و انسان قبل از این خلق خداوند، آن را قصد و اراده نموده است. مجددا همین سخن در قصد دوم جاری می‌شود و تا بی نهایت ادامه خواهد داشت. بنابر این لازمه تقریر مذکور، تسلسل می‌باشد.

ب: تاثیر اراده و قدرت انسان در فعل، یا در جنبه وجودی آن است و یا در جنبه اعتباری آن. فرض نخست با توحید در خالقیت سازگار نیست. گذشته از این تاثیر دو قدرت در فعل از یک جهت خواهد بود و آن جهت ایجاد فعل می باشد، و در فرض دوم برای انسان ایجاد مسئولیت نخواهد نمود، چون اراده و قدرت او مربوط به جنبه وجودی فعل نیست، بلکه به یک سلسله امور اعتباری و انتزاعی است. (سبحانی، ۱۳۶۸ش: ص ۱۹۴)

ج: فاعل قصد انسان کیست؟ اگر انسان باشد، انسان مستقلا فعلی انجام داده است و این مخالف با تقریر فوق است که انسان فقط در مقدمات فعل تاثیر دارد. و اگر خداوند باشد، انسان هیچ قصد و اراده ای نخواهد داشت و افعال وی به صورت جبری محقق می شوند.

رهیافت پنجم: قصد و جزم

مطابق این رهیافت، انسان دارای اراده و قدرت می باشد ولی با این وجود، خداوند خالق و ایجاد کننده افعال بشر می باشد. اما این خلق خداوند مطابق خواست و اراده انسان می باشد. بدین معنا که خداوند فعل را مطابق قصد و جزم انسان خلق می نماید. این رهیافت مطابق یکی از دیدگاه های فخر رازی می باشد. همچنین ابن همام (ابن همام - شافعی، ۱۴۲۵ق: ص ۱۰۷) نیز از قائلان این تقریر می باشند.

فخر رازی همانند سایر اشاعره معتقد است که افعال بشر، توسط خداوند خلق و ایجاد می شوند و خود انسان نمی تواند خالق افعالش باشد (رازی، ۱۴۱۱ق: ص ۴۵۷)؛ از این رو تفویض نزد وی جایگاهی ندارد. از طرفی وی جبر را نمی پذیرد و به دنبال راهی است که از جبر فاصله بگیرد. وی می نویسد:

«الحق حاله متوسطه بین الجبر و القدر، و هو الکسب» (رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۱، ص ۷۴)

فخر رازی نظریه کسب را به عنوان راه فرار از جبر انتخاب می کند. وی نظریه کسب را بدین معنا می داند که سنت الهی بر این مقرر گشته است که هر وقت انسان با قدرت و اختیار خود، فعلی را قصد نماید، خداوند مطابق قصد وی، آن فعل را خلق می کند. نتیجه آن که اگر انسان قصد فعل طاعت نماید، خداوند برایش طاعت و اگر قصد معصیت نماید، خداوند فعل معصیت خلق می کند. (رازی، ۱۳۸۳ش: ص ۶۵) با این بیان، افعال انسان ها،

فقط در صورتی ایجاد می‌شوند که قصد بنده و قدرت خداوند در کنار یکدیگر قرار بگیرند. فخر رازی به لزوم کنار هم قرار گرفتن این دو اشاره می‌نماید: «أن مجموع القدرة و الداعی یوجب الفعل» (رازی، ۱۹۸۶م: ج ۲، ص ۲۰۷)

با این تقریر از نظریه کسب، انسان شبیه فاعل قرار داده شده است؛ زیرا فاعل حقیقی کسی است که قصد و اراده‌ی فعلی نماید و خودش نیز آن را ایجاد نماید. اما انسان فقط قصد و جزم فعل را دارد و خودش فعل را ایجاد و صادر نمی‌کند؛ لذا وی شبیه به فاعل است.

بررسی و تحلیل:

این تقریر از نظریه کسب، از دیدگاه اشعری بسیار فاصله گرفته است و گرچه انسان را فاعل حقیقی فعل نمی‌داند، ولی فعل مطابق قصد و اراده انسان صادر می‌شود. لکن این تقریر نیز همانند سایر رهیافت‌ها، دارای اشکالاتی است که به آن‌ها اشاره می‌شود.

الف: همان‌طور که در رهیافت بیان شد فاعل حقیقی مطابق دیدگاه مقرر رهیافت، کسی است که علاوه بر قصد، ایجاد کننده فعل نیز باشد. بنابر این در افعال انسان، هیچ فاعل حقیقی در کار نخواهد بود و معتقد شد که فعل بدون فاعل، محقق شده است. زیرا انسان فقط قصد و اراده‌ی فعل را دارد و قدرت ایجاد آن را ندارد و خداوند فقط فعل را مطابق قصد و اراده انسان ایجاد می‌کند و خودش قصد و اراده ندارد.

ب: انسان بالوجدان درک می‌کند که علاوه بر قصد و جزم، خود انجام دادن فعل نیز توسط خودش انجام می‌شود و انسان خودش را علاوه بر قاصد، فاعل نیز می‌بیند.

ج: هر سه اشکالی که در رهیافت چهارم بیان شد، در این جا نیز جاری است و از ذکر آن‌ها خودداری می‌کنیم.

رهیافت ششم: فاعلیت عرضی خدا و انسان

در این رهیافت برخی از اشاعره برای انسان، قدرت تاثیر گذار قائل می‌شوند و معتقدند که فعل با مجموعه قدرت خداوند و انسان، تشکیل می‌شود. این دیدگاه از اسفراینی نقل شده است. اسفراینی معتقد است که افعال آدمی نه به وسیله قدرت خداوند و نه به وسیله قدرت انسان محقق نمی‌شود، بلکه با مجموعه این دو قدرت و با کنار هم قرار

گرفتن آن دو، فعل آدمی ایجاد می شود. رازی این قول را به اسفرائینی نسبت می دهد: «المؤثر فی وجود الفعل هو مجموع قدرة الله تعالى و قدرة العبد و يشبه أن يكون هذا قول الأستاذ أبي اسحاق الأسفرائینی فانه نقل عنه أنه قال قدرة العبد تؤثر بمعين». (رازی، ۱۹۸۶م: ج ۱، ص ۳۱۹ و ص ۳۲۰)

اسفرائینی برای افعال انسان، سه جهت را در نظر می گیرد. جهت اول خلق افعال که فقط توسط خداوند انجام می شود و انسان هیچ دخالتی در خلق ندارد. جهت دوم تحقق و انجام فعل که توسط خداوند و انسان به صورت مشترک صورت می گیرد و انسان توانایی تحقق فعل به صورت استقلالی را ندارد. جهت سوم کسب انسان است که افعالش را کسب می نماید و خداوند در این جهت، هیچ دخالتی ندارد و انسان کاملاً مستقل می باشد. «قال الأسفرائینی حقیقه الخلق من الخالق، وقوعه بقدرته من حیث صحّ انفراد به، و حقیقه الفعل وقوعه بقدرته، و حقیقه الكسب من المكتسب، وقوعه بقدرته مع انفراد به، و یختص القديم تعالی بالخلق، و یشارك القديم و المحدث فی الفعل، و یختص المحدث بالكسب.» (ابن جوزیه، ۱۴۱۷ق: ص ۳۲۴)

بررسی و تحلیل:

این دیدگاه گرچه برای قدرت انسان نقش حقیقی قائل شده است، ولی ایرادات و لوازم باطلی بر آن مترتب است، که به تعدادی از آنها اشاره می شود:

الف: هم عرض خواندن قدرت انسان و خدا: قدرت انسان، در عرض و هم ردیف قدرت خداوند قرار گرفته است که بطلان آن واضح است.

ب: نیاز خدا به قدرت انسان: نظریه فوق مستلزم احتیاج خداوند می شود؛ زیرا با این بیان، خداوند مستقلاً نمی تواند فعل آدمی را ایجاد نماید و برای آن محتاج همراهی قدرت انسان می باشد. به تقریر دیگر، نظریه فوق موجب تقیید قدرت مطلق خداوند است؛ بدین بیان که ایجاد افعال آدمی که از ممکنات و مقدورات است، از حیثه قدرت خداوند خارج می شود و خداوند فقط در صورت خواست انسان و همراه نمودن قدرتش، می تواند فعل را با کمک انسان ایجاد نماید.

ج: توقف فعلیت اراده خداوند به فعلیت اراده انسان: فعلیت یافتن اراده خدا در انسان

منوط به اراده انسان شده است؛ چرا که اگر خداوند اراده نماید که فعلی از انسان صادر شود، تا وقتی انسان نیز آن را اراده نکند، اراده خداوند محقق نمی شود.

د. لزوم تفویض: قرائت فوق از کسب، در رکن سوم آن (قول به استقلال انسان در کسب) یا وقوع فعل توسط انسان انفراداً و استقلالاً) نظریه فوق را نه تنها از قلمرو جبر خارج می کند، بلکه آن حکم به استقلال انسان و خروج از حاکمیت و قلمرو خداست که همان نظریه تفویض است که اشاعره به شدت منکر آن شدند. در حقیقت نظریه فوق عدول از نظریه کسب اشاعره و تمایل به نظریه تفویض است.

رهیافت هفتم: فاعلیت طولی خدا و انسان

اشاره شد نظریه اخیر نوعی عدول از نظریه اشاعره بود، لکن طراحان آن به این عدول تصریح نداشته اند؛ لکن برخی از اشاعره متوجه شدند که نظریه کسب، دارای اشکالات فراوان است و فقط در نام با نظریه جبر تفاوتی ندارد. از این رو به مخالفت با آن پرداخته و آن را به طور کلی انکار نمودند. آنان بعد از ابطال نظریه کسب، نظریه امامیه که « امر بین الامرین » نام دارد را نظریه صواب دانسته و به تقریر آن مشغول شدند. از جمله این افراد می توان از امام الحرمین جوینی، (شهرستانی، ۱۳۶۴ش: ج ۱، ص ۱۱۱ و ص ۱۱۲) محمد عبده (عبده، ۲۰۰۵م: ص ۴۷-۵۱) و شیخ شلتوت (شلتوت، ۱۳۷۹ش: ص ۲۴۰-۲۴۲) نام برد.

جوینی برخلاف سایر اشاعره، معتقد است که عالم هستی، بر پایه نظام علی و معلولی و سبب و مسببی در جریان است. هر معلول و مسببی، نتیجه ی یک علت می باشد و خود آن علت و سبب نیز معلول و مسبب علت بالاتر از خودش است. مطابق این دیدگاه سلسله علی و معلولی تا رسیدن به خداوند که معلول و مسبب نیست، ادامه پیدا می کند و در آن جا ختم می شود؛ از این رو جوینی قدرت حادث انسان را علت افعالش می داند و البته این قدرت حادث مخلوق خداوند می باشد؛ لذا قدرت انسان در طول قدرت قدیم خداوند قرار می گیرد.

جوینی انکار قدرت انسانی را، مخالف عقل و حس می داند. از این رو به طور کلی از جبریون که هیچ قدرتی گر چه ظاهری قائل نیستند فاصله می گیرد. وی همچنین اعتقاد به قدرت ظاهری و بدون اثر داشتن برای انسان را نیز همردیف انکار مطلق قدرت می داند.

چراکه انسان را فقط در ظاهر و اسم قادر می دانند ولی عملاً هیچ قدرتی برای وی قائل نیستند. از این رو از اشعری که قدرت بدون تاثیر را برای انسان اثبات می کند نیز فاصله می گیرد.

وی نتیجه می گیرد که انسان دارای قدرت تاثیر گذار می باشد. البته انسان نمی تواند به وسیله این قدرت، افعالش را خلق و ایجاد نماید. چرا که قدرت انسان در طول قدرت خداوند است و مستقل از او نمی باشد ولی خلق و ایجاد، به این معناست که قادر به صورت مستقل شیئی را از عدم به وجود تبدیل نماید. در نتیجه فعل انسان از قدرت حادثه ی وی سرچشمه می گیرد و خود قدرت حادثه نیز معلول و مسبب علتی دیگر است. این سلسله علل و معالیل تا رسیدن به خداوند ادامه خواهند داشت. (شهرستانی، ۱۳۶۴ش: ج ۱، ص ۱۱۱ و ص ۱۱۲)

حاصل آن که گرچه این علت ها، دارای سبب می باشند ولی از آن جا که خودشان معلول علت بالایی می باشند، استقلال ندارند و با عدم استقلال توان ایجاد و خلق نیز نخواهند داشت.

شهرستانی (همان: ج ۱، ص ۱۱۲)، تفتازانی (تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ج ۴، ص ۲۲۴) و جرجانی (ایجی - میر سید شریف، ۱۳۲۵ق: ج ۸، ص ۱۴۶) بعد از نقل این نظریه از جوینی، می گویند که وی این مطلب را از فلاسفه آموخته و آن را وارد علم کلام نموده است.

نتیجه گیری

برای تفسیر فعل انسان از حیث اختیار و جبر، اشاعره نظریه «کسب» را مطرح و مدعی شدند که نقش انسان در فعل خویش، کسب فعل و نه ایجاد آن است. لکن عالمان اشاعره در طول تاریخ در تبیین حقیقت آن دچار اختلاف شده و به تبع آن قرائت های مختلفی ارائه کرده اند که در هفت رهیافت مورد تحلیل و نقد قرار گرفت. اشاره شد که نظریات ارائه شده از تبیین حقیقت کسب ناتوانند، و در آخر به نوعی به جبر یا به تفویض منتهی می شوند، لذا برخی از عالمان اشاعره به انکار نظریه کسب پرداخته و به نظریه «امر بین الامرین» امامیه روی آوردند.

فهرست منابع

۱. ابن خطیب، بی‌تا، **القضاء والقدر بین الفلسفة والدين**، بیروت، دار المعرفة.
۲. ابن همام، کمال الدین محمد شافعی، ۱۴۲۵ق، **المسامرة شرح المسامرة في العقائد المنجية في الآخرة**، بیروت، المكتبة العصرية.
۳. اشعری، ابوالحسن، بی‌تا، **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، قاهره، المكتبة الازهریه للتراث.
۴. اشعری، ابوالحسن، ۱۴۰۰ق، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، آلمان-ویسبادن، فرانس شتاينر.
۵. ایچی - محقق دوانی - سید جمال الدین افغانی، ۱۴۲۳ق، **التعليقات على شرح العقائد العضديه**.
۶. ایچی - میر سید شریف، ۱۳۲۵ق، **شرح المواقف**، افسس قم، الشریف الرضی.
۷. باقلانی، ابوبکر، ۱۴۲۵ق، **الإنصاف فيما يجب اعتقاده، لا يجوز اعتقاده، لا يجوز الجهل به**، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۸. تفتازانی، سعد الدین، ۱۴۰۷، **شرح العقائد النسفیة**، قاهره، مکتبه کلیات الازهریه.
۹. تفتازانی، سعد الدین، ۱۴۰۹ق، **شرح المقاصد**، افسس قم، الشریف الرضی.
۱۰. جوزیه، ابن قیم، ۱۴۱۷ق، **شفاء العلیل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، بیروت، دار الجمیل.
۱۱. جوینی، عبد الملک، ۱۴۱۶ق، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أول الاعتقاد**، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۱۲. رازی فخر الدین، ۱۴۱۱ق، **المحصل**، عمان، دار الرازی.
۱۳. رازی فخر الدین، ۱۴۰۷ق، **المطالب العالیة من العلم الإلهی**، بیروت، دار الکتب العربی.
۱۴. رازی، فخر الدین، ۱۹۸۶م، **الأربعین في أصول الدین**، قاهره، مکتبه کلیات الازهریه.
۱۵. رازی، فخر الدین، ۱۴۲۰ق، **تفسیر مفاتیح الغیب**، بیروت، داذا حیاء التراث العربی.
۱۶. رازی، فخر الدین، ۱۳۸۳ش، **چهارده رساله**، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۷. سبحانی، جعفر، ۱۳۶۸ش، **جبر و اختیار**، قم، موسسه تحقیقاتی سید الشهداء.
۱۸. شلتوت، محمود، ۱۳۷۹ش، **تفسیر القرآن الکریم**، تهران، المجمع العالمی للتقریب بین

المذاهب الاسلامیه.

۱۹. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم، ۱۳۶۴، *الملل و النحل*، قم، الشریف الرضی.
۲۰. طوسی، شیخ، ۱۴۰۶ق، *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد*، بیروت، دار الاضواء.
۲۱. عبده، محمد، ۲۰۰۵م، *رساله التوحید*، مکتبه الاسره.
۲۲. قاری، ملا علی، ۱۴۲۸ق، *شرح کتاب الفقه الکبیر*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۲۳. قدردان قراملکی، محمد حسن، ۱۳۸۴ش، *نگاه سوم به جبر و اختیار*، قم، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

نقد ناواقع‌گرایی گفتار دینی در اندیشه‌ی فیلیپس

محمدحسین مهدوی‌نژاد^۱

امیرعباس علیزamani^۲

افلاطون صادقی^۳

زینب شکیبی^۴

چکیده

یکی از بحث‌های پُر دامنه فلسفه دین که در قرن بیستم تحت تأثیر آراء ویتگنشتاین پرورش یافته، ناواقع‌گرایی است و یکی از ناواقع‌گرایان افراطی، فیلیپس است. او واقعیت را امری کاملاً زبانی می‌داند و زبان را خالق همه اشیاء؛ همچنین با توجه به مبانی پوزیتیویستی‌اش مفاهیم دینی را دارای مرجع عینی نمی‌داند، چون ارجاع به واقعیت را خاص علم می‌داند، لذا نظریه او نوعی نظریه غیرشناخت‌گرایانه در باب دین خواهد بود و این نظریه منجر به نفی مفاهیم متافیزیکی از جمله «خدا» می‌شود.

این نوشتار درصدد است، ابتدا مبانی و اصولی را که نهایتاً منجر به غیرشناختاری بودن زبان دینی از نظر فیلیپس می‌شود بررسی نماید و در گام بعد با تبیین لوازم این نظریه به نقد آن پردازد.

واژگان کلیدی

واقع‌گرایی، ناواقع‌گرایی، بازی‌های زبانی، گرامر، شکل زندگی، باور دینی، فیلیپس.

۱- دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام‌نور
Email: hmahdavinejad@yahoo.com

۲- دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران
Email: amiralizamani@tu.ac.ir

۳- استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه پیام‌نور
Email: asadeghi@pnu.ac.ir

۴- دانشجوی دکتری فلسفه دین دانشگاه پیام‌نور (نویسنده مسئول)

Email: shakibizeinab@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۴/۱۱/۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۲/۸

طرح مسأله

فلسفه ویتگنشتاین در تاریخ فلسفه نطقه عطف است، همانطور که فلسفه کانت فقط عطف بود. کانت با طرح انقلاب کپرنیکی توجه فلسفه را از جهان یا متعلق شناسایی به انسان یا فاعل شناسا، معطوف کرد. ویتگنشتاین، یک قرن واندی پس از او، توجه فلسفه را از فاعل شناسا به جانب «زبان» که تا آن دوره مغفول مانده بود، معطوف ساخت.

آرای دینی ویتگنشتاین بر اندیشه دینی و فلسفه دین نیمه دوم قرن بیستم تأثیر فراوان گذاشته است. یکی از گرایش‌های فلسفه دین در قرن ۲۰ گرایش سنت تحلیلی است. این گرایش معتقد است گزاره‌های دینی بی‌معناست. (پوزیتویستهای منطقی و ویتگنشتاین اول). گروه دیگر به گرامر یا منطق بازیهای زبانی اعتقاد دارند و معتقدند بازی زبانی دین براساس قواعد خاصی صورت می‌پذیرد و از فلسفه می‌خواهند تنوع بی‌پایان بودن بازیهای زبانی را پاس دارد. این گروه نیز تحت تأثیر اندیشه‌های ویتگنشتاین دوم قرار دارند.

غیر شناختاری بودن زبان دین یکی از دیدگاه‌های رایج متأثر از ویتگنشتاین دوم است. مهمترین ویژگی این دیدگاه اینست که گزاره‌های دینی را نه تنها ناظر به واقع نمی‌داند (غیر واقع‌گرایی) بلکه اصولاً معرفت بخش نیز نمی‌داند. براساس این دیدگاه پرسش از وجود خداوند و اظهار نظر در این خصوص بی‌معناست. زیرا خداوند نام یک موجود واقعی نیست. و صرفاً واژه‌ای است که در بازی زبانی متدینان معنای خود را پیدا می‌کند و نشأت گرفته از احساسات و عواطف ایشان است.

۱- اصول و مبانی غیر شناختاری بودن الهیات

از نظر فیلیپس باورهای دینی (مخصوصاً اعتقاد به خدا) برای متدینین ارزش مطلق است. و معنا و مفهوم آنها در کنترل و نظم دادن به زندگی شخص متدین فهمیده می‌شود. لذا این باورها به عنوان ملاک و ضابطه ملاحظه می‌شوند نه به عنوان واقعیتی عینی برای ارزیابی تجربی یا عقلانی. برای بیان نظریه غیر شناختاری بودن گزاره‌های دینی بیان بعضی اصطلاحات و اصول ضروری است.

۱-۱- گرامر

برای فهم مسئله زبان دین از دیدگاه فیلیپس، فهم معنای بعضی از اصطلاحات در

فلسفه او بسیار ضروری است. یکی از این اصطلاحات واژه «گرامر» است. از دیدگاه فیلیپس، گرامر یعنی شیوه‌ی مشخص استعمال واژه. قواعد گرامری استانداردهای کاربرد صحیح بیان می‌باشند که معنا را معین می‌کنند. ارائه‌ی معنای یک واژه عبارتست از: معین کردن گرامر آن (PG 62-4). معنای یک گزاره بواسطه جایگاه آن در دستگاه گرامری معین می‌شود. و در آن جایگاه، نسبت‌های منطقی آن گزاره با دیگر گزاره‌ها مشخص می‌شود (PG 60, 133; PI 496 PR 51). باید به این نکته مهم توجه کرد که زبان‌های مختلف دارای گرامرهای متفاوتی هستند و چنین نیست که یک گرامر واحد بر زبان‌های متعدد حاکم باشد.

برای ارزیابی نظریه فیلیپس از زبان باید به این نکته توجه کرد که فهم وی از قواعد، فهمی کارکردی است. اینکه آیا یک جمله، مبین قاعده‌ای گرامری هست یا نه، به نقش یا کارکرد جمله در درون کنش زبانی ما بستگی دارد. فیلیپس نیز به تبع ویتگنشتاین گزاره‌های تجربی را از گزاره‌های گرامری که برای ابراز یک قاعده به کار می‌روند، متمایز می‌کند. این تقابل گزاره‌های تجربی و گرامری در واقع همان تقابل میان قواعد بازی‌های زبانی ما است. گزاره گرامری بیان دقیق یک قاعده است و برای تبیین، توجیه و نقد کاربردهای زبان مورد استفاده قرار می‌گیرد اما گزاره تجربی بیان چگونگی بودن اشیاء است.

به عبارت دیگر «ذات هر چیز در گرامر بیان می‌شود». گرامر معلوم می‌کند هر چیز چه نوع اثره‌ای است. زیرا مشخص می‌کند چه چیز معناداری درباره‌ی آن می‌توان گفت. مثلاً «سبز یک رنگ است»، گزاره‌ای گرامری است (PR 118; PG 463-4; BB 19).

فیلیپس نیز مانند ویتگنشتاین بین «گرامر عمیق» واژه‌ها و «گرامر سطحی» آنها تمایز قائل می‌شود. گرامر سطحی عبارتست از معنای یک واژه اما گرامر عمیق عبارتست از ترکیب متفاوت واژه‌ها و گزاره‌ها که در نتیجه‌ی حرکات متفاوت با نسبت‌ها و انسجامات منطقی متفاوت در بازی زبانی بوجود می‌آیند (Glock, 1960, 215).

باید توجه داشت در این دیدگاه، گرامر امری دلخواهی نیست. زیرا باید تکثر واقعیت‌ها را منعکس کند زیرا تصویر جهان را ذات زبان در قواعد گرامری بیان می‌کند.

پس گرامر فرم بازنمایی ما از جهان را می‌سازد و مشخص می‌کند چه چیزی به عنوان یک بازنمایی، واقعیت به حساب می‌آید.

فیلیپس گرامر را امری قائم به ذات می‌داند و معتقد است قواعد گرامری دنباله‌روی معانی نیستند بلکه آنها تا اندازه‌ای معانی را می‌سازند. پس بر این اساس نمی‌توان پذیرفت در پس نشانه‌ها، معنایی وجود داشته باشد. همچنین قواعد گرامری را نمی‌توان توجیه کرد. زیرا قواعد یک فعالیت را وقتی می‌توان توجیه کرد که بتوان هدفش را مجزا از ابزار آن بیان کرد.

مثلاً هدف آشپزی، درست کردن غذای خوب است. هدف را می‌توان مستقل از ابزار حصول آن، مشخص کرد. اما قواعد زبان را نمی‌توان از هدف آنها جدا کرد زیرا میان زبان و هدف آن که برقرار کردن ارتباط است، پیوندی مفهومی وجود دارد نه ابزاری (Ibid, 72-73).

۱-۲- شکل زندگی Form of Life

فیلیپس نیز به تبع ویتگنشتاین در پاسخ به این سؤال که قواعد و گرامر از کجا بر می‌خیزد یا چه قواعدی در عمل پذیرفته می‌شود، مفهوم «نحوه زندگی» را بیان می‌کند. هدف از به کارگیری این اصطلاح، برانگیختن این تصور است که زبان و مبادله زبانی ریشه در زندگی مشخصاً ساختارمند گروه‌های فعال انسانی دارد. «نحوه زندگی» همان پیوند حیاتی بین زبان و نظام پیچیده کارهای عملی و فعالیت‌هایی که اسباب ارتباط جامعه است، می‌باشد. وسخن گفتن با زبان بخشی از یک فعالیت یا بخشی از یک شکل زندگی است. و بازی‌های زبانی‌ها که با فعالیت‌های غیر زبانی عجین‌اند را باید در این بستر فهمید (Ibid, 75).

ویتگنشتاین در کتاب‌های آبی و قهوه‌ای تصور یک زبان را با تصور یک فرهنگ یکی انگاشته است و پذیرفته یک شکل زندگی عبارتست از یک فرهنگ یا تشکل (Formation) اجتماعی، یعنی مجموعه فعالیت‌های دسته جمعی‌ای که بازی‌های زبانی در درون آن جای می‌گیرند (Ibid, 76).

اشکال زندگی عبارتست از واقعیات زندگی مثل صدور دستورها، بیان گزارش، توصیف رنگها، توجه به احساسات دیگران (RPPi 630; MS 133, 54). پس یک

شکل زندگی یک بازی زبانی است و شکل‌های بی‌شمار زندگی وجود دارند همانطور که بازی‌های زبانی بی‌شمار وجود دارند.

در مورد ارتباط بین زبان و شکل‌های زندگی باید گفت شکل‌های پایدار زندگی که همان فعالیت‌های قاعده‌مند هستند براساس زبان رشد می‌کنند و عمل این فعالیت‌ها را همراهی می‌کند و وظیفه زبان را عمل تعیین می‌کند. پس آنچه که باید پذیرفته شود شکل‌های زندگی است (PI, 226).

۱-۳- بازی‌های زبانی

در فلسفه دوم ویتگنشتاین معنای یک واژه همان کاربردی است که آن واژه یا جمله در عرف دارد. برای دانستن معنا، نباید پرسیم: این واژه یا جمله چه چیزی را تصویر می‌کند. بلکه باید پرسیم، این واژه یا جمله چه کاری انجام می‌دهد و چه کاربردی دارد؟ و صرفاً با تأمل صرف نظری نمی‌توان آنها را تعریف کرد (علیزمانی، ۱۳۸۷، ۴۶۹).

بر طبق نظر ویتگنشتاین فهم معنا و مقصود یک واژه نیازمند به «کارآموزی» برای فراگرفتن کاربردهای مختلف واژه‌ها در فعالیت‌های زبانی مختلف از قبیل پرسش کردن، امر کردن، نام‌گذاری کردن و... است. به عبارت دیگر یادگیری یک زبان، یادگیری بازی است که ویتگنشتاین آنرا «بازی زبانی» می‌خواند. او «بازی زبانی» را به یک کل که مرکب است از زبان و افعالی که زبان با آنها درهم تنیده شده است تعریف می‌کند (PI, 7).

بنابراین نظریه، زبان ترکیبی است از پاره‌هایی متمایز و منفصل از گفتار که هر پاره انسجام درونی خود را از تعلیم و آموزش در چارچوب یک نهاد اجتماعی اخذ می‌کند. و هر پاره گفتاری در باب معنا (کاربرد و صدق) دارای قواعد مختص به خود است و اگر آنرا بر اساس قواعدی برگرفته از متن دیگری به کار ببریم، التباس معنایی حاصل خواهد شد. برای کشف ماهیت این قواعد باید دقیقاً چگونگی به کار رفتن زبان را در موضع طبیعی‌اش ملاحظه کرد.

این موضع طبیعی «نحوه حیات» نامیده می‌شود و بر این نکته تأکید دارد که شخص نمی‌تواند به واقع درک کند زبان در یک موضع معین چگونه به کار برده می‌شود؟ مگر آنکه با بکار بردن زبان در راستای علاقه مناسب خود، در برخی معانی مهم مشارکت

جوید.

پس فهمیدن معنای یک کلمه در گرو کاربردهای مختلف آن است و بوسیله استعمالش توصیف می‌شود، درست همان گونه که یک ابزار بوسیله کار کردنش توصیف می‌شود (Harvey, 1976, 82-30).

در نتیجه مفاهیم و جملات، معنایی از پیش معین و پیش ساخته و یکسان ندارند و مفاهیم بسته به موقعیت‌ها و شرایط گوناگون، کاربردهای متنوعی خواهند داشت و البته هر جایی اقتضای یک نوع استعمال خاص از کلمات را می‌طلبد. و هر نحوه خاص حیات، زبان متناسب با خود را دارد و لذا با زبان دیگر نحوه‌های حیات متفاوت است. کلمات تنها در جریان اندیشه و حیات معنا می‌دهند. در توصیف بازی زبانی یا بخشهایی از بازی زبانی یک کلمه، کاربر توصیف می‌کند که چگونه آن کلمه به کنشها و واکنش‌هایی در رفتار انسان مرتبط می‌شود. شخص پس از بیان تصمیم خود بطور طبیعی براساس آن عمل می‌کند. به همین دلیل بازی زبانی در درون خود جایی برای توضیحات، دلایل و توجیحات مبنی بر داشتن فلان تصمیم و یا نداشتن آن ارائه می‌کند. اما برای خود آن بازی زبانی توضیحی متصور نیست. در واقع فیلیپس نیز به تبع ویتگنشتاین با نفی نظریه زبان خصوصی به اصطلاح بازی زبانی دست می‌یابد (مهدوی‌نژاد، ۱۳۸۴، ۲۷۳).

۲) تأثیر پوزیتویسم منطقی بر فیلیپس

براساس دیدگاه فیلیپس، دین با ارزش‌ها، آرزوها، ترس‌ها و امیال انسانی سروکار دارد به عبارت دیگر می‌توان گفت سروکار دین با امور انفسی بوده و به واکنشهای درونی ما نسبت به واقعیات مربوط است. لذا ادعاهای دینی قابل آزمون نیستند. از سویی دیگر علم ادعای حقیقت نیست و یا حقیقتی مانند آنچه علماء تجربی ادعا می‌کنند نمی‌باشد. حال وقتی ادعاهای دینی قابل آزمون نیستند، باید آنها را چیزی دانست که با مفاهیم و تصاویر و وضعیت آرمانی حیات انسانی سروکار دارد در اینصورت باید گفت دین با قلمرو ارزشها سروکار دارد. و ادعاهای دینی برای رسیدن به شکل بهتری از زندگی است (تریگ، ۱۹۴۵، ۲۴۰). لذا توسل به خدا می‌تواند به عنوان یک ارزش که ما را هدایت می‌کند تلقی شود. پس بر طبق دیدگاه فیلیپس ارزشها هیچ جایگاه عینی ندارند بلکه ما آنها را خلق

می‌کنیم (Herrmann, 1994, 103).

و باید توجه داشت تقسیم میان دنیای واقعیات که در آن علم حق انحصاری مربوط به حقیقت را بدست آورده و دنیای حیات انسانی که در آن قدرت انتخاب و خلق بدست انسان است، دین را محدود به ارزش‌ها می‌کند. و از همین رو این دیدگاه منجر به تفکیک در حوزه علم و دین می‌شود.

به عبارت دیگر تمایز میان واقعیت و ارزش در دیدگاه فیلیپس همان چیزی است که بوی پوزیتویسم می‌دهد (تریگ، ۱۹۴۵، ۲۴۱). زیرا در این دیدگاه واقعیات به لحاظ علمی تثبیت می‌شوند اما ارزش‌ها نتیجه‌ی ترجیح و انتخاب انفسی هستند، پس ما خود چگونه زندگی کردن را انتخاب کرده و ارزشها در چگونگی این انتخاب ما را کمک می‌کنند و لذا جایی برای ادعاهای ما بعدالطبیعی یا تحقق امر متعالی باقی نمی‌ماند و خدا به کنار می‌رود و یا صرفاً به عنوان ابزاری که برای حیات انسانی مهم است، تلقی می‌شود.

نکته دیگری که در آن می‌توان تأثیر نظریه تحقیق‌پذیری را بر فیلیپس دید اینست که از نظر وی اگر نظریه تحقیق‌پذیری را در عقیده دینی بکار ببریم شکافی معرفت‌شناختی میان عقیده دینی و متعلق آن پدید می‌آید. زیرا براساس نظریه تحقیق‌پذیری، آنچه به نحو تجربی قابل بررسی نباشد بی‌معناست و یا حداقل با ادراکات ما تناسبی ندارد. در عقیده دینی ماهیت متعلق آن (خدا) متعالی فرض شده و دور از دسترس ما قرار دارد و لذا تحقیق‌پذیر نیست پس ما نمی‌توانیم دسترسی قابل اعتمادی به یک دنیای متعالی داشته باشیم. آنگونه که عالمان تجربی به جهان مادی دسترسی دارند.

به اعتقاد فیلیپس خدا نباید همچون یک امر عینی تلقی شود. و سخن گفتن از خدا به عنوان یک عین در میان اعیان متعدد (مانند یک صندلی در مجموعه‌ای از اسباب و اثاثیه‌ها) درست نیست (Wittgenstein, 1996, 38). لذا فیلیپس این نکته که زبان واقعیات با دین متناسب باشد را انکار می‌کند و بیان می‌کند هنگامی که وجود خدا به عنوان یک واقعیت تلقی می‌شود، این امر مسلم گرفته شده که مفهوم خدا در درون واقعیت مفهومی دنیای مادی جای دارد. به عبارت دیگر خدا نمی‌تواند به عنوان یک واقعیت تلقی شود چون خدا عین مادی نیست و از همین رو بسیاری از پرسش‌ها مانند اندازه، محل، سن و... در مورد آن

کاملاً نامربوط‌اند.

از نظر فیلیپس اگر مدعی باشیم که خدا واقعیت دارد و واقعیت او به گونه‌ای است که کاملاً فراتر از فهم ماست در اینصورت لازم می‌آید مفهوم مأنوسی از واقعیت مادی را از ریشه در آورده و در جایی که نمی‌تواند کاربرد داشته باشد، به کار برده باشیم.

وی با اعتقاد به اینکه معنای زبان در اوضاع و احوال خاص حاصل می‌شود و همچنین قواعد کاربرد زبان باید قابل ارزیابی عمومی باشند به این نتیجه می‌رسد که هیچ واقعیت مابعدالطبیعی را نمی‌توان توصیف کرد. پس قواعد خصوصی و امور مابعدالطبیعی که قابل تجربه همگانی نیستند، از دسترس زبان خارج می‌شوند و تصور آنها بی‌معنا تلقی می‌شود (تریگ، ۱۹۴۵، ۲۵۱).

بر طبق دیدگاه فیلیپس ما در اوضاع و احوال خاص که محصول شکلی از زندگی است قرار داریم. حال این تصور که من حتی به نحو جزئی بتوانم خود را از اوضاع و احوال عینی جدا سازم تا با کمک عقل بی‌طرف احتمالات را بیازمایم، تصویری مابعدالطبیعی و در نتیجه بی‌معنا تلقی می‌شود. و هر چه را که صرفاً با مراجعه به دنیای جمعی بتوان فهمید امری معنادار و قابل تصور خواهد بود. مثل اینکه واقعیت چیست و یا ما که هستیم؟ (تریگ، ۱۹۴۵، ۲۵۲)

پاسخ به این دو سؤال را می‌توان با مراجعه به دنیای جمعی بیان کرد. در نتیجه چون تصور خدا امری خصوصی است، لذا نمی‌توان برای آن معنایی لحاظ کرد.

و طبق دیدگاه پوزیتویستی فیلیپس حضور خدا، حضور یک فرد یا شخص بنام خدا نیست بلکه چیزی است که بدلیل نامحسوس بودن، نامرئی بودن و غیر جسمانی بودن قابل فهم نیست. در واقع در عالم چیزی بیش از آنچه ملحدان می‌پندارند وجود ندارد (Moore, 1988, 20). و پرسش از وجود خدا پرسشی واقعی و پرسش از آنچه که ما می‌توانیم ببینیم نیست بلکه در واقع سؤال از اینست که آیا واژه «خدا» و کاربرد آنرا وارد زبان بکنیم یا نه؟ فیلیپس معتقد است از امور مابعدالطبیعه و مخصوصاً خدا، صرفاً می‌توان توصیف ارائه نمود نه توجیه زیرا دلیل به دنیای عالمان تجربی واگذار شده و در نتیجه مفاهیم روزمره‌ی حقیقت و واقعیت به علم تحویل برده می‌شوند.

دیدگاه پوزیتیویستی با نشان دادن بی‌محتوایی مابعدالطبیعه به بی‌محتوایی دین رسید و دین صرفاً بخشی از یک روش کهنه زندگی دانسته شد که صرفاً می‌توان آن را توصیف کرد اما نمی‌توان آنرا توجیه کرد.

۳- تبیین نظریه ناواقع گرایی از دیدگاه فیلیپس

برای اینکه نظریه ناواقع گرایی را بتوان بهتر بیان کرد لازم است تا واقع گرایی را نیز از باب «تعرف الاشیاء بأضدادها» تبیین کرد.

فرد واقع گرا معتقد است جملات خبری، مستقل از نظام‌های فکری بشر و یا مستقل از علم و اعتقاد انسان‌ها نسبت به صدق و کذب آنها، یا صادقند و یا کاذب. به عبارت دیگر اگر در عالم هیچ انسانی وجود نداشته باشد، ممکن است حقایقی موجود باشد که صادق باشد مانند قضیه «هیچ انسانی وجود ندارد». اعتقاد یک واقع گرا در مورد خداوند از این قرار است: اگر خدا وجود داشته باشد، قضیه «خدا موجود است». گزاره‌ای صادق است قطع نظر از اینکه هیچ انسانی خدا را موجود بداند یا نداند. و یا به شیوه زندگی معتقدین به خدا عمل کند یا نکند.

در مقابل فرد ناواقع گرا معتقد است همه جملات خبری درباره عالم بصورت عینی نه صادقند و نه کاذب (مراد از عینی یعنی مستقل از همه زبان‌ها و شیوه‌های زندگی و نظام‌های فکری). بر این اساس معنا ندارد قضیه «خدا وجود دارد» را در فضایی انتزاعی به عنوان ادعایی درباره نحوه وجود اشیاء بر زبان بیاوریم. بدون اینکه این قضیه را بر حسب متن و زمینه اظهار و ابزار آن فهمیده باشیم (فرو، ۱۳۸۲، ۸۳).

ناواقع گرایان را می‌توان به دو گروه عمده افراطی و معتدل تقسیم کرد. گروه افراطی معتقدند واقعیت امری کاملاً زبانی است و هیچ جایی درون عالم، مستقل از زبان و فرهنگ بشری ندارد؛ زبان خالق همه چیز است و فقط انسان و زبان اوست که نقش آفرینی می‌کند و تکلیف هر چیز را مشخص می‌کند. ناواقع گرایان معتدل قائلند نگاه ما به حقیقت قبل از هر چیز باید متکی به تحقیق در ساحت و زمینه اجتماعی باشد. و معنای هر چیز را باید در کاربرد آن فهمید (زندیه، ۱۳۸۶، ۴۲۰).

۴- زبان دین

فیلیس جزء ناواقع‌گرایان افراطی محسوب می‌شود. وی معتقد است باید گرامر خاص مفاهیم دینی مخصوصاً مفهوم خدا در زبان دینی روشن شود. قضیه «خدا وجود دارد» یک جمله خبری و بیان واقعی نیست بلکه یک اعتراف و بیان ایمانی است. به اعتقاد وی مردم وجود خدا را ضروری می‌دانند و در تقابل با وجود ممکنات که امر واقع هستند، قرار می‌دهند. وجود خداوند امری ضروری است به این معنا که شک کردن در مورد وجود او، گناه است. مفاهیم دینی مخصوصاً مفهوم خدا دارای مرجع عینی نیستند و فقط در صورتی می‌توان برای آنها مرجعی قائل شد که آن مفاهیم را نوعی ادعای زیبا بدانیم.

فیلیس در آثار خود بر دو نکته تأکید دارد: نخست در صدد است توضیحی از گرامر باور دینی ارائه دهد و دوم نشان دادن محتوای متمایز باورهای دینی بر اساس گرامر خاص آنها.

در مورد گرامر باور دینی باید گفت وی الهیات را گرامر سخن دینی می‌داند به این معنا که با توجه به این گرامر است که می‌توان گفت درباره خدا و سایر مفاهیم چه می‌توان گفت و چه نمی‌توان گفت (زندیه، ۱۳۸۶، ۴۲۸).

وظیفه فیلسوف دین بیان گرامر خاص زبان دینی و همچنین نشان دادن تفاوت گرامر آن با گرامر زبان اشیاء مادی است و کار فلسفه دین فقط روشن ساختن گرامر سخن دینی است. اگر بخواهیم از خداوند به عنوان یک عین سخن بگوییم در اینصورت دستور زبان دیگری بر ایمان دینی تحمیل می‌شود (استینزی، ۱۳۸۶، ۲۸۴). زیرا خداوند عینی نیست که بتوان وجودش را با کندوکاو فلسفی اثبات یا ابطال کرد. به عبارت دیگر خداوند موجودی از جمله موجودات و عینی از جمله اعیان نیست لذا نمی‌توان او را مانند موجودات دیگر شناسایی کرد. وی با استفاده از نظریه بازی‌های زبانی بیان می‌کند شیوه زندگی افراد است که به مفاهیم دینی معنا می‌دهد و برای فهم مفاهیم دینی باید به کاربرد آنها در زندگی دینداران توجه کرد. اگر در مورد تصاویر دینی مخصوصاً وجود خدا بپرسیم که آیا آن تصاویر صادقند؟ این سؤال اشتباه است زیرا سؤال از صدق در اینجا به معنای پیدا کردن قرائن و شواهدی برای آن نیست (استینزی، ۱۳۸۶، ۲۸۵). این تصاویر با

شواهد اثبات نمی‌شوند لذا با استفاده از شواهد قابل ابطال نیز نیستند.

در واقع اعتقاد به وجود خدا مانند اعتقاد به گزاره‌هایی که در مورد واقعیت‌اند، نمی‌باشد. بلکه اعتقاد ما در این بخش ناشی از شیوه زندگی‌ای است که در اعمال خاص مانند نماز و پرستش تجلی می‌کند. فیلیپس در تعریف خدا می‌گوید امریست که به هیچ چیز دیگری غیر از وجودش متکی نیست. و معرفت وجود او بر طبق امور واقع نیست و هیچ فهم نظری از واقعیت خدا امکان ندارد. خدا نا باوری طرد نفی آگاهانه خدا نیست بلکه فقط فقدان معرفت به خداست که ناشی از جهل و عدم وقوف به این شکل خاص از زندگی است. به عبارت دیگر اعتقاد یا بی‌اعتقادی به خدا ریشه در بازی زبانی خاص فرد دارد (همان، ۲۸۴).

در نظریه فیلیپس در مورد خداوند نوعی دو جانبه نگری وجود دارد از طرفی درصدد است بیان کند اثبات وجود و عدم وجود خدا فوق توان فلسفه است و وظیفه فلسفه فقط روشن کردن گرامر گفتگوی دینی است. و از طرف دیگر میل دارد بگوید چهارچوب سخن دینی است که به واژه خدا واقعیت می‌بخشد. با توجه به دیدگاه اول باید گفت بحث فیلیپس از خدا در حوزه فلسفه است و با وجود و عدم وجود خدا ارتباطی ندارد و این همان موضع ویتگنشتاین در مورد خداست.

اما با توجه به دیدگاه دوم، واقعیت خدا در چهارچوب سخن دینی و زبان تعیین می‌شود و زبان خالق هر چیزی است در اینصورت این نظریه نوعی نظریه غیر شناخت گرایانه و تقلیل گرایانه در باب دین و مخصوصاً واژه خدا در پی خواهد داشت. زیرا در اینصورت دین به واقعیت عینی ارجاع ندارد و ارجاع به واقعیت عینی خاص علم است. براساس دیدگاه غیر شناخت گرایانه، دین عبارتست از تبلور و انعکاس عواطف و حالات درونی فرد و واقعیت خدا به حرکتی خاص در یک بازی زبانی (زندیه، ۱۳۸۶، ۴۲۹).

در دیدگاه ویتگنشتاین و به تبع او فیلیپس ایمان صرفاً راهنمای عمل و خط سیری است برای پیدا کردن راه زندگی. ویتگنشتاین معتقد بود هر واژه معنای خود را با توجه به کاربرد آن در یک بازی زبانی بدست می‌آورد نه از طریق بازنمایی یک واقعیت عینی. لذا معنای واژه خداوند از نظر او در بازی زبان دینی متدینان بدست می‌آید. ویتگنشتاین اگر

چه ناواقع‌گراست اما قائل به نظریه «بازنمایی» نیست و در نهایت عمل را خالق نهایی همه چیز می‌داند نه زبان را. لذا بطور صریح وجود خدا را انکار نمی‌کند. بلکه معتقد است یک راه فهم مفهوم خدا، توجه به کاربرد آن در زندگی متدینان است لذا ویتگنشتاین را می‌توان ناواقع‌گری معتدل دانست.

اما فیلیپس اگر چه تحت تأثیر ویتگنشتاین قائل به ناواقع‌گرایی است اما بدلیل تأثیر پذیرفتن از پوزیتویسم و با توجه به نظریه بازنمایی، به انکار واقعیت داشتن مفاهیم دینی می‌پردازد. و معتقد است مفاهیم الهیاتی که اساسی‌ترین آنها مفهوم خداست، هیچ واقعیت عینی ندارد (همان).

لذا در این برداشت، دین و مفاهیم دینی تنها در ظاهر حفظ می‌شود و در باطن هیچ وجود ماورائی برای آنها تصور نمی‌شود و زبان دینی در صورتی حفظ می‌شود که متعلقات ماورائی آن نفی گردد و نتیجه چنین نگرشی به دین تسلیم شدن کامل در برابر پوزیتویسم است. لذا این رویکرد نوعی استفاده پوزیتویستی از نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین است. در صورتی که او خود این نتیجه را نمی‌پذیرد. از همین‌رو فیلیپس را می‌توان ناواقع‌گرای افراطی دانست.

به اعتقاد فیلیپس پی بردن به اینکه خدایی وجود دارد به معنای اثبات وجود خدا نیست بلکه پی بردن به این مطلب است که چنین عالم متعالی‌ای وجود دارد (Phillips, 1976, 69). و بجای سؤال از اینکه آیا چنان موجودی وجود دارد باید پرسیم تصور ما از خداوند چیست و چه می‌توانیم درباره او بگوییم.

فیلیپس با نفی نسبی انگاری معرفتی به این نتیجه می‌رسد ما وقتی به حقیقت عینی دست می‌یابیم که معرفت ما تماماً ریشه در واقعیت داشته باشد. در غیر این صورت معرفت ما نسبی و غیر عینی خواهد بود.

آنچه که قابل تجربه نیست حقیقت و واقعیت ندارد لذا معرفت به آن تعلق نمی‌گیرد. از همین‌رو گزاره‌های دینی‌ای که ناظر به متافیزیک هستند دارای متعلق حقیقی و واقعی نبوده و در نتیجه معرفت به آنها تعلق نمی‌گیرد چون معرفت به امر حقیقی تعلق می‌گیرد. پس گزاره‌های دینی غیر شناختاری‌اند و متعلق حقیقی و واقعی ندارند و معنای آنها بر

حسب کاربرد آنها در بازی زبانی دینی فهمیده می‌شود و این زبان است که معنای آنها را می‌سازد. هر بازی زبانی گرامر مخصوص خود را دارد و گرامر زبان دینی الهیات است که توسط فلسفه بیان می‌شود.

برطبق نظریه غیر شناختاری بودن گزاره‌های دینی، گزاره خدا وجود دارد معرفت بخش نیست. زیرا نوعی نارسایی در تصاویر دینی وجود دارد. به عبارت دیگر گویی این تصاویر می‌کشند که به خدا اشاره کند. اما نمی‌توانند. چون «خدا» متعالی است. زیرا شیوه‌ای برای تشخیص و استفاده از تصویر عمه و خاله و گیاهان وجود دارد و من می‌توانم تصویر یک گیاه خاص یا فرد خاصی را به شخص نشان دهم، اما در جایی که با استعمال کلمه «خدا» سروکار داریم نمی‌توان از این روش استفاده کرد. و کلمه خدا در زمره نخستین آموخته‌هاست و از طریق کتاب‌های شرعیه و امثال اینها حاصل می‌شود و نمی‌توان همانند تصویر خاله یا عمه که متعلق در واقع دارد و به شخص نشان داده می‌شود متعلق برای کلمه خدا ارائه کرد (LC, 59). چون متعلق کلمه خدا، امری متعالی است. لذا قابل نشان دادن نیست و نمی‌توان به آن معرفت پیدا کرد. لذا فیلیپس زبانی را که ما در اعمال دینی به کار می‌بریم گیج کننده می‌داند مثلاً در مورد کلمه «خدا» ممکن است و سوسه شویم که در جست‌وجوی شیئی برآیم که کلمه خدا بر آن دلالت کند. او راهی را برای خلاصی از این سردرگمی و گیجی ارائه می‌کند که عبارتست از کشف گرایش‌هایی که به این وسوسه منجر می‌شود (فیلیپس، ۱۳۸۲، ۴۸).

تفاوت عمده اساسی ویتگنشتاین با فیلیپس در اینست که فیلیپس با اعتقاد به ناواقع‌گرایی افراطی و غیر شناختاری بودن گزاره‌های دینی، وجود خداوند را به عنوان امری واقعی انکار می‌کند و صرفاً واژه خدا در بازی زبان دینی و نحوه زندگی ما معنا پیدا می‌کند و هیچ وجود مابعدالطبیعی برای خدا قائل نیست. زیرا به اعتقاد او واژه‌های نظری «تعالی» یا «خدا» ریشه در اوضاع و احوال خاصی دارند و این اوضاع و احوال است که نحوه کاربرد آنها را معین می‌کند. پس نمی‌توان اعتقاد داشت که این واژه‌ها حاکی از چیزی خارج از دسترس ما باشند (تریگ، ۱۹۴۵، ۲۴۷). اما در فلسفه ویتگنشتاین اگر این فرض که کلمه خدا به امری مابعدالطبیعی ارجاع دارد، پذیرفته نشود، این نکته با انکار واقعیت

خدا برابر نیست. یعنی می‌توان وجود مابعدالطبیعی برای خدا لحاظ نکرد اما واقعیت خدا را پذیرفت (زندیه، ۱۳۸۶، ۴۱۷).

۵- نقد و بررسی دیدگاه فیلیپس

بررسی دیدگاه فیلیپس، بیشتر ناظر به دو نکته‌ی مهم است.

الف. بررسی مبانی معرفت‌شناختی نظریه فیلیپس

ب. توجه به تمایزات مهم دیدگاه فیلیپس و نظریه ویتگنشتاین پیرامون گزاره‌های الهیاتی.

این نقدها در قالب سازگاری با واقع، سازگار درونی و بررسی زبان‌شناختی مطرح می‌شود.

۵-۱- نقد ناظر به سازگاری با واقع

استدلال فیلیپس بر غیر واقعی بودن وجود خدا چنین است:

مقدمه ۱: وجود خدا ضروری است.

مقدمه ۲: ضروری در تقابل با ممکنات که امر واقع هستند، قرار می‌گیرد.

نتیجه: خدا امری غیر واقعی است. (زندیه، ۱۳۸۶، ۴۲۷)

از نظر منطقی ممکن عبارتست از تساوی ماهیت نسبت به وجود و عدم. و از معنای آن واقعیت داشتن فهمیده نمی‌شود. اما فیلیپس در این استدلال امکان را جزء ذات واقعیات گرفته است در حالیکه این تعریف از واقعیت مصادره به مطلوب است و این که همه‌ی امور واقعی صرفاً ممکن هستند و نمی‌توانند اموری ضروری باشند، یک ادعای متافیزیکی و وجود‌شناختی است که مطابق با مبنای پوزیتیویستی و تجربه‌گرایانه‌ی فیلیپس، قابل اثبات نیست. چون در تجربه همه چیز براساس امور امکانی فهمیده می‌شود و ضرورت در آن جایی ندارد. به عبارت دیگر احکامی که براساس تجربه بدست می‌آید امکانی است نه ضروری. پس اگر به نحو ضروری خدا را اثبات کنیم گزاره‌ی «خدا وجود دارد» ناظر به واقع نخواهد بود. در حالیکه اگر در مبانی معرفت‌شناختی عقل‌گرا باشیم، از آنجا که عقل می‌تواند شناخت مستقل از تجربه داشته باشد، می‌توان نسبت به واقعیت، شناخت ضروری داشت. پس این سخن فیلیپس با توجه به مبانی تجربه‌گرایانه‌ی او پذیرفته می‌شود و اگر مبانی او را نپذیریم، این سخن او نیز قابل پذیرش نخواهد بود.

۵-۲- نقد زبانشناختی

فیلیپس به لحاظ زبانشناختی نگاهی خاص و متافیزیکی به برخی از واژه‌ها مثل عین یا وجود دارد که قابل نقد است و همچنین دیدگاه او پیرامون نحوه‌ی اطلاق «وجود» به خداوند نقدپذیر است.

۵-۲-۱- نگاه متافیزیکی به برخی معانی

فیلیپس بر طبق نظریه بازبهای زبانی، ما را از به کارگیری فرضیه‌های زبان روزمره در حوزه دین نهی می‌کند. لذا اصطلاحاتی مانند «عین» یا «وجود» را که جزء زبان روزمره هستند، صرفاً دارای کاربرد مجاز در سخن گفتن معمولی ما درباره‌ی امور مادی می‌دانند. در حالیکه این دیدگاهی پوزیتوستی به این اصطلاحات است. اگر ما بخواهیم مانند فیلیپس معتقد به این باشیم که «عین و وجود» قابل اطلاق بر خداوند نیست، لازمه‌اش اینست که ما مفهومی ما تقدّم از خدا داشته باشیم (تریگ، ۱۳۸۵، ۲۴۳) و اینکه این دو مفهوم بر امور معنی قابل اطلاق هستند. البته پیش فرض چنین سخنی خود یک دیدگاه مادی‌گرایانه به ساحت هستی است که از نظر فیلیپس متافیزیکی و بی‌معناست.

۵-۲-۲- عین وجود بودن خداوند

فیلیپس معتقد است خدا عینی نیست که بتوان وجودش را با کندوکاو فلسفی اثبات یا ابطال کرد. خداوند موجودی از جمله‌ی موجودات و عینی از جمله‌ی اعیان نیست. لفظ «خدا» نام موجودی نیست که بتوان آن را شناسایی کرد (فیلیپس، ۱۹۶۵، ۲۱) در نقد فیلیپس باید گفت، موجود دانستن خدا، امری اشتباه است. زیرا موجود عبارتست از امری که وجود به او تعلق گرفته و قبل از آن نسبت به وجود و عدم حالت تساوی داشته است. در حالیکه خداوند نسبت به وجود و عدم هیچ‌گونه حالت تساوی ندارد و امری ضروری و عین وجود است نه موجود. و چیزی بدیهی‌تر از وجود تحقق ندارد. البته این سخن براساس مبانی تفکر اصالت وجودی در خصوص خداوند و مطابق با نگاه متألهان مسلمان از خداوند بعنوان واجب‌الوجود قابل طرح است.

۵-۳- ناسازگاری بیرونی

پس از نقد هیوم بر متافیزیک و مخصوصاً مفهوم خدا، فیلیپس به جای بازبینی در

فلسفه‌ی علم، که متضمن این نقد ویرانگر از دین است، دین را ورای عقل قرار می‌دهد و آن را به عنوان فلسفه‌ی زندگی و چیزی که جنبه ارزشی دارد و به زندگی متدین جهت می‌دهد، لحاظ می‌کند. (استینزی، ۱۳۸۶، ۲۹۳) بدون اینکه قائل به واقعیتی عینی برای آن باشد و این با اعتقاد متدینان در خصوص علت هدایت بودن خداوند سازگار نیست. زیرا اگر زبان دین بخواهد نقش هدایتگری داشته باشد، باید ناظر به واقع باشد.

اما فیلیپس برای دفاع از دین در برابر انتقادات هیومی، آن را غیر ناظر به واقع دانسته و واقعیتی عینی در خارج برای آن قائل نیست. حال اگر خدا، معاد یا نبوت واقعاً موجود نباشند چگونه می‌توانند نقش هدایتگری داشته باشند. پس فیلیپس برای دفاع از دین، حقیقت آنرا انکار کرد و این با اعتقاد متدینان سازگار نیست.

۵-۴-۵- عدم سازگاری درونی

غیر واقع‌گرا بودن فیلیپس با این مبنای ویتگنشتاینی وی که گرامر زبان دینی را متأثر از نحوه زندگی متدینانه می‌داند قابل جمع نیست، همچنین سرایت دادن بازی زبانی علم به بازی زبانی دین نیز خلاف مبنای ویتگنشتاینی او در عدم تحویل‌پذیری بازیهای زبانی مختلف به یکدیگر است.

۵-۴-۱- تأثیرپذیری گرامر زبان دین از واقعیت و غیر واقع‌گرایی در زبان دینی

فیلیپس معتقد است بازیهای زبان دینی، معنای خود را از جنبه‌های زندگی انسانی که کاملاً عقلانی هستند، بدست آورده‌اند. مثل امید، ترس، مرگ، لذت (همان، ۲۹۰) حال چگونه می‌توان این نکته را پذیرفت که بازیهای زبانی دینی که متأثر از واقعیات و حوادث اند، ناظر به این واقعیات نیستند و صرفاً معنای خویش را از احساسات و عواطف فرد متدین کسب می‌کنند. در حالیکه این احساسات و زبان ناشی از آن، هر دو ریشه در مواجهه‌ی فرد با واقعیات بیرونی دارند. حال چگونه امر واقعی می‌تواند منشأ امور غیر واقعی باشد؟ و یا اینکه امور غیر واقعی دارای منشأ حقیقی و واقعی در خارج باشند و در عین حال اموری مرهوم و خیالی باشند.

۵-۴-۲- تصدیق بدون تصوّر

انسان برای انکار امر متعالی باید ابتدا بپذیرد معنا و مقصود آن را می‌داند و سپس در

قدم بعد، آن معنا را غیر قابل قبول تلقی کند. زیرا همواره تصدیق و رد چیزی فرع بر تصور آنست. در دیدگاه فیلیپس مفهوم تعالی، امری غیر تجربی است. لذا ما هیچ تصویری از معنا و مفهوم آن نداریم. سؤالی که مطرح است اینست که چگونه امکان دارد چیزی را که هیچ تصویری از آن نداریم، انکار کنیم. پس فیلیپس با اتخاذ موضع پوزیتیویستی نسبت به مفاهیم متافیزیکی نه می‌تواند واقعیت آنها را تصدیق کند و نه انکار. و انکار واقعیت آنها به اندازه پذیرش واقعیت ایشان، با این مبنا مغالطه‌آمیز خواهد بود.

۵-۴-۳- خلط تمایلات تجربه‌گرایانه و عمل‌گرایانه

اشکال دیگر فلسفه‌ی فیلیپس وجود ابهام در فلسفه‌ی او بواسطه‌ی خلط بین تمایلات نسبی‌گرایانه، تجربه‌گرایانه و عمل‌گرایانه است.

فیلیپس معتقد است بازیهای زبانی و اشکال زندگی صرفاً «داده شده» نیستند. بلکه ارتباط نزدیکی با واقعیت جهان و رفتارهای انسانی دارند. به عبارت دیگر اعمال و شرایط و نیازهای ما در طول زمان، سنت خاصی را پدید می‌آورد و آن را معین می‌کند. از سوی دیگر این سنت و نحوه‌ی زندگی است که رفتارها و اعتقادات انسانی را توجیه و تبیین می‌کند. (فیلیپس، ۱۳۸۲، ۶۶) و این دور است. زیرا مشخص نیست که کدامیک از ایندو حقیقی و اصلی است و دیگری براساس آن شکل گرفته و این مطلب در دیدگاه فیلیپس بصورت امری مبهم باقی می‌ماند.

۵-۴-۴- سرایت دادن بازی زبانی علم به دین

فیلیپس معتقد است علم نیز مانند دین بازی زبانی خاص خود را دارد و دستور زبان متمایز و مخصوص به خود را دارا است. دستور زبان علم، تحقیق‌پذیر بودن آنست. به عقیده‌ی وی متافیزیک و مفاهیم دینی چون تحقیق‌پذیر نیستند، لذا معرفت بخش نمی‌باشند و صرفاً احساس و عاطفه‌ی فرد متدین است که به آنها معنا می‌دهد. و خود حقیقت خارجی ندارند.

در واقع اشکال فیلیپس اینست که در یک جا با مبانی فلسفه تحلیلی حرکت می‌کند و بازی زبانی هر حوزه را جدای از دیگری می‌داند اما در جای دیگر بازی زبانی علم را به دین سرایت می‌دهد و چون مفاهیم دینی تحقیق‌پذیر نیستند، با رویکردی پوزیتیویستی آنها

را بی‌معنا تلقی می‌کند. همچنین وی در مفهوم «نحوه‌ی زندگی» که یکی از اساسی‌ترین مفاهیم فلسفه‌ی اوست، مبانی پوزیتیویستی خود را کنار گذاشته و اگر چه این تئوری خود تجربه‌پذیر نیست، اما آن را فاقد معنا نمی‌داند. حتی تا آن جا که وی براساس همین نظریه‌ی نحوه‌های زندگی، معتقد است هر حوزه معنا و زبان مخصوص به خود را دارد. فیلیپس اگر چه از فیلسوفان تحلیلی‌ای است که تأثیر زیادی از ویتگنشتاین پذیرفته، اما تفسیر او از «خدا» تفسیری کاملاً پوزیتیویستی است و این همان چیزی است که ویتگنشتاین سخت از آن پرهیز می‌کرد.

ویتگنشتاین پس از بیان نظریه بازبهای زبانی، برای پرهیز از تسلیم کامل در برابر پوزیتیویسم، خدا را امری وراء عقل دانست و ایمان به او را به معنای تعهدی شورمندانه به نظام ارجاع دانست و لذا صراحتاً خدا را انکار نکرد. از نظر او مفهوم خدا به زندگی مؤمن معنا می‌بخشد و تأثیر آن در عمل وی آشکار می‌شود.

فیلیپس با توجه به مبانی پوزیتیویستی خود، معناداری گزاره‌های دینی از جمله مفهوم خدا را در تجربه‌پذیر بودن آنها می‌داند. در نتیجه، مفاهیم متافیزیکی از جمله مفهوم خدا را چون قابلیت اثبات تجربی ندارند، بی‌معنا می‌داند. در واقع تفاوت اساسی فیلیپس و ویتگنشتاین نیز در همین نکته است که ویتگنشتاین ملاک تحقیق‌پذیری را صرفاً در حوزه‌ی علم می‌پذیرد و مفاهیم متافیزیکی و دینی را وراء عقل می‌داند، اما فیلیپس ملاک تحقیق‌پذیری را که خاص امور تجربی است به ساحت دین سرایت داده و حقایق دینی را بی‌معنا دانسته است. وی همان معیاری را که برای توجیه باورهای علمی بکار برده، در توجیه باورهای دینی هم استفاده کرده است و این به معنای پذیرش کامل و تسلیم شدن مطلق در برابر پوزیتیویسم است. در حالیکه ویتگنشتاین معتقد است هر کس برای باور دینی به دنبال شواهد باشد در واقع ایمان را از خرافه تشخیص نداده.

تفاوت اساسی دیگر ویتگنشتاین با فیلیپس در این نکته است که ویتگنشتاین یک ناواقع‌گرای معتدل است و معتقد است معنای هر واژه با توجه به کاربرد آن در یک بازی زبانی بدست می‌آید نه از طریق بازنمایی یک واقعیت عینی. لذا واژه‌ی خدا معنای خود را در زندگی فرد مؤمن بدست می‌آورد. اما فیلیپس که ناواقع‌گرای افراطی محسوب می‌شود،

زبان را خالق همه چیز می‌داند و چون معتقد به نظریه «بازنمایی» است مفاهیم دینی را دارای هیچ مرجع واقعی ندانسته و آنها را انکار می‌کند. (زندیه، ۱۳۸۶، ۴۳۰)

همچنین فیلیپس، مفهوم خدا را، مفهومی ارزشی مانند ارزشهای اخلاقی، نه زیبا شناختی و دینی می‌داند. ارزشها نیز اموری فراتر از واقعیت و جهان هستند. از سوی دیگر بازیهای زبانی، مخصوص واقعیات مادی و ارتباط آنها با انسان هستند (See: Barret, 1991: 91-107)

از آنجا که خدا امری ارزشی و وراء این جهان است و قواعد این جهان قابل اطلاق بر ارزشها نیست، در نتیجه باید گفت، نمی‌توان از طریق بازیهای زبانی، در مورد خدا سخن گفت. پس به کار بردن بازی زبانی علم در حوزه‌ی بازی زبانی دین، امری نابجا و اشتباه است که فیلیپس مرتکب این اشتباه شده است.

و آخرین نکته اینست که با توجه به اعتقاد فیلیپس به پوزیتیویسم، می‌توان پرسید چرا باید تصور ما از واقعیت با تصور ما از واقعیت مادی پیوند داشته باشد. چرا باید فهم ما از واقعیت مادی، تعیین کننده دیدگاه ما در مورد واقعیات دیگر باشد؟ چرا باید معنا و مفهوم واقعیت صرفاً وابسته به چیزی باشد که اندیشمندان تجربه‌گرا آن را واقعیت می‌دانند؟ (تریگ، ۱۳۸۵: ۲۴-۵۹)

فهرست منابع

- ۱- استینزی، درک، ۱۳۸۶، *علم، عقل و دین*، ترجمه علی حقی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ۲- تریگ، راجر، ۱۳۸۵، *عقلانیت و دین*، ترجمه حسن قنبری، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ۳- زندیه، عطیه، ۱۳۸۶، *دین و باور دینی در اندیشه ویتگنشتاین*، نشر نگاه معاصر.
- ۴- علیزمانی، امر عباس، ۱۳۸۷، *سخن گفتن از خدا*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۵- مهدوی نژاد، محمدحسین، ۱۳۸۴، *دین و دانش*، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- ۶- میلانی نباب، محمد، ۱۳۸۴، *لوریک ویتگنشتاین متفکر زبان و زمان*، ترجمه هدایت علوی تبار و... مهرنیوشا.
- ۷- یوهان گلاک، هانس، ۱۳۸۸، *فرهنگ اصطلاحات ویتگنشتاین*، ترجمه همایون کاکاسلطانی، ۱۳۸۸، گام نو.
- ۸- فیلیس، *دین در آئینه‌ی ویتگنشتاین*، ترجمه مصطفی ملکیان، مجله هفت آسمان، شماره ۱۸، تابستان ۸۲.
- ۹- فرو - تالیا، *فلسفه‌ی دین در قرن بیستم*، ترجمه انشاء... رحمتی، ۱۳۸۲، تهران: پژوهش و نشر سهروردی.

- 1- Ludwig Wittgenstein (1953), *Philosophical Investigation* ed. G.E.M. Anscombe and R. Rhes, Trans G.E.M. Anscomb (Oxford) Blackwell.
- 2- Austin, William Harvey (1976), *The Relevance of Natural Science to Theology*, Newyork. The Macmillan Press Ltd.
- 3- Barrett, Cyril, *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief* (1991).
- 4- Herrmann, E., 1994, *Scientific Theory and Religious Belief*. Kampen: kok Pharos.
- 5- Moore, G., 1988, *Beliving in God*, Edinburgh: to and T. Clack.
- 6- KLinefelter, Donalds. "P.Z. Phillips as Philosopher of Religion", journal of The American Academy of Religioun, vol 42, No 2, Jun 1974.
- 7- Wittgenes fin. Wittgenestin's Lectures, Cambridge 1930, 1932, From The Notes of J. King and D. Lee. Ed. Desmond Lee (Oxford, Black Weel, 1980).
- 8- Wittgenestin, *Philosophical Remarks*, [1929-30], ed. R. Rhee, tr. R. Hargreaves and R. White (Oxford: Black Weell, 1975).
- 9- *Philosophy of Psychology [1945-7, German-English Parallel Text]*, Volume 1, ed. G.E.M. Anscombe and G.H. Von Wright, tr. G.E.M. Anscombe (Oxford: Blackweel, 1980).
- 10- *Last Writings on The Philosophy of Psychology [1948-9] German-English Prallel Text*, Volume 1. ed, G.H von Wright and H Nyman tr.C.G. Luckhardt and M.A.E. Aue (Oxford: Blackweell, 1982).

باز پژوهی ملاک‌های خطابات حکومتی از غیر حکومتی

جعفر ناصری^۱

سید علیرضا حسینی^۲

چکیده

ولایت فقیه به عنوان نظریه‌ای در جهت اقامه دین و توسعه پرستش خداوند از ساحت فردی به ساحت اجتماعی و حکومتی، افق جدیدی را در علوم مختلف اسلامی و سیاسی گشوده است. در سال‌های اخیر ضرورت پرداختن به «فقه سیاسی» و مباحث مرتبط با ولایت فقیه برای پاسخ‌گویی به نظرات رقیب و روشن شدن بسیاری از مباحث، بیش از پیش احساس شده است. فقه شیعه در طول تاریخ پرفراز و نشیب خود همواره با نعمت بسیار با ارزش اجتهاد توانسته مسائل فقهی را با توجه به نیازهای جامعه حل و از رهگذر اجتهاد برآمده از مکتب اهل بیت علیهم السلام پیوسته در حال تحول و نوآوری باشد. شکی نیست که در زمان‌های اخیر فقهای برجسته و ستون‌های استوار فقه و فقاقت فراوان بودند، ولی در میان آن‌ها تنها افراد کمی به عنوان صاحب مکتب شناخته شدند. برای مثال، امام خمینی (ره) یکی از افراد صاحب مکتب در این زمینه است

نگارنده در این مقاله بر آن است ضمن اشاره به خطابات قانونیه معظم له، به بررسی و بازپژوهی ملاک‌های خطابات حکومتی و غیرحکومتی پرداخته، و با روش توصیفی تحلیلی و با استفاده از قرآن کریم، کتب مرجع فقهی و اصولی و ... به شرح و توصیف آن پردازد.

واژگان کلیدی

خطابات، خطابات حکومتی، خطابات غیرحکومتی، خطابات قانونی، حکومت.

۱ - دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد محلات

Email: Nasserijafar@yahoo.com

Email: Seyed150@yahoo.com

۲ - مدرس دانشگاه حضرت معصومه (س) شهر مقدس قم

پذیرش نهایی: ۱۳۹۴/۱۲/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۹/۱۷

طرح مساله

اگر جهان هستی را بدون خطاب تصور کنیم چیزی به نام موجود وجود نخواهد داشت، زیرا هستی با خطاب پدیدار گشته است. به بیان دیگر خطاب تکوینی و فطری خدا به موجودات عالم هستی از یک سو، و خطاب موجودات به خالق هستی از سوی دیگر جهان را پر کرده است. «الرحمن، علم القرآن، خلق الانسان، علمه البیان.» (الرحمن، ۱-۴) قدرت بیان و تکلم یکی از نعمت‌های بزرگی است که خداوند متعال به انسان‌ها عنایت فرموده، این قدرت عظیمی که به وسیله آن می‌توانند آن چه در باطن و وجودشان است به یکدیگر بفهمانند. بیان می‌تواند شامل کتابت و خط و موارد دیگری هم باشد، چون این موارد هم می‌توانند مبین و آشکار کننده چیزی باشند، ولی شاخص اینها، همان سخن گفتن است. علامه طباطبائی (ره) در ذیل آیه علمه البیان می‌فرماید که منظور این نیست که خدای سبحان لغات را برای بشر وضع کرده باشد و سپس به وسیله وحی به پیغمبری از پیامبران و یا به وسیله الهام به همه مردم آن لغات را به بشر تعلیم داده باشد، برای اینکه خود انسان بدان جهت که به حکم اضطرار در ظرف اجتماع قرار گرفت، طبعاً به اعتبار تفهیم و تفهم وادار شد. نخست با اشاره و سپس با صدا و در آخر با وضع لغات یعنی قرار داد دسته جمعی به این مهم خود پرداخت و این همان تکلم، نطق و خطاب است.

خطاب، کلامی خاص است که از سوی گوینده به قصد تفهیم سخن و مراد خویش به دیگران یا افاده فایده ای دیگر، از طریق ادوات خطاب ابراز می‌گردد. خطاب حکومتی، حکمی است که ولی امر بر مبنای ضوابط پیش بینی شده طبق مصالح عمومی برای حفظ سلامت جامعه، تنظیم امور آن، برقراری روابط صحیح بین سازمان‌های دولتی و غیر دولتی با مردم، سازمان‌ها با یکدیگر، افراد، در مورد مسائل فرهنگی، تعلیماتی، سیاسی، نظامی، جنگ و صلح، بهداشت، عمران و آبادی، طرق و شوارق، اوزان و مقادیر، ضرب سکه، تجارت داخلی و خارجی، امور ارزی، حقوقی، اقتصادی، مالیاتی، نظافت و زیبایی شهرها و سرزمین‌ها و سایر مسائل مقرر داشته است. لذا خطابات ولی فقیه سه دسته است: گاهی تکلیفی، گاهی وضعی و گاهی هم حکم به تحقیق موضوع حکم شرعی است. طبق این تعریف وظیفه ولی فقیه تنها به اجرای احکام شرعی اختصاص نمی‌یابد، بلکه ولی فقیه

بعلاوه دستورات اجرایی، اگر صلاح ببیند می تواند حکم صادر کند، ولی این حکم مانند حکم شرعی ثابت و دائمی نیست، بلکه قابل تغییر بوده و در معرض زوال است، مانند حکم حکومتی که امیرالمؤمنین حضرت علی علیه السلام به دلیل مصلحت حکومت صادر و برای اسب نصاب زکات قرار داد، در حالی که مطابق احکام شرعی برای اسب نصاب زکات تعیین نشده است.

علی ایحال با بررسی و پژوهش انجام شده مشخص گردید که مقالاتی درباره خطابات قرآنی، حکم حکومتی و خطابات قانونیه حضرت امام خمینی (ره) و تحقیقاتی با همین مضمون به رشته تحریر درآمده، لیکن بازپژوهی ملاک خطابات حکومتی از غیر حکومتی در نوع خود نوشتاری جدید است و این مقاله در جای خود نوآوری بشمار می آید.

مفهوم شناسی

خطابات

جمع خطاب، و به معنی آشکار ساختن مراد و منظور گوینده، به وسیله سخن گفتن و به کارگیری ادوات خطاب است، خواه به قصد تفهیم و تفهم باشد، خواه به انگیزه های دیگر، مانند: قانونگذاری (مرکز اطلاعات و منابع اسلامی، ۱۳۸۹: ۴۴۸/۱) خَطَبٌ: بر وزن فَلَاسَ روبرو سخن گفتن است. خَطَبٌ، مُخَاطَبَةٌ و تَخَاطُبٌ به معنی مراجعه در کلام است. خطب (بر وزن فلس) به معنی امر عظیم است که در آن تخاطب بسیار می شود. مفردات در مجمع می گوید: «خطب کار بزرگی است که شخص در باره آن رفیق خود را خطاب می کند، گویند این خطب جلیل است.» و در اقرب آمده است: «خطب به معنی شأن و شغل است، بزرگ باشد یا کوچک.» (قرشی بنایی، بی تا: ۲/۲۶۱)

حکومت

حَكَمَ به معنی فرمان داد، و حَاكَمَ یعنی دادرسی کرد، قضاوت کرد، حکومت مصدر حَكَمَ به معنی داوری، فرمانروایی کردن، دستگاه دولتی و حکومت، و هم چنین حکومتی منصوب به حکومت یا حکومتی آمده است. (معلوف، ۱۳۹۰: ۱/۳۹۰ و ۳۹۱) حضرت امام (ره) درباره شأن فقیه و نسبت آن با حکومت می فرمایند: «حکومت در نظر مجتهد واقعی فلسفه عملی تمام فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است. حکومت نشان دهنده جنبه علمی

فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی، سیاسی، نظامی و فرهنگی است. فقه تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است.» (امام خمینی (ره)، بی تا: ۲۱/۹۸)

مصلحت

مصلحت به معنی سود، و در برابر مفسده به کار برده می شود. ابن منظور در لسان العرب می نویسد: «بهبود بخشیدن، مخالف تباه کردن و مصلحت به معنای شایستگی است.» صاحب اقرب الموارد آورده است: «مصلحت یعنی آن چه که بر عمل بار است و سبب صلاح و شایستگی می گردد.» صاحب جواهر می نویسد: «از اخبار و سخنان فقیهان، بلکه ظاهر قرآن استفاده می شود، همه داد و ستدها و غیر آن ها، برای مصالح و سودهای دنیوی و اخروی مردم، یعنی آن چه از دید عرف، مصلحت و سود نامیده می شود، تشریح شده اند.» (نجفی، بی تا: ۲۲/۳۴۴) بنابر این مصلحت از دید اسلام، یعنی هر کاری که به سود و صلاح مادی و یا معنوی جامعه باشد. البته جهت گیری اصلی اسلام، برآوردن سعادت اخروی و کمال انسانی است. با این بیان، مفهوم مصلحت در اسلام با دیگر مکاتب مادی متفاوت است و مصلحت از متن دین سرچشمه گرفته و عالمان شیعه در فقه از دو گونه مصلحت سخن گفته اند: احکام ثابت مصلحتی پایدار، و احکام دگرگون شده مصلحتی ناپایدار دارند. (مجله حوزه، حکومت اسلامی در کوثر زلال اندیشه امام خمینی (ره)، ۱۳۸۸: ۱۵۲-۱۵۵)

مصالح مرسله یکی از مآخذ استنباط احکام شرعی فرعی از نظر اکثر اهل سنت است، که گاهی از آن به استصلاح و زمانی به استدلال تعبیر می شود. غزالی در کتاب اصولی خود (غزالی، بی تا: ۱/۱۴۰) و گروهی از اصولیین به پیروی از وی گفته اند: «مصلحت در اصل معنی خود، عبارت است از جلب نفع و دفع ضرر، و در اصطلاح شرعی عبارت است از پاسداری از مقاصد و آرمان های شرعی و نگهداری از ارزش های اسلامی.» مرسله اسم مفعول است از ارسال به معنی شیوع و اطلاق، و رها و بی قید و بند بودن، و در اصطلاح مرسله بین اصولیین اهل سنت اختلاف است. اغلب می گویند که به عقل این حق داده شده است که در پرتو درک و کشف خود بدان مصلحت راه یابد. برخی می گویند مرسله یعنی تکیه نداشتن به نص خاص، ولی از نصوص عامه و دلایل کلی استنتاج می شود. با توجه به

اختلاف در ارسال، در تعریف مصالح مرسله نیز اختلاف وجود دارد. از نظر ابن برهان مصالح مرسله، مصلحت‌هایی است که به هیچ دلیل کلی، یا جزئی و خاص، مستند نباشد، در حالی که معروف دوالیی گوید مصالح مرسله در ضمن یک اصل کلی و قانون عام شرعی مندرج است. وی آن‌جا که از استصلاح سخن می‌گوید، آورده است: «استصلاح نوعی از اجتهاد به رأی است که مبتنی بر مصلحت باشد، و این در هر مسأله‌ای که از شرع، نصی بر آن نیست، و نظائری که بر آنها قیاس شود وجود ندارند، جاری است.» و ادامه داده حکم در استصلاح همان مصالح مرسله است که فقط بر قواعد عامه شریعت مبتنی می‌شود. (فیض، ۱۳۸۸: ۲۵۱)

حکم حکومتی

حکم عبارت است از فرمان (انشاء) برای اجرا و انفاذ حکم شرعی یا وضعی یا موضوع آن دو (نجفی، بی تا: ۴۰/۱۰۰). با توجه به اینکه مورد کلام در این تعریف، حکمی است که از ناحیه قاضی صادر می‌شود، ممکن است این توهم پدید آید که منظور ایشان از این تعریف، حکم قضایی است، نه حکم ولایی و حکومتی، لیکن با توجه به قرائنی که در کلام وجود دارد می‌توان گفت مقصود از تعریف مذکور مطلق حکم حاکم است، چه حاکم به عنوان قاضی و چه به عنوان رهبر جامعه، و از جمله قرائن این است که در خصوصیت این حکم گفته شده است: «بدون تردید چنین حکمی به ثبوت رؤیت هلال تعلق می‌گیرد.» (همان) بر اساس این تعریف وظیفه ولی فقیه و حاکم اسلامی منحصر به اجرای حکم شرعی در جامعه اسلامی است و همه دستورات او در همین راستا صادر می‌شود. برخی فقهای معاصر نیز حکم حکومتی را مانند صاحب جواهر به عنوان حکم اجرایی تعریف کرده‌اند. احکام ولایی و حکومتی، احکام اجرایی و تنفیذی است؛ زیرا چنین چیزی مقتضای ولایت فقیه است؛ پس حکم حکومتی و ولایی همواره به تشخیص صغریات و موضوعات و تطبیق احکام شرع بر مصادیق و موضوعات و تطبیق صغریات و موضوعات بر احکام شرع است. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲: ۵۱۳) برخی از فقها و دانشمندان دیگر حکم حکومتی را به گونه دیگر تعریف و در این باره چنین گفته‌اند: «ولی امر می‌تواند یک سلسله تصمیماتی مقتضی به حسب مصلحت وقت گرفته، طبق آنها مقرراتی وضع نموده و

به موقع به اجرا گذارد. این مقررات لازم الاجرا و مانند شریعت دارای اعتبار است. با این تفاوت که قوانین آسمانی ثابت و غیر قابل تغییر و مقررات وضعی قابل تغییر و در ثبات و بقا تابع مصلحتی می باشند که آنها را به وجود آورده است و چون پیوسته زندگی جامعه انسانی در تحول و رو به تکامل است، طبعاً این مقررات به تدریج تبدیل پیدا کرده جای خود را به بهتر از خود خواهند داد.» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱/۱۶۴)

خطابات قانونی

نظریه خطابات قانونیه دیدگاهی درباره چگونگی تشریح احکام در شریعت اسلام است. این نظریه در پاسخ به این پرسش اصلی که آیا خطابات شرعیه ای که از طریق آن ها احکام شرعی اثبات می شود، اصالتاً متوجه افراد است یا جامعه؟ شکل می گیرد. صاحب نظریه بر این عقیده است که خطابات شرعی بالاصاله متوجه جامعه است و اگر افراد نیز خود را مخاطب شارع می بینند، از آن روست که افراد جامعه مخاطب شارع می باشند. خطابی که بالاصاله متوجه جامعه است، خطاب قانونی نامیده می شود. بر اساس این نظریه، اراده تشریحی شارع مقدس عبارت است از اراده انجام تکلیف از سوی مکلف و برانگیختن او برای عمل به تکلیف نیست، بلکه اراده قانونگذاری و جعل احکام علی نحو العموم است. عبارت حضرت امام(ره) که در آن به یکی از ادله نظریه هم اشاره شده، به این شرح است: «والسرّ فیما ذکرنا - مضافاً إلی أنّ الخطاب الواحد لا ینحلّ إلی خطابات - هو أنّ الإرادة التشريعیة لیست إرادة متعلّقة بإتیان المکلف وانبعاثه نحو العمل، وإلاّ یلزم فی الإرادة الإلهیة عدم تفکیکها عنه وعدم إمكان العصیان، بل هی عبارة عن إرادة الثقین والجعل علی نحو العموم، وفی مثله یراعی الصحّة العقلائیة، ومعلوم أنّه لا تتوقّف عندهم علی صحّة الانبعاث من کلّ أحد، كما ینظر بالتأمّل فی القوانین العرفیة». (سبحانی، بی تا: ۴۳۹/۱) دلایل نظریه خطابات قانونیه، با استفاده از نوشته ها و تقریرات درس های حضرت امام(ره) عبارت است از: وجدان، وحدت ملاک در اخبار و انشاء، وحدت تشریح در احکام تکلیفی و وضعی، عدم تخلف در اراده الهی و شیوه عقلایی در قانونگذاری های عرفی. (مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، ۱۳۸۵: ۱۰-۱۲) لیکن در حکم حکومتی و یا خطاب حکومتی حاکم می تواند یک سلسله تصمیماتی به حسب مصلحت گرفته، و

طبق آنها مقرراتی وضع و به موقع به اجرا گذارد. این مقررات لازم الاجرا و دارای اعتبار است، اما قوانین آسمانی ثابت و غیر قابل تغییر و مقررات وضعی که همان احکام حکومتی است قابل تغییر و در ثبات و بقا تابع مصلحتی است که آنها را به وجود آورده، و چون پیوسته زندگی جامعه انسانی در تحول و رو به تکامل است، طبعاً این مقررات به تدریج تبدیل و جای خود را به بهتر از خود خواهند داد. فی المثل حکم حکومتی حضرت علی علیه السلام به علت وجود مصلحت در حکومت، و برقراری نصاب زکات برای اسب، در حالی که در اسلام برای اسب نصاب زکات تعیین نشده است.

فرق بین اوامر و خطابات شرعی و قانونی

امر (خراسانی، بی تا: ۸۹/۱) در لغت دارای معانی بسیاری است مانند؛ فعل، حادثه، فرمان، دستور دادن، خواستن و... و در اصطلاح به طلب انشایی، در مقابل طلب حقیقی که همان اراده قلبی باشد، گویند. در کتاب اصول الفقه در باره امر سه مطلب بیان می شود:

۱. کلمه امر مشترک بین دو معنای طلب و شیء است.

۲. امر به معنای طلب (فرمان) باید از جانب شخص عالی و بزرگ صادر شود.

۳. ماده امر به معنای طلب با دو شرط دلالت بر وجوب می کند. از شخص عالی صادر شده باشد، و عاری از قرینه ای باشد که دلالت بر استحباب یا جواز کند.

صیغه امر به نحو حقیقت یا مجاز در پانزده معنی به کار رفته است، از جمله بعث و تحریک (وجوب) مثل اقیموالصلوة؛ تهدید مانند اعملوا ما شئتم؛ استحباب مثل فکاتبوهم ان علمتم فیهم خیرا؛ اباحه مانند اذا حللتم فاصطادوا؛ تعجیز مانند فأتوا بسورة من مثله؛ تسخیر مثل کونوا قرده خاسئین و...؛ بین علما در معنای حقیقی صیغه امر اختلاف است، آن چه بین آنان شهرت دارد این است که صیغه افعال در اصطلاح شرع حقیقت در وجوب است، برخی می گویند: «گرچه در دلالت صیغه امر بر وجوب یا غیر آن عقاید بسیاری ابراز شده» اما مهم ترین آن ها دو قول است:

۱. چون کامل ترین فرد صیغه امر وجوب است، لذا به دلیل انصراف به کامل ترین

فرد، صیغه امر حقیقت و یا لااقل ظاهر در وجوب است.

۲. صیغه امر حقیقت در قدر مشترک بین وجوب و استحباب است، یعنی برای مطلق طلب وضع شده است. (ولایی، ۱۳۸۰: ۱۱۶-۱۱۷)

خداوند تبارک و تعالی در قرآن کریم می‌فرماید: «وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا» (فرقان، ۶۳)؛ «وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّعْرِضُونَ» (مؤمنون، ۲۷)، مخاطبه چون با «فی» متعدی شود معنی مراجعه می‌دهد، یعنی در باره ظالمان به من مراجعه نکن و برگشتن عذاب را نخواه. «قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ» (طه، ۹۵)؛ «قَالَ مَا خَطْبُكَ إِذْ رَاوَدْتُنَّ يُوسُفَ عَنْ نَفْسِهِ» (یوسف، ۵۱) خطب در این آیات به معنی امر است و عظمت نیز از آن استفاده می‌شود. هم چنین امر بر دو قسم ارشادی و مولوی است. در تعریف امر ارشادی گفته شده است: امر ارشادی آن است که مصلحتی که به آن دعوت می‌کند با قطع نظر از امر، در خود «مأمور به» موجود باشد و بر مخالفت و موافقت آن چیزی بیش از آن چه قبل از امر، بر آن مترتب می‌گردید، مترتب نمی‌شود، نظیر اوامر پزشکان به بیماران مبنی بر خوردن غذاهایی که باعث اصلاح مزاج می‌گردد؛ (رشتی، بی تا: ۲۱۲) در حالی که اوامر مولوی تکلیف جدید و مستقلی بر مکلف بار می‌کند و چنین اوامری ناظر به دستورات دیگری نیست. از همین روست که برخی اوامر ارشادی را اوامر تأکیدی و اوامر مولوی را اوامر تأسیسی نامیده‌اند. (مشکینی، ۱۳۷۶: ۱۲۴) خطاب یا امر ارشادی مقابل خطاب مولوی بوده و به خطابی گفته می‌شود که بر طلب حقیقی دلالت نمی‌کند، بلکه بر طلب صوری دلالت می‌نماید و در حقیقت، از وجود مصلحت و یا مفسده در عملی خبر می‌دهد که، انجام آن در ضمن امر دیگری از مکلف خواسته شده، و یا جداگانه از آن نهی شده است. بنابراین در خطاب های ارشادی ثواب و عقاب وجود ندارد، زیرا چیزی جز تشویق مکلف به امتثال خطاب های مولوی و یا ارشاد به حکم وضعی (شرطیت، مانعیت و...) نیست، مانند «أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ» (انفال، ۴۶) که خطاب «اطيعوا» خطاب ارشادی است. (مشکینی، ۱۳۷۶: ۷۵)

از نظر حضرت امام (ره) متعلق اوامر و نواهی نه وجود خارجی است و نه وجود ذهنی، بلکه نفس طبیعت است، و طبیعت در عالم ذهن، متعلق حکم است ولی نه «بما أنها موجودة فی الذهن» و نه «بما أنها موجودة فی الخارج» و نه «بما هی مرآة للوجود الخارجی» بلکه

متعلق حکم شرعی، ماهیت لا بشرط است، اما از آنجا که مولا می بیند اتیان صلاه و وجود خارجی آن محصل غرض اوست، لذا با امر به طبیعت، عبد را به ایجاد آن تحریک می کند. پس متعلق حکم طبیعت است و هیئت امر نیز باعث و تحریک کننده به ایجاد طبیعت است. (موسوی خمینی، ۱۴۱۵: ۱۳۰/۲) ایشان خطابات شرعی را با توجه به مخاطبین آن ها به دو دسته کلی و شخصی تقسیم کرده و معتقد است مخاطب خطابات کلی و قانونی عموم مردم مثل الانسان، الناس، المؤمنون؛ و خطابات شخصی اشخاص و افراد می باشند و بین این دو قسم فرق هایی وجود دارد. اگر خطاب شخصی باشد توجه آن به افرادی که عاجز و غافلند معنا ندارد؛ چون آن ها از این خطاب منبعث نمی شوند؛ ولی در خطابات کلی همین که در بین مصادیق عنوان عام کسانی وجود داشته باشند که انبعاث آنها ممکن باشد، کافی است. وقتی عنوان عامی مثل «ایها الناس» در خطاب به کار برده می شود، همین که بخشی از مردم منبعث شوند و نسبت به آن ها امکان باعثیت وجود داشته باشد، کفایت می کند. پس اگر عده ای از آن ها قادر نبوده یا غافل باشند توجه خطاب به آن ها در ضمن یک خطاب عام و کلی صحیح و بی اشکال است، چون خطاب کلی و قانونی متوجه همه مردم است و استثنا هم ندارد. پس خطاب به عاجز، غافل، ساهی و نائم نیز توجه پیدا می کند، با این تفاوت که این افراد به جهت مخالفت با تکلیف الهی معذورند و این غیر از آن است که بگوییم اصلا خطاب متوجه آن ها نمی شود. (نورمفیدی، ۱۳۹۳: ۷۵-۷۷)

طرح موضوع و بیان مسئله خطابات

خداوند متعال مخلوقاتش را آفرید و برای این خلقت هدفی نیز داشته است، چون قبیح است برای مولای حکیم که کار عبث و بیهوده ای انجام دهد و هدفی را به دنبال نداشته باشد. از جمله مخلوقات خداوند، انسان است که بعد از آفرینش آن خود را مورد تحسین قرار داد و فرمود: «تبارک الله أحسن الخالقین». (مؤمنون، ۱۴) حال که خداوند انسان را آفرید برای هدایت او راه هایی را قرار داد، خداوند در سوره انسان می فرماید: «انا هدیناه السبیل إما شاکراً و إما کفوراً». (انسان، ۳) علامه طباطبائی (ره) در ذیل آیه آورده است که کلمه هدایت به معنای ارائه طریق است نه رساندن به مطلوب، هدایتی که خود نوعی اعلام از سوی خدای تعالی و علامت گذاری بر سر راه بشریت است، دو قسم

می‌باشد: ۱) هدایت فطری: خداوند بشر را به نوعی آفریده و هستی اش را به الهامی مجهز کرده که با آن الهام اعتقاد حق و عمل صالح را تشخیص می‌دهد هم چنان که فرموده است: «و نفس و ما سواها فآلهمها فُجورُها وَ تقویها.» (شمس، ۸؛ ۲) هدایت کلامی و زبانی: که از طریق دعوت انجام می‌شود که خدای تعالی انبیائی را مبعوث و رُسلی را ارسال و کتبی را انزال و شرایعی را تشریح، و به این وسیله پیش پای بشر را در زندگیش روشن و سعادت و شقاوتش را بیان، و این دعوت به طور مداوم در بین بشر جریان داشته، و به وسیله دعوت فطرت تأیید شده است. پس انسان همیشه از فیض هدایت بهره مند بوده و ما هم در این زمان راه‌های هدایت برایمان فراهم است، اگر از دیدار معصومین علیهم السلام و مخصوصاً امام زمان عجل الله تعالی فرج الشریف محروم هستیم، اما از سخنان و سیره عملی ایشان محروم نیستیم. خداوند دو چیز گرانبها را برای هدایت مردم قرار داد یکی قرآن و دیگری عترت (اهل بیت علیهم السلام). البته خطابات و عبارت‌هایی که در قرآن و کلام معصومین وجود دارد باید مورد تحلیل و تفسیر و بررسی قرار گیرد چون کلام معصومین مانند قرآن تفسیر می‌خواهد و ممکن است کلامی دارای مخصصی باشد که در صورت بی‌توجهی به آن، معنای دیگری از کلام قرآن و اهل بیت علیهم السلام برداشت شود. علی‌احوال سه نظریه در خطابات شرعیه وجود دارد:

۱. برخی می‌گویند این خطابات خارجیه است، همان بحث‌هایی که در اصول قدیم بوده، مانند «یا ایها الذین آمنوا» که شامل موجودین شده ولی مشمول معدومین و غایبین نمی‌شود.

۲. بعضی دیگر می‌گویند خطابات به نحو قضایای حقیقیه است، لذا «یا ایها الذین آمنوا» شامل موجودین، معدومین و غایبین می‌شود.

۳. حضرت امام خمینی (ره) بر این عقیده است که خطابات به نحو قانونیه است، مگر در جایی که قرینه خاصی باشد.

گروهی بر این باورند که حوزه مصلحت‌شناسی حاکم، گسترده و فراگیر است و همه مسائل اقتصادی، سیاسی، قضایی، نظامی، فرهنگی و... را در بر می‌گیرد، و حاکم اسلامی می‌تواند در همه این زمینه‌ها به مصلحت‌سنجی پرداخته و احکام حکومتی را بر

اساس آن صادر کند. عده ای دیگر، حوزه مصلحت اندیشی حاکم را به مباح و روا و به معنی اعم آن یعنی احکام غیر الزامی محدود کرده اند. علامه نائینی و شهید صدر (ره) این دیدگاه را پذیرفته اند. گروهی از فقیهان از جمله امام خمینی (ره) دیدگاه نخست را پذیرفته و محدودیتی برای تصمیم گیری حاکم اسلامی در حوزه مصلحت های اجتماعی باور ندارد. (مجله حوزه، حکومت اسلامی در کوثر زلال اندیشه امام خمینی (ره)، ۱۳۸۸: ۱۷۷-۱۷۸)

خطابات در قرآن کریم

اگر خطابات قرآنی متوجه مردم و اهل کتاب شود، بیشتر فراخوانی به ایمان به خدا، پیامبر صلوات الله علیه و قرآن، و انتخاب حق و پایبندی به آن است، مثل آیه ۲۱ سوره بقره، آیه ۱۰۸ سوره یونس، سوره حج آیات ۲۲، ۲۷ و ۷۳، آیات ۶۵، ۷۰، ۷۱ و ۹۹ سوره آل عمران و آیه ۱۷۱ سوره نساء، که ناس اعم از مسلمانان و اهل کتاب و در برگیرنده تمام انسان هاست. ولی هر وقت خطابات قرآن متوجه ایمان آوردندگان می شود و تکالیفی را متوجه آنان می کند، این تکالیف شامل حال تمام مسلمانان است. هر چند بین ایمان و اسلام از نظر مراتب اعتقادی تفاوت وجود دارد، و این مقامات در نزد خداوند متفاوت است، اما در نظام تکلیفی هرگز تفکیکی بین مؤمن و مسلمان نیست، و به لحاظ حقوقی متفاوت نیستند. هرگز پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، ائمه معصومین علیهم السلام و حتی خود قرآن نفرموده اند که مثلاً شما که مؤمن هستید روزه بگیرید و نماز بخوانید، ولی شما که مسلمان هستید و هنوز به مقام ایمان نرسیده اید لازم نیست، نماز بخوانید و روزه بگیرید. بنابراین نوع خطاب بستگی به محتوای مورد خطاب دارد که در هر جایی نوع خاصی را می طلبد.

خداوند سبحان در قرآن کریم گاهی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را مورد خطاب قرار داده تا سخن خداوند را به مردم بگوید، مانند: «به بندگان من که ایمان آورده اند بگو نماز را برپا دارند، و از آنچه به آنها روزی داده ایم انفاق کنند.» (ابراهیم، ۳۱) و «بگو از خدا و فرستاده (او) اطاعت کنید! و اگر سرپیچی کنید خداوند کافران را دوست نمی دارد.» (آل عمران، ۳۲) و گاهی مستقیماً مردم را مورد خطاب قرار داده است، مانند: «ای مردم! پروردگار خود را پرستش کنید؛ آن کس که شما و کسانی که پیش از

شما بودند آفرید؛ تا پرهیزگار شوید.» (بقره، ۲۱) و «مردم از (عذاب) پروردگارتان بترسید، که زلزله رستاخیز امر عظیمی است!» (حج، ۱) لازم به یادآوری است که قرآن کریم دارای خطاب‌های گوناگون می‌باشد. برخی از دانشمندان وجوه مخاطبات قرآن را چهل وجه ذکر کرده‌اند.

بیان دیدگاه و نظر فقها در باره خطابات

مشهور در بین اصولیین آن است که احکام و قوانین شرعیه به نحو قضایای حقیقه جعل شده‌اند. برخی گفته‌اند: «قضیه حقیقه، قضیه ای است که موضوع آن در عالم خارج، محقق یا مقدر باشد.» (محقق سبزواری، ۱۳۷۹: ۱۴/۲) برخی دیگر این تعریف را به مشهور (اصفهان‌ی غروی، ۱۳۷۴: ۳۳۰/۱؛ یزدی، ۱۴۱۲: ۲۷۸) نسبت داده‌اند، گروهی دیگر همین تعریف را ذکر کرده ولی به جای عالم خارج، کلمه نفس الامر را به کار برده و می‌گویند: «قضیه حقیقه، قضیه ای است که موضوع آن در نفس الامر، محقق یا مقدر باشد.» (محقق سبزواری ۱۳۷۹: ۲۴۸/۱) فرق این دو در آن است که نفس الامر اعم از خارج است و به تعبیر شارح مطالع، نفس الامر، شامل افراد ممتنع الوجود شده، اما خارج، شامل افراد ممتنع الوجود نمی‌شود. بنابر این نفس الامر، اعم از ذهن و خارج است. (همان، ۲۱۸) شهید مطهری (ره) می‌فرماید: «برخلاف مشهور بین اصولیین مبنی بر اینکه احکام شرعیه از قبیل قضایای حقیقه‌اند، باید بگویم که احکام شرعیه از قبیل قضایای خارجی‌اند.» (مطهری، بی تا: ۲۳۲/۹) حضرت امام خمینی (ره) می‌فرماید: «مقدر، شامل افراد موجود در همه زمان‌ها اعم از گذشته، حال و آینده می‌شود.» (موسوی خمینی، ۱۴۱۵: ۲۸۵/۲) بر این اساس قضیه حقیقه، قضیه ای است که موضوع آن افراد موجود در همه زمان‌ها است، ولی قضیه خارجی، قضیه ای است که موضوع آن افراد موجود در زمان نطق می‌باشد. محقق نائینی (نائینی، ۱۳۵۲: ۴۴۱/۱) قضیه را به سه قسم طبیعی، حقیقه و خارجی تقسیم بندی و قضیه طبیعی را قضیه ای می‌داند که در آن حکم بر نفس طبیعت مأخوذه به شرط لا نسبت به صدق خارجی آن طبیعت بار شده است. مانند قضیه «الانسان نوع» یک قضیه طبیعی است؛ چون در آن طبیعت انسان با قطع نظر از مصادیق و افراد خارجی موضوع قرار گرفته و فرض عموم در آن راه ندارد، چون اساساً ناظر به افراد نیست. محقق عراقی (عراقی،

۱۳۷۴: ۱۶۳/۴) معتقد است که قضایای شرعیه نه از سنخ قضایای حقیقیه است و نه از سنخ قضایای خارجی، بلکه از قبیل قضایای طبیعی محسوب می‌شوند. اساس نظر ایشان مطلبی است که درباره حقیقت حکم شرعی گفته است. به نظر وی حکم شرعی تکلیفی عبارت است از: «اراده تشریحیه اظهار شده به وسیله یکی از مبرزات» و لذا اعتقاد دارد این تعریف با همه مبادی و مقدماتش از احکام وضعیه کاملاً بیگانه است؛ چون حقایق جعلیه عبارتند از امور اعتباریه ای که قوام آن در وعاء مناسب به واسطه انشاء و قصد است. پس تقوم یک حقیقت جعلی اعتباری مثل زوجیت و ملکیت به انشاء و قصد بوده و بدون آن تحقق پیدا نمی‌کند... در مجموع می‌توان گفت آقا ضیاء جزء کسانی است که جعل احکام شرعیه به نحو قضیه حقیقیه را پذیرفته، اما با تعبیر دیگری آن را بیان کرده است. (نورمفیدی، ۱۳۹۳: ۶۳)

اصل نظریه خطابات قانونیه توسط حضرت امام خمینی (ره) ابداع، و ظاهراً قبل از ایشان مطرح نبوده، البته محقق خراسانی در کفایه الاصول به این اصطلاح اشاره ای داشته است. این نظریه آثار مختلفی در اصول و فقه دارد، و اساس این نظریه آن است که رابطه شارع و مردم رابطه مولی و عبید نیست، بلکه رابطه قانونگذار و مردم است، لذا قواعد و لوازم آن همان است که در قانونگذاری عرفی موجود مشاهده می‌شود. (همان، ۶۹) نظریه خطابات قانونیه در مقابل نظریه مرحوم نائینی (ره) علیه می‌باشد، ایشان اعتقاد دارد، فعلیت احکام به فعلیت موضوع آن در خارج بستگی دارد؛ فلذا اگر در خارج، خمر موجود شد حرمت شرب خمر، فعلی می‌گردد، و در غیر این صورت در همان مرحله انشاء و تشریح باقی می‌ماند؛ بنابراین حکم به تعداد موضوعات در خارج منحل می‌شود. و به تعداد خمرهای موجود، حرمت شرب خمر خواهیم داشت؛ به عبارت دیگر، جعل و انشاء یکی است و ممکن است خطاب نیز واحد باشد، ولی مجعول و منشأ متعدد است. برای توضیح بیشتر به اقسام انحلال اشاره می‌کنیم. انحلال به لحاظ منشأ آن بر سه قسم است: انحلال عقلی، انحلال عقلایی و انحلال شرعی. اگر حکم از نظر شرعی به تعداد موضوعات منحل گردد و در واقع انحلال را به شرع نسبت دهیم، به این معنا که حرمت از طرف شارع و مقنن به تعداد موضوع منحل شود این انحلال، شرعی است؛ اگر حکم از نظر عقل یا عقلا

بر تک تک موضوعات خارجی تطبیق گردد، بی آن که حکم متعدد شود و تنها بحث بر سر تطبیق باشد و در واقع تطبیق حکم بر موضوع متعدد گردد، انحلال عقلی یا عقلایی اتفاق افتاده است. مرحوم نائینی و مشهور متأخرین بر آنند که انحلال حکم، انحلال شرعی است، ولی امام (ره) اعتقاد دارند که قانونگذار، چه قانونگذار عرفی و چه قانونگذار شرعی ابتدا قوانین و احکام خود را به طور کلی انشاء، و در حقیقت، حکم خود را بر عناوین کلی قرار می دهد و پس از آن تخصیص و تقيیدهای آن حکم را اضافه می کند، این روش عقلاست و شارع نیز همین طریق را دارد. پس احکام در مرحله اول، انشاء و پس از بیان تقيیدها و تخصیص ها و فرارسیدن مرحله اجرای قانون، از حالت انشایی گذشته و به مرحله فعلیت می رسند. امام (ره) اعتقاد دارند برخی از احکام قبل از ظهور حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف در مرحله انشاء هستند و پس از ظهور، زمان اجرای آن فرا می رسد و آن احکام، فعلی می گردند. بنابراین فعلیت احکام در نظر ایشان ربطی به حالات مکلف مثل جهل، علم، غفلت، نسیان، ذکر، عجز، قدرت و تحقق موضوع در خارج ندارد؛ در حقیقت فعلیت، مربوط به خود قانون و حکم است، بی آن که واسطه ای وجود داشته باشد و این گونه نیست که فعلیت حکم وابسته به فعلیت و تحقق موضوع آن در خارج باشد و تحقق موضوع در خارج تنها باعث تعدد محرکیت تکلیف می شود. لذا باعث انحلال محرکیت حکم می گردد و به تعداد موضوع محقق شده، محرکیت خواهیم داشت، نه نفس حکم.

شئون حاکم در جامعه اسلامی

در نظام سیاسی اسلام، بنابر مبنای نصب الهی حاکم از جانب خداوند، که مردم، موظف به اطاعت از اویند و به تعبیر دقیق تر، موظف به اطاعت از اوامر الهی هستند، همین که عده ای از مردم با بیعت و وفاداری نسبت به حاکم، مشروعیت الهی و ولایت بالقوه او را فعلیت بخشند و در جهت حمایت از او، زمینه تحقق حکومتش را فراهم سازند، کافی است و نیاز به بیعت یا انتخاب مجدد نیست؛ حتی اگر رأی اکثریت مردم دریافت نشده باشد یا حتی اکثریت با آن مخالف باشند. بلکه تحقق ولایت و رهبری حاکم منصوب، با بیعت و وفاداری نسل گذشته، به قوت خود باقی است و نیازی به وفاداری نسل حاضر نیست؛ مگر

آن که مردم، در زمان و شرایطی دیگر، بدون آن که وظیفه دینی اعتراض و شورش بر «حاکم واجد شرایط و توانا بر انجام دادن وظایف شرعی و قانونی» را داشته باشند، بر او بشورند و او را از حاکمیت، ساقط کنند که در این صورت، حاکم منصوب، عملاً، از صحنه اجتماع حذف شده و ولایتی نخواهد داشت؛ هر چند ولایت بالقوه‌اش باقی است؛ چرا که، فرض بر این است که عملی مرتکب نشده تا شرعاً از ولایت، ساقط شود. به هر حال، در نظام اسلامی، مشروعیت حاکم اسلامی که پشتوانه الهی دارد، وابسته به بیعت اکثریت با وی نیست، هر چند بیعت اکثریت، بر استحکام حکومت او خواهد افزود. نکته دیگر، آن که مقصود از اطاعت از حاکم، تنها اطاعت از شخص حاکم نیست، بلکه، پایبندی به مرجع صدور قوانین مطابق با شریعت و مقررات اجتماعی و پیروی از تصمیمات مجموعه دولتمردان در نظام اسلامی است که به نحوی به رهبر جامعه اسلامی منسوب هستند.

در اینکه گستره حکم حکومتی چیست و اختیارات ولی فقیه در چه حد است دیدگاه‌های گوناگونی پدید آمده است. برخی (نجفی، ۱۳۸۴: ۴۵۴) آن را به امور حسبیه اختصاص داده، بعضی (کاشف الغطاء، ۱۳۸۰: ۳۳۳) بعلاوه امور حسبیه، دفاع از سرزمین اسلامی را جزء اختیارات او به شمار آورده، و عده‌ای (حسینی مراغی، ۱۳۸۴: ۱۱۲-۱۱۵؛ نراقی، ۱۳۸۴: ۷۵-۱۰۲) بعلاوه آن، حدود و تعزیرات را نیز جزء اختیارات او قلمداد کرده‌اند، بعضی (مؤمن قمی، ۱۴۲۹: ۵۲۵/۳؛ خمینی، ۱۴۱۸: ۸۰۸-۸۱۹) فقط گفته‌اند حکم ولایی مربوط به امور اجتماعی و سیاسی و مصلحت نوعی است، برخی (منتظری، ۱۴۰۸: ۳/۲) اختیارات ولی فقیه را مربوط به اجرای احکام اسلامی و اداره شئون اسلام در چارچوب قوانین عادلانه اسلام دانسته‌اند، بعضی (سبحانی تبریزی، ۱۳۶۲: ۱۹۷/۱-۱۹۸) قوانین و مقررات متغیر اسلامی را در چارچوب احکام اسلامی از شئون ولی فقیه معرفی کرده‌اند. اما محل بحث این مسئله است که با فرض پذیرش ولایت مطلقه فقیه قلمرو حکم ولایی چیست؟ آیا گستره حکم و اختیارات ولی فقیه در محدوده چارچوب احکام شرعی مطلق است و خارج از آن حق صدور حکم را ندارد، یا اینکه ولی فقیه بعلاوه اینکه مجری احکام شرعی به شمار می‌آید و در این محدوده دارای اختیارات است، اگر صلاح ببیند

خارج از آن نیز می‌تواند حکم صادر کند؟ در این باره به حسب ظاهر دو دیدگاه عمده بین قائلان به ولایت مطلقه فقیه به چشم می‌خورد:

۱. بر اساس یک دیدگاه قلمرو و گستره حکم حکومتی در چارچوب احکام شرعی خلاصه می‌شود و ولی فقیه تنها مجری احکام الهی به شمار آمده و خارج از چارچوب احکام شرعی نمی‌تواند حکمی جعل کند.

۲. طبق دیدگاه دیگر قلمرو حکم ولایی محدود به چارچوب احکام شرعی نیست، بلکه در صورتی که ولی فقیه صلاح ببیند در خارج از چارچوب احکام شرعی نیز می‌تواند حکم صادر نماید.

یکی از مهم‌ترین تلاش‌های نظری فقهای شیعه در عرصه فقه سیاسی، طرح حکومت اسلامی امام خمینی(ره) در چهارچوب آموزه ولایت فقیه است. وی از یک سو به تجربه تاریخی علمای شیعه و محدودیت‌هایی که حکومت‌ها برای آنان در ایفای وظیفه دینی خود ایجاد می‌کردند و نیز بی‌توجهی حکومت‌ها به احکام دین و مقابله آنان با دین، که در دوره‌های اخیر تشدید شده بود نظر داشت، و از سوی دیگر به این واقعیت توجه می‌داد که در قرآن مسائل سیاسی و اجتماعی، بسی بیش از مسائل عبادی مورد توجه قرار گرفته است. به نظر ایشان لزوم اجرای قوانین و احکام شرع در جامعه از یک سو، و ماهیت و کیفیت قوانین اسلام از سوی دیگر، بر ضرورت تشکیل حکومت شرعی دلالت دارند که لازمه این دو مهم، مداخله فقهای عادل در امور حکومتی است. (همو، ۱۳۶۲:

۲۹/۱-۳۹) امام(ره) حکومت حق را حکومت خدا و به تعبیر دیگر، حکومت قوانین الهی معرفی، و بر ضرورت نظارت فقها در دوره غیبت امام معصوم علیه السلام بر کارگزاران و قانونگذاران حکومت، برای پیشگیری از مخالفت حکومت با قوانین اسلام تأکید کرده است. به نظر ایشان ولایت فقیه بر همه امور مرتبط با حکومت، از ضروریات دین و مستند به ادله نقلی و عقلی متعدد است و تهیه مقدمات برای تشکیل حکومت اسلامی در زمان فقدان حکومت عدل واجب است. از این رو، سکوت علمای دین در صورتی که به تقویت طاغوت بینجامد، حرام به‌شمار می‌رود، هم‌چنان که همکاری با طاغوت از بزرگ‌ترین منکرات است. (همو، ۱۳۸۹: ۲/۴۶۱-۴۶۷)

شئون حکومتی پیامبر و امام علیهم السلام

ضرورت وجود حکومت در مجتمع های انسانی، به مثابه سازوکار برقراری نظم و انضباط اجتماعی، استقرار امنیت و اداره جامعه هیچ گاه محل تردید نبوده، و جوامع کوچک و بزرگ برای برآورده شدن این نیازها همیشه دارای حکومتی هرچند ساده و ابتدایی بودند. در برخی جوامع گذشته، از جمله سومر، بابل و مصر حکومت جنبه الهی داشته است. بسیاری از پیامبران، از جمله برخی از انبیای بنی اسرائیل مانند یوسف، موسی، داود و سلیمان علیهم السلام عهده دار حکومت هم بودند. در شریعت اسلام که به تصریح قرآن کریم (روم، ۳۰) تعالیم آن منطبق بر فطرت انسان و متناسب با نیازهای متنوع اوست، نیاز اساسی بشر به حکومت تأیید و بر ضرورت حکومت در جامعه اسلامی تأکید شده است. طبق بیان حضرت علی علیه السلام (خطبه ۴۰) هر جامعه ای نیاز به حاکم و فرمانروا دارد. افزون بر این محققان و فقها و مفسران به استناد شماری از ویژگی های دین مبین اسلام بر ضرورت وجود حکومت در جامعه اسلامی استدلال کرده اند، از جمله:

۱. جهانی و همگانی بودن، که تحقق آن، یعنی هدایت شدن همگان به توحید و یکتاپرستی و پرهیز از بندگی غیر خدا، مستلزم وجود سازوکارهایی مناسب از جمله تشکیل حکومت است تا صاحبان قدرت و مال که به طور طبیعی در برابر تحقق همه جانبه آرمان توحید مقاومت می کنند، نتوانند مانع جامه عمل پوشیدن آن شوند. به همین دلیل است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، علاوه بر شأن رسالت و ابلاغ پیام الهی، از جایگاه رهبری اجتماعی و سیاسی و به تعبیر قرآن (احزاب، ۶) ولایت بر مؤمنان هم برخوردار بودند.

۲. تداوم اسلام تا روز قیامت، که به اقتضای آن می بایست همه شئون رسول خدا از جمله شأن ولایت و حکومت (جز شأن نبوت که قطعاً پایان پذیرفته است) پس از رحلت ایشان استمرار داشته باشد. از آیه ۱۴۴ سوره آل عمران نیز می توان دریافت که مرگ یا شهادت پیامبر نباید موجب تعطیلی سنت و سیره او شود. بر این اساس، تعیین جانشین برای پیامبر اکرم که در آیه ۶۷ سوره مائده، همسنگ با اصل رسالت و در آیه ۳ سوره مائده، «اکمال دین» و «اتمام نعمت» خوانده شده، ضرورتی انکارناپذیر است، و مذاهب اسلامی

در اصل ضرورت آن اتفاق نظر دارند.

۳. جامعیت شریعت اسلام که مجموعه ای هماهنگ با تمامی نیازهای فردی، اجتماعی، مادی و معنوی بشر و در گستره ای وسیع، شامل همه ابعاد روابط انسان با خدا، خود و دیگران و حتی با طبیعت است. تحقق یافتن اهداف شریعت در ابعاد گوناگون بدون توجه به حکومت و ویژگی های ضروری آن، امکان پذیر نیست و احکام و قوانین حقوقی، اجتماعی، سیاسی و کیفری در یک جامعه تنها در پرتو اقتدار حکومت شایسته، جامه عمل می پوشد. به تعبیر احادیث، ولایت و امامت حافظ همه فریضه ها و سنت هاست. علاوه بر این، دلایل عامی که ضرورت وجود حکومت را در هر جامعه ای ثابت می کند، ضرورت توجه به حکومت را در اسلام مدلل می سازد، مانند لزوم دفاع از مرزهای کشور در برابر دشمنان، پیشگیری از تجاوز متعدیان به حقوق مردم، حفظ نظم و انضباط اجتماعی و برقراری امنیت؛ در قرآن نیز واژگان متعدد ناظر به موضوع حکومت، به کار رفته، مانند امامت، خلافت، مُلک، ولایت، اولی الامر، حُکْم و بیعت؛ در قرآن (بقره، ۱۰۷) خداوند مالک و فرمانروای آسمان ها و زمین است. سیره اجتماعی و سیاسی پیامبر اکرم صلوات الله علیه نیز خود بهترین گواه بر اهمیت و ضرورت وجود حکومت شایسته در جامعه اسلامی است. آن حضرت پس از دو بار بیعت با رؤسا و نمایندگان قبایل مدینه به این شهر مهاجرت و زمینه تأسیس حکومت را در آنجا فراهم کرد. ولایت و سرپرستی ده ساله پیامبر اسلام بر جامعه مسلمانان، شیوه ای جدید برای اداره جامعه ای بود که پیش تر به شکل قبیله ای اداره می شد و در واقع، اولین حکومت اسلامی بود. آن حضرت به اقتضای ولایت سیاسی خود، که از جانب خداوند به او واگذار شده بود، به کارهای مهمی مانند دفاع از مدینه در برابر مشرکان، جهاد با کافران و منافقان، می پرداخت که از شئون حکومت به شمار می روند.

در مورد شئون امام (محمدی ری شهری، ۱۴۱۶: ۲۳۳/۶) چند نکته قابل توجه است؛ شئون امامت و یا اختیارات امام، مشترک است میان پیامبرانی که علاوه بر ابلاغ احکام و معارف دینی، مسئولیت اجرای آن را نیز بر عهده دارند، و امامانی که اوصیای پیامبرانند، و فقهای بی که در عصر غیبت امام علیه السلام، واجد شرایط رهبری هستند. به دیگر سخن،

اختیارات حکومتی امام، اختیارات حاکم و حکومت مشروع دینی است؛ زیرا تشکیل حکومت، بدون این اختیارات، شدنی نیست. اختیاراتی مانند فرماندهی نیروهای مسلح، قضاوت، عفو مجرمان، دریافت حقوق مالی و امامت جمعه، نشان دهنده نقش محوری امامت و رهبری، در نظام اسلامی است. شئون امام، نوعی وظیفه برای او نیز محسوب می شود، ثبوت اختیارات ذکر شده برای امام، منافاتی با واگذاری بخشی از آنها به دیگران و نظارت بر کار آنان ندارد. سعه و ضیق اختیارات فقهای واجد شرایط رهبری در عصر غیبت، بستگی به استنباط فقها از نصوص اسلامی و نقش مردم در حکومت دینی دارد؛ ولی به هر حال، اختیارات رهبر باید متناسب با وظایف او باشد. حضرت امام رضا علیه السلام می فرمایند: «امامت را خداوند عز و جل، پس از رتبه پیامبری و خلیلی، به عنوان مرتبه سوم، به ابراهیم خلیل علیه السلام ارزانی داشت و او را به این فضیلت، مفتخر ساخت و ستود و فرمود: «من، تو را پیشوای مردم قرار می دهم»، خلیل علیه السلام شادان از آن، گفتند: «و از دودمان من؟». خداوند تبارک و تعالی فرمودند: «عهد من، به ستمکاران نمی رسد». پس این آیه، بر امامت و پیشوایی هر ستمکاری تا روز رستاخیز، مهر ابطال زد و این مقام، به برگزیدگان اختصاص یافت. (کلینی، ۱۳۸۸: ۱/۱۹۹؛ صدوق، ۱۴۰۴: ۱/۲۱۷)

دسته بندی و تفکیک خطابات

خطابات الهی/شرعی

خطاب شرعی، مقابل خطاب عرفی بوده و به خطابی گفته می شود که از ناحیه شارع مقدس به قصد بیان وظیفه شرعی مکلفان، صادر گردیده است. بنابر نظریه صحیح، این خطاب شامل حاضران، غایبان و معدومان (هر سه) می شود. بعضی معتقدند خطاب شرعی همان حکم شرعی است، اما برخی دیگر اعتقاد دارند خطاب شرعی، حکایت کننده از حکم شرعی بوده و بر آن دلالت می کند و خودش حکم نیست. (صدر، ۱۴۰۶: ۱/۶۱) اصولیون در این باره که مخاطبان خطاب های شارع چه کسانی هستند، اختلاف دارند؛ برای مثال، آن گاه که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در مسجد فرمودند: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» (بقره، ۱۸۳) آیا مخاطب حضرت فقط حاضران در مجلس بودند یا هم آنها بودند و هم کسانی که در زمان حضرت زندگی می کردند و در

مجلس خطاب حضور نداشتند؟ و یا این که این خطاب حتی کسانی را نیز که هنوز به دنیا نیامده اند شامل می‌شود؟ خطاب غایبین، به معنای مورد خطاب بودن کسانی است که در زمان خطاب شارع موجود بوده، اما در مجلس خطاب حاضر نیستند. در این که خطاب های شارع فقط حاضران در مجلس خطاب را شامل می‌گردد یا غایبان و معدومان را هم در بر می‌گیرد، اختلاف است. در میان اصولی‌ها درباره این که آیا خطاب به غایبان امکان دارد یا نه، و در صورت امکان به چه صورت است، اختلاف وجود دارد؛ عده ای اعتقاد دارند خطاب به غایبان امکان ندارد و برخی بر این باورند که این خطاب به طور حقیقی در تکوین امکان ندارد، اما به صورت انشایی در عالم اعتبار امکان دارد. (خویی، ۱۳۸۵: ۴۷۱/۳) خطاب به معدومین، به معنای مورد خطاب قرار گرفتن کسانی است که در زمان خطاب شارع هنوز به دنیا نیامده اند. میان اصولیون بحث است که آیا خطاب های شفاهی شارع، تنها به مخاطبان حاضر در مجلس خطاب اختصاص دارد یا کسانی که در زمان خطاب حاضر بوده، ولی در مجلس خطاب نبوده اند را نیز شامل می‌شود و یا علاوه بر دو گروه قبلی، همه کسانی را که در زمان خطاب موجود نبوده و در آینده به دنیا می‌آیند نیز در برمی‌گیرد. درباره معدومان، این بحث مطرح می‌گردد که آیا انسان های غیر موجود در زمان بعث و زجر زمان صدور تکلیف که وجود آنها مفروض و مقدر است، ممکن است مورد تکلیف قرار گیرند؟ به بیان دیگر، آیا می‌توان معدومان را به صورت حقیقی مورد خطاب قرار داد؟ برخی از بزرگان حنابله اعتقاد دارند می‌توان آنها را به صورت حقیقی مورد خطاب قرار داد؛ اما اصولیون اعتقاد دارند چنین چیزی محال است و خطاب ها مخصوص حاضران در مجلس خطاب بوده و مورد خطاب قرار گرفتن دیگر مکلفان (غایبان و معدومان) از راه ضرورت و قاعده اشتراک در تکلیف و اجماع بر آن، ثابت می‌شود.

خطاب حکومی (ولایی)

حقیقت حکم حکومی، گستره و نقش آن در حل مسائل نوین جامعه از مسائل مهم حکم حکومی است. در مورد گستره حکم حکومی هر چند در ظاهر اختلاف جدی و عمیق به چشم می‌خورد به گونه ای که هر یک از دیدگاه ها دیگری را نفی می‌کند؛ یکی

ولی فقیه را فقط مجری احکام شرعی دانسته و خارج از چارچوب احکام شرعی برای او حق صدور حکم شرعی دانسته و خارج از چارچوب احکام شرعی برای او حق صدور حکم قائل نیست و دیگری می گوید نه تنها ولی فقیه خارج از چارچوب شرعی می تواند حکم جعل کند، بلکه اگر اختیارات ولی فقیه در چارچوب احکام شرعی خلاصه شود ولایت مطلقه فقیه پدیده ای معنایی می شود. به هر حال، اگر سخنان دو طرف به دقت بررسی شود آشکار می گردد که نه تنها اختلاف جدی و عمیقی در کار نیست، بلکه در حقیقت و محتوی نیز هیچ اختلافی با هم ندارند و نزاع تنها در لفظ است.

خطاب حکومتی قضایی

مخاطب قرار دادن دیگری را خطاب گویند و از آن در باب قضاء سخن گفته‌اند. و علی کل حال (یکره آن یواجه بالخطاب أحدهما، لما يتضمن من إباحاش الآخر) لکن فی المسالك ما حاصله (أن ذلك مناف لما تقدم من وجوب التسوية بينهما فی الکلام، فإما أن یکون ذلك استثناء من السابق أو رجوع عن الحكم، وظاهر العلامة فی التحرير والشیخ فی المبسوط التحريم، لأنهما عبرا بصیغۀ النهی کالسالف، وهو حسن، لاشترکهما فی المقتضى له، وفی الدروس لم يجعل التسوية فی الکلام من الواجب، وذکر کراهة تخصيص أحدهما بالخطاب هنا، وهو يدل علی کراهته مطلقا.) (نجفی، بی تا: ۱۴۴/۴۰-۱۴۵)

در صورت سکوت دو طرف دعوا در محکمه، بر قاضی مستحب است آنان را با خطاب جمعی یا با این عنوان که مدعی از شما سخن بگوید، به سخن گفتن فراخواند و مکروه است خصوص یکی از آن دو را مخاطب قرار دهد؛ چون سبب نگرانی دیگری می شود. ظاهر کلام برخی حرمت آن است.

خطابات شخصی

خطاب شخصی، مقابل خطاب کلی بوده و عبارت است از خطاب واحدی که متعلق آن یک شخص خاص (مکلف خاص) می باشد؛ در مقابل خطابی که متوجه عموم مکلفان می گردد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸: ۱۴۳/۳؛ فاضل لنکرانی، بی تا: ۱۸۰/۶)، مانند: «یا أیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنزِلَ إِلَیکَ». (مائده، ۶۷) خطاب کلی، مقابل خطاب شخصی بوده و به خطابی گفته می شود که به عموم مکلفان تعلق می گیرد، همه مکلفان، مخاطب آن هستند

بی آن که در خطاب، تعدد و تکثری وجود داشته باشد، مانند خطاب‌های: «یا ایها الناس، یا ایها الذین آمنوا و...». ملاک در صحت خطاب کلی، امکان انبعاث حرکت به سوی امتثال گروهی از مخاطبان نه همه آنها به سبب رسیدن آن خطاب به آنها است، مانند اوامر الهی که معصیت کاران و کفار که منبعث نمی‌شوند را نیز شامل می‌شود و نیز مانند قوانین عرفی که خلافکاران و قانون شکنان را نیز در بر می‌گیرد. در خطاب‌های شخصی شرایط و خصوصیتی معتبر است که در خطاب‌های عام، وجود آنها ضرورت ندارد؛ برای مثال در خطاب پدری به فرزند خود، اگر پدر یقین داشته باشد فرزند از امر کردن او منبعث نمی‌شود و مأمور به انجام نمی‌دهد. انشای بعث حقیقی از جانب او نسبت به فرزندش نزد عقلا صحیح نیست (مگر این که قصد اتمام حجت داشته باشد که در این صورت، بعث حقیقی نیست). اما در خطاب‌های کلی و عام لازم نیست تمام مخاطبان تحت تأثیر امر و بعث قانونگذار قرار گرفته و منبعث شوند، بلکه همین که بیشتر مخاطبان تحت تأثیر قرار گیرند، انشای بعث حقیقی صحیح است، هر چند نسبت به عدم انبعاث برخی از آنها یقین وجود داشته باشد. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸: ۴۷۳/۱ و ۵۸۶؛ همان، ۱۴۴/۳؛ فاضل لنکرانی، بی تا: ۱۸۰/۶)

ملاک تشخیص خطابات حکومتی و تفکیک آن از غیر حکومتی

برخی گفته‌اند: «حکم حکومتی، عبارت است از فرمان‌ها، دستورات، قوانین و مقررات کلی و شرعی که با توجه به مصلحت‌های کلی جامعه اسلامی، توسط رهبری جامعه، طبق اختیاراتی که شریعت به او نهاده است، صادر می‌شود». (نوایی، ۱۳۸۱: ۱۳۵) اما حکم ثانوی در واقع فتوایی است که فقیه با توجه به پیش آمدن شرایطی خاص بر موضوعات احکام، صادر، و اساساً حکم اولی و ثانوی، «اخبار» از حکم الهی به شمار می‌آیند و از لحاظ حجیت، تفاوتی میان این دو فتوا نیست که فقیه بگوید: «در حال عادی وضو واجب است» و «در حال ضرر یا ضرورت، تیمم واجب خواهد شد». (خلخالی، بی تا: ۳۲۸) بنابراین، حکم ثانوی به عنوان فتوا، استنباط و احکام شرعی است. مجتهد با تلاش فقهی خویش، حکم و نظر شارع را کشف می‌کند. کار فقیه در فتوا دادن، فهم رأی و نظر شارع است. اما حکم یا خطاب حکومتی تفاوت اساسی با فتوا و حکم ثانوی دارد.

بدین گونه که حکم حکومتی، انشای فقیه است. (واعظی، ۱۳۷۸: ۲۳۵) فقیه، حکم صادر می کند؛ نه آن که از حکم شارع در مسئله خبر دهد و پرده از آن بردارد. بنابراین، قوام و جوهره استنباط فقهی که در حکم ثانوی نیز وجود دارد به کشف است؛ در صورتی که حکم حکومتی بر اساس انشاء جعل و تنفیذ صادر می گردد. بنابراین حکم حکومتی و فتوا تفاوت جوهری و ماهوی با یکدیگر دارند، فقیه در فتوا و استنباط، نه حکمی را جعل و نه آن را تنفیذ می نماید، فقیه کشف می کند که ازدواج در شرایط عادی مستحب است، اما در شرایط خاص، مانند واقع شدن در مفسده، واجب است. فقیه، احکام اولی و شرایط و عناوین ثانوی و گونه های تغییر حکم اولی را در شریعت رصد و به بیان آن می پردازد، و دیگر هیچ دخالتی در اصل وجود حکم و تنفیذ آن ندارد و تنها درک کننده و کاشف از محتوای شریعت است. اما حکم حکومتی دارای عنصر جعل و تنفیذ بوده و نحوه تنفیذ حکم نیز منسوب به اوست.

تفاوت دیگر حکم حکومتی با فتوا (چه حکم اولی و چه ثانوی) آن است که حکم حکومتی درباره تمامی مردم حتی فقیهان دیگر نیز حجت است و همگی باید بدان گردن بنهند، اما در مورد فتوا، تنها مقلدین یک فقیه لازم است آن را رعایت کنند. امام خمینی (ره) در این باره می فرماید: «حکم مرحوم میرزای شیرازی در حرمت تنباکو چون حکم حکومتی بود، برای فقیه دیگر هم واجب الاتباع بود و همه علماء بزرگ ایران جز چند نفر از این حکم متابعت کردند. حکم قضائی نبود که بین چند نفر سر موضوعی اختلاف شده باشد و ایشان روی تشخیص خود قضاوت کرده باشند. روی مصالح مسلمین و به عنوان ثانوی این حکم حکومتی را صادر فرمودند و تا عنوان وجود داشت این حکم نیز بود، و با رفتن عنوان، حکم هم برداشته شد. مرحوم میرزا محمد تقی شیرازی که حکم جهاد دادند، البته اسم آن دفاع بود و همه علماء تبعیت کردند، برای این است که حکم حکومتی بود.» (موسوی خمینی، بی تا: ۱۲۴) در توضیح فرمایش امام (ره) باید گفت عنوان اولی مصرف تنباکو، جواز است، اما به دلیل مصالح جامعه مسلمین، جواز به عنوان ثانوی، یعنی حرمت تبدیل می گردد. تنفیذ و دستور این حکم، یک حکم حکومتی به شمار می آید. به بیان دیگر، متعلق حکم حکومتی میرزای شیرازی،

یک عنوان ثانوی است و حضرت امام(ره) هرگز نمی‌خواهند بگویند که حکم حکومتی، همان حکم ثانوی است که اگر حکم ثانوی قلمداد می‌شد، با فتوا تفاوتی نداشت و دیگر بر فقیهان، واجب‌الاتباع نبود.

حکم حکومتی بر پایه مصلحت عمومی مردم و کشور اسلامی شکل می‌گیرد و امکان دارد در جایی، بحث اهمّ و مهمّ و تعارض بین آن دو، عسر و حرج و یا اضطراری که در حکم ثانوی مطرح است نباشد؛ اما وجود مصلحتی نسبت به نظام اسلامی سبب‌گردد تا حکم حکومتی صادر شود. پس می‌تواند در موضوعی حکم ثانوی نباشد، اما حکم حکومتی صادر شود. (واعظی، ۱۳۷۸: ۲۳۵) لذا یکی دانستن حکم حکومتی و حکم ثانوی اشتباه است و نمی‌توان مصلحت نظام را آن گونه که برخی پنداشته‌اند، (رحمانی، ۱۳۷۴: ۲۴۳) از موارد حکم ثانوی دانست. از این رو برخی به درستی گفته‌اند: «احکام و قوانین دولتی، گاه مصداق احکام اولیه، گاه مصداق احکام ثانویه، و گاه مصداق هیچ کدام از اینها نیست و آن مواردی است که صرفاً مصلحت ایجاب می‌کند...» (عمید زنجانی، ۱۳۷۴: ۵) بنابراین می‌توان حکم حکومتی را این گونه تعریف کرد: «به انشاء و تنفیذ فقیه جامع شرایط (ولی فقیه) که بر پایه مصلحت جامعه اسلامی و گسترش دینداری شکل می‌گیرد که بر همگان حتی مراجع، پیروی از آن واجب است، حکم حکومتی اطلاق می‌شود.» بنابر آن چه گذشت دیگر نمی‌توان حکم حکومتی را تنها تطبیق احکام اولی و ثانوی فقه فردی دانست؛ زیرا حکم حکومتی، تطبیق اخبار حکم شرعی نیست، بلکه انشای حکم ولایی است. حکم حکومتی مستقیماً وظیفه پیاده کردن احکام اولی و ثانوی را ندارد تا همواره به دنبال عناوین اولی و ثانوی باشد، بلکه فراتر از این عناوین است. حکم حکومتی، بستر بندگی را در جامعه و مدیریت کلان و توسعه فراهم می‌سازد، به عبارت دیگر حکم حکومتی، سرپرستی تکامل جامعه اسلامی است. احکام شرعی (قانونی) مقید به قدرت نیستند، نه شرعاً و نه عقلاً، و به اطلاقیان شامل جاهل و عاجز می‌شوند، گرچه حکم عقل به اطاعت و عصیان در صورت قدرت است. اما شرعاً مقید نیستند چون اگر مقید بودند باید اصل برائت به هنگام شک در قدرت جاری می‌شد، حال آن که اصولیین قائل به احتیاط

هستند. عقل نیز راهی ندارد که تقیید شرعی به قدرت را کشف کند، بلکه همان طور که احکام شرعی به علم مقید نیست؛ به قدرت نیز مقید نیست چون ملاک هر دو واحد است و آن قبح خطاب می باشد. اما عقلاً مقید نیستند؛ چون عقل نمی تواند در حکم غیر خودش یعنی در حکم مولا تصرف کند، بلکه عقل تنها می گوید جاهل معذور است.

اما ملاک در احکام کلی غیر از ملاک در احکام جزئی است. اگر بگویید چه اشکال دارد که به عاصی خطاب شخصی شود ولی نه به داعی انبعاث بلکه به داعی اتمام حجت و (لیهلک من هلك عن بینة). در پاسخ می گوییم موضوع احتجاج، بعث به داعی انبعاث است، اما بعث بدون وجود داعی انبعاث، عقلاً امتثال پذیر نیست و مثل آن است که فرض کنیم عبد وجود داعی امتحان نزد مولا را کشف کند. حال با این مقدمات ملاک تشخیص خطابات حکومتی را بیان می کنیم.

۱. احکام اولی از سوی خداوند متعال صادر می شود و وظیفه فقیه صرفاً کشف و استنباط آنهاست؛ در حالی که احکام حکومتی از سوی خود فقیه و حاکم اسلامی و به اعتبار صلاحیت شرعی که به وی داده شده، صادر می گردد. احکام اولیه، احکامی کلی هستند که بر مصادیق خارجی شان منطبق نشده اند، اما در مواردی احکام حکومتی بیانگر تطبیق حکمی کلی بر مصادیق خارجی شان هستند. احکام اولی بر مصالح و مفاسد واقعی امور مبتنی هستند؛ در حالی که احکام حکومتی بر پایه مصالحی که فقیه حاکم تشخیص می دهد قرار دارند. احکام اولی بیانگر حالت اولیه و طبیعی اشیاء از دیدگاه اسلام هستند؛ در حالی که احکام حکومتی از مقتضیات مصلحت، به گونه ای که حاکم آن را تشخیص می دهد، حکایت دارند.

۲. احکام ثانوی، احکامی شرعی هستند که از ناحیه خدای متعال برای عناوین عارضی وضع شده اند؛ در حالی که احکام حکومتی از فقیه حاکم و به مقتضای صلاحیت شرعی اش صادر می شوند، هر چند ممکن است حاکم در صدور احکام حکومتی به عناوین ثانوی اعتماد کند. احکام ثانوی بر عناوین ثانوی خاصی که در کتاب و سنت نام برده شده، مبتنی اند؛ در حالی که احکام حکومتی غالباً بر عنوان کلی مصلحت عمومی و مقتضیات آن مبتنی هستند. احکام ثانوی را تک تک افراد جامعه می توانند بر حسب وظیفه

فردی خود تشخیص و به آنها عمل کند؛ در حالی که احکام حکومتی تنها به تشخیص و نظر ولی فقیه بستگی دارد.

۳. هر چند خطاب حکومتی برگرفته از احکام و قوانین شرع مقدس بوده و فقیه هم به اصول و مبانی شرعی نظر دارد و هم به مصلحت اسلام و مسلمین توجه می‌کند، اما در هر صورت او حکم می‌کند، نه آن که حکم شرعی را استنباط و اعلام می‌کند. بنابراین خطاب حکومتی مستقیماً از سوی حاکم اسلامی (ولی فقیه) صادر می‌شود، و خطاب الهی نیست؛ در واقع خطاب حکومتی خطاب غیرالهی محسوب می‌شود.

۴. مقصود از قاعده «لا ضرر» این است که هر حکم شرعی، چه وضعی و چه تکلیفی که موجب ضرر شخصی یا نوعی شود، در اسلام برداشته شده، و منظور قاعده «لا حرج» این است که در اسلام هیچ حکمی که موجب مضیقه و در تنگنا افتادن مکلفان باشد، تشریح نشده، چنان که یکی دیگر از قواعد، قاعده ای است با عنوان «الضرورات تبيح المحظورات» یعنی ضرورت‌ها امور ممنوع و حرام را مباح می‌سازند؛ عناوینی همچون ضرورت، اضطرار و عسر و حرج در برخی موارد از اجرای احکام اولی جلوگیری کرده و حکمی ثانوی را موجب شوند. حال می‌گوییم تردیدی نیست که می‌توان با استناد به عناوین ثانوی نفی ضرر و عسر و حرج احکام حکومتی صادر نمود، البته با توجه به این نکته که جلوگیری از اجرای احکام اولی به طور موقت و برای زمان معین و به اندازه ای است که ضرورت، اضطرار و امثال آن ایجاب می‌کند (نه بیشتر). اساساً این که آیا حاکم اسلامی می‌تواند با استناد به این قواعد، احکام جدیدی وضع کند یا خیر؟ بستگی به نظریه و مبنایی دارد که در مورد عناوین ثانویه اتخاذ می‌شود. طبق مبنای کسانی که کاربرد این قواعد را منحصر می‌دانند به رفع احکام ضرری یا احکامی که اجرای آنها منجر به عسر و حرج می‌گردد، حاکم نمی‌تواند به استناد این قواعد، قانون جدیدی وضع کند و تنها می‌تواند احکام اولیه را رفع کند. اما بر اساس مبنای دیگر، این قواعد صورت نبود حکم را هم در بر می‌گیرند.

مرحوم فاضل نراقی بعد از این که می‌فرماید قاعده لا ضرر صرفاً صلاحیت دارد تا حکم ضرری موجود را مرتفع نماید، می‌افزاید تنها در صورتی می‌توان بر اساس قاعده لا

ضرر، حکمی را جعل نمود که نبود حکمی موجب ضرر باشد و انتفای ضرر نیز فقط با جعل آن حکم ممکن شود: «نعم اذا كان حکم بحيث يكون لولاه لحصل الضرر، ای کان عدمه موجبا للضرر مطلقا و انحصار انتفاء الضرر بثبوت الحکم الثانی، یحکم بثبوته بدلیل نفی الضرر.» (نراقی، ۱۴۱۷: ۵۵) بر اساس این مبنا، حاکم می تواند در روابط اجتماعی برای از بین بردن عسر و حرج یا ضررهای نوعی و اجتماعی، قوانین و مقررات جدیدی وضع کند. حضرت امام (ره) با این که معتقد است قاعده لاضرر، فرض عدم الحکم را شامل نمی شود و در نتیجه حاکم نمی تواند بر اساس عناوین ثانویه، قوانین جدیدی وضع کند. (موسوی خمینی، ۱۴۲۰: ۵۸ و ۶۳) اما در مقطعی خاص به مجلس شورای اسلامی اجازه فرمودند که با استفاده از عناوین ثانوی، قوانین مورد نیاز را وضع کند. مجلس شورای اسلامی در مرداد ماه ۱۳۶۰ قانونی را از تصویب گذرانند که بر اساس آن، سلطه مالکان زمین (با توجیه مشکل مسکن در شهرها و لزوم توجه دولت به این مشکل و حل آن) محدود می شد. در پی اعلام مغایرت این مصوبه با موازین شرع از سوی شورای محترم نگهبان، مجلس در جستجوی راه حلی برای جلب توجه آن شورا، به عناوین ضرورت و حکم ثانوی متوسل شد. پس از کسب تکلیف رئیس وقت مجلس شورای اسلامی از حضرت امام (ره)، ایشان در جواب مرقوم داشتند: «آنچه در حفظ نظام جمهوری اسلامی دخالت دارد که فعل یا ترک آن موجب اختلال نظام می شود و آنچه ضرورت دارد که ترک آن مستلزم فساد است و آنچه فعل یا ترک آن مستلزم حرج است، پس از تشخیص موضوع به وسیله اکثریت و کلای مجلس شورای اسلامی با تصریح به موقت بودن... مجازند در تصویب و اجرای آن...» (همو، ۱۳۷۸: ۲۹۷/۱۵) به همین دلیل، مجلس شورای اسلامی به استناد ضرورت، قوانینی هم چون قانون اراضی شهری و تجدید تصویب آن و قانون مربوط به کشت موقت را تصویب نمود.

۵. آن گونه که مصلحت در فقه عامه مورد توجه بوده، در شیعه نبوده است. با این حال در فقه امامیه، کسانی که شرعا حق دارند به عنوان ولی و حاکم در امور مالی یا غیر مالی دیگران تصرف کنند، تصرفشان فقط در محدوده مصلحت معتبر است. یکی از این افراد، امام یا حاکم جامعه اسلامی است که حق دارد در امور مختلف جامعه اسلامی اعم از

سیاسی، اجتماعی، حکومتی، فرهنگی و اقتصادی و... دخالت و تصمیم‌گیری کند احکام و تصمیمات وی نیز تنها هنگامی معتبر است که به مصلحت جامعه اسلامی باشد؛ چنان که به عقیده برخی از فقها، از جمله حضرت امام(ره) حاکم مسلمین حق دارد آن چه را که به صلاح مسلمین است انجام دهد و با استناد به عنصر مصلحت با حدود و ضوابط شرعی، احکام و مقررات جدیدی وضع کند. (همو، ۱۳۹۰: ۵۵۸/۲)

۶. خطاب حکومتی دارای عنصر جعل و تنفیذ است، و حاکم اسلامی و فقیه جامع الشرائط حکم می‌کند، و نحوه تنفیذ حکم نیز بر عهده او خواهد بود. اگر حاکم اسلامی بنا بر تشخیص و مصلحت، خرید کالایی را ممنوع و یا تجارت با کشوری را حرام اعلام کند، حکم حکومتی کرده نه استنباط فقهی؛ ولی فقیه می‌تواند حکم شرعی خاصی را تنفیذ و بر اجرای آن تأکید خاص داشته باشد، می‌تواند در میان تنفیذهای متعدد یک حکم شرعی، یکی از آنها را به طور انحصاری مورد تأکید و تنفیذ قرار دهد، برای مثال تجارت دولت اسلامی با کشورهای مسلمان و غیر مسلمان بدون اشکال است.

۷. خطاب حکومتی انشای فقیه و حاکم اسلامی است، حکم توسط حاکم صادر می‌شود، و این طور نیست که ولی فقیه از حکم شارع مقدس خبر بدهد. اگر حکم منصوص باشد، به آن حکم الهی گفته می‌شود؛ در غیر این صورت و نداشتن نص یا متن حکم غیرالهی و حکومتی است. برای مثال پیامبر صلوات الله علیه دارای شئون مختلفی است، اگر حکمی صادر کند که فاقد نص صریح باشد، آن خطاب حکم ثانوی نیست، بلکه حکم حکومتی خواهد بود.

۸. در خطاب شخصی اموری مثل علم و قدرت مکلف ملاحظه می‌شود، یعنی مکلف باید علم و قدرت داشته باشد تا خطاب به او صحیح باشد، در نتیجه در شخص عاجز تکلیف معنایی ندارد. اما در خطابات حکومتی علم و قدرت آحاد مکلفین لحاظ نشده، و اگر جمعیت قابل توجهی علم و قدرت به امثال تکلیف داشته باشند، تکلیف کردن صحیح است. در دنیا دولت‌ها اگر ببینند ملت کشورشان علم و قدرت بر امثال دارند، خطاب و حکم حکومتی جعل می‌کنند، و بعد نسبت به برخی تبصره و ماده واحده مقرر می‌نمایند. پس در خطاب حکومتی علم و قدرت مکلف شرط نیست.

۹. اگر خطاب حکومی در موردی به زمان خاصی مقید شده باشد، پس از انقضای موعد مقرر، از اعتبار خواهد افتاد. هم چنین اگر حکم حکومی به موضوع خاصی مربوط شود و آن موضوع از بین برود، حکم نیز خود به خود پایان می یابد. مثل این که حاکم مقررات خاصی را برای موقعیت خاصی هم چون جنگ وضع نماید که با پایان یافتن وضعیت خاص، اعتبار مقررات مذکور نیز از بین می رود. برخی از احکام حکومی مقید به عناوینی چون مصلحت و ضرورتند، این گونه احکام تا زمانی معتبرند که عناوین مذکور وجود داشته باشند. بر این اساس، حضرت امام (ره) در حکم خود به مجلس شورای اسلامی مرقوم فرمودند: «آنچه در حفظ نظام اسلامی دخالت دارد ... و آنچه ضرورت دارد ... و آنچه فعل یا ترک آن مستلزم حرج است ... با تصریح به موقت بودن آن مادام که موضوع محقق است ... مجازند در تصویب و اجرای آن ...» حال باید دید آیا حاکم می تواند احکام حکومی پیشین خود یا حاکمان پیش از خود را نقض کند؟ به نظر می رسد در صورتی که حکم حکومی با دیگر احکامی که پیشتر از خود وی صادر شده است منافات داشته باشد، حکم جدید معتبر است؛ چرا که حکم جدید آخرین تشخیص حاکم است و فرض بر این است که بر مبنای عنوانی مانند ضرورت یا مصلحت صادر شده است. بنابراین، چنین فرض می شود که ضرورت یا مصلحت یا عنوان دیگری که مبنای حکم پیشین بوده، جای خود را به عنوان دیگری داده است و تغییر عنوان، تغییر حکم حکومی را طلب می کند. بدین ترتیب، حکم جدید ناسخ احکام پیشین است. در صورتی که حکم حکومی با احکام صادر یافته از سوی حاکمان پیشین در تنافی باشد، تنها زمانی می تواند ناسخ احکام پیشین واقع شود که حکم حاکم قبلی مقید به زمان خاصی بوده و تمام شده یا مربوط به موضوع خاصی بوده که فعلاً وجود ندارد و یا مبتنی بر مصلحتی بوده که اکنون از بین رفته است. در غیر این موارد، حاکم نمی تواند احکام حکومی حاکمان قبلی را نقض نماید. فرض دیگر آن است که حاکم جدید، حکم حاکم قبلی را فاقد مصلحت و خطا می داند که در این صورت، معیار؛ حکم حاکم جدید است. این فرض در ولایت غیر معصومین می تواند مصداق داشته باشد.

۱۰. به نظر می‌رسد در اوضاع کنونی جهان و با اهمیت یافتن حقوق بین‌الملل در روابط بین‌کشورها، می‌بایست تحلیل دیگری از مسأله قلمرو مکانی حکم حکومتی ارائه داد. امروزه در حقوق بین‌الملل، از کشورها به عنوان مهمترین عضو جامعه بین‌المللی نام برده می‌شود، که از اجتماع دائمی و منظم گروهی از افراد بشر که در سرزمین معین و مشخصی به طور ثابت سکونت گزیده و مطیع یک قدرت سیاسی مستقل هستند، تشکیل شده است. بنابراین از جمعیت یا عنصر انسانی، سرزمین یا عنصر ارضی و قدرت سیاسی یا قدرت حکومت می‌توان به عنوان عناصر سه گانه سازنده کشور نام برد. با تشکیل سازمان ملل متحد در ۲۴ اکتبر ۱۹۴۵ میلادی و پیوستن بیش از ۱۸۰ کشور به آن، که جمهوری اسلامی ایران نیز از این دسته از کشورهاست، تعهداتی بر اساس منشور ملل متحد بر عهده کشورهای عضو می‌آید. روشن است در صورتی که حاکم اسلامی مصلحت نظام اسلامی را در پیوستن به این کنوانسیون‌ها و سازمان‌های بین‌المللی بداند، در مشروعیت اقدام وی نباید تردید کرد. به ویژه این که امروزه وجود سرزمین و قلمرو ویژه برای یک ملت دارای حاکمیت، امری ضروری در روابط بین‌المللی است تا دولت‌ها بتوانند بر اساس نمایندگی از جانب مردم خودشان، پیمان‌هایی را امضا کنند. نمایندگی که بدون وجود مرز و مشخص بودن قلمرو باشد، دچار اختلال‌های بسیاری خواهد شد. درست است که از دیدگاه اسلام، سه نوع مرز می‌توان تصور کرد: مرزهای عقیدتی؛ مرزهایی که طبق قرارداد و پیمان با کشورهایی که در حال صلح با جامعه اسلامی هستند، معین شده و مرزهایی که به صورت عرفی و تاریخی در اختیار یک ملت بوده و هست، و آن چه مرزهای جغرافیایی ثابتی ندارد، همان مرزهای عقیدتی است اما، دو دسته دیگر به اعتبار جایگاه قراردادها در اسلام، مقام ویژه ای دارد. الحاق به کنوانسیون‌ها و عضویت در مجامع و سازمانهای بین‌المللی، مستلزم پذیرش کلیه مقررات و قواعد بین‌المللی است. حال که مصلحت نظام اسلامی با تشخیص حاکم اسلامی در پیوستن به سازمانهای بین‌المللی است، رعایت مقررات و قواعد بین‌المللی بر دول عضو از جمله دولت اسلامی الزامی است. از مهمترین اصول منشور ملل متحد، اصل برابری حاکمیت اعضا و اصل عدم مداخله در امور است که ذاتاً در صلاحیت ملی کشورهاست. بنابراین اگر فرض شود

خطاب حکومتی حاکم اسلامی در صورت گسترش به خارج از قلمرو وی، با اصول یاد شده در تضاد باشد، دیگر نمی توان در این موارد به فرامرزی بودن خطاب حکومتی ولی فقیه پایبند بود.

نتیجه گیری

اگر حکم منصوص باشد، حکم الهی است؛ مانند حکم زکات که مستند به آیات قرآن است و نصاب آن برای شتر، گاو، گوسفند، طلا، نقره و ... مشخص و تعیین شده است. در زمان حکومت مولای متقیان حضرت علی علیه السلام به علت مصلحت، حضرت بر اسب نصاب زکات تعیین و حکم حکومتی صادر فرمودند. این قبیل احکام را که فاقد نص بوده و استنباطی است، حکم غیر الهی و حکومتی می نامند. خطاب حکومتی انشای فقیه و حاکم اسلامی است. در خطابات حکومتی علم و قدرت آحاد مکلفین لحاظ نشده، و اگر جمعیت قابل توجهی علم و قدرت به امتثال تکلیف داشته باشند، تکلیف کردن صحیح است. اگر خطاب حکومتی در موردی به زمان خاصی مقید شده باشد، پس از انقضای موعد مقرر، از اعتبار خواهد افتاد. هم چنین اگر حکم حکومتی به موضوع خاصی مربوط شود و آن موضوع از بین برود، حکم نیز خود به خود پایان می یابد. در خطاب و حکم حکومتی، حاکم اسلامی بر اساس مصالح اسلام و مسلمین، یک حکم قطعی اولی را موقتا تعطیل، یا موقتا جعل و وضع می کند. لذا خطاب حکومتی به صورت موقت و توسط حاکم اسلامی تعطیل یا جعل و وضع می شود، و مانند خطاب الهی ثابت و دائمی نبوده و در معرض تغییر و زوال است. در خطاب حکومتی عنصر زمان و مکان و مصلحت مورد عنایت حاکم اسلامی است. خطابات قانونی شرعی شامل افرادی که انبعاث ندارند، مثل کافران، عاصیان، غافلان، جاهلان، ساهیان و مانند آنها نیز می شود.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، ۱۴۰۴ ه.ق، *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، ناشر: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، اول، ج ۱.
۴. اصفهانی غروی، محمد حسین، ۱۳۷۴ ه.ش، *نهایة الدراية فی شرح الکفایه*، انتشارات سیدالشهداء، قم، اول، ج ۱.
۵. حسینی مراغی، میر عبدالفتاح علی، ۱۳۸۴ ه.ش، *العناوین*، تحقیق محمد کاظم رحمان ستایش و مهدی مهریزی، قم، بوستان کتاب.
۶. خراسانی، محمد کاظم (آخوند خراسانی)، بی تا، *کفایة الاصول*، ناشر: دارالکتب الاسلامیه، قم، بی چا، ج ۱.
۷. خمینی، مصطفی، ۱۴۱۸ ه.ق، *ثلاث رسائل*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۸. خویی، ابوالقاسم بی تا، *محاضرات فی اصول الفقه*، مقرر: فیاض، محمد اسحاق، مؤسسه احیاء آثار السید الخویی، قم، بی چا، ج ۵.
۹. سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۶۲ ه.ش، *ولایت فقیه (مبانی حکومتی اسلامی)*، ۲ جلدی، مترجم: ابوالفضل موحد، قم، توحید، ج ۱.
۱۰. همو، بی تا، *تهذیب الاصول*، نشر آثار حضرت امام خمینی (ره)، بی چا، ج ۱.
۱۱. همو، ۱۳۸۹ ه.ش، *کتاب البیع*، نشر مؤسسه تعلیماتی و تحقیقاتی امام جعفر صادق علیه السلام، قم، ج ۲.
۱۲. رحمانی، محمد، ۱۳۷۴ ه.ش، *احکام حکومتی و زمان و مکان*، مجموع آثار کنگره بررسی مبانی فقهی امام خمینی (ره)، «نقش زمان و مکان در اجتهاد».
۱۳. رشتی، میرزا حبیب الله، ۱۳۱۳ ه.ق، *بدایع الافکار*، مؤسسه آل البيت علیه السلام، قم، بی چا.
۱۴. صدر، سید محمد باقر، ۱۴۰۶ ه.ق، *دروس فی علم الاصول*، ناشر: دارالکتب اللبنانی - مکتبه المدرسه، بیروت، دوم، ج ۱.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۸۷ ه.ش، *بررسیهای اسلامی*، ۲ جلدی، به کوشش هادی

- خسرو شاهی، قم، بوستان کتاب.
۱۶. عراقی، ضیاءالدین، ۱۳۷۴ ه. ش، *نهایة الافکار*، تقریرات محمد تقی بروجردی نجفی، انتشارات سیدالشهدا، قم ج ۴.
۱۷. عمید زنجانی، عباسعلی، *تقش زمان و مکان در فرآیند اجتهاد در نظرخواهی از دانشوران*، سال ۲، ش ۵، ۱۳۷۴ ه. ش.
۱۸. غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، بی تا، *المستصفی من علم الاصول*، بیروت، بی جا، ج ۱، ص ۱۴۰.
۱۹. فاضل موحدی لنکرانی، بی تا، *محمد، سیری کامل در اصول فقه*، بی جا، بی تا، ج ۸.
۲۰. همو، ۱۳۸۵ ه. ش، *ایضاح الکفایه (کفایة الاصول)*، ناشر: نوح، قم، پنجم، ج ۳.
۲۱. فیض، علیرضا، ۱۳۸۸ ه. ش، *مبادی فقه و اصول*، ناشر: انتشارات دانشگاه تهران، تهران، بیستم.
۲۲. قرشی بنایی، علی اکبر، بی تا، *قاموس قرآن*، مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل بیت علیه السلام، بی جا، ج ۲.
۲۳. کاشف الغطاء، جعفر، ۱۳۸۰ ه. ش، *کشف الغطاء*، ۵ جلدی، تحقیق مکتب الاعلام الاسلامی، قم، بوستان کتاب.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب (شیخ کلینی)، ۱۳۸۸ ه. ش، *الاصول من الکافی*، مصحح: غفاری، علی اکبر، دارالکتاب الاسلامیة، تهران، سوم، ج ۱.
۲۵. محقق سبزواری، ملا هادی، ۱۳۷۹ ه. ش، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق: حسن حسن زاده آملی، نشر ناب، تهران، اول، ج ۲.
۲۶. مجله حوزه، ۱۳۸۸ ه. ش، *حکومت اسلامی در کوثر زلال اندیشه امام خمینی (ره)*، بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه های علمیه)، قم، دوم.
۲۷. محمدی ری شهری، محمد، ۱۴۱۶ ه. ق، *دانش نامه میزان الحکمه*، دارالحديث، قم، اول، ج ۶.
۲۸. مرکز اطلاعات و منابع اسلامی، ۱۳۸۹ ه. ش، *فرهنگ نامه اصول فقه*، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، اول، ج ۱.
۲۹. مشکینی، علی، ۱۳۷۶ ه. ش، *اصطلاحات الاصول*، نشر الهادی، قم، چاپ چهارم.
۳۰. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار شهید مطهری (شرح مبسوط منظومه)*، انتشارات صدرا، ج ۹.
۳۱. معلوف، لوئیس، ۱۳۹۰ ه. ش، *فرهنگ بزرگ جامع نوین*، مترجم: سیاح، احمد، ناشر:

- انتشارات اسلام، تهران، نهم، ج ۱.
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۲۲ ه.ق، *بحوث فقهیه مهمه*، مدرسه الامام علی بن ابیطالب علیه السلام، قم، بی جا.
۳۳. همو، ۱۴۲۸ ه.ق، *الاجتهاد والتقليد (انوار الاصول)*، انتشارات مدرسه الامام علی بن ابیطالب علیه السلام، قم، دوم، ج ۳.
۳۴. منتظری، حسینعلی، ۱۴۰۸ ه.ق، *دراسات فی ولاية الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه*، ۴ جلدی، قم، المذکر العالمی للدراسات الاسلامیه، ج ۲.
۳۵. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره) دفتر قم، ۱۳۸۵ ه.ش، *خطابات قانونیه*، چاپ و نشر عروج، تهران، چاپ اول.
۳۶. مؤمن قمی، محمد، ۱۴۲۹ ه.ق، *الولاية الالهية الاسلامية او الحكومة الاسلامية*، ۳ جلدی، قم، مؤسسه ی نشر اسلامی، ج ۳.
۳۷. موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی، ۱۴۱۳ ق، *مهذب الاحکام فی الحلال و الحرام*، موسسه المنار، چاپ چهارم، ج ۱.
۳۸. موسوی خلخالی، سید محمد مهدی، ۱۳۶۷ ه.ش، *حاکمیت در اسلام*، نشر آفاق، تهران، بی جا.
۳۹. موسوی خمینی، سیدروح الله (امام خمینی (ره))، ۱۳۸۷ ه.ش، *صحیفه نور*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۲۰ و ۲۱.
۴۰. همو، ۱۴۲۰ ه.ق، *الرسائل العشره*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، قم، اول.
۴۱. همو، ۱۳۹۰ ه.ق، *تحریر الوسیله*، مطبعة الآداب، نجف اشرف، دوم، ج ۲.
۴۲. همو، ۱۴۱۵ ه.ق، *مناهج الاصول الی علم الاصول*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم، اول، ج ۲.
۴۳. همو، بی تا، *ولاية فقیه*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، بی جا.
۴۴. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، ۱۳۷۸ ه.ق، *قوانین الاصول*، ناشر: المكتبة العلمیة الاسلامیة، تهران، بی جا، ج ۱.
۴۵. نائینی، محمدحسین، ۱۳۵۲ ه.ش، *اجودالتقریرات*، تقریرات ابوالقاسم خویی، مطبعة العرفان، قم، اول، ج ۱.
۴۶. نجفی، محمد حسن، بی تا، *جواهر الکلام*، ۴۳ جلدی، ج ۴۰، چاپ هفتم، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.

۴۷. نجفی، محمد علی، *رسالة فی الولايات*، تحقیق محمد کاظم رحمان ستایش و مهدی مهریزی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۴ ه. ش.
۴۸. نراقی، ملا احمد، ۱۴۱۷. ق، *عوائد الایام*، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، بی چا.
۴۹. همو، ۱۳۸۴. ه. ش، *عوائد الایام*، تحقیق محمد کاظم رحمان ستایش و مهدی مهریزی، قم، بوستان کتاب.
۵۰. نوایی، علی اکبر، ۱۳۸۱. ه. ش، *نظریه دولت دینی*، دفتر نشر معارف، تهران.
۵۱. نورمفیدی، سیدمجتبی، ۱۳۹۳. ه. ش، *بررسی نظریه خطابات قانونیه*، ناشر: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، قم، اول.
۵۲. واعظی، احمد، حکومت دینی، ۱۳۷۸. ه. ش، *تأملی در اندیشه سیاسی اسلام*، مرصاد، قم.
۵۳. ولایی، عیسی، ۱۳۸۰. ه. ش، *فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول*، نشر نی، تهران، ششم.
۵۴. یزدی، عبدالله بن شهاب الدین الحسین، ۱۴۱۲. ق، *الحاشیه علی تهذیب المنطق*، مؤسسه النشر الاسلامی، قم..

**چکیده مقالات به عربی
(الخلاصات)**

تضاد شبهه الرق مع شخصية الانسان من منظار الدين الاسلامي الحنيف

رضا باقى زاده

الخلاصة

من الشبهات والاشكالات المطروحة هي تضاد الرق مع شخصية الانسان. اذن لماذا اعترف الاسلام بالرق؟ ولم يلغها وما هي علة هذا الاعتراف؟ درس الموضوع بطريقة توصيفيه وتحليليه في هذا المقال؛ واستفيد من طريقه جمع النماذج لدراسه وجمع حقائق لهذا الموضوع وكانت النتيجة هي لانعدام الرق في المجتمع يحتاج الى مضي زمن طويل. مع ان الاسلام في البداية قد اقر به ولكن لانعدام ومحو قانون الرق بحاجة الى برمجة برامج منها اغلاق مصادر الرق؛ وفتح بوابات الحرية، احياء شخصية العبيد و... وهذا هو كفيل للنجاح على نمط نرى فيه انعدام الرق في الاسلام.

المصطلحات

العبد؛ الرق؛ الاسلام؛ الانسان؛ الشبهه

مواضع استعمال التقيه و شرائطها و احكامها و اقسامها فى مذهب اهل بيت عليهم الاسلام

على بنايى

الخلاصة

نذكر فى الفصل الاول من هذا المقال ما يتعلق بمعنى التقيه فى اللغة والاصطلاح. ثم نذكر الفرق الذى يوجد بين التقيه و التوريه و الاكراه و امثالها. و نعرض ايضاً الى اقسام التقيه و هى: خوفيه و مداراتيه و كتمانيه و لكل منها احكام و مسائل خاصة بها. و نشير فى الفصل ثانى الى انواع و اقسام التقيه اجمالاً. و نذكر فى الفصل الثالث: الاحكام التى تتعلق بانواع و اقسام التقيه و ما يناسبها من المطالب و الامور

المصطلحات

التقيه، احكام التقيه، انواع التقيه، خوف، تسامح، اضطرار، تعليق الأحكام والشروط
التقيه

التحديات العقائدية و الصراعات اللفظية اليهودية أثناء حياة الرسول الكريم (ص)

حسين خسروى

سهراب اسلامى

الخلاصة

بعد اقامة الدولة اسلامية في المدينة المنورة، عارضت النبي عدة جماعات، من بينهم كان الشعب اليهودى الذى اقيم في المدينة المنورة و ضواحيها. كان اليهود من بين الشعوب التي أكد القرآن باستقراره في المدينة المنورة استعداداً لاستقبال النبي الموعود، ولكن بسبب عداوتهم تجاه النبي (ص) و عنادهم فى قبول الحقيقة نسوا اساس دينهم و حالوا على معارضة النبي (ص) و منع انتشار الإسلام. علمانيتهم ادت الى شن عمل عسكري ضد الاسلام و النبي الكريم (ص) و فى نفس الحال، تخطيط لمؤامرات ثقافية و بترويج القضايا الدينية و اللاهوتية حاولوا منع انتشار الإسلام. عدد القران الكريم انواع مختلفة من المجادلات اللاهوتية اليهودية اثناء حياة النبي و اسئلتهم الدينية في مجالات كنبوة النبي (ص)، كرامة النبي إبراهيم (ع)، تغيير مسار القبله و اعطى رداً مناسباً لاي منهم ليكون عبرة لأولئك الذين يسعون الحقيقة.

نقلا عن آيات عدة، كتب التفسير، و المصادر التاريخية و من خلال المنهج الوصفي التحليلي المكتبية تهدف هذه الدراسة في تقييم تلك التحديات اللاهوتية و الكلامية التي استخدمهما اليهود لمواجهة النبي (ص) و المسلمون.

المصطلحات

النبي الكريم (ص)، يهود المدينة المنورة، المجادلات الدينية، التحديات اللاهوتية

أنواع الوساطة أهل البيت (عليهم السلام) في معرفة الله

محمد جواد فلاح

اعظم ملتزمي

الخلاصة

كيفية الحصول على معرفة الله هو دائما رجل قلق الحكمة والعلماء المسلمين، وجهات نظر مختلفة حول هذا الموضوع هو، والتقاليد الإسلامية من أهل البيت (عليه السلام) احتياطات رئيسية لها مكانة عالية جدا في معرفة الله لدرجة أنه في بعض التقاليد السجين هو عرض حصريا من خلال معرفة الله.

من قبل أهل البيت (عليه السلام) لذي، بمعنى من المعاني، والمزاج وجودي ومن جهة أخرى نظرا لميزاته الفريدة ومكان خاص بها في ترتبط الله الكون يمكن أن تساعدنا في السعي وراء المعرفة ونوعية و تسعى لقيادتها.

في هذه المقالة يوضح دور وسيط أهل البيت (ع) في معرفة الله، والحاجة إلى هؤلاء الوسطاء قد أكدت أن دعم عقلانية والتقليدية وعلاوة على ذلك، ودورها التنموي والتشريعات في أنواع مختلفة من خلق المعرفة في الصورة. شرح المعرفة العقلية وبدئية من الله في شكل التشريعية إلى جانب إلقاء القبض عليه، وحبه للدور التنموي للمحافظات ودورها في معرفة الله. واستنادا إلى كيفية الحصول على معرفة الله عن طريق أهل البيت، بناء على المصادر الإسلامية مثل هذه الروايات يمكن أن يكون تحليلها

المصطلحات

أهل بيت، الوساطة ومعرفة الله، الرجل المثالي، الولاية، نعمة، كيف الوساطة.

تحليل و نقد لأقوال سبعة حول نظرية الكسب

محمد حسن قردان قراملكى

على قردان قراملكى

الخلاصة

فى تفسير فعل الانسان من حيث الجبر و الاختيار تظهر الاقوال المختلفة من قبل المحققين. و الاشاعرة و فى رأسهم الشيخ ابوالحسن الاشعري ابدع نظرية الكسب و ادعى أن الانسان يكسب فعله و لا يوجد. علماء الاشعرية تختلفون فى تفسير حقيقة نظرية الكسب. كاتب الرسالة بعد الفحص فى آثار الاشاعرة يجد سبعة اقوال التى تقرر فى هذا المجال. يتبين فى ههنا أن الاقوال المذكورة تعجزون عن تبين حقيقة نظرية الكسب و كلهم تنتهى الى نظرية الجبر او الأختيار. و لاجل ابهام حقيقة الكسب اعتزلوا جمع من الاشاعرة من الكسب الى نظريه أمر بين الأمرين الامامية..

المصطلحات

الجبر، الاختيار، الكسب، أمر بين الأمرين، اشاره، العلية، الفاعلية

البحث الانتقادي لرأى فيليبس حول عدم الواقعيه فى القضايا الكلامية

محمد حسين مهدوى نژاد

اميرعباس عليزمانى

افلاطون صادقى

زينب شكيبي

الخلاصة

من اهمّ المباحث فى فلسفة الدين هذا هو البحث عن الواقعية أوعدم الواقعية فى كلام المتون الدينية. وهذه المشكلة نشأت من آراء «ويتكنشتاين».

فيليبس احد تلامذته و هو من أعرف المتطرفين الذين يعتقدون عدم الواقعية فى كلام الدين هو يعتقد أنّ الواقعية الدينيه لايرجع إلى شيء من العالم العيني والواقعي بل كانت اللغة والكلام هي المنشاء الأصلي فى خلق الامور الدينيه. فيليبس علي هذه المبناء الوضعية يعتقد أنّ العلم التجريبي يرجع كلامه إلى الأمور الواقعية والعينية فقط و علي هذا ينفي واقعية الكلام الدينى و يرفض واقعية الإله وسائر الامور الدينيه مثل الأخره و النبوة والهداية الإلهية والملائك والمعجزه و...

هذه مقاله فى موضع البحث عن المباني والاصول التي تبني عليها رأى فيليبس حول ماهية الكلام الدينى و تنتقد هذه النظرية ولوازمها و تُبيّن عدم التوافق بين الاصول واللوازم فى هذا الرأى.

المصطلحات

الواقعية، اللعبة اكلامية، نحو، الكلام الدينى، فيليبس، شكل الحياة، الاعتقاد الدينى

إعادة النظر والتحقيق فى المعيار الخطابى الحكومية من غير الحكومية

جعفر ناصرى

سيد عليرضا حسينى

الخلاصة

ولاية الفقيه نظرية وُضعت من أجل تحقيق الدين وتوسعة عبادة الفردى إلى الجانب الإجماعى والحكومات وفتحت أفقا جديداً فى العلوم الإسلامية والسياسية. فى السنوات الأخيرة على ضرورة معالجة «الفقه السياسية» والموضوعات ذات الصلة بولاية الفقيه للتنافس وتوضيح العديد من القضايا إنعكست أكثر من أي وقت مضى.

فقه الشيعة بتاريخه دوماً إستطاع بالإستفادة من الإجتهد، حلّ المسائل الفقهية بالنظر إلى المجتمع و أيضاً بإستعانة من مدرسة أهل البيت عليهم السلام ينمو و يظهر فى كلّ حال. ليس هناك شك فى أنه كَثُرَ فى الآونة الأخيرة كبار العلماء وأركان الفقه، ولكن بينهم عددٌ قليل من الذين تم تحديدهم على صاحب المدرسة، على سبيل المثال، الإمام الخمينى (ره)، صاحب واحدٍ هذه المدارس.

المؤلف يُشيرُ إلى الخطابات القانونية لإمام الخمينى (ره) إضافةً إلى معيار الخطابات الحكومية من غير الحكومية على سبيل التحليل و التوصيف، بإستعانة من القرآن الكريم والمصادر الفقهية والأصولية.

المصطلحات

خطابات، خطابات الحكومية، خطابات غير الحكومية، خطابات القانونية، حكومة

چکیده مقالات به انگلیسی
(Abstracts)

Reviewing of the standards for determining state orders from non-state orders

Jafar Naseri
Seyed Alireza Hosaini

Abstract

The guardianship of the jurist as a theory religion practice, and developed of God worship from individual in to social and state one has opened a new horizon in different political and Islamic sciences.

In recent years it has been felt more necessary to pay attention to political jurisprudence and issues relevant to the guardianship of the jurist in order to answer the opinions of rivals and clarifying the issue. Shia jurisprudence through its challenging history, has been able to solve jurisprudence problems due to precious of ijtehad driver from Ahl al-Bayt thoughts and is developing. Doubtlessly in recent era there has been plenty of outstanding religious scientist, but there has been a limited number among there who have a school Imam Khomeini is one of them.

The author of this essay is, referring to the legal statement holiness. to this article wants to review and study the standards for determining state orders from non-state orders. And explain it by the use of analytical descriptive method of the Holy Quran, reference jurisprudence and principle jurisprudence, and etc books.

Kay Words

Orders, state orders, non-state orders, legal orders, state.

The Critique of phillips's view point about non_realism of the religious propositions

*Muhammadhosain Mahdavinejad
Amirabbas Alizamani
Aflatoon Sadeghi
Zainab Shakibi*

Abstract

One of the most boisterous topics of the philosophy of religion that has been rooted from the wittgenstien's view points, is the non-realisme of religios propositions.

Phillips as a follower of wittgenstien has trid to offer a radical non-realistic. He thought that the fact is completely linguistic and language is creator of all things.

According of his positivist principles, religious concepts have no references to facts.

Because this kind of reference is specially for Knowledge. Finally he has accepted the non-cognitive of religious belief and so, on the baisis of this non-realism, he has to deny the objectivity of the metaphysical concepts such as (God). primarily this thesis intended to express the principles that resulted non-cognitive religious language and then expresses the necessities and criticisms of this theory.

Kay Words

Realism, non-realism, language Game, Grammer, Form of Life, Religious belief, Phillips

Theory of Acquisition and its Different Approaches

*Mohammad Hasan Qadrđan Qaramaleki
Ali Qadrđan Qaramaleki*

Abstract

Regarding man's actions, from viewpoint of compulsion or volition, among religion researchers, there are different approaches. Ash'arites and its head believe in theory of acquisition and claimed man's role in his actions is acquisition, not creation. But during history Ash'arite 'ulama, have got different ideas and readings concerning the reality of acquisition. Studying the Ash'arite works, the author found seven prominent approaches and then criticized and evaluated them. He demonstrated that the Ash'arite theories of compulsion or volition not only are not able to explain the reality of acquisition, but they lead to either compulsion or indeterminism. Therefore, some Ash'arite 'ulama denied the theory of acquisition and accepted the Shi'i theory of intermediate position.

Keywords

compulsion, volition, acquisition, intermediate position, Ash'arites, causality, subjectivity

Mediation species (RPG) Ahl al-Bayt (PBUH) in the knowledge of God

*Muhammadjavad Fallah
Aazam multazemi*

Abstract

How to obtain human knowledge of God is always a concern of philosophers and scientists, and there are different views about it; Islamic traditions for the Ahl al-Bayt (PBUH) in the knowledge of God have placed a very high status key so that the knowledge of God exclusively in some traditions through inmate has been introduced.

By the Ahl al-Bayt (PBUH) who, in a sense, existential mood and on the other hand due to unique features and their own place in the universe are connected to God can help us in the pursuit of knowledge and the quality of and the seeking to lead it.

In this article clarifies the role of intermediary Ahl al-Bayt (as) in the knowledge of God and the need for such intermediaries have confirmed that support the rational and traditional Furthermore, their developmental role and legislation in different kinds of knowledge creation in the image. Explaining the rational and intuitive knowledge of God in the form of legislative Besides being captured, and his love for developmental role of provinces and their role in the knowledge of God. Based on how to obtain the knowledge of God by Ahlbyt based on Islamic sources such narratives can be Tbyyyyn and analyzed.

Keywords

inmate, mediation, knowledge of God, perfect man, province, grace, how mediation

Jews Doctrinal Challenges and Verbal Conflicts during the Life of the Holy Prophet (PBUH)

*Hosain Khosravi
Sohrab Eslami*

Abstract

After the establishment of the Islamic state in Medina, several groups such as the Jews who were residing in the city and its neighborhood deployed against the Prophet. As The Holy Quran states Jewish were among those nations who settled in Medina awaiting the prophecy of the promised one, but Because of their hostility to the Prophet (PBUH) and obstinacy in accepting the truth, they forgot the basis of their own religion and tried to oppose the Prophet (PBUH) and prevent the spread of Islam. Secularism of the Jews led them to take military actions against Islam and intrigued against it. Also, by broaching verbal and religious issues, the attempted to hamper the spread of Islam. Verbal conflicts of the Jews and their religious questions, including the prophecy of Mohammad; the dignity of Prophet Ibrahim (PBUH); and Qibla shift, during the life of the Prophet have been mentioned and appropriately answered in the Holy Quran to be a lesson for those who seek truth.

Citing several verses, commentaries, and historical resources and through a library descriptive-analytical approach, this paper aims at evaluating those doctrinal and verbal challenges Jews used to confront the prophet and his followers.

Keywords

The Prophet (PBUH), Medina Jews, Religious Conflicts, Verbal Challenges.

Research about reservation in Imamiyah thinking way (meaning, sentences and kind of reservation)

Ali Banaee

Abstract

First we explain verbal and idiomatic meaning of reservation and its differences to "Toriyah", "exigency" and "reluctancy" in second section of essay, we will introduce different kinds of reservation, including three types mentioned below. Each of them has its goal and reason.

- 1- Because of fearing to saving yourself
- 2- Because of hiding lifestyle to continue your way in thinking
- 3- Because of making good and effective human relationship with others to save society.

In third section we explain rules and sentences about every kind. That are different from one to other .

Because of their reasons .

Key words

Reservation, kinds of reservation, fearing, adopting, necessity, sentences.

Reading out the doubt of “contradiction between slavery and human” Personality from Islamic prospective

Reza Baghizadeh

Abstract

Among the posed doubt and issues is the contradiction between slavery and human personality. That is, while Islam gives personality to human, why has Islam confirmed slavery and not rejected it? What is the philosophy of this confirmation? This article has investigated the issue in a descriptive and analytic method and field noting is used in gathering the data. The conclusion is that because deleting the slavery in society had been a time consuming process and although Islam confirmed it at first, conducted programs like blocking slavery origins, opening the freedom gates, surviving slaves' personalities, etc. And Islam succeeded in this way so that today there is no slavery in Islam.

Key Words

Slave, slavery, Islam, human, doubt

THE QUARTERLY JOURNAL
OF Theological – Doctrinal Research
6th Year, No. 21, Spring 2016

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, Hossein Habibi Tabar
Ainollah khademi, Abdul Hosein Khosro Panah, Mohammad Zabihi,
Mohammad Hasan Ghadrnan Ghara Maleki, Mahmud Ghayum Zadeh,
Ali Mahamed, Mohammad Mohammad Rezaei, Abulfazl Mahmudi,
Abbasali Vafae

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 60.000

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 ۰۱۰۵۶۲۳۵۲۰۰۸ 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: ۲۰۰/۰۰۰ ریال، برای غیر دانشجویان ۲۵۰/۰۰۰ ریال	
دانشجویان کپی کارت دانشجویی دارای تاریخ اعتبار یا پرینت ثبت نام را پیوست فیش و فرم ارسال نمایند.	

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

معارف اسلامی - دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی