

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 هشتم / شماره ۳۲ / زمستان ۱۳۹۷

فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های اعتقادی - کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
سال هشتم / شماره سی و دوم / زمستان ۱۳۹۷ / شمارگان ۱۰۰۰ / بهای تک شماره ۲۵۰۰۰ تومان

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

هیأت تحریریه:

احمد بهشتی : استاد فلسفه اسلامی - بازنشسته دانشکده الهیات دانشگاه تهران
احمد باقری : 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 : استاد کلام اسلامی - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
محمد ذبیحی : دانشیار فلسفه و کلام اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه قم
محمد حسن قدردان قراملکی : استاد کلام اسلامی - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
محمود قیوم زاده : استاد فلسفه و کلام اسلامی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
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 هشترودی

ناشر : دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

لیتوگرافی، چاپ و صحافی : مرکز انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی (واحد ساوه)

صفحه آرایی : قم - کامپیوتر احسان ۰۲۵-۳۷۸۴۲۶۷۸

طرح جلد و لوگو : محمد احسانی

ویرایش : حمید رضا علیزاده

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

دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی (علوم اسلامی)

کد پستی: ۳۹۱۸۷ - صندوق پستی ۳۶۶

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

ارسال مقاله از طریق:

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

راهنمای نویسندگان و چگونگی تنظیم مقالات

به منظور تولید و توسعه علم در حوزه اعتقادی و کلامی، ارائه و نقد تحقیقات و مطالعات نظام‌مند پژوهشگران ارجمند و نوآوری در حوزه دین‌پژوهی و کلامی، فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی – کلامی انتشار می‌یابد و مقاله‌های علمی، پژوهشی در حوزه کلام و زمینه‌های اعتقادی مانند: فلسفه دین، عرفان و معنویت دینی، فلسفه و حکمت اسلامی و سایر موضوعات متناسب پذیرش می‌گردد.

نحوه تنظیم مقالات:

- ♦ مقاله باید به زبان اصلی و رسمی مجله (فارسی) باشد.
- ♦ چکیده مقاله حداکثر در ۱۵۰ کلمه و واژگان کلیدی مقاله حداکثر در ۵ کلمه ضمیمه باشد.
- ♦ مقاله‌های ارسالی باید دارای چکیده، واژگان کلیدی و عنوان به انگلیسی و عربی نیز باشد.
- ♦ مقاله‌ها دارای موضوع، اهداف، فرضیه، روش تحقیق، بحث و نتیجه‌گیری باشد.
- ♦ مقاله‌هایی که ترجمه و تفسیر آیات قرآنی، نقل جریانات تاریخی، ارائه دیدگاه فلسفی و کلامی و غیره را در بردارد، هرگاه با بررسی و تحلیل و

احیاناً مقایسه و تطبیق بوده و دیدگاه و نظر جدیدی از نویسنده در آن درج شده باشد، قابل پذیرش است.

♦ کلیه منابع و مأخذ مقاله باید در پایان مقاله به صورت دایره المعارفی به صورت نام خانوادگی نویسنده، نام، تاریخ نشر داخل پرانتز، عنوان اثر، ناشر و محل نشر درج گردد و در متن مقاله با نام خانوادگی نویسنده، تاریخ نشر و درج شماره جلد و صفحه ارجاع شود.

♦ ارسال مقاله صرفاً از طریق وب سایت مجله و یا ایمیل فصلنامه به نشانی kalam1391@yahoo.com امکان پذیر است.

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

♦ مقاله‌ها در Word 2010/Windows XP با قلم زر، فونت ۱۲ و تیتراها 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
روش‌شناسی شبهه‌سازی وهابیت و نقد روشمندان آن عبدالهادی احمدی/ محمدتقی شاکر	۷-۲۸
اعجاز لفظی قرآن و وجود واژگان بیگانه در آن سیدمحمد امیری/ فاطمه راکعی/ فاطمه مزبان‌پور	۲۹-۵۲
جنگ روانی و آثار مرتبت بر آن در باور و اعتقادات قرآنی و فقه عامه سیدحسن چاوشی/ سید محمد مهدی احمدی	۵۳-۸۲
سنجش نقش معنویت سازمانی مبتنی بر ارزشهای اسلامی در ارتقای ... احسان ساده/ زین‌العابدین امینی سابق/ علیرضا نویری	۸۳-۱۰۲
مقام ولایت و نسبت آن با نبوت و رسالت در عرفان محمد ابراهیم ضرابیها	۱۰۳-۱۲۸
الگوی مفهومی واقع‌نگری در اندیشه و رفتار سیاسی امام علی <small>علیه السلام</small> عباسعلی رهبر/ محمود شریعتی	۱۲۹-۱۵۸
بررسی کفر مخالفین از دیدگاه روایات و علمای امامیه احسان عوض پور/ علی پورجوهری/ محمدعلی حیدری	۱۵۹-۱۹۲
نمائی از شکل‌گیری و نقدی بر مبانی فکری قرآنیون از دیدگاه شیعه و اهل سنت مهدی فتحی/ احمد مرادخانی/ حسین علوی مهر	۱۹۳-۲۲۰
بررسی آراء هویت‌ساز و تربیتی ناصر خسرو و مقارنه آن با آراء هجویری حبیب اله گرگیچ/ حبیب جدید الاسلامی قلعه نو	۲۲۱-۲۴۲
ارزش‌مداری و فرهنگ‌پایداری در اشعار نوگرایانه پس از دوران دفاع مقدس ... علی ترحمی/ علی عشقی/ ابوالقاسم امیراحمدی	۲۴۳-۲۶۴
بررسی تطبیقی اهداف مجازات‌ها در باور و اعتقادات حقوق عرفی و آموزه‌های اسلامی امیر وطنی/ امیر حسن نیازپور/ فرزاد عسکری	۲۶۵-۲۹۴
زمینه‌های اعتقادی و حقوقی‌یاسداشت حقوق شهروندی بانگاهی به نظام‌اداری ایران معین صباحی گراغانی/ ابوالفضل رنجبری/ غلامحسین مسعود	۲۹۵-۳۲۱
چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts) 1-12	

روش‌شناسی شبهه‌سازی وهابیت و نقد روشمند آن

عبدالهادی احمدی^۱

محمدتقی شاکر^۲

چکیده

واکاوی شبهات وهابیان و دسته‌بندی و قالب‌ریزی آن‌ها می‌تواند به استخراج گونه شناختی و آگاهی به روش ایجاد شبهه توسط آنان بینجامد. نگاشته پیش رو می‌کوشد افزون بر ارائه این روش‌ها، به راهکار نقد روشمند هر یک از گونه‌های شبهه‌سازی بپردازد. استقراء شبهه‌ها و دسته‌بندی آنها نمایان می‌سازد وهابیان بیشتر از چهار روش فراگیر برای ایجاد شبهه استفاده می‌کنند که عبارتند از: احیاء شبهات منسوخ گذشته، استوار کردن شبهه بر مبنای غلط اعتقادی، بهره بردن از مغالطه، استفاده از روشی غیر علمی همانند اتهام همراه با تبلیغ.

واژگان کلیدی

روش‌شناسی، شبهه، وهابیت، شیعه.

۱. پژوهشگر پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق (سلام الله علیه).

Email: Abdolhadiahmadi24@gmail.com

۲. دکترای کلام امامیه، استادیار پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق (سلام الله علیه).

Email: 14mt.shaker@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۸/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۲/۱۲

طرح مسأله

بنیادی‌ترین رکن معرفت دینی، عقاید و معارف نظری است. دانش کلام عهده دار استنباط، تنظیم، تبیین، اثبات و دفاع از آموزه‌های معرفتی دین است. ورود اندیشه‌های بیرونی و تقابل در عرصه مباحث فکری، یکی از چالش‌ها در برابر معرفت صحیح دینی است. یعنی علاوه بر تبیین روشمند مبانی و معارف دینی، لازم است برای توفیق افزون‌تر به حجه‌ها نیز رویکردی روشمند و روش شناختی داشت.

روش به معنای در پیش گرفتن راه، فرآیند دست‌یابی به شناخت و یا تلاش برای توصیف پدیدار است و روش‌شناسی (Methodology) می‌کوشد به کارآمدی و ناکارآمدی شناخت و بررسی روش‌ها پردازد. به دیگر بیان، روش‌شناسی دانش کشف راه بهره‌گیری از منابع برای رسیدن به اهداف در علم خاص می‌باشد که بررسی منابع و میزان اعتبار و حجت آنها نیز در این دانش طرح می‌شود. از این رو روش‌شناسی از دیدگاهی بالاتر با بررسی روش‌های تحقیق، به نقاط قوت و ضعف آنها پرتو می‌افکند، و این جایگاه خود گویای اهمیت و ضرورت آن است. از آن رو که دانش کلام متکفل آگاهی بخشی به عقاید دینی از طریق ادله یقینی و همچنین برطرف کننده شبهات پیرامون باورهای اعتقادی است. ورود روش‌شناسی به این عرصه با توجه به تعارض خوانش‌ها از دین و تقابل نظام معرفتی و کلامی، می‌تواند گامی نو برای رهیافت به حقایق معرفتی با بررسی روش‌های به کارگرفته شده در این دانش توسط هر دستگاه برای تبیین و تقابل با سایر نظام‌های فکری و عقیدتی را فراهم سازد. از این رو روش‌شناسی افزون بر حوزه تبیین عقاید^۱ در بررسی شبهات معاند نیز می‌تواند نقشی مهم ایفاء کند.

در شبهه با وارد کردن دلائل فاسد و توجیهات نادرست تلاش می‌شود باطل، حق جلوه داده شود از این رو حق‌نما بودن و وجود استدلال از مولفه‌های شبهه است. بر این اساس می‌توان ادعا کرد از راهکارهای استحکام بخشی به باورهای اصیل و پاسخ به شبهات، روش‌شناسی شبهه‌سازی است تا نادرستی شبهه و ضعف استدلال آن نمایان شود و

۱. از نخستین نگاه‌های مستقل و کلی در حوزه روش‌شناسی دانش کلام می‌توان به کتاب روش‌شناسی علم کلام اثر رضا برنجکار اشاره کرد.

در نتیجه از تزلزل آموزه‌های اعتقادی جلوگیری و موانع پذیرش باورهای اصیل و صحیح برطرف گردد.

البته این گفتار به آن معنی نیست که وهابیت برای ایجاد شبهه مُتَد و روش خاصی دارد و همیشه از آن تبعیت می‌کند بلکه منظور این است که با قرار دادن شبهات وهابیت در کنار یکدیگر می‌توان یک الگوی فراگیر از آن ترسیم کرد. الگویی که قریب به اتفاق شبهات وهابیت در شاخه‌های آن جای می‌گیرد. به عبارت دیگر وهابیان ناخواسته برای ایجاد شبهه به یک روش چند مرحله‌ای تن داده‌اند، که این نوشته در صدد تبیین این روش و نقد روشمندان آن است به گونه‌ای که می‌توان نگاهی حاضر را از نخستین نگاه‌ها در عرصه روش‌شناسی شبهات به صورت موردی و مصداقی یعنی رویکرد بررسی روش شناختی شبهات وهابیت دانست.

شاید نتوان ملاک تقدم و تأخر واحدی برای مراحل روش شبهه‌سازی وهابیت بیان کرد. اما می‌توان این مراحل را با برخی اولویت‌ها چنین ترتیب بندی کرد.

مرحله اول: احیای شبهات منسوخ است. این مرحله از شبهه‌سازی بر سایر مراحل تقدم دارد چون تولید آن به مؤونه خاصی نیاز ندارد و هر نویسنده وهابی به راحتی می‌تواند آنرا در آثارش بازنشر دهد. به همین دلیل این نوع شبهه گستره وسیع‌تری را به خود اختصاص داده است.

مرحله دوم: شبهات مبنایی است. تقدم این مرحله بر سایر مراحل به دلیل ماهیت وهابی داشتن آنهاست. یعنی به جرأت می‌توان گفت این شبهات ساخته مذهب وهابیت است و ریشه در مبنای وهابیت دارد.

مرحله سوم: شبهات مغالطی است. پس از شبهات منسوخ و مبنایی، می‌توان شبهات مغالطی را قرار داد، زیرا گستره وسیعی از شبهات را در بر می‌گیرد. تا جایی که بسیاری از شبهات مبنایی و منسوخ نیز، خالی از نوعی مغالطه نیستند.

مرحله چهارم: شبهه‌سازی اتهامی است. در این روش یک اتهام بدون ذکر دلیل به شیعه وارد می‌شود و آنقدر تکرار می‌شود که عوام این اتهام را باور می‌کنند. اهمیت این مرحله به خاطر شیوع آن در بین عوام از اهل سنت است. به گونه‌ای که همیشه شیعه با این

اتهام در ذهن عوام همراه است.

مرحله پنجم: شبهه‌سازی تبلیغی است. در این روش با استفاده از ابزارهای تبلیغی به تبلیغات سوء علیه شیعه می‌پردازند که در نهایت باعث ایجاد تصویری غیر واقعی از شیعه در ذهن مخاطبین می‌شود. این مرحله بیشتر در جنگ‌های سیاسی و تبلیغاتی استفاده می‌شود. در ادامه هر یک از این مراحل بیشتر و دقیق‌تر بررسی خواهد شد.

۱- شبهه‌سازی حیائی

یکی از ساده‌ترین و در عین حال پرکاربردترین روش‌های وهابیت در شبهه‌سازی، احیای شبهات منسوخ است.

منظور از شبهات منسوخ شبهاتی است که قبل از شکل‌گیری وهابیت، در کتب علمای سابق اهل سنت و سایر مخالفین شیعه آمده است و چون علمای قدیم شیعه آنها را پاسخ داده‌اند، عملاً منسوخ و باطل شده‌اند. به عنوان مثال باز نشر شبهات کتب ابن تیمیه یا کتاب تحفه اثنی عشریه دهلوی و ... یکی از کارهای شایع و متعارف در پایان نامه‌ها و کتب عقاید وهابیان است. به عنوان مثال یک رساله دکتری در دانشگاه مدینه منوره تحقیق کتاب «الیمانیات المسلمولۀ، علی الروافض المخذولۀ» نوشته زین العابدین بن یوسف الکورانی است که قبل از ایجاد وهابیت تألیف شده و مملو از شبهات علیه شیعه است. (الراجحی، ۱۴۲۴ق: ۴۲۴)

البته شبهات کتابهای قدیمی تر هم از این سنتِ مرده‌پروری بی‌نصیب نمانده‌اند. به عنوان مثال: شبهه تاسیس شیعه توسط یک یهودی به نام عبد الله بن سبا در کتاب «الاتصار» یحیی بن ابی الخیر سنی متوفای قرن ششم هجری آمده است او می‌گوید: «فبدعۀ التشیع أول من دعی إليها عبد الله بن سبا اليهودی» (العمرانی الیمنی، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۷) این ادعا البته نه به این صراحت در کتب قدیمی تر اهل سنت هم مشاهده می‌شود. (الطبری، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۳۷۹؛ ابن الاثیر، ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۵۴) همین حرف را الهی ظهیر وهابی تکرار کرده و می‌گوید:

«إن التشیع أوجده اليهود، وأسسوا أسسه، وأصلوا أصوله، وأرسوا قواعده، ووضعوا عقائده ومعتقداته، بواسطة إبنهم البار عبد الله بن سبا» (الهی ظهیر الباکستانی، ۱۴۰۶ق: ۱۳۷)

حمود التویجری (التویجری، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۳۰۷) و محمد العثیمین (العثیمین، ۱۴۱۵ق: ۱۶۱) و علمای دیگری از وهابیت نیز این حرف را تکرار کرده‌اند.

این در حالی است که علمای شیعه چند قرن قبل به نفی اقوال و آراء عبدالله بن سبا پرداخته‌اند، که پاسخ‌های جامع آنرا علامه عسکری در کتاب «عبدالله بن سبا» گرد آورده است. (ر. ک: عسکری، ۱۴۱۷ق) به عنوان نمونه شیخ صدوق در الاعتقادات، ابن سبا را جزء غلات دانسته و می‌گوید: «اعتقادنا فی الغلاة و المفوضه أنهم کفار باللّه تعالی، و أنهم أشر من اليهود و النصراری و المجوس و القدریة و الحروریة و من جمیع أهل البدع و الأهواء المضلّة، و أنه ما صعّر الله جل جلاله تصغیرهم شیء». (ر. ک: صدوق، ۱۴۱۳ق: ۹۷-۱۰۰)

روش و سبک پاسخ به این شبهات هم مثل تولید آن پرمشقت نیست. جستجو در کتاب علمای سابق بخصوص با وجود نرم‌افزارهای مفیدی که وجود دارد، به ما پاسخ‌های متعددی ارائه می‌دهد که قریب به اتفاق آنها متقن و قانع‌کننده هستند. و در نتیجه نیاز به کار علمی جدید در پاسخ به آنها نیست. البته در صورت احساس عدم رضایت از این پاسخ‌ها، می‌توان شبهات را در زمره برخی از مراحل بعدی قرار داد و طبق هر مرحله به آن پاسخ داد.

بنابراین اولین قدم برای پاسخ به شبهات وهابیت تشخیص جدید یا قدیمی بودن شبهه است.

نگاهی به بخش امامت از کتاب «أصول مذهب الشیعة الإمامیة الإثنی عشریة - عرض و نقد» (القفاری، ۱۴۱۴ق) نوشته القفاری وهابی و مقایسه آن با شبهات کتاب «الإمامة والرد علی الرافضة» (ابو نعیم، ۱۴۱۵ق) نوشته عالم سنی قرن پنجم ابو نعیم اصفهانی و «تحفه اثنی عشریه» (دهلوی، ۱۴۱۵ق) نوشته عبدالعزیز دهلوی (۱۱۵۹ - ۱۲۳۹ق)، بیانگر منسوخ بودن بسیاری از شبهات آنهاست.

نکته مهم در مورد شبهات منسوخ این است که با وجود ابطال این شبهات توسط علمای شیعه، این شبهات همچنان تأثیر گذارند. علت تأثیر گذاری آنها هم به یک عامل خارج از شبهه برمی‌گردد. در واقع پاسخ صرف به شبهه کافی نیست بلکه این پاسخ باید وارد جغرافیای گسترش شبهه شود تا آنرا خنثی کند. متأسفانه جغرافیای پراکندگی شبهه

اکثراً مناطق سنی نشین است که زمینه گسترش شبهه توسط کتب و مقالات و سخنرانیهای علمای وهابی بیش از پاسخ‌های شیعه به آن فراهم است. لذا اولویت در نقد این شبهات انتشار وسیع و مناسب پاسخ‌های موجود در جغرافیای جهان اسلام و متناسب با ادبیات هر منطقه است، تا افزون بر دفع شبهه از بازپروری و بازنشر آن نیز جلوگیری کند.

۲- شبهه‌سازی مبنایی

مهمترین روش وهابیت در شبهه‌سازی علیه شیعه و بسیاری از مسلمانان، شبهه‌سازی مبنایی است. شبهات مبنایی در واقع دو اصل دارد. اصل اول یکی از اصول مذهب وهابی است و اصل دوم یکی از نتایج پذیرش این اصل است. به عنوان مثال عقیده وهابیت این است که زیارت و توسل شرک است نتیجه این اعتقاد این است، هر فردی که توسل و زیارت انجام می‌دهد مشرک است.

با توجه به مبانی خاص روش شناسی، معرفت‌شناسی، معناشناسی و هستی‌شناسی وهابیت، شبهات مبنایی وهابیت نیز به شبهات روش‌شناسانه، معناشناسانه، معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه تقسیم می‌شود.

الف - شبهه‌سازی روش‌شناسانه

روش‌شناسی در مفهوم مطلق خود به روش‌هایی گفته می‌شود که برای رسیدن به شناخت علمی از آن‌ها استفاده می‌شود و روش‌شناسی هر مکتب نیز روش‌های متناسب و پذیرفته شده آن مکتب برای شناخت هنجارها و قواعد آن مکتب است. (ر. ک: ضیائی بیگدلی، ۱۳۸۴: ۷)

معمولاً در روش‌شناسی، چهار روش متصور است:

الف) روش عقلی؛ ب) روش نقلی؛ ج) روش شهودی؛ د) روش تجربی.

(ر. ک: علیزاده موسوی، ۱۳۹۲: ۶۳)

روشی که مکتب وهابی در پیش گرفته روش نقلی است. آنها در استفاده از این روش بسیار متعصب‌اند تا جایی که استفاده از سه روش دیگر را در اکثر مسائل جایز ندانسته و در بسیاری از موارد، نتایج حاصل از آن سه روش دیگر را بدعت و خلاف دین می‌شمرند. ابن تیمیه، که روش سلفیه را سامان داده است و وهابیان تابع او هستند، قائل است عقاید و ادله

آن جز از متون دینی به دست نمی‌آید؛ بنابراین وهابیان به عقل ایمان ندارند؛ چون آن را گمراه کننده می‌دانند؛ اما به نقل و به ادله‌ای که نقل بدان اشاره دارد، ایمان دارند. آنان تأکید می‌کنند که این روش‌های عقلی بعدها در اسلام ایجاد شده و در زمان صحابه و تابعان شناخته شده نبوده است؛ پس چنین روش‌هایی اعتبار ندارد. (ر. ک: همان)

این اصل، عامل یک نوع از شبهات مبنایی وهابیت است که ما آنرا شبهه‌سازی مبنایی روش‌شناسانه می‌نامیم. ما در آثار وهابیان شاهد تکفیر فلاسفه، عرفا، متکلمین و ... اعم از شیعه و سنی هستیم. (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۲: ۳۱؛ ابن تیمیه، ۱۴۱۱ق، ج ۵: ۴) این تکفیر ریشه در مبنای روش‌شناسی وهابیت دارد. آنها عقاید شیعه و بسیاری از اهل سنت را به دلیل استفاده از روش عقلی (فلسفه، منطق، کلام) و روش شهودی (عرفان و تصوف) باطل و خلاف عقاید اسلامی می‌دانند.

أبو سهل محمد بن عبد الرحمن المغراوي از علمای وهابی جامی می‌گوید:

«... ولقد تمت الشريعة وعلومها، وخاض في بحار الحقائق والدقائق علماؤها حيث لا منطلق ولا فلسفة ولا فلاسفة، ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها، فقد خدعه الشيطان ومكر به، فالواجب على السلطان -أعزه الله وأعز به الإسلام وأهله- أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المشائيم، ويخرجهم من المدارس ويبيدهم...» (المغراوي، بی‌تا، ج ۷: ۳۳۹)

قالب منطقی شبهه‌سازی روش‌شناسانه وهابیت چنین است:

مقدمه اول: بسیاری از عقاید شیعه و برخی از اهل سنت، مستنبط از روش‌های عقلی (منطق، فلسفه و کلام) و شهودی است.

مقدمه دوم: بر اساس مبنای روش‌شناسی وهابیت، که فقط روش‌شناسی نقلی معتبر است، عقاید مستنبط از روش‌های عقلی و شهودی باطل است.

نتیجه: بسیاری از عقاید شیعه و برخی از اهل سنت باطل است.

فرض این است که مقدمه اول چنین شبهاتی صادق است چون معمولاً مستند به منابع شیعه یا منابع سایر مخالفین آنها است گرچه در برخی موارد می‌توان مقدمه اول را هم به چالش کشید.

بهترین روش برای نقد شبهات روش شناسانه وهابیت، نقد کبرای برهان آنهاست. کبرایی که ریشه در مبانی روش‌شناسی وهابیت دارد. پس در چنین شبهاتی باید مبنای روش‌شناسی وهابیت نقد شود. البته نقد روش یک مکتب نیاز به مباحث دقیق روش‌شناسی و ارزش‌گذاری روش‌های معرفت‌شناسی دارد، که از حوصله این مقاله بیرون است. از طرفی هدف این مقاله نیز صرفاً ارائه طریق برای نقد هر نوع شبهه است.

از آنجایی که روش‌شناسی به نوعی تعیین‌کننده معرفت‌شناسی است، وهابیان نیز با انحصار روش در روش نقلی چاره‌ای جز پذیرش معرفت‌شناسی نقلی - حدیثی نداشتند که نتیجه آن پذیرش معارفی خاص و گاه مخالف سایر مسلمین بود. به این ترتیب زمینه شبهه‌سازی معرفت‌شناسانه وهابیان هم فراهم شد.

ب- شبهه‌سازی معرفت‌شناسانه

معرفت‌شناسی یا شناخت‌شناسی، علمی است که پیرامون شناخت‌های انسان و ارزش‌یابی انواع شناخت و تعیین ملاک صحت و خطای آنها بحث می‌کند. (مصباح یزدی، بی تا: درس یازدهم) پس در معرفت‌شناسی هم نوع معرفت انسان و هم میزان ارزش و اعتبار آن و هم سنجه‌هایی برای درستی و نادرستی آن مورد بررسی قرار می‌گیرد.

همچنان که بیان شد وهابیان در روش‌شناسی، روش نقلی را در پیش گرفتند و تقریباً استفاده از روش‌های دیگر را غیر مجاز شمردند لذا در حوزه معرفت‌شناسی نیز حدیث‌گرا شدند. حدیث در نگاه آنها صرفاً منبع استخراج احکام نیست، بلکه در حوزه عقاید و اصول نیز کتاب و حدیث اصالت و مشروعیت دارد. (السلی، بی تا: ۳۲۳) اما باید توجه داشت که نتایج معرفت‌شناسی وهابی، حدیث‌گرایی افراطی و عمل به اخبار ضعیف و سلف‌گرایی افراطی است. (ر. ک: علیزاده موسوی، ۱۳۹۲: ۶۵-۷۰)

به عنوان مثال محمد بن عبدالوهاب بر مبنای این نوع معرفت‌شناسی و بدون توجه به عقل و سیره بیش از هزار ساله مسلمین، یک حدیث متروک را مستند قرار داده و می‌گوید هر چه قبر، بارگاه و مجسمه است باید تخریب شود:

«ولمسلم عن أبي الهياج قال: "قال لي علي: ألا أبعثك علي ما بعثني عليه رسول الله صلي الله عليه وسلم؟ ألا تدع صورة إلا طمستها، ولا قبراً مشرفاً إلا سويته" في مسائل: ...

السابعة: الأمر بطمسها إذا وجدت.» (ابن عبدالوهاب، بی‌تا: ۳۲۳)

قالب منطقی شبهات معرفت‌شناسانه وهابی چنین است:

مقدمه اول: برخی از اندیشه و عقاید شیعه مخالف با حدیث است. (مثال: ساخت قبور

و بارگاه، مخالف با حدیث است.)

مقدمه دوم: هرچه مخالف حدیث باشد [حتی اگر عقل یا سیره هزارساله مسلمین

گویای صحت آن باشد]. مخالف اسلام است. (مبنای معرفت‌شناسی وهابیت)

نتیجه: برخی از اندیشه و عقاید شیعه مخالف اسلام است. (ساخت قبور و بارگاه

مخالف اسلام است.)

با توجه به چنین دید معرفت‌شناسانه‌ای، وهابیان دست به تخریب مکان‌هایی زدند که

جزء مهم‌ترین آثار باستانی جهان شناخته می‌شد در حالیکه هیچ عقل و هیچ عاقلی آنرا

نمی‌پذیرفت. چون عقلا در تمام جهان، آثار باستانیشان را حفظ می‌کنند، بخصوص آثاری

که مربوط به منشأ دین و مکتبشان باشد. (ر. ک: پرسمان دانشجویی، بی‌تا)

نقد

برای نقد شبهات معرفت‌شناسانه دو مرحله را می‌توان پیشنهاد داد:

مرحله اول: نقد مقدمه اول

مقدمه اول در واقع روایاتی است که وهابیان به آنها استناد می‌کنند. بنا بر این باید

مراحل حدیث‌شناسی و نقد حدیث در مورد آن اعمال شود. روش‌های نقد حدیث دو گونه

است:

الف) نقد سند محور ب) نقد متن محور.

الف) نقد سند محور

در نقد سند محور، از طریق تأمل در احوال راویان حدیث و اتصال یا انقطاع زنجیره

سند حدیث، به ارزیابی حدیث می‌پردازند. علم رجال و درایه متکفل این مسئله‌اند.

در بررسی سندی بهتر است سند روایت از دیدگاه اهل سنت بررسی می‌شود. در این

بررسی از سنج‌های اهل سنت در تشخیص اعتبار و عدم اعتبار احادیث استفاده می‌شود.

اگر در این مرحله عدم اعتبار سند ثابت شد، مقدمه اول برهان کاذب می‌شود و چون شرط

انتاج قیاس، صدق مقدماتین است، استدلال آنها باطل می‌شود. البته بررسی سند از دیدگاه شیعه نیز خالی از لطف نیست بخصوص اگر مخاطب شیعه باشد؛ که با ثبوت عدم اعتبار سند استدلال آنها باطل خواهد شد. اما اگر در این مرحله اعتبار سند حدیث ثابت شد، نوبت به مرحله بعد یعنی نقد متن محور حدیث می‌رسد.

ب- نقد متن محور

منظور از نقد متن محور، بررسی و ارزیابی یک حدیث، صرفاً بر اساس متن حدیث است. برای نقد متن محور معیارهایی وجود دارد مثل:

۱- نقد متن حدیث بر اساس کتاب و سنت (معیارهای نقلی): مانند عدم تعارض با کتاب، سنت و سیره.

۲- نقد متن حدیث بر اساس ادله لَبّی (معیارهای عقلی): عدم تعارض با ضروریات عقلی، عدم تعارض با مسلمات علمی، عدم تعارض با احادیث دیگر، عدم تعارض با مسلمات عقایدی و ... (فتح اللهی، ۱۳۹۵: ۴۶-۵۶)

مرحله دوم: نقد مقدمه دوم

مقدمه دوم ناشی از مبنای معرفت‌شناسی وهابی است. بنابراین نقد آن نیاز به یک بحث مبنایی معرفت‌شناسی دارد که در ضمن آن مبنای معرفت‌شناسی وهابیت (صحت معارف ناشی از هر نوع حدیث) باطل و مبنای معرفت‌شناسی شیعه (صحت جامع معارف عقلی، نقلی و شهودی) اثبات می‌شود. در اینجا نیز نقد مبنای وهابیت با استفاده از مبنای اهل سنت مناسب است.

با توجه به اینکه شیعه و بسیاری از اهل سنت، احادیث را از نظر اعتبار رتبه‌بندی کرده‌اند و با استفاده از معیارهای دقیق علمی برخی احادیث را معتبر و برخی دیگر را غیر معتبر دانسته‌اند، می‌توان از معیارهای شیعه و سنی برای نقد مبنای معرفت‌شناسی وهابیت استفاده کرد.

ج- شبهه‌سازی معناشناسانه

معنی‌شناسی به بحث درباره روابط میان لفظ و معنی می‌پردازد و به چگونگی کاربرد

لفظ در معنی توجه دارد. چنین بحثی هنگامی اهمیت می‌یابد که دربارهٔ متون مقدس، بویژه قرآن و روایات به کار رود. به این معنی که آیا الفاظ در قرآن و روایات همیشه در معنی لغوی خود به کار رفته‌اند و مراد از آن‌ها همان معنی ظاهری است؛ یا گاه با توجه به قرائن، به صورت مجاز به کار رفته است، و یا با توجه به ضرورت‌های عقلی، قابل تأویل به معنی‌های مرتبط با آن‌ها هستند؟ (ر. ک: علیزاده موسوی، ۱۳۹۱: ۷۱-۷۲)

اکثر مسلمانان عقیده دارند که قرآن دارای بطن است. یعنی به غیر از ظاهر آن، حقیقتی دارد که اکثر مردم از دسترسی به آن محرومند و آن حقیقت باطن یا تأویل قرآن است که فقط راسخون در علم می‌توانند به آن برسند در همین راستاست که ائمه اطهار علیهم السلام فرموده‌اند: ما راسخون در علم هستیم. یعنی تأویل و باطن قرآن نزد ماست و مردم باید دین را از ما یاد بگیرند. (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۲۱۳)

یکی از مهم‌ترین مبانی فکری وهابیت، ظاهرگرایی است. آنان معتقدند برای فهم قرآن و سنت، باید ظاهر نصوص قرآن و سنت را اخذ کرد و از باطن و تأویل آیات دوری گزید. بخصوص در اسما و صفات خداوند و معاد باید به ظاهر الفاظ تمسک کرد. (ر. ک: فرمانیان، ۱۳۸۸) در نتیجه آنها قائل به نفی تأویل (ر. ک: علیزاده موسوی، ۱۳۹۲: درس دوم)، نفی مجاز (همان)، تشبیه‌گرایی در صفات خبری (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۳: ۱۳۹)، تعریف خاص برای توحید و شرک و ... شده‌اند. (ر. ک: علیزاده موسوی، ۱۳۸۰)

با توجه به این نوع معناشناسی، لجنه افتاء وهابی می‌گوید:

«أن الله سبحانه وتعالى مستو على عرشه بذاته وهو ليس داخل العالم، بل منفصل وبائن عنه...» برای توجیه سخنشان از ظاهر آیات و روایات از جمله از ظاهر این روایت استفاده می‌کنند: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ألا تأمنوني وأنا أمين من في السماء...» آنها می‌گویند چون پیامبر گفته من امین آن کسی هستم که در آسمان است پس خداوند فقط در آسمان است نه جای دیگر. آنها در ادامه همین فتوی کسی را که این مبنای ظاهرگرایی آنها را قبول نداشته باشد حلولی دانسته‌اند «... من اعتقد أن الله في كل مكان فهو من الحلولى...» (السقاف، ۱۴۲۳ق: ۲۷ و ۲۳)

قالب منطقی شبهه‌سازی معناشناسانه (با توجه به مثال) چنین است:
مقدمه اول: اندیشه و عقاید شیعه مخالف با ظاهر حدیث است. (مثال: شیعه می‌گوید خدا مکان ندارد در حالیکه ظاهر حدیث می‌گوید خدا در آسمان است).
مقدمه دوم: هر چه مخالف ظاهر حدیث باشد، مخالف اسلام است. (مبنای معناشناسی وهابیت)

نتیجه: اندیشه و عقاید شیعه مخالف اسلام است. (باور شیعه به اینکه خدا مکان ندارد، مخالف اسلام است).

این در حالی است که قریب به اتفاق مسلمانان قائل به مجاز و تأویل در چنین آیاتی از قرآن هستند و سخن آنها در حجیت همه ظواهر همراه با نفی تأویل و مجاز را قبول ندارند. (ر. ک: السقاف، ۱۴۲۳ق: ۲۷ و ۳۰) همچنین قریب به اتفاق مسلمانان معتقدند خدا در همه جا حاضر است. با توجه به ادامه سخن لجنه افتاء وهابی، که می‌گوید کسی که چنین اعتقادی داشته باشد از حلولیه است، در نتیجه قریب به اتفاق مسلمانان از نظر وهابیان حلولیه‌اند.

نقد

این نوع شبهه نیز در دو مرحله قابل نقد است:

الف) نقد مقدمه اول ب) نقد مقدمه دوم

الف) نقد مقدمه اول

نقد این مقدمه همانند نقد مقدمه اول شبهات معرفت‌شناسانه است. بنابراین نیازی به تکرار نیست.

ب) نقد مقدمه دوم

مقدمه دوم ریشه در معناشناسی وهابیت دارد. بنابر این برای نقد آن باید بحث معناشناسی کتاب و سنت مطرح شود که در ضمن آن مباحثی همچون: بطن قرآن، حجیت ظواهر کتاب و سنت، جواز و عدم جواز تأویل، مجاز و ... در کتاب و سنت و ... مطرح می‌شود. با توجه به اینکه شیعه و بسیاری از اهل سنت قائل به بطن داشتن قرآن و جواز تأویل و مجاز در قرآن هستند، به راحتی می‌توان با استفاده از منابع شیعه و حتی تنها با

استناد به منابع اهل سنت مبنای معناشناسی وهابیت را ابطال کرد. انحصار روش در نقل و مخالفت با عقل و شهود، و انحصار معرفت در ظاهر کتاب و حدیث، آن هم بدون پذیرش تأویل و مجاز، وهابیان را به نوعی هستی‌شناسی حسی سوق داده است. که با توجه به هستی‌شناسی عقلی - عرفانی شیعه زمینه نوعی تقابل و در نتیجه شبهه‌سازی هستی‌شناسانه را فراهم کرده است.

د- شبهه‌سازی هستی‌شناسانه

هستی‌شناسی به بررسی و تحقیق درباره وجود می پردازد. مثلاً وجود چه تقسیماتی را می‌پذیرد و هر قسم از وجود چه احکامی دارد و در نهایت یک ساختار کلی از نظام هستی ارائه می‌کند و علاوه بر این ساختار روابط بین مراتب وجود در عالم را نیز مطرح می‌کند. هستی‌شناسی ممکن است در علوم مختلفی مورد بررسی قرار گیرد از این رو هستی‌شناسی‌های متفاوتی شکل می‌گیرد. مثلاً هستی‌شناسی فلسفی، هستی‌شناسی کلامی، هستی‌شناسی عرفانی و... .

در یک تقسیم‌بندی کلی هستی‌شناسی به دو بخش «حس‌گرایی» و «عقل‌گرایی» تقسیم می‌شود. در هستی‌شناسی عقل‌گرایانه، عقل و اصول عقلی، معیار شناخت وجود است؛ اما در نگاه حس‌گرایانه، حواس انسان ملاک است.

روش‌شناسی نقلی و معرفت‌شناسی حدیثی و در عین حال غیر معتبر دانستن عقل و شهود در کنار معنی‌شناسی ظاهری کتاب و سنت، وهابیت را به هستی‌شناسی حسی نزدیک کرده است به گونه‌ای که در بسیاری از موارد امور مجرد و غیر حسی را منکر می‌شوند یا آنها را مادی و حسی تبیین می‌کنند. البته به طور کامل نمی‌توان آنها را حس‌گرا دانست همان طور که نمی‌توان آنها را عقل‌گرا دانست. (ر. ک: عزیززاده موسوی، ۱۳۹۲: ۸۱-۸۵؛ زریاب خویی، بی‌تا، ج ۳: ۷۶؛ همان: ۳۱۴؛ عزیززاده موسوی، ۱۳۹۱)

با تکیه بر این مبنای حسی، وهابیان نقدهای گسترده‌ای بر هستی‌شناسی شیعه و سایر فرق مسلمانان که برگرفته از عقل، عرفان و منطق است، وارد کرده‌اند.

به عنوان مثال بن باز مفتی وهابیت با تکیه بر این هستی‌شناسی می‌گوید:

«رؤية الله في الآخرة ثابتة عند أهل السنة والجماعة من أنكرها كفر» (بن باز، بی‌تا،

ج ۲۸: ۴۱۰

او شهود عقلی و عرفانی که در روایات آمده را دیدن حسی دانسته و سپس منکر چنین اعتقادی را هم کافر می‌داند.

همچنین مصطفی العدوی ضمن رد عقیده شیعه در مورد عدم رؤیت خداوند، می‌گوید:

«ومن عقائدهم [الشیعه] الزائغة أيضاً، القول بعدم رؤية الله عز وجل في الآخرة... فقد قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: (إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب، وسترون ربكم كما ترون الشمس في يوم صحو ليس دونها سحاب)» (المنجد، بی تا، ج ۳۸: ۴)

قالب منطقی این نوع شبهه چنین است:

مقدمه اول: شیعه می‌گوید فلان امر (همانند رؤیت خداوند) در نظام هستی غیر حسی است.

مقدمه دوم: سنت می‌گوید فلان امر (رؤیت خداوند در قیامت) مبنای هستی شناسی و هابیت] در نظام هستی حسی است.

مقدمه سوم: منکر سنت کافر است. (بن باز، بی تا، ج ۲: ۴۰۳)

نتیجه: شیعه کافر است.

بهترین روش در نقد چنین شبهاتی، ابطال مقدمه دوم است. ابطال مقدمه دوم چند مرحله دارد:

الف: نقد روایتی که مثلاً رؤیت حسی خداوند را ذکر می‌کند. در این روش می‌توان هم از نقد سندی و هم از نقد متنی بهره گرفت.

ب: به فرض صحت متن و سند روایت، نوبت به مرحله دوم می‌رسد. معمولاً این روایات با مبانی معنی‌شناسی ظاهری و هابیت سنجیده می‌شوند. پس می‌توان با نقد مبنای معنی‌شناسی ظاهری و هابیت در فهم این احادیث، مقدمه دوم استدلال را ابطال کرد.

ج: آخرین و مهمترین مرحله نقد چنین شبهاتی نقد هستی‌شناسی متمایل به حس و هابیت است. به عنوان مثال با اثبات غیر حسی بودن خداوند، می‌توان مسئله رؤیت خداوند

با چشم را از ریشه ابطال کرد.

شبهاتی که تا اینجا ذکر شد با این فرض بود که مقدمات و استدلال‌ها صحیح و منطقی و خالی از مغالطه باشد. اما شواهد فراوانی از کتب وهابیان گویای این امر است که شبهه‌های وهابیان مملو از انواع و اقسام مغالطه است. در این صورت روش پاسخ به شبهات قدری متفاوت خواهد بود.

۳- شبهه‌سازی مغالطی

برای دست‌یابی به حقیقت، مغالطه هیچ جایگاهی ندارد. (طوسی، ۱۳۲۶: ۳۴۶) با این وجود یکی از روش‌های متداول وهابیت در نقد شیعه و بسیاری از فرق اسلامی شبهه‌سازی مغالطی است. مغالطه انواع متعددی دارد، وهابیان نیز از بسیاری از این مغالطات استفاده می‌کنند. آنچه در ادامه می‌آید فقط برخی از شایعترین مغالطاتی است که وهابیت در نقد سایر فرق استفاده می‌کند.

الف- شبهه‌سازی با مغالطه ترکیب مفصل (سرایت دادن حکم جز به کل)

مغالطه ترکیب مفصل آن است که ویژگی‌های اجزاء یا اعضاء یک گروه به مجموعه یا به تمام اجزا نسبت داده شود.

به عنوان مثال ابن تیمیه در تقسیم شیعیان می‌گوید: «شیعیانی که به الوهیت حضرت علی اعتقاد دارند و یا معتقدند که حضرت جبرئیل خیانت کرد و به جای آن که وحی را برای علی بیاورد، برای پیامبر آورد و علی پیامبر است، در کفر این گروه شکی نیست.» (ابن تیمیه، بی تا: ۵۸۶) مشعبی که دیدگاه ابن تیمیه را در باب تکفیر تحقیق کرده است، هنگامی که به این ادعاهای بی‌اساس ابن تیمیه نسبت به شیعه می‌رسد، در پاورقی ذکر می‌کند که این نوع رافضیان امروز در تمامی مناطق عالم پراکنده‌اند. (المشعبی، ۱۴۱۸ق، ج ۲: ۴۵۰) قالب شبهه چنین است:

مقدمه اول: ابن تیمیه: برخی از شیعیان قائل به الوهیت حضرت علی و یا خیانت جبرئیل هستند.

مقدمه دوم: مشعبی: این نوع رافضیان در تمام مناطق جهان پراکنده‌اند.

نتیجه: شیعیانی (رافضیانی) که در کل جهان پراکنده‌اند قائل به الوهیت حضرت علی و

یا خیانت جبرئیل هستند.

مقدمه اول چنین شبهاتی معمولاً صادق است، گرچه بررسی صدق آن خالی از لطف نیست. بنا بر این برای نقد چنین مغالطاتی باید به نقد مقدمه دوم پرداخت.

مقدمه دوم چنین شبهاتی سعی دارد با نوعی ظرافت، حکم جزء را به کل سرایت دهد. همان طور که در مثال مشاهده می‌شود. مشعبی نمی‌گوید همه شیعیان معتقدند علی خداست یا جبرئیل خائن است. اما با ظرافت خاصی و بدون تکرار این عقیده، می‌گوید چنین رافضیانی در همه عالم پراکنده‌اند. تا ذهن مخاطب را به چنین برداشتی سوق دهد که همه شیعیان چنین اعتقادی دارند.

بنابراین نقد چنین مغالطاتی با مقدمه دوم و نقد مقدمه دوم با توجه دادن مخاطب به عدم کلیت حکم در مقدمه دوم است.

ب- شبهه‌سازی با مغالطه نقل قول ناقص

در بسیاری از موارد نقدهای وهابیت از قبیل مغالطات حذفی، تقطیعی یا گزینشی است. (ر.ک: خندان، ۱۳۸۰: ۱۶۳) مثلاً روایات شیعه را گزینشی و بدون مقایسه با روایات معارض ذکر می‌کند. یا بخشی از کلام علما را بدون اشاره به سایر سخنان او می‌آورند و از آنها نتیجه مورد نظر خود را برداشت می‌کند.

سعد حمدان الغامدی وهابی مناظراتی با آیت الله حسینی قزوینی داشت. او این مناظرات را در کتابی چاپ کرد اما پاسخ‌های آیت الله قزوینی را ناقص ذکر کرد به گونه‌ای که برخی از عقاید باطل را علیه شیعه اثبات می‌کرد و پاسخ ناقص هم نمی‌توانست آن را نفی کند. (الغامدی، ۱۴۲۸ق)

وقتی آیت الله قزوینی از این قضیه مطلع شد اعتراض خود را به او ابلاغ کرد و او هم قول داد در چاپهای بعدی جبران کند. اما باز هم به وعده خود عمل نکرد، لذا آیت الله قزوینی کل مناظرات را آنطور که واقع شده بود چاپ کرد و مغالطه آقای الغامدی روشن شد. (حسینی قزوینی، ۱۳۸۶)

پس نقد چنین مغالطاتی آوردن تمام و کمال مطلب است و تذکر حذف‌های مغرضانه رقیب است.

ج- مغالطه عام و خاص

ممکن است اجزای یک قضیه با هم رابطه عام و خاص داشته باشند و شخص با مساوی پنداشتن آن دو، به صورت یکسان، حکم هر یک را برای دیگری اثبات نماید. (ر.ک: طوسی، ۱۳۲۶: ۵۲۳) مثلاً:

سپاه صحابه که دنباله رو وهابیت است، قائل است شیعه ائمه را نبی می‌دانند. دلیل آنها این است:

مقدمه اول: شیعه می‌گوید ائمه معصومند.

مقدمه دوم: انبیاء معصومند.

نتیجه: شیعه می‌گوید ائمه نبی هستند.

این قیاس در جایی نتیجه می‌دهد که رابطه تساوی بین اجزاء برقرار باشد نه عام و خاص.

به عنوان مثال:

مقدمه اول: الف مساوی ب است.

مقدمه دوم: ب مساوی ج است.

مقدمه نهفته: هر چیزی که مساوی با شیء دیگر باشد با مساوی آن شیء نیز مساوی است.

نتیجه: الف مساوی ج است.

همان طور که مشاهده می‌شود این استدلال در صورتی صحیح است که رابطه تساوی باشد، در حالیکه عصمت با نبوت رابطه عام و خاص دارد. (کنگره جهانی جریان‌های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام، ۱۳۹۳، ج ۲: ۱۸۱)

پاسخ به شبهات مغالطی دقت زیادی نیاز دارد و می‌توان گفت قاعده کلی در پاسخ به شبهات مغالطی یافتن نوع مغالطه و تبیین آن برای مخاطب است.

۴- شبهه‌سازی اتهامی - تبلیغی

یکی دیگر از روش‌های وهابیت در شبهه‌سازی، شبهات اتهامی - تبلیغی است. در این نوع شبهه دشمن یک اتهام بی‌دلیل را به شیعه نسبت می‌دهد. این اتهام‌ها در ظاهر بی‌اهمیت

هستند و نیازی به پاسخ به آنها احساس نمی‌شود. اما وقتی بخش دوم یعنی تبلیغات به آن ضمیمه می‌شود، اهمیت آن آشکار می‌شود.

این شبهات امروزه بیشتر در مسائل سیاسی و با پشتیبانی مراکز خبری همراه است. بیشتر این شبهات تحریک‌کننده‌اند و با وجود نداشتن واقعیت خارجی گاه بیشترین تأثیر را بر جامعه دارند و کاری می‌کنند که قویترین استدلال‌های منطقی از آن عاجزند. به عنوان مثال شبهه تشکیل هلال شیعی که برای تحریک عواطف اهل سنت و ایجاد توهم خطر شیعیان طرح شد با وجود عدم واقعیت نقش مهمی در احساس خطر کردن اهل سنت از ناحیه شیعه داشت. (حاتمی، ۱۳۹۰: ۲۱۸ و ۲۱۹)

پاسخ به چنین شبهاتی گرچه باید نخست با رفع اتهام صورت گیرد. اما ستون اصلی چنین شبهاتی تبلیغات است، لذا تبلیغات متقابل تنها راه موثر در مقابله با چنین شبهاتی است.

نتیجه‌گیری

مهم‌ترین مسئله در تقابل با شبهات، شناخت گونه شبهه و ارائه پاسخ مناسب و مقتضی است.

گرچه کمیت شبهات وهابیان علیه شیعه گسترده است به گونه‌ای که بسیار مشکل بتوان آمار پاسخ‌ها را به آمار شبهات رساند. اما با روش‌شناسی شبهه‌سازی وهابیان و همچنین روش‌شناسی پاسخ به آن شبهات می‌توان مشکل نقص در کمیت را با برتری در کیفیت جبران کرد.

کوشیده شد با تقسیم بندی شبهات به چهار دسته اصلی شامل: شبهه سازی احیائی، مبنائی، مغالطی، اتهامی - تبلیغی، افزون بر تبیین روش شناختی شبهه از سوی مخالفان به راهکارهای مقابله و روش برخورد به آنها اشاره شود.

این مقاله می‌تواند گامی موثر در بستر سازی تقابل علمی با شبهات، و همچنین بررسی روشمندان شبهات وهابیت فراهم و زمینه تکمیل این مسیر را فراهم سازد.

فهرست منابع

۱. ابن اثیر، علی بن محمد بن محمد بن عبد الکریم بن عبد الواحد الشیبانی (۱۳۸۵). الکامل فی التاریخ، بیروت، دار صادر.
۲. ابن تیمیه، احمد بن عبد الحلیم (۱۴۱۱ق). درء تعارض العقل والنقل، تحقیق: الدكتور محمد رشاد سالم، المملكة العربية السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
۳. ابن تیمیه، احمد بن عبد الحلیم (۱۴۱۶ق). مجموع الفتاوی، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة النبویة، المملكة العربية السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
۴. ابن تیمیه، احمد بن عبد الحلیم (بی تا). الصارم المسلول علی شاتم الرسول، المحقق: محمد محی الدین عبد الحمید، المملكة العربية السعودية، الحرس الوطني السعودي.
۵. ابن عبد الوهاب، محمد بن عبد الوهاب بن سلیمان التیمی النجدی (بی تا). کتاب التوحید (مطبوع ضمن مؤلفات الشیخ محمد بن عبد الوهاب، الجزء الأول)، المحقق: عبد العزیز بن عبد الرحمن السعید و غیره، الرياض، المملكة العربية السعودية جامعة الأمام محمد بن سعود.
۶. ابن سینا، حسین بن عبد الله (۱۳۵۷). الاشارات و التنبیها، قم، النشر البلاغ.
۷. أبو نعیم، أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهانی (۱۴۱۵ق). الإمامة والرد علی الرافضة، المحقق: د. علی بن محمد بن ناصر الفقیهی، المدينة المنورة / السعودية، مكتبة العلوم والحكم.
۸. إلهی ظهیر الباكستاني، إحسان (۱۴۰۶ق). التَّصَوُّفُ .. الْمَنْشَأُ وَالْمَصَادِرُ، لاهور - باكستان، إدارة ترجمان السنة.
۹. برنجكار، رضا (۱۳۹۱). روش شناسی علم كلام، قم، دارالحديث.
۱۰. بن باز، عبد العزیز بن عبد الله (بی تا). مجموع فتاوی العلامة عبد العزیز بن باز، أشرف علی جمعه وطبعة: محمد بن سعد الشویعر.
۱۱. پرسمان دانشجویی (بی تا). «بررسی روایت تخریب قبور از حضرت علی (ع)»، دسترسی در: <http://www.vahabiat.porsemani.ir>.
۱۲. تویجری، حمود بن عبد الله بن حمود بن عبد الرحمن (۱۴۱۴ق). إتحاف الجماعة بما جاء فی الفتن والملاحم وأشرط الساعة، الرياض - المملكة العربية السعودية، دار الصمیعی للنشر والتوزیع.

۱۳. حاتمی، محمدرضا (۱۳۹۰). «تحولات و ساختار منطقه خاورمیانه»، تهران: فصلنامه روابط خارجی، سال سوم ۱۳۹۰، شماره چهارم، ص ۲۱۸ و ۲۱۹.
۱۴. حسینی قزوینی، سید محمد (۱۳۸۶). قصه الحوار الهادی مع الدكتور الوهابی احمد الغامدی، قم، موسسه ولی عصر.
۱۵. خندان، سیدعلی اصغر (۱۳۸۰). مغالطات. ویرایش سوم. چاپ سوم. تهران: بوستان کتاب انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۶. دهلوی، عبدالعزیز (۱۴۱۵ق). تحفه اثنی عشریه، ترکیه، مطبعه الحقیقه.
۱۷. راجحی، عبد العزیز بن فیصل (۱۴۲۴ق). قمع الدجاجلة الطاعنین فی معتقد أئمة الإسلام الحنابلة، الرياض، مطابع الحمیضی.
۱۸. زریاب خوبی، عباس (بی‌تا). «عقاید ابن تیمیه»، دائره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، ص ۷۶.
۱۹. سقاف، حسن بن علی (۱۴۲۳ق). مناقشه منهج الوهابیه فی العقیده والتکفیر السلفیه الوهابیه افکارها الاساسیه وجذورها التاريخیه، عمان، دارالامام النووی.
۲۰. سیلی، سید عبدالعزیز (بی‌تا). العقیده السلفیه بین الامام ابن حنبل و الامام ابن تیمیه، قاهره، دار المنار.
۲۱. صدوق، محمد بن علی بن حسین (۱۳۸۶). الاعتقادات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۲۲. ضیائی بیگدلی، محمدرضا (۱۳۸۴). «متدولوژی حقوق بین الملل»، مجله پژوهش حقوق و سیاست، سال هفتم، شماره ۱۵ و ۱۶.
۲۳. طبری، محمد بن جریر (۱۴۰۹ق). بیروت، مؤسسه الأعلمی.
۲۴. طوسی، خوجه نصیر الدین (۱۳۲۶). اساس الاقتباس، تهران، دانشگاه تهران.
۲۵. عثیمین، محمد بن صالح بن محمد (۱۴۱۵ق). تعلیق مختصر علی کتاب لمعة الاعتقاد الهادی إلى سبیل الرشاد، مکتبه أضواء السلف.
۲۶. عسکری. مرتضی (۱۴۱۷ق). عبد الله بن سبا و اساطیر اخری، تهران، المجمع العلمی الاسلامی.
۲۷. عزیزاده موسوی، سید مهدی (۱۳۹۱). سلفی گری و وهابیت، جلد دوم: مبانی اعتقادی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، معاونت فرهنگی و تبلیغی، آوای منجی.
۲۸. عزیزاده موسوی، سید مهدی (۱۳۹۲). درسنامه وهابیت، تهران، سازمان حج و زیارت.
۲۹. عزیزاده موسوی، سید مهدی (بی‌تا). «توحید صفاتی در اندیشه اسلامی»، پایگاه پژوهشی تخصصی وهابیت شناسی، دسترسی در: <http://alwahabiyah.com>.

۳۰. عمرانی الیمنی، أبو الحسین یحیی بن أبی الخیر بن سالم العمرانی الیمنی الشافعی (۱۴۱۹ق). الانتصار فی الرد علی المعتزلة القدیریة الأشرار، المحقق: سعود بن عبد العزیز الخلف، الرياض، المملكة العربية السعودية، أضواء السلف.
۳۱. غامدی، سعد حمدان (۱۴۲۸ق). گفتگوی آرام با دکتر قزوینی شیعی اثنی عشری، ترجمه حسینی محمد، فهرسه مکتبه الملک فهد الوطنیه.
۳۲. فتح الاهی، ابراهیم (۱۳۹۵). روش شناسی نقد حدیث، مقاله ۴، دوره ۲، شماره ۳، بهار و تابستان ۱۳۹۵، صفحه ۴۶-۵۶.
۳۳. فرمانیان، مهدی (۱۳۸۸). مبانی فکری سلفیه، دانشگاه تهران.
۳۴. قفاری، ناصر بن عبد الله بن علی (۱۴۱۴ق). أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية - عرض ونقد -، بی نا.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۳۶. جمعی از نویسندگان (۱۳۹۳). مجموعه مقالات کنگره جهانی جریان های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام، ۷ جلد، قم، دار الإعلام لمدرسة اهل البيت (عليهم السلام).
۳۷. اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء (بی تا). جمع و ترتیب: أحمد بن عبد الرزاق الدویش، فتاوی اللجنة الدائمة للبحوث العلمیه و الافتاء، الرياض، رئاسة إدارة البحوث العلمیه والافتاء - الإدارة العامة للطبع.
۳۸. مشعبی، عبد الحمید بن سالم (۱۴۱۸ق). منهج ابن تيمیه فی التکفير، رياض، نشر اضواء السلف.
۳۹. مصباح یزدی، محمد تقی (بی تا). آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۴۰. مغراوی، أبو سهل محمد بن عبد الرحمن (بی تا). موسوعة مواقف السلف فی العقيدة والمنهج والتربية (أكثر من ۹۰۰۰ موقف لأكثر من ۱۰۰۰ عالم علی مدى ۱۵ قرنًا)، القاهرة - مصر، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع.
۴۱. منجد، محمد صالح (بی تا). دروس للشيخ محمد المنجد، موقع الشبكة الإسلامية:
<http://www.islamweb.net>.

اعجاز لفظی قرآن و وجود واژگان بیگانه در آن

فاطمه مزبان پور^۱
سید محمد امیری^۲
فاطمه راکعی^۳ و^۴

چکیده

بحث واژگان بیگانه در قرآن و ارتباط آن با اعجاز لفظی قرآن از مباحث مهم و اساسی می‌باشد. در این زمینه چهار دیدگاه می‌توان بیان کرد که عبارت‌اند از:
۱- دیدگاه مخالفان (منکران). ۲- دیدگاه توارد لغتین. ۳- دیدگاه موافقان.
۴- دیدگاه جمع و میانه.

دیدگاه جمع و میانه که «ابوعبید قاسم بن سلام» آن را مطرح کرده در واقع می‌خواهد نظر استادش «ابوعبیده» را تعدیل کند لذا می‌گوید: به نظر من درست آن است که جمع میان دو قول را بر گیرم، یعنی این واژگان در اصل بیگانه هستند ولی عرب‌ها آن‌ها را تعریف نموده از الفاظ بیگانه خارج نموده‌اند، آنگاه قرآن نازل شده است پس هر کس بگوید این واژگان عربی‌اند درست گفته است و هر کس بگوید آن‌ها بیگانه‌اند نیز درست گفته است. از میان دیدگاه‌ها، دیدگاه موافقان (سوم) از همه دیدگاه برگزیده قوی‌تر است.

واژگان کلیدی

قرآن، اعجاز لفظی، واژگان بیگانه، زبان عربی.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: dr.amiri@live.com

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.

۴. دانشیار گروه زبان شناسی و زبان‌های خارجی، گروه زبان شناسی و زبان‌های خارجی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.
Email: fatemehraei@gmail.com

طرح مسأله

زبان عربی یکی از زبان‌های رایج در طی اعصار و قرن‌های مختلف بوده و هست، زبانی که عنوان زبان قرآن را با خود دارد و به بیان دیگر همان زبان عربی فصیح است. یکی از مباحثی که همیشه مورد توجه پژوهش‌گران و مفسران قرآن بوده پرداختن به این مسئله است که آیا در قرآن مجید الفاظ و واژه‌های غیرعربی وجود دارد؟

بعد از رحلت پیامبر اکرم (ص)، مسئله تفسیر آیات قرآن کریم و فهم محتوای آن و مسئله بررسی واژه‌های بیگانه برای مسلمانان مطرح شد. از جمله اولین کسانی که به تفسیر و تأویل آیات قرآنی پرداختند، امامان معصوم بودند که قرآن ناطق به شمار می‌آمدند و در کنار آن‌ها ابن عباس، از عموزادگان پیامبر، نیز یکی دیگر از مفسران قرآنی محسوب می‌شد که مسئله واژه‌های بیگانه نیز جزئی از تفسیر وی بود و گلدزیهر^۱ نیز او را بزرگ‌ترین مراجع در این موضوع شمرده است. به‌طوری که گروهی او را «ترجمان القرآن»، «بحرالقرآن» و «حبرالامه‌ی» نامیده‌اند، ولی تحقیقات جدید نتوانسته است بر این داوری درباره‌ی ابن عباس مهر تأیید بزند. به هر حال، چنین پیداست که وی به آن دسته از منابع اطلاعاتی که تازه مسلمانان یهودی مثل «کعب بن ماتع»^۲ (ن.ک: نووی، ص ۵۲۳) و «وهب بن منبه» (ن.ک: نووی، ص ۶۱۹) فراهم آورده بودند، دسترسی داشته است. از این رو اغلب مواقع با آن که تفسیر خودش از آیه یا کلمه‌ای کم ارزش است، ولی مطالبی را که با عبارت «زعم کعب» و نظیر آن بیان می‌کند، دارای اهمیت بسیارند (ن.ک: معرفت (۱۳۸۵)، ج ۱، ص ۲۴۴). همچنین براساس روایات و احادیث موجود، تأسیس یک مکتب تفسیر قرآن را به ابن عباس نسبت می‌دهند و چند تن از شاگردان معروف وی را نام می‌برند، نامورترین این شاگردان مجاهد^۳ (ن.ک: نووی، ص ۵۴۰)، عکرمه^۴ (ن.ک:

1. Goldziher

۲. لقب این شخص کعب الاحبار است.

۳. مجاهد بن جبر در ۷۱۹/۱۰۰ در سن ۸۳ سالگی درگذشت.

۴. وی برده‌ی افریقایی ابن عباس بود و حدود سال ۷۲۳/۲۰۴ در سن ۸۰ سالگی درگذشت. گویند به عراق، خراسان، مصر و عربستان جنوبی بسیار سفر کرد.

نووی، ص ۴۳۱)، ابن جبیر^۱ (ن.ک: نووی، ص ۲۷۸)، عطاء^۲ (ن.ک: نووی، ص ۴۲۴) و ابن ابی ریح^۳ (ن.ک: نووی، ص ۴۲۲) بوده‌اند. احتمال دارد که همه‌ی این اشخاص کم و بیش با ابن عباس ارتباط داشته‌اند، اما کاملاً مشخص نیست که آنان از شاگردان وی در علم تفسیر و حاملان سنت مکتب باشند. مسئله‌ای که کاملاً از اسناد به جای مانده، به چشم می‌خورد این است که در حلقه‌ی نخستین مفسران، همگی به صراحت تصدیق می‌کردند که واژه‌های بیگانه‌ی زیادی در قرآن وجود دارد، اما مدتی بعد، وقتی که مسئله قدیم بودن قرآن بر سر زبان‌ها افتاد، این امر از طرف خود آنان کاملاً انکار شد. در قرون اخیر دانشمندانی چون سیوطی (سیوطی (۱۹۸۵)، ص ۳۱۴) امام شافعی^۴ (سیوطی (۱۹۸۵)، ص ۳۱۵) و ابن جریر^۵ و ابو عبیده و قاضی ابوبکر^۶ (سیوطی (۱۹۸۵)، ص ۱۴) ابن فارس ثعالبی ادی شیر و حتی ستشرقان غربی چون آرتور جفری در این زمینه پژوهش کرده و واژگانی را به عنوان واژگان بیگانه در قرآن اعلام کرده‌اند. و در باب حضور و یا عدم حضور واژگان بیگانه در قرآن نظرات و دیدگاه‌های متفاوتی دارند. چنانچه در مکاتب فقهی و تفسیری، عده‌ای از پژوهشگران و علمای قرآنی با وجود واژه‌های بیگانه در قرآن مخالف بوده‌اند. عده‌ای موافق و عده‌ایی هم نظرات میانه داشته‌اند.

هدف مقاله: هدف این مقاله بررسی و تحلیل نظرات پژوهشگران، مفسران و... پیرامون حضور واژگان بیگانه در قرآن است. در این مقاله چهار دیدگاه مطرح می‌شود و عقیده صاحب نظران هر دیدگاه بیان شده و دلایل موافقت یا مخالفت هر کدام بررسی

۱. سعید بن جبیر در سال ۷۱۲/۹۴ در سن ۴۹ سالگی درگذشت.

۲. عطاء بن یسار در ۷۱۲/۹۳ درگذشت.

۳. عطاء بن ابی ریح در ۷۳۳/۱۱۵ وفات یافت.

۴. مراد محمد بن ادريس شافعی، فقیه بزرگ اسلامی، متوفی در سال ۸۲۰ است. گویا شافعی در رد وجود واژه‌های بیگانه در قرآن بیش از حد تعصب داشته است.

۵. منظور طبری مفسر معروف قرآن است. نام کامل او ابو جعفر محمد بن جریر طبری است و سیوطی اغلب از وی به نام جریر نقل قول می‌کند.

۶. به احتمال قوی مراد قاضی ابوبکر باقلانی است که سیوطی کتاب اعجاز القرآن او را در زمره‌ی منابعی یاد می‌کند که از آن‌ها در تألیف اتقان سود جسته است.

می‌گردد. و در نهایت، بر اساس بررسی‌های زبانی و علمی و نقد دیدگاه، نظر برگزیده و بهتر معرفی می‌شود.

۱. دیدگاه اول: دیدگاه مخالفان

عده‌ای بر آنند که در قرآن واژگان دخیل (غیرعربی) به طور کلی یافت نمی‌شود. آنان نظر خویش را به چند آیه از قرآن مستند می‌کنند که در آن از عربی بودن قرآن سخن به میان آمده است.

این عده ادعای خویش را به آیاتی از قرآن مستند می‌کنند و آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف/۲): ما آن را قرآن عربی نازل کردیم

۲. «وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا» (طه/۱۱۳): و این گونه آن را قرآنی عربی (فصیح و گویا)

نازل کردیم)

۳. «قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ» (زمر/۲۸): قرآنی است عربی فصیح و

خالی از هرگونه کجی و نادرستی شاید آنان پرهیزگار پیشه کنند.

۲- طرفداران این دیدگاه و قول آنان

۲-۱- ابو عبیده: إِنَّمَا أَنْزَلَ الْقُرْآنَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ

قرآن به زبان عربی رسا نازل شده است، پس هرکس پندارد در آن غیرعربی است حرف بزرگی زده است و هرکس پنداشته به نبطی در آن آمده سخن به درستی به زبان رانده است (سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، ص ۱۴۷).

۲-۲- ابن فارس (ابوالحسن): لَوْ كَانَ فِيهِ مِنْ لُغَةٍ غَيْرِ الْعَرَبِ شَيْءٍ...

اگر در آن (قرآن) لغت غیرعربی بود شاید این توهم پیش می‌آمد که عرب‌ها بدان جهت در آوردن مثل آن عاجزاند و لغت‌های آورده شده به زبان عربی را نمی‌شناسد سیوطی این قول را به ابن اوس نسبت داده است (همان، ص ۱۴۸).

۲-۳- قاضی ابوبکر باقلانی و شافعی

از مخالفان سرسخت این مسئله هستند و شافعی در رساله‌اش تا اینجا گفته که «لَا يُحِيطُ بِاللُّغَةِ إِلَّا نَبِيٌّ». غیر از نبی کسی بر لغت احاطه ندارد. و از معاصرین نیز: «استاد احمد شاکر» است که تصحیح التقدادی «المعرب جو الیقوی» را بر عهده گرفت و نظرات

انتقادی خود را در مقدمه‌ی کتاب آورده است. ناگفته نماند که «مجمع اللغه العربیه» در مصر موضوع سختی در برابر مساله تعریب اتخاذ کرده اعتقاد مجمع این است که نباید از واژه‌های بیگانه که مولدان در قرون مختلف به کار برده‌اند استفاده کرد، و همچنین نباید از کلمات و اصطلاحات جدید علمی و فنی که به وسیله برخی معاصران وارد عربی شده است استفاده نمود، زیرا زبان عربی در تمام این زمینه‌ها پر بار و غنی است و نیاز به زبان بیگانه ندارد.

در عین حال یکی از مواد تصویب نامه فرهنگستان مصر چنین است: این مجمع استفاده از برخی کلمات بیگانه را به هنگام ناچار و پس از تعریب آن‌ها به روش عرب بلامانع می‌داند.

۲-۴- دیگران نیز گفته‌اند

تمام این واژگان (که دخیل گفته می‌شود) عربی خالص‌اند ولی لغت عرب واقعاً گسترده است و بعید نیست که بر شخصیت‌های برجسته‌ای پوشیده بماند معنی (فاطر) و (فتح) بر ابن عباس مخفی باشد (همان، ص ۱۴۸).

۲-۵- قول دیگر

عرب قدیم که قرآن به زبان آن‌ها نازل شده (قبل از نزول قرآن نیز) در سفرهای تجاری با غیرعرب‌ها ارتباطی داشتند و واژگانی را از زبان آنان (برحسب نیاز) گرفته و با کمی تغییر در حروف در اشعار و محاوراتشان به کار می‌گرفتند تا این که این واژگان در عربی فصیح جای گرفت و قرآن بدان نازل شد (همان، ص ۱۴۸).

۲-۶- ابوالمعالی عزیزی بن عبدالملک: إِنَّمَا وَجَدْتُ هَذِهِ الْأَفْظَ فِي لُغَةِ الْعَرَبِ...

ابوالمعالی می‌گوید: (واژگانی که گمان می‌رود آن‌ها دخیل‌اند) من این واژه‌ها را در لغت عرب یافته‌ام (دیدهام) زیرا عربی گسترده‌ترین لغت است و بیشترین واژه‌ها را دارد و امکان دارد عرب‌ها در استفاده از این واژگان (بر دیگران) سبقت گرفته باشند (همان، ص ۱۴۸).

۲-۶-۱- كِتَابُ فَصَلَّتْ آيَاتُهُ فُزْنَا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (فصلت/۳)

کتابی است که آیات آن، به روشنی بیان شده. قرآنی است به زبان عربی برای مردمی

که می‌دانند.

۲-۶-۲- وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا نَزَلًا فَصَلَّتْ آيَاتُهُ أَعْجَمِيًّا وَعَرَبِيًّا قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشَفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ (فصلت/۴۴)

و اگر [این کتاب را] قرآنی غیر عربی گردانیده بودیم، قطعاً می‌گفتند: «چرا آیه‌های آن روشن بیان نشده است؟ کتابی غیر عربی و [مخاطب آن] عرب زبان؟» بگو: «این [کتاب] برای کسانی که ایمان آورده‌اند رهنمود و درمانی است، و کسانی که ایمان نمی‌آورند در گوش‌هایشان سنگینی است و قرآن برایشان نامفهوم است، و [گویی] آنان را از جایی دور ندا می‌دهند!

۲-۶-۳- وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ (شورا/۷)

و بدین گونه قرآن عربی به سوی تو وحی کردیم تا [مردم] مکه و کسانی را که پیرامون آنند هشدار دهی، و از روز گردآمدن [خلق] - که تردیدی در آن نیست - بیم دهی؛ گروهی در بهشتند و گروهی در آتش.

۲-۶-۴- إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (زخرف/۳)

ما آن را قرآنی عربی قرار دادیم، باشد که بیندیشید.

۳- تبیین دلایل مخالفان

هرچند این گروه ادعای خویش را به آیات یاد شده مستند کرده‌اند. اما غیر از «ابن فارس» کسی به تبیین دلایل آنان پرداخته و فقط به اقوال بسنده کرده‌اند و ما اینجا به صورت اختصار به این امر می‌پردازیم تا دلایل روشن و واضح شود زیرا بدون تبیین دلایل، ادعایشان روشن نخواهد شد و این مسئله را به عناوین زیر دنبال می‌کنیم.

۳-۱- نزول قرآن در میان عرب‌ها

چون قرآن بین عرب‌ها نازل شده و زبان آنان عربی بوده است بنابراین اگر قرآن به غیر عربی نازل می‌شد آنان نمی‌توانستند مفاهیم آیاتش را درک کنند و به آن‌ها عمل کنند در این صورت نزول قرآن در میان آنان فایده‌ای نداشت چنان که مفسر بزرگ اسلامی ابن جریر طبری در ضمن تفسیر سوره‌های «یوسف/۲»، «طه/۱۱۳»، و «زمر/۲۸» می‌گوید: (ما

این کتاب را که قرآن عربی است در میان عرب‌ها نازل کردیم و چون زبان و کلام آنان عربی است ما (نیز) این کتاب را به زبان آنان نازل کردیم تا تعقل کنند و بفهمند و به اعمال نیک ترغیب شوند، از عذاب خدا بترسند، به توحید روی آورند، و از شرکت و بت پرستی دوری جویند (طبری، ج ۷ ص ۱۴۹ / ج ۹ ص ۲۱۹ / ج ۱۲ ص ۲۱۳).

۲-۳- سنخیت خطاب (کتاب) و مخاطب

قرآن عربی است و پیامبری که قرآن را بر او نازل شد نیز عربی است چگونه معقول است که پیامبر و قومش که در آن فرستاده شده عربی باشند و کتابش (که همان قرآن است) غیرعربی باشد؟

طبری در ذیل تفسیر سوره «فصلت/۴۴» می‌گوید: «ای محمد (ص) اگر ما این قرآن نازل شده را غیرعربی قرار می‌دادیم یقیناً قوم تو می‌گفت: ادله و آیاتش روشن و بین نیست؟» ما آن (قرآن) را می‌فهمیم و آنچه را که در آن است می‌دانیم آنان در واقع اعمی را به صورت استفهام انکاری می‌گفتند آیا این قرآن غیرعربی است؟ (هرگز) در حالی که زبان پیامبری که قرآن بر او نازل شده عربی است. با توجه به این بیان، در قرآن و محافظت آن باید سنخیت وجود داشته باشد در غیر این صورت نزول قرآن در میان عرب‌ها یک کار لغو خواهد شد و حال آن که خداوند حکیم و دانا این کتاب را نازل فرموده و صدور کار لغو و بیهوده از او محال است.

۳-۳- نزول قرآن به زبان قوم

برای هر منشور قانون، دستور لازم است که باید به زبانی باشد که آن ملت آن زبان را بفهمد و با آن زبان سخن گوید، بنابراین قرآنی که یک دستورالعمل است و در میان عرب‌ها نازل شده؛ لازم است به همان زبان آن‌ها سخن گوید تا جای فراری برای آنان باقی نماند. طبری در ذیل تفسیر سوره «شوری آیه ۷» این چنین می‌گوید: ای محمد (ص) ما قرآن را به زبان عرب به تو وحی کردیم زیرا قومی که تو را نزد آن‌ها فرستادیم عرب است (و از طرف دیگر) قرآن را (به این سبب) به زبان آن‌ها وحی کردیم تا حجت‌های خدا (که در آن موجود است) و ذکرش را بفهمند. سپس برای تأیید این مطلب به عنوان دلیل مفاد این آیه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ»، «ما هیچ پیامبری را جز به زبان قومش

نفرستادیم» را می‌آورد.

۳-۴- تردید عرب‌ها در پذیرش قرآن

دوری از بیگانگان یکی از عادات عرب تبار بود آن‌ها هیچ وقت دخالت بیگانه را در امور خویش قبول نمی‌کردند؛ آن‌ها نسبت به بیگانه به این حد رسیده بودند که اگر یک عرب با یک غیرعربی زندگی کند، و با او رفت آمد داشته باشد از قدر و منزلتش نزد اعراب دیگر کاسته می‌شد و به شدت او را تحقیر می‌کردند (عبدالرحیم عبدالجلیل، ص ۳۰). با این همه عصبیت در میان آنان چگونه ممکن است در قرآن که مورد پذیرش آنان قرار گرفته غیرعربی وجود داشته باشد؟ وجود واژگانی بیگانه در قرآن برای آن‌ها یک بهانه‌ای بود تا قرآن را انکار کنند و بگویند چون ما این را نمی‌فهمیم قبول نمی‌کنیم و شاید گفته طبری در ذیل تفسیر «زخرف/۳» اشاره‌ای به این مطلب باشد وی می‌گوید: ما قرآن عربی را به زبان عربی نازل کردیم زیرا انذار شونندگان (در مرحله اول) از قوم محمد و عرب بودند با این سبب که در معانی قرآن و پند و اندرزهایش تعقل کنند. به زبان غیرعربی نازل نکردیم و آن را غیرعربی قرار ندادیم تا شما (عرب‌ها) بگویند: ما عرب هستیم و معانی این کلام را نمی‌فهمیم (طبری، ج ۱۳ ص ۴۸). و نیز این جوی در ذیل تفسیر سوره «یوسف/۲» می‌گوید: اگر أعجمی و عربی صورت استفهام انکاری نبود تکذیب مشرکان نسبت به پیامبر اکرم (ص) سخت‌تر می‌شد. این بیان نشانگر آن است که عرب درباره بیگانه بودن اشیاء خیلی حساس و متعصب بود و به غیر از هم جنس چیزی را نمی‌پذیرفت. لذا با توجه به عصبیت عرب نسبت به بیگانه، وجود دخیل و معرب در قرآن امری است غیرقابل قبول.

۳-۵- نامعقول بودن تحدی قرآن

«تحدی» به معنای «هم آورد خواستن» است. قرآن مکرراً ناباوران را به مبارزه و هم آوردی می‌خواند و می‌گوید: «اگر باور ندارید که این قرآن سخن خدا باشد و گمان می‌برید ساخته و پرداخته دست بشر است، هر آینه آزمایش آن آسان است، سخن دانای و سخن وران خود را وادارید تا در این راستا نیروی خود را به کار گیرند و سخنی هم چون قرآن، زیبا و شیوا محکم و استوار و حکمت وار بسازند و ارائه دهند؛ ولی باید دانست که

هرگز چنین اقدامی نتوانید کرد زیرا به خُوَبی می‌دانید که قرآن همانند سخن بشر نیست» از مفاد آیات «تحدی» به خُوَبی روشن می‌شود اگر قرآن به غیرعربی نازل شده باشد هم آورد خواستن و مبارزه طلبی آن هم از عرب‌ها و سخن‌وران از آن‌ها معنی ندارد چون در صورت غیرعربی بودن قرآن تحدی نامعقول است زیرا آنان از فهمیدن آن عاجزاند و هنگامی که یک زبان قابل فهم نباشد. آوردن همانندش امری دشوار خواهد بود. لذا معلوم می‌شود در قرآن غیرعربی وجود ندارد و آیات تحدی قرآن مؤید آن است.

این بود تبیین مختصر از دلایلی که مخالفان وقوع واژگان بیگانه در قرآن به استناد آیات یاد شده ارائه می‌نمایند.

۴- نقد و بررسی دیدگاه مخالفان (منکران)

۱-۴- عده‌ای دیگر بر آن شده‌اند که واژگان غیرعربی در قرآن وجود دارد و از فرموده خدا تعالی (قرآناً عربیاً) جواب گفته‌اند که: (ان الکلمات الیسیره بغیر العربیه لاتخرجه عن کونه عربیاً) الفاظ کم غیرعربی در قرآن آن را از عربی بودن بیرون نمی‌برد چنانچه قصیده فارسی با یک لفظ عربی باز فارسی بودن خارج نمی‌شود (سیوطی، ج ۱ ص ۲۸۹/ همان، ج ۱ ص ۲۴۸). استفاده از الفاظ غیرعربی در اشعار قدیم و گفته‌های اصیل پیش از اسلام متعارف بوده و عیب و نقص شمرده نمی‌شده است. حتی در اثری مانند شاهنامه فردوسی که سعی بر آن بوده تا صرفاً واژه‌های فارسی در آن به کار رود بسیاری از واژه‌های آن ریشه فارسی ندارد، بلکه ریشه عربی و ترکی و غیر آن داشته و در عین حال فارسی کامل به شمار می‌رود. قرآن نیز که یک سخن عربی کامل است و این جهت جدا نیست. و واژه‌های غیرعربی که ریشه عربی ندارد ولی شکل عربی به خود گرفته و معرب گردیده در آن وجود دارد (احمدی، ص ۳۳۲).

۲-۴- قوی‌ترین دلیل بر حضور واژگان بیگانه در قرآن روایتی است که ابن جریر (طبری) به سند صحیحی از ابومیسره تابعی بزرگوار آورده است که: قَالَ فِي الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ لِسَانٍ (در قرآن (الفاظی) از هر زبان وجود دارد). و مانند همین روایت (نَزَلَ الْقُرْآنِ مِنْ بَكْلِ لِسَانٍ) را در سعید بین جیبیر و وهب بن منبه آورده است (سیوطی، ج ۱ ص ۱۴۸/ همان، ج ۱ ص ۲۸۹). و نیز «ابن ابی شیبه» روایت یاد شده را از «ابو میسر» و «ضحاک» بیان کرده

است (ابن ابی شیبه، ج ۱۰ ص ۴۶۹). علاوه بر این روایات، روایات دیگری نیز وجود دارد که مفسرین آن‌ها را در کتاب‌هایشان نقل کرده‌اند از جمله آن‌ها «ابن منذر» در تفسیرش از «وهب بن منیه» روایتی نقل می‌کند و می‌گوید: (ما من اللغه شیئی الا فی القرآن قبل: و ما فیهِ من الرومیة قال: فَصُرْهُنَّ) (سیوطی، ص ۳۷) و نیز «ثعالبی» روایتی را می‌آورد و می‌گوید: (کیسَ فی الدنیا الا وهی فی القرآن) (همان، ص ۳۷) در جهان زبانی وجود ندارد مگر آنکه در قرآن از آن یاد شده باشد.

«سیوطی» در ذیل این چنین روایات می‌گوید: و این اشاره است به اینکه حکمت واقع شدن این الفاظ در قرآن آن است که متضمن علوم اولین و آخرین و خبر از همه چیز است. پس باید که اشاره به انواع لغت‌ها و زبان‌ها در آن واقع شود تا احاطه آن به همه چیز تمام باشد. پس از برای آن از هر لغتی شیرین و آسان‌ترین آن‌ها و آنکه از همه بیشتر در بین عرب‌ها به کار می‌رود و انتخاب شده است (همان، ج ۱ ص ۲۸۹/ همان، ج ۱ ص ۱۴۸)

۳-۴- ابن نقیب نیز به این مطلب (وقوع معرب در قرآن) تصریح کرده در تفسیرش می‌گوید: از ویژگی‌های قرآن بر سایر کتاب‌هایی که از سوی خدای متعال نازل شده این است که آن کتاب‌های به زبان همان قومی که بر آن‌ها نازل شده بود آمده‌اند و چیزی به لغت غیر آن‌ها در آن کتاب‌ها نازل نشده ولی قرآن در بر دارنده تمامی لغات عرب است و از الفاظی از لغت‌های دیگر از روم و فارس و حبشه نیز در آن نازل شده است. (همان، ج ۱ ص ۲۸۹/ همان، ج ۱ ص ۳۷).

۴-۴- مفسران قرآن همگی اذعان داشتند به صراحت تصدیق می‌کردند که واژه‌های غیرعربی در قرآن وجود دارد چنان که از اقوال ابن منذر و ابن ثعلبی قبلاً گذشت. اما زمانی که جزمیت (قدیم بودن قرآن) مطرح شد این مسئله تعریب نیز انکار شد و راهی برای مخالفان نظریه وقوع معرب در قرآن گشوده شد.

۵-۴- علاوه بر مفسران قرآن لغت‌شناسان نیز به ورود بعضی از واژگان غیرعربی به زبان عربی به ویژه در قرآن مجید اعتراف نموده‌اند و در این باره کتاب‌های مستقلی را به رشته تحریر در آورده‌اند از جمله آنان «جوالیقی» و «سیوطی» اند. و کتاب‌های به نام «المعرب فی الکلام الاعجمی» و «المهذب فیما وقع فی القران» و «المتوکلی» و... به واژگان

دخیل از قبیل «سجیل»، «أکواب»، «أباریق»، «سُنْدَس»، «سرابیل»، «سرادق» و... پرداخته‌اند و برای سنجش و شناخت آن‌ها یک سری راهکارها و قواعدی را ایجاد نموده‌اند.

۴-۶- تغییر کلمات در زبان‌ها، طبق قواعد خویش امری انکارپذیر است و این به خاطر آن است که واژه‌ی تغییر یافته، رنگ و بوی زبان را پیدا می‌کند. بدین جهت زبان عربی نیز از این قواعد مستثنی نیست لذا خیلی از کلماتی که در زبان عربی به آن‌ها بر می‌خوریم دچار این پدیده شده‌اند. از باب مثال واژه «جناح» که در اصل «گناه» بوده که به زبان فارسی بوده است.

۴-۷- در زمان قدیم عرب‌ها با ملیت‌های مجاور در امور مختلف اجتماعی فرهنگی تجاری اقتصادی و... رفت و آمدهایی داشته‌اند آنگاه برخی واژه‌ها را با خود آورده و مختصری آن را تغییر می‌دادند و بر اثر این ارتباط و تعامل، انتقال واژه‌ها امری اجتناب ناپذیر بوده حتی در زمان حاضر هر چه ارتباطات یک کشور با کشور دیگر بیشتر می‌شود، انتقال واژه‌ها نیز بیشتر صورت می‌گیرد.

۴-۸- از طرف دیگر از روایاتی به دست می‌آید که «ابوبکر و عمر بن خطاب» معنای واژه «أبأ» را نمی‌دانستند و در موقع بیان معنایش اظهار نادانی می‌کردند با این که آنان به عقیده بسیار از زمره نخستین یاران پیامبر اکرم (ص) به شمار می‌آیند.

۴-۹- قرآن به زبان عربی و در میان عرب زبان‌ها نازل شده است، ولی واژگان غیرعربی که در زمان خیلی قدیم و قبل از نزول قرآن در اثر تجارت و آمد و رفت و... عرب‌ها با همسایگان در عربی نفوذ پیدا کرده و طبق موازین عربی رنگ و بوی آن را به خود گرفته، هضم شده و مورد استفاده قرار گرفته‌اند و سپس وارد قرآن شده‌اند از این جهت بین خطاب و مخاطب کاملاً سنخیت وجود دارد و با گویشوران زبان عربی هماهنگ است. اگر سنخیت و هماهنگی با زبان شان وجود نداشت قرآن مورد قبول‌شان قرار نمی‌گرفت و از آن‌ها هم آورد و مقابل «تحلّی» خواسته نمی‌شد.

۵- دیدگاه توارد لغتین (دو لغت)

این دیدگاه نیز همانند دیدگاه اول (مخالفان) وقوع معرب و دخیل (غیرعربی) در قرآن را انکار می‌کند و معتقد است واژگان غیرعربی در قرآن یافت نمی‌شود. اگر یافت

هم می‌شود از باب (توارد لغتین) می‌باشد که هر لغت یک لفظ را وضع کرده‌اند آنگاه گمان برده یکی از دیگری گرفته شده است. طرفداران این دیدگاه: «امام فخرالدین رازی» و «ابن جریر طبری» بر همین عقیده می‌باشند. نظرات طرفداران این دیدگاه:

۵-۱- امام فخرالدین رازی و پیروانش می‌گویند

ما نمی‌پذیریم که واژگان «المشکوه»، «القسطاس»، «السجیل»، «الاستبرق»... که در قرآن آمده است غیرعربی (دخیل) باشد بلکه نهایت امر این است که وضع این گونه الفاظ در عرب با الفاظ غیرعرب با هم اتفاق افتاده است. مانند صابون و تنور (سیوطی، ج ۱ ص ۲۶۷).

۵-۲- ابن جریر طبری می‌گوید

آنچه از «ابن عباس رضی الله عنه» و دیگران در تفسیر برخی از واژه‌های قرآن آمده است که آن‌ها فارسی یا حبشی یا رومی و نبطی بوده است چیزی جز توارد و توافق دو لغت (زبان) نیست و نیز می‌گوید: واژه‌هایی در زبان‌های مختلف یافت می‌شود که از جهت لفظ و معنی یکی هستند نهایت امر این است که یا مردم یا آن‌ها آشنا نیستند و یا آن واژه کاربرد ندارند (طبری، ج ۱ ص ۹).

۶- نقد و بررسی دیدگاه توارد لغتین

همان دلایل دیدگاه اول «مخالفان» در این جا نیز جاری است. اما توارد و توافق بین دو لغت امر غیر قابل انکاری است و در مواردی خیلی کم و نادر یافت می‌شود اما نه به اندازه‌ای که در لغت عرب به ویژه در قرآن «طبق این دیدگاه» است. این اندازه توافق و توارد را لغت شناسان انکار می‌کنند و قبول ندارند.

۶-۱- در جواب این دیدگاه ابن عطیه نیز نظری دارد که در ذیل عین عبارت وی را

می‌آوریم.

«و ما ذَهَبَ اِلَى الطَّبْرِيِّ مِنْ اَنْ اللَّغَتَيْنِ اِتَّفَقَا فِي لَفْظِهِ فَذَلِكَ بَعِيدٌ. بَلْ اَحَدَاهُمَا اَصْلٌ و الْاُخْرَى فَرَعٌ فِي الْاَكْثَرِ لَانَّا لَانْدَفَعُ اَيْضاً جَوَارِ اِلْتِفَاقِ قَلِيلاً و شاذاً.» (ابن عطیه، ج ۱ ص ۵۱).

عقیده طبری مبنی بر این که دو لغت (زبان) بر یک لفظ (واژه) اتفاق دارند. نوع چنین حالتی (توارد لغتین) امکان ندارد و بعید است. بلکه در اکثر (مواقع و لغات) یکی از دو

لغت اصل است و دیگری فرع. البته ما امکان توارد را خیلی کم و شاد می‌پذیریم.
۲-۶- دیگری این که توارد هنگامی قابل دفاع است که دو سرزمین هیچ گونه رابطه تجاری فرهنگی، سیاسی و... نداشته باشند اما زمانی که این روابط وجود دارد نمی‌توان معتقد به توارد شد به عنوان مثال عرب نمی‌تواند واضع استبرق باشد زیرا عرب با لباس به جنس و نام استبرق آشنا نبود مگر از طریق تجارت با ایران...

۳-۶- همان طوری که پیش از این اشاره شد دیدگاه توارد و توافق راه حلی است برای پاسخ به این اشکال بر دیدگاه اول (مخالفان) که اگر می‌بینید واژگانی در زبان غیرعربی مشترک است از باب توارد است نه از باب ورود به عربی از زبانی غیرعربی.

۷- دیدگاه موافقان

در این دیدگاه عده‌ای بر این باور هستند که در قرآن بدون هیچ شک و تردید واژه‌های غیرعربی یافت می‌شود و به عربی بودن قرآن خدشه‌ای وارد نمی‌کند. این دیدگاه همانند دیدگاه اول (مخالفان) طرفداران زیادی و زبردست دارد و در حقیقت در مقابل دیدگاه اول قرار دارد. در واقع دو دیدگاه مخالفان و موافقان در مورد وقوع معرب در قرآن وجود دارد و دیدگاه‌های دیگر بازگشت به همین دو دیدگاه عمده می‌باشد و طرفداران دیدگاه عبارت‌اند از:

۱- صحابی بزرگ پیامبر اکرم (ص) «حبر الأمة»، ترجمان القرآن، مفسر قرآن «عبدالله بن عباس (ع)»

۲- شاگردان عبدالله بن عباس چون «مجاهد»، «عکومه»، «سعید بن جبیر»، «عطار بن یسار»، که همه از مفسران معروف قرآن مجید هستند.

۳- مفسران قرآن چون «ابن منذر»، «ثعلبی»، «ابن نقیب»، «سیوطی» و ...

۴- «جوالیقی»، «خفاجی»، «خوبی».

۵- محققان معاصر عرب و مسلمانان و خاورشناسان از جمله دانشمند معروف آمریکایی «آرتور جفری».

عمده دلایل این گروه در بحث نقد و بررسی دلایل مخالفان وقوع واژگان بیگانه در قرآن بیان شده و تکرار آن موجب طول دادن بحث می‌شود. از این جهت فقط به نقل دو

دیدگاه و خلاصه دلایل گذشته را در اینجا بیان می‌کنیم.

۱-۷- دیدگاه سیوطی: در مورد دلایل موافقان حضور واژگان بیگانه در قرآن احوالی از دانشمندان را بیان نموده است و در میان آن دیدگاه خویش را مطرح کرده است و یکی از آن‌ها عبارت است از:

او می‌گوید: بنی اکرم (ص) به تمام امت‌ها فرستاده شده و آیه «و ما ارسلنا من رسول إلا بلسان قومه» را آورده و پس از آن آیه دیگری «و ما أرسلناك إلا رحمة للعالمين» را به آیه قبلی ارتباط داده نتیجه می‌گیرد پس لازم است کتابی که بر او نازل شده متضمن زبان‌های تمام اقوام باشد، اگر چه اصل آن به زبان قوم خویش (یعنی عرب) است.

۲-۷- دیدگاه خوبی (جوینی، حوفی): برای حضور واژگان بیگانه در قرآن فایده‌ی دیگری هم ذکر کرده، می‌گوید: اگر گفته شود که واژه «استبرق» عربی نیست و الفاظ غیرعربی در فصاحت و بلاغت کمتر از الفاظ عربی است (در جواب) می‌گوییم: اگر فصحای دنیا جمع شوند و خواسته باشند این لفظ را رها کرده و لفظ دیگری که جای این را در فصاحت پر کند بیاورند از آن عاجز خواهند بود چون هرگاه خدای متعال بندگانش را بر اطاعت بر انگیزد، اگر آن‌ها را با وعده خوبی و ترس از عذاب شدید، ترغیب نماید برانگیختنش مطابق حکمت واقع نخواهد شد. و همچنین بیان کرده است: در لغت عربی برای دیبای ضخیم اسمی وضع نشده بلکه آنچه آن‌ها از عجم (غیرعرب) شنیده بودند تعریب کردند و با همان بی‌نیاز شدند چون وجود آن در بین عرب‌ها و تلفظشان به آن نادر است. (سیوطی، ج ۱ ص ۲۸۹ / همان، ج ۱ ص ۱۴۸).

۳-۷- وجود واژگان محدود بیگانه در قرآن، قرآن را از عربی بودن بیرون نمی‌کند چنانچه قصیده فارسی با یک یا چندواژه عربی از فارسی بودن خارج نمی‌شود.

۴-۷- بدون شک در حضور «أعلام عجمی» در قرآن اختلاف وجود ندارد لذا به تبع آن حضور «اجناس» نیاز مانعی ندارد و قابل توجیه می‌باشد.

۵-۷- قوی‌ترین دلیل بر حضور واژگان غیرعربی در قرآن روایاتی است که علماء اسلامی از «ابومیسر تابعی ضحاک»، «سعید بین جبیر»، «وهب ابن منبه» و... آورده‌اند.

۶-۷- به عقیده «سیوطی» قرآن متضمن علوم اولین و آخرین است پس باید از انواع

زبان‌ها در آن واقع شود.

۷-۷- «ابن نقیب» عقیده دارد به این که قرآن مجید در بر دارنده تمام لغت عرب است و از الفاظ رومی، فارسی و حبشی در آن نازل شده است.

۷-۸- مفسران و لغت‌شناسان به حضور واژگان بیگانه در قرآن مجید اذعان دارند و در این زمینه تألیفاتی نیز ارائه نموده‌اند.

۷-۹- در اثر وام‌گیری واژگان در زبان‌های جهان ایجاد تغییر در آن‌ها طبق موازین و قواعد مربوطه امری غیر قابل انکار پذیر است.

۷-۱۰- در اثر ارتباط عرب‌ها با اقوام مجاور خویش همانند کالاهای... واژه‌ها نیز داد و ستد می‌شده است.

۸- دیدگاه جمع و میانه

عده‌ای دیگر جمع بین قول موافقان و مخالفان را اتخاذ نموده‌اند از جمله «اوعبید قاسم بن سلام» وی در این باب می‌گوید: به نظر من، درست آن است که جمع دو قول را بگیریم؛

ابن واژگان در اصل عجمی هستند - چنان که فقها گفته‌اند- ولی در بین عرب‌ها هم واقع شده و آن‌ها با زبان خود آن‌ها را تعریف نموده و از الفاظ بیگانه آن‌ها را به الفاظ خود تغییر داده‌اند. پس آن الفاظ عربی شده‌اند. آنگاه قرآن نازل شده است و در حالی که این واژگان با کلام عرب مخلوط شده بود پس هر کس بگوید این واژگان عربی است درست گفته است و هر کس بگوید آن‌ها عجمی هستند نیز درست گفته است.

و در تأیید این دیدگاه دانشمند بزرگ و مفسر قرآن هادی معرفت (رحمه‌الله) می‌نویسد: «عرب قدیم را پیش از (ظهور) اسلام رفت و آمدهایی با ملت‌ها بوده، آنگاه برخی واژه‌ها را با خود آورده مختصر تغییری در آن داده‌اند و در اشعار و سخنان خود به کار برده‌اند، لذا رنگ و بوی عربی کامل (فصیح) به خود گرفته است و اگر در قرآن یافت شود عربی محض و اصیل شمرده می‌شود خلاصه این گونه کلمات که در قرآن یافت می‌شود و گمان برده‌اند غیرعربی است، در واقع اصالت عربی دارد و عرب قدیم آن را به کار برده و رنگ عربی بدان داده است. ابو عبید قاسم بن سلام که شاگرد ابو عبیده است در

واقع می‌خواهد نظر استادش را تعدیل کند لذا می‌گوید: هر چند این گونه کلمات در اصل عجمی بوده‌اند اما به دنبال اقتباس و تعریب آن‌ها به وسیله عرب‌ها، تبدیل به کلمات عربی شده‌اند، و در حال حاضر عربی محسوب می‌شوند، و با آن‌ها همانند کلمات عربی رفتار می‌شود (یعنی ال، تنوین، علامت تثنیه و جمع و اضافه) می‌گیرند و حتی از آن‌ها مشتقات می‌سازند. این دیدگاه در حقیقت تحلیلی است در باب شیوه راه یافتن معربات به قرآن کریم و به نظر من کاملاً پخته و قابل قبول است و بیشتر تأیید دیدگاه موافقان است البته در مقام توجیه دیدگاه مخالفان هم هست که گرچه توجیه است و نامقبول اما ظریف است.

۸-۱- نقد و بررسی دیدگاه جمع و میانه

هرچند دیدگاه (جمع) جهت تعدیل و اثبات دیدگاه استاد از طرف شاگرد مطرح گردیده است ولی دلیلی محکم بر این وجود ندارد ارتباط عرب و عجم وام‌گیری واژگان و ایجاد تغییر در شکل و صورت، دلیل بر اصل بودن واژگان دخیل نمی‌شود زیرا اصل، اصل است و فرع، فرع. و فرع گرچه در فواید و خصایص و... به حد کمال برسد. هیچگاه نمی‌تواند جای اصل را بگیرد. طرفداران این دیدگاه اعتراف می‌کنند که واژگان دخیل در اصل بیگانه هستند با ایجاد تغییر در شکل آن‌ها نمی‌توانند هویت آن‌ها را بگیرند زیرا واژه‌ها همانند یک نژاد اصیل هستند، در یک کشوری پهناور ممکن است یک نژاد با اختلاط با نژادهای دیگر تغییر شکلی و صوری را پیدا بکنند. اما هویت آن‌ها بر جای خود باقی می‌ماند. لذا اگر واژگانی از یک زبان به هر وسیله‌ای که باشد وارد زبان دیگر شوند جزء آن محسوب می‌شوند نه اصل آن. و واژه معرب خود دلیل بر این امر است و الا به آن‌ها معرب نمی‌گفتند بلکه واژه عربی می‌گفتند.

نتیجه گیری

گذر واژه‌های دخیل از زبان وام‌دهنده به زبان وام‌گیرنده می‌تواند به دو صورت وام‌گیری مستقیم و وام‌گیری غیرمستقیم تحقق یابد. هنگامی که زبانی به شکل مستقیم و تحت برخورد دو جامعه‌ی زبانی، عناصری را به زبانی دیگر وام می‌دهد، وام‌گیری را مستقیم می‌نامند (مدرسی (۱۳۶۸)، ص ۶۳). مثلاً در سده‌های نخستین اسلام، که زبان عربی زبان ناتوانی بود، تعداد زیادی لغت از فارسی دری وارد عربی شد؛ برخی از آن لغات هنوز هم در زبان عربی رایج هستند: کهربا (الکتریسته)، برنامه (برنامه)، فولاد، وزیر، مهرجان (فستیوال)، جند (لشکر)، و..... (ابوالقاسمی (۱۳۸۰)، ص ۲۹۴). اما هنگامی که زبانی به شکل غیرمستقیم و از طریق زبان یا زبانهای دیگر، عناصری را به زبانی وام دهد، وام‌گیری غیرمستقیم نامیده می‌شود. واژه‌ی «*mas*» به معنی درخشنده از یونان وارد فارسی شده است و سپس از فارسی به عربی راه یافته و به شکل «الالماس» در آمده است. این واژه دوباره به فارسی انتقال یافته است و به معنی نوعی سنگ گرانبها مورد استفاده قرار گرفته است. زبان عربی دوباره واژه‌ی «الماس» را وام گرفته و آن را به صورت «الماس» به کار برده است. (صفوی (۱۳۸۰)، ص ۱۲۴). پس این فرایند زبانی، یعنی وام‌گیری در طول تاریخ هر زبانی از آغاز پیدایش آن زبان وجود داشته است، لذا فرایند وام‌گیری زبانها از یکدیگر امر تازه‌ای نیست. فقط زبانی می‌تواند از این فرایند بر کنار باشد که به کلی محصور و منزوی از همه‌ی ارتباطات اجتماعی و فرهنگی و بی‌نیاز از همه‌ی نیازها باشد که البته چنین زبانی در حکم «نیست در جهان» است. اصولاً وجود یک زبان ناب که هیچ‌گونه گردی از زبانهای دیگر بر دامنش ننشسته باشد، افسانه‌ای بیش نیست و تا آنجا که تحقیقات زبان‌شناسی نشان می‌دهد، همه‌ی زبانها از جنبه‌ی واژگانی و سایر جنبه‌های دیگر آمیخته‌اند و مهم‌تر اینکه در بسیاری از زبانها درصد واژه‌های دخیل نسبت به واژه‌های بومی رقم بالایی را تشکیل می‌دهد. (ناتل خانلری (۱۳۴۳)، ص ۱۱۱-۱۱۲). اما نکته‌ی اساسی در اینجاست که کثرت واژه‌های بیگانه در یک زبان آن را به زبانی دیگر تبدیل نمی‌کند. آنچه درباره‌ی وام‌گیری زبانها از یکدیگر گفتیم، درباره‌ی زبان عربی نیز صادق است؛ زیرا اعراب نخستین برخلاف آنچه تا چند دهه‌ی پیش تصور می‌شد، قوم و سرزمینی

مهیجور از برخوردهای تمدنی و فرهنگی نبوده‌اند. اعراب قدیم پس از آنکه در نتیجه‌ی مراودات بازرگانی و سفر به سوریه و حبشه با زبانهای دیگر روبه‌رو شدند، واژه‌های بیگانه را گرفتند و برخی از آنها را با حذف حروف و تخفیف آنچه در آنها سنگین و دشوار بود، تغییر دادند. سپس این واژه‌ها را در اشعار و مکالمات خود به کار بردند و در نتیجه، این واژه‌ها به صورت واژه‌های ناب عربی در آمد و در ادبیات استعمال شدند و در قرآن نیز به کار رفتند. ارتباط عربها، با ملل همسایه‌ی خود مانند ایرانیان، حبشی‌ها، رومی‌ها، سریانی‌ها، ببطی‌ها و دیگران طبیعتاً، موجب برخورد زبان عربی با زبان این همسایه‌ها می‌شد؛ و ما می‌دانیم تأثیری را که یک زبان از زبانهای مجاور خود می‌پذیرد، بدون شک نقش مهمی در تطور زبانی ایفا می‌کند. مهم‌ترین جنبه‌ای که این تأثیر در آن بیشتر نمایان است، جنبه‌ی مربوط به واژگان است. در این جنبه به خصوص، حرکت تبادلی میان زبانها از فعالیت بیشتری برخوردار و اقتباس هریک از دیگری بسیار بوده است (عبدالواحد وافی (۱۹۵۷)، ص ۲۲۹). به این قبیل واژه‌ها، که زبان عربی از زبانهای همسایه‌ی خود گرفته است، اصطلاحاً «واژه‌های معرب» و به خود عمل گرفتن واژه‌ها در زبان عربی «تعریب» می‌گویند. تعریب واژگان، بدان معناست که کلماتی که زبان عربی از سایر زبانها به عاریت گرفته است، عیناً به همان شکل گذشته‌ی خود در زبان اصلی باقی نمانده‌اند، بلکه عربها با ایجاد تغییراتی در اصوات و ساختمان این کلمات و تغییرات دیگری از این قبیل، آنها را با زبان خود هماهنگ کرده‌اند. ایجاد تغییر و دگرگونی در کلمات دخیل مطلب تازه‌ای نیست که فقط، به زبان عربی اختصاص داشته باشد؛ زیرا غالباً کلمات اقتباس شده به وسیله‌ی یک زبان، تحت تأثیر سبکهای آوایی همان زبان قرار می‌گیرند. (عبدالواحد (۱۳۶۷)، ص ۴۰۴). پس با توجه به اصول پذیرفته شده‌ی اجتماعی بودن زبان و برخوردهای زبانی، تأثیرپذیری زبانها از همدیگر به اثبات رسیده است و چون زبان عربی نیز یکی از همین زبانهاست، لذا وجود الفاظ غیرعربی در قرآن مورد پذیرش بوده و اثبات شده است. با توجه به دلایل طرفداران وقوع واژگان بیگانه در قرآن و نقد و بررسی نظرات چهارگانه به نظر می‌رسد؛ دیدگاه موافقان بر اساس علم زبان شناسی و متن شناسی درست می‌باشد.

فهرست منابع

۱. قرآن مجید.
۲. ابن ابی شیبیه، عبدالله بن محمد ابوبکر، المصنف فی الحدیث والآثار، بمبئی هند دارالسلفیه ۱۴۰۲هـ.ق.
۳. ابن جنی، ابوالفتح عثمان، المحتسب فی وجوه شواذ القرآن، بیروت ۱۹۹۸م.
۴. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ هـ.ق.
۵. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، غایة النهاية طبقات القراء، مطبعة الخانجي، ۱۹۳۲ م.
۶. ابن دُرید، ابوبکر محمد بن حسن، الاشتقاق «تحقیق عبدالسلام محمد هارون» بیروت دار الجیل ۱۴۱۱هـ.ق.
۷. ابن عطیه، المحرّر الوجیز، بیروت دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۲هـ.ق.
۸. ابن غلبون، طاهر بن عبد المنعم، التذکرة فی القراءات، بیروت دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۲ هـ.ق.
۹. ابن فارس، ابوالحسین احمد، معجم مقایس اللغة، بیروت دار الحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲هـ.ق.
۱۰. ابن فارس، ابوالحسین احمد، معجم مقایس اللغة، قم دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴هـ.ق.
۱۱. ابن قتیبه، ابومحمد عبدالله بن مسلم، أدب الكاتب، مصر المكتبة التجارية الكبرى، ۱۳۸۲هـ.ق.
۱۲. ابن قتیبه، ابومحمد عبدالله بن مسلم، المعارف «تحقیق دکتر ثروت عکاشة» قاهره، ۱۹۶۹م.
۱۳. ابن منظور، لسان العرب، بیروت دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸هـ.ق.
۱۴. ابن هشام، ابو محمد عبدالملک جعفری حمیری بصری، السیرة النبویة، «تحقیق مصطفی السقا و دیگران» قاهره، ۱۹۳۶م.
۱۵. أبو حاتم رازی لغوی، محمد بن ادريس حنظلي، الزينة في الكلمات الاسلامية العربية، مصر ۱۹۵۷ م.
۱۶. احمدی، حبيب الله، پژوهشی در علوم قرآن، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۱۷. ایدی شیر، کلدانی آنوری، الالفاظ الفارسیة المعرّیة، بیروت ۱۹۰۸م.
۱۸. أزهری، ابومنصور محمد بن احمد، معجم تهذیب اللغة «تحقیق ریاض زکی قاسم» بیروت دارالمعرفة ۱۴۲۲ هـ.ق.
۱۹. اسلامی، محمد جعفر، ریشه یابی واژه ها در قرآن (ترجمه المتوکلی) تهران، شرکت سهامی انتشار ۱۳۶۲ ش.
۲۰. افغانی، سعید، اسواق العرب، دمشق ۱۹۶۰م.

۲۱. امرؤ القیس، دیوان امرؤ القیس، «تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم» قاهره ۱۹۶۴ م.
۲۲. اولری، مسالك الثقافة الإغريقية الى العرب (تعريب تمام حسان) قاهره ۱۹۵۷ م.
۲۳. امین احمد مصری، ضحی الاسلام، قاهره، مكتبة النهضة المصرية، چاپ هفتم، بی تا.
۲۴. امین احمد مصری، فجر الاسلام، قاهره ۱۹۶۱ م.
۲۵. بدوی، عبدالرحمن، موسوعة المستشرقین، بیروت، المؤسسة العربية، ۲۰۰۳ م.
۲۶. بیضاوی، ناصر الدین قاضی، انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت، ۱۴۱۶ هـ. ق.
۲۷. ثعالبی، ابو منصور عبد الملک، فقه اللغة و سز العربیة، قم، اسماعیلیان، پی تا.
۲۸. جارم، محمد نعمان، ادیان العرب فی الجاهلیة، قاهره، ۱۹۳۲ م.
۲۹. جراحی، محمد امین، نقد و بررسی مباحث فقه اللغة در قرآن، قم، تجلی عدالت، ۱۳۸۵ ش.
۳۰. جفری، آرتور، واژه‌های دخیل در قرآن مجید، (ترجمه فریدون بدره‌ای) تهران، انتشارات توس، ۱۳۷۲ ش.
۳۱. جوالبقی، ابو منصور موهوب بن أحمد، المعربہ من الکلام الأعجمی، تحقیق «احمد عساکره» تهران، آفت، ۱۹۶۶ م.
۳۲. جوهری، اسماعیل بن حفاد، الصحاح، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۸ هـ. ق.
۳۳. حتّی فیلم، تاریخ العرب، بیروت، ۱۹۵۲ م.
۳۴. حرب، محمد طلعت، تاریخ دول العرب و الاسلام، مصر، ۱۸۹۲ م.
۳۵. حسن ابراهیم حسن، تاریخ الاسلام السیاسی و الدینی و الثقافی والاجتماعی، قاهره، ۱۹۶۴ م.
۳۶. حسن ابراهیم علی، تاریخ الاسلامی العام، قاهره ۱۹۵۳ م.
۳۷. حسینی، سید قاسم و دیگران، آموزش صرف، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۳۸. حمدان، عبدالحمید صالح، طبقات المستشرقین، لیبی، مكتبة المدبولی، بی تا.
۳۹. حورانی، جورج فاضلو، العرب و الملاحة فی المحيط الهندي فی العصور القديمة و اوائل العصور الوسطی «ترجمه دکتر سید یعقوب بکر» مطبع انجلو، بی تا.
۴۰. خانلری، پرویز ناتل، زبان شناسی و زبان فارسی، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۶ ش.
۴۱. خفاجی، شهاب الدین احمد، شفاء الغلیل فیما فی کلام العرب من الدخیل «تصحیح دکتر محمد کشاش» بیروت ۱۹۹۸ م.
۴۲. داودی، شمس الدین محمد بن علی، طبقات المفسرین، «تحقیق علی محمد عمر» مصر، مطبعة الاستقلال ۱۹۷۲ م.
۴۳. دسوقی، محمد، سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه شرق شناسان، «ترجمه محمود رضا افتخار زاده» تهران، نشر هزاران، ۱۳۷۶ ش.
۴۴. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، تهران، سیروس، ۱۳۳۹ ش.

۴۵. ذهبی، شمس الدین محمد، التفسیر و المفسرون، قاهره، دار الکتب الحدیثه، بی تا.
۴۶. ذهبی، شمس الدین محمد، معرفة القراء الکبار علی العلیقات و الأعمار «تحقیق محماه سید جاد الحق» مصر دار التألیف، ۱۹۶۹ م.
۴۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، معجم مفردات الفاظ القرآن «تحقیق ندیم مرعشلی» دار الکتب العربی، بی تا.
۴۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، معجم مفردات الفاظ القرآن « ترجمه حسینی خسروی» دار تهران، المکنیة المرتضویة لاحیاء التراث الجعفریة، ۱۳۶۳ م.
۴۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، ایران، دفتر نشر الکتب، ۱۴۰۴ هـ. ق.
۵۰. واقعی، مصطفی صادق، تاریخ آداب العرب، قاهره ۱۹۱۱ م.
۵۱. زرکشی، محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، دار المعرفة، ۱۹۹۴ م.
۵۲. زرکلی، خیرالدین، الأعلام (قاموس رجال)، بیروت دار العلم للملایین، ۱۹۷۹ م.
۵۳. زرگری نژاد، غلام حسین، تاریخ صدر اسلام، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی و دانشگاه ها، ۱۳۷۸ هـ. ق.
۵۴. زقزوق، محمود حمدي، الاستشراق و الخلفية الفكرية، بیروت، مكتبة الرسالة ۱۴۰۵ هـ. ق.
۵۵. زمانی، محمد حسن، استشراق و نقدی بر عملکرد مستشرقان در طول تاریخ، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، بی تا.
۵۶. زمخشری، جار الله محمود بن عمر، الکشاف، قم، نشر البلاغة، ۱۴۱۵ هـ. ق.
۵۷. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، اساس البلاغة «تحقیق عبدالرحیم محمود» قم دفتر تبلیغات اسلامی، بی تا.
۵۸. ساداتی، احمد محمود، تاریخ المسلمین فی شبه قارة الهند، سلسلة تألیف کتاب شماره ۱۵۸ قاهره.
۵۹. ساسی سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقی، بیروت، دار المدار الاسلامی، ۲۰۰۲ م.
۶۰. سعید ادوارد، شرق شناسی (ترجمه عبدالرحیم گواهی) تهران، دفتر فرهنگ الاسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۶۱. سعیدیان، عبدالحسین، دائرة المعارف نو، قم، علم و زندگی، آرام، ۱۳۸۴ ش.
۶۲. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۸ هـ. ق.
۶۳. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، المهذب فیما وقع فی القرآن من المعرب «شرح و تعلیق سمیر حسین حلبی» بیروت، دار الکتب العلمیه ۱۴۰۸ هـ. ق.

٦٤. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، المتوکلّی فیما ورد فی القرآن باللغات... «تحقیق عبدالکریم زبیدی» بیروت، دار البلاغة ١٤٠٨ هـ. ق.
٦٥. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، الدر المثنو فی التفسیر المأثور، بیروت، دارالفکر ١٤٠٣ هـ. ق.
٦٦. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، المزهرة فی علوم اللغة و انواعها «تحقیق محمد احمد جاد مولى و دیگران» قاهره بی تا.
٦٧. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، معترك الأقران فی اعجاز القرآن «تحقیق احمد شمس‌الدین» بیروت، ١٩٩٨ م.
٦٨. شبستری، عبدالحسین، أعلام القرآن، قم، دفتر نشر تبلیغات اسلامی، ١٤٢١ هـ. ق.
٦٩. شبلی، احمد، تاریخ الاسلامی و الحضارة الاسلامیة «الجزء الأول قبل الاسلام» قاهره، ١٩٧٠ م.
٧٠. شوقي، ضیف، العصر الجاهلي، قاهره، ١٩٦٥ م.
٧١. الشيباني، محمد شريف، الرسول في الدراسات الاستشراقية المنصفة، بیروت، دار الحضارة العربیة ١٩٨٨ م.
٧٢. شمیل، درآمدی بر اسلام (ترجمه عبدالرحیم گواهی) تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ١٣٨٠ ش.
٧٣. الصغیر محمد حسین علی، المستشرقون و الدراسات القرآنیة، بیروت، دار المؤرخ العربی، ١٤٢٠ هـ. ق.
٧٤. طباطبایی، مصطفی حسینی، نقد آثار خاور شناسان، تهران، انتشارات چاپخش، ١٣٧٥ ش.
٧٥. طبری، ابن جریر، تاریخ الامم و الملوك، قاهره، ١٩٣٩ م.
٧٦. طبری، ابن جریر، جامع البیان عن تأویل القرآن، بیروت، دارالفکر، ١٤٠٨ هـ. ق.
٧٧. طریحی، فخرالدین، مجمع البیان، بیروت، دار و مكتبة الهلال ١٩٨٥ م.
٧٨. عابدين، عبدالمجید، بین الحبشة و العرب، مصر، دارالفکر العربی، بی تا.
٧٩. عبدالرحیم عبدالجلیل، لغة القرآن الکریم، عمان، مكتبة الحديثة ١٤٠١ هـ. ق.
٨٠. عثمان، عبدالمنعم فؤاد، من افتراءات المستشرقین علی الأصول العقیدية فی الاسلام، مكتبة العیكان، ١٤٢٢ هـ. ق.
٨١. عسکری، علامة السيد مرتضى، القرآن الکریم و روايات المدرستین، بیروت، شركة التوحيد للنشر، ١٤١٧ هـ. ق.
٨٢. عقیقی، نجیب، المستشرقون، مصر، دار المعارف، ١٩٦٤ م.
٨٣. علی جواد، تاریخ العرب قبل الاسلام، بغداد، ١٩٥٠ م.
٨٤. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، قم، انتشارات اسوه، ١٤١٤ هـ. ق.

۸۵. فیومی، احمد بن محمد بن علی، المصباح المنیر، قم، دار الهجرة ۱۴۰۵ هـ. ق.
۸۶. القالی، ابوعلی اسماعیل بن قاسم، الأمالی، قاهره، ۱۹۲۶ م.
۸۷. کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، اصول کافی، تهران، مکتبه اسلامیة، ۱۳۸۸ هـ. ق.
۸۸. گروهی از محققان، المعجم الوسیط، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۸۹. گروهی از محققان، الموسوعة العربیة المیسرة، بیروت، دار الجیل، ۱۴۱۶ هـ. ق.
۹۰. لاندو، روم، الاسلام و العرب (تعریب منیر البعلبکی) بیروت، دار العلم. ۱۹۶۲ م.
۹۱. لوبن، گستاو، تاریخ تمدن اسلام و عرب، (ترجمه سید هاشم حسین) کتاب فروشی اسلامیة، بی جا، بی تا.
۹۲. المبارک، محمد، فقه اللغة و خصائص العربیة، بیروت، ۱۹۶۸ م.
۹۳. مسعودی، ابوالحسن بن الحسین، مروج الذهب، «تحقیق محمد محی الدین عبد الحمید» مصر، ۱۹۶۴ م.
۹۴. مصطفوی حسن، التحقیق فی کلمات القرآن، تهران وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۶ هـ. ق.
۹۵. معرفت، محمد هادی، علوم قرآنی، قم، مؤسسه فرهنگی تمهید، ۱۳۸۱ ش.
۹۶. میانجی، علی احمدی، مکاتیب الرسول، قم، دار الحدیث، ۱۹۹۸ م.
۹۷. النحله، محمود احمد، لغة القرآن الکریم فی جزء عم، بیروت، دار النهضة العربیة، ۱۹۸۱ م.
۹۸. النمله، علی بن ابراهیم، دراسات استشرافیة و حضاریة، المدینة المنورة جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامیة، ۱۴۱۳ هـ. ق.
۹۹. وزان، عدنان محمد، الاستشراق و المستشرقون، بی جا، بی تا.
۱۰۰. هامرتن، سیرجون، تاریخ العالم، ترجمه وزارة التریبة و التعلیم، قاهره، بی تا.
۱۰۱. همایی، غلام علی، مفردات قرآن مجید، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۶ ش.

جنگ روانی و آثار مرتبت بر آن در باور و اعتقادات قرآنی و فقه عامه

سید حسن چاوشی^۱

سید محمد مهدی احمدی^۲

چکیده

جنگ روانی با توجه به پیشرفت چشمگیر که در حوزه‌های مختلف زندگی بخصوص در عرصه فناوری اطلاعات و روابط اجتماعی بوجو آمده، در عصر حاضر به مهمترین ابزاری در جهت تأمین مصالح نظام‌های استکباری تبدیل شده است. جنگ روانی گرچه از نگاه پیشینه قدمت به تاریخ جنگ‌های بشر دارد، در عصر حاضر از جهت ابعاد، قلمرو حضور و نفوذ و نیز پیچیدگی، تفاوت بسیاری با گذشته پیدا کرده است.

در عصر حاضر با توجه به شرایط پیچیده در عرصه ارتباطات بشری، جنگ روانی از اهمیت بالایی برخوردار گردیده و از این رو در قالب‌های مختلف صورت می‌گیرد. و با توجه به اهمیت این موضوع در شرایط فعلی و از سوی استفاده دشمنان اسلام از این شیوه برای درهم شکستن پایداری و استحکام جامعه اسلامی، نوشته حاضر با توجه به این دغدغه در پی آن است تا با استفاده از برخی متون فقهی و روایی به مصادیق و احکام جنگ روانی از منظر فقه عامه بپردازد، و ابعاد آن از این منظر مورد کنکاش و بررسی قرار گرفته است.

یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که جنگ روانی به عنوان تلاش نظام داری برای تقویت روحیه نیروهای اسلام و از سوی تضعیف و تخریب روحیه دشمن اسلام بخصوص در عرصه‌ی جنگ مورد توجه فقها و راویان مذاهب اهل سنت قرار گرفته و ریشه در باورهای دینی دارد.

واژگان کلیدی

باورهای دینی، جنگ روانی، روان، فقه، غدر، خدعه، تبیین فقهی.

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

Email: s.hassanch1354@yahoo.com

۲. استادیار دانشگاه آزاد واحد اسلامی، واحد قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: dr.mh.ahmadi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۵/۱۳ پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۸/۲۱

طرح مسأله

نگاه به تاریخ جامعه بشری، این حقیقت را به زیبایی نشان می‌دهد که همواره میان نیروهای حق و باطل درگیری بوده است. این جنگ براساس موقعیت‌های زمانی و مکانی و نیز شرایط فرهنگی و علمی تغییر شکل داده است. جنگ روانی از جمله مباحثی است که قرآن کریم نیز در آیات مختلف بدان اشاره کرده است. چنان که بخشی از آیات قرآن بیانگر آن است که دستگاه‌های ظالم و به ظاهر قدرتمندی چون نمرود و فرعون از این شیوه برای مقابله با پیامبران الهی مانند حضرت ابراهیم (ع) و موسی (ع) استفاده می‌کردند. در عصر حاضر که عصر جنگ رسانه‌ها نام گرفته است طراحان جنگ نرم با سرمایه‌گذاری بر افکار و اندیشه‌ها، آسان‌تر و با شتاب بیشتر به اهداف خود دست می‌یابند. گفتنی است که این روش مقابله با حریف، هزینه‌های جنگ سخت را ندارد و از سوی چهره‌خشن هر متجاوز و توسعه‌طلب، در قالب دوستی و حرکت خیرخواهانه، در پس پرده حجاب قرار می‌گیرد.

قرآن کریم جلوه‌های گوناگون جنگ نرم را از طریق داستان‌های انبیا و رخداد‌های عصر پیامبر اکرم بیان نموده است. از جمله این روش‌ها می‌توان به استهزاء و تحقیر مظاهر دینی در قالب شوخی، تفرقه افکنی به نام استقلال طلبی، پخش شایعات به نام روشنگری و تهمت زدن و تحقیر نمودن اشاره نمود. در شرایط فعلی عملیات روانی یکی از مؤثرترین جنبه‌های جنگ محسوب می‌شود. به همین دلیل امروزه کشورهای قدرتمند و توسعه‌طلب با تمام توان کوشیده‌اند خود را از نظرنیروهای‌های انسانی امکانات مادی و ابزار تبلیغاتی مجهز کنند تا بتوانند در میدان جنگ نرم افزاری که عرصه و قلمرو آن گسترده است و پیامد‌های آن تمامی افراد یک ملت را تحت الشعاع قرار می‌دهد، توسعه دهند. در طول تاریخ بشری قدرت‌های استعمارگر همواره بر سه اصل متکی بوده‌اند: تبلیغات، تسلیحات، اطلاعات. بی‌تردید در میان این سه اصل، از همه مهمتر تبلیغات بوده است. گفتنی است که همواره جنگ روانی، هنجارهای خود را از تبلیغات گرفته است. امروزه هدف‌نهایی تبلیغات شکل دادن به عقاید، نگرش و جهت‌گیری سیاسی و فرهنگی مردم در جهت خاص و مورد نظر بوده است. در این تحقیق سعی شده است با استفاده از منابع فقهی و روایی

و نیز تاریخی نگاه اهل سنت را در این باب مورد کنکاش قرار بدهیم

مفهوم شناسی

جنگ در لغت به معنای جدال و قتال، کارزار و نبرد، پیکار، و رزم آمده است (خدا پرستی، ۱۳۸۵ ش ۲۵۳). در اصطلاح بر خورد رود و فیزیکی بوده است: «آزمودن نیرو با استفاده از اسلحه، بین ملت ها (جنگ با نیروهای خارجی) یا گروه های رقیب در داخل کشور (جنگ داخلی) (آلن بیرون، ۱۳۸۰ ص ۴۴۹) مبارزه مسلحانه بین کشورها یا مردم یک کشور برای رسیدن به اهداف سیاسی و اقتصادی (آقا بخشی، ۱۳۸۹ ش ص ۲۴۶) گاستون بوتول جامعه شناس معاصر فرانسوی در باب تعریف جنگ گفته است: مبارزه مسلحانه و خونین بین گروه های سازمان یافته. (متفکر ۱۳۸۰، ۱۷) استفاده طراحی شده از تبلیغات و ابزارهای مربوط به آن برای نفوذ در خصوصیات فکری دشمن، با توسل به شیوه‌هایی که موجب پیشرفت مقاصد امنیت ملی شود (جان ام کالینز، ۱۳۷۰، ص ۴۷۸) معانی متنوعی برای جنگ روانی قائل شده‌اند و دائماً هم تغییراتی در تعریف آن رخ می‌دهد که با استفاده از آن‌ها می‌توان، جنگ روانی را اینگونه تعریف کرد: استفاده برنامه‌ریزی شده از تبلیغات به وسیله عوامل آشکاری همچون رادیو، تلویزیون، مطبوعات و... و عوامل پنهانی مانند شایعه به منظور تحریف عقاید، تضعیف روحیه و بی‌اعتبار کردن انگیزه‌ها و کاستن از اقتدار حکومت مخالف می‌باشد (متفکر، ۱۳۸۶، ص ۱۸) تمام جنگ‌ها متکی بر حيله اند.

فقه از آموزه های دینی در حوزه عمل و تکالیف بحث می کند و از نگاه لغت دارای معانی ذیل است: «العلم فی الدین (فراهیدی، ۱۴۱۰ ق ص ۳۷۰): هو التوصل الی علم غایب بعلم شاهد، فهو اخص من العلم. (راغب، ۱۴۱۲ ق ص ۶۴۲ طریحی، ۱۳۷۵، ص ۳۵۵). به معنای درک و فهم نیز آمده است: «العلم بالشیء والفهم له. (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق ص ۵۲۲) در کتاب قاموس به معنای فهمیدن آمده است. (قرشی، ۱۳۷۱ ص ۱۹۷) فقه در اصطلاح فقهی، فهم تمام احکام دین، چه احکام متعلق به ایمان و عقاید و آنچه به آن‌ها مربوط بود و چه احکام حدود نماز و روزه، بکار می‌رود. روان در لغت عبارت است از روح انسانی (بطور اخص) که مقابل جان، روح مطلقاً آمده است (معین ۱۳۶۳ ش، ص ۷۵۷). جنگ روانی در اصطلاح همان جنگ کلمه و عقیده است، خواه به صورت مخفی باشد یا آشکار،

شفاهی باشد یا کتبی؛ اساساً سلاحی است که به انسان و عقل او توجه دارد و هرگاه امکان برقراری ارتباط عاطفی با مخاطب را داشته باشد، میتوان به اعماق وجود او نفوذ کرد. (نصر، ۱۳۸۱ ش ص ۹۵-۹۶) تلاش و کوششی است نظام‌دار و برنامه ریزی شده برای تخریب یا تضعیف روحیه دشمن. (کریمی، ۱۳۷۲ ص ۱۸۳) کلاوزویتس در این باره گفته است: جنگ عمل خشونت آمیزی است به قصد اینکه دشمن را واداریم به اراده ما گردن نهد (جمالی و دیگران، ۱۳۸۶ ص ۱۳۹). صاحب نظران داخلی و خارجی در این باره گفته اند: جنگ روانی استفاده دقیق از تبلیغات و دیگر اعمالی است که هدف اصلی آن تأثیرگذاری بر عقاید، احساسات، انگیزه ها و رفتار دشمن، افرادی طرف یا دوست، به نحوی که عامل پشتیبانی برای برآوردن مقاصد و اهداف ملی باشد (ذوالفقاری، ۱۳۹۱: ۲۵) از تعاریف بالا بدست می آید که جنگ اقدام مسلحانه، استفاده از اسلحه همراه با خشونت بوده است. اما وقتی جنگ روانی گفته می شود رفتاری است پنهانی و غیر آشکار که از اسلحه و درگیری رودررو استفاده نمی شود و حریف را بدون خسارات ظاهری و محسوس وادار به تسلیم می کند.

برخی از واژگان هم معنا با جنگ روانی

واژگانی چون: کید، غدر، مکر، خدعه معانی متفاوتی دارند که در بحث جنگ روانی مورد استفاده قرار میگیرند کید سعی در ضرر رساندن به دیگری به صورت حيله کردن معنا شده است (طریحی، ۱۳۷۵ ش ص ۱۳۹) غدر به هر نوع عملیات ناجوانمردانه گفته می شود (عمیدزنجانی، ۱۳۸۹ ذیل واژه غدر) مکر در لغت به معنای تدبیر برای ضرر رساندن (مصطفوی، ۱۳۶۰ ش ص ۱۴۳) و یا حيله گری در نهان آمده است (ابن منظور ۱۴۱۴ ق ص ۱۸۳) ابن سیدان گفته است: حول و حیل و احتیال و نیز تحیل به معنای مهارت و چیره دستی گرفته شده که شخص در زمان که دچار تنگنا گردید به حيله رومیآوردت مهارت خود را نشان دهد (ابن منظور، ج ۵ ۱۴۱۴ ق ص ۷۵۹) الحيله اسم من الاحتیال و هی التي تحوّل المرء عما یرکبه إلی ما یرجبه. (جرجانی، ۱۳۷۷ ش ص ۹۴). حيله چیزی است که شخص تغییر موضوع می دهد از آنچه که اکراه دارد به آن سمت که دوست دارد. در واقع حيله تغییر موضع دادن به خاطر مصلحت و تجدید قوا و استفاده خوب از

شرایط به نفع خود و جامعه است. حیلۀ در حقیقت از تحول گرفته شده که شخص از حالی به حال دیگر با زیرکی تغیر موضع و ظاهر می دهد (جوهری، ۱۴۰۴ ق ص ۱۶۸۱-۱۶۸۲) دقت و قدرت بردقت تصرف در امور منصرف کردن غیر، از تصمیم خودش به وسیله نیرنگ (راغب اصفهانی ۱۴۱۲ ق ص ۷۷۲) معادل مکر در فارسی به معنای فریب و نیرنگ است. (دهخدا، ۱۳۷۳ ص ۱۸۸۹۱) مکر در قرآن درباره خداوند مطرح شده است (آل عمران ۵۴/ انفال ۳۰/ اعراف ۹۹) و از این رو برخی مکر را در قرآن به معنای تدبیر و تقدیر دانسته اند (قرشی، ۱۳۷۱ ص ۲۶۵)

خدعه از نگاه معنا با جنگ روانی مرتبط است و معنای شبیه مکر دارد (لسان العرب... ص ۶۳) و این واژه پنج بار در قرآن بکار رفته است (بقره ۹/ نساء ۱۴۲/ انفال ۶۲) خدعه در لغت به معنای «مایخدع به» است. یعنی آنچه به وسیله آن خدعه ورزیده می شود که عبارت از «مکرو حیلۀ و فریب» باشد. (قاموس المنجد، ماده خدع) به معنای مخفی کردن موارد که شأن آن ظاهر کردن است (فراهدی، ۱۴۱۰ ق ص ۳۷۰) در زبان قرآن، واژه هایی که به نوعی می توانند مفهوم شایعه (اخباری که صحت و سقم آن به تایید نرسیده است) را افاده کند، به چشم می خورد. «خرص» «تقول» و «اختلاق» از این نمونه ها هستند. «خرص» گفتاری است بر اساس ظن و تخمین ساخته و پرداخته شود، خواه با واقعیت مطابق باشد یا خیر. (راغب اصفهانی، ۱۳۲۴)

تبیین جنگ روانی

بحث پیش رو به تبیین جنگ روانی پرداخته نه تنها از جهت ماموریتی که برای خود تعریف کرده بلکه از جهت نگاهی که در حوزه فقه اهل سنت و آئینه تاریخ مورد نظر و تأیید عامه وجود داشته. ایشان آن ها را دارای مصالح و مفاسد واقعی می داند. بدیهی است که تا حقیقت پدیده ای شناخته شده نباشد به سادگی نمی توان برای آن حکمی صادر و یا استنباط کرد که به خاطر جلب منفعت عامه و دفع مفسده جامعه باشد.

گفتنی است که جنگ روانی و موضوعات مرتبط با آن عملیاتی هستند تا تئوری و نظریه و از این رو بین نظر و عمل آن ها تفاوت وجود دارد و در هر شرایط با تغیرات کمی و کیفی خود نمایی می کنند.

با توجه به تأثیر فناوری در ابعاد گوناگون جنگ، درگیری و نیز عملیات روانی، اخلاقیات و سطح روابط اجتماعی نیز کاهش می‌یابد. برای نمونه، در شبیه‌سازی‌هایی که از جنگ و درگیری به منزله بازی جنگ مطرح است، کشتن و ویران کردن مایه مباحات تلقی می‌شود و تمرین و ممارست در آن، نیروهای خودقیدی اخلاقی را کاهش می‌دهد (والتر رایش؛ ۱۳۸۱، صفحه ۲۶۹). رشد فرهنگ شرارت و خشونت در متن جامعه‌ای است که به نیایش مجاز پرداخته و از حقیقت غافل مانده است. جنگ روانی اذهان مردم، مفاهیم مختلف و متغیر را تعدا می‌کند و حتی کسانی که در این موضوع تخصص دارند، نتوانسته اند این اصطلاح را در حوزه ای واضح و روشن قرار دهند (نصر، ۱۹۶۷، ص ۸۱) عامل شناخت مخاطب و زمان به منزله عوامل بنیادینی که رمز موفقیت عملیات روانی محسوب می‌شوند و از این رو، جایگاه درخور توجهی یافته است. این عامل بازپردازی مفاهیم در حوزه گفتمان درگیری است که چنان گسترش یافته و عملیات روانی را در عصر حاضر شکل تازه‌ای بخشیده است که بدون در نظر گرفتن آن، هرگونه عملیات روانی‌ای به شکست می‌انجامد. ریشه‌های حضور این عامل را می‌توان در تمامی مقاطع زمانی و در انواع روابط بین‌المللی (اعماز اقماری، رقابتی، منازعه و درگیری) در قالب فیلم، کتاب، گزارش، اخبار، اسناد و اوراق مربوط به عملیات روانی، به وفور یافت. در واقع انسان‌ها برداشت خود را از واقعیت بر اساس اطلاعاتی شکل می‌دهند که از راه حواس به دست آورده‌اند، اما این درون‌داد حسی، تحت تأثیر فرآیندهای ذهنی پیچیده‌ای که تعیین می‌کنند کدام اطلاعات مورد توجه قرار گیرند، چگونه سازماندهی شوند و چه معنایی به آنها نسبت داده شود، با تغییر و تحول روبه‌رو می‌شود. (ریچاردز، ۱۳۸۰، ص ۵۶) این فرآیند را می‌توان مانند مشاهده و درک جهان از پشت یک عدسی یا وسیله حایل دیگری مجسم کرد که با هدایت و تمرکز تصویرها، آنها را غیرطبیعی جلوه می‌دهد. (ریچاردز هیوثر، ۱۳۸۰، ص ۵۷)

فرق جنگ روانی با عملیات روانی

جنگ روانی عبارت است از تبلیغات طرح ریزی شده و سایر اقدامات روانی که به منظور نفوذ به عقاید، احساسات و حالات و رفتار گروه‌های مورد نظر از آن استفاده می‌شود و اصولاً جنگ‌های روانی هدف‌های ملی را در زمان جنگ پشتیبانی می‌نماید اما

عملیات روانی عبارت است از جنگ های روانی و دیگر فعالیت های روانی و اعمال سیاسی، نظامی، اقتصادی وایدئولوژیکی که به منظور ایجاد زمینه مساعد در احساسات، حالات و گروه های مورد هدف (دوست، بی طرف و دشمن) به منظور نیل به هدف های ملی طرح ریزی و اجراء می گردد» (نبرد مخصوص، ۱۳۶۵ ص ۳۲) عملیات روانی عبارت است: «از فرایندی ارتباطی که در آن دو طرف شرکت می نمایند و یکی از آن ها ویا هر دو می کوشند تا با تأثیر گذاشتن بر افکار، عواطف، تمایلات طرف دیگر، او را به انجام رفتاری مطابق خواست خود وادارد.» (افتخاری، ۱۳۹۳: ۶۸۳) از تعریف آخری بدست می آید که عملیات روانی وسیع تر واعم از جنگ روانی می باشد.

جنگ روانی را اخص از عملیات روانی می دانند؛ چون عملیات روانی عبارتست از جنگ های روانی و دیگر فعالیت های روانی و اعمال سیاسی، نظامی، اقتصادی و ایدئولوژیکی؛ که به منظور ایجاد زمینه مساعد در احساسات، حالات و رفتار گروه های مورد هدف به منظور نیل به هدف های ملی طرح ریزی و اجراء می شود.

اما جنگ روانی، اقدامات روانی به منظور نفوذ عقاید، احساسات و رفتار گروه های مورد نظر می باشد و اصولاً هدف های ملی را در زمان جنگ، پشتیبانی می نماید (متفکر، ۱۳۸۶، ص ۱۸)

شیوه های جنگ روانی

القای یأس

ناامیدی که از دو واژه قرآنی (یأس) (قنوط) به معنای نومیدی از رحمت خدا و قطع امید نسبت به آینده روشن است. ناامیدی عامل از خود بیگانگی و بحران هویت آدمی است. جامعه ای که همه توان خود را برای رسیدن به هدفی گرد آورده است. اگر با نسیاه نمایی و القای ناامیدی روبرو شود، باور به ناتوانی در انجام کار در میان آحاد آن جامعه پدید می آید. (طائب، ۱۳۸۹ ص ۴۱)

هنجار شکنی

هنجار قاعده ای است که به هدایت الگوی رفتار اجتماعی می پردازد. هنجار ها در بر گیرنده قوانین، اصول و ارزشهای اخلاقی، عادات و رسوم و قواعد رفتار مودبانه است که

در جامعه، نظم اجتماعی را بر عهده دارد. هنجارها از نظام ارزشها جدا ناشدنی است. (محسنی، ۱۳۸۶: ص ۲۳۵: ۲۳۸)

فتنه‌گری

فتنه به معنای قرار دادن و گداختن طلا در آتش است تا خالص از ناخالص و خوب از بدش آشکار شود. (راغب اصفهانی، ذیل ماده فتن) (واژه فتنه و مشتقات آن در قرآن مجید به معنای اضلال و گمراهی (انفال: ۳۹) فریب دادن آمده است (مائده: ۴۱)).

جوسازی

در این شیوه مهاجم سعی می‌کند به شخصیت نسالم و معتدل طرف مقابل یا پاک‌ی، تقوا، پاکدامنی و جایگاه مورد احترام او خدشه وارد کند. بنا براین از میان صد هاصفت نیک، انگشت روی نقاط مبهم یا نکاتی از شخصیت فردمی گذارد که درک آن برای عموم دشوار است (طائب ۱۳۸۹: ص ۴۲)

جنگ روانی در نگاه فقه اهل سنت

دو نوع جنگ

الف. جنگ سخت

نوعی اعمال قدرت سخت است و قدرت سخت عبارت است از فشارهای نظامی و اقتصادی ملموس برای وادار کردن دیگران به تغییر موضع (اسکندری، ۱۳۸۹: ۵۷) در تعریف جنگ روانی، آمده است: «استفاده طراحی شده از تبلیغات و ابزارهای مربوط به آن برای نفوذ در خصوصیات فکری دشمن، با توسل به شیوه‌هایی که موجب پیشرفت مقاصد امنیت ملی شود» (کالینز، ۱۳۷۰: ص ۴۷۸)

ب. جنگ نرم

جنگ نرم شامل هرگونه اقدام روانی و تبلیغات رسانه‌ای می‌شود که جامعه یا گروه هدف را نشانه می‌گیرد و بدون درگیری نظامی و گشوده شدن آتش، رقیب را به انفعال یا شکست وامی‌دارد (کالینز، ۱۳۷۰: ص ۵۹) جنگ نرم، اصطلاحی که در سال‌های اخیر مطرح گردیده و برای اولین بار توسط جوزف نای نظریه پرداز آمریکایی در اواخر دهه ۱۹۸۰ مطرح شد (جوزف نای، ۱۳۸۸، شماره ۲۱، ص ۱۲۸)

تفاوت جنگ نرم با جنگ سخت

جنگ سخت محدود به جغرافیای خاص، پرسر و صدا و همراه با غرش لاح‌های رزمی، شیوه‌ها و ابزارهای آن محدود و پرهزینه، تلفاتش یکباره، محسوس و احساس بر انگیز و نیز محدود و کوتاه مدت است.

جنگ نرم، فرامنطقه‌ای، دارای راهبرد فرهنگی، اعتقادی، سیاسی، اجتماعی، نظامی، بی‌صدا و خاموش، شیوه‌ها و ابزارهای گوناگون، گسترده، ظریف و کم‌هزینه، بر روح، روان، اخلاق، و دین آثار تخریبی دارد و تلفاتش ضایع‌شدنی و نفرت‌انگیز است (آخوندی، ۱۳۹۲ ص ۱۹). فرهنگ سیاسی، جنگ سرد را چنین تعریف می‌کند «حالت تضاد سیاسی و اقتصادی یا ایدئولوژیک دو دولت که با جنگ شدید تبلیغاتی توأم است (آشوری، ۱۳۵۴ ص ۷۵) در جنگ سرد دولت‌ها از به‌کار بردن نیروهای نظامی و دست‌زدن به نبرد مسلحانه علیه یکدیگر خودداری می‌کنند. شباهت جنگ سرد با جنگ نظامی از این جهت است که بعضی از دولت‌ها در قبال آن اعلام بی‌طرفی می‌کنند. بنابراین، جنگ سرد مجموعه‌ای از عملیات است که در ارتباط با متحدین، بی‌طرف‌ها و افراد داخل کشور صورت می‌پذیرد؛ در حالی که جنگ روانی شامل تبلیغاتی می‌شود که هدف آن دشمن است افزون بر این، در جنگ روانی از قوای ارتش نیز استفاده می‌شود تا بیشترین تاثیر را بر اراده دشمن بگذارد و کمترین خسارت را تحمل نماید. گروهی تفاوت جنگ روانی و جنگ سرد را در زمان انجام آن می‌دانند؛ به عقیده آن‌ها در هر زمان که تبلیغات به منظور پیشبرد در زمان صلح ولی برای پیشبرد هدف‌های سیاسی متکی به قدرت نظامی مطرح شود، عنوان جنگ سرد به خود می‌گیرد. (صفوی، ۱۳۷۰ ص ۴۰)

عقلانیت استفاده از قدرت نرم

با توجه به مصلحت اسلام و جامعه هر صاحب‌خرد استفاده از قدرت نرم را لازم می‌داند. در نگاه هر صاحب‌خرد استفاده از ابزار نیرو و قدرت که منافی با اصل شریعت نباشد و ارزش‌های جامعه را تهدید نکند حکم بر جواز آن شده است. از آن جمله می‌توان به قدرت نرم اشاره نمود.

قدرت نرم مفهوم جدیدی است که در دهه اخیر به وجود آمده است. در این نوع قدرت، مخاطب نه از روی اکراه؛ بلکه با رضایتمندی، به خواسته قدرتمند، تن می‌دهد. در قدرت نرم، بر ذهن‌ها سرمایه‌گذاری می‌شود و با تغییر در «ذهنیت‌ها» نوعی «عینیت مجازی» تولید می‌شود؛ نوعی اثر روانی با تبلیغات متنوع رسانه‌ای که موجب حصول رعب ذهنی از امکانات دشمن یا ساختن تصویر اغراق‌آمیز از اومی شود. (برزونی، ۱۳۸۷: ۲ / ۲۹۴) به نظر می‌رسد که بین قدرت نرم و جنگ نرم، عموم و خصوص مطلق جاری است؛ به گونه‌ای که هر قدرت نرمی لزوماً به جنگ نرم و یا سخت منتهی نمی‌شود و چه بسا در حالت بازدارندگی خود باقی بماند. آیه «وَاعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» (انفال / ۶۰) بیانگر این نوع از مقابله است؛ ولی جنگ نرم هر چند به مقابله نظامی اطلاق نمی‌شود؛ ولی از تبلیغات و ابزارهای مربوط به آن، برای نفوذ در مختصات فکری دشمن با توسل به شیوه‌هایی که موجب پیشرفت مقاصد امنیت ملی مجری می‌شود، استفاده می‌کند.

جنگ نرم در سیره پیامبر(ص)

رسول خدا(ص) در برخی از موارد برای تقویت روحیه سپاه اسلام و تضعیف روحیه دشمنان اسلام اقدامات داشتند که می‌توان آن را از نمونه‌های بارز جنگ روانی علیه دشمنان دانست.

ایجاد وحشت در دل دشمن

یکی از تاکتیک‌های مهم نظامی، ایجاد وحشت و رعب در دل دشمن است و این موضوع در شکست دادن دشمن سهم به‌سزایی دارد. پیامبر اعظم - در رویارویی با دشمن از این امر مهم استفاده می‌کرد. چنانکه فتح مکه نتیجه‌ی ایجاد وحشت در دل دشمنان است. پیامبر برای فتح مکه و گشودن محکم‌ترین دژهای بت پرستی و برانداختن حکومت ظالمانه قریش (که بزرگترین سد در راه پیشرفت آئین توحید بود) بسیج عمومی اعلام کرد و همراه ده هزار نفر سپاهیان اسلام به منطقه «مرالظهران» (چند کیلومتری مکه) رسیدند و برای ایجاد رعب و هراس در دل مردم مکه، دستور داد که سربازان اسلام در نقاط مرتفع آتش افروزند و هر کسی بطور مستقل آتش افروخته تا نواری از شعله‌های آتش، کلیه کوهها و نقاط مرتفع را فراگیرد. مردم مکه یکباره متوجه شدند که در محاصره کامل

قرار گرفته اند و آتش همچون دایره ای، شهر مکه را احاطه نموده است در این لحظه سران قریش مانند ابوسفیان بن حرب و حکیم بن حزام برای تحقیق از مکه بیرون آمده و به جستجو پرداختند. در آن وقت عباس عموی پیامبر از مکه بسوی مدینه هجرت کرده بود به آن منطقه رسید و سران قریش را مطلع ساخت که این آتش و شعله ها مربوط به سربازان محمد است و محمد با قدرتی بزرگ آمده که قریش تاب مقاومت آن را ندارند. ابوسفیان ترسید و چاره پرسید، عباس گفت بیاتورا به ملاقات پیامبر می برم تا از او پناه بجویی و گرنه جان قریش در خطر است. ابوسفیان خدمت پیامبر رسید و پس از گفتگو اعتراف به یگانگی خداوند و رسالت پیامبر نمود. با این حال پیامبر اعظم دستور آزادی ابوسفیان را صادر نکرد بلکه به عباس دستور داد او را در تنگنای دره ای نگاه دارد تا او احوادهای ارتش نو بنیاد اسلام، با تجهیزات و ساز و برگ خود در برابر اورژہ روند و او در روز روشن از قدرت نظامی اسلام آگاه گردد و پس از بازگشت به مکه، مردم را از قدرت اسلام بترساند و آنها را از فکر مقاومت باز دارد (واقعی، ۱۴۰۹ق ص ۸۱۸).

خنده در جنگ از منظر اهل سنت

اندیشمندان اهل سنت از آنجا که از تجربیات عملی طولانی در بحث جهاد داشته اند این رویکرد در حوزه امامت و خلافت و پیرو آن در مسایل مربوط به جهاد ابتدائی داشته اند و دارند دیدگاه های مرتبط تری با مباحث روانی جنگ روانی و موضوعات مرتبط با آن داشته و این موضوع را مورد بررسی قرار داده اند. ابن خلدون در این باره گفته است: موجبات چیرگی و پیروزی یا از امور ظاهری تشکیل می شود مانند سپاهیان بسیار و سلاح های کامل و استوار و فزونی دلاوران و مرتب کردن صفوف و نبرد گاه و از آن جمله شدت و صلابت در جنگ و آنچه جانشین آن صفت شود. و یا عبارت از امور پنهانی است که آن نیز بر دو گونه است:

اول) حيله ها و فریب کاری های بشر از قبیل گول زدن دشمن از راه نشر شایعات و اخبار وحشت آور و تحریک آمیزی که سبب می شود دشمن، روحیه خود را ببازد و شکست بخورد مانند اینکه بر دشمن پیشی جویند و به ارتفاعات و جاهای بلند بر آیند تا جنگ از اماکن مرتفع آغاز گردد و دشمن که در سرزمینی پست واقع است دچار بیم و

هراس شود و با شکست رو به رو شود با آنکه در بیشه‌ها و سرزمین‌های نشیب و پشت سنگ‌های بزرگ پنهان شوند و در گرداگرد دشمن بدین سان کمین کنند تا همین که سپاهیان او در دسترس آنان واقع شوند یکباره برایشان بتازند و آنها را به دام افکنند چنان که دشمن متوجه نجات خود گردد و دیگر حيله‌ها و فریبکاری‌های مشابه آنها.

دوم) آنکه امور نهایی، آسمانی باشد و بشر نتواند آن‌ها را به دست آورد از قبیل آنکه بر دل آنها اندیشه‌هایی القاء شود که مایه‌ی بیم و هراس آنان گردد و بدین سبب به اجتماع و همدستی ایشان اختلال راه یابد و گرفتار هزیمت شوند. و بیشتر شکست‌هایی که روی می‌دهد به علت اینگونه موجبات نهایی است. از این رو که هر یک از دو گروه جنگ آور از شدت آزمندی فراوانی که به پیروزی و غلبه دارند پیوسته به اینگونه وسایل نهایی دست می‌بازند و ناچار در یکی از دو طرف تاثیر می‌بخشد و به همین سبب پیامبر (ص) می‌فرماید جنگ، فریبکاری است، و در امثال عرب آمده است «چه بسا حيله که از یک قبیله سودمندتر است.

پس آشکار شد که روی دادن غلبه و پیروزی در جنگ‌ها، اغلب معلول موجبات نهایی ناپیداست و روی دادن رعب و وحشت در دل‌ها یکی از دلایل شکست‌های دشمنان اسلام و کلیه فتوحات اسلامی است. منتها این موجب ازدیده‌ها نهان است.» (ابن خلدون، ۱۳۴۳، ص ۳۳-۵۳۲).

دو نگاه در مورد خدعه در جنگ

۱. عدم جواز خدعه در جنگ

اهل سنت در برخی موارد نیرنگ را از افعال مذموم دانسته و در این رابطه گفته اند: «أكثر ما تستعمل هذه الألفاظ (المكر والخديعة والكيد) في الفعل المذموم وهو الأشهر عند الناس وذلك بأن يقصد فاعله إنزال مكروه بمن لا يستحقه ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم " الخديعة في النار " (بخاری، ۱۴۲۰هـ ص ۷۵). أي تؤدي بفاعلها إلى النار. اغلب مورد استعمال این واژه‌ها یعنی مکر، خدعه و کید، در فعل مذموم بوده است این در نزد اکثر مردم مشهور است زیرا کاری انجام می‌شود که طرف مستحق آن نیست. و از این رو پیامبر اکرم (ص) فرموده است که خدعه در آتش است.

۲. جواز خدعه

در برخی شرایط با توجه به مصالح، خدعه را برای مصالح جایز می دانند و در این باره گفته اند: «وقد تستعمل تلك الألفاظ في الفعل المحمود وذلك بأن يقصد فاعله إلى استدراج غيره لما فيه مصلحته كما يفعل بالصبي أو المريض إذا امتنع من فعل ما فيه مصلحته كشرب الدواء ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم: "الحرب خدعة" (بخاري ج ۴، ۱۴۲۰هـ ص ۶۶، نشابوری، ۱۴۱۲ق ص ۱۴۳). گاهی این واژه در افعال پسندیده استعمال می گردد و هدف انجام دهنده آن روی مصالح بوده است مانند رفتار با کودک و مریض زمانی که از خوردن دواء که به مصلحت وی است امتناع می ورزد. رسول خدا فرموده است خود جنگ خدعه است. وقد أجمل الشاطبي في كتابه الفريد في بابه ما ذكرناه فقال: "لا يمكن إقامة دليل في الشريعة على إبطال كل حيلة كما أنه لا يقوم دليل على تصحيح كل حيلة، وإنما يبطل منها ما كان مضاداً لقصد الشارع خاصة وهو الذي يتفق عليه جميع أهل الإسلام، ويقع الاختلاف في المسائل التي تتعارض فيها الأدلة (الشاطبي الغرناطي، ۲۰۰۸م ص ۳۳۷). شاطبی در کتاب فرید خود در توضیح این مطلب گفته است ممکن نیست در شریعت دلیلی در مورد ابطال حيله اقامه گردد چنانچه که نیز دلیلی نمی توان اقامه کرد که همه حيله ها صحیح بوده است مگر حيله های که با مقاصد شریعت در تضاد باشد که در این باب همه مسلمانان اتفاق نظر دارند.

ادله جنگ روانی در فقه اهل سنت

حيله در زمان جنگ

الف. قرآن

قال تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا رَحْفًا فَلَا تُولُوهُمُ الْأَدْبَارَ وَمَنْ يُولُوهُمْ يُؤْمِدْ دُبْرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ تَحْيِيزًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَفَدَّ بَاءٌ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ (الأنفال. ۱۵-۱۶). ای کسانی که ایمان آورده اید هنگامی که با انبوه کافران در میدان نبرد روبرو شوید به آن ها پشت نکنید (فرار نکنید) و هر کس در آن هنگام به آن ها پشت کند مگر آنکه هدفش کناره گیری از میدان برای حمله مجدد و یا به قصد پیوستن به گروهی از مجاهدان بوده باشد (چنین کسی) به غضب خدا گرفتار خواهد شد و جایگاه او

جهنم است.

ابن ادرس در تفسیر این آیه می گوید: «قلت: في الآية الكريمة دليل على تحريم الفرار من الزحف على غير المتحرف أو المتحيز، وأنه من كبائر الذنوب كما جاء في الحديث، قال العلماء: هذا إذا لم يكن العدو أكثر من الضعف، لقوله تعالى: {الآن حَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ} ۲، أما إذا كانوا أكثر فالثبات مستحب والفرار جائز فليست الآية باقية على عمومها، قال الشافعي رحمه الله: " إذا غزا المسلمون فلقوا ضعفهم من العدو حرم عليهم أن يولوا إلا متحرفين لقتال أو متحيزين إلى فئة، وإن كان المشركون أكثر من ضعفهم لم أحب لهم أن يولوا ولا يستوجبون السخط عندي من الله لو ولوا عنهم على غير التحرف للقتال أو التحيز إلى فئة (ابن ادریس شافعی، ۱۴۲۲ق ص ۹۲). ابن ادریس آیه را اینگونه تفسیر می کند در این آیه فرار از میدان جنگ از روی ناتوانی و ضعف توانایی نظامی و جنگی حرام است و این از گناهان بزرگ بوده است و براساس حدیث این حرمت در صورت است که نیروهای اسلام در حالت قدرت دفاعی باشد توان جنگ را داشته باشد در این صورت فرار از میدان جنگ جایز نیست و اگر در حالت ضعف نیروهای اسلام و زیادی و قدرت نیروهای دشمن باشد در این صورت فرار و تغییر موضع برای آمادگی جنگی جایز است پس آیه بر عمومیت خود باقی نمی ماند و قال تعالی: {مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ لِكَ بِأَنَّهُمْ اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ} (نحل ۱۰۶/۱۰۷) کسانی که بعد از ایمان کافر شوند - بجز آنها که تحت فشار واقع شده اند در حالی که قلبشان آرام و با ایمان است - آری آنها که سینه خود را برای پذیرش کفر گشوده اند، غضب خدا بر آنها است. عذاب عظیم در انتظارشان است.

لزوم استفاده از حيله برای نجات و تقويت نفس

اهل سنت حيله در جنگ را برای تقويت روحیه سپاه اسلام لازم دانسته و گفته اند: « دلالة واضحة على التحيل لدفع الأذى عن النفس ولو أدى ذلك إلى التلطف بالكفر، فقد عذب عمار بن ياسر أشد تعذيب حتى أن المشركين ليضعون على صدره الحجر الكبير الذي يلتظي من شدة الحرارة في الرمضاء المحرقة فيجتمع عليه ثقل الحجر وحرارته من أعلى، وشدة

حرارة البطحاء من تحته، كل ذلك منزوع الثياب، وبالغوا في تعذيبه ذات يوم حتى يذكر محمد بشر وآلهتهم بخير، فنطق بما أرادوا مكرها وقلبه مطمئن بالإيمان، ولما أطلقوه ذهب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم مسرعاً، وشكا وشرح ما وقع فيه وما وقع له، فقال له المصطفى صلى الله عليه وسلم: كيف تجد قلبك، قال: مطمئناً بالإيمان، فقال: "إن عادوا فعد"، وفي ذلك نزلت هاتان الآيتان. (ابن جوزي، ۱۴۲۳ق ص ۴۹۵) پس اظهار کفر به صورت ظاهر بدون اینکه در قلب تردید داشته باشد، حيله ی است که موجب دفع ضرر صورت می گیرد. چنانچه در تاریخ ثبت شده است که عماروقتی تحت شکنجه شدید قرار گرفت و برای فریب دشمن کلیمات بر زبان آورد که در باطن به آن باور نداشت.

وجوب حيله در جنگ در روایات اهل سنت

بخاری در کتاب صحیح خود به کذب به عنوان راه حيله در جنگ اشاره و آن را در شرایط بحرانی و جنگی جایز می داند و در این راستا داستان کعب اشرف را نقل می کند که در نقل قولی از پیامبر اکرم، مأمور قتل کعب، مجاز می شود که برای انجام ماموریتش هر آنچه خواست بگوید (بخاری، ۱۴۲۰ق ص ۹۰۳) در این کتاب در باب ۱۵۹ به حيله و غافلگیر کردن دشمن در میدان جنگ به خاطر پیشگیری از آسیب و آزار دشمن اشاره و آن را جایز شمرده است. (بخاری، ۱۴۲۰ق ص ۱۲۱۱) ابن ماجه از دیگر علمای اهل سنت است که در این باب اظهار نظر کرده و احادیث را در موضوع جنگ روانی در کتاب سنن خود آورده است و در این کتاب دو باب از همه روشن تر به این موضوع اشاره دارند یکی باب الخديعة في الحرب (نیرنگ در جنگ) و دیگری باب التحريق بأرض عدو (ابن ماجه، بی تا ص ۹۴۸/۹۴۵) آتش زدن زمین های دشمن در جنگ این نگاه بیانگر دید روشن اهل سنت در مورد ایجاد وحشت و رعب در دل دشمن و جنگ روانی بوده است.

ب. سنت

جنگ روانی در سیره عملی رسول خدا (ص) مشاهده است که به عنوان الگو و اسوه عملی برای همه مسلمانان در همه اعصار و شرایط مطرح می گردد. پیامبر اسلام (ص) پس از سه سال دعوت مخفی، دعوت خود را علنی کرد مخالفت های مشرکان مکه نیز به شکلهای مختلف شروع شد. و تطمیع، استفاده از زور و شکنجه و جنگ روانی از آن جمله

بود. به عنوان نمونه پیامبر اکرم (ص) در ایام حج و غیر آن مردم را به آیین خود دعوت می کرد ولی از آن سوی، ابولهب پشت سر پیامبر - ص - با همان افراد تماس برقرار می کرد و اثر تبلیغ پیامبر (ص) را با این بیان که وی پسر برادر من و دیوانه است، خنثی می کرد. شکنجه بلال حبشی، یاسر، سمیه، عمار و... نمونه هایی از جنگ روانی دشمن علیه اسلام بود. پس از هجرت پیامبر اسلام (ص) به مدینه و نزول آیات جهاد، نبرد سربازان اسلام به فرماندهی پیامبر اسلام (ص) بر علیه کفار و مشرکین وارد مرحله جدیدی می شود. در کمتر جنگ و نبردی است که در آن طرفین جنگ، از جنگ روانی استفاده نکرده باشند. ابزارهای جنگ روانی متناسب با امکانات و وسائل متعارف آن روز بوده است. و بدیهی است که اهداف متعددی را تعقیب می کرده که در نهایت تسلیم طرف مقابل، مدنظر بوده است.

بررسی روایات گویای آن است که معصومین (ع) در جنگ ها از عملیات روانی بهره می بردند. پیامبر اکرم (ص) در محاصره طائف در کناره استفاده از نیروهای رزمی مجهز به سلاح های آن روز، از شیوه های جنگ روانی نیز بهره می برد. از جمله بریدن و سوزاندن تعداد درخت های نخل و انگور که مورد علاقه مردم طائف بود و نیز وعده آزادی هر کس از بردگان در طائف که به مسلمانان پناهنده شود (ابن سعد، ۱۹۶۸م ص ۱۵۲). برخی یاران پیامبر (ص) در جنگ ها لباس های ویژه ای بر تن می کردند که در تضعیف روحیه دشمن اثر گذار می افتاد. پوشیدن پوست برخی از حیوانات و بستن دستار بر سر و گذاشتن کلاه خود که پرهای طاووس بر آن نصب می شد نمونه های از این روش ها بود.

ابو دجانة انصاری دستار سرخ بر سر داشت و مسلمانان می دانستند که هر گاه او دستار ببندد، شجاعانه خواهد جنگید. زیر دستار زرد و حمزه با پرشتر مرغی که به سینه می زد، شناخته می شد (ابن اثیر، ۱۳۷۱ ش. ص ۱۲۷)

پیامبر اکرم (ص) با نقشی همه جانبه، که در جنگ ها به کار گرفته بود، در گوناگونی بزرگی در آیین نبردهای جدید به وجود آورد. وی جنگ را به تمام جبهه ها کشاند و از هر سلاحی که می توانست بهره گرفت، هم چنان که نبرد همه جانبه در تمام جبهه ها جریان داشت، «جنگ روانی» نیز با شدت مورد استفاده قرار می گرفت. جنگ های مسلحانه نتیجه عوامل

نظامی، اقتصادی و روانی است و به همین دلیل به «نبرد همه جانبه» تعبیر می‌شود. (طلاس، بی تا، ص ۵۱۵ و ۵۱۶)

مصادیق جنگ روانی در سیره پیامبر اکرم

بهترین مصداق برای اثبات اینکه پیامبر اکرم از شیوه جنگ روانی در مقابله با دشمن استفاده کرد تقابلی است که پیامبر گرامی اسلام با ابوسفیان در جنگ احد با استفاده از این ابزار داشتند: «ابوسفیان برای تضعیف روحیه مسلمانان دست به تهاجم تبلیغاتی و جنگ روانی زد و شعار سر داد: اعلُ هبل اعلُ هبل سر فراز باشی ای هبل! پیامبر فرمود: در پاسخ او شعار دهند الله اعلی و اجل، خدا بر تر و بالا تر است. ابوسفیان گفت لنا العزى ولا عزی لكم ما بت عزى داريم شما بت عزى نداريد. به فرمان پیامبر یکی از مسلمانان در پاسخ او گفت: الله مولانا و لامولى کم خدا مولى ما است و شما مولى نداريد. (ابن سعد، ۱۹۶۸م ص ۴۳۳ بلا ذری ج ۱ ۳۹۸ق ص ۳۲۷ الطبری، ۱۹۶۷/۱۳۷۸ ج ۳ ص ۲۴. ابن ابی الحدید، ۱۳۸۷ش ص ۳۱/۳۰)

قتل دشمن به خاطر تضعیف روحیه دشمنان

اهل سنت به نکته تاریخی اشاره و گفته اند: «ومن أمثلته أيضاً ما حصل من محمد بن مسلمة من تلافه لعدو الله كعب بن الأشرف اليهودي وقتله على غرة وكفى الله المؤمنين شره (ابن حجر عسقلانی، ۱۹۱۵م ص ۹۸). از نمونه بارز جنگ روانی در سیره جنگی رسول خدا (ص) کشته شدن کعب ابن اشرف یهودی بوسیله محمد بن مسلمه تا مسلمانان از شر او در امان بمانند» و من ذلك أيضاً قتل أبي رافع سلام بن أبي الحقيق اليهودي قتله عبد الله بن عتيك رضي الله عنه بأمر من النبي صلى الله عليه وسلم (ابن حجر عسقلانی، ۱۹۱۵م ص ۲۴۲) از نمونه های بارز دیگر جنگ روانی در سیره جنگی رسول خدا (ص) کشته شدن ابی رافع ابن ابی الحقیق یهودی به امر مبارک رسول خدا (ص) توسط عبد الله ابن عتیک. گفتنی است که این روش پیامبر اسلام در آن شرایط اتخاذ گردید که روحیه دشمن توسط برخی از افراد با نفوذ و صاحب سخن تقویت و احساسات ایشان برانگیخته می شد.

مقابله پیامبر با جنگ روانی دشمن

در تاریخ اسلام نیز آن جا که ابهام و اهمیت رخدادی قطعی بود، شایعات رواج و قوت می گرفت. چون جنگ بدر با پیروزی مسلمانان خاتمه یافت، پیامبر اکرم (ص)، زید بن حارثه

و عبدالله بن رواحه را از ائیل به مدینه فرستاد تا این خبر را به مردم برسانند. آن‌ها روز یکشنبه و درنیمروز به مدینه رسیدند و در دره عمیق از هم جدا شدند. عبدالله در محله بالای مدینه و زید در محله پایین به خانه انصار سر می‌زدند و می‌گفتند: ای گروه انصار شما را مژده باد به سلامت رسول خدا و کشته و اسیر شدن مشرکان! عتبه و شیبه و پسران ربیع و دوپسر حجاج، ابوجهل، ابوالبختری، زمعه بن اسود و امیه بن خلف کشته شدند و سهیل بن عمرو و گروه زیادی به اسارت درآمدند! بچه‌ها از پی عبدالله بن رواحه حرکت می‌کردند و فریاد می‌کشیدند: ابوجهل بدکار کشته شد.

اسامه پسر زید می‌گوید: «نزد پدر آمده پرسیدم: این که می‌گویی راست است؟ زید گفت: آری، به خدا راست است، پسر کم! از این رو، اسامه نزد آن منافق برگشت و گفت: تو از کسانی هستی که نسبت به پیامبر (ص) و مسلمانان شایعه پراکنی می‌کنند. چون رسول خدا بیاید، گردنت را خواهد زد. منافق گفت: این چیزی بود که من از مردم شنیده بودم. (واقعی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۱۴-۱۱۵)

در ماجرای مذاکرات صلح حدیبیه، پیامبر (ص) نیز متقابلاً نمایندگانی به سوی قریش فرستاد تا هدف آن حضرت را که زیارت خانه خدا بود، بی‌پرده به سران شرک ابلاغ کنند. نخست خراش بن امیه خزاعی مامور ابلاغ پیام گردید، اما آنان شتر او را پی کردند و نزدیک بود او را بکشند که با وساطت خویشان او، نجات یافت. بدین‌روی، پیامبر (ص)، که جدا می‌خواستند مشکل را از راه مذاکره و دگرگون ساختن افکار سران قریش حل کنند، برای بار دوم تصمیم گرفتند کسی را به نمایندگی اعزام کنند که دست او به خون قریش آلوده نباشد. این ماموریت متوجه عمر بن خطاب شد، اما او به دلایل و بهانه‌هایی از این کار امتناع ورزید و پیشنهاد کرد که عثمان بن عفان این کار را بر عهده گیرد. از این‌رو، عثمان راهی مکه شد و درپناه ابان بن سعید بن عاص وارد شهر گردید. قریش به عثمان اجازه طواف کعبه دادند. اما از بازگشت عثمان جلوگیری کردند تا شاید در این مدت، راه حلی پیدا کنند. بر اثر تاخیر نماینده پیامبر، هیجان و اضطراب عجیبی در میان مسلمانان پدید آمد و شایعه قتل عثمان به شدت در میان طرفین در منطقه پخش و منجر به موضع‌گیری نظامی پیامبر گردید. از این‌رو، شرایط مساعدی پدید آمد و شایعه مزبور قوت گرفت. ابهام و اهمیت موضوع، دو عامل اساسی رواج و انتشار شایعه گردید. (واقعی،

۱۴۰۹ق، ص ۶۰۰-۶۰۳) برای تکمیل فرایند شایعه و انتشار آن در سطحی مطلوب، باید انگیزه‌های روانی به ایجاد و استمرار آن کمک نماید (نصر، ۱۹۶۷، ص ۳۱۹-۳۲۰)

پیامبر اسلام از شگرد جنگ روانی و راه‌های مشروع در نبرد با دشمنان اسلام استفاده می‌فرمود. ایشان تا جای که ممکن بود برای درهم شکستن دشمن از سلاح استفاده نمی‌کرد. یکی از مصادیق جنگ روانی در صدر اسلام علیه دشمنان بزرگ نمایی و کوچک‌نمایی در جنگ بوده است و چندین نوبت اعمال شده است که می‌توان حکم به جواز آن داد. در جریان غزوه حمراء الاسد رزمندگان اسلام شب‌ها در پانصد محل آتش بر می‌افروختند، تا شما نیروهای مسلمانان دشمنان خیلی بیش از آنچه واقعیت دارد، نشان داده شود (ابن سعد، ۱۹۶۸م ص ۴۷) در جریان فتح مکه نیروهای اسلام به مکه نزدیک شده و در مرالظهران فرود آمدند. قوای اسلام پس از آنکه به طور ناگهانی مکه را محاصره نمود، پیامبر اکرم (ص) دستور فرمود: شبانگاه برای درهم شکستن روحیه دشمن دور تا دور در نقاط مرتفع ده هزار آتش افروزند. مردم مکه ناگهان متوجه شدند که در محاصره کامل قرار گرفته‌اند و آتش همچون دایره‌ای شهر مکه را احاطه نموده است و این امر باعث شد تسلیم شوند و سرانجام مکه، پایگاه عظیم شرک و بت پرستی، بدون خونریزی با استفاده از اصل غافلگیری و شیوه جنگ روانی تسلیم شد. (واقعی، ۱۴۰۹، ص ۸۱۷/۸۱۴)

در ماجرای فتح مکه، رسول خدا برای اینکه دشمن را تحت تأثیر قرار دهد و هرگونه مقاومت را از ذهن آنان بیرون کند، به عباس عموی خود، فرمود: ابوسفیان را در تنگای دره نگه دار تا سپاهیان خدا بروی بگذرند و او ایشان را ببیند. ابوسفیان پس از دیدن انبوه سپاهیان، با شتاب به سوی مکه رفت و دستور امان را ابلاغ کرد و مردم را از مخالفت و ایستادگی و سرسختی بر حذر داشت (ابن هشام، ۱۳۵۵: ص ۴۶)

جواز رجز خوانی برای تحریک احساسات

در غزوه خندق پیامبر (ص) فردی را به داخل قوم یهود فرستادند تا آنها را از ادامه جنگ با مسلمانان منصرف سازد. (الطبری، ج ۲، ۱۳۷۸/۱۹۶۷، ص ۵۷۸) بی طرف ساختن نیروهای دیگر سست کردن اطمینان دشمن در کسب پیروزی - و ترساندن و وارد کردن فشار روحی آنان بخشی از روش‌های تاکتیکی پیامبر اسلام (ص) و اصحاب ایشان در بعد جنگ روانی در صدر اسلام بود.

دشمنان اسلام نیز در موارد و مقاطع مختلف مقابله با اسلام از حربه جنگ روانی استفاده می کردند. درجنگ احد مشرکان برای در هم شکستن روحیه سپاه اسلام به دروغ فریاد سر دادند که پیامبر (ص) کشته شده است. (ابن اثیر، ج ۷، ۱۳۷۱ش ص ۱۵۷)

بررسی نگاه برخی از علمای عامه در حکم جنگ روانی

اهل سنت به دلیل تجربه طولانی تری که در حوزه حکومت‌مداری، کشورگشایی و بهره‌گیری از جهاد علیه دشمنان داخلی داشته‌اند مباحث گسترده‌تری در باب جهاد، در منابع تاریخی و سیره نویسی، کتاب‌های حدیثی و فقهی، سیاست‌نامه‌نویسی و مانند اینها دارند با این وجود آنها نیز در حوزه ی جنگ روانی، به گونه ای که مباحث آن منتسب به فقه و مبانی فقهی باشد منابعی بیش از آنچه نزد شیعیان است ندارند.

بر آنچه از آنها نقل شد نشان می دهد دست کم ابن خلدون، در باب جنگ روانی، دیدگاهی قرآنی دارد. وی از اموری نهانی و آسمانی نام می برد که بر دل های دشمنان، تاثیر گذاشته و آنها را به ترس و وحشت می کشاند و نقش این امور را از تدابیر و حيله های بشری بیشتر توصیف می کند.

این دیدگاه به آنچه خداوند سبحان در باب «القاء رعب» می فرماید که همان جنگ روانی است و تماما آن را منسوب به ذات حضرتش می گرداند نزدیک و بلکه مطابق است. در کتاب های حدیثی اهل سنت نیز مطالب و مستندات و مرتبطاتی با جنگ روانی ملاحظه می شود که از خلال آن می توان تصویری از جنگ روانی نزد اهل سنت پیدا کرد.

بخاری در کتاب صحیح خود ابوابی در خصوص جهاد گشوده که مستقیم یا غیر مستقیم بر بحث جنگ روانی دلالت دارند و با استفاده از آن می توان اثبات کرد که اهل سنت در منابع فقهی و روایی خود جنگ روانی بر علیه دشمن را مطرح ساخته اند نمونه هایی از آن در زیر نقل می شود: کتاب صحیح بخاری در باب ۹۸- باب الدعاء علی المشرکین بالهزیمه والذله. در این باب روایتی به شرح زیر نقل شده است: عن علی رضی الله عنه: لما کان یوم الاحزاب قال رسول الله (ص) ملاء الله بیوتهم و قبورهم ناراً (ابن حنبل، ۱۴۱۶ق بی جاص ۸۱-۸۲ و ۱۱۳ و ۱۲۶ و ۱۴۶؛ نشابوری، بی تا ص ۱۱۲؛ نسائی، ۲۰۰۱م، ص ۱۵۲، ابی داود، ۱۴۱۹ق ص ۴۸؛ ابویعلی ۱۴۰۴ق ح ۳۹۰ ص ۳۱۴، ابوبکر، ۱۹۷۰م، ح ۲۱۹۲؛ ص ۵۷۶، بیهقی،

۱۴۲۴ق ص ۴۶۰؛ ج ۲، ص ۲۲۰؛) باب ۱۵۷ کتاب صحیح بخاری باب الحرب خدعه دارد که در این باب از خدعه در جنگ بحث کرده است. در باب ۱۵۸ باب دارد تحت عنوان باب الكذب فی الحرب: نویسنده در این بخش، داستان کعب اشرف را نقل می کند که در نقل قولی از پیامبر گرامی اسلام، مامور قتل کعب، مجازمی شود برای انجام ماموریتش هر آنچه خواست بگوید. (بخاری، ۱۴۲۰هـ-۱۹۹۹م، جلد ۲، ص ۹۰۳)

بررسی نگاه بخاری به این موضوع

بر پایه باب‌ها و بخش‌هایی که بخاری در کتاب صحیح خود تدوین نموده چند نتیجه را می توان بدست آورد:

اول) نگاه او به جنگ روانی، همان است که در منابع شیعی نیز همچون سنتی پایدار از گذشته بوده و همچنان برقرار است یعنی جنگ روانی به عنوان زیر مجموعه ای از بحث گسترده ی جهاد مطرح است که مصادیق آن در گذشته در افعال و کردارهایی چون ترکیب سپاه (آمادگی و چالاکی و سرعت عمل و تحرک و تراکم فعالیت ها و مانند اینها) و برخی رویه ها و روندها (مانند رجزخوانی و ابزارهای بیانی و بهره گیری از نمادها) خود را نشان داده و در این چارچوب مورد داوری و نظریه پردازی قرار می گرفته است.

دوم) نگاه اخلاقی اسلام به جنگ و جهاد و جنگ روانی در سیره حدیثی بخاری نیز خود را نشان داده و منع ها و تحریم هایی که برای آن ها، باب ها و بخش هایی خاص گشوده نشان می دهد ابزارها و شیوه هایی چون نحوه رفتار با کودکان و زنان یا غدر و احتیال که در آن دوره، همگی یا بخشی از آن، در خدمت جنگ روانی و باهدف اثرگذاری روانی بر حریف بکار می رفتند در چارچوب دین اسلام، مجوز نداشته و محدود به حدود و شرایط هستند.

سوم) دعوت به اسلام، نسبت به هر جنگی چه سخت و چه نرم، اولویت و ارجحیت داشته و بایستی عملیاتی گردد.

در مجموع آنچه بخاری از سنت و سیره نبوی گرامی اسلام (ص) روایت می کند گرچه از جهتی منسوب به او نمی تواند باشد از جهت گزینش و دسته بندی و نحوه ی تدوینی که دارد می تواند منسوب به بخاری شده و ادعا شود که نگاه او به موضوع جنگ روانی، نگاهی غیر متعارف و خارج از نگاه مسلط و غالب بر سیره نبوی، منطق جهادی

اسلام و نگاه فقهاء و محدثان شیعه نیست.

این روند در منابع دیگر اهل سنت نیز البته به تفصیل کمتر دیده می‌شود. ابن ماجه در سنن خود احادیث نزدیک به موضوع یا مرتبط با آن را در بخش‌های زیر گنجانیده است: باب الخدیعه فی الحرب و باب التحریق بأرض عدو (ابن ماجه، سنن، جلد ۲، صص ۹۴۵ تا ۹۴۸)

ابن مالک در این خصوص بحث موجز و بسیار مختصری گشوده است که ابواب آن تا جایی که به بحث حاضر مربوط هستند به شرح زیر است.

النهی عن قتل النساء والولدان فی الغزو (ابن مالک، ۱۴۲۱، ص ۱۵۷) از کشتن زنان و کودکان اجتناب کنید. همو حدیثی در ذیل باب یاد شده به شرح زیر نقل می‌کند که می‌تواند راهبرد اسلام (اهل سنت) در حوزه جنگ روانی را مشخص سازد: آن رسول الله کأن إذا سریه یقول لهم... لا تغدروا و لا تغلوا و لا تمثلوا و لا تقلوا ولیدا و قل ذلک لجیوشک و سراپاک إن شاء الله والسلام علیکم. (ابن مالک، ۱۴۲۱، ص ۱۵۸) پیامبر اکرم (ص) در جنگ‌ها به ارتش اسلام سفارش می‌فرمود: غدر نکید، دشمن را مثله نکیند نیز بایی با این عنوان گشوده است: ما جاء فی الوفاء بالامان. از نگاه اهل سنت وقتی دشمن امان داده و تسلیم شد نباید خدعه کرد و باید به قول خود وفا کرد. اهل سنت در این موارد جایز نمی‌دانند تا برای تضعیف روحیه دشمن به قول خود عمل نکرد و حریف را فریب داد.

در سنن ابی داود نیز باب‌های زیر تدوین شده اند: ابی داود در کتاب سنن خود در ص ۴۳ باب المکر فی الحرب. دارد که به حيله با دشمن در زمان جنگ پرداخته. و در ص ۵۳ آن باب دارد که در زمان جنگ باید از مثله کردن سپاه دشمن پرهیز کرد

در ص ۵۳ کتاب سنن ابی داود باب فی قتل النساء است که در زمان جنگ از کشتن زنان نهی کرده است و نیز در سنن ابی داود ص ۵۴ باب فی کراهیه حرق العدو بالنار (ابی داود النبویه، جلد ۳ بی تا وی ج ص ۸۹) آمده است که از سوزاندن دشمن در آتش نهی شده است. گفتنی است که این موارد اغلب در جنگ‌های غیر اسلامی به خاطر ایجاد رعب و هراس در دل حریف مورد استفاده قرار می‌گیرد

جدای از کتاب‌های حدیثی، در سیاست نامه‌های اهل سنت نیز مباحثی مرتبط یا

نزدیک به جنگ روانی دیده می شود.

ماوردی و جنگ روانی

برای نمونه چند گزاره از ابوالحسن ماوردی در این رابطه نقل می شود. وی در خصوص وظایف فرمانده جهاد می نویسد:

وظیفه ششم آنکه وضع داخلی سپاه و نیز کسانی را که در آن هستند برسد تا کسانی را که پیکارگران را به سستی می کشانند، مسلمانان را می ترسانند و یا جاسوس مشرکان بر ضد مسلمانان هستند از جمعشان بیرون راند، چنان که پیامبر خدا(ص) در یکی از غزوه های خود، عبدالله بن ابی بن سلول را بدان دلیل که مسلمانان راست می کرد از همراهی با لشکریان باز گرداند.

وظیفه هفتم آن که میان کسی که با او نسبتی دارد و یا با او هم اندیشه و هم مذهب است و آن که از تباری جز تبار اوست یا با نظر و مذهب او مخالف است تبعیضی نگذارد، مباد این تبعیضی نگذارد، مباد این تبعیض نمودارهایی یابد که سبب تفرقه مسلمانان شود و آنان را به اختلاف و بریدن از همدیگر مشغول بدارد. پیامبر خدا(ص) حتی از منافقان، با آنکه در دین دورویی داشتند، چشم پوشیده و بر پایه همان که حکم ظاهر است با آنان رفتار کرد، تا به حضور آنان، قدرت مسلمانان فزونی گیرد و شمارشان بیشتر شود و استواری افزون تری یابند. پیامبر(ص) آنان را در نفاق که در دل داشتند به خدایی وا گذاشت که از غیب آگاه است و بدانچه در دل هاست بازخواست می کند؛ خداوند فرموده است: (ولا تنازعوا فتشولوا و تذهب ریحکم وی در خصوص تدبیر جنگ نیز می نویسد: «اما چنانچه پیکارگر مسلمان بخواهد نخستین کس باشد که در میدان ماوردی طلبد، ابوحنیفه این کار را ممنوع دانسته است، بدان استناد که همورد طلبیدن و آغاز کردن جنگ نوعی سرکشی است، اما شافعی این کار را جایز دانسته است، بدان اعتبار که اظهار قدرتی در دین خدای تعالی - و یاری پیامبر اوست؛ چه، پیامبر خدا(ص) به چنین کاری فراخواند، بدان برانگیخت و برای آن که به میدان مبارزه شتافت و پیکار را با آغاز بددعای خیر کرد و خود پشتیبان او بود» (ماوردی، ۱۳۸۳، ص ۸۳)

در بخش وظایف فرمانده در تدبیر سپاه نیز می نگارد: «ششم: تقویت کردن روحی سپاهیان با آنچه به پیروزی به آسانی به جنگ آید. در خصوص روش پیکار با دشمن،

اینگونه بیان می‌دارد: «ششمین بند از احکام این فرماندهی روش رویارویی و پیکار با دشمن است. برای فرمانده سپاه مسلمانان جایز است هنگامی که دشمن را محاصره کرد بر ضد آنان عراده و منجنیق نصب کرد. همچنین برای فرمانده جایز است خانه‌های دشمن را بر رویشان خراب کند و آنان را هدف حمله‌های غافلگیرانه شبانه یا آتش زدن قرار دهد. اگرهم بریدن درختان خرما و دیگر درختان دشمن را مصلحت بیند و بدین رسد که این کار آنان را تضعیف می‌کند و زمینه آن می‌شود که آن بتواند به زور بر آنها چیرگی یابد یا آنها را بدان می‌کشاند که به صلح و مسالمت روی آورند، حق دارد این کار را انجام دهد اما اگر انجام چنین کاری را مصلحت نیندازد انجام آن خودداری می‌کند (ماوردی، ۱۳۸۳، ص ۸۳)

نقد تحلیل ماوردی از جنگ روانی

تحلیلی ماوردی به موضوع نیز هم خوان و هم جهت با نگاه دینی است گرچه شاید کاملاً منطبق بر آن نباشد. از نظر ماوردی، عملیات روانی یعنی کار بر نیروهای خودی در حالت منازعه یا غیر آن که معنایی عام تر و عمومی تر از جنگ روانی و مقدم بر جنگ روانی است و جنگ روانی در قالب ابزارهایی چون بهره‌گیری از آتش و تحریق و تخریب خانه‌ها و منازل مجاز است با این تفاوت که آنها را منوط به مصلحت بینی فرمانده کرده و این، نقطه‌ای است که دیدگاه او را از فقه سنی و شیعی جدا می‌سازد چرا که در این دو منبع، بهره‌گیری از ابزارها و شیوه‌های نامتعارف یا مواردی که امکان دفاع اخلاقی و عقلانی از آنها وجود ندارد تنها در موقعیت اضطرار مجاز دانسته شده در حالی که ماوردی آن را در چارچوب بحثی گسترده تر و دارای ضابطه‌های فردی و غیرقابل تحدید یعنی مصلحت‌اندیشی فرمانده سپاه قرار می‌دهد.

نتیجه گیری

در این نوشتار به جنگ روانی از منظر فقه عامه پرداخته شده و برای تبیین این موضوع نخست به تعریف واژگان جنگ، روان، فقه، خدعه و برخی از واژگان که هم معنا با جنگ است پرداخته شده است.

با استفاده از برخی منابع در این نوشتار اشاره است که جنگ روانی به معنای تسخیر سرزمین رقیب و دشمن بدون درگیری فیزیکی و خونریزی بوده است. در حوزه جنگ روانی بالاترین هنررزمنده، پیروزی در نبرد نیست، بلکه بدست آوردن پیروزی و تسلیم دشمن بدون درگیری مستقیم و خونریزی است. گفتنی است که جنگ روانی به پیشینه قدمت انسان می رسد و چیزی نوظهور نیست و امروزه از نگاه سرعت، پیچیدگی و تنوع با گذشته متفاوت بوده است.

اینگونه جنگ با استفاده از شرایط مکانی و زمانی اهداف خاص خود را دنبال می کند که از مهمترین آن ها تضعیف اعتماد به نفس حریف، ایجاد ترس، دلهره گی و نیز ایجاد دودستگی در بین افراد جامعه هدف است تا با بست کردن باورهای فرهنگی و روانی کشور هدف، در نظام سیاسی و اجتماعی آن بی ثباتی ایجاد کند که در این راستا بدون توجه به معیارهای انسان دوستانه و شئون اخلاقی، با ابزار ها و شیوه های مختلف انجام می پذیرد و اما در حوزه معارف اسلام، جنگ و مقابله با دشمن در چارچوب و حدود شرع باید باشد برخی از صاحب نظران اهل سنت در این مورد اظهار نظر کرده و آن را در برخی از موارد به خاطر مصالح شرع جایز دانسته اند. این مسئله در فقه و کلام برخی از فقها و صاحب نظران اهل سنت مورد توجه قرار گرفته است به حيله به عنوان رفتار و عمل شایسته و عقل پسند برای حفظ شریعت و تحت عنوان وجوب حفظ نظام اجتماعی در منابع اهل سنت اشاره شده است جایز شمرده شده است.

فهرست منابع

قران کریم ترجمه آیت الله مکارم شیرازی

۱. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب ج ۵ بیروت دار صادر، چاپ سوم ۱۴۱۴ق
۲. ابن جوزی، عبد الرحمن بن علی زاد المسیر فی علم التفسیر ج ۴ مکتبه اسلامی و دار بن حزم چاپ اول ۱۴۲۳ق
۳. ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، سازمان کتاب های جیبی، ۱۳۴۳
۴. ابن حنبل احمد ابن محمد مسند احمد، ج ۱، تحقیق احمد شاکر ناشر دار الحدیث، ۱۴۱۶ق بی جا
۵. ابن ادریس شافعی، محمد، الأم ج ۴ مصر اسکندریه، مکتبه دارالوفاء، ۱۴۲۲ق
۶. ابن هشام، عبدالملک بن هشام الحمیری، سیره ابن هشام، با تحقیق: مصطفی السقا، ابراهیم الایاری و عبد الحفظ شلبی، مصر، مطبعه البانی، ۱۳۵۵ق
۷. ابن ماجه، ابو عبدالله محمد بن یزید القزوی، سنن، تحقیق محمد فواد عبدالباقی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، جلد ۲،
۸. ابن مالک، موطا، مصر، جمعیه المکتنز الاسلامی، ۱۴۲۱،
۹. ابن اثیر، الکامل، ج ۷، ترجمه، ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی، مؤسسه مطبوعاتی علمی، تهران، ۱۳۷۱ش.
۱۰. ابن اثیر، معزالدین علی، الکامل، ج ۱، بیروت لبنان ص ۱۲۷
۱۱. ابن حجر عسقلانی، علی بن احمد، فتح الباری ج ۶ محقق: محب الدین خطیب ناشر: دالکتب السلفیه ۱۹۱۵م
۱۲. ابن سعد، طبقات الکبری، بیروت، چاپ اول، ۱۹۶۸م

۱۳. ابی داود، سلیمان بن داود بن الجارود، مسند الطیالسی، محقق: محمد بن عبد المحسن التركي،
۱۴۱۹ق

۱۴. ابی داود سلیمان ابن الاشعث السجستانی الأزدی، سنن ابی داود، تحقیق: محمد محی الدین
عبد الحمید؛ دارالاحیاء السنه النبویه، جلد ۳

۱۵. ابو یعلیٰ موصلی ، مسند ابی یعلیٰ، ج ۱، محقق: حسین سلیم اسد ، دمشق ، دارالمأمون
للتراث ، چاپ اول ۱۴۰۴ق ح ۳۹۰

۱۶. ابوبکر ، عبدالرزاق ، المصنّف لعبد الرزاق، ج ۱، محقق: حیب الرحمن الاعظمی ناشر:
المجلس العلمی _ جنوب آفریق ، ۱۹۷۰م ، ح ۲۱۹۲؛

۱۷. اسکندری، حمید، ۱۳۸۹، پدافند غیر عامل، تهران، معاونت تربیت و آموزش بسیج.

۱۸. افتخاری ، اصغر، دانشنامه قدرت نرم ، تهران ، دانشگاه امام صادق (ع) چاپ اول ،
۱۳۹۳ق

۱۹. التهامی مختار ، الرای العام و الحرب النفسیه، مصر، دارالمعارف، ۱۹۶۷، ج ۱،

۲۰. آلن بیرون ، فرهنگ علوم اجتماعی ، ترجمه باقر ساروخان ، تهران ، ناشر: کیهان ، ۱۳۸۰

۲۱. آقا بخشی، علی اکبر، فرهنگ علوم سیاسی ، نشر چاپار، ۱۳۸۹

۲۲. آخوندی ، مصطفی ، جنگ نرم در قرآن سنت ، تهیه کننده پژوهشکده علوم اسلامی امام
صادق (ع) قم انتشارات زمزم هدایت ۱۳۹۲ص ۱۹

۲۳. آشوری داریوش فرهنگ سیاسی، ، تهران ، چاپ هشتم ، انتشارات مروارید
۱۳۵۴ص ۷۵

۲۴. برزونی، عبدالله، ۱۳۸۷، قدرت نرم سرمایه اجتماعی بسیج، تهران، پژوهشکده مطالعات
و تحقیقات بسیج.

۲۵. بیهقی ، احمد بن الحسن بن علی بن موسی ، السنن الکبری للبيهقي، ج ۱ محقق: محمد عبد
القادر عطا، دارالکتب العلمیه ۱۴۲۴ق

۲۶. بخاری صحیح البخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل البخاری، تحقیق: الشیخ محمد علی
القطب، الشیخ هشام البخاری، بیروت، المکتبه العصریه للطباعه و النشر، ۱۴۲۰هـ - ۱۹۹۹م،
جلد ۲،

۲۷. جان ام کالینز، استراتژی بزرگ، کورش بابندی، تهران، دفتر مطالعات وزارت خارجه، ۱۳۷۰،
۲۸. جمعی از نویسندگان، موسوعه السياسة، جلد ۲: مؤسسة العربيه للدراسات والنشر، بیروت چاپ سوم، ۱۹۹۰م
۲۹. جرجانی، علی بن محمد، التعريفات للجرجاني مترجمان: حسن سید عرب ویمان نور بخش، تهران، نشر و پژوهش فرزانه روز، ۱۳۷۷ش
۳۰. جوهری، اسماعیل بن حماد الصحاح للجوهري ج ۴ محقق: عطار احمد عبد الغفور، بیروت دارالعم للملايين، ۱۴۰۴ق
۳۱. جمالی و دیگران، درآمدی در باب جنگ، تهرذان، نشر آجا) انتشارات عقیدتی سیای ارتش (۱۳۸۶
۳۲. جوزف نای، قدرت نرم و رهبری، ترجمه عسکر قهرمانپور، فصلنامه عملیات روانی، بهار ۸، ۱۳۸، شماره ۲۱،
۳۳. خدا پرستی، فرج الله، فرهنگ معارف تهران فرهنگ معاصر ۱۳۸۵
۳۴. خدوری مجید، جنگ و صلح در اسلام، ترجمه غلامرضا سعیدی، تهران، اقبال، ۱۳۳۵،
۳۵. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا ج ۱۳، تهران، دانشگاه تهران، چاپ اول ۱۳۷۳
۳۶. ذوالفقاری، مهدی، اصول و مبانی عملیات روانی، تهران انتشارات دانشگاه امام صادق (ع) چاپ اول ۱۳۹۱
۳۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالعلم الشامیه، چاپ اول، ۱۴۱۲ق
۳۸. ریچاردز هیوثر؛ دشمن چگونه می اندیشد: روان شناسی تحلیل اطلاعات؛ علیرضا فرشچی و احمد رضا نقاء دوره عالی جنگ دانشکده فرماندهی و ستاد سپاه، ۱۳۸۰
۳۹. رابرت بارون و دیگران، روانشنای اجتماعی، ترجمه دکتر یوسف کریمی، تهران، روان، ۱۳۸۹
۴۰. عمیدزنجانی، عباسعلی، دانشنامه فقه سیاسی، تدوین و تنظیم: ابراهیم موسی زاده، تهران دانشگاه تهران، موسسه انتشارات ۱۳۸۹

۴۱. سیوطی، جلال الدین و جلال الدین محلی، تفسیر جلالین، بیروت، مؤسسة النور، ۱۴۱۶،
۴۲. الشاطبی الغرناطی، ابو اسحاق لمواقفات ج۲ محقق: مشهورین حسن آل سلمان، ناشر دار ابن عفان، ۲۰۰۸م
۴۳. صفوی، حسن افکار عمومی، تهران، دانشکده فرماندهی و ستاد سپاه، ۱۳۷۰ص ۴۰
۴۴. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، ج ۶، تحقیق: سید احمد حسینی، تهران کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم، ۱۳۷۵
۴۵. الطبری، تاریخ الطبری، ج ۲، دار التراث، بیروت، ط الثانیه، ۱۳۷۸/۱۹۶۷
۴۶. طلاس مصطفی، پیامبر و آئین نبرد، ترجمه حسن اکبری مرزناک، مؤسسه انتشارات بعثت، بی تا،
۴۷. طائب، مهدی، نگاهی به عملیات روانی در اسلام تهیه کننده پژوهشکده تحقیقات اسلامی قم زمزم هدایت ۱۳۸۹ص ۴۱
۴۸. فراهیدی، خلیلی ابن احمد، کتاب العین، ج ۲، انتشارات هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰،
۴۹. قرشی، سید علی اکبر، قاموس قران، ج ۵، تهران دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم، ۱۳۷۱
۵۰. کریمی، یوسف، جنگ روان غرب علیه ایران، مجله سیاست دفاعی دانشگاه امام حسین (ع) سال اول شماره ۲ / ۱۳۷۲
۵۱. میرزای قمی، ابوالقاسم، رساله ثقی التحقیق الغناء، قم نشر مرصاد، چاپ اول، ۱۴۱۸ق
۵۲. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلیمات القرآن الکریم، تهران بنگاه نشر و ترجمه کتاب ۱۳۶۰ش
۵۳. معین، حسن، فرهنگ فارسی معین، دوره ای دو جلدی ششم تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۳ش
۵۴. متفکر، حسین؛ جنگ روانی، قم، دفتر عقل پژوهشکده تحقیقات اسلامی سپاه، ۱۳۸۶
۵۵. ماوردی، علی بن محمد، آیین حکمرانی، ترجمه و تحقیق از حسین صابری، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳،
۵۶. محسنی، دکتر منوچهر، بررسی در جامعه شناسی فرهنگی ایران، پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات، وزارت ارشاد، اول، ۱۳۸۶ص ۲۳۵: ۲۳۸
۵۷. نصر، صلاح، الحرب النفسیه معرکه الکلمه و المعتقد، ج ۱، قاهره، دارالقاهره، ۱۹۶۷،

۵۸. نراقی، مولی مهدی، جامع السادات، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی، تهران، حکمت، چاپ چهارم ۱۳۷۰ش

۵۹. نشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، ج ۲، تصحیح: اسماعیل بن احمد طرابلسی
ناشر: دار الطباعه العامره، ترکیه استانبول بی تا

۶۰. نسائی، ابو عبد الرحمن احمد بن شعب بن علی الخراسانی، السنن الكبرى للنسائی، ج ۱
محقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي بیروت موسسه الرساله چاپ اول ۲۰۰۱م،

۶۱. نبرد مخصوص، گرد آوری شده در دفتر مطالعات و تحقیقات نظامی قرارگاه حمزه سید
الشهداء ۱۳۶۵ فصل دوم ص ۳۲

۶۲. والتر رایش؛ ریشه‌های تروریسم، ترجمه سیدحسین محمدی نجم، دوره عالی جنگ
دانشکده فرماندهی و ستاد سپاه ۱۳۸۱،

۶۳. واقدی، محمد بن عمر، المغازی، بیروت، موسسه الاعلمی، چاپ سوم، ۱۴۰۹ق.

سنجش نقش معنویت سازمانی مبتنی بر ارزشهای اسلامی در ارتقای رفتار شهروندی سازمانی در صنعت تجهیزات پزشکی با روش دیمتل

احسان ساده^۱

زین العابدین امینی سابق^۲

علیرضا نوپری^۳

چکیده

معنویت در سازمان‌ها می‌تواند بستر مناسبی برای رشد همه‌جانبه فردی و سازمانی ایجاد نماید. معنویت مبتنی بر ارزشهای اسلامی را می‌توان به برخورداری افراد درون سازمان از اعتقاد و گرایش به خداوند متعال، پیامبر اکرم (ص)، ائمه اطهار (ع) و احکام و ارزشهای اسلامی و التزام عملی آنها به تکالیف دینی تعبیر کرد. یکی از آثار مورد انتظار از وجود معنویت مبتنی بر ارزشهای اسلامی در سازمان رفتار شهروندی سازمانی کارکنان است که آن عبارت است از مجموعه از فعالیتهایی که برای دیگران و سازمان مفید است اما ماوراء وظایف اصلی فرد بوده و فرد این رفتار را بدون چشم داشت انجام می‌دهد. هدف این پژوهش بررسی نقش و معنویت سازمانی مبتنی بر ارزشهای اسلامی در ارتقای رفتار شهروندی سازمانی در شرکتهای تولیدی با تمرکز بر صنعت تجهیزات پزشکی است. در این تحقیق تعداد ۴ شاخص برای معنویت سازمانی مبتنی بر ارزشهای اسلامی و تعداد ۷ شاخص برای رفتار شهروندی سازمانی با مطالعه ادبیات موضوع شناسایی گردید. برای بررسی روابط درونی بین شاخصهای تحقیق از نظر خبرگان و روش دیمتل استفاده گردید. نتایج این تحقیق بر نقش بی‌بدیل دینداری و معنویت فردی به عنوان یک عامل علی که دارای بیشترین درجه تأثیرگذاری بر سایر شاخصها و همچنین بیشترین درجه اهمیت می‌باشد تأکید می‌نماید. همچنین نتایج بر اهمیت و ضرورت توسعه و ارتقای شاخصهایی چون مثبت اندیشی، هم‌سویی با ارزشها، امانتداری، کار با معنا و احساس همبستگی در سازمانها صحنه‌گذاری نمود.

واژگان کلیدی

معنویت سازمانی، ارزشهای اسلامی، دینداری، شهروندی سازمانی، روش دیمتل.

۱. استادیار، گروه مدیریت، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران.

Email: e.sadeh@yahoo.com

۱. استادیار، گروه مدیریت، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران.

Email: drsajadami@yahoo.com

۱. استادیار، گروه مدیریت، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران.

Email: nobariali@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۱۱ پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۷/۱۵

طرح مسأله

معنویت از واژه‌های نوظهور در سازمان‌های امروزی است. این واژه در فرهنگ غرب دارای معنای گسترده‌تری است و هرگونه معناگرایی را شامل می‌گردد. مقصود ما در این جا، معنویت در نگاه اسلامی است. اسلامی معنویت را به عنوان هرآنچه به شکل دادن انسان منجر می‌شود میدانند و آنرا بطور مستقیم با ارزشهای اساسی، اعتقادات و باورهای اخلاقی مرتبط می‌داند (معصومی، ۱۳۹۵). معنویت برآیندی است که از فرآیند معرفت، ایمان و عمل صالح در چارچوب شریعت اسلامی حاصل می‌شود. بدین ترتیب اگر حیات طیبه و نورانیت دل به دست نیاید، معنویت به دست نیامده است. آموزه‌های اسلامی، عمیق‌ترین و جامع‌ترین معارف الهی را در ابواب گوناگون عرضه می‌دارد و افزون بر آن اعمال شایسته را به بهترین شکل تبیین کرده است که میتواند معنویت بزرگ را پایه‌گذاری کند. (رود ساز و بیشه، ۱۳۹۲). از آنجا که معنویت در جامعه ایرانی ما مبتنی بر دین است و آموزه‌های دین اسلام شکل‌دهنده معنویت است لذا معنویت در سازمان‌ها می‌تواند بستر مناسبی برای رشد همه‌جانبه فردی و سازمانی را فراهم کند (نقوی و همکاران، ۱۳۹۳).

معنویت سازمانی از جمله دریچه‌های نوینی است که در حوزه رفتار سازمانی گشوده شده و هر روز علاقمندان بیشتری را مجذوب خود می‌کند. محققان معتقدند که تشویق معنویت در محل کار مزایای فراوانی دارد، مزایایی که سازمان با بهره‌گیری از آنها به بهبود بهره‌وری افزایش عملکرد و بهبود شاخصهای مالی خود می‌پردازد (مقیم و همکاران، ۱۳۸۶). معنویت مفهومی بسیار گسترده است که هر کس با توجه به اعتقادات، باورها و ارزش‌های شخصی آنرا تفسیر نماید. سازمانهای معنویت‌گرا می‌توانند موقعیتی را فراهم آورند که افراد بتوانند تمامی ظرفیت و توان خود را در سازمان، صرف‌اعتلای کار و همکاران خود کنند. افراد معنوی با تمام خلوص، وظایف خویش را انجام می‌دهند و اعتقاد دارند که خداوند، شاهد فعالیت‌های خالصانه آنان است (نقوی و همکاران، ۱۳۹۴). از سوی دیگر رفتار شهروندی سازمانی یعنی مجموعه از فعالیت‌هایی که برای دیگران و سازمان مفید است اما ماوراء وظایف اصلی فرد بوده و فرد این رفتار را بصورت

داوطلبانه و بدون چشم داشت انجام می دهد (کوچرا و همکاران، ۲۰۱۰). مروری بر تحقیقات گذشته نشان می دهد که معنویت در فضای سازمانی و محیط کار یکی از عوامل تاثیر گذار بر متغیرهایی همچون رفتار شهروندی سازمانی، تعهد سازمانی، کاهش استرس کارکنان و ... می باشد که در نهایت موجب رشد و تعالی سازمان در محیط رقابتی خواهد شد (فریدونی و همکاران، ۱۳۹۳). هدف اصلی این تحقیق آن است که به بررسی نقش معنویت سازمانی مبتنی بر ارزشهای اسلامی در ارتقای رفتار شهروندی سازمانی پردازد. به عبارت دیگر این تحقیق سعی دارد که بر نقش بی بدیل مبانی دینی و ارزشهای غنی اسلامی در توسعه معنویت سازمانی تمرکز نموده و آثار آنرا بر ارتقای رفتار شهروندی سازمانی را در حوزه تولید بویژه صنعت تجهیزات پزشکی را مورد مطالعه قرار دهد. لذا سوال اصلی تحقیق آن است:

- روابط درونی بین عوامل معنویت سازمانی مبتنی بر ارزشهای اسلامی و شاخصهای رفتار شهروندی سازمانی چگونه است؟

۱. ادبیات موضوع

۱.۱. مرور تحقیقات پیشین

تحقیقات متعددی به نقش معنویت سازمانی مبتنی بر عقاید دینی و مذهبی و آثار مثبت آن برای سازمان پرداخته اند. ادبیات موضوع وجود نقش موثر معنویت سازمانی بر اساس ارزشهای دین مبین اسلام بر رفتارهای داوطلبانه و بدون چشم داشت اعضای سازمان (رفتار شهروندی سازمانی) که برای ذینفعان سازمان، خود سازمان و اجتماع مفید است را مورد تأکید قرار می دهد. مرور ادبیات موضوع نشان می دهد که علیرغم وجود پژوهش هایی در این حوزه، وجود یک تحقیق جامع که عوامل معنویت سازمانی مبتنی بر ارزشهای اسلامی و شاخصهای رفتار شهروندی سازمانی را بصورت یکپارچه مورد مطالعه قرار داده و روابط درونی بین این عوامل را بصورت تفصیلی بررسی نماید، ضروری به نظر می رسد. این پژوهش قصد دارد تا شکاف پژوهشی مذکور را با استفاده از تکنیک دیمتل و بررسی یکپارچه روابط درونی بین عوامل معنویت سازمانی مبتنی بر ارزشهای اسلامی و شاخصهای

رفتار شهروندی سازمانی، پر نماید. جدول شماره ۱. خلاصه مرور پژوهشهای داخلی در این حوزه را نشان می‌دهد.

جدول شماره ۱. خلاصه مرور پژوهشهای داخلی

سال	نویسنده	هدف	یافته‌ها
۱۳۸۶	مقیمی و همکاران	بررسی اثر معنویت در ارتقای اخلاقیت سازمانی	وابستگی دو متغیر معنویت و اخلاقیت کارکنان تأیید شد. نتایج نشان داد تمسک به معنویت جهت بهبود اخلاقیت و رفع معضلات سازمانی موثر می‌باشد
۱۳۹۰	مقبل با عرض و هادوی نژاد	بررسی نقش تعدیل‌گر معنویت سازمانی در رابطه بین ادراک سیاست‌های سازمان و رفتار شهروندی سازمانی	نتایج نشان داد معنویت سازمانی رابطه منفی بین ادراک سیاست‌های سازمان و رفتار شهروندی سازمانی را تعدیل می‌نماید.
۱۳۹۱	آزادمرزآبادی و همکاران	بررسی رابطه معنویت سازمانی با توانمندسازی روان‌شناختی، اخلاقیت، هوش معنوی، استرس شغلی و رضایت شغلی	نتایج نشان داد که بین معنویت سازمانی با توانمندسازی روان‌شناختی، اخلاقیت و استرس شغلی رابطه معنادار وجود دارد. همچنین بر اساس نتایج بین سابقه شغلی کارکنان با معنویت سازمانی ارتباط معنادار وجود داشت.
۱۳۹۲	طالقانی و همکاران	بررسی نقش معنویت سازمانی در بهبود رفتار شهروندی سازمانی	معنویت سازمانی در بهبود رفتار شهروندی سازمانی موثر است. بویژه دو عامل دینداری و معنویت فردی بیشترین تأثیر را دارد.
۱۳۹۲	رعنائی کردشولی و همکاران	تبیین رفتارهای شهروندی سازمانی مبتنی بر آموزه‌های اسلامی	در این پژوهش ۱۲ شاخص رفتار شهروندی سازمانی مبتنی بر آموزه‌های اسلامی شناسایی شد که شامل: امانتداری، نظم، سعه صدر، خیرخواهی، مسئولیت‌پذیری، مثبت‌اندیشی، تعاون، جوانمردی، خوشرفتاری، کرامت، عدالت، و خردورزی می‌باشد.

سال	نویسنده	هدف	یافته ها
			سپس برای هر یک از این شاخصها مصادیق و کدهایی تعریف گردید که جمعا ۴۷ زیر شاخص معرفی شد.
۱۳۹۲	جمشیدی قهفرخی و حیاتی	مطالعه اثر معنویت سازمانی در ارتقای بهره وری نیروی انسانی	نتایج نشان داد بین معنویت سازمانی در ارتقای بهره وری نیروی انسانی رابطه مثبت وجود دارد بویژه الزام و عمل به وظایف دینی بیشترین تأثیر را دارد.
۱۳۹۲	هادوی نژاد و حسینی	بررسی همبستگی بین جهتگیری مذهبی اسلامی و معنویت سازمانی در سطح فرد با رفتارهای شهروندی سازمانی	کسانی که جهتگیری مذهبی اسلامی یا معنویت بیشتری دارند، رفتارهای شهروندی سازمانی بیشتری نیز دارند. یعنی تقویت جهتگیری مذهبی اسلامی یا معنویت سازمانی کارکنان در سطح فرد، بر احتمال افزایش رفتارهای شهروندی سازمانی می افزاید.
۱۳۹۲	یعقوبی و همکاران	بررسی رابطه بین معنویت سازمانی و شادکامی کارکنان	نتایج ضریب همبستگی پیر سون نشان می دهد که تمام ابعاد معنویت سازمانی ارتباط مثبتی با متغیر شادکامی دارند
۱۳۹۳	نقوی و همکاران	شناسایی عوامل مؤثر بر معنویت سازمانی در حوزه بیمارستانی	نتایج نشان داده که ده عامل فضائل، فضای معنوی، محتوایی، رهبری، فرهنگی، خلاقیت، ایمان، انگیزش و اجتماعی از عوامل مؤثر بر معنویت سازمانی می باشد.
۱۳۹۳	محمدی و همکاران	مطالعه مفهوم معنویت سازمانی از دیدگاه نهج البلاغه	عوامل خدامحوری، اعتقاد، عمل و خود شناسی، آموزش، بهسازی و نظارت، قانون مداری، خودسازی و توان مدیریتی، تعهد، تعامل سازنده، عدالت سازمان و عدالت اجتماعی مورد تأکید قرار گرفتند.
۱۳۹۳	مهاجران و شهودی	بررسی ارتباط بین ارتباط بین اخلاق حرف های و معنویت در کار با مسئولیت اجتماعی رابطه مثبت و معن یداری وجود داشت. همچنین معنویت در کار در	نتایج نشان دادند که بین اخلاق حرف های و معنویت در کار و بین معنویت در کار و مسئولیت اجتماعی رابطه مثبت و معن یداری وجود داشت. همچنین معنویت در کار در

سال	نویسنده	هدف	یافته‌ها
		اجتماعی در میان پرستاران	رابطه بین اخلاق و مسؤولیت اجتماعی نقش میانجی را دارد که با تأیید نقش میانجی معنویت، اخلاق حرف‌های دارای اثر غیرمستقیم، مثبت و معنی‌دار بر مسؤولیت اجتماعی پرستاران م‌ی‌باشد.
۱۳۹۳	پروین و همکاران	بررسی رابطه بین معنویت سازمانی و تعهد سازمانی	یافته‌ها نشان‌دهنده رابطه مثبت و معنادار بین ابعاد معنویت سازمانی و تعهد سازمانی وجود دارد.
۱۳۹۴	حکاک و رحیمی اقدم	تبیین نقش معنویت سازمانی در خلق مزیت رقابتی پایدار در بانک	نتایج نشان‌داد معنویت سازمانی تبیین‌کننده مزیت رقابتی پایدار است. بنابراین، بانک برای ارتقای معنویت سازمانی و مؤلفه‌های آن، به ویژه همسویی ارزش‌ها، راهبردهای مناسبی را اتخاذ کند.
۱۳۹۴	نقوی و همکاران	ارائه و تبیین الگوی معنویت سازمانی در آموزش عالی با توجه به ارزشهای اسلامی	نتایج تحلیل عاملی ده عامل مؤثر بر معنویت سازمانی را شناسایی نمود. همچنین نتایج الگوسازی ساختاری تفسیری نشان‌داد که عامل رهبری بیشترین قدرت نفوذ و کمترین وابستگی را دارد.
۱۳۹۶	باقری و همکاران	بررسی نقش میانجی‌گری نشاط سازمانی در رابطه معنویت سازمانی و تعهد سازمانی	معنویت سازمانی بر نشاط سازمانی و تعهد سازمانی تأثیر داشته و نشاط سازمانی نقش میانجی‌گری را در رابطه بین معنویت سازمانی و تعهد سازمانی ایفا می‌کند
	فریدونی و همکاران	مطالعه نقش نقش معنویت سازمانی در توانمندسازی کارکنان	نتایج نشان‌داد بین معنویت سازمانی و توانمندسازی کارکنان رابطه وجود دارد و با بهره‌گیری و تقویت معنویت در کار، می‌توان توانمندی کارکنان را افزایش داد.

علاوه بر تحقیقات داخلی، طیف گسترده ای از تحقیقات خارجی نیز به آثار مثبت معنویت سازمانی تمرکز دارد. جدول شماره ۲. خلاصه مرور پژوهشهای خارجی در این حوزه را نشان می دهد.

جدول شماره ۲. مرور پژوهشهای خارجی

سال	نویسنده	هدف	یافته ها
۲۰۱۷	توفیل ^۱ و همکاران	بررسی تأثیر اخلاق اسلامی بر شهروندی سازمانی با نقش میانجی مشارکت کارکنان	نتایج اثر مثبت اخلاق اسلامی را بر توسعه شهروندی سازمانی تأیید کرد به علاوه نقش میانجی مشارکت کارکنان در این رابطه مورد تأیید قرار گرفت
۲۰۱۶	فنگیدا ^۲ و همکاران	بررسی رابطه بین رضایت معنویت سازمانی، رضایت شغلی و تعهد سازمانی	معنویت سازمانی می تواند رضایت شغلی و تعهد سازمانی را افزایش دهد.
۲۰۱۴	احمدی ^۳ و همکاران	بررسی رابطه بین معنویت در محل کار و رفتار شهروندی سازمانی	نتایج وجود رابطه بین معنویت در محل کار و رفتار شهروندی سازمانی را تأیید کرد.
۲۰۱۴	پاوار ^۴	بررسی اثر معنویت فردی رهبر سازمان بر معنویت کارکنان	معنویت فردی رهبر سازمان بر معنویت کارکنان اثر مستقیم و مثبت دارد
۲۰۱۰	کاراکاس ^۵	بررسی رابطه بین معنویت و عملکرد سازمانی	نتایج نشان داد معنویت سازمانی سطح خوشایندی، کیفیت زندگی کاری، معنی دار بودن اهداف، حس ارتباط و اجتماعی بودن را افزایش می دهد.
۲۰۱۰	کوچر و همکاران	بررسی نقش گرایش به مذهب در مدیریت استرس، نگرش به شغل و رفتار شهروندی سازمانی	نتایج نشان داد گرایش به مذهب در مدیریت استرس، نگرش به شغل و رفتار شهروندی سازمانی تأثیر مثبت دارد.

1. Tufail
2. Fanggida
3. Ahamadi
4. Pawar
5. Karakas

سال	نویسنده	هدف	یافته‌ها
۲۰۰۹	پاوار	بررسی تسهیل‌کننده‌های معنویت سازمانی	نتایج به نقش رهبری سازمان در تسهیل معنویت سازمانی تأکید کرد.
۲۰۰۸	کولودینسکی ^۱ و همکاران	بررسی آثار معنویت سازمانی مبتنی بر ارزشهای فردی	نتایج نشان داد که معنویت سازمانی بطور مثبت بر مشارکت شغلی، رضایت و شخصیت سازمانی موثر است. همچنین نتایج نشان داد که معنویت سازمانی ناامیدی را در سازمان کاهش می‌دهد.

۲.۱. عوامل معنویت سازمانی مبتنی بر ارزشهای اسلامی

معنویت مبتنی بر ارزشهای اسلامی را می‌توان به برخورداری افراد درون سازمان از اعتقاد و گرایش به خداوند متعال پیامبران و انبیاء الهی و احکام اسلامی و التزام عملی آنها به تکالیف دینی تعبیر کرد (جمشیدی قهفرخی و حیاتی، ۱۳۹۲). معنویت از دیدگاه قرآن از دو ویژگی اساسی و کلیدی برخوردار است که شامل جامعیت و کمال است. جامعیت یعنی همه ابعاد زندگی انسان اعم از فردی، خانوادگی، اجتماعی، دنیایی و آخرتی و کمال، یعنی همه حدود و مراتب وجودی انسان در حرکت تکاملی (نقوی و همکاران، ۱۳۹۳).

کار با معنا: حسی عمیق از معنا و مقصود در کار است و مشخص می‌کند چگونه کارکنان در کار روزمره در سطح فردی تعامل دارند. هر فرد برای انجام دادن فعالیت‌هایی که معنای بیشتری به زندگی خود و دیگران می‌بخشد، انگیزش درونی، تمایل و علاقه دارد (پروین و همکاران، ۱۳۹۳). در دین مبین اسلام به کار و تلاش بسیار تأکید و سفارش شده است. امام علی (ع) در خطبه ۱۳۰ نهج البلاغه می‌فرمایند "بر شما باد به تلاش و سخت‌کوشی و مهیا شدن و آماده گشتن". اگر کار و تلاش اگر برای خدا و با نیت گره‌گشایی از خلق خدا و خدمت در به بندگان خدا باشد معنای متعالی پیدا می‌کند چراکه دارای انگیزه و روح معنوی می‌گردد. همچنین در کتبا غررالحکم از امیر المومنین علی (ع) نقل است که می‌فرمایند "برترین کار، کاری است که برای خدا باشد

(غررالحکم: ۲۹۵۸)". لذا کار برای خدا دارای معنای متعالی و انگیزه معنوی بوده برترین کارها است.

احساس همبستگی: همبستگی و همکاری احساس نوعی پیوند عمیق با همکاران و مدیران در محیط کار شامل ارتباطات ذهنی، احساسی و معنوی بین کارکنان در گروه‌ها ی کاری (باقری و همکاران، ۱۳۹۶). همبستگی، همکاری و تعاون از مفاهیم ارزشمندی است که مورد تأکید دین مبین اسلامی می باشد. خداوند متعال در آیه ۲ سوره مائده می فرماید "در نیکوکاری و پرهیزکاری یکدیگر را یاری کنید و در گناه و تجاوز، به یکدیگر یاری نرسانید". همچنین در خطبه ۲۱۶ کتاب نهج البلاغه از امام علی (ع) نقل است که می فرمایند "از حقوق واجب خدا بر بندگان، خیرخواهی به اندازه توان، و یاری کردن یکدیگر برای برپایی حق در میان خود است". لذا اهمیت احساس همبستگی و همکاری و تعاون بین همکاران و مدیران از مواردی است که دارای پشتوانه دینی بوده و مورد تأکید اسلام عزیز است.

همسویی با ارزش‌ها: تجربه حسی قوی از همسویی بین ارزشهای فردی کارکنان با رسالت، مأموریت و ارزشهای سازمان است، بدین معنی که کارکنانی که ارزشها و اهداف خود را با ارزشها و مأموریت سازمان همسو می دانند، محیط و جو سازمان را مثبت درک میکنند و به بهتر انجام گرفتن کارها و بهبود تصویر سازمان حساس هستند و به مشارکت و قبول مسئولیت در زندگی سازمانی علاقه زیادی دارند و حتی منافع شخصی خود را در راستای منافع سازمانی درک میکنند (حکاک و اقدم، ۱۳۹۴). در جامعه اسلامی ارزشها نسبی نیستند و زمان و مکان در تبدیل مفاهیم ارزشی دخالتی ندارند، لذا می توان گفت که میان ارزشهای فرد با ارزشهای سازمان معمولاً سازگاری زیادی وجود دارد (دعایی، ۱۳۸۱) و می بایست مبتنی بر ارزشهای اسلامی و دینی باشد.

دینداری و معنویت فردی: خداشناسی و خداگرایی از صفات برجسته ذاتی انسان می باشد بطوریکه معنویت بودن اعتقاد به خدا و دینداری بی معنی است (طالقانی و همکاران، ۱۳۹۲). خداوند متعال در آیه ۱۵ سوره حجرات می فرماید "همانا مومنان کسانی اند که واقعا به خدا و رسولش شناخت و باور دارند شک و تردید ندارند با مالها و

جانهایشان در راه خدا فعالیت و جهاد می کنند اینان کسانی هستند که در دینداری و ایمانشان صادقند". از تعالیم دین مبین اسلام اینطور بر می آید که افراد دیندار به کار و فعالیت خود در سازمان و خدمت به بندگان خدا به عنوان جهاد در راه حق می نگرند و در راه خدمت به خلق از همه داشته های خود هزینه نمایند.

۳.۱. شاخصهای رفتار شهروندی سازمانی

رفتار شهروندی سازمانی به یک مجموعه رفتارهای جهانی به نمایش گذاشته شده از سوی کارکنان اطلاق می شود که حمایتی و اختیاری بوده و فراتر از نیازهای نرمال و طبیعی شغل پیش می رود (رودساز و بیشه، ۱۳۹۲). بسیاری از سازمانها نیازمند جهشی عمده در افزایش کارآمدی می باشند، لذا می بایست زمینه را به گونه ای فراهم سازند که کارکنان و مدیران شان با طیب خاطر، تمامی تجربیات، توانایی ها و ظرفیتهای خود را در جهت اعتلای اهداف سازمانی به کار گیرند. این مهم از طریق توسعه رفتار شهروندی سازمانی محقق می شود.

جوانمردی: جوانمردی در سازمان را می توان به تحمل رفتارهای همکاران و سختی ها و مشکلات سازمان و پذیرش شرایط بدون گله و تلاش برای همراهی داوطلبانه در حل مشکلات افراد و سازمان تعبیر کرد. در دین مبین اسلام جوانمردی از صفت بسیار مورد تأکید است و این صفت در قرآن کریم در خصوص افرادی چون اصحاب کهف بکار رفته است. خداوند متعال در آیه ۱۳ سوره کهف می فرماید " جوانمردان به گونه ای رفتار می کنند که هم در ابتدا در مسیر هدایت قرار گیرند و هم در ادامه مشمول هدایت بیشتر الهی قرار گیرند و ما بر هدایت آن ها (اصحاب کهف) افزودیم"

رفتارهای کمک کننده: کمک کننده بودن در سازمان را می توان به نوع دوستی و حمایت از همکاران و ذینفعان سازمان و اجتناب از تعارضات تعبیر کرد. امام علی (ع) در نامه ۵۳ نهج البلاغه خطاب به مالک اشتر می فرماید " از جمله خدمت رسانی تو این است که نیازهای مردم را هنگامی که به تو مراجعه می کنند، بر آورده سازی، آن خدماتی را که معاونان تو از انجام آن کارها ناتوانند". داشتن روحیه و رفتار کمک کننده در سازمان باعث تشریک مساعی و هم افزایی در توان افراد و در نتیجه همپوشانی نقاط ضعف و نهایتاً

افزایش عملکرد سازمانی می گردد. این ویژگی مهم از صفات پسندیده و مورد تأکید در دین مبین اسلام است.

توسعه خود: منظور از این شاخص رفتار داوطلبانه برای توسعه دانش، مهارت و توانایی ها و قابلیت های خود برای مفید تر بودن و داشتن عملکرد بهتر برای سازمان است. اهمیت دانش در دین مبین اسلام بسیار مورد تأکید است. امام علی (ع) در خطبه ۱۵۴ نهج البلاغه می فرماید آن که از روی آگاهی و علم عمل می کند، مانند رهروی است که در جاده روشن قدم برمی دارد. همچنین خداوند در آیه ۹ سوره زمر دارندگان دانش و دانایی را با نادان متمایز می داند و می فرماید " بگو آیا دانایان با نادانان مساوی اند؟ جز این نیست که تنها خردمندان یادآور می شوند". لذا توسعه مهارت ها، دانش و تجربه از مباحث مورد تأکید در دین مبین اسلام است.

امانتداری: امانتداری از صفات پسندیده و مورد تأکید اسلام است. خداوند متعال در آیه ۳۵ سوره معارج می فرماید آنان که امانت ها و عهد خود را رعایت می کنند و آنها که بر شهادت های خویش ایستاده اند و کسانی که بر نمازهایشان مواظبت دارند، آنها هستند که در باغ های بهشت گرامی خواهند بود. امانت داری و مواظبت از آن چیزی که در سازمان به عهده فرد گذاشته شده است، اعم از تجهیزات، ابنیه، منابع مالی و حتی اطلاعات از تکالیف دینی و اسلامی است.

نظم: امام علی (ع) در نامه ۴۷ نهج البلاغه می فرماید شما را به پرهیزکاری و نظم در کارها سفارش می کنم. نظم از شاخصهای کارایی در سازمان است چراکه باعث تسریع در امور، کاهش اتلافها و... می گردد. نظم به عنوان یک شاخص و صفت پسندیده و سفارش شده در دین مبین اسلام و منابع دینی مورد تأکید است.

خردورزی: در قرآن کریم، خرد ورزی و حکمت به خیر فراوان تعبیر شده است بطوریکه خداوند متعال در آیه ۲۶۹ سوره بقره می فرماید "خدا به هر کس که بخواهد حکمت می بخشد، و به هر کس حکمت داده شود، به یقین، خیری فراوان داده شده است، و جز خردمندان، کسی پند نمی گیرد." خرد ورزی و عقلانیت از صفات پسندیده و مورد تأکید دین مبین اسلام بوده و در منابع دینی توصیه اکید می گردد که در کلیه امور

از عقلانیت در تصمیم‌گیری بهره‌مند شویم.

مثبت اندیشی: امام علی (ع) در حکمت ۳۶۰ نهج البلاغه می‌فرماید "سخنی که از دهان کسی بیرون می‌آید، گمان‌بد مبر، چندان که توانی احتمال نیکی بر". داشتن روحیه مثبت اندیشی دلها را به هم نزدیک می‌کند و باعث توسعه تعامل و کار تیمی در سازمانها می‌گردد. البته باید توجه داشت صفت پسندیده و متعالی مثبت اندیشی با ساده لوحی متفاوت است و منظور نگاه مثبت و غیر جانبدارانه همراه با هوشمندی است.

۲. روش پژوهش

در این پژوهش تعداد ۴ شاخص برای معنویت سازمانی مبتنی بر ارزشهای اسلامی و تعداد ۷ شاخص برای رفتار شهروندی سازمانی با مطالعه دقیق ادبیات موضوع شناسایی گردید. برای بررسی روابط درونی بین شاخصهای تحقیق از روش دیمتل استفاده گردید. در روش دیمتل

مراحل روش دیمتل طبق نظر تسای^۱ (۲۰۱۸) عبارت است از:

۱- **شناسایی عوامل:** در این تحقیق ۱۱ عامل طبق جدول ذیل شناسایی و کدگذاری گردید.

جدول ۱. عوامل مورد مطالعه

A	کار با معنا	عوامل معنویت سازمانی مبتنی بر ارزشهای اسلامی
B	احساس همبستگی	
C	همسویی با ارزشها	
D	دینداری و معنویت فردی	
E	جوانمردی	شاخصهای رفتار شهروندی سازمانی
F	رفتارهای کمک‌کننده	
G	توسعه خود	
H	امانتداری	
I	نظم	
J	خردورزی	
K	مثبت اندیشی	

۲- **ایجاد ماتریس روابط مستقیم:** در این مرحله روابط علی بین عوامل مورد مطالعه با استفاده از یک پرسشنامه ماتریس محور در چهار سطح شامل صفر بی تأثیر، ۱ تأثیر کم، ۲ تأثیر متوسط و ۳ تأثیر زیاد توسط خبرگان سنجیده می شود. بعد از جمع آوری نظرات خبرگان میانگین اعداد جمع آوری شده در هر یک از خانه های ماتریس محاسبه شده و در ماتریسی بنام ماتریس روابط مستقیم جایگذاری می گردد. در این پژوهش از نظر ۲۲ نفر از خبرگان شامل اساتید دانشگاه، کارشناسان و مدیران صنعت تجهیزات پزشکی که نه تنها دانش کاملی با مباحث معنویت سازمانی و رفتار شهروندی سازمانی داشتند بلکه با شرایط و ویژگی های صنعت تجهیزات پزشکی آشنایی کافی داشتند، استفاده شد.

۳- **محاسبه ماتریس روابط مستقیم نرمال شده:** در مرحله بعدی ماتریس نرمال شده روابط مستقیم با استفاده از دو فرمول ذیل محاسبه می گردد.

$$\lambda = \frac{1}{\text{Max} (\sum_{j=1}^n X_{ij})}$$

$$N = \lambda \cdot X$$

۴- **محاسبه ماتریس روابط کلی:** در این مرحله ماتریس روابط کلی از فرمول ذیل محاسبه می گردد.

$$T = N(I - N)^{-1}$$

۵- **محاسبه میزان اثر گذاری و اثر پذیری عوامل:** در این مرحله حاصل جمع سطری و ستونی را برای هر یک از عوامل بدست می آوریم حاصل جمع سطری (D) میزان اثر گذاری و حاصل جمع ستونی (R) میزان اثر پذیری هر عامل را نشان می دهد.

$$D_i = \sum_{j=1}^n t_{ij}$$

$$R_i = \sum_{i=1}^n t_{ij}$$

$$i = 1 \ 2 \ 3 \ \dots \ n$$

$$j = 1 \ 2 \ 3 \ \dots \ n$$

۶- **تعیین عدد آستانه:** عدد آستانه پذیرش برای تعیین اهمیت روابط درونی بین

شاخصها در ماتریس T توسط خبرگان تعیین می‌گردد و فقط روابطی که دارای مقدار عددی بالای عدد آستانه پذیرش هستند مد نظر قرار می‌گیرند.

۳. تجزیه و تحلیل

در گام اول ماتریس ارتباطات مستقیم طبق نظر خبرگان بر اساس میزان روابط درونی بین شاخصها محاسبه می‌گردد. جدول شماره ۲ میانگین نظر ۲۲ خبره که در خصوص روابط بین شاخصهای تحقیق اظهار نظر کرده اند را نشان می‌دهد.

جدول شماره ۲. ماتریس ارتباطات مستقیم

	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K	جمع ستونها
A	0	1.36	1.63	1.72	1.95	2.09	2.13	2.04	1.9	2.31	1.86	18.99
B	1.95	0	1.68	1.63	1.54	1.86	1.81	1.95	2.04	2.04	2.13	18.63
C	1.86	1.77	0	1.81	2.18	1.95	2.09	2.18	2.17	2.27	2.5	20.78
D	2.81	2.13	2.18	0	2.31	2.63	2.59	2.27	2.4	2.68	2.77	24.77
E	1.04	1.31	1.13	1.18	0	1.04	1.18	1.22	1.36	1.31	1.27	12.04
F	1.09	1.22	1.18	1.13	1.27	0	1.22	1.31	1.13	1.27	1.31	12.13
G	1.18	1.22	1.09	1.04	1.13	1.22	0	1.18	1.27	1.31	1.36	12
H	2.09	2.04	2.04	1.81	2.13	2.18	2.13	0	2.31	2.27	2.17	21.17
I	1.13	1.18	1.18	1.09	1.22	1.27	1.22	1.31	0	1.36	1.27	12.23
J	1.09	1.09	1.23	1.04	1.17	1.27	1.36	1.22	1.54	0	1.22	12.23
K	2.04	2.18	2.17	1.95	2.31	2.27	2.09	2.04	2.17	2.09	0	21.31
جمع ستونها	15.5	15.5	15.51	14.4	17.21	17.78	17.82	16.72	18.29	18.91	17.86	

در گام بعدی ماتریس روابط مستقیم نرمال سازی می‌گردد. جدول شماره ۳ ماتریس نرمال شده روابط مستقیم را نشان می‌دهد.

جدول شماره ۳. ماتریس نرمال

	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K
A	0	0.054905127	0.06580541	0.069438837	0.078724263	0.084376262	0.085991118	0.082357691	0.076705692	0.093257973	0.075090836
B	0.078724263	0	0.067823981	0.06580541	0.062171982	0.075090836	0.073072265	0.078724263	0.082357691	0.082357691	0.085991118
C	0.075090836	0.071457408	0	0.073072265	0.088009689	0.078724263	0.084376262	0.088009689	0.087605975	0.091643117	0.100928543
D	0.113443682	0.085991118	0.088009689	0	0.093257973	0.106176827	0.10456197	0.091643117	0.096891401	0.108195398	0.111828825
E	0.041986274	0.052886556	0.045619701	0.047638272	0	0.041986274	0.047638272	0.049253129	0.054905127	0.052886556	0.0512717
F	0.044004845	0.049253129	0.047638272	0.045619701	0.0512717	0	0.049253129	0.052886556	0.045619701	0.0512717	0.052886556
G	0.047638272	0.049253129	0.044004845	0.041986274	0.045619701	0.049253129	0	0.047638272	0.0512717	0.052886556	0.054905127
H	0.084376262	0.082357691	0.082357691	0.073072265	0.085991118	0.088009689	0.085991118	0	0.093257973	0.091643117	0.087605975
I	0.045619701	0.047638272	0.047638272	0.044004845	0.049253129	0.0512717	0.049253129	0.052886556	0	0.054905127	0.0512717
J	0.044004845	0.044004845	0.049656843	0.041986274	0.047234558	0.0512717	0.054905127	0.049253129	0.062171982	0	0.049253129
K	0.082357691	0.088009689	0.087605975	0.078724263	0.093257973	0.091643117	0.084376262	0.082357691	0.087605975	0.084376262	0

در گام بعدی برای محاسبه روابط کلی ابتدا باید ماتریس I-N را محاسبه کرد. جدول شماره ۴ مربوطه را نشان می دهد.

جدول شماره ۴. ماتریس I-N

	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K
A	1	0.05490513	0.06580541	0.06943884	0.07872426	0.08437626	0.08599112	0.08235769	0.07670569	0.09325797	0.07509084
B	0.078724263	1	0.06782398	0.06580541	0.06217198	0.07509084	0.07307226	0.07872426	0.08235769	0.08235769	0.08599112
C	0.075090836	0.07145741	1	0.07307226	0.08800969	0.07872426	0.08437626	0.08800969	0.08760597	0.09164312	0.10092854
D	0.113443682	0.08599112	0.08800969	1	0.09325797	0.10617683	0.10456197	0.09164312	-0.0968914	-0.1081954	0.11182883
E	0.041986274	0.05288656	-0.0456197	0.04763827	1	0.04198627	0.04763827	0.04925313	0.05490513	0.05288656	-0.0512717
F	0.044004845	0.04925313	0.04763827	-0.0456197	-0.0512717	1	0.04925313	0.05288656	-0.0456197	-0.0512717	0.05288656
G	0.047638272	0.04925313	0.04400484	0.04198627	-0.0456197	0.04925313	1	0.04763827	-0.0512717	0.05288656	0.05490513
H	0.084376262	0.08235769	0.08235769	0.07307226	0.08599112	0.08800969	0.08599112	1	0.09325797	0.09164312	0.08760597
I	0.045619701	0.04763827	0.04763827	0.04400484	0.04925313	-0.0512717	0.04925313	0.05288656	1	0.05490513	-0.0512717
J	0.044004845	0.04400484	0.04965684	0.04198627	0.04723456	-0.0512717	0.05490513	0.04925313	0.06217198	1	0.04925313
K	0.082357691	0.08800969	0.08760597	0.07872426	0.09325797	0.09164312	0.08437626	0.08235769	0.08760597	0.08437626	1

در گام بعدی باید معکوس ماتریس I-N محاسبه گردد. جدول شماره ۵ ماتریس مربوطه را نشان می دهد.

جدول شماره ۵. ماتریس معکوس I-N

	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K
A	1.139924018	0.187107394	0.196661388	0.190766444	0.221572948	0.230927062	0.232734671	0.220228114	0.228621819	0.247749679	0.222438616
B	0.213140299	1.134761504	0.198473265	0.187707695	0.206894993	0.222901209	0.221292228	0.217265191	0.233641919	0.23821083	0.231899031
C	0.224219097	0.215540831	1.148842908	0.206985036	0.244936238	0.241433678	0.246709126	0.239921339	0.254272259	0.262634087	0.260332883
D	0.284122576	0.253670785	0.25563823	1.163239224	0.27775255	0.294801618	0.293747344	0.270978242	0.29215937	0.308106034	0.298887436
E	0.13334589	0.139493209	0.133012231	0.128803289	1.098216243	0.141582043	0.146884884	0.142421824	0.156343703	0.157445556	0.149944512
F	0.135840513	0.137014524	0.135547861	0.12774516	0.147879566	1.10203977	0.149177833	0.146407478	0.148735117	0.156833697	0.152181024
G	0.137537281	0.13553555	0.130904937	0.123209427	0.141191899	0.147440954	1.100652038	0.14029545	0.152187352	0.156611609	0.152248522
H	0.233884829	0.226353138	0.226396332	0.208479948	0.244726751	0.25139188	0.249976908	1.160873924	0.261033886	0.264696668	0.250878979
I	0.13741787	0.13572843	0.135742046	0.126494039	0.146260771	0.151035436	0.149411588	0.146636732	1.1053168	0.160362196	0.150942498
J	0.134999469	0.131629757	0.136624044	0.123881712	0.143482216	0.150015375	0.153508532	0.142526096	0.162875025	1.107260948	0.148190887
K	0.233831083	0.232772695	0.232371451	0.214758542	0.252738494	0.256227087	0.250249144	0.238625809	0.257792438	0.260177805	1.172230399

در گام بعدی ماتریس روابط کلی محاسبه می گردد. جدول شماره ۶ ماتریس روابط

کلی (T) را نشان می دهد.

جدول شماره ۶. ماتریس T

	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K
A	0.139924018	0.187107394	0.196661388	0.190766444	0.221572948	0.230927062	0.232734671	0.220228114	0.228621819	0.247749679	0.222438616
B	0.213140299	0.134761504	0.198473265	0.187707695	0.206894993	0.222901209	0.221292228	0.217265191	0.233641919	0.23821083	0.231899031
C	0.224219097	0.215540831	0.148842908	0.206985036	0.244936238	0.241433678	0.246709126	0.239921339	0.254272259	0.262634087	0.260332883
D	0.284122576	0.253670785	0.25563823	0.163239224	0.27775255	0.294801618	0.293747344	0.270978242	0.29215937	0.308106034	0.298887436
E	0.13334589	0.139493209	0.133012231	0.128803289	0.098216243	0.141582043	0.146884884	0.142421824	0.156343703	0.157445556	0.149944512
F	0.135840513	0.137014524	0.135547861	0.12774516	0.147879566	0.10203977	0.149177833	0.146407478	0.148735117	0.156833697	0.152181024
G	0.137537281	0.13553555	0.130904937	0.123209427	0.141191899	0.147440954	0.100652038	0.14029545	0.152187352	0.156611609	0.152248522
H	0.233884829	0.226353138	0.226396332	0.208479948	0.244726751	0.25139188	0.249976908	0.160873924	0.261033686	0.264696668	0.250878979
I	0.13741787	0.13572843	0.135742046	0.126494039	0.146260771	0.151035436	0.149411588	0.146636732	0.1053168	0.160362196	0.150942498
J	0.134999469	0.131629757	0.136624044	0.123881712	0.143482216	0.150015375	0.153508532	0.142526096	0.162875025	0.107260948	0.148190887
K	0.233831083	0.2327272695	0.232371451	0.214758542	0.252738494	0.256227087	0.250249144	0.238625809	0.257792438	0.260177805	0.172230399

در گام بعدی حاصل جمع اعداد سطری و ستوی را برای هر شاخص محاسبه می کنیم. مقدار D نشان دهنده حاصل جمع سطری یا میزان اثر گذاری هر شاخص است. مقدار R نشان دهنده حاصل جمع ستونی و میزان اثر پذیری شاخصها را نشان می دهد. جدول شماره ۷ مقادیر R و D را نشان می دهد.

جدول شماره ۷. ماتریس R و D

R	2.008262926	1.929607818	1.930214693	1.802070517	2.125652669	2.189796112	2.194344297	2.0661802	2.252979487	2.320089108	2.190174788
D	2.318732	2.306188	2.545827	2.993103	1.527493	1.539403	1.517815	2.578693	1.545348	1.534994	2.001775

جدول شماره ۸ مقادیر D+R و D-R را نشان می دهد.

جدول شماره ۸. مقادیر D+R و D-R

D+R	4.326995079	4.235795983	4.476042174	4.795173925	3.653146053	3.729198657	3.712159317	4.644873244	3.798327892	3.855083169	4.791949733
D-R	0.310469228	0.376580347	0.615612789	1.191032892	-0.59815928	-0.65039357	-0.67652928	0.512512844	-0.70763108	-0.78509505	0.411600158

طبق نظر خبرگان عدد آستانه پذیرش برای روابط موجود در ماتریس T برابر ۰.۰۲ تعیین گردید لذا فقط روابطی که دارای ارزش عدد بالای این مقدار هستند مد نظر قرار می گشیرند و از سایر روابط صرف نظر می گردد. اعداد بالای عدد آستانه پذیرش در ماتریس T (جدول شماره ۶) با فونت ضخیم نمایش داده شده است.

نتیجه گیری

در این پژوهش به دنبال بررسی روابط درونی بین شاخصهای معنویت سازمانی با رویکرد اسلامی و نقش این شاخصها در بهبود شهروندی سازمانی بودیم. در گام اول تعداد ۱۱ شاخص شامل چهار شاخص رفتار شهروندی مبتنی بر ارزشهای اسلامی و هفت شاخص مربوط به شهروندی سازمانی شناسایی شد. سپس با استفاده از روش دیمتل به بررسی روابط درونی بین این شاخصها پرداخته شد. نتایج نشان داد که شاخصهای دینداری و معنویت فردی، مثبت اندیشی، امانت داری، همسویی با ارزشها و کار با معنا که دارای بیشترین مقدار D در جدول شماره ۷ هستند به ترتیب اثرگذارترین شاخصها می باشند. همچنین نتایج نشان داد که شاخصهای خردورزی، نظم، توسعه خود و رفتار کمک کننده که دارای بیشترین مقدار R در جدول شماره ۷ هستند اثر پذیرترین شاخصهای می باشند. به علاوه، نتایج حاکی از آن است که دینداری و معنویت فردی، مثبت اندیشی، همسویی با ارزشها و کار با معنا، همبستگی که در جدول شماره ۸ دارای مقادیر $D-R$ مثبت می باشند جزء شاخصهای علت محسوب می گردد. و شاخصهای خردورزی، نظم، توسعه خود و رفتار کمک کننده، امانتداری و جوانمردی که مقادیر $D-R$ منفی دارند جزء شاخصهای معلول می باشند. به عبارت دیگر توسعه شاخصهای علت موجب پدیدار شدن شاخصهای معلول می گردد. همچنین نتایج نشان داد شاخصهای دینداری و معنویت فردی، مثبت اندیشی، همسویی با ارزشها و امانتداری که دارای بیشترین مقادیر $D+R$ در جدول شماره ۸ هستند مهمترین شاخصها هستند.

نتایج این تحقیق بر نقش بی بدیل دینداری (اعتقاد و التزام به دین مبین اسلام) و معنویت فردی به عنوان یک عامل علی که دارای بیشترین درجه تأثیر گذاری بر سایر شاخصها و همچنین بیشترین درجه اهمیت می باشد تأکید می نماید. لذا توصیه می گردد سازمانها در خصوص ارتقای سطح دینداری و معنویت فردی کارکنان خود از طریق اهمیت دادن به برنامه ها و مراسمات دینی و مذهبی و تأکید بر اهمیت روح فلسفه این مراسمات و همچنین برگزاری دوره های آموزشی و معرفت افزایی و اولویت دادن به مبحث دینداری و معنویت در استراتژی ها و تصمیم گیری ها به ارتقای این شاخص در سازمان خود بپردازند. از سوی دیگر مثبت اندیشی، هم سویی با ارزشها، امانتداری، کار با معنا و احساس همبستگی از شاخصهایی است که توسعه آن در سازمان ها ضروری و حائز اهمیت است.

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. آزادمرزآبادی، اسفندیار، هوشمند جا، منیجه، پورخلیل، مجید (۱۳۹۱). رابطه معنویت سازمانی با توانمندسازی روانشناختی، خلاقیت، هوش معنوی، استرس شغلی و رضایت شغلی کارکنان دانشگاه، مجله علوم رفتاری، دوره ۶، شماره ۲، صص ۱۸۱-۱۸۷.
۲. باقری، مسلم، جاجرمی زاده، محسن، بنافی، منصوره (۱۳۹۶). بررسی نقش میانجی گری نشاط سازمانی در رابطه معنویت سازمانی و تعهد سازمانی (مورد مطالعه: دانشگاه شیراز)، فرهنگ در دانشگاه اسلامی، سال ۲۲ شماره ۷، صص ۳-۱۸.
۳. پروین، احسان، محمدی، شراره، شیربگی، ناصر، لطفی نژاد، طاهره (۱۳۹۳). بررسی رابطه بین معنویت سازمانی و تعهد سازمانی کارکنان دانشگاه رازی کرمانشاه، پژوهشهای رهبری و مدیریت آموزشی، سال اول، شماره ۲، صص ۱۹۳-۲۱۵.
۴. حکاک، محمد، رحیمی اقدم، صمد (۱۳۹۴). تبیین نقش معنویت سازمانی در خلق مزیت رقابتی پایدار (مورد مطالعه: کارکنان شعب بانک مسکن شهرستان تبریز)، مدیریت فرهنگ سازمانی، سال ۱۳ شماره ۲، صص ۴۶۳-۴۸۶.
۵. جمشیدی قهفرخی، فاطمه، حیاتی، زهیر (۱۳۹۲). سنجش تأثیر معنویت سازمانی بر بهره‌وری نیروی انسانی در کتابخانه‌ها، پژوهش نامه کتابداری اطلاع‌رسانی، سال ۳ شماره ۱، ۲۷-۵۰.
۶. دعایی، حبیب اله (۱۳۸۱). همسویی ارزشهای فردی و سازمانی (نگرش تحقیقی)، مدرس علوم انسانی، دوره ۶ شماره ۱، صص ۵۵-۶۸.
۷. رعنائی کردشولی، حبیب اله، شکر، عبدالعلی، هاشم پور مولا، سید محمد، شهیدیان، زهرا سادات (۱۳۹۲). تبیین رفتارهای شهروندی سازمانی مبتنی بر آموزه‌های اسلامی، دو فصلنامه علمی پژوهشی مدیریت اسلامی، سال ۲۱، شماره ۱، صص ۴۵-۸۲.
۸. رودساز، حبیب، بیسه، مجید (۱۳۹۲). نقش معنویت اسلامی در بروز رفتار شهروندی سازمانی، فصلنامه علمی-پژوهشی مدیریت منابع در نیروی انتظامی، سال اول، شماره ۴، صص ۸۱-۱۰۴.
۹. فریدونی، مسعود، علی دوست قهفرخی، ابراهیم، گنج خوانلو، جعفر (۱۳۹۳). نقش معنویت سازمانی در توانمندسازی کارکنان ستادی اداره ورزش و جوانان استان تهران، سومین همایش ملی

- دانشجویی علوم ورزشی دانشگاه شهید بهشتی، صص ۵۲۶-۵۲۹.
۱۰. طالقانی، غلامرضا، محمدی، مصطفی، رستمی، حسین (۱۳۹۲). معنویت سازمانی گامی موثر در جهت بهبود رفتارهای شهروندی سازمانی، مدیریت فرهنگ سازمانی، دوره یازدهم شماره ۲، صص ۱۶۳-۱۸۲.
۱۱. محمدی، مهدی، سلیمی، قاسم، پیروی نژاد، زینب (۱۳۹۳). مفهوم سازی معنویت سازمانی از منظر نهج البلاغه: کاربست استراتژی نظریه داده بنیاد، اسلام و مدیریت، سال ۳ شماره ۶، صص ۱۳۹-۱۶۲.
۱۲. مقبل با عرض، عباس، هادوی نژاد، مصطفی (۱۳۹۰). رابطه بین ادراک سیاست سازمانی و رفتار شهروندی سازمانی در دانشگاههای دولتی شهر تهران: تبیین نقش تعدیلگر معنویت سازمانی، پژوهشهای مدیریت در ایران، سال ۱۵ شماره ۲، صص ۱۸۱-۲۰۳.
۱۳. مقیمی، سید محمد، رهبر، امیر حسین، اسلامی، حسن (۱۳۸۶). معنویت سازمانی و تأثیر آن در خلاقیت کارکنان (رویکرد تطبیقی)، فصلنامه ی اخلاق در علوم و فناوری، سال دوم شماره های ۳ و ۴، صص ۸۹-۹۸.
۱۴. معصومی، هادی (۱۳۹۵). تبیین مفهوم معنویت در رهبری سازمان ها از منظر رویکرد غربی و اسلامی، ماهنامه پژوهش ملل، دوره اول شماره ۹، صص ۹۹-۱۰۸.
۱۵. مهاجران، بهناز، شهودی، مریم (۱۹۳). مدلیابی ارتباط بین اخلاق حرف های و معنویت در کار با مسؤولیت اجتماعی در میان پرستاران بیمارستانهای دولتی شهر کرمانشاه، فصلنامه مدیریت پرستاری، سال ۳ شماره ۲، صص ۲۰-۲۹.
۱۶. نقوی، سید علی، اسعدی، میر محمد، میر غفوی، سید حبیب اله (۱۳۹۳). بررسی و شناسایی عوامل مؤثر بر معنویت سازمانی در بیمارستان شهید صدوقی یسد: رویکرد اسلامی، فصلنامه اخلاق پزشکی، سال هشتم شماره ۳۰، صص ۱۵۷-۱۸۴.
۱۷. نقوی، سید علی، اسعدی، میر محمد، میر غفوی، سید حبیب اله (۱۳۹۴). الگوی معنویت سازمانی در آموزش عالی مبتنی بر آموزه های اسلامی، فصلنامه علمی - پژوهشی مدیریت اسلامی، سال ۲۳ شماره ۲، صص ۱۴۵-۱۷۷.
۱۸. هادوی نژاد، مصطفی، حسینی، محبوبه (۱۳۹۲). بررسی قابلیت پیشگوییکنندگی جهتگیری مذهبی اسلامی - درمقایسه با معنویت سازمانی در سطح فرد در ارتباط با رفتارهای شهروندی سازمانی، چشم انداز مدیریت دولتی، شماره ۶، ۱۳۹-۱۵۹.
۱۹. یعقوبی، نورمحمد، رقیبی، مهوش، مطهری، زهرا (۱۳۹۲). بررسی رابطه بین معنویت سازمانی و شادکامی کارکنان: یک مطالعه موردی در ستاد فرماندهی نیروی انتظامی گلستان، مجله طب انتظامی، شماره ۲، صص ۱۱۹-۱۲۶.

20. Ahmadi, S. Nami, Y. Barvarz, R. (2014). The Relationship Between Spirituality In The Workplace And Organizational Citizenship Behavior, *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 114: 262 – 264.
21. Fangidda E. Rollamd E. Suryana, Y. Efendi, N. (2016). Effect of Spirituality workplace on organizational commitment and job satisfaction, *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 219: 639 – 646.
22. Karakas, F. (2009). Spirituality and Performance in Organizations: A Literature Review, *Journal of Business Ethics*, 94:89–106
23. Kolodinsky, R. Giacalone, R. Jurkiewicz. C. (2007). Workplace Values and Outcomes: Exploring Personal, Organizational, and Interactive Workplace Spirituality, *Journal of Business Ethics*, 81:465–480.
24. Kutcher, E. Bragger, J. Rodriguez-Srednicki, O. Masco. J. (2010). The Role of Religiosity in Stress, Job Attitudes, and Organizational Citizenship Behavior. *Journal of Business Ethics*. 95:319–337.
25. Pawar, B. (2009). Workplace Spirituality Facilitation: A Comprehensive Model, *Journal of Business Ethics*, 90:375–386.
26. Pawar, B. (2014). Leadership Spiritual Behaviors Toward Subordinates: An Empirical Examination of the Effects of a Leader's Individual Spirituality and Organizational Spirituality, *Journal of Business Ethics*, 122:439–452.
27. Tsai, S. (2018). Using the DEMATEL model to explore the job satisfaction of research and development professionals in china's photovoltaic cell industry, *Renewable and Sustainable Energy Reviews*, 81: 62–68
28. Tufail, U. Ahmad, M. Ramayah, T. Jan, F. Ali Shah, I. (2016). Impact of Islamic Work Ethics on Organisational Citizenship Behaviours among Female Academic Staff the Mediating Role of Employee Engagement, *Applied Research Quality Life*, 12:693–717.

مقام ولایت و نسبت آن با نبوت و رسالت در عرفان

محمد ابراهیم ضرابیها^۱

چکیده

حقیقت ولایت، کلمه‌ای طیبیه‌ی الهی است که اصل آن ثابت و فرع آن در آسمان است. ولایت "دارای درجات و منازل و مقامات و فروعات و ظهورات است و بر حسب مراتب و ظهوراتش، احکام آن متکثر است. ولایت یکی از محوری‌ترین مسائل عرفان است که در انسان کامل تحقق پیدا می‌کند. این جهان عین ظهور خداوند است و خداوند در مظهر خود حضور دارد. پس انسان نیز که جزئی از این جهان است مظهر حضرت حق می‌گردد و مفهوم ولایت در اینجا معنا پیدا می‌کند. ولی کامل کسی است که جمیع اسماء و صفات حق را دارا باشد، و این فرد کسی نیست جز نبی حقیقی. نظام دنیا و آخرت وابسته به وجود حقیقت محمدیه است. چنین حقیقتی به اعتبار باطن ولایت، رب جمیع مظاهر است. حقیقت محمدیه قطب الاقطاب عالم وجود است که جمیع انبیاء و اولیای الهی از شئون این اسم اعظم به حساب می‌آیند. گستره نبوت او شامل تمام مراتب غیب و شهود است و هنگامی که در شخص تحقق می‌یابد به ولایت خاصه و عامه تقسیم می‌گردد. ولایت خاصه باطن نبوت است و چون یکی از اسماء الهی است، ابدی و ازلی است، اما نبوت و رسالت بر اساس زمان تاریخی پایان پذیرند. ولی کامل به سبب اسماء الهی در عالم تصرف و آن را اداره می‌کند. پس مقام ولایت، کتاب جامع الهی و نسخه عالم کبیر است و این مقال بر آن است تا ارتباط و پیوستگی این سه مفهوم ولایت، نبوت و رسالت را بررسی نماید. و جانمایه‌ی نبوت و رسالت را که همان مقام ولایت است به تحلیل بنشیند.

واژگان کلیدی

ولایت، حقیقت محمدیه، نبوت، رسالت، اسماء و صفات حق، تسلط باطنی، ظاهر و مظهر.

طرح مسأله

موضوع انسان‌شناسی در عرفان جایگاه بسیار مهمی دارد. نیل انسان به سعادت حقیقی، او را به شناخت خویش و مراتب و منازل و مقامات متعالی و می‌دارد که قله رفیع این مقامات، جایگاه انسان کامل می‌باشد، و شناخت انسان کامل تاثیر فراوانی بر شکوفایی شخصیت انسان دارد، اگر چه فهم این مطلب ما را به مسأله مهم ولایت عرفانی رهنمون می‌کند.

«ولایت» یکی از محوری‌ترین مسأله عرفان نظری است. عرفا برای توضیح جهان نظریه تجلی را مطرح می‌کنند و معتقدند که جهان در پرتو اسماء و صفات خداوند است. خداوند اسمها و اوصافی دارد که به وسیله آنها در جهان، تجلی کرده است. در حقیقت این جهان تجلی حضرت حق است. فیلسوفان برای توضیح جهان، به قانون علت و معلول تمسک می‌جویند و معتقدند که جهان معلول و خداوند علت العلل آن است ولی عارفان رابطه خداوند را با جهان، نه علت و معلول بلکه ظاهر و مظهر می‌دانند. و گاهی پا را از این هم فراتر نهاده می‌گویند: این جهان عین ظهور خداوند است. در اینجا خداوند در مظهر خود، حضور و ظهور دارد. پس بین خداوند و جهان هیچ فاصله‌ای نیست بلکه این جهان عین ظهور و حضور خداوند است. بنابراین وقتی که جهان مظهر الهی شد، انسان نیز که جزئی از این جهان است، مظهر حضرت حق می‌شود، و مفهوم ولایت در اینجا معنا پیدا می‌کند.

معنا و مقام ولایت

ولایت واقسام ریشه‌های آن مانند: ولاء (به فتح واو)، ولاء (به کسر واو) ولیّ، مولی، اولیاء، در کتابهای لغت و فرهنگ به معنای گوناگونی آمده است اما آن چه مورد نظر ما در این مقال می‌باشد عبارتند از:

ولایت: به فتح واو، و ولایت به کسر واو، هر دو به معنی حکومت، امارت و سلطنت آمده است، و به معنی ملک پادشاه، تصرف، دوستی، متکفل کار کسی شدن، مالک امری شدن و دست یافتن بر چیزی می‌باشد.

ولّی: به فتح واو به معنی نزدیکی، قرب، دوست و یار نیکان، اسمی از اسماء الهی،

محبّ، دوستدار، صدیق، ناصر و نصیر، یاری دهنده و مددکار، مهربان می‌باشد در اصطلاحات صوفیه ولی به معنای فاعل، کسی است که پی در پی طاعت و فرمانبرداری کند بدون اینکه این طاعت‌ها را نافرمانی و عصیان در پیش آید. اما ولی بر وزن فاعیل و به معنی مفعول، کسی است که احسان و فعل خداوند پی در پی بر او وارد گردد. ولی به این معنی عارف به خدا و صفات خداست تا جایی که در حد امکان مواظبت بر طاعات و اجتناب از معاصی می‌نماید. او کسی است که فانی در خود و باقی به مشاهده‌ی حق تعالی است.

ولی، متصرف در کسی و یا، عهده دار امر کسی است. به همین دلیل ولی نعمت به معنی عهده دار نعمت‌ها و نواخت‌ها به دیگران است. او بنده‌ی نیک و مقرب حق تعالی است. پس ولی کامل کسی است که در بندگی خدا به حد کمال رسیده باشد، هم آزاد شده است و هم آزادکننده، وجه مشترک همه این معانی حبّ قلبی، متابعت ظاهری و باطنی و قرب معنوی می‌باشد. پس تمام واژه‌های مذکور از یک خانواده هستند. چه به معنی امارت، حکومت و سلطنت باشد، چه به معنای برعهده گرفتن مسئولیت و امر فرد و یا افرادی دیگر. چرا که ولی سلطنت و حکومت باطنی بر افراد دارد. او بر تمام پدیده‌های عالم به خصوص محبّان خویش، سیطره‌ی وجودی و تصرف معنوی دارد. درست مانند پادشاهی که بر تمام محدوده‌ی مملکت و بر تمام افراد زیر مجموعه‌ی خویش، تسلط و حاکمیت دارد.

واژه‌ی ولی، هم در مورد انسان مومن به کار می‌رود و هم در مورد خدای متعال. به مؤمن «ولی خدا» گفته می‌شود و به خدا «ولی المومنین» اما واژه‌ی «مولی» در قرآن فقط بر خدای سبحان اطلاق شده است. (اصفهان‌ی، ۸۸۵، ۱۴۱۲)

ولایت به مفهوم عرفانی

ولایت رابطه‌ی مستقیم بی‌واسطه بین دو کس و یا دو جمع است که از جنس محبت و نصرت باشد. یک قرب بی‌واسطه که مبنای آن عشق و محبت است نه تسلط و قدرت. تفاوت بین ولایت سیاسی با ولایت معنوی نیز در همین است. ولایت سیاسی، نقد‌پذیر و نصیحت‌پذیر است همانطور که امام علی (ع) در نهج البلاغه ویژگی‌های ارتباط

مردم با حاکم و حاکم با مردم را مطرح می‌کند. (نهج البلاغه، خطبه ۱۸ و ۳۴، نامه ۵۳، ۶۷، پیامبر (ص) نیز در بعضی از کارهای سیاسی و نظامی، نظر خود را به مشورت می‌گذاشت و چه بسا نظر ایشان مورد موافقت قرار نمی‌گرفت (مانند جنگ خندق) (مطهری، ۱۳۸۰، ۱۰۱، ۹۶) اما ولایت معنوی تبعیت محض است و این تبعیت نه بر مبنای اجبار و زور، که بر اساس محبت و عشق و معرفت است و معنای قرب در اینجا تحقق پیدا می‌کند. به قول مولانا:

این نمی‌بینی که قرب اولیاء صد کرامت دارد و کار و کیا
(مثنوی، دفتر ۳، بیت ۷۰۲)

پس ولی حق کسی است که بیشترین نزدیکی را با خداوند دارد و حضرت حق نیز بیشترین انعکاس را در وجود او یافته است. او هم نماینده‌ی خداوند است و هم نماینده‌ی او، این نزدیکی و قرب، به بهترین وجه در حدیث قدسی «قرب نوافل» (و قرب فرایض) آمده است.

اما معنی خاص "ولی" که مورد نظر موضوع این مقاله است به کسی اطلاق می‌شود که از همه صفات بشری رسته و آستین بر دامن حق بسته، ظاهر و باطن خویش را در حق فانی کرده و باقی بالله شده باشد این "ولی" کسی است که متخلق به اخلاق الله و متصف به صفات الهی گردیده است چنین کسی سخنش، سخن خدا و رفتار و کردارش رنگ الهی دارد او هر چه فرماید عین صواب است چون نایب است و دست او دست خدا مولانا در کتاب فیه ما فیه "ولی" را این گونه تعریف کرده است؛

هر ولی ای حجت حق است بر خلق، و خلق را به قدر تعلق که به وی گروند، مرتبه و مقام باشد. اولیای حق بر دو قسم اند: گروهی با مجاهدت و ریاضت و سعی و کوشش بسیار در راه شریعت و طریقت بدین مقام والا رسند، و جمعی به عنایت حق و موهبت او مجذوب به حق و فانی در او شوند. مؤمن چون تمام او را ایمان حقیقی باشد، او همان کند که حق خواهی جذب او باشد و یا به جذب حق، چون نور خدا نظر می‌کند همه را ببیند. اول را و آخر را، غایب را و حاضر را. زیرا نور خدا چیزی چون پوشیده باشد، و اگر پوشیده باشد، آن نور خدا نباشد (مولانا، ۱۳۴۸، ۱۲۸)

همه صفات و اسماء الهی، چه جمالی و چه جلالی، در این جهان تجلی می‌یابند. یکی از اسماء الهی «ولی» است. همه موجودات به مثابه آینه‌های شکسته کوچکی هستند که هر کدام تجلیگاه یک اسم از اسماء الهی واقع می‌شوند، اما از میان آنها تنها انسان است که می‌تواند مظهر همه اسماء الهی گردد. هرگاه چنین امری تحقق پیدا کرد، «انسان کامل» معنا پیدا می‌کند. پس انسان کامل مظهر اسم جامع الهی است که عرفا برای او رفیع‌ترین منزلت را در هستی قائل هستند. انسان کامل آینه بزرگی است که بازتاباننده همه انوار الهی است و قوام عالم به وجود اوست. او در بردارنده همه کمالات است و پیامبری همچون حضرت موسی (ع) نیز محتاج کمالات خضر است.

پس ولی حق کسی است که در ذات و صفات الهی فانی شده است، در نتیجه وجودش قائم به حق است. فانی در حق شدن نه به معنای محو شدن و از میان رفتن وجود اوست، بلکه به این معناست که او از اوصاف بشری می‌میرد و به اوصاف الهی زنده می‌گردد. در حقیقت، آنچه که در حضرت حق است در وجود «ولی» تحقق می‌یابد و او وجود حقانی و الهی پیدا می‌کند و صفات الهی در او تجلی و ظهور می‌یابد، چون تجلی الهی هیچگاه منقطع نمی‌گردد، پس جهان نیز هیچگاه از وجود چنین اولیایی خالی نخواهد بود.

امام علی (ع) در نهج البلاغه می‌فرماید: ما برح الله عزت آلاوه فی البرهه بعد البرهه و فی ازمان الفترات عباد ناجاهم فی فکرهم و کلمهم فی ذات عقولهم... (نهج البلاغه، خطبه ۲۲۲)

همواره خداوند در زمانهای مختلف، بندگانی دارد که در فکرشان و در عمق عقولشان با آنان سخن می‌گوید. ایشان در سخن با کمال بن زیاد نخعی می‌فرماید: اللهم بلی لا تخلوا الارض من قائم لله بحجه اما ظاهراً مشهوراً و اما خائفاً مغموراً... (نهج السعادة فی مستدرک نهج البلاغه ۱۳۸۷، ۱۵) زمین از حجت آشکار یا نهان خداوند، خالی نمی‌ماند. مولانا هم در همین زمینه می‌گوید:

پس به هر دوری ولی قائم است تا قیامت آزمایش دائم است
مهدی و هادی وی است ای راه جو هم نهان وهم نشسته پیش رو

و چو نور است و خرد جبریل اوست وان ولی کم از او قنبدیل اوست
(مثنوی، دفتر دوم، ۸۱۹، ۸۱۷)

در سپهر حقیقت، نبی چون خورشید است و ولی چون ماه، انوار معرفت و معنویت
و فیض حق به واسطه آنان به انسانها می‌رسد. به قول شیخ محمود شبستری:

نبی چون آفتاب آمد ولی ماه مقابل گردد اندر لی مع الله
(شبستری، ۱۳۶۸، بیت ۳۴۸)

عبدالرزاق کاشانی در شرح اصطلاحات عرفانی و ملاحادی سبزواری در شرح
الاسماء و جرجانی در التعریفات، ولایت را اینگونه معنا کرده اند: الولاية هي قيام العبد
بالحق عند فناء نفسه و ذلك بتولي الحق اياه حتى يبلغه مقام القرب و
التمكين (کاشانی ۱۳۷۷، ۳۳ و سبزواری ۱۳۷۵، ۵۵۳ و جرجانی، ۱۴۱۹، ۳۲۹). ولایت
هنگامی تحقق می‌پذیرد که حق تعالی امر او را به عهده گیرد تا او را به مقام قرب و
تمکین برساند. «ولایت» وقتی تحقق می‌یابد که علاوه بر قیام عبد برای خدا، اخلاق او نیز
به اخلاق و اوصاف الهی، مبدل گردد، بگونه ای که علم او، علم الهی، قدرت او قدرت
الهی، و فعل او فعل حق باشد تا مصداق این حدیث قدسی گردد: لا يزال العبد يتقرب
الي بالنوافل حتى احبه، فاذا احبته كنت سمعه و بصره و لسانه و يده و رجله، فبي يسمع و
بي يبصر و بي ينطق و بي يبسط. (آملی، ۱۳۶۷، ۱۶۷). بنده همواره به وسیله اعمال نوافل
به سوی من تقرب می‌جوید، تا آن که محبوب من گردد و آنگاه دوستش می‌دارم. و
چون دوستش می‌دارم، گوش و چشم و زبان و دست و پای او می‌گردم. پس به وسیله
من می‌شنود و به سبب من می‌بیند و به سبب من سخن می‌گوید و به من می‌کوشد. این
قرب که حاصل انجام نوافل است، به قرب نوافل شهرت دارد و سالک را تا مقام
محبوبی بالا می‌برد، و چون بدین مقام دست یافت، گوش و چشم و زبان و دست و
پایش حقانی می‌گردد. و آنگاه خداوند با گوش او می‌شنود و با چشم او می‌بیند و با زبان
او می‌گوید و با دست او انجام می‌دهد و با پای او می‌رود. و این قرب به قرب فرائض
شهرت دارد. به همین دلیل است که مفهوم ولایت همان قرب است. پس کسی دارای
ولایت است که به او تقرّب جسته است. این است که در حدیث قدسی خداوند

می فرماید: من تقرب الی شبراً تقرب الیه ذراعاً، و من تقربت الی ذراعاً تقربت الیه باعاً، و من تقرب الی باعاً مشیت الیه هروله. (بخاری، ۱۴۰۱، ج ۹، ۱۵۷) هر کس یک و جب به من تقرب و نزدیکی جوید، من یک ذراع (به اندازه یک ساعد دست) به او نزدیک می شوم. و هر کس که یک ذراع به من نزدیکی جوید، من یک باع (فاصله دو دست باز) به او نزدیک می گردم. و هر کسی که یک باع به من نزدیک شود، من هروله کنان بسوی او می شتابم. این قرب و نزدیکی تا جایی ادامه پیدا می کند که نهایت آن به مقام قرب حقیقت حق به اشیاء می رسد. که البته به این مقام، معیت قیومیّه و سریانیه با جمیع مظاهر وجود، گویند.

همانطور که گفته شد «ولایت» اساسی ترین مسئله در عرفان نظری است. از همین رو می توان عرفان را «علم ولایت شناسی» نامید. در عالم هستی، وجود نبی و رسول و ولیّ برای هدایت و رشد انسانها ضروری و اجتناب ناپذیر است. از همین رو بین نبوت و رسالت و ولایت یک ارتباط تنگاتنگی وجود دارد.

معنا و مقام نبوت

واژه نبی از نباء به معنی خبر مشتق شده است، زیرا نبی از افعال و ذات و صفات و احکام الهی خبر می دهد. اما متکلمان می گویند چون نبی از ارزش و منزلت والایی برخوردار است نبی نامیده شده است. معنی دیگر نبی، طریق است. بدین صورت که چون پیامبر وسیله هدایت و وصول به حق است، نبی نامیده شده است. (تفتازانی، ۱۴۲۲، ج ۳، ۲۶۷) جرجانی در شرح مواقف می گوید: نبی لفظی است که از مسمای لغوی خود به معنای عرفی نقل گردیده است. در معنای لغوی، نبی به معنی خبر دهنده است. در این صورت واژه (نباء) مهموز است که مخفف و ادغام شده است، و این معنا برای کسی که به این اسم شهرت یافته حاصل است. زیرا از خداوند خبر می دهد. اما بعضی ها گفته اند که نبی از «نبوه» به معنی ارتفاع و بلندی است. فرستاده ی خدا به این صفت موصوف است، زیرا شان او عالی و برهان او ساطع است. (جرجانی، ۱۴۱۹، ج ۸، ۲۴۱)

پس انسان در جهت کسب سعادت و از لحاظ معرفتی نیازمند وجود نبی و نبوت است چون ادراک آدمی در این جهت محدود و ناقص است و از تحلیل معارف عالیّه

قاصر و ناتوان. به همین جهت دست به سوی تعالیم آسمانی می‌برد تا با وحی و الهامی که به برگزیدگان بشریت عطا می‌شود، خود را نجات دهد و لذا تبعیت و پیروی انسان از انبیاء و اولیا ضرورت می‌یابد بنابراین در طریق سلوک، شخص نمی‌تواند خودسرانه عمل کند و حتماً باید دست ارادت به معلمی بدهد و زیر لوای هدایت او برود. بدون قرار گرفتن تحت سایه رهبری، محال است که کسی به آفتاب حق برسد. این است که تمام عرفای بزرگ بر ضرورت داشتن پیر، شیخ، ولی و استاد، تاکید ورزیده اند، و سراسر مثنوی بیانگر این مطلب مهم است:

هر که تنها نادراً این ره برید هم به عون همت پیران رسید
دست پیر از غایبان کوتاه نیست دست او جز قبضه الله نیست
(مثنوی، دفتر ۲۹۷۵، ۱، ۲۹۷۴)

یعنی اگر کسی هم به تنهایی طی طریق کرد و تا حدودی به سعادت رسید، باید بداند که دورا دور توسط یکی از اولیاء الله، هدایت می‌شده است. پس چاره ای جز این نیست که دست طلب به سوی کاملان و واصلان به مقام کشف و شهود دراز کرده و از علم انبیاء و اخبار و تعالیم آنها استفاده کنیم. بر اساس نظر عارفان، پیامبر اسلام که خاتم النبیین است در مرکز دایره نبوت قرار دارد، و مقام آن حضرت برتر از همه انبیاء پیشین است. یعنی نه تنها مقام و علم آنها را دارا می‌باشد، بلکه از لحاظ مراتب قرب ملکوتی، بالاترین درجه را دارد. و به قول مولانا چونکه صد آمد نودهم پیش ماست.

نیز شیخ محمود شبستری:

ز احمد تا احد یک میم فرق است جهانی اندر آن یک میم غرق است
بر او ختم آمده پایان این راه در او منزل شده ادعوا الی الله
(شبستری، ۱۳۶۸، ابیات ۲۰ - ۱۹)

در قرآن کریم نیز پیروی از رسول بسیار مطرح شده، به طوری که تبعیت از ایشان را به مثابه تبعیت از خداوند قلمداد کرده است بعنوان مثال در سوره آل عمران می‌فرماید:
ای پیامبر بگو، اگر خدا را دوست دارید از من پیروی کنید تا او نیز دوستتان بدارد و گناهانتان را ببامرزد و خدا آمرزنده مهربان است. و سپس می‌فرماید: خدا و رسول او را

اطاعت کنید. (آل عمران/ ۳۱)

آشتیانی به نقل از قیصری عنوان می‌کند: نبوت عطاء الهی است که کسب و کوشش انسان در آن دخالتی ندارد. نبی کسی است که از طرف خدای تعالی برای ارشاد و هدایت مردم مبعوث می‌گردد و انسانها را از ذات و صفات و افعال حق و احکام آخرت آگاه و با خبر می‌سازد. نبوت باطنی دارد که همان «ولایت» است پس نبی با ولایت خویش از خدای متعال و یا از فرشتگان، یک سری حقایق و معانی را اخذ می‌کند که همین امر موجب کمال مرتبه و مقام او در نبوت و ولایت می‌شود. به نبوت خویش آنچه را که از خداوند گرفته است به بندگان خدا ابلاغ می‌کند، و بدین وسیله به تکمیل بندگان می‌پردازد. این ابلاغ و تکمیل جز به وسیله تاسیس شریعت ممکن نیست. (آشتیانی ۱۳۷۵، ۸۶۰) در کتاب عرفان نظری آمده است:

انبیاء همان انسانهای کاملی هستند که به مقام جمع و توحید و فنا دست یافته و آنگاه به عنایت الهی به مقام فرق بعد از جمع و بقای بعد از فنا، جهت اعلام اخبار از حقایق کشفی و انذار غافلان بازگشته اند. به همین دلیل بر طالبان راه حقیقت واجب و لازم است که در عبادات و طاعات از علمای ظاهر پیروی کرده و علم به ظاهر شریعت را بپذیرند. چرا که این علم، صورت حقیقت است. اما در سیر و سلوک از اولیای الهی پیروی کنند تا درهای غیب و عالم ملکوت برایشان گشوده گردد. آنگاه که به مرتبه فتح و انکشاف باطن از کتاب و سنت رسیدند، بر آنان واجب است که در صورت امکان، میان علم ظاهر و باطن جمع نموده و به مقتضای هر دو عمل کنند. (یثربی ۱۳۷۷، ۳۷۲)

نبوت، ملازم با جعل احکام و شریعت و اظهار کرامات و خرق عادات می‌باشد. احکام شرعیه اموری اعتباری و لازم امری حقیقی و واقعی هستند. و چون تربیت صحیح مظاهر، متوقف بر اقامه عدل و داد است، انبیاء در مقام تربیت مظاهر، قائم به حکم عدل و رفع تخاصم از مظاهر وجود می‌باشند. پس نبوت اختصاص به ظاهر دارد، و جمیع انبیاء در دعوت و هدایت و جعل احکام و تصرف در خلق و ایجاد سنت های عالی و ساماندهی امور معاش و معاد با یکدیگر اشتراک دارند، از این رو فرقی بین آنها نیست. «لا نفرق بین احد من رسله ...» (بقره، ۲۸۵) میان هیچیک از پیامبران فرقی نیست.

اما از طرف دیگر هر نبی که دایره ولایتش از دایره ولایت دیگر انبیاء گسترده تر و تمام تر باشد، از شرافت و عظمت بالاتری برخوردار خواهد بود و به تبع، شریعت واحکام او کاملتر، و حظ و نصیب او از ملکوت وجود، بیشتر. بنابراین دایره ولایت و باطن رسولان اولوالعزم از انبیاء غیر اولوالعزم، وسیعتر است و این احاطه بالذات، شأن مقام ولایت است. نبوت اختصاص به ظاهر دارد و برای اخذ فیض، از مقام باطن خود که ولایت باشد کمک می‌گیرد. نبی به اعتبار نبوت، مقام خلقی و ظاهری است و ولایت جنبه حقی و ربانی. انبیاء به اعتبار مقام باطنی ولایت خود، متصل به حق و واسطه فیض می‌باشند. پس مقام باطن آنها عین مقام ولایت آنهاست. (آشتیانی ۱۳۷۵، ۸۶۳) «ولایت» در اینجا هم معنای حبی دارد و هم معنای قریبی، چون حب ملازم قرب است، اما گاهی به معنای اولی به تصرف نیز می‌باشد.

باطن و ذات ولایت، کنز مخفی است اما به حسب ظهور دارای مظاهر و دوایر متعدد می‌باشد. ولایت به این معنا، ذو مراتب است. تعدد آنها و قرب و نزدیکی آنها به حق، بستگی به شدت وضعف و کمال و نقص دارد. حقیقت ولایت غیر متعین است، نه قابل درک است و نه متصف به صفتی، بلکه به اعتبار غیب ذات، تجلی در اعیان ندارد، اما به اعتبار ظهور از اسماء و صفات و انعکاس در تعینات، برخی بر برخی دیگر احاطه دارند تا ولایت خود حضرت حق که بر همه چیز احاطه دارد: نسفی برای نبی دو بعد قائل شده و معتقد است که:

نبی دو روی دارد، یک روی به طرف خدای و روی دیگر به طرف بندگان خدا، آن روی که به طرف خدا است و از او قبول فیض می‌کند، ولایت نام دارد که ولایت نزدیکی است، و این روی که به طرف بندگان خدا است و سخن خدا را به بندگان می‌رساند، نبوت نام دارد که نبوت آگاه کردن است. (نسفی ۱۳۶۸، ۳۷۵)

اقسام و مراتب ولایت و نبوت

برای هر یک از نبوت و ولایت دو اعتبار وجود دارد یعنی هر کدام از آنها یا مطلق است و یا مقید. به تعبیر دیگر، هر کدام از نبوت و ولایت، به عام و خاص تقسیم می‌شوند.

۱- **نبوت عامه و ولایت مطلقه:** نبوتی است که از ازل برای حقیقت محمدیه در حضرت واحدیت و مقام اتحاد با اسم اعظم حاصل بوده است. صاحب این مقام دارای مرتبه خلافت اعظم است که از آن به قطب الاقطاب و انسان حقیقی و روح اعظم تعبیر کرده اند. بنابراین «عقل اول» از ظهورات آن حقیقت کلی محسوب می شود در دل این نبوت، ولایت مطلقه قرار دارد. که این مقام حصول جمیع کمالات وجودی و صفات کمالی است.

۲- **نبوت خاصه و ولایت مقیده:** عبارتست از اخبار غیبی و الهی ناشی از معرفت ذات حق و علم به اسماء الهیه و حقایق اعیان ثابته، حقیقت نبی به این اعتبار به لحاظ تبلیغ احکام و بیان معارف و اصلاح جامعه بشری و تعلیم حقایق و دعوت مردم به مقام جمع وجود است. ولایت مقیده نیز همین حکم را دارد. با این تفاوت که معلومات و معارف او گرفته شده از همان مأخذی است که نبی مرسل با آن اتصال دارد.

نبوت جمیع انبیاء و همچنین ولایت کافه اولیا، از فروع ظهورات و تجلیات نبوت و ولایت مطلقه ی محمدیه است.

بود نور نبی خورشید اعظم گه از موسی پدید و گه ز آدم
(شبتی، ۱۳۶۸، بیت ۳۷۵)

در یک تقسیم بندی دیگر، ولایت به دو قسم عامه و خاصه تقسیم می شود.

الف. ولایت عامه: برای همه کسانی است که به خدا ایمان آورده و عمل صالح دارند. همچنان که قرآن می فرماید: **الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور**... (بقره، ۲۷۵) خداوند ولی کسانی است که ایمان آورده اند. او، آنها را از تاریکی ها به روشنایی ها در می آورد. مومنان در اینجا خود به سه دسته تقسیم می گردند:

۱. کسانی که به کشف صحیح و شهود مطابق با واقع می رسند. اینها در مرتبه اعلا ی ایمانند.

۲. کسانی که حظّ اهل برهان و نظر از حکمای الهی می برند. اینها در مرتبه اوسط ایمانند.

۳. کسانی که با تقلید از اهل یقین، ایمان بدست می آورند. اینها در مرتبه ادنای

ایمانند.

ب. ولایت خاصه: اختصاص به اهل سلوک و شهود دارد و عبارت از فنای فی الله است، آن هم ذاتاً و صفتاً و فعلاً. پس به این معنا، ولی کسی است که «فانی فی الله» است و «قائم بالله» و ظاهر به اسماء و صفات خدای متعال. چنین سالکی قبل از اتصاف به مقام ولایت و فنای در احدیت وجود و بقای به موجود مطلق و اضمحلال امکانی و خلقی و رفع جهات مزاحم با شهود رب مطلق، حضرت حق مبدا افعال و صفات او می‌شود، و حق در او متجلی می‌گردد. یعنی مشمول تجلی خاص حق واقع می‌شود، و وجود مجازی او منعدم می‌گردد. سالک پس از تحقق به این مقام و ازاله اغیار از قلب خود و فنای در حق، حقیقت وجود او منقلب می‌گردد و عالم را به چشم دیگر می‌بیند. این مرتبه از توجه تام به حق و پشت سر گذاشتن غیر، منشاء اندکاک عبد در حق می‌گردد و کم کم صفات و افعال او خدایی می‌گردد. (آشتیانی، ۱۳۷۵، ۸۶۹) سالک بعد از طی مراحل کثرت و استغراق در وحدت، حق را شهود می‌کند، به نحوی که سراپای وجود خود را سرشار از نور حق می‌بیند. باید توجه کرد که محبت قرار داده شده در قلب سالک، منشاء توجه تام به حق است، و این محبت به طور کامل ظهور نمی‌یابد مگر به اجتناب از معاصی و گناه و مکروهات. چرا که حقیقت حق دوستدار اهل تقوی و محبت است. به همین دلیل حضرت رسول (ص) فرمود: هل الدین الا الحب آیا دین چیزی غیر از حب و عشق است. و در قرآن نیز آمده است: والله يحب المتقين و یا: قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی، یحبکم الله... (آل عمران، ۳۱)

ولایت خاصه نیز خود بر دو قسم است: ولایت کسبی و ولایت عطایی

۱. ولایت کسبی از طریق ریاضت نفس و مجاهده بدست می‌آید و سپس به انجذاب حق کشیده می‌شود. جذبه این سالک، پس از تزکیه نفس می‌باشد، از این رو او را محب می‌گویند. زیرا او نخست برای نزدیکی خداوند تلاش می‌کند و سپس مشمول جذبه الهی قرار می‌گیرد. در اصطلاح اهل تصوف به این سالک: سالک مجذوب می‌گویند.

۲. ولایت عطایی: در این نوع ولایت، جذبه و کشش به سوی حضرت حق، قبل از

مجاهده نفس و تزکیه انجام می‌گیرد. بنابراین، چون ابتدا خدای سبحان او را به سوی خود کشیده و مجذوبش کرده، بعد، سالک به مجاهده نفس می‌پردازد، او را «محبوب» می‌گویند. و در اصطلاح اهل تصوف «مجدوب سالک» میرزا مهدی آشتیانی در شرح منظومه سبزواری ولایت را به شمسیه، قمریه و نجمیه تقسیم کرده است:

ولایت شمسیه، جامع جمیع ولایت و واجد تمام انحاء تجلیات ذاتی و در بر دارنده تمام اسماء و صفات الهی است. این ولایت، همان «ولایت مطلقه محمدیه» است که اختصاص به حضرت محمد (ص) و اولاد پاک او دارد.

ولایت قمریه: این ولایت، مقید به اسمی از اسماء الهیه و حدی از حدود تجلیات الهی است. این ولایت مختص به حقیقت محمدیه است که از آن تعبیر به ولایت مقیده محمدیه نیز می‌شود. این نوع ولایت اختصاص به امت محمدی دارد. ولایت تامه را به اعتبار اینکه در حضرت ختمی مرتبت موجود است «ولایت شمسیه» و به اعتبار ظهور وجود آن در اوصیای مقررین آن حضرت، «ولایت قمریه» نامیده اند. ولایت کلیه ائمه هدی (ع)، مظهر ولایت کلیه محمدیه (ص) است کما اینکه ولایت متجلی در امت و تابعان حضرت ختمی مرتبت را ولایت نجمیه نامیده اند. (آشتیانی، ۱۳۷۶، ۶۵)

جلال الدین آشتیانی می‌گوید: برخی معتقدند که ولایت عامه به معنایی که حضرت عیسی، خاتم آن باشد، آن است که حضرت عیسی (ع) در سیر استکمالی به مقام ولایت رسیده و فنای در حق برای او حاصل شده است. ولی جهت امکانی در او باقی می‌ماند. به این معنی، عیسی (ع) خاتم ولایت عامه است و از مقام عقل اول فیض می‌گیرد. ولی در اولیای محمدین، جهت امکانی باقی نمی‌ماند. در حقیقت، جمیع انبیاء، بعد از فناء در حق و نیل به مقام ولایت باید به مقام بقای بعد از فنا برسند. در حالی که بقا بعد از فنا و صحو بعد از محو، بدون خلع وجود امکانی، ممکن نیست. از این رو می‌گوییم: فنای در حق و بقای به او برای اهل بیت عصمت و طهارت و خود حضرت ختمی مرتبت، مرتبه «مقام و ملکه» است. در صورتی که برای دیگران، مرتبه «حال» است. فرق اولیای محمدین و انبیای اولوالعزم آن است که انبیای اولوالعزم بعد از فنای در احدیت و نیل به مقام بقای بعد از فنا، از این مقام تجاوز ننموده‌اند در صورتی که

اولیای محمدیین به سیر خود در اسماء الهی ادامه داده، و از هر اسمی، تلوینی برای آنها حاصل گردیده و بعد به مقام تمکین بعد از تلوین رسیده، و سپس به سیر خود در اسماء ظاهریه و باطنیه ادامه داده‌اند تا به مقام تحقق به جمیع اسماء ظاهره و باطنه رسیدند و مقام احدیت و مرتبه اوادنی را حاصل کردند، و به مظهریت تجلی ذاتی حق نایل آمده‌اند. از این مقام احدی از انبیا سابق، خبر ندارند، غیر از وارثان خاص محمدی (ص). (آشتیانی، ۱۳۷۵، ۹۰۵)

تمام مراتب ولایت، از مظاهر ولایت کلیه محمدیه است. همانطور که گفته آمد «ولی» اسمی از اسماء الهیه و سرّ مستتر است که اول تجلی آن در کسوت آدم ابوالبشر و سپس به تدریج به مقتضای اسماء حاکم بر اولیا و انبیا یکی بعد از دیگری ظهور می‌نماید. این ظهورات از مراتب، معنای ولایت عامه است که در نهایت به عیسی بن مریم (ع) منتقل می‌شود و ولایت عامه به آن حضرت ختم می‌گردد. اما به صورت ولایت مطلقه در حضرت علی (ع) تجلی می‌یابد، که بعد از تجلی در ائمه طاهرین یکی بعد از دیگری با قید اتصاف به جمیع کمالات انبیا در وجود قائم آل محمد و موعود آخر زمان، ختم می‌گردد. ائمه معصومین معارف حقیقه و احکام الهیه را از جایی که خاتم النبیین اخذ نموده، اخذ می‌نمایند. با این تفاوت که این ماخذ، برای پیامبر اسلام بالاصاله اما برای ائمه معصومین به تبع وجود خاتم انبیا است. به همین دلیل اجماع شیعه بر آنند که علم امام لدنی و وهبی است. ائمه به حسب ذات، واجد جمیع حقایق و علوم و معارف مربوط به بیان حقایق احکام و تبلیغ شریعت می‌باشند. بر این معنی احادیث بسیاری از طرق عامه از حضرت رسول نقل شده است. حدیث ثقلین و منزلت و سفینه و بسیاری از احادیث دیگر همه دلالت تام بر این معنی دارند.

آقا محمد رضا قمشه‌ای، ولایت را حقیقتی کلی و همراه وجود دانسته و برای آن همانند وجود به حسب ظهور، درجات متفاوت در شدت و ضعف و کمال و نقص قائل شده است. او در مباحث ولایت کلیه و در حواشی که بر فصوص الحکم ابن عربی نوشته، آورده است: الولایه حقیقه کلیه الهیه کسایر الحقائق الکلیه الالهیه یظهر حکمه فی جمیع الاشیاء من الواجب الممكن، فهو رفیق الوجود و یدور معه، و کما أنّ الوجود بحسب

الظهور له در جات متفاوته بالکمال و النقص و الشده والضعف كذلك الولایه لها درجات متفاوته بالکمال والنقص و الشده والضعف، و يقال لها: و يحمل عليها بالتشکیک، أنه بمعنی القرب، و لا اقرب منه تعالی بالاشیاء فی مقامی الجمع و الفرق والاجمال و التفصیل. (قمشهای، ۱۳۶۰، ۷۰)

و آنگاه به تجزیه و تحلیل این مساله می پردازد که ولایت در مراتب نزول، هیچگاه به عدم گرایش نمی یابد. بر همین اساس ایشان کلمه اولیا الله را بر کفار و فجار اطلاق نمی کند. حد نصاب ولایت، ایمان به خداست. هر چه ایمان اشتداد یابد، ولایت نیز اشتداد می یابد، تا آنجا که به عالم قدس ارتقاء می یابد و به تدریج در مرتبه‌ی قدسی جبروت وارد می شود تا به مقام روح اعظم که مقام عیسی بن مریم (ع) است ولایت عامه پایان می یابد. این ولایت عامه در مقابل ولایت خاصه محمدی (ص) قرار دارد. یعنی آنگاه که ولایت اشتداد بیشتری پیدا کند و سالک، مدارج ترقی را یکی پس از دیگری طی کند از شرک خفی رهایی و به فتح مبین دست می یابد: در این صورت، در مراتب ولایت خاصه قرار گرفته و مدارج الهی را طی و در همه اسمای الهی سیر می کند تا به مرتبه جمیع اسماء و صفات منتهی می گردد، آنگاه امام و مرجع همه اولیاء می گردد. و اگر ولایت خاصه اشتداد پیدا کند صفتی از اوصاف الهی به خود می گیرد: و هو الولیّ الحمید. (همان، ۷۳)

ولایت و حقیقت محمدیه

حقیقت محمدیه، محور عالم وجود و گستره نبوت او شامل تمام مراتب غیب و شهود است. در واقع مبدأ جمیع نبوت ها و ولایت ها، همین مقام است. ظهور در حقایق اعیان ثابته در مقام علم حق و حضرت واحدیت، همان تجلی حق است که به صورت خلافت کلیه محمدیه ظاهر شده است. و انباء ازلی و تعلیم حقیقی بعد از مقام بطون ذات، نتیجه ظهور حقیقت محمدیه است که در جمیع مراتب ثابت می باشد. از همین مصادیق انباء است که ایشان به آدم ابوالبشر اسماء را تعلیم داده است. آنجا که فرمود: «کنت نبیاً و آدم بین الماء و الطین.» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ۹۷) من نبی بودم در حالی که آدم هنوز بین آب و گل بود. و یا: «آدم و من دونه تحت لوایی.» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۱،

۴۰۲) آدم و دیگر پیامبران، همه زیر پرچم من مبعوث شدند.

شیخ محمود شبستری می‌گوید:

نبوت را ظهور از آدم آمد	کمالش در وجود خاتم آمد
ولایت بود باقی تا سفر کرد	چو نقطه در جهان دوری دگر کرد
ظهور کل او باشد به خاتم	بدو گردد تمامی دور عالم
وجود اولیاء او را چو عضوند	که او کل است و ایشان همچون جزوند
چو او با خواجه یابد نسبت و نام	از او با ظاهر آید رحمت عام
شود او مقتدای هر دو عالم	خلیفه گردد از اولاد آدم

(شبستری، ۱۳۶۸، ابیات ۳۷۲-۳۶۷)

سایر انبیاء چون در ظهور تابع این اسم اعظم هستند، بر تمام اسماء الهیه حکومت ندارند. آنها به تبع ظهور حقیقت محمدیه است که حاکم بین مظاهر اسماء الهیه هستند. حکم بین مظاهر اسماء شأن پیامبری است که نبوت او در عالم ملک حاصل شود، آن هم به نیابت از ولی کامل و قطب ازلی و ابدی. انبیاء بدان جهت در نبوت و تبلیغ رسالت، نیابت پیدا کرده اند که به تبع ظهور و تجلی انسان کامل محمدی موجود شده باشند. و چون حقیقت محمدیه حاکم بر اسماء الهیه است و برای هیچ کس غیر از او این مقام بدست نیامده، لاجرم ظهور آنها متاخر از ظهور حقیقت محمدی است. از این رو نبوت آنها ازلی قرار داده نشد و لذا قهراً تأخر از این حقیقت دارند. به قول ابن فارض در قصیده تائیه:

وانی وان کنت ابن آدم صوره ولی فیه معناً شاهد بابوتی

(سعیدفرقانی، ۱۳۷۹، بیت ۶۵۷)

گر به صورت من ز آدم زاده ام لیک معناً جدّ جدّ افتاده ام

(مثنوی، دفتر ۴، بیت ۵۲۷)

ولایت مطلقه محمدیه که باطن مقام حقیقت ختمی مرتبت است به اعتبار وسعت و کلیت، جامع جمیع تجلیات و متصف به همه اسماء و صفات علیاست، پس انصاف ولایت آن حقیقت به کلیت، از تعینات آن حقیقت است. به همین دلیل عقل اول، حسنه‌ای

از حسنات اوست. ولایت محمدیه، به اعتبار روح جزئی و تعلق به بدن شخص و ظهور در نشاء مادی، متصف به ولایت مقیده و جزئیه است. حقیقت کلیه محمدیه، متجلی در مظاهر جمیع انبیا و اولیاء و مقید به قیود ناشی از تعینات آنها می‌گردد. به همین دلیل تمام انبیاء و اولیاء در اتصاف به کمالات ناشی از کمال وجودی مقام ولایت، تابع آن حقیقت کلیه می‌باشند. ولایت حقیقت محمدیه به اعتبار احاطه بر جمیع مراتب، ولایت مطلقه حقیقیه است. آشتیانی می‌گوید:

حضرت حق دو جنبه ظاهری و باطنی دارد. باطن او در بردارنده وحدت حقیقی و صرافت ذاتی است که از آن به غیب مطلق یاد می‌شود هنگامی که حق متصف به ظهور می‌شود، از تجلی او در خارج، کثرت پدیدار می‌گردد. مقام بطون، وجود حق و مقام ظهور آن وجود خلق است. مقام ظهور، همواره با کثرت همراه است و کثرت ناشی از اسماء و صفات متعدد حضرت حق است، زیرا هر اسمی از اسماء حق، مقتضی مظهري خاص و هر مظهري طالب اسمی مخصوص است و چون هر اسمی بطور مطلق خواستار ظهور و سلطنت خویش است، در اعیان خارجی نزع و تخاصم پدیدار می‌گردد. از این رو برای رفع این تخاصم به مظهري نیاز است که بین آنها به عدل داوری کند و هر مظهري را به کمال خاص خودش برساند. این داور عادل که مظهر جمیع صفات و اسماء حق است کسی جز نبی حقیقی و حقیقت محمدیه نیست. نظام دنیا و آخرت وابسته به وجود حقیقت محمدیه است. چنین حقیقتی به اعتبار باطن ولایت ربّ جمیع مظاهر است. حقیقت محمدیه، قطب الاقطاب عالم وجود و جمیع مظاهر مربوب این حقیقت ازلی و ابدی می‌باشد و شأن او اقامه عدل در جمیع مراتب است. جمیع انبیاء از شئون و از فروعات این اسم اعظم الهی اند، که آئینه تمام نمای حق و حاکی از جمیع اسماء و صفات است. این استعداد در هیچ موجودی وجود ندارد، مگر در انسان کامل ختمی و اولیای او از عترت پاکش. (آشتیانی، ۱۳۷۵، ۸۵۷)

نسبت ولایت با نبوت و رسالت

سالک پس از این که از مقام فنا به مرتبه بقای بالله رسید، یعنی از محو به صحو آمد، دوباره به عالم کثرات رجوع می‌کند. این مقام، مقام ولایت کلیه است و عارف در این مقام به صفت حقانی متصف گردیده و سیر او در اسماء و صفات، یکی بعد از دیگری

سیر بالحق است. محدوده این سیر، کاملتر از دایره نبوت می باشد. به همین دلیل نبوت به اعتبار اینکه جهت خلقی است دولت آن منقضی می شود، اما دولت ولایت دائمی و همیشگی است. چون ولی اسمی از اسماء حق است، در صورتی که نبی از اسماء حق نیست. از این رو اعتبارات خلقی، موقت است اما اعتبارات حقی، دائمی و همیشگی. به قول مولانا:

پس به هر دوری ولی ای قائم است تا قیامت آزمایش دایم است
(مثنوی، دفتر ۲، بیت ۸۱۵)

نبوت، ظاهر ولایت و ولایت باطن نبوت است. «ولایت» اعم از نبوت است، یعنی با زوال نبوت و رسالت تشریحی، نبوت قطع می شود، اما انقطاع ولایت هرگز رخ نمی دهد. انبیاء در واقع، اولیای فانی در حق و باقی به حق هستند که از مقام غیب وجود و اسرار آن خبر می دهند. اما منشاء انباء حقایق، جهت حقی و ولوی آنهاست. انبیاء به اعتبار جهت ولایت، فانی در حق و متصل به علم رب می باشند. به اعتبار این مقام به مصالح و مفاسد آگاهی پیدا می کنند. ابتدای ولایت، انتهای سفر سالک به قدم شهود و معرفت می باشد که بعد از طی مراحل سلوک، به سر منزل وحدت می رسد و به تدریج محو در احدیت مطلق شده به نحوی که از مشاهده کثرت غافل می ماند، حبّ به ماسوی الله از قلب او زایل می گردد و به جای آن به عالم وحدت عشق می ورزد. سپس از حجب ظلمانی و نورانی عبور نموده و به واسطه تخلیه نفس از رذایل و تحلیه آن به فضایل، عارف را به مقام فنای در توحید می رساند. او در انتهای سفر اول و مقام فنای در ذات حق، به مقام ولایت می رسد، و وجودش وجود حقانی می گردد، و حالت محو به او دست می دهد. در این مقام، غیر از حق مطلق، موجودی را نمی بیند. وحدت، وجود او را مستغرق در خود نموده و کثرات از وجودش زایل می گردد. بنابراین، عارف سالک مادامی که در سیر الی الله به فنای از افعال و صفات و ذات نرسد، «ولی واصل» به حق نیست. چون کسی که به واسطه علم و شهود به مقام وصل رسد، خود علم و شهود، حجاب او می شود، پس چنین کسی و اصل واقعی نیست، بلکه واصل به حق کسی است که حق به نحوی در او تجلی کند به طوری که هیچ اثر عینی از او باقی نماند، و اگر به مقام بقاء بعد از فنا رسید، به مقام کمال ولایت رسیده است. و این مقام اختصاص به

حقیقت محمدیه دارد.

انبیاء نیز براساس مقام انباء و اخبار از ذات و صفات به مرسلین و غیر مرسلین تقسیم می شوند. انبیاء مرسل چون جامع بین مراتب ولایت و نبوت و رسالت هستند برتر از سایر انبیای دیگر می باشند. اگر چه مقام ولایت آنها از حیث کمال و فضیلت، بالاتر از مقام نبوت آنهاست و مقام نبوت آنها بالاتر از مقام رسالت ایشان می باشد. چون مقام ولایت، جهت حقی و نبوت جهت خلقی آنهاست. پس منشأ وحی آنها همان اتصال و ارتباط به عالم اسماء و صفات است. جنبه ی یلی الحقی آنها جهت ولایت، و مقام یلی الخلقی آنها جهت رسالت می باشد که مناسب با عالم ملک و شهادت است. جهت ارتباط انبیاء با خلق الناس، همین جنبه است. برای همین است که ارباب سلوک تصریح کرده اند که مقام نبوت در عالم برزخ قرار دارد بدین صورت که بالاتر از مقام رسالت و پائین تر از مقام ولایت است. از این رو مقام ولایت کلیه در مقام ارشاد خلق، متجلی به صورت نبی و رسول است. (آشتیانی، ۱۳۷۵، ۸۸۰)

البته باید متذکر شد که منظور عرفا در برتری ولایت، مقایسه مقام ولایت است با مقام نبوت بدون ولایت. نه بدین معنی که اولیاء از انبیاء برتر هستند. نه ... چنین نظری را هیچ یک از عارفان مطرح نکرده اند. بدیهی است آن کسی که دو مقام را یک جادارد، از آنکه تنها یک مقام را دارد برتر است. محی الدین بن عربی که پیشقدم در عرفان نظری است در رابطه با ولایت و نبوت و رسالت در فتوحات مکیه می گوید:

بین الولا یه و الرساله برزخ	فیه النبوه حکمها لایجهل
لنکها قسمان ان حقتها	قسم بتشریح و ذاک الاول
عند الجمیع و ثم قسم آخر	ما فیه تشریح و ذاک الانزل
فی هذه الدنيا و اما عندما	تبدولنا الاخری التی هی منزل
فیزول تشریح الوجود و حکمه	و هناک یظهر ان هذا الافضل
و هو الاعم فانه الاصل الذی	لله فهو نباء الولی الاکمل

(ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۲، ۲۴۹)

یعنی میان ولایت و رسالت، برزخ و حدّ فاصلی است که در آن نبوت قرار دارد که حکم آن مجهول نیست. لکن نبوت بر دو قسم است. اگر محققانه آن را بررسی کنی،

یک قسم آن نبوت تشریح است که آن قسم نخست است نزد همگان. در آنجا قسم دیگری هست که در آن تشریح وجود ندارد (نبوت عامه). این قسم از قسم دیگر در دنیا فروتر است. اما هرگاه برای ما آشکار گردد که دیگری فرودست تر است، دیگر حکم تشریح و وجود آن برطرف خواهد شد. در آنجا آشکار خواهد شد که این افضل و گسترده تر است. زیرا ولایت اصلی است که از آن خداست. اوست که به ولیّ اکمل خبر داده است. او در جای دیگر می گوید: نبوت انقطاع و ولایت استمرار دارد. ولایت دژ استوار و خلل ناپذیر و مستمر است، اما نبوت و رسالت پایان می پذیرد. از این رو ولایت از نظر شرافت، از نبوت و رسالت شریف تر است.

لکن لها الشرف الأتم	بین النبوه و الولایه فارق
و كذلك القلم العلی الأفخم	یعنولها الفلک المحیط بسره
فی ذاته فله البقاء الادوم	واقام بیتاً للولایه محکما
و العالم الاعلی و من هو اقدم	یاوی الیه نیه و رسوله

(ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۱، ۲۹۳)

علت عدم انقطاع ولایت آن است که گستره فرازمانی دارد، اما نبوت تشریحی و رسالت منقطع و محدود به زمان خاتم الانبیاء است و پس از ایشان نه نبی صاحب شریعتی ظهور می کند و نه رسولی برای تبلیغ برانگیخته می شود. پس به همین دلیل زمانی و مکانی، منقطع و پایان پذیرند. در صورتی که ولایت، چون معرفت کامل به خدای تعالی است، به زمان و مکان محدود نیست و هرگز پایان نمی پذیرد. نبوت و رسالت از احکام ولایت محسوب می شوند. از این رو هر رسولی ناگزیر باید نبی هم باشد، و هر نبی ای نیز باید ولی هم باشد. رسالت در میان بشریت فقط در قلمرو دنیا است.

ولایت مستند به اسم الهیالولّیّاست. اما نبوت و رسالت از اسماء عبودیت است. قیصری در شرح خود برفصوص، بر علو مقام ولیّ تاکید می ورزد، اما هشدار می دهد که این سخن به معنای افضل بودن ولیّ بر نبی نیست. در حقیقت ولیّ ای که دارای نبوت نیست درجه اش پایین تر از نبی است. افضل بودن ولایت بر نبوت به معنای این است که جنبه ولایت نبی بر جنبه نبوت و رسالت او رجحان دارد. (آشتیانی،

امام خمینی در تعلیقه‌ای که بر این عبارت ابن عربی نوشته، بیان می‌دارد:

اولیای کامل الهی مقام ولایتشان از مقام عبودیتشان اتم و اکمل است، زیرا ولایت تامه، فانی ساختن رسوم عبودیتی است که کنه آن ربوبیت است. لکن ظهور به ربوبیت که از مختصات حق جلّ و علاست، از دشوارترین امور بر آنان است. زیرا مقام عبد کامل تذلل و خاکساری در برابر سید و سرور اوست و اظهار معجزات در بعضی از اوقات، اظهار ربوبیت حق در مظهر کامل است. دانش شریعت و معرفت احکام، بر زبان فرشته به رسول خدا وحی می‌شود، اما علم و معرفت باطنی که نزد ولی است اعم از آنکه رسول باشد یا نبی، ارثی است که از خاتم الاولیاء به او می‌رسد. این ارث از منبع همه فیوضات ربانی روح محمدی که همان حقیقت محمدیه است، نصیب او می‌شود. (موسوی خمینی، ۱۴۱۰، ۲۵)

مقام پیامبر از آن حیث که عالم بالله و عارف به حق است برتر از مقام رسالت و تشریح است. به همین دلیل است که خدای متعال او را به درخواست افزایش دانش و معرفت فرمان می‌دهد که: «قل رب زدنی علماً» این علم، علم به اسماء و صفات و ذات است. و در جای دیگر می‌فرماید: «رب زدنی تحیراً» پروردگار را تحیر و حیرت مرا افزایش ده! و باز در جای دیگر: «ما عرفناك حق معرفتك» ما تو را آنطور که شایسته و حق توست نشناختیم. همه اینها نشانه جنبه وکوی پیامبر است. اما شریعت، تکلیف به اعمال مخصوص یا نهی از اعمال مخصوص است که جایگاه آن در دنیا است. از این رو شریعت منقطع می‌گردد و ولایت ماندگار. گاهی نیز پیامبر از مقامات باطن و احوال آخرت می‌گوید به گونه‌ای که حقایق و اسرار الهی را نشان می‌دهد: «لو دلیم بحبل الی الارض السفلی لهبطتم علی الله.» (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۱۷۰، ۶) و یا سخن قدسی: «لا یزال العبد یتقرب الی بالنوافل...» (بخاری، ۱۴۰۱، ج ۷، ۱۹۰) ایشان در این هنگام از منظر معرفتی و ولایی خود سخن می‌گویند نه از منظر نبوت و رسالت خویش. مقام ولایت از این نظر که نسبت به الله و صفات و اسماء او معرفت حاصل کرده است و در مقام ربوبیت او فانی شده است، کاملتر از مقام نبوت و رسالت اوست. زیرا ولایت جهت حقّانی و نبوت جهت خلقی دارد.

آشتیانی در تفاوت معجزات پیامبران با کرامات اولیاء می‌گوید: معجزه از خواص

انبیاء و کرامت از خواص اولیا می‌باشد. بعضی از افراد به حسب نیروی ذاتی، استعداد رسیدن به مقام ولایت را دارند. تمایل آنها به مقام ولایت، موقوف به ریاضت‌های نفسانی، تزکیه دل و اعمال صالحه است. این اشخاص به واسطه اعمال حسنه و عبادات بسیار، از دار غرور تجاوز نموده و در طی زمانی خاص به مقام ولایت می‌رسند. و اگر به این مقام هم نرسند از صلحا و مومنین و اهل فلاح و رستگاری به شمار می‌روند معطی اسم ولایت، الباطن است که مفیدتحلیه می‌باشد. اما نبوت و رسالت معطی اسم الظاهر است که مفیدتجلیه هستند (آشتیانی، ۱۳۷۵، ۸۸۴) سید حیدر آملی می‌گوید:

فرق دیگر میان نبی و رسول و ولی این است که نبی و رسول، حق تصرف در خلق به حسب ظاهر و شریعت دارند اما ولی حق تصرف در آنان بر حسب باطن و حقیقت را دارد. از این رو گفته‌اند که ولایت بزرگتر از نبوت است. ولایت تصرف در باطن است و نبوت تصرف در ظاهر (آملی، ۱۳۶۷، ۱۵۸)

هنگامی که یک انسان معرفت و عبودیتش نسبت به خدا به عالی‌ترین درجه برسد، استحقاق داشتن این اسم را پیدا می‌کند، اما چون به سبب معرفت، به عبودیت خود واقف است متصف شدن به اسم ولی را شایسته خود نمی‌داند، چون آن را خاص خداوند قلمداد کرده است. بنابراین انسان با نیل به این مقام، در اوج عبودیت مستغرق در حق گشته و از مرزهای عبودیت نیز می‌گذارد و به جوهره و کنه آن که ربوبیت است، دست می‌یابد. پس ولایت همواره وجود دارد، زیرا «ولی» نام مشترک میان انسان و خداست. همانطور که خداوند ازلی و ابدی است، ولایت نیز ابدی و ازلی است و تا هنگامی که یک انسان در جهان وجود داشته باشد که به عالیترین قدرت روحانی و معنوی نیل گردد، ولایت محفوظ خواهد ماند. از این رو اکابر عرفا و حکما می‌گویند: اولین اقتضای انسان کامل شدن، نیل به مرتبه ولایت است. ولایت اساسی‌ترین و عمومی‌ترین خصلت همه انسانهای کامل است. برترین مفهوم ولایت، معرفت کامل به حقیقت حضرت حق و شناخت عمیق و دقیق نسبت به ذات، صفات و افعال الهی و حقیقت جهان و ارتباط میان حق و جهان است.

نتیجه‌گیری

۱. «ولیی»، عالم به شریعت و حقیقت، و آگاه از ظاهر و باطن است. در صورتی که حوزه بعثت انبیاء و رسولان، تنها شریعت و ظاهر است.
۲. نبوت و رسالت، محدود به زمان و مکان هستند و لذا منقطع می‌گردند، چنانکه هم اکنون منقطع شده است. اما ولایت محدود به زمان و مکان نیست، بلکه از ریشه سرمدیت و ابدیت و اطلاق است.
۳. نبی و رسول، علم و آگاهی خود را به واسطه فرشته و ملک و سایر عوامل وحی از خدا می‌گیرند. در صورتی که علم و آگاهی ولی، مستقیماً از باطن حقیقت محمدیه، یعنی از ذات حق با تعین نخستین ذات، افاضه می‌شود.
۴. افضل اسماء الهی، همان اسم الولی می‌باشد. و منشاء هر موجودی، تعیینی از اسماء الهی است. بنابراین آن موجودی که مظهر اسم الولی بوده، از همه موجودات افضل خواهد بود.
۵. همچنانکه انبیاء را خاتمی است. برای اولیاء نیز خاتمی است که وی فیوضات علم حقیقت را مستقیماً از حقیقت محمدیه دریافت می‌کند.
۶. نبوت، از شدت گرفتن ولایت تحقق پیدامی‌کند. از این جهت، هیچ نبی‌ای بدون مقام ولایت نمی‌باشد چون مقام ولایت، باطن نبوت است.
۷. هر نبی‌ای افضل از اولیاء زمان خود است. چون ولایت او، به مقامی از استکمال نرسیده است که قابل اکتساب نبوت باشد، بلکه هر نبی‌ای از اولیای غیر زمان خود که مقام ولایت آنها به مرتبه ایشان نرسیده است افضل می‌باشد.
۸. ملاک فضیلت هر پیامبری نسبت به پیامبر دیگر، وسعت دایره ولایت اوست دایره ولایت هر نبی که جهت حقی است هر چه کاملتر باشد مقام نبوت او کاملتر است.
۹. ممکن است ولی هر عصری از اعصار، افضل از بسیاری از انبیای غیر از زمان خود باشد. تا جایی که ممکن است یک ولی مبدا ظهور تحقق بسیاری از انبیاء باشد. این ملاک فضیلت، فقط بخاطر وسعت دایره ولایت اوست به جهت حقی، در حالی که نبوت، جهت خلقی و بشری است.

۱۰. انبیا قبل از خاتم النبیین، مقام نبوتشان ازلی نیست، همچنین اولیاء و تابعان آنها نیز دارای مقام ولایت ازلی نیستند. در صورتی که مقام نبوت حضرت ختمی مرتبت و همچنین ولایت حضرت علی و فرزندان او ازلی هستند همانطور که خود ایشان فرمود که: کنت نبیاً و آدم بین الما و الطین (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ۹۷) و یا امام علی (ع) فرمود: کنت مع الانبیا سرّاً و مع محمد جهرّاً. (کاشانی، ۱۴۲۳، ج ۷، ۲۶۹) و حدیث نبوی: انا و علی من نور واحد. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۳، ۳۸)

۱۱. هر یک از رسالت و نبوت و ولایت، دارای خاتمی است. خاتم باید کاملترین افراد از انبیاء و رسل و اولیاء باشد، و جمیع احکام و لوازم مربوط به ولایت یا نبوت را ظاهر نماید. او باید نزدیکتر از همه به حق باشد.

پی نوشت:

۱. برای تفصیل بیشتر رجوع شود به کتابهای کشف‌اصلاحات فنون التهانوی، التعرفات جرجانی، و رجوع به فرهنگ لغات مانند، دهخدا، غیاث اللغات، آندراج، اقرب الموارد، تاج المصادر، ذیل ماده ولاء، ولاء، ولایت، ولایت.
۲. در این باره در کتب معتبر کلامی به تفصیل بحث شده است. کتابهای چون مقدمه ابن خلدون. التمهید ابوبکر باقلانی، شرح حادی عشر جامع شهرستانی، شرح اصول خمسہ عبدالجبار همدانی و...

فهرست منابع

۱. ابن عربی، محی الدین، ۱۴۰۵ فتوحات مکیه ۱۴ جلدی، تحقیق عثمان یحیی، بیروت، دارصار
۲. آشتیانی، سید جلال الدین، ۱۳۷۵، شرح مقدمه قیصری، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی
۳. آشتیانی، میرزا مهدی، ۱۳۷۶، تعلیقه و حواشی بر شرح منظومه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم
۴. اصفهانی، راغب، ۱۴۱۲ مفردات الفاظ القرآن، تحقیق عدنان داودی، دمشق، بیروت، دارالقلم
۵. الاحسایی، ابن ابی اجمهور ۱۳۰۳ عوالی النالی، سه جلدی، قم، سیدالشهداء
۶. التهانوی محمد علی، ۱۹۹۶، کشف اصطلاحات الفنون والعلوم، محقق رفیع العجم، علی دحروج، ۲ جلد، مکتبه لبنان
۷. آملی، سید حیدر، ۱۳۶۷ المقدمات من کتاب نص الفصوص به اهتمام هانری کرین و عثمان یحیی، تهران، توس
۸. بخاری، حافظ ابو عبدالله محمد بن اسماعیل، ۱۴۰۱ صحیح البخاری، بیروت، دارالفکر
۹. تفتازانی، مسعود بن عمر بن عبدالله ۱۴۲۲ شرح المقاصد، با مقدمه و حواشی ابراهیم شمس الدین، بیروت دارالکتب العلمیه
۱۰. جرجانی، السید شریف علی بن محمد بن علی، ۱۳۷۰ التعریفات، تحقیق ابراهیم الیاری، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۱. جرجانی، السید شریف علی بن محمد بن علی، ۱۴۱۹ شرح مواقف، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۲. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۴۵ لغت نامه، تهران، دانشگاه تهران
۱۳. راوندی، قطب الدین ۱۴۰۹ والخرائج و الجرائح، تصحیح آیت الله سید محمد باقر موحد ابطحی، قم، مؤسسه الامام المهدي
۱۴. سبزواری، حاج ملاهادی ۱۳۷۵ شرح الاسماء، به اهتمام دکتر نجف علی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم
۱۵. سعید فرغانی، سعید الدین، ۱۳۷۹ مشارق الدرادی، مقدمه تعلیقات استاد جلال الدین آشتیانی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی
۱۶. سیوطی، جلال الدین ۱۴۰۴، الدر المنثور فی تفسیر بالمأثور، قم، کتابخانه عمومی حضرت آیه الله مرعشی نجفی ۶ جلد
۱۷. شبستری، شیخ محمود، ۱۳۶۸ گلشن راز به اهتمام صمد موحد، تهران، انتشارات طهوری، چاپ اول

۱۸. صدوق، ۱۳۸۲، کمال الدین، قم، انتشارات مسجد جمکران چاپ دوم
۱۹. قرآن کریم، ترجمه ابوالفضل بهرام پور ۱۳۸۳، قم، انتشارات عصمت
۲۰. قمشه ای، آقا محمد رضا، ۱۳۶۰، رسایل قیصری تحقیق در مباحث ولایت تاقه (حواشی بر فصوص و رسایل قیصری) با تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه پژوهش حکمت و فلسفه
۲۱. کاشانی، عبدالرزاق ۱۳۷۷ اصطلاحات صوفیه، ترجمه محمد خواجه‌جو، تهران، مولی، چاپ دوم
۲۲. کاشانی، ملا فتح الله ۱۴۲۳ زبدة التفسیر، قم، بنیاد معارف اسلامی
۲۳. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳، بحار الانوار، بیروت؛ مؤسسه الوفاء
۲۴. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰ سیری در سیره نبوی، تهران، انتشارات صدرا چاپ ۲۳
۲۵. موسوی خمینی، روح الله ۱۴۱۰ تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)
۲۶. مولانا جلال الدین محمد، ۱۳۴۸، فیہ، ما فیہ، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات امیر کبیر
۲۷. مولانا جلال الدین محمد، ۱۳۷۹، مثنوی معنوی، به تصحیح رونالد نیکلسون، تهران، انتشارات راستین
۲۸. نسفی، عزیز الدین ۱۳۶۲، الانسان الکامل، به کوشش ماریژان موله، تهران، انتشارات طه‌پوری
۲۹. نهج البلاغه، ۱۳۷۵ گردآوردنده فیض الاسلام، ترجمه و شرح سید جعفر شهیدی تهران انتشارات علمی و فرهنگی
۳۰. نهج السعادة فی مستدرک نهج البلاغه، ۱۳۸۷، گردآوردنده محمد باقر محمودی، جلد ۸، قم مؤسسه فرهنگی تبیان ۸ جلد
۳۱. یثربی، سید یحیی، ۱۳۷۷، عرفان نظری، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.

الگوی مفهومی واقع‌نگری در اندیشه و رفتار سیاسی امام علی علیه السلام

عباسعلی رهبر^۱

محمود شریعتی^۲

چکیده

رابطه دین و سیاست در اندیشه امام علی (ع) رکن وجودشناسانه و قوام بخش در مناسبات جامعه و حکومت بوده است. اما این چارچوب در تقارن با الگوی واقع‌نگری در دستگاه فکری امام، به عنوان مفهومی، اثربخش در ایجاد مشروعیت، مشارکت و پیش‌برندگی در نظام سیاسی قابل طرح، فهم و نشانه‌گذاری است.

در پرتو این چارچوب، فرایند مفهوم‌سازی واقع‌نگری با تکیه بر عقلانیت در دو سطح اندیشه با تأکید بر مفاهیمی چون کرامت انسان، حق انتخاب آدمیان، اجرای عدالت و ضرورت حکومت؛ و در سطح رفتار با تأکید بر کنش سیاسی امام در تعیین خلیفه، پذیرش حکمیت و همزیستی با ادیان، صورتبندی خواهد شد.

این نوشتار کوشش خواهد نمود با به‌کارگیری نظریه تفسیری اسکینر، به دو هدف مهم دست یابد: از سویی مفهوم واقع‌نگری در اندیشه و رفتار امام علی (ع) قابل فهم گردد و از سوی دیگر، اثربخشی واقع‌نگری در توازن بخشی و انسجام‌آفرینی نیروهای اجتماعی مورد سنجش قرار گیرد. بدیهی است دستیابی به این اهداف، مستلزم پیاده‌سازی گستره‌ای از مفاهیم و موضوعات خواهد بود. در نتیجه، برای فهمیدن چارچوب بحث طرح چند مسأله حائز اهمیت است. (۱) پیوست واقع‌نگری به عقلانیت (۲) نسبت‌سنجی واقع‌نگری با آرمانخواهی (۳) مفهوم‌سازی واقع‌نگری (۴) موقعیت‌سنجی شرایط محیطی و زمینه‌های اجتماعی جامعه هدف.

واژگان کلیدی

نظریه اسکینر، عقلانیت، آرمانخواهی واقع‌بینانه، کرامت انسانی، حق انتخاب.

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول).

Email: ab.rahbar@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه علامه طباطبائی.

Email: shariate49@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۷/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۴/۱۹

طرح مسأله

سیاست جزء بنیادین منظومه فکری امام است که از نوع نگاه وی به هستی و انسان تغذیه می نماید. این نگرش به جهان و انسان، نوعی توازن و انسجام بخشی در نظام معناکاوانه وی قرار می دهد. «اگر مردم در عظمت قدرت خدا، و بزرگی نعمت های او می اندیشیدند، به راه راست باز می گشتند. خطبه ۱۸۵» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۲۵۵) وی در قالب این نگاه معرفت شناسانه الهیاتی، درصدد بر می آید با در نظر گرفتن واقعیت های حاکم، الگوی آرمانی خویش را نظامند و ارزشگذاری نماید.

برحسب آنچه در نهج البلاغه و منابع تاریخی، انعکاس یافته، موجد این پرسش خواهد بود که چگونه کنش گفتاری امام، روابط حاکم بر مناسبات قبیله ای را در مسیر تحول ایدئولوژیک قرار داد تا جامعه از تعادل برخوردار و در مسیر درست قرار گیرد؟ در پاسخ به این پرسش با استمداد از روش شناسی اسکینر، تلاش خواهد شد چارچوب معرفتی و کنش کلامی امام با تکیه بر «واقع نگری»، و ضرورت آن در عرصه سیاست و جامعه مورد توجه قرار گیرد. بدین خاطر ضروری است برای فهم اندیشه امام به متن نهج البلاغه و سخنان وی و همچنین زمینه ها و موقعیت اجتماعی جامعه عربستان رجوع شود تا امکان دستیابی مفسر به کشف نیت مؤلف برای فهم اندیشه و رفتار وی فراهم شود.

در اندیشه امام علی (ع) پیوند عقلانیت با واقع نگری و همچنین سازگاری آن با آرمانخواهی مورد پذیرش قرار گرفته و از نگرش یکسویه و انحصارگرایانه در این زمینه اجتناب شده است. بدین جهت، نحوه مواجهه و چگونگی جمع «آنچه هست» و «آنچه باید» باشد، مسأله ای است که تأثیر آن در مشروعیت و مشارکت اجتماعی در پیوند با انسجام بخشی جامعه حائز اهمیت است.

در این تحقیق، با در نظر گرفتن مفاهیم روش شناسانه اسکینر، مفهوم واقع نگری در اندیشه امام علی (ع) به بحث گذاشته خواهد شد و در این میان، مختصات واقع نگری به لحاظ نظری و همچنین مؤلفه های آن در اندیشه امام با تکیه بر فرایند مفهوم سازی در قالب عبارات و مفاهیم، همچنین نسبت و رابطه اعراب با مفاهیمی که اسکینر از آن یاد نموده، با

توجه به نظام حاکم بر روابط قبیلگی و درک و فهم آنان از کرامت انسانی به عنوان موجودی ذی حق، و اجرایی نمودن عدالت که در برگیرنده رعایت حقوق آحاد جامعه است، مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱. روش‌شناسی اسکینر

یکی از مهم‌ترین شیوه‌های پژوهش اندیشی، روش تفسیر است. از اینرو، «هدف تفسیر فهم‌پذیر ساختن عقل و رفتار است. یعنی روشن کردن معنای آن عمل در نظامی از نهادها و تصویرهای معنادار فرهنگی.» (لیتل، ۱۳۷۳: ۱۱۶) البته مختصات نظریه تفسیر با طیفی از تعابیر مواجه است (متن، مولف، مفسر، و زمینه) که باورمندی به هریک از اضلاع چهارگانه، دریچه‌ای متفاوت از مفاهیم، موضوعات و در نتیجه عمل سیاسی برای محقق به وجود خواهد آورد.

سنگ بنای متدولوژی اسکینر پاسخگویی به این سؤال اصلی است که در تلاش برای فهم یک متن چه رویه‌های مناسبی باید در پیش گرفت؟ (نوذری و مجیدپور، ۱۳۸۹: ۱۰۱) در این راستا، اسکینر هرمنوتیک را به عنوان رهیافتی برای تفسیر و فهم متون تلقی نموده و هدف اصلی آن را «اثبات معنای متن» می‌داند و تأکید دارد این معنا صرفاً با قرائت خود متن به دست نمی‌آید بلکه برای دستیابی به آن باید فراتر یا فروتر از سطح ادبی متن رفت و در پس آن، «انگیزه‌ها»، «نیات مؤلف» و «زمینه اجتماعی و زبانی» نگارش آن را جستجو نمود. در رهیافت اسکینر، تفسیر متن و فهم معنای متن با تکیه بر شیوه «عمل بیانی» یا «کنش گفتاری» ممکن می‌شود. (منوچهری، ۱۳۸۷: ۲۰۱) اسکینر با وام‌گیری از نظریه آوستین بر این باور است که گفتار همیشه صرفاً برای بیان یک واقعیت بکار نمی‌رود، بلکه علاوه بر آن، برای انجام عمل یا ایجاد تأثیری خاص بر روی مخاطبان نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد. (نوذری و مجیدپور، ۱۳۸۹: ۱۰۹) بنابراین، برای فهمیدن هر گفته‌جملی و صادقانه‌ای نیاز داریم که نه تنها به آنچه اشخاص گفته‌اند بلکه به آنچه در ضمن گفتن انجام داده‌اند، نیز پی ببریم. (اسکینر، ۱۳۹۳، ج ۱: ۱۵۰) در بررسی تاریخ اندیشه‌ها روش مناسب عبارت است از این که فهمیدن متن‌ها مستلزم درک این نکته است که آن‌ها قصد داشته‌اند چه معنایی را انتقال دهند و چگونه در نظر گرفته شده است که آن معنی اختیار شود. درک

کردن یک متن مستلزم فهمیدن دو نیت است: یکی این که متن چه می گوید و چه مقصودی دارد؛ دیگر این که گفتن همان حرف به نیت انجام چه کاری صورت گرفته است، یعنی هدف کنش عامدانه متن از انتقال پیامش چه بوده است. (اسکینر، ۱۳۹۳، ج ۱: ۱۵۷) بنابراین، برای فهم متن باید خود را به شرایط خاص مخاطبان انتقال داد؛ و قصد مؤلف را در یک بازی که قواعد آن از پیش تعیین شده، دریافت. گفتار انسانی به قصد بیان چیزی است. انسانها با بیان جملات، جهان و خودشان را به طرق گوناگون به خود و به همدیگر باز می نمایند. (فی، ۱۳۸۴: ۲۴۱) قصدگرایی در باره چیستی معنا بحث می کند و می گوید معنا مسأله ای مربوط به قصد و نیت تجسم یافته و مندرج در یک عمل یا حاصل آن است. (فی، ۱۳۸۴: ۲۵۸) در قصدگرایی فاصله زمانی در حاشیه قرار خواهد گرفت. مفسر باید تلاش نماید خود را به زمانی که عمل در آن واقع شده است، برگردد. فضای فرهنگی و حالت ذهنی مؤلف را بازیابی نماید. تفسیر عمل در گستره محیط فرهنگی و اجتماعی قرار داده شود.

اسکینر از روش هرمنوتیک برای فهم اندیشه سیاسی استفاده می کند و در عین حال این روش را به راه سومی بین زمینه گرایی و متن گرایی پیوند می زند. (حقیقت، ۱۳۹۱: ۴۱۱) از اینرو، بر این باور است که نظریه من موضع حدوسطی را اتخاذ کرده است. (اسکینر، ۱۳۹۳، ج ۱: ۲۴۴) وی با قراردادن متن در شرایط محیطی و بستر اجتماعی و فرهنگی و کشف زبان ایدئولوژیک امکان دستیابی به هنجارها و سنت های مرسوم را فراهم خواهد آورد که در برگیرنده واژگان، مفروضات، و معیارهای مشترک برای آزمون فرض ها و مرزهای دانش، مسائل، تمایزات مفهومی و امثال آن است. این شیوه و فرایند به محقق کمک خواهد نمود تا در سایه این هنجار مرسوم، متوجه شویم که کنش کلامی جدید، درصدد تأیید یا تکذیب یا غفلت از آن بر آمده است که در اینصورت به این روند تصرف ایدئولوژیک می گوید. از اینرو، باید بکوشیم که نیت افراد را با قراردادن عمل وی در ساختار وسیع تر ارزش ها و شیوه های عمل رمزگشایی کنیم. (اسکینر، ۱۳۹۳، ج ۱: ۲۴۲)

۲. ابعاد مفهوم واقع‌نگری

۲-۱. پیوست واقع‌نگری با عقلانیت

یکی از کارکردهای اساسی عقل، درک واقعیات است. ریتزر عقلانیت را بر اساس سازگاری منطقی اجزاء با واقعیت تلقی نموده است. (قریب، ۱۳۹۲: ۵۸) در این راستا، مطهری بر این عقیده است در اسلام بین عقل‌گرایی و واقع‌نگری پیوند برقرار است. «اینکه اسلام به تعقل دعوت کرده و به خصوص کلام امام موسی بن جعفر که عقل را حجت و پیامبر درونی، و پیامبر را عقل بیرونی معرفی کرده است، دلیل بر اصالت عقل از نظر واقع‌نمایی و رئالیسم است. همچنین جمله مولا در نهج البلاغه: عقل فریب نمی‌دهد کسی را که از او نصیحت بخواهد.» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱: ۲۹۹) طباطبایی هم بر مبنای آموزه‌های اسلام امکان ارتباط بین واقع‌بینی و عقلانیت را قابل‌تصور دانسته است. این دو مسأله یعنی، واقع‌بین بودن انسان و شعور استدلالی بشر، به حسب فطرت و آفرینش، توجه اسلام را به خود جلب نموده است. (طباطبایی، بی تا: ۱۷)

نکات و خصوصیات ذیل توضیح مناسبی برای نگرش واقع‌نگری در نسبت با عقلانیت به شمار خواهد آمد:

- ۱) فرد در برابر واقعیات جامعه، از ظرفیت لازم برای انعطاف‌پذیری و مشارکت جمعی برخوردار است و آرمان خود را با در نظر گرفتن آنها، تنظیم خواهد نمود.
- ۲) فرد در برابر واقعیات جامعه، ضمن صیانت از آرمان‌ها و عقائد راستینش، به جهت انسجام اجتماعی و منافع عمومی، آمادگی برای فعلیت بخشی سیاسی مطالبات جامعه را دارا می‌باشد.
- ۳) فرد در برابر واقعیات جامعه، برای رسیدن به نقطه مطلوب، از ظرفیت‌های موجود بهره می‌برد، و «به تدریج» با «خویش‌داری» و «گذشت»، بسوی هدف گام بر می‌دارد.
- ۴) فرد در برابر واقعیات جامعه، تلاش می‌نماید خود را از تنگ‌نظری، قضاوت‌های شتابزده، و رفتارهایی که منجر به از دست دادن «فرصت‌ها» و «فاصله‌ها» می‌شود، اجتناب نماید.

در مجموع با در نظر گرفتن نکات فوق‌شخص واقع‌نگر برای اثربخشی خود بر

اموری متمرکز خواهد شد که می‌تواند وی را در برابر بن بست ها و پیچیدگی ها، فعال (و نه منفعل) و برخوردار از حرکت (و نه متوقف) نماید.

۲-۱-۱. مختصات واقع‌نگری

هنگامی از واقع‌نگری سخن به میان می‌آید باید به چند خصوصیت در این ارتباط توجه نمود:

- مراد از واقع‌نگری، واقع‌نگری تقریبی و نسبی و نه حقیقی است زیرا در عرصه عمل، یک پدیده می‌تواند از زاویه ای واقع‌بینانه و از زاویه دیگر غیرواقع‌بینانه قلمداد شود. بنابراین نوع مفهوم سازی، نسبت بین هدف و وسیله، به کارگیری و شرایط محیطی در تولید و سنجش پذیری و سطح بندی نگرش واقع‌بینانه مؤثر خواهد بود. پدیده‌های اجتماعی وقایعی هستند که با لایه‌های مختلف خود در مسیر زمان اتفاق می‌افتند و تنها در زمینه خاص خود رخ می‌دهند و فهمیده می‌شوند. لذا مسلم انگاشتن قالب‌های از پیش تعریف شده، بدون در نظر گرفتن آنچه هست، آنچه به وقوع می‌پیوندد و در عنصر زمان، مکان و شرایط وجودی انسانها، خود را نشان می‌دهد، نمی‌تواند، پاسخ مناسب برای آنچه انسانها در زندگی روزمره با آن مواجه اند باشد.

- واقعیت را باید امری مدرج و سلسله مراتب به شمار آورد. طرح واقعیت‌ها نباید به منزله، صادق بودن کامل و صددرصدی آنها قلمداد شود. «هنوع بیان واقعیت یکسره درست یا نادرست نیست. حقیقت آنها چیزی بین درستی کامل و نادرستی کامل است، چیزی بین یک و صفر. آنها دو ارزشی نیستند، بلکه چند ارزشی اند، خاکستری یا فازی.» (کاسکو، ۱۳۸۶: ۲۸)

- تیندر معتقد است برای فهم واقعیت باید فرد برخوردار از ایده و انگاره باشد و این ایده‌ها هستند که واقعیت را قابل شناسایی و معنابخش خواهند نمود. وی حتی رفتارها را مرهون ایده‌ها دانسته است. به عبارتی دیگر، واقعیت‌ها و اعمال زاده‌ها هستند. «فقط از طریق ایده‌هاست که روابط خود را با واقعیت تشخیص می‌دهیم و آن را درک می‌کنیم.» (تیندر، ۱۳۷۴: ۸) بر این اساس، نظام سیاسی از قوانین عینی و ساختارهای دیوانسالارانه و نیز هنجارها و ارزشهای سیاسی ذهنی ترکیب شده است. (ریترز، ۱۳۹۰:

(۶۴۳) ریتزر در توضیح این مطلب می‌گوید: واقعیت اجتماعی را بهتر است به عنوان انواع گوناگون پدیده‌های اجتماعی در نظر گیریم که پیوسته در کنش متقابل و دگرگونی به سر می‌برند. افراد، گروه‌ها، خانواده‌ها، دیوانسالاریها، نظام سیاسی و انواع دیگر پدیده‌های بسیار متفاوت اجتماعی، نمایانگر طیف حیرت‌انگیزی از پدیده‌هایی‌اند که جهان اجتماعی را می‌سازند. (ریتزر، ۱۳۹۰: ۶۳۷)

در مجموع ارزیابی واقع‌نگری، مبتنی بر نسبتی است که بین هدف و عمل باید در نظر گرفت که به چه میزان متناسب با اهداف و نتایج، از ابزارهای لازم در این زمینه، بهره‌مند گردیده است. طباطبایی برای گزاره‌ای که برخوردار از واقعیت باشد از چند شرط یاد می‌کند: آن گزاره با منطق همخوانی داشته باشد. آن گزاره با دیگر داده‌های درک شده از واقعیت بیرونی همخوانی داشته باشد. (جعفری روشن، ۱۳۸۷: ۸۹)

در این نوشتار مراد از واقعیت یعنی آنچه در «دسترس است» و لزوماً «مطلوب و مطرود» نیست و آرمان یعنی آنچه «باید و می‌تواند باشد» و لزوماً در «دسترس نیست و می‌تواند نباشد»، تمایز قائل شده‌ایم. به تعبیر مهان و وود، واقعیت از شکنندگی و تحرک پذیری برخوردار است یعنی انسانها در انواع عرصه‌های اجتماعی زندگی می‌کنند و می‌توانند از یک واقعیت به واقعیت دیگر حرکت کنند. (ریتزر، ۱۳۹۰: ۳۸۵) به صورت کلی می‌توان اینگونه بیان نمود که واقع‌نگری پدیده‌ای موجوداندیش با «آنچه هست» و آرمان‌گرایی پدیده‌ای مطلوب‌اندیش با آنچه «باید باشد»، قابل تفسیر و توضیح است.

۲-۲. نسبت واقع‌نگری با آرمانخواهی

در این فراز، پرسش آن است اساساً انسانها نگرش و رفتار خود را بر اساس، «آنچه هست» بنا می‌نهند و یا برحسب «آنچه باید باشد»؟ با چه ساز و کاری از وضع موجود می‌توان به وضع مطلوب رسید؟

بدیهی و ضروری است انسان به دلیل نگاه آرمان‌گرایانه‌اش، به دنبال ایده‌هایی باشد تا وضع موجود را به وضع مطلوب (با این فرض که مطلوب موجود و دستیافتنی است و ناشی از احساس و ذهنیت نیست) تغییر دهد. دستیابی به این نقطه کمال جویانه، از دو طریق قابل تصور است: (۱) «حفظ» وضع موجود و تقویت فرصت‌های قابل دستیابی و مرتفع

نمودن موانع تا «به تدریج» به طور نسبی شرایط مطلوب فراهم شود. ۲) «تغییر» پرشتاب و پرهزینه وضع موجود و ایجاد تجربه ای تازه و حرکت بسوی وضع مطلوب.

در اینکه در چه شرایطی، هر یک از این دو شیوه باید در پیش گرفته شود تا وضع مطلوب فراهم شود، به عوامل مختلفی چون؛ محیط داخلی و خارجی، توانایی بازیگران، امکانات و ظرفیت‌ها، اهداف و غایات باز خواهد گشت. از نگاه فرد واقع‌نگر، گاه وضع موجود به صورت نسبی وضع مطلوب است و برای رسیدن بمراتب بهتر باید با به کارگیری چارچوب‌های اصلاحی و مسالمت‌آمیز اقدام نمود و از نگاه فرد آرمان‌گرا گاه وضع موجود غیرمطلوب است و باید با تغییرات پرشتاب مسیر خود را به سمت مطلوب هدایت نمود. آنچه در این باره قابل ذکر است آن است که گاه واقع‌نگری به واسطه وضعیت خاص خود (زمان، مکان، زبان)، بر آرمان‌گرایی سایه افکنده و آن را تعدیل خواهد نمود. فرد آرمانخواه واقع‌بین، روابط اجتماعی و مناسبات انسانی را به عنوان مبنایی برای پیوست اخلاقی و سیاسی بین نیروهای اجتماعی در نظر می‌گیرد و فقط به عاملیت و کارگزار توجه نخواهد نمود، از این جهت، بیش از آنکه خوداندیش و جزم‌اندیش باشد، جامعه‌اندیش و به دنبال تحکیم منافع عمومی جامعه است. البته این واقع‌نگری به مفهوم نادیده انگاشتن آرمان‌ها و ارزش‌های پیش‌ساخته نیست بلکه برعکس جهت صیانت از آرمان‌ها باید از واقع‌نگری غافل‌نشد. مفروض واقع‌نگری، وجود یک واقعیت خارجی است، واقعیتی که مستقل از آرمان‌های انسان‌ها، در لایه‌های متنوع و تودرتوی روابط اجتماعی و انسانی و با توجه به زمینه‌های فرهنگی و زمانی، تولید و بازتولید می‌شود. این واقعیت‌ها به صورت برهنه و عاری از ارزش‌ها و انتظارات جامعه هدف نیست.

۲-۱. نسبت واقع‌نگری با آرمانخواهی از نگاه اسلام

در اندیشه اسلام بر حسب خوانش پاره ای از فیلسوفان، نگاه تک بعدی و هدفگذاری به سوی آرمان‌ها و یا واقعیت‌ها در زندگی انسان پرهیز شده است. «انسان فطری واقع‌بین به هیچ وجه نمی‌تواند زندگانی یک‌جانبه اتخاذ کند و تنها با ماده یا تنها با معنی اکتفا نماید.» (طباطبایی، بی تا: ۱۹۴) آرمانخواهی واقع‌بینانه، طرحواره ای است که پایگاه معرفتی آن متأخذ از آموزه‌های پیامبر به عنوان مبنای فکری و اجتماعی است. در این فراز

با توجه و اشاره به چند گزاره دینی، روایی این مسأله مورد تأکید قرار خواهد گرفت که در اسلام واقع‌نگری امری مغفول و انکار شدنی نبوده و افراد از جزم اندیشی و یکسونگری بر حذر داشته شده‌اند و الگوی مطلوب با در نظر گرفتن «مقدورات» صورتبندی شده و گاه حتی الگوی مطلوب به دلیل وجود «مقدور» مورد اغماض قرار گرفته است. از اینرو، در شریعت اسلام فرد مسلمان با مفاهیمی چون «تخفیف»، «انعطاف‌پذیری»، و «تسهیل» بیگانه نیست و در مواقع لزوم آن را بر حسب مصالح فردی و جمعی از سوی مرجع دینی یا حاکم اسلامی به کار خواهد گرفت. آیه ۱۸۷ بقره بیانگر آن است که خداوند حکم تحریم خویش را بخاطر مصالح عمومی تعدیل نموده است. توضیح آن در تفاسیر و شأن این آیه چنین وارد شده است: در آغاز اسلام آمیزش با همسران در شب و روز ماه رمضان مطلقاً ممنوع بود، و همچنین خوردن و آشامیدن پس از خواب ... برخی مسلمانان علی‌رغم ممنوع بودن آمیزش جنسی این کار را انجام می‌دادند. و چون این خبر به پیامبر رسید، این آیه نازل شد. زیرا آیه شریفه دلالت می‌کند بر اینکه قبل از نزول این آیه حکم روزه این بود که در شب روزه، زناشویی هم حرام بود و با نازل شدن این آیه حلیت آن تشریح و حرمتش نسخ شده است.

این آیه و آیات مشابه مثل «تغییر قبله» که ماهیت سیاسی هم داشته، ناظر بر آن است، دین اسلام بخاطر پیامبر و انسانها حاضر به قالب‌گریزی است و تکلیف لایطاق نخواهد داشت و حتی در مواردی به خاطر مردم فرامین خود را تعدیل نموده است. این امور به وضوح نشانه‌هایی از واقع‌نگری و عمل‌گرایی اسلام در مواجهه با مسائل و پیچیدگی‌های عمل اجتماعی و رفتار انسانی را می‌رساند. مطهری در کتاب مبانی اقتصاد اسلامی تحلیلی دارد مبنی بر اینکه: عدالت در سلسله علل احکام است نه در سلسله معلولات. نه اینست که آنچه دین گفت عدل است بلکه آنچه عدل است دین می‌گوید ... مقدسی اقتضاء می‌کند که بگوییم دین مقیاس عدالت است اما حقیقت اینطور نیست. (مطهری، ۱۴۰۳: ۱۴) که بیانگر آن است اسلام به چارچوب‌های عقلانی احترام گذاشته و رعایت این چارچوب‌ها را در پیوند با واقع‌نگری مورد توجه قرار داده است.

۳. اوضاع محیطی و نظام قبیلگی عربستان

به باور اسکینر، برای شناخت گفتمان سیاسی غالب بر هر جامعه و دوره زمانی، باید به سنت، عرف، اصول و قواعد مرسوم و مسلط بر استدلال‌های سیاسی حاکم بر آن دوره و جامعه را شناسایی نمود. (نوذری و مجیدپور، ۱۳۸۹: ۱۱۴) از اینرو، پیاده‌سازی و فهم تحولات دوران امام علی (ع) بدون در نظر گرفتن ساختار قبیلگی و چگونگی مناسبات اجتماعی و سیاسی آن، پژوهشگر را با گسلهای فراوانی مواجه خواهد نمود. بنابراین شایسته است شرایط محیطی و اجتماعی فرهنگی جامعه عربستان مورد اشاره قرار گیرد تا زمینه شکل‌گیری واقع‌نگری مبتنی بر عقلانیت و همچنین چگونگی امکان‌بازیابی ایده‌های گمشده از طریق ظرفیت کنش‌گفتاری امام که همان ارزش‌گذاری واژگان در اندیشه و رفتار وی به عنوان الگویی عقلانی و اخلاقی است، در عرصه جامعه قابل فهم شود.

۳-۱. موقعیت محیطی

گزارش امام از اوضاع جغرافیایی و اجتماعی جامعه عرب گویای آن است تا پیش از ظهور اسلام، زندگی اقتصادی، فرهنگی و سیاسی اعراب در وضعیتی ناگوار و نگران‌کننده بوده است. «ای قوم عرب، شما بدترین آیین را داشتید و در سنگستان‌های ناهموار با مارهای سمی زندگی می‌کردید، آب‌های تیره می‌نوشیدید و غذایان گلوگیر بود، خون یکدیگر را می‌ریختید و بت می‌پرستیدید. خطبه ۲۶» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۴۹) این گزارش از سوی مورخین مورد تأکید قرار گرفته است: قوم عرب خوارترین، بدبخت‌ترین و گمراه‌ترین مردم بودند. بین دو بیشه شیر یعنی ایران و روم در لانه‌هایی محقر زندگی می‌کردند و پیوسته لگدمال می‌شدند. (طبری، ۱۳۵۶، ج ۴: ۲۵)

۳-۲. نظام قبیلگی

فهم ساخت جاهلی قبل از اسلام بدون فهم قبیله ناممکن می‌نماید... در جامعه قبیله ای اصالت همواره با قبیله بود. قبیله اساس پیوستگی‌های فردی و اجتماعی هر فرد را تعیین می‌کرد. (برزگر، ۱۳۹۲: ۹۰ و ۸۷) ساختار این نظام به گونه‌ای است که آنها را از گروه‌های مشابه دیگر متمایز کرده است. رابطه میان آنها رابطه ای مبتنی بر تعارض و رقابت و تنش برآمده از کنش‌های قبیله ای است. (جابری، ۱۳۸۴: ۱۲۳) برای عرب پیش از

اسلام، تعلق و وابستگی به قبیله تا بدانجا گسترده و عمیق بود که دین برای قبیله و نه قبیله برای دین بود. (فائز، ۱۳۹۰: ۲۲۹) بر پایه چنین تصور و باوری «باید قبیله را اساسی‌ترین و مهم‌ترین واحد سیاسی و اجتماعی در جامعه جاهلی بر شمرده.» (برزگر، ۱۳۹۲: ۸۷)

۳-۲-۱. هنجارهای بنیادین نظام قبیله‌گی

نظام قبیله‌گی مبتنی بر چند هنجار متعارف است که هر یک از این هنجارها نقش تعیین‌کننده‌ای در تحولات سیاسی و کنش‌گفتاری امام ایفا نموده است.

۳-۲-۱-۱. عصبیت

بدیهی است عصبیت به عنوان هسته سخت نظام قبیله‌گی عامل هویت بخشی، اقتدار‌گرایی، بازدارندگی و انسجام بخشی به روابط میان افراد با یکدیگر و با دیگر قبایل به شمار می‌رفته است. از اینرو، «عصبیت منشأ قدرت سیاسی و دفاعی است که افراد قبیله را به همدیگر مرتبط می‌سازد ... عصبیت فرد را به یاری و حمایت از افراد قبیله خود فرا می‌خواند، خواه آنان ستمگر باشند یا ستم‌دیده.» (سالم، ۱۳۸۰: ۳۰۹) این تعصب نقش خود را در «اقناع‌سازی» و «مشروعیت بخشی» به مناسبات سیاسی و اجتماعی قبایل از خود بجای می‌گذارد. از اینرو، از عصبیت باید به عنوان «سنت مرسوم» و «معضل زمانه» یاد نمود که امام کوشید در خطبه قاصعه این صفت را در تضاد با جامعه پیامبرپسند معرفی نماید و از اعراب می‌خواهد که تعصب را از خود دور سازند که این صفات از وسوسه‌های شیطان است و موجب سقوط در جهالت انسان خواهد شد. (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۲۷۳) البته با نگاهی واقع‌بینانه، تعصب ورزی در خصال پسندیده را مورد نفی قرار نمی‌دهد. (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۲۷۹)

۳-۲-۱-۲. قومیت‌گرایی

بخش قابل توجهی از منازعات و رقابت میان قبایل جزیره‌العرب مبتنی بر دستیابی به منابع قدرت و منزلت بود که از طریق کسب مناصب کعبه تأمین می‌شد. بدیهی است استیفای این مناصب، موجب شعله‌ور شدن حس رقابت در عین اعتراف به استحقاق رقبا می‌شد. «أبی از ابوجهل پرسید: آیا فکر می‌کنی محمد دروغ می‌گوید؟ ابوجهل گفت: چگونه بر خدا دروغ ببندد در حالیکه ما او را امین می‌نامیدیم بدان سبب که هیچ‌گاه

دروغ نگفت. ولی اگر سقایت و پرده داری و مشورت در بنی عبدمناف جمع شود و پیامبری هم در آنان باشد، چه چیز برای ما باقی می ماند؟» (جابری، ۱۳۸۴: ۱۳۸) بیان امام در این باره چنین است: «به خدا قریش کینه ما را به دل نگرفت مگر به این دلیل که خداوند ما را بر آنها برگزید. خطبه ۳۳ (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۵۹)

استمرار این نگرش قوم گرایانه بعد از فتوحات اسلام و اسلام آوردن مسلمانان غیرعرب و سرازیر شدن آنان به سرزمین های عربی، موجب گردید تا عصیت عربی را تقویت نماید تا جایکه مساوی دانستن آنان با مسلمانان عرب، قابل قبول و تحمل نبود و همین امر، عامل مهمی در مخالفت با امام علی (ع) گردید. «عناصر مسلمان غیرعرب در کوفه فراوان بودند، و جمعیت قابل توجه ایرانی و غیرایرانی مسلمان را تشکیل می دادند. اینان در چشم عرب که قبیله گرایی در دل و جانشش شعله ور بود، در طبقات پایین قرار داشتند، و تصور اینکه همه اینان با اعراب در صنفی واحد قرار گیرند و از حقوقی یکسان برخوردار گردند، بسیار دشوار می نمود.» (شمس الدین، ۱۳۶۱: ۱۹۶) اشعث به عنوان یکی از این عناصر قومیت گرا، در مسجد کوفه در برابر جمعیت به امام در خصوص موالی اعتراض می کند و می گوید: این گروه بر ما اعراب در نزدیکی به تو غلبه کردند و مقربان تو شدند. (شاهرخی و دیگران: ۱۳۹۱: ۱۷۵)

۳-۲-۱-۳. خشونت طلبی و جنگجویی

خشونت باوری، اندیشه و رفتاری است که به صورت بالقوه در نهاد آدمیان، تعبیه شده است و به تناسب شرایط محیطی، بازیگران، و امکانات بروز می یابد. برحسب آنچه از جزیره العرب گزارش شده است، خلق و خوی اعراب به دلیل شرایط سخت محیطی، و ساختار نظام قبیله‌ای، با خشونت طلبی آمیخته و به تبع آن تجاوز طلبی و تندمزاجی تولید و باز تولید می شده است. «طبیعت صحرای عربی، سازنده طبع و عادات و نظامات اجتماعی مردم جاهلیت بود. جنگ یکی از راه هایی بود که طبیعت صحرا برای بدویان هموار کرده بود.» (جورداق، ۱۳۵۱، ج ۶: ۲۵) مونتهگمری ارزش های حاکم بر عربستان را چنین توصیف نموده است: «گرایش بسیار به جنگ و خونخواهی دارند، برای چیزهای بی ارزش خشناک می شوند و به زودی خرسند می گردند، در دوستی پا از اندازه بیرون می گذارند

و اظهار وجد می‌کنند، دشمن می‌شوند و در آن هم زیاده روی می‌کنند.» (جواد علی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۲۴۹) جادالمولی در کتاب خود منازعاتی که بین قبایل مختلف پیش از اسلام روی داده است را ذکر نموده است. بخش قابل توجهی از این کتاب به منازعاتی که بین قبایل مختلف به وقوع پیوسته انعکاس داده شده است. (جادالمولی، ۱۹۸۸: ۸۴) در نتیجه، توسل به جنگ برای «بقاء» و «ارتقاء» نزد عرب اجتناب‌ناپذیر بود تا جاییکه برخی از این جنگ‌ها تا سالها استمرار می‌یافت. این جنگ‌ها به طور معمول، منبع مشروعیت بخشی و حقانیت آفرینی برای آنان بوده است. از اینرو، قدرت و غلبه، حق آفرین بود. منطق حاکم بر کنش گفتاری امام مبتنی بر مقابله با خشونت طلبی و انتقام‌جویی بود بر این اساس توصیه می‌نمود «با دشمن جنگ را آغاز نکنید تا آنها شروع کنند. آغازگر نبودنتان نشانه حقانیت شما خواهد بود. آن کس را که پشت کرده نکشید و آن را که قدرت دفاع ندارد آسیب نرسانید. نامه ۱۴» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۳۵۳) در جنگ جمل امام به لشکرش توصیه نمود که تیری نیندازید و نیزه‌ای بکار نبرید و شمشیری نزنید. اتمام حجت کنید. (یعقوبی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۸۰) علی به مالک اشتر فرمانده اش در جنگ صفین گفت: مبادا با این مردم پیکار آغاز کنی مگر آنکه ایشان آغاز کنند. باید با ایشان دیدار کنی و ایشان را به آشتی خوانی و گفتارشان بنیوشی. مبادا این بدسگالان تو را وادار به پیکار کند جز پس از آنکه ایشان را بارها به آشتی و پیروی از راستی و درستی بخوانی. (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۴: ۱۸۵۸)

۳-۲-۱-۴. قیومیت‌گرایی

ساختار قبیله‌ای و خیمه‌ای در سلسله مراتب قدرت افراد را بیشتر تابع و نه عامل بار می‌آورد. در این وضعیت افراد نه از استقلال و کرامت لازم برخوردارند و نه درک شایسته‌ای از آن دارند. از اینرو، فرهنگ حاکم و غالب

بر این ساختار، فرهنگ اقتدارگرایی است که افراد را ملزم می‌نماید تا مبنای رفتار خویش را با در نظر گرفتن قواعد حاکم بر قبیله و شیخوخت تنظیم نمایند. «هویت فردی اعضای قبیله با هویت شیوخ آن در ارتباط بود.» (برزگر، ۱۳۹۲: ۹۱) در نتیجه، برای اعضای قبیله مفاهیمی چون حق انتخاب، برابری، مشارکت و مشورت‌پذیری مفهوم‌پذیر نبود. به

تعبیر پرفسور عیاش: بدویان زندگی نمی‌کنند مگر با نیزه هایشان. حقوق و عدالت در نزدشان نامفهوم است. (رادمنش، ۱۳۵۷: ۱۳۵) شهیدی به این نوع قیومیت‌گرایی در ساختار قدرت در نظام قبیلگی اشاره نموده است. «در این اجتماع آنچه قانون می‌سازد آنچه قضاوت می‌کند و حتی آنچه عقیده پدید می‌آورد و آنچه عقیده را تقویت می‌کند رأی شیخ است.» (شهیدی، ۱۳۵۸: ۳۹) این نوع از نگاه و سنت قبیلگی در برابر نگرش کرامت‌اندیش امام قرار می‌گیرد که همواره تلاش نمود تا جامعه را با حقوق خود بر اساس عدالت آشنا نماید. زیرا کرامت‌انسانی موجب برابر دانستن انسانها می‌گردد. (محقق داماد، ۱۳۸۰: ۱۵۴) بر همین اساس می‌گوید: «مردم بدون اکراه و اجبار، بلکه به اطاعت و اختیار، با من بیعت کردند. نامه ۱» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۳۴۳) و امام هیچ‌گاه تحمیل و اجبار را بر مردم روا نمی‌دانستند. (بخشایش اردستانی و دیگران، ۱۳۹۲: ۴۱)

۴. ابعاد واقع‌نگری در اندیشه امام علی(ع)

۴-۱. پیوست عقل با واقعیت

با استناد به پاره‌ای از سخنان امام می‌توان نسبت بین عقلانیت و واقع‌نگری را استنباط نمود مثلاً این سخن امام که تشخیص و فهم واقعیت‌ها را از طریق عقل قابل شناسایی دانسته است. نامه ۳ (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۳۴۵) و یا این بیان که در باره عبرت‌آموزی از پیشینیان ابراز نموده: «آن کس که آگاهانه به واقعیت‌ها نگریست، حکمت را آشکارا بیند. حکمت ۳۱» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۴۴۹)

تفسیر این عبارات ناظر بر این مطلب است که امام شناخت واقعیت را با تکیه بر عقلانیت امکان‌پذیر دانسته و در نتیجه «وجود واقعیت» به عنوان امری حاضر در عرصه به رسمیت شناخته و از طرفی «فهم واقعیت» را از طریق «آگاهی و دانایی» قابل وصول و حصول بر شمرده است.

۴-۲. نسبت آرمانخواهی با واقع‌نگری

قابل ذکر است ساختار فکری و رفتاری امام معطوف به آن است که وی در سطوح مختلف اعتقادی، اجتماعی، سیاسی، و نظامی فردی آرمان‌گرا بوده اما این نگاه آرمان‌گرایانه، وی را از واقعیت‌ها غافل ننموده تا جاییکه بخش قابل توجهی از آرمان‌های خود

را در چارچوب واقعیت‌ها بر اساس، «مشارکت جمعی»، «انسجام اجتماعی»، «منافع عمومی» و «فرصت‌سازی تا نقطه مطلوب» دنبال می‌نموده است. از اینرو، مبنای معرفتی نهج البلاغه ترکیبی از «کمال‌گرایی» و «واقع‌بینی» است، هرچند همواره مبلغ و مروج جامعه توحیدی و نبوی بوده و در طول حیات سیاسی اش این خط را از طریق عینیت بخشی و فرجام‌نگری به ماموریت و رسالت ایمانی خود دنبال نموده و آن را به عنوان «کنش‌گفتاری» خود در برابر «هنجارهای مرسوم» و تصرف در آن مطرح و برای آن مبارزه کرده است. «مردم کجا می‌روید؟ چرا از حق منحرف می‌شوید؟ پرچم‌های حق برافراشته و نشانه‌های آن آشکاراست، در حالی که عترت پیامبر شما در میان شما است. خطبه ۸۷» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۱۰۵) و بر آموزه‌ها و اصول آرمانی سیاسی خود تأکید می‌ورزد. «همانا می‌دانید که سزاوارتر از دیگران به خلافت من هستم. خطبه ۷۴» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۸۷) اما این رویکرد به «تمامیت خواهی»، «تصلب طلبی» و «شکل‌گرایی خارج از قواعد و ضوابط» حاکم بر روابط انسانی و اخلاقی موجود تبدیل نشده است. بدیهی است هرگاه، امکان دستیابی به مطلوب‌ها با توجه به شرایط موجود فراهم نگردد، عقلانیت و اخلاق به فرد کمک خواهد نمود خود را با شرایط و موانع هماهنگ نماید تا در فرصت مناسب، پیگیر آرمان‌ها و ارزش‌های خود باشد.

امام زمانیکه در عرصه عمل سیاسی در انتخاب بین «کسب و حفظ قدرت» و یا «حفظ اصول اخلاقی» و «بیت‌المال» قرار می‌گیرد فردی آرمان‌گرا و نه لزوماً واقع‌گرا است که به اصول خود سخت‌پایند است و حاضر نیست از آنها بسادگی چشم‌پوشی نماید. به همین دلیل، صریحاً با پیشنهاد تبعیت از روش دو خلیفه در شوری مخالفت نمود و یا بلافاصله پس از خلافت خود به عزل معاویه اصرار ورزید و به کسانی که می‌گفتند عاملان عثمان را نگهدار تا آرامش برقرار شود اعتنا نکرد. و یا در خصوص بازگشت اموال نامشروع سرسختانه مقاومت نمود. «این رفتار کسانی را که در روزگار عثمان به حساب بیت‌المال مسلمانان ثروت اندوخته بودند خشمگین کرد و کینه‌علی را در دل آنها جای داد.» (ابراهیم حسن، ۱۳۹۲: ۲۸۰) اما در مواجهه با «حقوق و کرامت بخشی» به مردم و «مناسبات قدرت»، فردی است که تلاش می‌نماید از واقعیت‌ها چشم‌پوشی ننماید و آرمان‌های

خود را در قالب واقعیت‌ها دنبال نماید. از اینرو، آنجا که واقعیت‌های سیاسی به ابقای معاویه حکم می‌نماید امام بر حسب آرمان سیاسی اش، معاویه را به دلیل فساد و نالایق بودنش، تحمل نمی‌کند تا جاییکه این قاطعیت حیات وجودی و سیاسی اش را مورد تهدید جدی قرار می‌دهد. اما آنجا که یارانش خواهان آتش بس با معاویه می‌شوند و یا موضوع خلافت پیش می‌آید، به خاطر صیانت از اسلام از حق خویش در می‌گذرد و تسلیم شرایط و واقعیت‌ها می‌گردد.

۴-۳. مفهوم سازی واقع‌نگری در اندیشه امام علی (ع)

۴-۳-۱. خطوط کلی

در پاره‌ای از سخنان امام به وضوح نگرش واقع‌بینانه مقصودرسان بر حسب شاخص‌های فوق‌الذکر قابل‌شناسایی است؛ از عدم ضرورت به رنگ کردن موها در زمان وی با در نظر گرفتن تغییر اوضاع مسلمین (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۴۴۷) تا توصیه به فراگیری حکمت حتی از منافقین و نیاز به دانش‌افزایی مسلمانان (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۴۵۷) از پرهیز در جنگ با توجه به ضعف قوای نظامی خود و عدم همراهی یارانش (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۱۶۳) تا صبر و همراهی در ارتباط با امر خلافت (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۲۹)

۴-۳-۲. فرایند مفهوم سازی

در این فراز به ذکر چند «عبارت» و «مفهوم» از امام که می‌تواند بر حسب آنچه اسکینر می‌گوید، ناظر بر قصد و انجام کاری قلمداد شود، اشاره و مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۴-۳-۲-۱. عبارات

- «اگر به آنچه می‌خواستی نرسیدی، از آنچه هستی نگران نباش. حکمت ۶۹» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۴۵۵)

این عبارت، ناظر بر آن است که نگاه امام به صورت نسبی و سلسله‌مراتبی و نه صفر و یکی است. زیرا وضع موجود مورد انکار قرار نگرفته و وضع مطلوب هم ضرورتاً ناگزیر به شمار نیامده است. انسان باید تلاش نماید تا ارتقاء و در مسیر کمال قدم بردارد اما بدیهی است با وجود محدودیت‌ها و محرومیت‌ها، همیشه امکان، آنچه انسان در پی آن است

فراهم نخواهد شد. بنابراین، با وضعیتی سیاه و سفید مواجه نخواهیم بود که وضعیت موجود غیرقابل تحمل و وضعیت مطلوب اجتناب‌ناپذیر، قلمداد شود. به نظر می‌رسد در این عبارت ضمن پذیرش حرکت بسوی آرمان‌ها، و اهداف، نوعی انعطاف‌پذیری و عمل‌گرایی قابل استنباط باشد که معطوف به سامان بخشی به مفهوم واقع‌نگری قلمداد شود. بازخورد این اندیشه در حوادث بعد از رحلت پیامبر گویای نگرش آرمانخواهی واقع‌بینانه امام قلمداد خواهد شد. «پس از وفات پیامبر و بی‌وفایی یاران، به اطراف خود نگاه کرده یآوری جز اهل بیت ندیدم، پس به مرگ آنان رضایت ندادم و جام حوادث تلخ را ناچار فروبستم و شکیبایی نمودم. خطبه ۲۶» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۵۱) و یا در پاسخ به افرادی که خواهان مجازات شورشیان عثمان بودند، چنین گفت: «اما قدرت اجرای آن را چگونه به دست آورم آنان با نیرو به راه افتاده اند بر ما تسلط دارند و ما بر آنها قدرتی نداریم. خطبه ۱۶۸» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۲۲۹)

- «هرگاه نیکوکاری بر روزگار و مردم آن غالب آید، اگر کسی به دیگری گمان بد برد، در حالی که از او عمل زشتی آشکار نشده ستمکار است، و اگر بدی بر زمانه و مردم آن غالب شود، و کسی به دیگری خوش گمان باشد، خود را فریب داد. حکمت ۱۱۴» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۴۶۵)

این عبارت به این مسأله تأکید دارد که در شرایط زمانی واقعیت‌ها قابلیت جابجایی دارند بنابراین انسان باید زیرک باشد و شرایط را برای تحلیل مناسب پدیده‌ها و واکنش به آنها در نظر گیرد، و نمی‌توان همواره در هر موقعیتی به صرف وجود آرمان‌ها و فقدان تحقق آن، نگاه یکسان و تغییرناپذیر داشت. از اینرو، توصیه نموده است که اگر زمانه، زمانه مردمی‌ها یا نامردمی‌ها باشد انسان باید واقع‌بینانه، پدیده‌ها را «**بحسب شرایط**» البته با تکیه بر «اخلاق و صداقت» مورد ارزیابی قرار دهد و با آنها متناسب با آن مقطع و موضع داوری نماید.

- «کتاب خدا میان شماست، که بیان‌کننده حلال و حرام، واجب و مستحب، ناسخ و منسوخ است... قسمتی از احکام دینی در قرآن واجب شمرده شد که ناسخ آن در سنت پیامبر آمده و بعضی در سنت پیامبر واجب شده که در کتاب خدا ترک آن مجاز بوده،

بعضی از واجبات وقت محدودی داشته که در آینده از بین رفته است. خطبه ۱ (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۲۷)

این عبارت که در خصوص ویژگی‌ها قرآن و احکام اسلام ایراد شده، حاوی چند نکته قابل ذکر است که ناشی از واقع‌نگری امام خواهد بود: ۱) در سطح عقیده و عمل، «رعایت اعتدال و واقع‌نگری» در وضع احکام لحاظ شده است یعنی احکام فقط بر محور حلیت و وجوب و یا حرمت و ممنوعیت وضع نشده است بلکه در طیفی از امور پنجگانه قرار گرفته که دربرگیرنده توازن بخشی به نیازها و ظرفیت آدمیان در اجرا و عمل به آن پدیده‌ها است. ۲) وجود و پذیرش ناسخ و منسوخ بدین معنا است که بخشی از احکام وابسته و پیوسته به شرایط اجتماعی و زمانی است که از «تشخیص‌پذیری» و «تغییرپذیری» برخوردارند و فرض ازلی و ابدی بودن آنان در هر شرایطی منتفی شده است.

۴-۳-۲. مفاهیم

- **ضرورت حکومت:** امام با توجه به منطبق حاکم بر کنش‌گفتاری اش، از قواعد حاکم بر جامعه قبیله ای یعنی «تعصب»، «قیمومیت» و «قومیت» فاصله گرفته و در سطح «نظام سیاسی»، فارغ از دینی یا غیردینی بودن آن، بر این «واقعیت» انکارناپذیر تأکید می‌نماید که وجود حکومت برای برقراری نظم و رفاه جامعه امری ضروری و قابل دفاع است. «اینها [خوارج] می‌گویند زمامداری جز برای خدا نیست در حالی که مردم به زمامداری نیک یا بد نیازمندند تا مومنان در سایه حکومت به کار خود مشغول و کافران هم بهره‌مند شوند و مردم در استقرار حکومت زندگی کنند. خطبه ۴۰ (نهج البلاغه ۱۳۸۶: ۶۵)

- **اجرای عدالت:** کنش‌گفتاری امام در آغازین سخنان بعد از بیعت با مردم بر این اصل استوار است که «دارائیه‌ها به تساوی در میان شما تقسیم می‌شود، هیچکس در مورد مال بر دیگری برتری ندارد، متقیان را بهترین پاداش در پیشگاه خدا است. هیچ عرب و عجمی که از مستحقان عطا است نباید عقب بماند.» (عبدال مقصود، ۱۳۶۲، ج ۲: ۳۴۷) از اینرو، نگرش امام مبتنی بر این واقعیت اجتناب‌ناپذیر بنا نهاده شده بود که حقوق و کرامت انسانی مبنای سیاست‌گذاری در عرصه حکومت خواهد بود اما در نگاه اعراب، مساوات به ترتیب متعلق به قبیله و آنگاه عربیت است. «علی در کلیه حقوق مردم را مساوی شناخت و

میان دور و نزدیک و دوست و دشمن و مسلمان و غیرمسلمان و عرب و عجم فرقی نگذاشت.» (جورداق، ۱۳۵۱، ج ۶: ۸۱) هرچند در بین یارانش هم اغلب عدالت را به معنای افزایش عطاء می فهمیدند. (جابری، ۱۳۸۴: ۳۲۲) زیرا خود را دارای امتیازاتی می دانستند که در خون خویش به ارث برده بودند. (عبدالمقصود، ۱۳۶۲، ج ۲: ۳۴۹) اساساً انسان عربی برابری را دوست دارد ولی این یک برابری در حدود قبیله است. (جوادعلی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۲۵۹) اما در پاسخ به این سیاست چنین می گفت: تمام قرآن را تلاوت کردم و برای فرزندان اسماعیل بر فرزندان اسحاق باندازه این چوب برتری نیافتم. (یعقوبی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۸۲)

- **کرامت انسانی:** «خدا از فرشتگان خواست که بر آدم سجده کنند و او را اکرام کنند. پس، خدای سبحان گفت که در برابر آدم سجده کنید. خطبه ۱» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۲۳) نگرش امام نسبت به انسان‌ها به نحو عام به دلیل «سرشت متفاوتشان» فارغ از تعلقات و باورهای عقیدتی شان است. «تفاوت انسانها به دلیل سرشت گوناگون آنها است. بر همین اساس، در رنگ، قد، اخلاق، و عقل آنها اختلاف دیده می شود. خطبه ۲۳۴» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۳۳۵) از این زاویه، به عنوان مبنایی هستی‌شناسانه، هنجارمند و اخلاق‌محور مردم را مورد توجه قرار داده است. «مهربانی را پوشش دل خود قرار ده و با مردم دوست و مهربان باش. مبدا مثل حیوان درنده خویی باشی که خوردن مردم را غنیمت می شماری؛ زیرا مردم دو دسته اند: گروهی برادر دینی تو و گروهی دیگر همانند تو در آفرینش هستند. نامه ۵۳» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۴۰۵) این عبارت در دانشنامه اهل سیاست و اخلاق ترجمه اش جز نگاهی انسان‌محور و کرامت‌اندیش در خصوص رابطه حکومت با مردم نخواهد بود. نگاهی که عمق استراتژیک خود را فراتر از مرزهای دینی تعریف نموده و به انسان به عنوان موجودی که برخوردار از حقوق اجتماعی و سیاسی است که باید از ناحیه حکومت به رسمیت شناخته شود، نظر افکنده است. تأکید امام در این فراز از نامه بیانگر آن است که قوام و دوام یک نظام سیاسی به پشتوانه حرمت‌گذاری به افرادی است که در آن جامعه از حقوق انسانی برخوردارند که آن حقوق نباید با تفاسیر مضیق در قالب‌های متعارف به فراموشی و یا حاشیه‌رانده شود. و از طرفی به حکومت این پیام را انتقال می دهد که اندیشه

سیاسی خود را در چارچوب‌هایی فراتر از برجسب‌های «بامن بودگی» و «باغیربودگی» تنظیم و تعریف نماید. بدیهی است هر کس با مردم به معنای فراگیر آن با محبت و مهربان باشد و از درنده‌خویی خود را تبرئه نماید نمی‌تواند، نگاهش به انسان‌ها کریمانه و مساوات‌طلبانه نباشد.

- **حق انتخاب آدمیان:** در اندیشه امام، بر خورداری انسان از حق انتخاب در اصول اعتقادی و سیاسی انسان‌ها به وضوح قابل استدلال و بارگذاری است. از اینرو، به صراحت به امکان مخالفت با پیامبران و فقدان توانایی آنان از بروز این مخالفت به دلیل اراده خداوند مبنی بر آزمایش انسان تأکید نموده است. (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۲۷۷) و در موارد متعدد این تأکید برجسته شده است. «بندگان خود را فرمان داد در حالیکه اختیار دارند. با اکراه و اجبار اطاعت نمی‌شود. حکمت ۷۸» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۴۵۵) در باره خباب یکی از مسلمانان صدر اسلام عبارت رغبت را به کار می‌برد که نشانه توجه و تأکید بر حق انتخاب وی بوده است. «فَلَقَدْ أَسْلَمَ رَاغِبًا ... خَبَابٌ بِرَغْبَتِ مُسْلِمَانٍ شَدَّ. حکمت ۴۳» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۴۵۱)

هرچند دور از انتظار نیست این کنش گفتاری، در پاره‌ای از موارد با الگوی آرمانخواهانه وی تطبیق پذیر نباشد و با آن مرزبندی داشته باشد اما نگاه واقع‌بینانه مبتنی بر «امر مقدور» و «مرافقت» با مردم، سایه خود را بر الگوی مطلوب تسری خواهد داد. «من رأی و فرمان خود را گفتم و نظر خود را در اختیار شما گذاردم ولی شما از پذیرش آن سر باز زدید. خطبه ۳۵» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۶۱) تا به دلخواه شما کشانده شدم. خطبه ۳۶» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۶۳)

۵. واقع‌نگری در رفتار سیاسی امام علی(ع)

در این فراز به چند نمونه از رفتار سیاسی امام اشاره خواهد شد که دلالت بر واقع‌نگری وی در عرصه اجتماعی و سیاسی دارد و می‌تواند به عنوان ارزش‌گذاری سیاسی امام در مواجهه با هنجارهای مرسوم قبیله‌ی یاد نمود که کوشش نموده تا در آن باورها، تحول ایدئولوژیک به وجود آورد و بار استدلال خویش را بر پایه «عقلانیت مبتنی بر واقع‌نگری» بنیان نهد.

۵-۱. تعیین خلیفه

امام در سطح «نظام سیاسی» واقعیت‌های حاکم در جامعه را از نظر پنهان نمی‌دارد و آن را تایید هم می‌کند. «اگر شورای مسلمین بر امامت کسی گرد آمدند و او را امام خود خواندند خشنودی خدا هم در آن است. نامه ۶» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۳۴۷) البته با صراحت از حق خود بر خلافت غفلت نمی‌ورزد اما این «حقانیت» و «مطلوبیت» را مستمسکی برای «فته‌انگیزی» و «اختلاف افکنی» میان مسلمانان قرار نداد و با نگاهی واقع‌بینانه، امت اسلام را از تفرقه و شبهه افکنی دور نگه داشت. «در خطبه شقشقیه با صراحت خلافت را حق خود و خویشتن را شایسته‌ترین فرد برای تصدی امر حکومت می‌داند، اما در شرایطی که امکان حکومت برای دیگر خلفا فراهم می‌شود، ایشان در مقابل آنها نمی‌ایستد و حتی با ایشان بیعت هم می‌کند.» (سلیمی، ۱۳۸۱: ۴۱)

به وضوح قابل مشاهده است هدف امام نه کسب قدرت، بلکه حفظ وحدت و امنیت میان مسلمانان است و بر همین پایه، به قدرت نرسیدن خود را دستمایه، آشوب و شورش قرار نمی‌دهد. «در خصوص خلافت آنچه نباید بشود شد اما دیدم می‌خواهند دین محمد را نابود سازند، پس ترسیدم که اگر اسلام و طرفدارانش را یاری نکنم، رخنه‌ای در آن بینم یا شاهد نابودی آن باشم که مصیبت آن بر من سخت‌تر از رها کردن حکومت بر شماست. نامه ۶۲» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۴۲۷) این رفتار سیاسی مبتنی بر بنیاد سیاست‌اندیشانه وی است که به حفظ اسلام و مصالح مهم‌تر می‌اندیشیده است و بر این اساس، بجای منازعه، همراهی را بر می‌گزیند.

امام در سطح «فرایند سیاسی» هم ضمن تأکید بر مطلوبیت‌های خود، در ارتباط با مشارکت و رقابت سیاسی، از این قابلیت و ظرفیت برخوردار است که امکان افراط‌گری و رفتارهای خشونت‌آمیز را در عرصه نظام سیاسی برای «حفظ و افزایش قدرت» مدیریت نماید و در چارچوب «سیاست اخلاقی» منجر به مدارا با رقبای در رفتار سیاسی شود. «سوگند به خدا به آنچه انجام داده‌اید گردن می‌نهم تا هنگامیکه اوضاع مسلمین رو به راه باشد و از هم نپاشد و جز به من به دیگری ستم نشود. خطبه ۷۴» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۸۷) قابل توجه است که این واقع‌نگری معطوف به «هدایت انسانها» خواهد بود اما اگر هدف گذاری

مبتنی بر کسب قدرت باشد، آنگاه واقع‌نگری سیاسی اقتضاء می‌کند که برای حفظ آن از ابزار «زور» و «تزویر» به نحو مطلوب بهره‌برداری شود. بدیهی است این تحرک پذیری با توجه به اهدافی که فرد برای خود در نظر می‌گیرد، قابل‌تغییر است. واقع‌نگری امام در رفتار سیاسی وی در تعیین خلیفه در مراحل و مقاطع چندگانه آن و در نظر گرفتن «مصلح جامعه»، همچنان از اعتبار و قوت برخوردار است. بر همین اساس، «باید مانند همیشه خشم و عاطفه را با منطق عقل‌نگهدارد و صلاح عموم را بپاید.» (عبدالمقصود، ۱۳۶۲، ج ۱: ۴۶۱)

پی‌آمد این نگاه، قابلیت تبدیل شدن به «واقع‌نگری سیاسی» را امکان‌پذیر خواهد نمود و فرض پایان‌پذیری و بن‌بست‌آفرینی امرسیاسی را در حاشیه قرار خواهد داد. لذا، هدف اولیه و بنیادین واقع‌نگر بودن، تحقق بخشیدن امرمطلوب با ساز و کارهای تعبیه شده و منطبق با عقلانیت در جامعه سیاسی است که امتداد این رویکرد را می‌توان در مواجهه با حوادث جانشینی که مهم‌ترین و حساس‌ترین رویداد سیاسی به‌شمار می‌رفته دنبال نمود. بنابراین امام، بدور از هرگونه خشونت و رزی و افراط‌گری البته در قالب فردی منتقد، معترض و همراه با آگاه‌سازی و هنجارآفرینی به ایفای نقش می‌پردازد. بر همین اساس، حتی در شورای تعیین خلیفه با توجه به اینکه از ناحیه افرادی چون ابن‌عباس توصیه به عدم شرکت می‌شود، حضور یافته که همین حضور می‌تواند نشان‌دهنده آن باشد که قهرسیاسی و انزوای اجتماعی راه حل مناسبی برای تحقق‌کنش‌گفتاری وی نخواهد بود.

(عبدالمقصود، ۱۳۶۲، ج ۱: ۴۱۹-۴۱۷) آنچه با اطمینان در ارتباط با رویکرد امام در قبال جانشینی بعد از پیامبر با در نظر گرفتن «منطق موقعیت» می‌توان گفت آن است که وی در برابر این حادثه نه سیاست «تکذیب توأم با شورش» را در پیش گرفت و نه «تأیید توأم با تسلیم»، بلکه با تأیید توأم با انتقاد و اعتراض، سیاست کمال‌گرایانه خود مبتنی بر واقعیت‌های موجود را به پیش برد تا هنگامیکه میوه آن به بار نشیند.

مفاهیمی که در این فراز حاکی از واقع‌نگری امام است عبارتند از:

مشارکت‌پذیری و اجتناب از انزوایطلبی، خویش‌داری توأم با آگاهی بخشی

مسالمت‌آمیز.

۲-۵. پذیرش حکمیت

در جنگ صفین سپاه امام، در آستانه پیروزی بود که تزویر عمروعاص مبنی بر حکم قرار دادن قرآن، موجب تردید و در نهایت توقف جنگ گردید. آنچه در تاریخ انعکاس یافته، گواه بر آن است که اگر مخالفت اصحاب امام با ادامه جنگ، و اصرار بر حکمیت، اعمال نمی‌شد، جنگ به نفع سپاه اسلام خاتمه می‌یافت. امام در آن شرایط یا باید با پیشنهاد عمروعاص و اصرار سپاه اش مبنی بر پذیرش حکمیت مخالفت می‌کرد که این مخالفت می‌توانست موجب اختلاف افکنی و آتش افروزی میان لشکریانش شود که با منطبق امام که مخالف تفرقه افکنی است، سازگاری نداشت، و یا موافقت به عمل می‌آورد و به خواست یارانش رضایت می‌داد و مانع بروز اختلاف در بین سپاهش می‌شد که دست‌آورد آن می‌توانست موجب سواستفاده، معاویه گردد. اما به هر روی امام بدور از تعصب و قیومیت، با در نظر گرفتن شرایط، به حکمیت رضایت داد و تسلیم درخواست یارانش شد. من شما را از حکمیت نهی کردم ولی سرسختی کردید تا به دلخواه شما کشانده شدم. خطبه ۳۶ «نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۶۳» این خط مشی هم در هنگام تعیین نماینده برای تصمیم‌گیری در باره توقف جنگ و هم در رابطه با مفاد توافقنامه قابل ذکر است. زیرا امام به این جمع بندی رسید در شرایطی که بخش قابل توجهی از یارانش، حاضر به پذیرش حکمیت هستند، نظر آنان را تمکین نماید و حتی صادقانه در تنظیم توافقنامه، نهایت انعطاف را از خود نشان داد و در این زمینه تا امکان عملی شدن آن همراهی نمود حتی در برابر افرادی که این عمل را شایسته نمی‌دانستند، یادآور صلح حدیبیه گردید. «در باره توافقنامه حکمیت، معاویه با عنوان امیرالمؤمنین برای امام علی (ع) مخالفت نموده و از امضای آن خودداری ورزید، به دستور امام عنوان را پاک کردند و فقط نام علی و پدرش قید شد، با وجود اینکه احنف بن قیس به امام گفت: این عنوان را پاک نکن اگرچه دو باره جنگ آغاز شود که من می‌ترسم دیگر هرگز این عنوان به شما باز نگردد. امام سنت رسول و داستان صلح حدیبیه را یادآور شد.» (الری شهری، ۱۴۲۱، ج ۶: ۲۰۷)

مفاهیمی که در این فراز می‌تواند نشانه‌ای از واقع‌نگری امام به شمار آید عبارت است از:

پیروی از خواست معترضین، پذیرش آتش بس، عمل گرایسی سیاسی، و پرهیز از اختلاف افکنی.

۳-۵. همزیستی مسالمت آمیز با ادیان دیگر

از جمله مواردی که در این فراز قابل ذکر است، رفتار امام علی (ع) در مواجهه با ادیان دیگر به عنوان یک واقعیت انکارناپذیر و حذف نشدنی است. آنچه از مجموع آیات، روایات و پیمان نامه‌ها قابل برداشت است بیانگر آن است که از هنگامیکه پیامبر به مدینه هجرت نمودند اصل «همزیستی مسالمت آمیز» به عنوان راهبردی «پیش برنده» و «بازدارنده» و نه صرفاً رویکردی تاکتیک مدارانه در دستور کار قرار گرفت و به عنوان منشور مدینه اشتهار یافت. در واقع قرآن نگرش فوق العاده مثبتی به سنن دینی دیگر داشت. محمد بر این باور نبود که او دین تازه و انحصارگرایانه‌ای را بنیان می‌گذارد و فکر می‌کرد همه ادیان به راستی هدایت یافته فرستاده خدا هستند. (آرمسترانگ، ۱۳۸۵: ۶۰۹) پیام اسلام به دیگر ادیان، نفی آنان به طور مطلق نبود بلکه در درجه اول از آنان خواسته شد تا به محمد ایمان آورند و در صورت مخالفت، به مسلمانان توصیه شد تا هنگامیکه آنان ستیز نمایند حقوق دینی و اجتماعی آنها را به رسمیت شناسند. به عنوان نمونه پیمان نامه‌ای که پیامبر با مسیحیان منعقد نمود حکایت از آن دارد که اصل همزیستی مسالمت آمیز به عنوان راهبردی اجتناب ناپذیر در نظامنامه سیاسی پیامبر مورد توجه و تأکید قرار گرفته است. (امیرعلی، ۱۳۶۶: ۱۸) این نوع رویارویی و مواجهه با دیگر ادیان الهی در حکومت و رفتار سیاسی امام هم مشهود است، و به عنوان مبنایی برای برقراری وحدت و امنیت در جامعه مورد توجه قرار گرفته و حکومت را موظف به صیانت کامل از حقوق اساسی آنان بر شمرده است تا جاییکه نه تنها سخن از همزیستی مسالمت آمیز به میان می‌رود بلکه نوعی آزادی عمل در انتشار عقاید آنان به رسمیت شناخته شده است و مسلمانان را از اینکه آنان را در انتخاب دین خود تحت فشار قرار دهند به شدت منع می‌کند. عهدنامه امام علی (ع) با مسیحیان در سال چهل هجری که توسط هشام بن عتبّه ابی وقاص نوشته شده بیان می‌دارد: «هیچ یک از بناها و خانه‌های آنها را خراب نکنند و مسلمانان برای بنای مسجد و خانه‌های خویش از آن بناها و دیرها استفاده نمایند و نواختن ناقوس‌ها را تعطیل نکنند ... اجازه نمی‌

دهم هیچ نصرانی را مجبور به قبول اسلام ننماید. باید مسیحیان را زیر بال‌های رحمت خویش قرار دهند و بدی‌ها را از ایشان در هر کجا که باشند دفع نمایند و مسیحیان حق دارند هزینه عبادتگاه‌ها و تعمیر دیرها و صومعه‌ها و آنچه را عقاید و دین آنها ایجاب می‌کند، تأمین نمایند و وظیفه مسلمانان است که از خون و جان و مال آنها حراست و به آنها کمک کنند.» (سلیمی، ۱۳۸۱: ۱۵۷)

از آنجا که بنیاد سیاست اندیشانه وی بر صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز با تأکید بر کرامت‌مندی انسان مبتنی بر عقلانیت و اخلاق بوده است. بدیهی است نسبت به ادیان و اقوام گوناگون که هر یک از جایگاه و مرتبه‌ای برخوردارند، به مذاکره، گفتگو و «فرصت‌سازی جمع‌گرایانه» روی آورد و برای جلوگیری از افراط‌گری و خشونت‌های احتمالی، از حقوق همه گروه‌ها در جامعه صیانت نماید.

مفاهیمی که در این فراز دلالت بر واقع‌نگری امام می‌نماید عبارت است از:

رعایت انصاف، به رسمیت شناختن حقوق دینی و اجتماعی ادیان دیگر.

نتیجه گیری

۱. نظریه اسکینر امکان فهم روشمند در نسبت با متن و زمینه های اجتماعی و فرهنگی را برای مفسر فراهم خواهد نمود تا در کی همدلانه نسبت به آنچه در پرتو لایه های متنوع تاریخ به وقوع پیوسته حاصل نماید.

۲. الگوی واقع نگری مبتنی بر عقلانیت با مختصاتی چون؛ تقریبی بودن و مدرج گونگی در نسبت سنجی میان هدف و عمل، فرد را در برابر معضلات و بن بست های اجتماعی از «انفعال و انصراف» به «برخورداری و فرصت سازی» مبدل خواهد نمود. در این راستا، در اندیشه امام پیوند آرمان گرایی با واقع بینی، جمع پذیر و فرصت آفرین به شمار خواهد آمد. از اینرو، در مواجهه با قانون شکنان، مفسدان بیت المال و رعایت حقوق اجتماعی انسانها، فردی آرمانگرا، قاطع و انعطاف ناپذیر است اما در مواجهه با آزادی های سیاسی، فردی واقع نگر و انعطاف پذیر است. واقع بین بودن امام به دو نوع قابل تفکیک است: واقع نگری «با انتخاب مضیق و چاره ناپذیر» نمونه آن پذیرش حکمیت علی رغم میل باطنی اش و واقع نگری «با انتخاب موسع و چاره ساز» مانند پذیرش امامت مشروط به بیعت عمومی با مردم در مسجد و نه بیعت پنهانی با اهل حل و عقد.

۳. امام در کنش گفتاری خود با تأکید بر کرامت مندی انسان و برابر طلبی حقوق اجتماعی افراد جامعه، مشروعیت بخشی و حقانیت آفرینی هنجارهای مرسوم نظام قبیلگی یعنی قومیت گرایی، قیمومیت مداری و خشونت طلبی را در معرض تحول و تصرف ایدئولوژیک قرار داد و جامعه را به سوی ارزش های انسانی و اخلاقی با تأکید بر «مشارکت مسئولانه» و «همزیستی همدلانه» با یکدیگر دعوت و هدایت نمود.

۴. اندیشه امام در برابر این نگرش قرار خواهد گرفت که مدعی است برای کسب موفقیت آمیز قدرت باید بیاموزید که چه وقت فضیلت مند نباشید. دیدگاه امام آن بود که قدرت در خدمت فضیلت و نه فضیلت در خدمت قدرت است. از اینرو، به جای حفظ قدرت باید دغدغه فضیلت را داشت و اندیشید که چگونه باید آن را به دست آورد و چگونه آن را حفظ کرد. بدیهی است آنجا که حفظ فضیلت برابر با از دست دادن قدرت باشد، درست ترین راه حفظ فضیلت و ترک قدرت است.

۵. ارزش‌های سیاسی و اخلاقی در اندیشه و رفتار امام علی مبتنی بر مفاهیم ذیل قابل بیان است:

حق انتخاب انسان‌ها، کرامت انسانی، مشارکت‌پذیری و اجتناب از انزوای طلبی، خویش‌داری توأم با آگاهی بخشی مسالمت‌آمیز، به رسمیت شناختن حقوق دینی و اجتماعی ادیان الهی، عمل‌گرایی سیاسی، امکان‌پذیرش و پیروی از خواست مردم، ضرورت‌پذیرش صلح‌طلبی و اجتناب از خونریزی.

شاخص‌های دوگانه «هنجار مرسوم» قبیلگی و «کنش‌گفتاری» امام بر اساس نظریه اسکینر

کنش‌گفتاری امام علی (ع)	هنجارهای مرسوم در نظام قبیلگی	
استیلای ارزش‌های اخلاقی در مناسبات قدرت	استیلای سیاسی فارغ از ارزش‌گذاری اخلاقی	هدف‌گذاری
به رسمیت شناختن کرامت انسانی و صیانت از آن در مواجهه با مناسبات قدرت	نادیده‌انگاشتن شرافت و کرامت انسانها در عرصه تعاملات اجتماعی و سیاسی	کرامت انسانی
برابری طلبی انسان محور فارغ از مرزهای اعتقادی	در محدوده قبیله و قومیت عرب	اجرای عدالت
تبعیت‌پذیری آگاهانه و منتقدانه	تبعیت‌پذیری منفعلانه و پدرسالارانه	حقوق سیاسی
رعایت انصاف و اخلاق در تصدیق و تکذیب افراد و پدیده‌ها	افراط‌گرایی در تصدیق یا تکذیب افراد و پدیده‌ها	روش مواجهه

فهرست منابع

منابع فارسی:

۱. آرمسترانگ کارل (۱۳۸۵)، تاریخ خداواری، بهاء الدین خرمشاهی و بهزاد سالکی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، نسخه الکترونیک
۲. امیرعلی (۱۳۶۶)، تاریخ عرب و اسلام، فخر داعی گیلانی، چاپ سوم، تهران: گنجینه
۳. ابراهیم حسن حسن (۱۳۹۲)، تاریخ سیاسی اسلام، ابوالقاسم پاینده، چاپ پنجم، تهران: بدرقه جاویدان
۴. ابن اثیر عزالدین (۱۳۸۵)، تاریخ کامل، ج ۴، محمدحسین روحانی، چاپ سوم، تهران: اساطیر
۵. اسکینر کوئنتین (۱۳۹۳)، بینش‌های علم سیاست، ج ۱، فریبرز مجیدی، تهران: فرهنگ جاوید
۶. برزگراهریم (۱۳۸۶)، تاریخ تحول دولت در اسلام و ایران، چاپ چهارم، تهران: سمت
۷. تیندر گلن (۱۳۷۴)، تفکر سیاسی، محمود صدری تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
۸. جابری محمدعابد (۱۳۸۴) عقل سیاسی در اسلام، عبدالرضا سواری، تهران: گام نو
۹. جوادعلی (۱۳۶۷)، تاریخ مفصل عرب قبل از اسلام، جلد اول، محمدحسین روحانی، بابل: کتابسرای بابل
۱۰. جورداق جورج (۱۳۵۱)، علی و قومیت عربی، جلد ششم، احمدبهشتی، تهران: فراهانی
۱۱. جعفری روشن مرجان (۱۳۸۷)، آشتی واقع گرایی و سازه گرایی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی
۱۲. حقیقت سیدصادق (۱۳۹۱)، روش شناسی علوم سیاسی، چاپ سوم، قم: دانشگاه مفید
۱۳. رادمنش عزت الله (۱۳۵۷)، کلیات عقاید ابن خلدون، تهران: قلم
۱۴. ریتزر جورج (۱۳۹۰)، نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر، محسن ثلاثی، چاپ هفدهم، تهران: انتشارات علمی
۱۵. سالم عبدالعزیز (۱۳۸۰)، تاریخ عرب قبل از اسلام، باقر صدری نیا، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
۱۶. سلیمی حسین (۱۳۸۱)، سیاست از منظر امام علی (ع)، تهران: دانشگاه علامه طباطبائی

۱۷. شمس‌الدین محمد مهدی (۱۳۶۱)، جستجویی در نهج البلاغه، محمود عابدی، چاپ دوم، بنیاد نهج البلاغه

۱۸. شهیدی سید جعفر (۱۳۵۸)، پس از پنجاه سال، تهران: امیر کبیر

۱۹. طباطبایی سید محمد حسین (بی تا)، معنویت تشیع، قم: انتشارات تشیع

۲۰. طبری محمد بن جریر (۱۳۵۶)، تفسیر طبری، ج ۴، تصحیح و اهتمام از حبیب یغمایی، تهران: دانشگاه تهران

۲۱. ----- (۱۳۶۹)، تاریخ طبری، ج ۶، ابوالقاسم پاینده، چاپ سوم، تهران: اساطیر

۲۲. عبدالمقصود عبدالفتاح (۱۳۶۲)، تاریخ تحلیلی نیمقرن اول اسلام، ج ۲-۱، سید محمود طالقانی، تهران: حیدری

۲۳. فائز قاسم (۱۳۹۰)، سیمای عرب جاهلی از زبان قرآن و روایات، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

۲۴. فی بریان (۱۳۸۴)، فلسفه امروزین علوم اجتماعی، خشایار دیهیمی، چاپ دوم، تهران: طرح نو

۲۵. قریب حسین (۱۳۹۲)، دولت عقلانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۲۶. کاسکو بارت (۱۳۸۶)، تفکر فازی، علی غفاری و عادل مقصودپور، چاپ چهارم، تهران: دانشگاه خواجه نصیرالدین طوسی

۲۷. لیتل دانیل (۱۳۷۳)، تبیین در علوم اجتماعی، عبدالکریم سروش، تهران: صراط

۲۸. مطهری مرتضی (۱۳۸۴)، مجموعه آثار، ج ۱، چاپ دوازدهم، تهران: انتشارات صدرا

۲۹. ----- (۱۴۰۳)، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، تهران: حکمت

۳۰. منوچهری عباس (۱۳۸۷)، رهیافت و روش در علوم سیاسی، چاپ اول، تهران: سمت

۳۱. نهج البلاغه (۱۳۸۶)، ترجمه محمد دشتی، قم: عطر آگین

۳۲. یعقوبی احمد بن اسحاق (۱۳۶۶)، تاریخ یعقوبی، ج ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی

منابع عربی

۳۳. جادالمولی محمد احمد (۱۹۸۸)، ایام العرب فی الجاهلیة، بیروت: دارالجيل

۳۴. الریشهری محمد (۱۴۲۱)، موسوعة الامام علی بن ابی‌طالب، المجلد الرابع الی السابع، بمساعدة محمد کاظم طباطبایی، بیروت: دار احیاء التراث العربی

نشریات:

۳۵. بخشایش اردستانی و دیگران (۱۳۹۲)، مردم سالاری در حکومت امام علی (ع)، پژوهش نامه علوی، سال چهارم، شماره ۲
۳۶. شاهرخی سیدعلاالدین و دیگران (۱۳۹۱)، موالی در خلافت امام علی (ع)، مبانی رفتارشناسی امام علی در باره موالی، فصلنامه علمی پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء، سال ۲۲، شماره ۱۴
۳۷. محقق داماد سید مصطفی (۱۳۸۰)، امام علی و حقوق بشر، کتاب نقد، سال پنجم، شماره ۱۸
۳۸. - نوذری حسینعلی و مجیدپورخداقلی (۱۳۸۹)، روش شناسی مطالعه اندیشه سیاسی: متدلوزی اسکینر، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، شماره ۱۱.

بررسی کفر مخالفین از دیدگاه روایات و علمای امامیه

احسان عوض پور^۱
علی پورجوهری^۲
محمدعلی حیدری^۳

چکیده

در بسیاری از روایات شیعی، مسأله کفر مخالفان مطرح شده است و برخی از علمای امامیه نیز بر اساس همین روایات، حکم به کفر مخالف نموده، آنها را از حوزه اسلام خارج دانسته‌اند. در خصوص حوزه معنایی مخالف، از روایات و کلام علمای امامیه برداشت می‌شود که مقصود مسلمانی است که شیعه اثناعشری نباشد. مخالفت نیز گرچه می‌تواند در حوزه‌های مختلفی، مانند اعتقاد به تجسیم و تشبیه و جبر و تفویض باشد، لکن بارزترین مصداق مخالفت، مخالفت در مسأله امامت و ولایت است. از سویی، در روایات بسیاری نیز تصریح شده که هر کس توحید و نبوت را بپذیرد، مسلمان است و تمام احکامی که برای مسلمان ثابت است، بر او نیز جاری می‌شود. بررسی روایات مرتبط در هر دو سو و نیز مراجعه به سایر روایات و کلام علمای امامیه نشان می‌دهد که هیچ‌یک از دو حکم اسلام و کفر را نمی‌توان به طور مطلق برای تمام مخالفان ثابت نمود؛ بلکه هم در حوزه حکم به اسلام و کفر و هم در معنای مخالف باید حکم به تفصیل نمود. آنچه می‌توان به طور یقینی ثابت نمود این است که کفر به معنای خروج از اسلام تنها برای مخالف معاند ثابت است، اما برای سایر اصناف مخالف، یعنی مخالف جاهل و منکر، حکم به اسلام می‌شود و اطلاعات و عموماًتی که در روایات وارد شده و کفر را برای مطلق مخالف ثابت می‌کند، بر مراتب و درجات مختلف کفر و ایمان حمل می‌شود.

واژگان کلیدی

کفر مخالف، کفر، اسلام، ایمان.

۱. دانش‌آموخته دکتری، گروه حقوق، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.

Email: ehsanavazpoor@gmail.com

۲. گروه حقوق، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران. (نویسنده مسئول)

استادیار گروه فقه و حقوق، واحد یاسوج، دانشگاه آزاد اسلامی، یاسوج، ایران.

Email: a.pourjavaheri@gmail.com

۳. استادیار گروه حقوق، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.

Email: ma1.heidari@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۷/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۳/۱۷

طرح مسأله

آنچه در این پژوهش دنبال خواهد شد بررسی کفر مخالفان از دیدگاه روایات شیعه است. هدف آن است که در حد امکان، روایاتی را که ممکن است به نحوی کفر مخالف از آنها برداشت شود، مورد بررسی و کنکاش قرار دهیم تا در پایان بتوانیم دیدگاه روایات شیعه را نسبت به این مسأله دریابیم.

مقصود از «مخالف» در موضوع پژوهش، مسلمانی است که با شیعه اختلاف دارد، نه عموم مخالفان، تا هر غیرشیعی اعم از مسلمانان غیرشیعه و غیرمسلمانان را دربرگیرد؛ بنابراین مراد از آن، تنها کسی است که داخل در حوزه اسلام است، اما در امور خاصی با شیعه اختلاف نظر دارد و به عبارتی مسلمان غیرشیعی است.

لفظ شیعه نیز که به صورت مطلق ذکر شده، شیعه دوازده امامی را نمایندگی می‌کند؛ همان‌گونه که غلبه افراد و غلبه استعمال آن در این معنا، باعث شده در حال اطلاق، منصرف به شیعه دوازده امامی باشد.

نکته دیگری که تذکر آن لازم است این که همان‌گونه که از عنوان پژوهش نیز روشن است، نتیجه این تحقیق، تنها دیدگاه روایات را در این زمینه کشف خواهد کرد و نمی‌توان آن را به اسلام نسبت داد؛ زیرا یافتن دیدگاه اسلام در یک مسأله، مستلزم بررسی آن از منظر قرآن، روایات و عقل و سپس بررسی مجموع نتایج به دست آمده از این سه منبع است و چنین چیزی از حوصله این نوشتار خارج است.

در منابع روایی شیعه روایاتی نقل شده که در آنها احکام متفاوتی برای مخالف ذکر شده است. در برخی از این روایات، مخالف به صراحت کافر شمرده شده است و در برخی حکم به اسلام مخالف شده است.

مطالعه این روایات، این سؤال را در ذهن مطرح می‌کند که حکم مخالفان چیست؟ کدام یک از احکام ذکر شده در روایات برای مخالفان ثابت است؛ اسلام یا کفر و یا حکمی دیگر؟ اساساً مصداق مخالف کیست و برای کدام مخالف چنین حکمی وجود دارد؟ خلاصه این که دیدگاه روایات شیعه درباره مخالفان چیست؟

به منظور رسیدن به پاسخ این پرسش‌ها، لازم است در ابتدا معنای کفر و مخالف

روشن گردد و سپس روایاتی که با این موضوع ارتباط دارد، مورد مطالعه قرار گیرد تا در نتیجه، جمعی بین این دسته از روایات - که به ظاهر متعارضند - ایجاد شود و این همان هدفی است که این پژوهش به دنبال آن است.

نکته دیگری که در این قسمت اشاره به آن لازم است، این که بررسی‌های انجام شده در این رساله باورمحور است نه فرقه‌محور.

پیشینه تحقیق

در رابطه با بررسی روایات کفر مخالفین، پس از جستجو، کتاب، مقاله یا پایان نامه مستقلی در این زمینه نیافتیم. تنها کتابی که ارتباط بیشتری با این موضوع دارد، کتاب «الإیمان و الکفر فی الکتاب و السُّنَّة»، نوشته حضرت آیت الله سبحانی (حفظه الله) است. کتاب دیگری نیز از ایشان با عنوان «مرزهای توحید و شرک در قرآن» تألیف شده که این دو مفهوم را از دیدگاه قرآن بررسی کرده است.

البته بحث ایمان و کفر و حدود و معاییر آن در کتاب‌های کلامی بسیاری مطرح شده است، اما این بحث‌ها با رویکرد بررسی و تحلیل روایات مطرح نشده و عموماً برای تأیید موضع اتخاذ شده، به روایات مرتبط استناد شده است.

مفهوم کفر کلامی و تفاوت آن با کفر فقهی

کفری که در کلام از آن بحث می‌شود دایره‌ای گسترده‌تر از فقه و احکام فقهی دارد. کلام، به اقتضای موضوع و هدفش، به دنبال اثبات طهارت یا نجاست کافر، یا جواز و عدم جواز ازدواج با او و مانند آن نیست؛ بلکه در کلام، سخن از صحت یا عدم صحت عقیده و به تبع آن استحقاق یا عدم استحقاق عقاب است. به عبارت دیگر، کفر فقهی موضوع احکام دنیوی و کفر کلامی موضوع احکام اخروی است.

در کتب کلامی، ایمان را به تصدیق قلبی نسبت به آنچه خداوند معرفتش را واجب کرده، تعریف کرده‌اند و کفر را در مقابل ایمان قرار داده‌اند؛ بر خلاف تعاریف فقهی که آن را مقابل اسلام می‌دانستند. آنچه در بیشتر تعاریف کلامی به چشم می‌خورد این است که معیار در ایمان و کفر کلامی، قلب است نه زبان؛ بر خلاف معنای فقهی که بر مدار اظهار یا عدم اظهار شهادتین می‌چرخد. یکی دیگر از قیودی که در اکثر تعاریف کلامی

اخذ شده، استحقاق عقاب دائمی و عظیم است؛ یعنی انکار آنچه موجب استحقاق عقاب ابدی و عظیم شود، کفر آور است؛ این در حالی است که در تعاریف فقهی کفر، اصلاً سخنی از عقاب وجود نداشت.

سید مرتضی کفر را چنین تعریف می‌کند:

«وَالْكَفْرُ نَقِيضُ ذَلِكَ (الْإِيمَانِ) وَهُوَ الْجُحُودُ فِي الْقَلْبِ دُونَ اللِّسَانِ لِمَا أَوْجَبَ اللَّهُ تَعَالَى الْمَعْرِفَةَ بِهِ، وَلَا بُدَّ بِدَلِيلٍ شَرْعِيِّ مِنْ أَنْ يَسْتَحِقَّ بِهِ الْعِقَابَ الدَّائِمَ الْكَبِيرَ؛ كَفْرٌ نَقِيضُ آن (ایمان) است و عبارت است از انکار قلبی و نه لسانی نسبت به آنچه خداوند متعال معرفت و شناخت آن را واجب نموده و دلیل شرعی نیز دلالت کرده که چنین انکاری موجب استحقاق عقاب دائمی و بزرگ است.» (شیخ مرتضی، ۱۴۱۱ق، ۵۳۷).

شیخ طوسی (رحمه الله) نیز در این زمینه چنین می‌نویسد:

«الْإِيمَانُ هُوَ التَّصَدِيقُ بِالْقَلْبِ وَلَا اعْتِبَارَ بِمَا يَجْرِي عَلَى اللِّسَانِ وَ كُلُّ مَنْ كَانَ عَارِفًا بِاللَّهِ تَعَالَى وَ نَبِيِّهِ (ص) وَ بِمَا أَوْجَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ مَعْرِفَتَهُ مُقَرَّراً بِذَلِكَ مُصَدِّقاً بِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ. وَ الْكَفْرُ نَقِيضُ ذَلِكَ وَ هُوَ الْجُحُودُ بِالْقَلْبِ دُونَ اللِّسَانِ بِمَا أَوْجَبَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ الْمَعْرِفَةَ بِهِ وَ يَعْلَمُ بِدَلِيلٍ شَرْعِيِّ أَنَّهُ يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ الدَّائِمَ الْكَبِيرَ؛ إِيْمَانٌ عِبَارَةٌ اسْتِزَادَ تَصَدِيقِ قَلْبِي وَ أَنْجَحَ بِرِ زَبَانِ جَارِي مِي شُود، اِعْتِبَارِي نَادَرْد. هَرِ كِه خِداوند متعال و پیامبرش را بشناسد و نسبت به آنچه خداوند معرفتش را واجب نموده، شناخت داشته باشد و اقرار نماید و تصدیق کند، مؤمن است. کفر نقیض ایمان است و عبارت است از انکار قلبی و نه زبانی نسبت به آنچه خداوند متعال معرفتش را واجب کرده و دلیل شرعی مبنی بر استحقاق عقاب دائمی و فراوان به سبب آن، وجود داشته باشد.» (شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق، ۲۲۷).

همان‌گونه که روشن است، در این تعاریف انکار آنچه خداوند شناخت آن را واجب کرده سبب کفر معرفی شده است و از مواردی که اغلب علمای شیعه معرفت به آن را شرط ایمان دانسته‌اند، اعتقاد به امامت است. بنابراین، منکر امامت در نظر بسیاری از متکلمین کافر شمرده شده است، در حالی که از لحاظ فقهی به نظر اکثر متأخرین - محکوم به اسلام است.

بنا بر آنچه گفته شد روشن می‌شود که رابطه منطقی میان کفر کلامی و کفر فقهی،

عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی ممکن است کسی از لحاظ فقهی مسلمان شمرده شود، ولی بر اساس موازین کلامی شیعه، کافر باشد؛ اما چنانچه کسی در فقه کافر قلمداد شود، حتماً از لحاظ کلامی نیز کافر است.

بنابراین اگر در کلام، به کفر کسی حکم شود، به این معنا نیست که لزوماً باید حکم به نجاست او و حرمت ازدواج با او و حرمت ذبیحه او و احکامی از این دست نمود.

معنای کفر در قرآن و روایات

واژه کفر در قرآن و روایات در معانی مختلفی استعمال شده است. توجه به این معانی یا مصادیق مختلف، برای فهم بهتر معنای کفر و قضاوت صحیح‌تر در این زمینه کاملاً ضروری است.

از امام صادق (علیه السلام) درباره انواع کفر در قرآن پرسیده شد و حضرت انواع آن را بر اساس استعمالات مختلف قرآنی، پنج نوع برشمردند: کفر جحود، که یا از روی جهل است و یا از روی علم، کفر نعمت، کفر ترک اوامر الهی و کفر برائت.

قسم اول از کفر جحود عبارت است از انکار ربوبیت پروردگار و انکار بهشت و جهنم و امثال آن. قرآن از زبان افرادی که چنین اعتقادی دارند بیان می‌کند که می‌گویند: ﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ؛ بجز دهر (روزگار)، کسی ما را از بین نمی‌برد. (الجاثیه، ۲۳) و به همین جهت، آنان را دهریه می‌نامند. انکار این عده، واقعی است و به حقیقت چنین اعتقادی دارند، گرچه درباره آن تحقیق و تفکر نکرده‌اند و به همین دلیل خداوند درباره آنها می‌فرماید: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ؛ آنان تنها ظن و گمان می‌برند. (الجاثیه، ۲۳)

کفر در قرآن کریم در بسیاری از موارد در این معنا استعمال شده است، از جمله در آیه شریفه ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَأِئْتُمُنَّ؛ برای کافران فرقی ندارد که ایشان را بترسانی یا انداز نکنی؛ آنها ایمان نمی‌آورند. (البقره، ۶)

قسم دوم از کفر جحود، انکار از روی علم است؛ یعنی حقانیت مسأله‌ای برای شخص روشن و ثابت باشد و با این وجود، آن را انکار کند. خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا؛ و با آن که دل‌هایشان بدان یقین داشت، از روی ظلم و تکبر آن را انکار کردند. (النمل، ۱۴) و در جای دیگر می‌فرماید: ﴿وَكَانُوا

مِنْ قَبْلِ يُسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ؛ و با آنکه خود آنها پیش از آن (بعث پیامبر اسلام) انتظار غلبه بر کافران داشتند، آن گاه که آمد و شناختند (که همان پیغمبر موعود است) باز به او کافر شدند، پس خشم خدا بر کافران باد (البقره، ۸۹).

قسم سوم از اقسام کفر که در قرآن استعمال شده، کفر نعمت است. ناسپاسی و شاکر نبودن در مقابل نعمت‌های الهی نیز یکی از انواع کفر است که در بسیاری از آیات قرآن، کفر به این معنا استعمال شده است، از قبیل: ﴿لِيُبْلُوَنِي أَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾ (فضل خداوند بر من) به این جهت است که مرا بیازماید که شکر (نعمت‌هایش را) می‌گویم یا کفران می‌کنم، و هر که شکر کند، شکر به نفع خویش کرده و هر که کفران کند همانا خدا بی‌نیاز و کریم است (النمل، ۴۰). ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾ اگر (نعمت‌ها) را شکر بگویید، (نعمت‌های) شما را افزایش می‌دهم، اما اگر کفران بورزید همانا عذابم شدید است (ابراهیم، ۷). و ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ پس مرا یاد کنید تا شما را یاد کنم و شکر نعمت من به جای آرید و کفران نعمت من نکنید (البقره، ۱۵۲).

روشن است که این معنای کفر، ارتباطی با انکار خداوند یا معاد و یا سایر عقاید ندارد و در مقابل مرتبه بالاتری از اسلام و ایمان قرار دارد.

چهارمین قسم از اقسام کفر، ترک اوامر الهی است. یهودیان بنی قریظه و بنی النظیر در جنگ‌ها بر خلاف دستور تورات و عهد و میثاقی که از آنها گرفته شده بود، یکدیگر را می‌کشتند، اما اگر اسیری از جبهه مخالف به آنها می‌رسید، با گرفتن فدیة او را آزاد می‌کردند. خداوند متعال این مخالفتشان با عهد و میثاق الهی را کفر خوانده است و این معنای کفر، همان قسم چهارم از اقسام کفر، یعنی کفر به ترک اوامر الهی است (البقره، ۸۴-۸۵).

قسم پنجم از اقسام کفر در قرآن، بنا به فرمایش امام صادق (علیه‌السلام) کفر برائت است. در موارد بسیاری در قرآن، کفر به معنای بیزارگی جستن از شخص یا عقیده‌ای استعمال شده است. از جمله این موارد حکایت قول حضرت ابراهیم (علیه‌السلام) است که

فرمود: ﴿كَفَرْنَا بِكُمْ وَ بَدَا بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَ الْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ؛ از شما براءت می جویم و همیشه میان ما و شما کینه و دشمنی خواهد بود تا وقتی که تنها به خدای یگانه ایمان آرید (الممتحنه، ۴). همچنین آنجا که از زبان ابلیس نقل می کند: ﴿إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونَ مِنْ قَبْلُ؛ از این که مرا پیش از این شریک خدا کرده بودید بیزاری می جویم (ابراهیم، ۲۲). و نیز آنجا که می فرماید: ﴿إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا مَوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ وَ يَلْعَنُ بَعْضُكُم بَعْضًا؛ شما بت هایی را به جای خدای یکتا به خدایی گرفته اید تا در این زندگانی دنیا میانتان دوستی باشد، ولی در روز قیامت از یکدیگر براءت می جوید و یکدیگر را لعنت می کنید (عنکبوت، ۲۵).

این پنج قسم از اقسام کفر، در روایت امام صادق (علیه السلام) ذکر شده است (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱، ۳۲-۳۳). روایت دیگری نیز با مضمون مشابه از امام علی (علیه السلام) نقل شده که از لحاظ اقسام، تفاوتی با این روایت ندارد (توری، ۱۴۰۸، ج ۱، ۷۶-۷۷).

آنچه در پایان بحث مفهوم شناسی کفر شایان ذکر است این که کثرت معانی و اطلاقات کفر در لغت و اصطلاح و نیز تعدد وجوه آن در قرآن و روایات، استعمال صحیح و دقیق این کلمه و فهم معنای مقصود از آن در موارد استعمال را دشوار می کند و مستلزم احتیاط فراوان در به کارگیری این کلمه و مشتقات آن و یا برداشت از آن است.

مراتب و کاربردهای اسلام و ایمان

علاوه بر تغایر معنایی اسلام و ایمان، مراتب مختلفی نیز برای هر یک از این دو واژه وجود دارد که سبب تنوع اطلاقات و کاربردهای این دو واژه شده است. مرحوم علامه طباطبایی در *المیزان* مراتب مختلفی را برای اسلام و ایمان برمی شمارد که از این قرار است: مرتبه اول اسلام عبارت است از اقرار زبانی به توحید و نبوت و تلفظ شهادتین؛ خواه قلب نیز در این شهادت با زبان همراه باشد یا نه. آیه شریفه ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا؛ اعراب گفتند: ایمان آوردیم، بگو: شما ایمان نیاورده اید، لکن بگوید اسلام آورده ایم (الحجرات، ۱۴). نیز به همین مرتبه از اسلام اشاره دارد.

پس از این مرتبه از اسلام، اولین مرتبه ایمان قرار دارد که عبارت است از اعتقاد قلبی به مضمون شهادتین به صورت اجمالی و لازمه این اعتقاد، عمل به غالب فروع است. دومین مرتبه از مراتب اسلام پس از اولین مرتبه از ایمان قرار دارد و عبارت است از قبول کردن عمده اعتقادات تفصیلی حقه، گرچه ممکن است انسان مسلمان در این مرتبه مرتکب خطا و گناه نیز بشود و در مواردی به وظیفه خود عمل نکند. آیاتی از قبیل ﴿الَّذِينَ آمَنُوا بِآيَاتِنَا وَ كَانُوا مُسْلِمِينَ﴾؛ آنان که به آیات ما ایمان آوردند و مسلمان بودند (الزخرف، ۶۹) و ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً﴾ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، جملگی در سلم (اسلام) وارد شوید (البقره، ۲۰۸). اشاره به این مرتبه از اسلام دارند.

پس از مرتبه دوم اسلام، دومین مرتبه از ایمان واقع است و عبارت است از اعتقاد تفصیلی به حقایق دینی و این مرتبه از ایمان در آیاتی مورد اشاره قرار گرفته است، از قبیل: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَزْتَابُوا وَ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾؛ مؤمنان تنها کسانی هستند که به خدا و رسولش ایمان آوردند سپس تردید به خود راه ندادند و در راه خدا با اموال و جان‌های خود مجاهده کردند. اینان راستگویانند (الحجرات، ۱۵). و ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ، تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ، وَ تُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، آیا شما را به تجارتی راهنمایی کنم که شما را از عذاب دردناک‌رهایی می‌بخشد؟ به خدا و رسولش ایمان آورید و در راه خدا با اموال و جان‌هایتان مجاهده کنید (الصف، ۱۱).

سومین مرتبه اسلام به نظر مرحوم علامه مرتبه انس به اعمال و اخلاق مرتبه دوم از ایمان است. زمانی که انسان به دومین مرتبه ایمان انس بگیرد و اخلاقیات آن مرحله را در خود ایجاد کند، به گونه‌ای که هواها و هوس‌های نفسانی را تحت کنترل قرار دهد و گرایشی به زخارف دنیا نداشته باشد، به این مرتبه از اسلام دست یافته است. آیه شریفه ﴿فَلَا وَ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾؛ چنین نیست، به پروردگارت قسم که ایمان نمی‌آورند، مگر آن که تو را در مورد آنچه میان آنان مایه اختلاف است داور گردانند؛ سپس از حکمی که

کرده‌ای در دل‌هایشان احساس ناراحتی (و تردید) نکنند و کاملاً سر تسلیم فرود آورند (النساء، ۶۵). از این مرتبه از اسلام سخن می‌گوید.

پس از این مرتبه از اسلام، سومین مرحله از ایمان قرار دارد و اخلاق فاضله از قبیل رضا، تسلیم، صبر در راه خدا، زهد و ورع کامل و حب و بغض در راه خدا از لوازم این مرتبه از ایمانند. آیات آغازین سوره مؤمنون به این مرتبه از ایمان اشاره دارند.

چهارمین و بالاترین مرتبه اسلام، بعد از مرحله سوم از ایمان قرار دارد و انسان در این مرتبه دیگر هیچ استقلال و ملکیتی برای خود نمی‌بیند، بلکه خود را محض ربط و فقر محض می‌داند. اسلام در آیه شریفه ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ﴾ (البقره، ۱۲۸). به همین معناست؛ زیرا اسلام به معانی گذشته، پیش از این نیز برای حضرت ابراهیم (علیه‌السلام) محقق بود و روشن است که در خواست اسلام توسط آن حضرت در اواخر حیاتش، در خواست مرتبه‌ای بالاتر از اسلام است و آن همین مرتبه چهارم از اسلام است.

پس از این مرتبه از اسلام، بالاترین مرتبه از ایمان قرار دارد. در این مرتبه، حالت ارتباط فقری و ربطی به خداوند متعال تمام افعال و احوال بنده را فرامی‌گیرد و انسان در همه حالات و همه اعمالش یقین دارد به این که هیچ چیزی بجز ذات اقدس الهی استقلالی از خود ندارد و هیچ سببی بدون اذن او تأثیر نمی‌گذارد. آیه شریفه ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ، الَّذِينَ آمَنُوا وَ كَانُوا يَتَّقُونَ﴾ آگاه باشید که اولیای خدا نه ترسی بر آنان غالب می‌شود و نه اندوهگین می‌شوند. همان کسانی که ایمان آورده و تقوا پیشه کرده‌اند (یونس، ۶۲). به این مرتبه از ایمان اشاره دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ۳۲-۳۳).

معنای «مخالف» در روایات و کلام علمای امامیه

در موارد متعددی کلمه «مخالف» و مشتقات آن -چه به صورت اسم و چه به صورت فعل، مانند «من خالفکم»- در روایات استعمال شده است. این تعبیر در اکثر موارد، اشاره به عده خاصی دارد و به اصطلاح، عنوان مشیری است که غالباً معنای لغوی آن به صورت مطلق اراده نشده است.

استعمال واژه «مخالف» و مشتقات آن در لسان ائمه (علیهم‌السلام) دو حالت دارد.

گاهی به معنای مطلق مخالف استفاده شده است که در این حالت تمامی کسانی را که از جهتی با تشیع اثناعشری مخالفتی دارند، شامل می‌شود و فرقی میان مسلمان و غیرمسلمان نیست. این معنا عم از غیرمسلمانان و مسلمانان غیرشیعی است.

حالت دوم که بیشتر موارد را به خود اختصاص داده و در این رساله هم مورد نظر است استعمال آن در معنای مسلمانان غیر شیعی اثناعشری است. واژه «مخالف» و مشتقات آن را ائمه (علیهم‌السلام) بیشتر درباره کسانی استعمال کرده‌اند که از جهت اصل انتساب به اسلام با شیعه اثناعشری مشترک بوده، اما در امر یا اموری با آنان اختلاف داشته‌اند. توجه به روایات زیر این مطلب را روشن‌تر می‌کند.

امام صادق (علیه‌السلام) در روایتی برای عده‌ای از شیعیان نقل می‌کنند:

«قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ يَا قَبْرِ قُمْ فَاسْتَبَشِّرْ فَإِنَّهُ سَاخِطٌ عَلَى الْأُمَّةِ مَا خَلَا شِيعَتَنَا أَلَا وَ إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ شَرَفًا وَ شَرَفُ الدِّينِ الشَّيْعَةُ أَلَا وَ إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ عِمَادًا وَ عِمَادُ الدِّينِ الشَّيْعَةُ أَلَا وَ إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ سَيِّدًا وَ سَيِّدُ الْمَجَالِسِ مَجْلِسُ شِيعَتِنَا أَلَا وَ إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ شُهُودًا وَ شُهُودُ الْأَرْضِ سُكَّانُ شِيعَتِنَا فِيهَا أَلَا وَ إِنَّ مَنْ خَالَفَكُمْ مَنُشُوبٌ إِلَيَّ هَذِهِ الْآيَةُ ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ تَصُلِّي نَارًا حَامِيَةً﴾؛ امیرالمؤمنین فرمودند: ای قنبر! برخیز و بشارت بده که خداوند بر امت غضبناک است، بجز بر شیعیان ما. آگاه باشید که هر چیزی شرفی دارد و شرف دین شیعه است، آگاه باشید که هر چیزی ستونی دارد و ستون دین شیعه است، آگاه باشید که هر چیزی سید و آقای مجالس، مجلس شیعیان ماست، بدانید که هر چیز شهودی دارد و شهود زمین شیعیان ما، بدانید که هر که مخالف شما باشد، به این آیه منسوب است: ﴿در آن روز رخسار طایفه‌ای ترسان است و همه کارشان رنج و مشقت است و پیوسته در آتش فروزان دوزخ معذبند (مجلسی، ۱۴۹۳ق، ج ۶۵، ۴۳).

این حدیث، «مخالف» را به صراحت در مقابل شیعه قرار می‌دهد و به قرینه ابتدای روایت که فرمود: «خداوند بر امت غضبناک است» و سپس شیعه را از امت استثنا کرد، به روشنی فهمیده می‌شود که «مخالف» در اینجا کسی است که از امت اسلام محسوب می‌شود اما در مقابل شیعه قرار دارد.

در باب غسل میت از امام رضا (علیه السلام) روایت شده که فرمودند:
«وَ إِنْ حَضَرَكَ قَوْمٌ مُّخَالِفُونَ فَاجْهَدْ أَنْ تُعَسِّ لَهٗ غُسْلَ الْمُؤْمِنِ وَ أَحْرَفِ عَنْهُمْ
الْجَرِيدَةَ؛ اگر کسی از مخالفان حضور داشت، باز تلاش کن که میت را به روش اهل ایمان
غسل دهی و جریده را از آنان مخفی کن.» (پیشین، ج ۷۸، ۲۹۱).

در این روایت، قطعاً مقصود از «مخالف»، غیر امامی است، زیرا بحث در کیفیت غسل
و تکفین میت است و این که به دلیل وجود عده‌ای از مخالفین، اجرای غسل و تکفین میت
بر طبق دستور شیعه مشکل است. قرینه دیگر که دلالتش بیشتر است، دستور امام
(علیه السلام) به مخفی کردن جریده است، که بر طبق فقه شیعه مستحب است، اما فقهای
غیر امامی آن را جایز نمی‌دانند. این مسأله به وضوح مقصود از «مخالف» را در این روایت
معین می‌کند.

از این روایات، به عنوان نمونه‌ای از ده‌ها روایت مشابه استفاده می‌شود که واژه
«مخالف» و یا مشتقات آن در لسان ائمه (علیهم السلام) غالباً برای اشاره به مسلمانان
غیر شیعه استعمال می‌شده است.

در میان علمای امامیه نیز استعمال واژه «مخالف» و مشتقات آن به معنای مسلمان
غیر شیعی کاملاً رایج و متداول بوده، به گونه‌ای که این واژه در حالت اطلاق، بی‌تردید
منصرف به مسلمان غیر شیعی است. در اینجا به عنوان نمونه کلام دو تن از علمای امامیه را
ذکر می‌کنیم:

شیخ طوسی (رحمه الله) در باب غسل میت عبارت «اهل الخلاف» را برای اهل سنت
استعمال کرده و چنین نوشته است:

«وَ لَا يَنْبَغِي لِلْمُؤْمِنِ مِنْ أَنْ يُعَسَّلَ أَهْلَ الْخِلَافِ فَإِنْ اضْطُرَّ إِلَيْهِ عَسَلَهُ غُسْلَ أَهْلِ
الْخِلَافِ وَ لَا يَتْرُكُ مَعَهُ الْجَرِيدَةَ؛ شایسته نیست برای مؤمن که اهل خلاف را غسل دهد،
اما اگر اضطراری وجود داشته باشد، باید او را به روش اهل خلاف غسل دهد و جریده به
همراه او نگذارد.» (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ۱۸۱).

علامه مجلسی (رحمه الله) در شرح روایتی از امام صادق (علیه السلام) که فرمودند:
«ذَرُوا النَّاسَ فَإِنَّ النَّاسَ أَخَذُوا عَنِ النَّاسِ وَ إِنَّكُمْ أَخَذْتُمْ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ؛ مردم را رها

کنید؛ زیرا آنها (دین خود را) از مردم گرفتند، اما شما از رسول الله.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ۱۶۶). چنین می‌نویسد:

«ذَرُّوا النَّاسَ أَيِّ ائْتَرُكُوا الْمُخَالِفِينَ وَ لَا تَتَعَرَّضُوا لِمُعَارَضَتِهِمْ وَ مُجَادَلَتِهِمْ، أَوْ لِدَعْوَتِهِمْ أَيْضاً تَقِيَّةً؛ مردم را رها کنید، یعنی مخالفین را رها کنید و با آنها معارضه و مجادله نکنید، یا حتی آنها را به اقتضای تقیه دعوت ننمایید.» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ۲۵۴).

کلمات علما، چه در کتب فقهی و چه کلامی، مملو از استعمال واژه «مخالف» در این معناست و نیازی به توضیح بیشتر در این زمینه نیست.

روایات دال بر کفر مخالف

از آنجا که این روایات از لحاظ نوع مخالفتی که منجر به صدور این احکام شده متنوع‌اند، آنها را بر اساس نوع مخالفت به صورت مستقل و در سه بخش به صورت مختصر و اجمالی بررسی می‌کنیم. بخش اول عبارت است از حکم اعتقاد به تجسیم و تشبیه، بخش دوم، حکم اعتقاد به جبر یا تفویض و بخش سوم، حکم عدم پذیرش ولایت و امامت ائمه اطهار (علیهم‌السلام) در روایات را مورد بررسی قرار خواهد داد.

روایت مربوط به کفر اهل تجسیم و تشبیه

«عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْقَاسِمِ قَالَ سَمِعْتُ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرِّضَا (عليه‌السلام) يَقُولُ مَنْ شَبَّهَ اللَّهَ بِخَلْقِهِ فَهُوَ مُشْرِكٌ وَ مَنْ وَصَفَهُ بِالْمَكَانِ فَهُوَ كَافِرٌ وَ مَنْ نَسَبَ إِلَيْهِ مَا نَهَى عَنْهُ فَهُوَ كَاذِبٌ ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَاذِبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾؛ از داوود بن قاسم نقل شده که گفت: از علی بن موسی الرضا (علیه‌السلام) شنیدم که می‌گفت: هر کس خدا را به مخلوقاتش تشبیه کند مشرک است و کسی که او را به مکان نسبت دهد کافر است و هر کس به او چیزی نسبت دهد که از آن نهی کرده، کاذب است. سپس این آیه را تلاوت فرمود: ﴿تنها کسانی افترا می‌بندند که به آیات خدا ایمان ندارند و دروغ‌گویان همینانند﴾ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ج ۱، ۶۸).

از لحاظ سلسله سند، تمام راویان این روایت امامی و ثقة‌اند، بنابراین، روایت فوق از لحاظ سندی صحیح است. علاوه بر این، روایت فوق در بسیاری از کتب روایی آمده

است. فتال نیشابوری در روضة الواعظین و بصیرة المتعظین، (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵ش، ج ۱، ۳۶) شعیری در جامع الأخبار، (شعیری، بی تا، ص ۶) ابن شهر آشوب در متشابه القرآن و مختلفه (مازندرانی، ۱۳۶۹ق، ج ۱، ۶۹) و طبرسی (رحمه الله) در احتجاج (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ۴۱۰) این روایت را با همین الفاظ نقل کرده‌اند. مضمون این روایت نیز با الفاظ دیگری در منابع متعدد و با طرق و اسانید مختلف نقل شده است. بنابراین، در صحت و صدور این روایت از معصوم، هیچ تردیدی راه ندارد.

در این روایت چند گزاره آمده که از این قرارند:

۱- کسی که خداوند را به مخلوقاتش تشبیه کند مشرک است.

۲- کسی که برای خداوند مکان روا بداند کافر است.

۳- کسی که به خداوند چیزی را نسبت دهد که از آن نهی فرموده کاذب است.

در این قسمت، گزاره دوم محل شاهد است. امام (علیه السلام) کسی را که برای خداوند متعال مکان قائل باشد، کافر شمرده‌اند. به بداهت روشن است که اعتقاد به مکان دار بودن خداوند، موضوعیتی در این حکم ندارد و هر اعتقاد مشابهی نیز محکوم به همین حکم است. اتصاف به مکان تنها در مورد چیزی صادق است که جسم داشته باشد و دارای بُعد باشد. بنابراین، اثبات مکان برای خداوند متعال، مستلزم اثبات جسمیت برای اوست و در نتیجه، آن حکمی که در خصوص اثبات مکان برای خداوند متعال ثابت است، به طریق اولی در مورد اعتقاد به جسمیت برای او نیز ثابت خواهد بود. به اضافه، اثبات هر ویژگی دیگری که لازمه جسمیت است نیز همان حکم را به دنبال خواهد داشت.

بنابراین، می‌توان از این حدیث نتیجه گرفت که اثبات هر صفت یا حالتی که لازمه

آن ثبوت جسمیت برای خداوند باشد، کفر به خداوند متعال است.

نکته دیگر این که حکم کفر در این روایت مطلق است. در این روایت قرینه‌ای بر هیچ یک از انواع کفر وجود ندارد. بنابراین، به حکم اطلاق لفظ «کافر»، کفر به صورت مطلق ثابت است، مگر این که قرینه‌ای بر اثبات نوع خاصی از کفر اقامه شود که در جمع بندی این مسأله را بررسی خواهیم کرد.

روایت مربوط به کفر اهل جبر و تفویض

«عَنْ بُرَيْدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ مُعَاوِيَةَ الشَّامِيِّ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرَّضَا بِمَرْوٍ فَقُلْتُ لَهُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ رُويَ لَنَا عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ (عليهما السلام) قَالَ إِنَّهُ لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِيضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ فَمَا مَعْنَاهُ قَالَ مَنْ رَعِمَ أَنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ أَوْ فَعَلْنَا ثُمَّ يَعْدُبُنَا عَلَيْهَا فَقَدْ قَالَ بِالْجَبْرِ وَمَنْ رَعِمَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَوَّضَ أَمْرَ الْخَلْقِ وَالرُّزْقِ إِلَى حُجَجِهِ (عليهم السلام) فَقَدْ قَالَ بِالتَّفْوِيضِ وَالْقَائِلُ بِالْجَبْرِ كَافِرٌ وَالْقَائِلُ بِالتَّفْوِيضِ مُشْرِكٌ فَقُلْتُ لَهُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ فَمَا أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ فَقَالَ وَجُودُ السَّبِيلِ إِلَى إِثْبَانِ مَا أَمُرُوا بِهِ وَتَرْكُ مَا نَهَوْا عَنْهُ فَقُلْتُ لَهُ فَهَلْ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَشِيئَةٌ وَإِرَادَةٌ فِي ذَلِكَ فَقَالَ فَأَمَّا الطَّاعَاتُ فَإِرَادَةُ اللَّهِ وَمَشِيئَتُهُ فِيهَا الْأَمْرُ بِهَا وَالرِّضَا لَهَا وَالْمُعَاوَنَةُ عَلَيْهَا وَإِرَادَتُهُ وَمَشِيئَتُهُ فِي الْمَعَاصِي النَّهْيُ عَنْهَا وَالسَّخَطُ لَهَا وَالْخِدْلَانُ عَلَيْهَا قُلْتُ فَهَلْ لِلَّهِ فِيهَا الْقَضَاءُ قَالَ نَعَمْ مَا مِنْ فِعْلٍ يَفْعَلُهُ الْعِبَادُ مِنْ خَيْرٍ أَوْ شَرٍّ إِلَّا وَاللَّهِ فِيهِ قَضَاءٌ قُلْتُ مَا مَعْنَى هَذَا الْقَضَاءِ قَالَ الْحُكْمُ عَلَيْهِمْ بِمَا يَسْتَحِقُّونَهُ عَلَى أَعْمَالِهِمْ مِنَ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ؛ بَرِيدُ بْنُ عَمِيرٍ شَامِيٌّ مِي گويد: در مرو بر علی بن موسی الرضا (علیه السلام) وارد شدم. به ایشان گفتم یا بن رسول الله! از جعفر بن محمد الصادق برای ما این گونه روایت شده که فرموده: نه جبر و نه تفویض؛ بلکه امری میان این دو. معنای این جمله چیست؟ فرمود: کسی که گمان کند خداوند کارهای ما را انجام می‌دهد، آنگاه ما را به خاطر آنها عذاب می‌کند، قائل به جبر است و کسی که گمان کند خداوند عز و جل امور خلق و روزی آنها را به حجت‌های خود واگذار نموده، قائل به تفویض است و قائل به جبر کافر و قائل به تفویض مشرک است. گفتم: یا بن رسول الله! امر بین امرین چیست؟ فرمود: این که مردم در انجام آنچه به آن امر شده‌اند و ترک آنچه از آن نهی شده‌اند، مختارند. گفتم: آیا در این امور، خداوند هم مشیت و اراده‌ای دارد؟ فرمود: اراده و مشیت خداوند در طاعات، فرمان به آنها و رضایت نسبت به آنها و معاونت بر آنهاست و اراده و مشیت او در معاصی، نهی از آنها و غضب نسبت به آنها و عقوبت بر آنهاست. گفتم: آیا قضای الهی هم در این امور وجود دارد؟ فرمود: آری، هیچ فعل خیر یا شری نیست که بندگان انجام دهند، مگر این که قضای الهی در آن وجود دارد. گفتم: معنای این قضا چیست؟ فرمود: حکم کردن بر آنها به ثواب یا عقابی که استحقاق دارند در دنیا و آخرت.» (ابن بابویه،

۱۳۷۸ق، ج ۱، ۱۲۴).

در این روایت، امام (علیه السلام) در جواب سؤال راوی در خصوص معنای امر بین امرین، تعریفی از جبر و تفویض ارائه نموده و حکم قائلین به هر یک از این دو نظریه را نیز بیان فرموده است. معنای جبر در این بیان امام (علیه السلام)، همان معنایی است که در روایت پیشین گذشت، اما تعریف ارائه شده از تفویض در این روایت، با روایت قبل متفاوت است. تفویض در این روایت به معنای اعتقاد به واگذاری امور مخلوقات به ائمه (علیهم السلام) از سوی خداوند متعال است. این همان معنای دوم تفویض است که در ذکر معانی تفویض به آن اشاره شد. توضیح این که عده‌ای از مسلمانان معتقدند خداوند متعال پس از خلق کردن ائمه (علیهم السلام)، امر خلقت و روزی مخلوقات را به آنان واگذار نموده است.

امام (علیه السلام) در رابطه با قائلین به جبر حکم کفر صادر فرموده است. این حکم از لحاظ شمول، مطلق است و در این روایت هیچ قیدی مبنی بر اطلاق این حکم وجود ندارد. عبارت «وَالْقَائِلُ بِالْجَبْرِ كَافِرٌ» و کسی که قائل به جبر باشد کافر است» به روشنی این مطلب را بیان می‌کند.

حکم تفویض در این روایت با روایت پیشین متفاوت است. امام (علیه السلام) در این روایت اهل تفویض را مشرک دانسته‌اند. وجه صدور این حکم مشخص است. قائلین به این نوع از تفویض، ائمه (علیهم السلام) را در اموری از قبیل خلق و رزق که از شئون خداوند متعال است، شریک او قرار می‌دهند. به همین جهت امام (علیه السلام) این عده را مشرک شمرده‌اند.

این حکم نیز از لحاظ گستره، همانند حکم سابق مطلق است و قید یا شرطی مبنی بر تضییق دایره این حکم در روایت وجود ندارد. تعبیر «وَالْقَائِلُ بِالتَّفْوِیضِ مُشْرِكٌ» و کسی که معتقد به تفویض باشد مشرک است» به وضوح این معنا را می‌رساند.

بنابراین، بر اساس روایت مورد بحث، کسی که قائل به جبر باشد مطلقاً کافر است و کسی که قائل به تفویض باشد، یعنی امور خلق و رزق بندگان و امثال آن را در دست ائمه (علیهم السلام) بداند، مطلقاً مشرک است. حال باید در جمع بندی روایات بررسی کنیم که

آیا در سایر روایات قید یا شرطی وجود دارد که دایره شمول این حکم را تضییق کند یا خیر.

روایت دال بر کفر عدم پذیرش ولایت امام (ع):

در روایتی از قول رسول الله (صلی الله علیه وآله) این گونه آمده است: «الْمُخَالَفُ عَلِيَّ عَلِيٍّ بِنِ أَبِي طَالِبٍ بَعْدِي كَافِرٌ؛ کسی که پس از من با علی بن ابی طالب (علیه السلام) مخالفت کند (درباره علی بن ابی طالب (علیه السلام) اختلاف کند) کافر است.» (ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ص ۱۱).

این روایت در أمالی به شکل فوق نقل شده، اما شیخ حر عاملی (رحمه الله) در إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات به جای «عَلِيٌّ بِنِ أَبِي طَالِبٍ»، «لِعَلِيِّ بِنِ أَبِي طَالِبٍ» نقل کرده است.

اگر روایت را به صورت اول معنا کنیم، مقصود از روایت این خواهد بود که هر کس در خصوص علی بن ابی طالب (علیه السلام) مخالفت کند، کافر است. روشن است که طرف مخالفت در این معنا، رسول خدا (صلی الله علیه وآله) است؛ یعنی کسی که پس از رسول خدا (صلی الله علیه وآله)، با آن حضرت درباره علی بن ابی طالب (علیه السلام) مخالفت کند، کافر است. بر اساس این معنا، پیامبر (صلی الله علیه وآله) تبیین می کنند که مخالفت با ایشان در زمینه خلافت حضرت امیر پس از آن حضرت، موجب کفر است.

اما اگر «المخالف» با «ل» متعدی شده باشد، به این معناست که هر کس پس از رسول خدا (صلی الله علیه وآله)، با علی بن ابی طالب (علیه السلام) مخالفت کند کافر است؛ یعنی طرف مخالفت در این صورت، خود حضرت امیر است و مخالفت نمودن با آن حضرت سبب کفر است.

به هر حال، چه حالت اول درست باشد و چه حالت دوم، نتیجه این می شود که عدم پذیرش جانشینی حضرت علی (علیه السلام) پس از پیامبر (صلی الله علیه وآله) و مخالفت با آن حضرت، حکم کفر را به دنبال دارد.

روایت دال بر کفر منکر امامت و ولایت امامان اثناعشری (ع)

از جمله این روایات، حدیثی است که در منابع مختلف روایی از امام صادق

(علیه السلام) روایت شده و از این قرار است: «عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ نُعَيْمٍ الصَّخَّافِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ﴿فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ﴾ فَقَالَ عَرَفَ اللَّهُ إِيْمَانَهُمْ بِوَلَايَتِنَا وَكُفْرَهُمْ بِهَا يَوْمَ أَخَذَ عَلَيْهِمُ الْمِيثَاقَ فِي صُلْبِ آدَمَ (عليه السلام) وَ هُمْ ذَرَّةٌ حَسِينِ بْنِ نَعِيمٍ صَحَافٍ مِي گويد از امام صادق (عليه السلام) در خصوص كلام خداوند عز و جل كه فرمود: ﴿عده‌ای از شما كافر و عده‌ای از شما مؤمن هستيد﴾ پرسيدم، آن حضرت فرمودند: خداوند در آن روزی كه آنها به صورت ذره در صلب آدم بودند و از آنها عهد و پيمان گرفت، ايمان و كفرشان را با ولايت ما شناخت.» (الكلينی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ۴۱۳).

تمامی راویان در سلسله سند این حدیث امامی و ثقه‌اند. بنابراین، روایت فوق از لحاظ سندی، صحیحه است و هیچ خدشه‌ای نسبت به سندش وجود ندارد.

در خصوص مضمون این روایت مباحثی مطرح شده، از جمله این كه در آیه منقول، جای مؤمن و كافر عوض شده و این كه «عرف الله» باید به صورت لازم (عَرَفَ) معنا شود یا متعدی (عَرَّفَ) و هر کدام چه معنایی دارد و مباحث دیگری از این دست، كه ممكن است پرداختن به آنها، به گونه‌ای خروج از محل بحث باشد.

آنچه با بحث ما مرتبط است این كه از ابتدای خلقت انسان، ملاك ايمان و كفر در نزد خداوند متعال، پذیرش ولايت اهل بيت (عليهم السلام) بوده و واسطه‌ای نیز بين ايمان و كفر وجود ندارد. پذیرش ولايت ائمه (عليهم السلام) مساوی ايمان و عدم پذیرش آن مساوی با كفر است. بنابراین، بر اساس این روایت كفر مخالف ولايت ائمه (عليهم السلام) قطعاً ثابت است.

نکته دیگر این كه اطلاق این روایت نسبت به كفر مخالف، تمامی اصناف آن را شامل می‌شود؛ اما باید ببینیم آیا اساساً در این روایت شرایط اطلاق‌گیری وجود دارد یا نه و نیز این كه آیا هیچ مقیدی برای اطلاق این روایت ذكر شده است؟ بررسی این مسائل را به قسمت جمع بندی موكول می‌كنیم.

تحلیل و بررسی کفر مخالفین با توجه به روایات معارض

در این قسمت این نکته را بررسی می‌کنیم که آیا اصل کفر در خصوص مخالف ثابت است یا نه؟ و اگر ثابت شود، چه نوعی از کفر قابل اثبات است؟ در ابتدا توجه به این نکته لازم است که در مقابل تمامی روایاتی که در تأیید کفر مخالف در بخش گذشته نقل شد، روایات فراوان و مورد قبولی وجود دارد که اصل اسلام را شهادت به توحید و رسالت پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) معرفی می‌کند و این دو شهادت را دروازه ورود به اسلام می‌شمارد.

از جمله این روایات، روایتی است که از پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) نقل شده که فرمودند: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي أُبَوِّئُ أَنْ أَقَاتِلَكُمْ حَتَّى تَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنِّي مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ فَإِذَا فَعَلْتُمْ ذَلِكَ حَقَّقْتُمْ بِهَا أَمْوَالَكُمْ وَ دِمَاءَكُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا وَ كَانَ حِسَابِكُمْ عَلَى اللَّهِ؛ ای مردم! من مأمور شده‌ام که با شما مقاتله کنم، تا زمانی که شهادت بدهید که خدایی جز الله نیست و این که من، محمد فرستاده خدایم. اگر چنین کنید، مال و جانتان را حفظ کرده‌اید، مگر در جایی که حقی باشد و حسابتان با خداست.» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ۲۸۴).

البته در این روایت، سخنی از اسلام نیست، لکن در روایات دیگری به این مطلب تصریح شده که با شهادت به توحید و نبوت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله)، حکم اسلام جاری می‌شود. از جمله این روایات، روایتی صحیح است که از امام صادق (علیه‌السلام) به این بیان نقل شده است: «الْإِسْلَامُ شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ التَّصْدِيقُ بِرَسُولِ اللَّهِ بِه حُقِنَتِ الدَّمَاءُ وَ عَلَيْهِ جَزَتِ الْمَنَاحِكُ وَ الْمَوَارِيثُ وَ عَلَى ظَاهِرِهِ جَمَاعَةُ النَّاسِ؛ اسلام عبارت است از شهادت به توحید و تصدیق پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) که به وسیله آن خون‌ها حفظ می‌شود و نکاح و ارث نیز بر اساس آن جاری می‌شود و جماعت مردم بر ظاهر همین اعتقادند.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ۲۵).

همان‌گونه که روشن است، گواهی دادن به یگانگی خداوند و تصدیق پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) در این دو روایت به منزله ورود به آیین اسلام معرفی شده است و کسی که این دو شهادت را بپذیرد، تمامی احکام ظاهری اسلام، از جمله نکاح و ارث و... بر او مترتب می‌شود.

اما، مسأله‌ای که وجود دارد این است که علاوه بر این روایات، روایات دیگری نیز وجود دارد که شرایط بیشتری را برای اسلام برشمرده است. به عنوان مثال، در روایتی صحیح از امام صادق (علیه السلام) نقل شده که در تعریف اسلام چنین فرمودند: «الإِسْلَامُ هُوَ الظَّاهِرُ الَّذِي عَلَيْهِ النَّاسُ شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ وَإِقَامُ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ وَحِجُّ الْبَيْتِ وَصِيَامُ شَهْرِ رَمَضَانَ فَهَذَا الْإِسْلَامُ؛ اسلام همان ظاهری است که مردم به آن معتقدند و عبارت است از شهادت دادن به این که خدایی جز الله نیست؛ یگانه است و شریکی ندارد و این که محمد بنده و فرستاده اوست و نیز اقامه نماز و پرداخت زکات و حج خانه خدا و روزه شهر رمضان؛ این اسلام است.» (پیشین، ص ۲۴).

در این روایت، علاوه بر شهادت به توحید و نبوت، اقامه نماز و پرداخت زکات و حج و روزه رمضان نیز در تعریف اسلام آورده شده است.

در روایت دیگری، تولی و تبری نیز از شرایط اسلام شمرده شده است. ابو بصیر می گوید: «كُنْتُ عِنْدَ أَبِي جَعْفَرٍ فَقَالَ لَهُ سَلَامٌ إِنَّ خُثَيْمَةَ بِنَ أَبِي خُثَيْمَةَ حَدَّثَنَا أَنَّهَا سَأَلَتْكَ عَنِ الْإِسْلَامِ فَقُلْتَ لَهُ إِنَّ الْإِسْلَامَ مَنْ اسْتَقْبَلَ قِبَلَنَا وَ شَهِدَ شَهَادَتَنَا وَ نَسَكَ نُسُكَنَا وَ وَالَى وَلِيَّنَا وَ عَادَى عَدُوَّنَا فَهُوَ مُسْلِمٌ قَالَ صَدَقَ؛ در محضر امام باقر (علیه السلام) بودم. سلام به حضرت گفت: خثیمه بن ابی خثیمه به ما گفت که از شما درباره اسلام سؤال کرده و شما فرموده‌اید هر کس به قبله ما رو کند و به آنچه شهادت می‌دهیم شهادت دهد و مناسک و اعمال ما را بجا آورد و دوست ما را دوست دارد و دشمن ما را دشمن بدارد، مسلمان است. حضرت فرمودند: درست است.» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۸۵).

همچنین، در روایتی شرط پذیرش شهادت به توحید و یگانگی خداوند متعال، قبول ولایت شمرده شده است. ابوسعید خدری می گوید: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ذَاتَ يَوْمٍ جَالِسًا وَعِنْدَهُ نَفَرٌ مِنْ أَصْحَابِهِ فِيهِمْ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ إِذْ قَالَ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ فَقَالَ رَجُلَانِ مِنْ أَصْحَابِهِ فَتَحْنُ نَقُولُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ إِنَّمَا تُقْبَلُ شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مِنْ هَذَا وَمِنْ شِيعَتِهِ الَّذِينَ أَحَدَ رَبُّنَا مِيثَاقَهُمْ فَقَالَ الرَّجُلَانِ فَتَحْنُ نَقُولُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَوَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ يَدَهُ عَلَى رَأْسِ عَلِيٍّ ثُمَّ قَالَ عَلَامَةُ ذَلِكَ أَنْ لَا تَحُلَّا عَقْدَهُ وَ لَا تَجْلِسَا مَجْلِسَهُ وَ لَا تُكْذِبَا

حَدِيثُهُ؛ روزی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نشسته بودند و عده‌ای از اصحاب، از جمله علی بن ابی طالب نیز در محضر حضرت بودند. حضرت رسول فرمودند: هر کس لا اله الا الله بگوید به بهشت وارد می‌شود. دو نفر از اصحاب گفتند: ما لا اله الا الله می‌گوییم. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمودند: شهادت لا اله الا الله، تنها از این (حضرت امیر) و شیعیانش پذیرفته می‌شود که خداوند میثاقشان را از ما گرفته. آن دو مرد گفتند: پس ما لا اله الا الله می‌گوییم. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دستشان را بر سر علی (علیه السلام) گذاشتند، سپس فرمودند: علامت این اعتقاد این است که پیمانتان را نشکنید و بر جای او ننشینید.» (ابن بابویه، ۱۴۰۶ق، ص ۷).

همان‌گونه که روشن است، این تعاریف و تعاریف دیگری که در روایات از اسلام ارائه شده از لحاظ سعه و ضیق با یکدیگر تفاوت زیادی دارند.

با توجه به این روایات که تعاریف متفاوتی از اسلام ارائه داده است و نیز احادیث کفر مخالف که کفر را به عناوین مختلف ثابت نموده است، به جهت نتیجه‌گیری دو راه در مقابل ما وجود دارد. راه اول این است که برخی از این روایات را از اعتبار ساقط بدانیم و تنها یک معنا با گستره مشخص را برای اسلام و کفر صحیح بدانیم و راه دوم این است که وجه جمعی میان این طیف گسترده از روایات ارائه کنیم.

راه اول قابل قبول نیست؛ به دلیل این که بسیاری از روایاتی که در این زمینه وارد شده، یا صحیح‌السند است و یا به دلیل قرائن موجود بر صحت محتوایی و صدور، مورد قبول و استناد اصحاب قرار گرفته است و آرای علما در زمینه اسلام و کفر، شاهد صدقی بر این معناست. بنابراین، تنها راهی که می‌ماند، یافتن وجهی برای جمع بین این روایات است.

بررسی این روایات و نیز مطالعه کلمات علمای شیعه نشان می‌دهد که راه جمع بین این روایات حمل کردن آنها بر تبیین مراحل مختلف اسلام، یا به عبارت دیگر، بیان تفاوت میان اسلام و ایمان و نیز اختلاف درجات هر یک می‌باشد. بر این اساس، اسلام و کفر هر دو، یک طیف گسترده معنایی را شامل می‌شوند که از لحاظ سعه و ضیق با هم اختلاف زیادی دارند و رابطه منطقی میان این دو مفهوم، عموم و خصوص من وجه است؛ یعنی برخی از درجات اسلام، با کفر قابل جمع نیست و برخی از مراتب آن با کفر قابل جمع

است.

با توجه به روایات فوق هم می‌توان چنین مطلبی را دریافت. در دو روایتی که از امام صادق (علیه‌السلام) در تعریف اسلام نقل شد، حضرت تصریح می‌فرماید که اقرار به توحید و نبوت تنها باعث محترم شمرده شدن خون و مال انسان‌هاست و تنها احکام ظاهری اسلام بر افرادی که چنین اقراری کنند، مترتب می‌شود. این تعبیر نشان می‌دهد که با اقرار به شهادتین، پایین‌ترین مرحله اسلام محقق می‌شود و شخص، از مرحله کفر فقهی خارج می‌شود، اما روشن است که مراتب بالاتر و درجات بلندتر اسلام و ایمان، تنها با اقرار زبانی حاصل نمی‌شود.

در برخی از روایات نیز، مسأله اختلاف درجات انسان‌ها در ایمان به صورت واضح و صریح بیان شده است. به عنوان مثال، خادم امام صادق (علیه‌السلام) می‌گوید: «بَعَثَنِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ فِي حَاجَةٍ وَ هُوَ بِالْحَيْرَةِ أَنَا وَ جَمَاعَةٌ مِنْ مَوَالِيهِ قَالَ فَأَنْطَلَقْنَا فِيهَا ثُمَّ رَجَعْنَا مُعْتَمِينَ قَالَ وَ كَانَ فِرَاشِي فِي الْحَائِرِ الَّذِي كُنَّا فِيهِ نُزُولًا فَجِئْتُ وَ أَنَا بِحَالٍ فَرَمَيْتُ بِنَفْسِي فَيِنَّا أَنَا كَذَلِكَ إِذَا أَنَا بِأَيِّ عَبْدِ اللَّهِ قَدْ أَقْبَلَ قَالَ فَقَالَ قَدْ أَتَيْتَاكَ أَوْ قَالَ جِئْنَاكَ فَاسْتَوَيْتُ جَالِسًا وَ جَلَسَ عَلَيَّ صَدْرُ فِرَاشِي فَسَأَلَنِي عَمَّا بَعَثَنِي لَهُ فَأَخْبَرْتُهُ فَحَمِدَ اللَّهُ ثُمَّ جَرَى ذِكْرُ قَوْمٍ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّا نَبْرَأُ مِنْهُمْ إِنْهُمْ لَا يَقُولُونَ مَا نَقُولُ قَالَ فَقَالَ يَتَوَلَّوْنَا وَ لَا يَقُولُونَ مَا تَقُولُونَ تَبْرءُونَ مِنْهُمْ قَالَ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ فَهُوَ ذَا عِنْدَنَا مَا لَيْسَ عِنْدَكُمْ فَيَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَبْرَأَ مِنْكُمْ قَالَ قُلْتُ لَا جُعِلْتُ فِدَاكَ قَالَ وَ هُوَ ذَا عِنْدَ اللَّهِ مَا لَيْسَ عِنْدَنَا أَفْتَرَاهُ أَطْرَحَا قَالَ قُلْتُ لَا وَ اللَّهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ مَا نَفْعَلُ قَالَ فَتَوَلَّوْهُمْ وَ لَا تَبْرءُوا مِنْهُمْ إِنَّ مِنَ الْمُسْلِمِينَ مَنْ لَهُ سَهْمٌ وَ مِنْهُمْ مَنْ لَهُ سَهْمَانٍ وَ مِنْهُمْ مَنْ لَهُ ثَلَاثَةُ أَشْهُمٍ وَ مِنْهُمْ مَنْ لَهُ أَرْبَعَةُ أَشْهُمٍ وَ مِنْهُمْ مَنْ لَهُ خَمْسَةُ أَشْهُمٍ وَ مِنْهُمْ مَنْ لَهُ سِتَّةُ أَشْهُمٍ وَ مِنْهُمْ مَنْ لَهُ سَبْعَةُ أَشْهُمٍ فَلَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ يُحْمَلَ صَاحِبُ السَّهْمِ عَلَى مَا عَلَيْهِ صَاحِبُ السَّهْمَيْنِ وَ لَا صَاحِبُ السَّهْمَيْنِ عَلَى مَا عَلَيْهِ صَاحِبُ الثَّلَاثَةِ وَ لَا صَاحِبُ الثَّلَاثَةِ عَلَى مَا عَلَيْهِ صَاحِبُ الأَرْبَعَةِ وَ لَا صَاحِبُ الأَرْبَعَةِ عَلَى مَا عَلَيْهِ صَاحِبُ الخَمْسَةِ وَ لَا صَاحِبُ الخَمْسَةِ عَلَى مَا عَلَيْهِ صَاحِبُ السَّتَّةِ وَ لَا صَاحِبُ السَّتَّةِ عَلَى مَا عَلَيْهِ صَاحِبُ السَّبْعَةِ؛ امام صادق (علیه‌السلام) در حیره بود و مرا با جمعی از غلامانش دنبال کاری روانه کرد و شب هنگام برگشتیم. بستر من در حیاط خانه‌ای بود که در آن، منزل کرده بودیم. من در حال آزرده‌گی و خستگی

برگشتم و دراز کشیدم. در این میان امام صادق (علیه‌السلام) آمدند و فرمودند: نزد تو آمدیم! من برخاستم و نشستم و آن حضرت بالای بستر من نشست و از کاری که مرا دنبال آن روانه کرده بود پرسید و من به او گزارش دادم و حمد خدا کرد و ذکر جمعی به میان آمد. من گفتم: قربانت گردم، ما از آنها بیزاریم، آنها معتقد به عقیده ما نیستند. فرمود: آنها ما را دوست دارند و آنچه شما عقیده دارید، عقیده ندارند و شما از آنها بیزارید؟ گفتم: آری، فرمود: در این صورت نزد ما هم حقایقی است که نزد شما نیست، پس سزاوار است که ما هم از شما بیزار باشیم؟ گفتم: نه، قربانت گردم! فرمود: اکنون خدا هم حقایقی می‌داند که ما نمی‌دانیم به نظر تو ما را دور می‌اندازد؟ گفتم: نه به خدا قربانت! ما این کار را نکنیم؟ فرمود: آنها را دوست بدارید و از آنها بیزار نباشید؛ زیرا برخی از مسلمانان یک سهم دارند و برخی از آنها دو سهم و بعضی سه سهم و بعضی از آنها چهار سهم و بعضی پنج سهم و بعضی شش سهم و برخی هم هفت سهم و شایسته نیست آن که یک سهم دارد بر عقیده و ایمان آن که دو سهم دارد وادار شود و نه آن که دو سهم دارد بر آنچه که صاحب سه سهم دارد وادار شود و نه آن که سه سهم دارد بر آنچه که صاحب چهار سهم دارد وادار شود و نه آن که چهار سهم دارد بر آنچه که صاحب پنج سهم وادار شود و نه آن که پنج سهم دارد بر آنچه صاحب شش سهم دارد وادار شود و نه آن که شش سهم دارد بر آنچه صاحب هفت سهم دارد وادار شود. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ۴۳).

این روایت و امثال آن به روشنی درجات و مراتب مختلف مسلمانان از لحاظ عقیده را بیان می‌کند و این که نمی‌توان عده‌ای از مسلمانان را که از لحاظ عقیدتی بهره کمتری از اسلام دارند، خارج از اسلام دانست یا از آنها برائت جست.

آیات و روایات فراوانی که در رابطه با تفاوت اسلام و ایمان وارد شده نیز می‌تواند دلیل خوبی بر این مطلب باشد. (پیشین، ص ۲۴). ابو بصیر در روایت صحیح‌های از امام باقر (علیه‌السلام) نقل می‌کند که در رابطه با آیه شریفه ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ؛ بادیه‌نشینان گفتند: ایمان آوردیم. بگو: ایمان نیاورده‌اید، لیکن بگویید: اسلام آوردیم و هنوز ایمان در دل‌های شما داخل نشده است. (الحجرات، ص ۱۴). می‌فرمودند: «فَمَنْ رَعِمَ أَنَّهُمْ آمَنُوا فَقَدْ كَذَبَ وَ مَنْ رَعِمَ أَنَّهُمْ لَمْ

يُشَلِّمُوا فَقَدْ كَذَّبَ؛ پس کسی که گمان کند که آنها ایمان آوردند، دروغ گفته است و کسی که گمان کند که آنها مسلمان نشدند نیز دروغ گفته است.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ۲۵).

بنابراین، کسی که تنها اقرار زبانی به توحید و نبوت نموده و ضروریات مورد اجماع مسلمین را انکار نکرده است، از دایره کفار خارج می‌شود و نمی‌توان از او به خاطر سایر عقایدش برائت جست و احکام کفار را درباره او جاری دانست. (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ۱۶۰؛ ج ۷، ۲۸۷-۲۸۸؛ علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ۳۱۶).

این مسأله در روایتی در کمال وضوح نقل شده که حضرت امیر (علیه السلام) حتی کسانی که با آن حضرت جنگیدند را محکوم به کفر نمی‌داند. در این روایت که در قرب الإسناد نقل شده این گونه از قول حضرت امیر (علیه السلام) آمده است: «إِنَّا لَم نَقَاتِلُهُمْ عَلَى التَّكْفِيرِ لَهُمْ، وَ لَمْ نَقَاتِلُهُمْ عَلَى التَّكْفِيرِ لَنَا، وَ لَكِنَّا رَأَيْنَا أَنَّا عَلَى حَقٍّ، وَ رَأَوْا أَنَّهُمْ عَلَى حَقٍّ؛ مقاتله ما با آنان بر این اساس نبود که ما آنان را کافر بدانیم یا آنها ما را کافر بدانند، بلکه ما خود را بر حق می‌دانستیم و آنان نیز خود را بر حق می‌دیدند.» (حمیری، ۱۴۱۳ق، ۹۳).

دلالت این روایت بر این معنا کاملاً روشن است.

در روایت صحیحه دیگری نقل شده که حمران بن اعین می‌گوید: «قُلْتُ: أَرَأَيْتَ مَنْ دَخَلَ فِي الْإِسْلَامِ أَلَيْسَ هُوَ دَاخِلًا فِي الْإِيمَانِ فَقَالَ لَا وَ لَكِنَّهُ قَدْ أُضِيفَ إِلَى الْإِيمَانِ وَ خَرَجَ مِنَ الْكُفْرِ؟ (از امام باقر علیه السلام) پرسیدم: آیا کسی که داخل در اسلام شده، داخل در ایمان نیست؟ فرمود: خیر، اما چنین کسی نسبتی با ایمان پیدا کرده و از کفر خارج شده است.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ۲۷).

همچنین در یک روایت صحیحه دیگر نقل شده که سفیان بن سمط می‌گوید: «سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) عَنِ الْإِسْلَامِ وَ الْإِيمَانِ مَا الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا فَلَمْ يُجِبْهُ ثُمَّ سَأَلَهُ فَلَمْ يُجِبْهُ ثُمَّ التَّقِيَا فِي الطَّرِيقِ وَ قَدْ أَرَفَ مِنَ الرَّجُلِ الرَّجِيلُ فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ كَأَنَّهُ قَدْ أَرَفَ مِنْكَ رَجِيلٌ فَقَالَ نَعَمْ فَقَالَ فَالْقِيَا فِي الْبَيْتِ فَلَقِيَهُ فَسَأَلَهُ عَنِ الْإِسْلَامِ وَ الْإِيمَانِ مَا الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا فَقَالَ الْإِسْلَامُ هُوَ الظَّاهِرُ الَّذِي عَلَيْهِ النَّاسُ شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ حُدَّهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ وَ إِقَامُ الصَّلَاةِ وَ إِيتَاءُ الزَّكَاةِ وَ حِجُّ الْبَيْتِ وَ صِيَامُ شَهْرِ رَمَضَانَ فَهَذَا

الإِسْلَامَ وَ قَالَ الْإِيْمَانُ مَعْرِفَةُ هَذَا الْأَمْرِ مَعَ هَذَا فَإِنْ أَقْرَبَهَا وَ لَمْ يَعْرِفْ هَذَا الْأَمْرَ كَانَ مُسْلِمًا وَ كَانَ ضَالًّا؛ مردی از امام صادق (علیه السلام) پرسید: فرق میان اسلام و ایمان چیست؟ حضرت جوابش را فرمود، دوباره سؤال کرد، باز جوابش را نفرمود، آن گاه روزی در میان راه به یکدیگر برخوردند و کوچ کردن آن مرد نزدیک شده بود، امام صادق (علیه السلام) به او فرمود: گویا کوچ کردنت نزدیک شده است، عرض کرد: آری. حضرت فرمود: در خانه‌ام به دیدارم بیا. آن مرد به دیدارش رفت و از آن حضرت فرق میان اسلام و ایمان را پرسید. حضرت فرمود: اسلام همین صورت ظاهری است که مردم دارند؛ یعنی شهادت دادن به اینکه شایسته پرستشی جز خدای یگانه بی شریک نیست و این که محمد بنده و رسول اوست و اقامه نماز و پرداخت زکات و حج خانه کعبه و روزه ماه رمضان. این است اسلام. اما ایمان، معرفت این امر است با این صورت ظاهری. پس اگر کسی به آنها اقرار کند و به این امر عارف نباشد، مسلمان است و گمراه.» (پیشین، ۲۴-۲۵).

ملا صالح مازندرانی (رحمه الله) در شرح این روایت، مقصود از «امر»ی که حضرت فرمودند ایمان معرفت این امر است را ولایت می‌داند و در ادامه، با اشاره به این که ضال هم در حقیقت کافر است، به فرق میان آن دو اشاره کرده، می‌گوید:

«أَنَّ الْكَافِرَ لَمْ يَدْخُلْ فِي الدِّينِ وَ الضَّالُّ دَخَلَ فِيهِ وَ تَرَكَ أَعْظَمَ أَرْكَانِهِ وَ هُوَ الْوَلَايَةُ فَضَلَّ عَنْهُ؛ کافر داخل در دین نیست، اما ضال، داخل در دین است، ولی بزرگ‌ترین رکن آن، یعنی ولایت را ترک کرده، بنابراین گمراه است.» (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۸، ۷۳).

مرحوم مجلسی (رحمه الله) نیز معتقد است از این روایت می‌توان دو تفاوت میان اسلام و ایمان برداشت نمود. یکی این که اسلام عبارت است از انقیاد ظاهری و در آن اذعان و تصدیق قلبی شرط نیست، بر خلاف ایمان که در آن اعتقاد قلبی و باطنی شرط است. دیگر این که در ایمان، اعتقاد به ولایت شرط است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷، ۱۲۵).

به هر حال، از این حدیث می‌توان به روشنی دریافت که حتی اعتقاد به ولایت که در برخی روایات از اجزای اسلام شمرده شده بود، در اینجا نشانه ایمان شمرده شده است و اسلام، بدون آن نیز محقق می‌شود.

مرحوم مجلسی (رحمه الله) در پایان باب «أَنَّ الْإِسْلَامَ يُحَقَّقُ بِهِ الدِّمُّ وَ تُؤَدَّى بِهِ الْأَمَانَةُ وَ

أَنَّ الثَّوَابَ عَلَى الْإِيمَانِ» از اصول کافی، تحقیق و تبیینی در خصوص معنای اسلام و ایمان بیان می‌کند. وی می‌نویسد:

«اعلم أن الذي ظهر لنا من مجموع الآيات المتصافرة والأخبار المتكاثرة الواردة في الإيمان و الإسلام و حقائقهما و شرائطهما أن لكل منهما إطلاقاً كثيرة في الكتاب و السنة و لكل منهما فوائد و ثمرات تترتب عليه؛ بدان که آنچه از مجموع آیات متعدد و اخبار فراوانی که درباره ایمان و اسلام و حقیقت و شرایط هر یک وارد شده، برای ما ظاهر می‌شود این است که هر یک از این دو لفظ، اطلاقات فراوانی در کتاب و سنت دارند و هر کدام از این اطلاقات نیز فواید و ثمراتی دارد که بر آن مترتب می‌شود.» (پیشین، ص ۱۲۷).

سپس برخی از معانی و اطلاقات ایمان را بر می‌شمارد و درباره لفظ اسلام چنین می‌نویسد:

«وَأَمَّا الْإِسْلَامُ فَيُطْلَقُ عَالِيًا عَلَى التَّكْلِيمِ بِالشَّهَادَتَيْنِ وَ الْإِقْرَارِ الظَّاهِرِيِّ وَ إِنْ لَمْ يَقْتَرِنْ بِالْإِذْعَانِ الْقَلْبِيِّ وَ لَا بِالْإِقْرَارِ بِالْوِلَايَةِ كَمَا عَرَفْتَ سَابِقًا، وَ ثَمَرَتُهُ إِنَّمَا تَظْهَرُ فِي الدُّنْيَا مِنْ حَقْنِ دَمِهِ وَ مَالِهِ، وَ جَوَازِ نِكَاحِهِ وَ اسْتِحْقَاقِهِ الْمِيرَاثِ وَ سَائِرِ الْأَحْكَامِ الظَّاهِرَةِ لِلْمُسْلِمِينَ وَ لَيْسَ لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَ قَدْ يُطْلَقُ عَلَى كُلِّ مِنْ مَعَانِي الْإِيمَانِ حَتَّى الْمَعْنَى الْآخِرِ، فَيَكُونُ بِمَعْنَى الْاسْتِسْلَامِ وَ الْانْقِيَادِ النَّامِّ؛ اسلام غالباً بر نطق به شهادتین و اقرار ظاهری اطلاق می‌شود، اگرچه با اذعان قلبی و با اقرار به ولایت همراه نباشد و ثمره آن تنها در دنیا ظاهر می‌شود و عبارت است از محفوظ ماندن خون و جان و جواز نکاح و استحقاق میراث و سایر احکام ظاهری مسلمانان، اما در آخرت بهره‌ای برای چنین کسی نیست. البته گاهی اسلام به هر کدام از معانی ایمان که گفته شد، حتی بر معنای اخیر نیز اطلاق می‌شود و در این صورت به معنای تسلیم شدن و انقیاد تام در برابر خداوند خواهد بود.» (پیشین).

از آنچه گذشت روشن می‌شود، که روایاتی که در بخش قبل مبنی بر کفر مخالف نقل شد، نمی‌تواند به معنای کفر فقهی باشد؛ زیرا پایین‌ترین مرحله اسلام، با اقرار به شهادتین محقق می‌شود و شخص مقرر به توحید و نبوت از دایره کفر خارج است.

شاهد دیگر بر این معنا این است که در اغلب روایاتی که حکم به کفر مخالف شده، کفر در مقابل ایمان قرار گرفته، نه در مقابل اسلام.

البته، برخی از فقهای شیعه خواسته‌اند از برخی از این روایات، کفر فقهی مخالف را استنباط کنند. از جمله روایاتی که در این زمینه به آنها استناد شده، روایات مربوط به ولایت ائمه (علیهم السلام) است که در بخش پیشین نقل و بررسی شد. مرحوم صاحب حدائق با استناد به این روایات، مخالف را حتی از لحاظ فقهی کافر و نجس می‌داند و با اعتراف به این که قول مشهور در میان متأخرین، حکم به اسلام مخالف است، ادعا می‌کند که قول مشهور در نزد قدمای اصحاب، حکم به کفر و نصب و نجاست آنهاست (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۱۷۵-۱۸۸).

لکن در مقابل، پاسخ‌های شدیدی به صاحب حدائق در این خصوص داده شده و برداشت ایشان از روایات و کلام علمای متقدم، برداشت نادرستی قلمداد شده است. امام خمینی (رحمه‌الله) در کتاب الطهارة به شدت بر صاحب حدائق اعتراض نموده و از وی به عنوان «بَعْضٌ مِّنْ اِخْتَلَّتْ طَرِيقُهُ؛ کسی که روش مختل و نادرستی دارد» یاد نموده است. امام (رحمه‌الله) در بحث حکم مخالفین، تأکید می‌کند که اگر مقصود از اسلام، معنای فقهی آن باشد که در مقابل کفر فقهی قرار دارد، بدون شک، اعتقاد به ولایت در آن شرط نیست؛ زیرا سیره مسلمانان از صدر اسلام تاکنون بر همنشینی و مناکحه و معاشرت با آنان و خوردن ذبیحه شان و نیز مترتب نمودن آثار سوق المسلمین بر بازارهای آنان مستقر بوده است.

امام (رحمه‌الله) در ادامه به ذکر ادله مورد استناد صاحب حدائق پرداخته و آنها را نقد می‌کند و معتقد است که اگر به فرض، کفر مخالف را بپذیریم، اثبات نجاست آنها ممکن نیست و چنین چیزی را نمی‌توان از روایات و کلام اصحاب استنباط نمود. علاوه بر این، کفر آنها نیز قابل اثبات نیست؛ به دلیل این که در ابواب مختلف فقهی، لفظ «مسلم» بر آنها اطلاق شده و علاوه بر این، ارتکاز متشرعه از صدر اسلام تاکنون بر اسلام آنها مستقر است. سپس امام (رحمه‌الله) در توضیح روایاتی که در آنها حکم به کفر مخالف شده، به صراحت به این مسأله اشاره می‌کند که این اخبار و امثال آنها حمل بر بعضی از مراتب کفر می‌شود و سپس به آیات و روایاتی اشاره می‌کند که در آنها اسلام، ایمان و شرک به معانی مختلف و درجات و مراتب متفاوتی اطلاق شده است. (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ۴۲۸-۴۳۸).

بررسی شمولیت موضوع روایات دال بر کفر مخالفین در مورد اصناف آنها

اما مخالف اصنافی دارد که عبارتند از: جاهل، منکر و معاند. در اینجا به بررسی این مسأله می‌پردازیم که آیا موضوع روایات دال بر کفر مخالفین تمامی این سه گروه را شامل می‌شود، یا تنها برخی از این سه گروه مشمول این حکم‌اند.

اکثر روایاتی که در این زمینه وارد شده و ما چند مورد از آنها را ذکر و بررسی نمودیم، شامل عمومات و اطلاقاتی هستند که حکم کفر در آنها بر یکی از عناوین کفرساز، مانند قول به تشبیه و تجسیم یا عدم پذیرش ولایت ائمه (علیهم‌السلام) و... بار شده است، بدون این که عنوان مذکور، مقید به قید خاصی شود.

لکن در مورد علم و جهل به یقین می‌توان گفت که این اطلاقات و عمومات در روایات مذکور اراده نشده است. دلیل بر این مطلب، وجود قیود و مخصص‌های لفظی و لَبّی مبنی بر تضییق دایره این حکم است.

مقصود از مخصص لبّی، ضرورت حکم عقل به معذوریت جاهل است.

علمای شیعه در کتب خود به صورت مفصل این بحث را مطرح نموده‌اند که احکام واقعی نسبت به عالم و جاهل تفاوتی ندارد و عالم و جاهل، نسبت به تکالیف و احکام واقعی مشترکند؛ قاعده‌ای که به قاعده اشتراک مشهور است. این قاعده، از قواعدی است که مورد اجماع است و برخی ادعا کرده‌اند که در این زمینه اخبار متواتر وجود دارد (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ۸۴).

اما آنچه مهم است این که این عده، خود تصریح کرده‌اند که این اشتراک، در اصل حکم و در واقع است، لکن در مرحله تنجز تکلیف، میان عالم و جاهل تفاوت وجود دارد و شخص جاهل، به یقین مشمول آثار آن احکام نمی‌شود.

به بیان مرحوم شیخ انصاری (رحمه‌الله)، طریقه عقلا این است که قوانین و احکام را برای عموم افراد جعل و وضع می‌کنند، اما آنها را در خصوص جاهل منجز نمی‌دانند (انصاری دزفولی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ۱۷۲). اساساً، بازخواست و عقاب کسی که نسبت به حکمی جاهل است، از لحاظ عقل و عرف عقلا قبیح است.

البته ذکر این نکته نیز ضروری است که مقصود از جاهل، جاهل قاصر است؛ یعنی

کسی که بی اطلاع باشد و در تحصیل اطلاع نیز کوتاهی نکرده باشد. اما جاهل مقصر، یعنی کسی که کوتاهی نموده و از احکام و قوانین اطلاع پیدا نکرده، نسبت به این بی اطلاعی مستحق ملامت و مذمت است.

دلیل بر این مطلب، اولاً حکم عقل است. عقل، شخص جاهلی را که توانایی کسب اطلاع و علم دارد، معذور نمی‌داند و ملاک عدم معذورت، قبیح نبودن مؤاخذه چنین جاهلی است (انصاری دزفولی، ۱۴۱۵ق؛ ج ۲، ۴۱۵-۴۱۶).

علاوه بر این، آیاتی که دال بر وجوب تحصیل علم است، مانند آیه سؤال از اهل الذکر (النحل، ۴۳) و نیز روایاتی که بر وجوب کسب علم و مذمت ترک سؤال دلالت دارد، همه این آیات و روایات نیز بر عدم معذورت جاهل مقصر دلالت می‌کند. همچنین، روایاتی که دلالت بر مؤاخذه جهال و مذمت بر انجام گناهان مجهول دارد، به روشنی وجوب تحصیل علم و عدم معذورت جاهل مقصر را افاده می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ۱۸۷).

بنابراین، روشن شد که حکم عقل مبنی بر قبیح مؤاخذه جاهل قاصر، این روایات را تخصیص می‌زند و جاهل قاصر از تحت عموم این روایات خارج می‌شود. علاوه بر حکم عقل که به منزله مخصص لای این روایات به شمار می‌رود، مخصص لفظی نیز برای این عمومات وجود دارد.

روایات متعددی از ائمه اطهار (علیهم‌السلام) نقل شده که جاهل را از تحت عموم روایات کفر خارج می‌کند. از جمله این احادیث، حدیث مشهوری است که از رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) به این صورت نقل شده است: «وُضِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعُ خِصَالٍ الْخَطَأُ وَ النَّسْيَانِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ...» از امت نه چیز برداشته شده است، خطا و فراموشی و آنچه نمی‌دانند و...» (پیشین، ج ۲، ۴۶۳).

مرحوم مجلسی (رحمه‌الله) در ذیل این حدیث بیان می‌کند که ظاهر این حدیث معذور بودن جاهل است به طور مطلق و مضمون بسیاری از آیات و روایات نیز بر این مطلب دلالت دارد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۱، ۳۹۱).

از جمله روایاتی که این عمومات را تخصیص می‌زند، روایاتی است که در آنها به

«مستضعف» اشاره شده است. در کافی شریف و برخی از کتب روایی دیگر، بابتی تحت عنوان «بَابُ الْمُسْتَضْعَفِ» وجود دارد. روایاتی که در این ابواب نقل شده‌اند، می‌توانند عموماً موجود در روایات کفر مخالف را تخصیص بزنند.

در این که مقصود از مستضعف چیست، تعابیر مختلفی در روایات بیان شده است که در اینجا به بررسی این عنوان می‌پردازیم.

مرحوم کلینی (رحمه‌الله) در کافی روایتی را از زراره نقل می‌کند که وی از امام باقر (علیه‌السلام) در خصوص مستضعف سؤال نمود. امام (علیه‌السلام) در پاسخ به این سؤال، مستضعف را این‌گونه تعریف فرمودند: «هُوَ الَّذِي لَا يَهْتَدِي حِيلَةً إِلَى الْكُفْرِ فَيَكْفُرُ وَلَا يَهْتَدِي سَبِيلًا إِلَى الْإِيمَانِ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُؤْمِنَ وَلَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَكْفُرَ فَهُمْ الصَّبِيَانُ وَمَنْ كَانَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ عَلَى مِثْلِ عُقُولِ الصَّبِيَانِ مَرْفُوعٌ عَنْهُمْ الْقَلَمُ؛ مستضعف کسی است که نه حيله‌ای او را به سوی کفر هدایت می‌کند تا کافر شود و نه راهی او را به سوی ایمان رهنمون می‌شود. نه می‌تواند ایمان آورد و نه می‌تواند کافر شود. مستضعفان، همان کودکانند و نیز هر کسی از مردان و زنان که از لحاظ عقل، مانند کودکان باشند. تکلیف از این عده برداشته شده است.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ۴۰۴).

این مضمون در چند روایت دیگر نیز تکرار شده است و شامل افرادی می‌شود که از لحاظ عقل و ادراک در حدی نیستند که صحیح را از سقیم تشخیص دهند و قدرت تحلیل و ارزیابی مسائل را ندارند.

از مجموع آنچه گذشت می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که از میان سه صنفی که برای مخالف ذکر شد، جاهل و منکر از دایره شمول و عموم روایات کفر مخالف خارج می‌شوند. در خصوص جاهل مسأله روشن است، اما درباره منکر تکرار این توضیح لازم است که مقصود از منکر، همان‌گونه که در بخش بررسی‌های معناشناختی گذشت، کسی است که عقیده حق را انکار می‌کند، اما انکارش بخاطر جهل مرکب است. توضیح این که اگر شخص منکر، به هر دلیلی از جمله استضعاف فکری و فرهنگی - پس از فحص و تحقیق، به غلط به این نتیجه رسید که برخی از عقاید حقه را انکار نماید، بر اساس اصول قرآنی و روایی مستحق عقاب نیست.

بنابراین، از میان اصناف مخالف، تنها صنفی که داخل در عموم روایات کفر قرار می‌گیرد، مخالف معاند است؛ یعنی کسی که از روی علم و اطلاع، عقیده حق را انکار می‌کند و از پذیرش آن سر باز می‌زند.

به بیان دیگر، نتیجه جمع بین طوایف مختلف روایات و سایر ادله این است که اگر کسی از عقیده حق مطلع گردد و پس از تحقیق و بررسی یا بدون آن، صحت و حقانیت آن بر او آشکار گردد، اما به دلیل لجاجت، جاه طلبی، منفعت طلبی، یا هر دلیل دیگری گردنکشی نماید و آن را نپذیرد، عموم روایات کفر او را در بر می‌گیرد، اگرچه در ظاهر شهادت به توحید و رسالت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بدهد. همچنین، اگر عقیده صحیح به گوش کسی برسد، اما با وجود توانایی، تحقیق و بررسی ننماید و به دنبال کشف حقیقت نرود، چنین شخصی نیز در صورت انکار عقیده حق، کافر به شمار می‌رود؛ زیرا چنین شخصی را نمی‌توان جاهل قاصر یا مستضعف قلمداد نمود و در روایت نیز به صراحت آمده است که امام صادق (علیه السلام) فرمودند: «الضَّعِيفُ مَنْ لَمْ تُرْفَعْ إِلَيْهِ حُجَّتُهُ وَ لَمْ يَعْرِفِ الْإِخْتِلَافَ فَإِذَا عَرَفَ الْإِخْتِلَافَ فَلَيْسَ بِمُسْتَضْعَفٍ؛ ضعیف کسی است که حجت به او نرسد و اختلاف را نفهمد. بنابراین، اگر اختلاف مردم را بفهمد، مستضعف نیست.» (پیشین، ج ۲، ۴۰۶).

نتیجه گیری

از مجموع آنچه گذشت می توان چنین برداشت کرد که اسلام و کفر، مراتب متعددی دارند و در مقابل هر مرتبه‌ای از اسلام، مرتبه‌ای از کفر قرار دارد. به دیگر بیان، کفر و اسلام، عام و خاص من وجه‌اند؛ یعنی برخی از مصادیق کفر، قطعاً با اسلام جمع نمی‌شود، مانند کفر به خدا و رسول و برخی از مصادیق اسلام نیز با کفر قابل جمع نیست، مانند بالاترین درجه اسلام و ایمان که برای انبیا و اولیای الهی ثابت می‌شود. این مرتبه از اسلام و ایمان، با هیچ مرتبه‌ای از کفر قابل جمع نیست. اما مراتبی که در میانه قرار دارند، با یکدیگر قابل جمع‌اند و در مقابل هر مرحله‌ای از اسلام، مرتبه‌ای از کفر نیز وجود دارد.

به عنوان مثال، کسی که شهادتین بگوید، اما اعتقادی به ولایت نداشته باشد، در مرتبه‌ای از اسلام قرار دارد که در مقابل آن مرتبه‌ای از کفر، یعنی کفر اعتقادی قرار دارد. همچنین، کسی که شهادتین بگوید و به ولایت نیز اقرار کند و به تمامی آنچه از سوی پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و ائمه (علیهم‌السلام) آمده معتقد باشد، اما در مقام عمل اهتمامی به مقتضای اعتقادش نداشته باشد، چنین شخصی نیز با این که نسبت به مورد قبل، در مرتبه بالاتری از اسلام قرار دارد، اما او نیز محکوم به مرتبه‌ای از کفر، یعنی کفر عملی یا اخلاقی است.

مراجعه به روایات نیز نشان می‌دهد که لفظ کافر یا مشرک، علاوه بر منکر خدا و رسول، بر گروه‌های مختلف دیگری با عقاید و اعمال مختلف اطلاق شده‌اند؛ از جمله بر غیر امامی (پیشین، ج ۱، ۴۲۷)، کسی که کفر به نعمت بوزرد (پیشین، ج ۲، ۳۸۹)، کسی که امر خدا را ترک کند (پیشین، ۳۸۷)، کسی که نماز را ترک کند (پیشین، ۳۸۶)، زناکار (پیشین، ج ۵، ۱۲۳)، شارب خمر (پیشین، ج ۶، ۴۰۵) و موارد دیگری که در روایات مصداق کفر یا شرک معرفی شده‌اند. این در حالی است که ممکن است شخص تارک الصلاة یا شارب خمر و یا زناکار، از لحاظ نظری، معتقد به توحید، نبوت، امامت و سایر عقاید حقه باشد. اما دقت در همین روایات نشان می‌دهد که کفری که به این گروه‌ها نسبت داده شده در مقابل ایمان قرار گرفته، به خلاف کفری که به منکر خدا و رسول نسبت داده می‌شود و در مقابل اسلام است. همین مطلب نشان دهنده اختلاف این گروه‌ها در مراتب کفر و اسلام است.

فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابن بابویه، صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۶ش)، الأمالی (للصدوق)، کتابچی، تهران، چاپ ششم.
- ۳- ابن بابویه، صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۶ق)، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، دار الشریف الرضی للنشر دوم، قم.
- ۴- ابن بابویه، صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، التوحید، تحقیق هاشم حسینی، ی جامعه مدرسین، قم، چاپ اول.
- ۵- ابن بابویه، صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۸ق)، عیون أخبار الرضا علیه السلام، نشر جهان اول، تهران، چاپ اول.
- ۶- انصاری دزفولی، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۹ق)، فرائد الأصول، مجمع الفکر الإسلامی، قم، چاپ اول.
- ۷- انصاری دزفولی، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۵ق)، کتاب الصلاة، تحقیق گروه پژوهش کنگره، ۳ جلد، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم.
- ۸- بجنوردی، سید حسن (۱۴۱۹ق)، القواعد الفقهیة، تحقیق مهدی مهریزی و محمد حسن درایتی، الهادی، قم، چاپ اول.
- ۹- بحرانی، آل عصفور، یوسف بن أحمد (۱۴۰۵ق)، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، تحقیق محمد تقی ایروانی و سید عبد الرزاق مقرر، ۲۵ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ اول.
- ۱۰- برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق)، المحاسن، ۲ جلد، دار الکتب الإسلامیة، قم، چاپ دوم.
- ۱۱- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ۳۰ جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، چاپ اول.
- ۱۲- حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۴۱۳ق)، قرب الإسناد، تحقیق مؤسسة آل البيت عليهم السلام، یک جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، چاپ اول.
- ۱۳- شریف مرتضی، علی بن حسین موسوی (۱۴۱۱ق)، الذخیرة فی علم الکلام، یک جلد، مؤسسة النشر الاسلامی، قم.

- ۱۴- شعیری، محمد بن محمد (بی تا)، جامع الأخبار، یک جلد، المطبة الحیدریة، نجف، چاپ اول.
- ۱۵- شیخ طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۳۸۷ق)، المبسوط فی فقه الامامیة، ۸ جلد، المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، تهران، چاپ سوم.
- ۱۶- شیخ طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، یک جلد، دار الأضواء، بیروت، چاپ دوم.
- ۱۷- طباطبایی، علامه، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰ جلد، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ پنجم.
- ۱۸- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، الاحتجاج علی أهل اللجاج، تحقیق محمدباقر خراسان، ۲ جلد، نشر مرتضی، مشهد، چاپ اول.
- ۱۹- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۴ق)، تذکرة الفقهاء، تحقیق گروه پژوهش مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۷ جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، چاپ اول.
- ۲۰- فتال نیشابوری، محمد بن احمد (۱۳۷۶ش)، روضة الواعظین و بصیرة المتعظین، ۲ جلد، انتشارات رضی، قم، چاپ اول.
- ۲۱- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، محمد آخوندی، ۸ جلد، دارالکتب الإسلامیة، تهران، جلد چهارم.
- ۲۲- مازندرانی، محمد صالح بن أحمد (۱۳۸۲ق)، شرح الکافی - الأصول و الروضة، تحقیق ابوالحسن شعرانی، ۱۲ جلد، المكتبة الإسلامیة، تهران، چاپ اول.
- ۲۳- مازندرانی، ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۶۹ق)، متشابه القرآن و مختلفه، ۲ جلد، دار بیدار للنشر، قم، چاپ اول.
- ۲۴- مجلسی، علامه، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ۲۶ جلد، دار الکتب الاسلامیة، تهران، چاپ دوم.
- ۲۵- موسوی خمینی، سید روح الله (۱۴۲۱ق)، کتاب الطهارة، ۴ جلد، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، تهران، چاپ اول.
- ۲۶- نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ۲۸ جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، چاپ اول.

صفحات ۲۲۰ - ۱۹۳

نمایی از شکل‌گیری و نقدی بر مبانی فکری قرآنیون از دیدگاه شیعه و اهل سنت

مهدی فتحی^۱
احمد مرادخانی^۲
حسین علوی مهر^۳

چکیده

حدیث، بعد از قرآن دومین منبع استنباط احکام در نزد شیعه و اهل سنت بوده و بسیاری از احکام فقهی توسط پیامبر اکرم ﷺ تشریح شده و در قالب احادیث و روایات به ما رسیده است. مسلمانان صدر اسلام و ادوار بعد از آن نیز با توجه به امر الهی که می‌فرماید: (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) (حشر/ ۷) «آنچه را پیامبر به شما عطا کرد بپذیرید و از آنچه شما را نهی کرد، باز ایستید» اطاعت از امر رسول اکرم را در تمام امور بر خود فرض می‌دانسته‌اند. اما تفکری که از دیر باز در انکار حجیت حدیث و سنت نبی مکرم اسلام ﷺ شکل گرفته و امروزه به قرآنیون معروف شده‌اند، معتقدند که در قرآن بر اطاعت از احادیث رسول اکرم به وضوح تاکید نشده و احادیث و روایات دارای تناقضاتی هستند که بدلیل آن تناقضات نمی‌توان رفتار و ایمان دینی و دستورات فقهی و شرعی را بر آنان استوار کرد و ایشان قرآن را یگانه منبع تشریح دانسته و خود را مستغنی از احادیث و روایات می‌دانند و بر این باورند که هر کس که با زبان عربی آشنا باشد قادر است از قرآن تمام چیزهایی که لازم دارد را برداشت کند. ایشان با استناد به آیه (تَبَيَّنَا لِكَلِّ شَيْءٍ) (نحل / ۸۹) «(قرآن) بیانگر هر چیز (است)» می‌گویند: قرآن که خود بیان گر همه چیز است چگونه خود نیاز به تفسیر دارد. در این پژوهش برآنیم که پس از شناسایی نحوه شکل‌گیری این جریان فکری به بیان مبانی فکری آنها پرداخته و از دیدگاه شیعه و اهل سنت به نقد آنها پردازیم.

واژگان کلیدی

اهل قرآن، حجیت حدیث، قرآنیون، کفایت قرآن.

۱. دانشجوی دکتری، علوم قرآن و حدیث، پردیس علوم و تحقیقات قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.

Email: Fathi53@gmail.com

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

Email: ah_moradkhani@yahoo.com

۳. دانشیار و مدیر گروه تفسیر، جامعه المصطفی قم، قم، ایران. Email: Halavimehr5@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۱۶ پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۶/۱۰

طرح مسأله

استعمارگران از دیرباز به این نتیجه رسیده بوده اند که بهترین راه نفوذ در لایه های مختلف جوامع اسلامی و جلوگیری از رشد و توسعه اسلام در جهان و استعمار و چپاول ثروت‌های جوامع اسلامی ایجاد گروه‌ها و فرقه‌هایی مبتنی بر زمینه‌های اختلافی موجود در بین مذاهب مختلف اسلامی است. اندیشه‌های سیاسی مسلمانان را به طور کلان می‌توان به سه جریان: ۱- سنت‌گرایی دینی ۲- نوگرایی دینی ۳- تجددگرایی دینی تقسیم کرد که تفکر قرآنیون در قالب جریان تجددگرایی دینی قابل طرح و بررسی است. همچنان که وهابیت به عنوان یک جریان سنت‌گرایی دینی توسط استعمارگران پایه‌ریزی و حمایت شد و هم‌اکنون به یک غده سرطانی در میان جوامع اسلامی بدل شده و با آشکار کردن چهره واقعی خود عملاً مجری طرح‌های استعمارگران و صهیونیست‌ها در کشورهای اسلامی می‌باشد و زمینه غارت هر چه بیشتر ثروت‌های ممالک اسلامی را فراهم کرده است و با بکارگرفتن سرمایه‌های مسلمانان در جهت اجرای سیاست‌های استعماری، جنگ و ترور و ناامنی را در سرزمین‌های اسلامی پشتیبانی می‌کنند. تا رونق دهنده بازار گسترده فروش تسلیحات نظامی استعمارگران در منطقه باشند. فرقه قرآنیون نیز از این امر مستثنی نبوده و همچون وهابیت و سلفی‌گری از حمایت جدی آمریکا برخوردار بوده و با اختصاص کرسی‌های تدریس به سران آن زمینه‌های گسترش این تفکر را در میان جوانان تجددگرا در جوامع اسلامی فراهم می‌کنند. پر واضح است که باید دانشمندان علوم اسلامی و محققین علوم قرآنی با برنامه‌ای منسجم و هدفمند به شناسایی این فرقه‌های استعماری پرداخته و با نقد و بررسی و ارائه پاسخ‌های صریح به این جریان فکری، پرده از چهره واقعی آنها بردارند تا استعمارگران نتوانند با ایجاد این جریانات انحرافی بعد از اضمحلال فرقه‌های تارنما شده وهابیت و سلفی‌این فرقه‌ها را با چهره‌هایی جذاب‌تر جایگزین آنها کنند. با عنایت به اهمیت این موضوع در این راستا با توکل به خداوند متعال به ارائه دیدگاه‌ها و نحوه شکل‌گیری فرقه قرآنیون پرداخته و در ادامه به نقد و بررسی آن می‌پردازیم.

قرآنیون اظهار می‌دارند که در قرآن به اطاعت از احادیث بطور وضوح تاکید نشده و

احادیث و روایات، حدود ۲۰۰ سال پس از پیامبر جمع‌آوری و نوشته شده است و دارای تناقضاتی است که بدلیل آن تناقضات نمی‌توان رفتار و ایمان دینی و دستورت فقهی و شرعی را بر آن استوار کرد (القرآنیون و شبهاتهم حول السنه، ۱۴۲۱/۲۰۰۰). قرآنیان تفاوت‌های عمده‌ای در استنباط دینی در موضوع هائی مثل زکات، روش برپائی نماز، شهادتین، ختنه، طرز لباس، استلام حجرالاسود و نماز جمعه با مسلمانان سنتی دارند ایشان می‌گویند پیامبر در طی ۲۳ سال از حیات نبوی خود اجازه نوشتن حدیث را به هیچ کس نداد و دلیل آن را جلوگیری از تحریف قرآن عنوان کرده بود در اواخر عمر ایشان عده‌ای به وی گفته بودند که سخنان را فراموش می‌کنیم وی نیز برای چنین افرادی اجازه دادند و این اجازه به شرطی بود که آن نوشته فقط برای خود نویسنده استفاده داشته باشد. نوشتن احادیث به صورت کتاب و برای استفاده عموم و تدوین کتاب‌های حدیث در زمان خلفای راشدین همانند زمان پیامبر ممنوع بود. سرچشمه این تفکر بر هر کس که آشنایی با تاریخ و علوم اسلامی داشته باشد پوشیده نیست چرا که این سخن در طول تاریخ از صدر اسلام در زمان حیات رسول اکرم صلی الله علیه وسلم تا کنون بارها دست آویز قدرت طلبانی که از هر ابزاری برای رسیدن به مطامع خود بهره می‌جستند بوده و هست. در عصر حاضر این موضوع به یک جریان فکری مبدل شده است، هر چند اقبالی در گسترش و توسعه خود در میان مسلمین نداشته لکن دشمنان اسلام با روی باز به حمایت از مبلغین این جریان فکری پرداخته‌اند.

۱. مفهوم‌شناسی

قرآنیون نامی است که بر جریانی اسلامی اطلاق شده که در مصر پیدا شده و به طور محدود در داخل مصر و بیرون از آن طرفدارانی پیدا کرده است. این نامی است که در اصل دشمنان آنان بر ایشان گذاشتند؛ اما آنان ایرادی نمی‌بینند که به این نام خوانده شوند؛ بلکه آن را شرافتی برای خود می‌دانند و بر خود «اهل قرآن» اطلاق می‌کنند. (عایشه موسی، صص ۹-۱۲) ویژگی فکری جریان قرآنیون عبارت است از عدم اخذ احادیث و روایاتی که به حضرت محمد پیامبر اسلام صلی الله علیه وسلم نسبت داده می‌شود یا به

سنت نبوی معروف است؛ بنابراین قرآنیون به قرآن به عنوان یگانه مصدر تشریح بسنده می‌کنند؛ زیرا معتقدند، خدا حفظ آن را وعده کرده و فرموده است (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) (حجر / ۹) «ما قرآن را خود نازل کرده ایم و خود نگهبانش هستیم».

۲. مبانی فکری

قرآنیان خود را تنها بعنوان «مسلم» می‌نامند و از انتساب خود به سنی و شیعه اجتناب می‌نمایند. هرچند گروهی از آنان از احادیث نبوی استفاده می‌کنند، ولی ملاک ایمان و رفتار دینی خود را بر قرآن تطبیق می‌کنند. اهل قرآن معتقدند که قرآن مستقل است. این باور که قرآن می‌تواند و باید از قیود سنتی رها شود، حتی در میان افرادی که وابستگی فرقه‌ای به اهل قرآن ندارند نیز، رواج یافته است. در نگاه آنان، قرآن یگانه حجت شرعی است و برای تفسیر آن نیاز به هیچ چیز غیر از قرآن نیست. قرآن؛ روشن، دردسترس و کاملاً مفهوم است. خلاصه قرآن باید با قرآن تفسیر شود.

به گفته جیراچپوری، برای تفسیر قرآن، تنها تسلط به زبان عربی لازم است. (خادم حسین الهی‌بخش، صص ۲۶۵-۲۶۶، ۲۷۵-۲۷۷) تجلی‌گاه نظریه خودبسندگی قرآن، تلاش برای تفسیر قرآن بر مبنای قرآن است که به مشخصه بارز اهل قرآن بدل شده است. (کتاب ماه دین، ش ۱۵۰، ۱۳۸۹، صص ۹-۱۲).

خودبسندگی قرآن لوازمی دارد که اهل قرآن به آنها هم اعتقاد دارند؛ از جمله آنان معتقدند که در قرآن اجمال و اطلاق رخ نداده است که نیاز به تبیین یا تخصیص از خارج قرآن داشته باشد. به علاوه هیچ یک از آیات قرآن نسخ نشده است؛ زیرا قول به نسخ، مستلزم پذیرش زمانمند بودن آیات قرآن است که با جاودانگی قرآن در تعارض است. همچنین به باور اهل قرآن، آیات قرآن برای تربیت انسان در همه زمان‌ها نازل شده و جهان‌شمول‌اند و احکام آن مختص به فرد یا افراد معینی نیست، چنان‌که روایات اسباب نزول تداعی‌گر آتند. (خادم حسین الهی‌بخش، بی تا، صص ۲۶۷-۲۶۸)

دیگر این که قرآن، یک معنای ثابت و واحد ندارد؛ بلکه این راه همواره گشوده است و قرآن در شرایط مختلف، معانی متفاوت و البته صحیحی می‌پذیرد و هر نسلی می‌تواند براساس ظرفیت خود، معنایی تازه از آموزه‌های قرآنی دریابد. به علاوه این حق هر

مؤمنی است که قرآن را بخواند، تفسیر کند و بر موقعیت خویش تطبیق نماید. این در حالی است که فهم هیچ‌کس، حتی شخص پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم برای دیگران الزام‌آور نیست. خواجه احمدالدین مدعی است که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فهمی فراتر از آنچه ما در اختیار داریم ندارد، زیرا فهم او از وحی نیز همچون ما مبتنی بر عقل است و او نیز چونان ما احتمال دارد دچار خطا شود. (Rethinking Tradition, Brown, بی تا، p.48-9)

اهل قرآن بر این باورند که وحیانی بودن سنت، حتی مؤیدی در قرآن و روایات نیز ندارد. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و صحابه جز قرآن را وحی تلقی نکرده‌اند. بنابراین ارتقای ماهیت سنت به این جایگاه، ابداع مسلمانان بعدی بوده است. ایشان معتقدند که این نظریه در اصل، از سنت یهودی وام گرفته شده است که در آن بر دو گونه وحی مکتوب یعنی «تورات» و شفاهی یعنی «میشنا» تأکید شده است. به نظر ایشان، انگیزه پیدایش چنین نظریه‌ای در سنت اسلامی به وجود ابهام در قرآن باز می‌گردد.

۳. قلمرو زمانی و جغرافیایی تفکر قرآنیان

دکتر احمد صبحی منصور رهبر معنوی قرآنیون در مصر و جهان عرب معاصر بر این نظر است که ریشه‌های قرآنیون از حرکت اصلاحی شیخ محمد عبده در سال ۱۹۰۵م شروع شده است. او می‌گوید: محمد عبده (۱۲۶۶-۱۳۲۳ ه.ق) حدیث و تصوف را رد کرد و بخاری (۱۹۴-۲۵۶ ه.ق) را نقد نمود و شفاعت را منکر شد؛ اما شاگردش محمد رشید رضا (۱۸۶۵-۱۹۳۵ م) با مبانی او مخالفت کرد و با سلفیه همکاری نمود. او استاد حسن بنا بنیانگذار گروه اخوان المسلمین بود. او می‌گفت: آثاری از مکتب محمد عبده در این زمینه هست و آخرین کس شیخ محمد شلتوت (۱۳۱۰ - ۱۳۸۳ ه.ش) شیخ اسبق الازهر بود و پیش از آن شیخ مرتضی مراغی بود. خاستگاه اندیشه قرآن‌بستگی در دوران معاصر به دو حوزه جغرافیایی کاملاً متمایز باز می‌گردد: شبه‌قاره هند و مصر. پس از آن این اندیشه به دیگر نقاط جهان اسلام نیز راه یافته و امروزه به مدد رسانه‌های جمعی و شبکه جهانی اینترنت به سراسر جهان نفوذ کرده است.

۱-۳. پیدایش «اهل قرآن» در شبه‌قاره هند

در شبه‌قاره هند، این اندیشه نخستین بار اوایل قرن بیستم در منطقه پنجاب با پیدایش گروهی به نام «اهل قرآن» و در مخالفت با جریان «اهل حدیث» بروز یافت. اهل حدیث در پی احیای اسلام اصیل بودند و می‌خواستند شئون گوناگون زندگی انسان را بر سنت حسنه نبوی بنا کنند. آنان معتقد بودند که میراث اصیل پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم تنها با بازگشت به حدیث قابل دستیابی است و از این راه الگوی مطلوب برای دین‌داری فردی و سلوک اجتماعی فراهم می‌شود؛ از این رو آنان مرجعیت مدارس فقهی را رد کردند و منکر «تقلید» در فقه شدند و آن را عامل انحراف و تفرقه در اسلام دانستند. همچنین قیاس و اجماع را کنار نهادند. با اینکه اهل حدیث تقلید را نفی می‌کردند، در ارزیابی احادیث خود را پایبند به تلاش‌های حدیثی محدثان کهن می‌دانستند و تردید در کار آنان را روا نمی‌دانستند. به اعتقاد آنان محدثان متقدم (نظیر بخاری و مسلم) به سبب نزدیکی زمانی به صدر اسلام اطلاعاتی در اختیار داشته‌اند که دیگر از دست رفته و امکان بازیابی آنها وجود ندارد. بنابراین عالمان معاصر حق ندارند در قضاوت آنان تردید کنند. (Daniel Brown، بی تا، 9-27 p.)

جریان اهل قرآن در شبه‌قاره هند در اصل ادامه و جلوه افراطی‌تر اندیشه نص‌گرا در جریان اهل حدیث بود. در واقع اهل قرآن، از درون اهل حدیث برخاستند و گرچه در ظاهر مخالفانی سرسخت برای اهل حدیث شمرده می‌شدند، عملاً به همان اندیشه‌ای پایبند بودند که اهل حدیث بر آن تأکید داشتند، و آن انکار مرجعیت مدارس فقهی و عالمان سرشناس آنها و بازگشت به اسلام اصیل بود. روشن است که گذار از نص‌گرایی حدیث‌محور به نص‌گرایی قرآن‌محور، چندان مستلزم تغییر در مبانی فکری نبود؛ چه بازگشت به اسلام اصیل و ناب، مبنای فکری هر دو جریان بود. اهل قرآن صرفاً ابزار دستیابی به اسلام ناب را تغییر دادند و استدلال پایه اهل حدیث را علیه خود حدیث به کار بستند؛ اینکه باید افزوده‌های بعدی زدوده شده و اسلام اصیل بازیابی شود. اهل قرآن تبعیت از حدیث را عامل ناکامی اسلام تلقی می‌کردند و بر این باور بودند که اسلام خالص و ناب، تنها در قرآن یافت می‌شود و قرآن به تنهایی مبنایی متقن برای عقاید و مناسک دینی به دست می‌دهد.

در گزارش‌هایی که از علت رویگردانی اهل قرآن از حدیث رسیده است، تأکید شده که آنها نخست به حجیت حدیث اعتقاد داشتند؛ اما وقتی با احادیث صحیحی روبه‌رو شدند که پذیرش آنها برایشان دشوار می‌نمود، در این اندیشه جزمی اهل حدیث (هرآنچه محدثان کهن صحیح دانسته‌اند مقبول است) تردید کردند. (سبطين، محمد اواب، پرویز، غلام احمد، دانشنامه جهان اسلام، ج ۵. صص ۵۷۹-۵۸۰).

بنابراین اهل قرآن را می‌توان محصول تناقض موجود در میان اندیشه‌های اهل حدیث به شمار آورد: آنان از یک‌سو به گونه‌ای افراطی حجیت مراجع پیشین را نفی می‌کردند و یگانه راه دستیابی به اسلام اصیل را بازگشت بی‌واسطه به قرآن و سنت می‌دانستند و از دیگر سو، در رویارویی با احادیث رویکردی محافظه‌کارانه در پیش گرفته و حکم به قبول همه احادیث مضبوط در کتب حدیثی کهن می‌دادند. (Daniel Brown، بی تا - p.38)

(40)

۲-۳. «اهل قرآن» در مصر

مصر، دومین خاستگاه اندیشه قرآن‌بستگی در دوران معاصر است. همان‌طور که اهل قرآن در شبه‌قاره هند از دل اهل حدیث برخاستند، قرآنیون مصری نیز، عمیقاً با جریان سلفیه پیوند داشتند. اندیشه محوری در جریان سلفیه این بود که مسلمانان باید به «سلف صالح» رجوع کنند و از این رهگذر به اسلام ناب دست یابند. به باور آنان، این امر جز با رجوع به منابع اصلی (قرآن و سنت) محقق نمی‌شود؛ زیرا تنها در این منابع ذات حقیقی اسلام یافت می‌شود. بنابراین شعار اصلی آنان، انکار تقلید از مراجع سنتی و تأکید بر اجتهاد در منابع اصلی (قرآن و سنت) بود؛ اما مراجعه بی‌واسطه به قرآن و سنت و کنار نهادن مراجع سنتی، این پرسش را برانگیخت که چگونه باید این منابع را فهمید و به کار بست. سلفیه به تفسیر ظاهری قرآن بسنده کردند و از تأویل آیات دشوار پرهیز کردند؛ اما سنت وضعیت دشوارتری داشت و رویکرد سلفیه به آن، دوگانه بود. آنان با اینکه سنت را منبعی اساسی می‌دانستند - برخلاف اهل حدیث - چندان به نقد سنتی حدیث خوش‌بین نبودند و معتقد بودند احادیث باید دوباره ارزیابی شوند. البته این به معنای رد نظام سنتی نقد حدیث

نبود؛ بلکه تأکید آنان بر اعمال دقیق‌تر و جدی‌تر همان معیارهای سنتی بود. بنابراین می‌توان گفت خاستگاه پیدایش اندیشه قرآن‌بستگی در مصر با جریان مشابه در شبه‌قاره هند همسان است؛ در هر دو مخالفت با حدیث از درون جریانی حدیث‌گرا برخاسته است؛ هرچند این دیدگاه‌ها در قالب‌هایی متفاوت بروز یافته‌اند. البته در شبه‌قاره هند، جریان مخالف حدیث به شدت قالب فرقه‌ای به خود گرفته و مجادلات در این باره به موضوعاتی فراتر از حدیث و سنت (همچون ماهیت وحی و نبوت) انجامیده است. برعکس، در مصر دیدگاه‌های منتقد حدیث، تنها از سوی تعدادی محدود از نویسندگان مستقل و در قالب گمانه‌زنی‌هایی کلامی عرضه شده است. (صبحی منصور، القرآن و کفی مصدراً للتشريع الاسلامی، بیروت، ۲۰۰۵)

۴. قرآنیون در عصر معاصر

از کسانی که در حال حاضر اندیشه قرآن‌بستگی را ترویج می‌کنند، می‌توان از قاسم احمد از مالزی، احمد صبحی منصور از مصر و ادیب یوکسل از ترکیه یاد کرد. قاسم احمد، رمز توفیق مسلمانان متقدم را در آن می‌داند که تنها قرآن را مرجع خویش قرار داده بودند. به عقیده او از زمانی که حدیث به عنوان مرجع در کنار قرآن قرار گرفت، جامعه اسلامی رو به افول گذاشت. وی در کتاب خویش نخست نظریه اهل حدیث را به صورت زیر صورت‌بندی کرده:

۱. سنت وحی است؛

۲. اطاعت از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به معنای تبعیت از حدیث است؛

۳. حدیث، مفسر قرآن و سنت نبوی است؛

سپس با ادله قرآنی آنها را رد می‌کند.

(HADITH A RE-EVALUATION By Kassim Ahmad Translated:
by Syed Akbar Ali ۱۹۹۷)

دکتر صبحی منصور به مانند بسیاری از اسلاف فکریش مثل امام ابوحنیفه، شیوخ متقدم معتزله، امام محمد عبده، استاد شیخ احمد امین، شیخ علی عبدالرازق (۱۸۸۸-۱۹۶۶م) و... با موجی از حملات و سیل تکفیر و تفسیق مواجه شده است. منصور در دو

کتاب «القرآن و الکفی»، و «الصلاة بین القرآن الکریم و المسلمین» به این انتقادات مفصلاً پاسخ داده است:

در مورد حجیت حدیث و اینکه چرا حدیث نمی تواند منبع تشریح قرار بگیرد منصور به دهها آیه قرآن استناد می کند که تشریح را از آن خدا دانسته و تنها وظیفه پیامبر اسلام را تبلیغ می داند نه تشریح: (آل عمران/ ۲۰) (الشوری/ ۴۸) (النور/ ۵۴).. او در مقاله «الاسناد فی الحدیث» می نویسد: به پیامبر اسلام سندهایی را متصل می کنند که ایشان در امور تشریحی فتوا داده است و این با حقایق قرآن در تناقض است چرا که آن بزرگوار هرگاه مورد سؤال قرار می گرفت منتظر اجابت از ناحیه وحی می ماند تا اینکه وحی بر او نازل می گشت (یسألونک عن ...) (از تو درباره... می پرسند) با تدبیر درباره موضوعاتی که از ایشان پرسیده می شده می توان دریافت که در بعضی موارد ممکن بوده که پیامبر اسلام با استفاده از معلومات خود جواب دهد مانند: (یسألونک عن الأهلۃ قل هی مواقیت للناس والحج) (البقره/ ۱۸۹) «از تو درباره هلالهای ماه می پرسند، بگو آن شاخص سنجش وقت مردم و موسم حج است» در حالی که پیامبر اسلام از معلومات خود جواب نداده و منتظر وحی الهی شد و مانند این سؤالات در موضوع یتیمان از ایشان پرسیده شده است در حالی که آیات متعددی در باب تشویق به رعایت حال یتیمان وجود دارد. با این وجود مردم درباره یتیمان سؤال کرده اند و پیامبر اسلام در این حالت هم باز منتظر اجابت الهی بوده است: (یسألونک عن الیتامی قل اصلاح لهم خیر و ان تخالطوهم فإخوانکم) (البقره/ ۲۲۰) «از تو درباره یتیمان می پرسند، بگو پرداختن به اصلاح کار آنان بهتر است و اگر با آنان همزیستی کنید برادران شما هستند» در موضوع ظهار زنی اصرار می کند که پیامبر اسلام برای او فتوا دهد و در این کار عجله دارد ولی نبی اسلام نمی پذیرد و منتظر وحی الهی باقی می ماند: (قد سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ) (المجادله/ ۱) «خدا گفتار (زنی) را که در باره شوهرش با تو گفتگو و به خدا شکایت می کرد شنید و خدا گفتگوی شما را می شنود زیرا خدا شنوای بیناست» زن عجلولانه با پیامبر اسلام مجادله می کند و از او طلب حکم می کند و وقتی مأیوس می شود به خداوند

شکایت برده و وحی نازل می‌شود. (صبحی منصور، القرآن و الکفی مصدرًا للتشريع الاسلامی، بیروت، ۲۰۰۵). این چنین بود که از محمد علیه السلام استفتاء می‌کردند ولی ایشان فتوا نمی‌داد تا اینکه منتظر وحی الهی می‌شد: (وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يَفْتِيكُمْ فِيهِنَّ) (النساء/۱۲۷) «و از تو درباره زنان نظر خواهی می‌کنند، بگو خداوند در باره آنان فتوا می‌دهد» در این آیه لفظ (قل افتیکم) (بگو من فتوا می‌دهم) نیامده بلکه (قل الله يفتیکم) (بگو خداوند فتوا می‌دهد) آمده است یعنی این خداوند است که فتوا می‌دهد و تشریح می‌کند نه رسول خدا: (يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يَفْتِيكُمْ فِي الْكُلَالَةِ) (النساء/۱۷) «از تو (در باره کلاله) فتوا می‌طلبند بگو خدا در باره کلاله فتوا می‌دهد».

هیچ احدی به مانند خدا حق تشریح حلال و حرام را ندارد و حتی پیامبر اسلام به همین خاطر مورد ملامت قرار گرفته است: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تَحْرِمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (التحریم/۱) «ای پیامبر اسلام چرا برای خشنودی همسران آنچه را خدا برای تو حلال گردانیده حرام می‌کنی خدا (ست که) آمرزنده مهربان است» همچنین: (یونس / ۵۹-۶۰).

در مورد اینکه آیات قرآن مجمل است و حدیث باید آنها را تفصیل دهد منصور به آیاتی از قرآن استناد می‌کند که خلاف چنین چیزی را می‌گویند: (أَفَعَيَّرَ اللَّهُ أَبْتَعِي حَكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ) (الانعام/۱۱۴) «پس آیا داوری جز خدا جویم با اینکه اوست که این کتاب را به تفصیل به سوی شما نازل کرده است و کسانی که کتاب (آسمانی) بدیشان داده‌ایم می‌دانند که آن از جانب پروردگارت به حق فرو فرستاده شده است پس تو از تردیدکنندگان مباش» همچنین در آیات (یونس / ۳۷) و (یوسف / ۱۱۱) و (الاعراف / ۵۲) و (هود / ۱) و ...

استدلال دیگر صبحی منصور این است که اگر حدیث واقعاً جزیی از دین بود می‌بایستی به مانند قرآن در زمان پیامبر اسلام مکتوب می‌شد چرا که منطقی نیست خدا و رسولش دین را ناقص رها کرده تا عده‌ای در بحر آنها و فتنه‌های او آخر قرن دوم و اوایل قرن سوم هجری و پس از گذشت ۲۰۰ سال از فوت پیامبر اسلام دین خدا را با کتابت

حدیث کامل کنند. ضمن اینکه علم جرح و تعدیل راویان حدیث، علمی صد در صد ظنی و غیریقینی بوده و چه بسا راویانی که از سوی عده‌ای ذم و از سوی عده دیگری تحسین شده باشند و این در حالی است که قرآن از پیروی ظن و گمان برحذر می‌دارد: (وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ) (یونس / ۳۶) «و بیشترشان جز از گمان پیروی نمی‌کنند (ولی) گمان به هیچ وجه (آدمی را) از حقیقت بی‌نیاز نمی‌گرداند آری خدا به آنچه می‌کنند داناست» و همچنین: (الانعام/ ۱۱۶) و (النجم/ ۲۸) ...

منصور استدلال می‌کند احکام خرافی مثل سنگسار، قتل مرتد و ... که با جان انسانها بازی می‌کند هیچ ریشه قرآنی ندارند و تماماً فرآورده همین ظن‌ها بوده و به همین دلیل است که مثلاً فقهای چون ابراهیم بن سیار معتزلی (قرن دوم و سوم) مخالف حکم سنگسار بوده‌اند.

ادیب یوکسل (متولد ۱۹۵۷م) نیز بر فهم عقلانی، مترقی و انسانی از اسلام تأکید دارد که به باور او تنها با پذیرش قرآن به مثابه یگانه وحی الهی قابل دستیابی است.

(Yuksel, Edip, et al., Quran: A Reformist Translation, Tucson, 2007
p.487-90)

۵. نقدی بر مهم‌ترین اندیشه‌های قرآنیون

عموم دانشمندان شیعه و اهل سنت افکار اهل قرآن را نپذیرفته و نقد‌های مختلفی بر مبانی فکری آنها وارد کرده‌اند. در این بخش برآنیم تا برخی از دلایل شیعه و اهل تسنن را بر رد نظرات و شبهه‌های قرآنیون مورد بررسی قرار دهیم.

۵-۱. دلایل شیعه بر رد مبانی فکری قرآنیون

مهمترین عقیده قرآنیون این است که قرآن یگانه منبع تشریح است. حتی برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، او هم همانند دیگران فقط با مراجعه به قرآن می‌تواند سخن بگوید و فهم پیامبر بر دیگران هیچ برتری ندارد. هیچ آیه‌ای آشکارا بر این مطلب دلالت نمی‌کند. (صبحی منصور، القرآن و کفی مصدراً للتشریح الاسلامی، بیروت، ۲۰۰۵)

آنان برای اثبات عقیده خود، به صورت مغالطه‌ای به برخی از آیات استدلال

کرده‌اند. استدلال آنان چنین است: خداوند می‌فرماید: (مَّا لَكُمْ مِّنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا. وَأَنْتُمْ مَا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا تُبَدِّلْ لِكَلِمَتِهِ وَ لَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا) (کهف/ ۲۶ و ۲۷). پس تنها خداوند ولی کسانی است که در حکم او شریک نمی‌پذیرند و قرآن تنها کتابی است که خداوند برای نبی وحی کرده است و کسی نیست که بتواند کلمات خدا را تبدیل کند و نبی هم غیر از قرآن کتابی که به آن پناه ببرد نمی‌یابد و نبی هم بر اساس آیه (قُلْ إِنِّي لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا) (جن/ ۲۲) «بگو: هرگز کسی مرا از [عذاب] خدا زنده‌نار ندهد، و هرگز جز او پناهگاهی نیابم» از جهت ربوبیت و الوهیت جز به خداوند پناه نمی‌برد و در نزد پیامبر هم بر اساس آیه " وَأَنْتُمْ مَا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا تُبَدِّلْ لِكَلِمَاتِهِ وَ لَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا " (کهف/ ۲۶) «بگو خدا داناتر است بدانچه درنگ کردند، غیب آسمانها و زمین او راست، چه بیناست او! و چه شنواست! ایشان را جز او یاوری نیست، و هیچ کس در حکم او انباز نباشد» ملتحد و ملجأی (یعنی مرجع تشریحی) جز قرآن نیست. وقتی برای نبی نباشد برای ما هم نیست. مؤمن به خدای به عنوان پروردگار و به قرآن به عنوان کتاب، بسنده می‌کند. (دکتر منصور، القرآن الکریم هو المصدر الوحید للإسلام. - [http://www.ahl-](http://www.ahl-alquran.com)

مهمترین پاسخ به استدلالهای ایشان اثبات الزام خداوند به اطاعت و پیروی از دستورات و تشریحات پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله وسلم است دکتر منصور پیامبر را فردی در حد تمام افراد جامعه پایین می‌آورد و امکان هر گونه تبیین و تشریح و لازم‌الاطاعه بودن را از ایشان سلب می‌کند تا بتواند برداشت‌های سست خود را با استدلالهایی که چون خانه عنکبوت است بر آن بنا کند. از ابعاد گسترده و وظائف و ویژگیهای پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله وسلم که خداوند در قرآن ذکر فرموده می‌توان به مواردی چون: فهم ویژه پیامبر، وظیفه تعلیم و تزکیه، وظیفه تبیین، لزوم تبعیت از پیامبر لزوم اطاعت از پیامبر، ولایت تشریحی پیامبر اشاره کرد. در ذیل به بررسی جایگاه ویژه پیامبر در قرآن می‌پردازیم.

۱-۱-۵. فهم ویژه پیامبر

بر اساس صریح آیات قرآن، وحی بر قلب پیامبر نازل و بر زبانش جاری شده است. (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ. عَلَيَّ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ) (شعراء/ ۱۹۴ و ۱۹۳) «فرود آورد آن را روح الامین، بر دل تو، تا از هشدار دهندگان باشی.» در حالی که قرآن بر قلب هیچ کسی غیر از نبی نازل نشده است. بنابراین، فهم پیامبر از قرآن متفاوت با فهم عادی بشری از قرآن است. پیامبر همانند یک نامه‌رسان نیست، بلکه با قرآن اشتراک وجودی دارد؛ چون قرآن بر دل او نازل و بر زبانش جاری شده است. هیچ بشری جز پیامبر نمی‌تواند ادعا کند که قرآن را آن‌گونه که خداوند نازل کرده است، دریافت کرده و فهمیده است و به همین جهت دیگران به فهم پیامبر نیاز دارند و فهم پیامبر از وحی و آیات قرآن در سنت قولی و عملی او بیان شده است. بنابراین، اساس حجیت سنت، فهم ویژه و برتر و خالی از اشتباه و خطای پیامبر از مفهوم و مقصود وحی است.

۲-۱-۵. وظیفه تعلیم و تزکیه

بر اساس صریح آیات قرآن، پیامبر وظیفه تعلیم و تزکیه انسان‌ها را به عهده داشته است: (كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ) (بقره/ ۱۵۱) «چنان که پیامبری از خودتان به میانتان فرستادیم تا آیات ما را بر شما بخواند و شما را پاکیزه کند و کتاب و حکمت را به شما بیاموزد و چیزهایی به شما یاد دهد که نمی‌دانستید» (بقره/ ۱۲۹؛ آل عمران/ ۱۶۴؛ جمعه/ ۲). در این آیات تلاوت بر مردم، تزکیه آنان، تعلیم حکمت و یاد دادن آنچه مردم نمی‌دانند، وظایف پیامبر معرفی شده است.

تلاوت آیات بر مردم همان ابلاغ وحی است. تعلیم کتاب و حکمت قطعاً چیزی غیر از ابلاغ وحی است؛ زیرا نخست به صورت (يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا) ابلاغ وحی مطرح شده و پس از آن تزکیه و تعلیم کتاب و حکمت از اهداف ارسال پیامبران بیان شده است. اگر مقصود از این امور، همان ابلاغ وحی یا تلاوت قرآن بر دیگران باشد، تکرار و لغو است. افزون بر این، اگر فهم پیامبر از قرآن مثل دیگران باشد، چگونه می‌تواند دیگران را تزکیه کند و کتاب و حکمت تعلیم دهد؟ اینکه خداوند، تزکیه، تعلیم کتاب و حکمت را در

کنار تلاوت آیات - که همان ابلاغ ما انزل الله است، از وظایف پیامبر کرده است، و این نشان می‌دهد که پیامبران نسبت به دیگران در مقام استادی قرار دارند. سخن استاد و مربی برای شاگرد حجت است.

۳-۱-۵. وظیفه تبیین

یکی از وظایف پیامبر تبیین قرآن است: (بالبینات و الزبرو انزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیهم و لعلهم یتفکرون) (نحل / ۴۴) «(ما هر رسولی را) با معجزات و کتب و آیات وحی فرستادیم و بر تو این ذکر (یعنی قرآن) را نازل کردیم تا برای مردم آنچه را که به آنان فرستاده شده بیان کنی و برای آنکه عقل و فکرت کار بندند» و (وَمَا أُنزِلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ) (نحل / ۶۴) «و ما این کتاب را بر تو نفرستادیم مگر برای این که حقیقت را در آنچه (از توحید خدا و معاد و رسالت و غیره) مردم اختلاف می‌کنند روشن کنی و برای اهل ایمان هدایت و رحمت باشد». تبیین چیزی غیر از تلاوت است؛ زیرا چنان که گفته شد، ابلاغ وحی با الفاظ بلغ و تلی مطرح شده است. علاوه بر این، در لغت و عرف، تبیین به معنای توضیح و تشریح و تفسیر است. تبیین پیامبر همان سنت پیامبر است.

۴-۱-۵. لزوم تبعیت از پیامبر(صلی الله علیه و آله و سلم)

قرآن در آیات متعددی بر لزوم پیروی از پیامبران تأکید کرده است: (رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ وَ اتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ) (آل عمران / ۵۳) «پروردگارا ما به کتابی که فرستادی ایمان آورده و از رسول تو پیروی کردیم، نام ما را در صحیفه اهل یقین ثبت فرما»؛ (إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَ هَذَا النَّبِيُّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا) (آل عمران / ۶۸) «نزدیکترین مردم به ابراهیم کسانی هستند که از او پیروی کنند و این پیغمبر و امتش که اهل ایمانند و خدا دوستدار و سرپرست مؤمنان است». مقصود از تبعیت در لغت و عرف، پیروی در رفتار است و در این آیات هیچ قیدی هم برای تبعیت بیان نشده است. مصداق روشن تبعیت، عمل کردن به سنت عملی پیامبران است. عجیب این است که قرآنیون می‌گویند خدا انبیا را نفرستاده است تا زندگی‌شان را تبلیغ کنند! در حالی که بخش بزرگی از آیات قرآن داستان‌های زندگی پیامبران است، چه دلیلی برای نقل این همه قصه

در قرآن وجود دارد؟ جز این است که نقل داستان‌های زندگی انبیا برای الگوگیری از آنهاست. قرآن آشکارا حضرت ابراهیم (علیه السلام) و حضرت محمد (صلی الله علیه و آله وسلم) و همه انبیا را اسوه معرفی می‌کند: (قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ) (ممتحنه/۴) «برای شما مؤمنان بسیار پسندیده و نیکوست که به ابراهیم و اصحابش اقتدا کنید»؛ (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ) (ممتحنه/۶) «بی‌تردید برای شما در (روش و شیوه) آنان سرمشقی نیکوست، برای کسی که به خدا و روز قیامت امید دارد»؛ (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ) (احزاب:۲۱) «البته شما را به رسول خدا (چه در صبر و مقاومت با دشمن و چه دیگر اوصاف و افعال نیکوست) اقتدایی نیکوست». اسوه بودن انبیا و لزوم تبعیت و اطاعت از آنان به طور مطلق دلیل عصمت آنان است. افزون بر این، بر اساس آیه (وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَالصَّلَاةَ وَالزَّكَاةَ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ) (انبیاء/۷۳) «و آنان را پیشوای مردم ساختم تا (خلق را) به امر ما هدایت کنند و هر کار نیکو را (از انواع عبادات و خیرات) و خصوص اقامه نماز و اداء زکات را به آنها وحی کردیم و آنها هم به عبادت ما پرداختند.» افعال انبیا متعلق وحی خاص الهی غیر از وحی تشریحی است، یعنی آنان در افعال خود مؤید به روح القدس و مسدد به نیروی ربانی‌اند که آنان را به انجام اعمال خیر فرا می‌خواند و به همین علت شایسته پیروی و اطاعت‌اند.

۵-۱-۵. لزوم اطاعت از پیامبر

در آیات متعدد قرآن اطاعت از پیامبر بر مؤمنان واجب شده است: (قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ الرَّسُولَ) (آل عمران/۳۲) «بگو: فرمان خدا و رسول را اطاعت کنید». در پاره‌ای از آیات اطاعت از خدا و رسول شرط ورود به بهشت است (مَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَ الرَّسُولَ يَدْخُلْهُ جَنَّاتٍ) (نساء/۱۳) «و هر کس پیرو امر خدا و رسول اوست او را به بهشتهایی درآورد». و در برخی شرط برخوردار شدن از نعمت هدایت (وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَ الرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ) (نساء/۶۹) «و آنان که اطاعت خدا و رسول کنند البته با کسانی که خدا به آنها لطف فرموده». و در شماری از آیات شرط رستگاری (وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَ الرَّسُولَ وَ يَحْشِ اللَّهَ وَ

يَقَّهْ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ) (نور/ ۵۲) «و هر کس فرمان خدا و رسول را اطاعت کند و خدا ترس و پرهیزگار باشد چنین کسان را فیروزی و سعادت خواهد بود». حتی اطاعت از پیامبران هدف ارسال همه پیامبران معرفی شده است: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ) (نساء/ ۶۴) «ما رسولی نفرستادیم مگر بر این مقصود که خلق به امر خدا اطاعت او کنند». و اطاعت از خداوند در گرو اطاعت از پیامبر (مَنْ يَطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ) (نساء/ ۸۰) «هر که رسول را اطاعت کند خدا را اطاعت کرده». در لزوم اطاعت از رسول از این صریح‌تر نمی‌توان سخن گفت.

۶-۱-۵. ولایت تشریحی پیامبر

در آیات متعدد قرآن ولایت پیامبر در کنار ولایت خدا قرار گرفته است. ولایت تکوینی و تشریحی در اصل از آن خداوند است (اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ) (بقره/ ۲۵۷) «خدا سرپرست کسانی است که ایمان آورده باشند، آنها را از ظلمت‌ها به سوی نور هدایت می‌کند». (وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ) (آل عمران/ ۶۸)، (وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ) (جاثیه/ ۱۹) «و خدا دوستدار و مددکار متقیان است». در عین حال خداوند ولایت پیامبر را در کنار ولایت خود قرار داده است: (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا) (احزاب/ ۳۶) «و هیچ مرد و زن مؤمنی را در کاری که خدا و رسول حکم کنند اراده و اختیاری نیست (که رأی خلافی اظهار نمایند) و هر کس نافرمانی خدا و رسول او کند دانسته به گمراهی سختی افتاده است». از مقایسه این دو دسته آیات این مطلب ثابت می‌شود که ولایت در اصل و به صورت استقلالی از آن خداوند است. لکن خدای متعال به پیامبر هم ولایت داده است و این ولایت در طول ولایت خداوند و به اذن خداوند است. خدای متعال مؤمنانی را که در حکم و قضاوت پیامبر چون و چرا نمی‌کردند، ستایش کرده است: (فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحْكُمُوا بِكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا) (نساء/ ۶۵) «نه چنین است، قسم به خدای تو که اینان (به حقیقت) اهل ایمان نمی‌شوند مگر آنکه در خصومت و نزاعشان تنها تو را حکم کنند و آن گاه به هر حکمی که کنی اعتراض نداشته، کاملاً (از دل و جان) تسلیم (فرمان تو) باشند». و

آشکارا حق اختیار مؤمن را در مقابل حکم پیامبر نفی کرده است: (اللَّيِّ أُولِي بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ) (احزاب / ۶) «پیغمبر اولی و سزاوارتر به مؤمنان است از خود آنها (یعنی مؤمنان باید حکم و اراده او را مقدم بر اراده خود بدانند و از جان و مال در اطاعتش مضایقه نکنند)». معنای این آیه آن است که هیچ مؤمنی درمقابل فرمان پیامبرحق اختیار ندارد.

همچنین خدای متعال کسانی را که از فرمان خدا و رسولش سرپیچی می‌کنند به خلود در جهنم و عذابی دردناک تهدید کرده است: (وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا) (جن / ۲۳) «و آنان که نافرمانی خدا و رسول او کنند البته کیفرشان آتش دوزخ است که در آن تا ابد مغلّد باشند».

مجموع این آیات نشان می‌دهد که مقام پیامبر از نظر قرآن، مقام متولی دین و شارع و قانون‌گذار است؛ نه اینکه جز ابلاغ وحی هیچ مقامی نداشته باشد. مؤمن به قرآن باید به همه وظایف و اوصاف و ویژگی‌های پیامبر که در قرآن آمده ایمان داشته باشد و گرنه به معنای این است که به بعضی از آیات قرآن ایمان دارد و به بعضی دیگر ایمان ندارد و یعنی تسلیم کامل نبودن در مقابل خداوند. قرآن یهود را به سبب ایمان به بعض و کفر به بعضی از دستوره‌های خداوند به شدت نکوهش می‌کند: (أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَ تَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ) (بقره / ۸۵) «چرا به برخی از احکام ایمان آورده و به بعضی کافر می‌شوید؟». و کسانی را که بین عقیده به خدا و رسول فرق می‌گذاشتند، کافر می‌خواند: (إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَ نَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا) (نساء / ۱۵۰) «آنان که به خدا و رسولان او کافر شوند و خواهند که میان خدا و پیغمبرانش جدایی اندازند و گویند: ما به برخی (از انبیاء) ایمان آورده و به پاره‌ای ایمان نیاوریم و خواهند که میان کفر و ایمان راهی اختیار کنند». آیا آنچه قرآنیون و خاصه دکتر منصور می‌گوید شبیه به این گفتار کافران نیست؟

۲-۵. دلایل اهل سنت بر رد مبانی فکری قرآنیون

اندیشه قرآنیان نه تنها در میان شیعیان که در میان اهل سنت نیز مردود بوده و دانشمندان بسیاری از اهل سنت به نقد افکار آنها پرداخته و پاسخ‌های درخوری به شبهات

آنها داده اند. در ذیل با طرح مهمترین شبهه های مطرح شده توسط این گروه، به بررسی پاسخ های ارائه شده توسط علمای اهل سنت به آنها پرداخته و وحدت نظر فرق مختلف اسلامی در خصوص قرآنیون را به نظاره می نشینیم.

۱-۲-۵. شبهه و نظریه اول

قرآن کریم کتابی است جامع، پس خودش به تنهایی برای آموزه های دینی کافی است و احتیاجی به توضیح با احادیث نیست. (صبحی منصور، القرآن و کفی مصدراً للتشريع الاسلامی، بیروت، ۲۰۰۵)

پاسخ: همه مسلمانان اتفاق نظر دارند که قرآن کریم کتابی است جامع و کامل. معتقدان به حدیث به این نکته اعتقاد دارند، اما بحث اینجاست که آیا جامع بودن قرآن، با ثبوت یا حجیت بودن حدیث منافاتی دارد یا حقیقت آن است که جامع بودن قرآن به معنای صحیح، بعد از مطالعه احادیث نبوی صلی الله علیه وسلم آشکار می شود؟

درست است که نخستین مخاطبان قرآن عرب بودند و زبانشان عربی بود. ولی برای فهمیدن یک کتاب فقط تسلط بر زبان کافی نیست، بسا اوقات هدف یک نویسنده در لابلای گسترده محاورات، الفاظ مشترک و مترادف و مجاز و کنایه پوشیده می ماند. بلکه هر مقدار پایه علمی یک کتاب بلندتر باشد نیاز به شرح و بسط بیشتری دارد. کتاب دیوان حافظ، که سطح ادبی آن زبانزد خاص و عام است. با آنکه به زبان فارسی است اما خوانندگان فارسی زبان در منظور گوینده دچار مشکل شده اند. اهل عرفان آن را یک کتاب عرفانی می دانند و ادیبان آن را یک کتاب ادبی می دانند. وقتی که یک کتابی که حاوی گفتار یک انسان است چنین حال و روزی دارد، انصاف دهید که اگر قرآن نیز جولان گاه طبع آزمایی انسان‌ها قرار گیرد به چه سرنوشتی دچار خواهد شد. خداوند متعال در آیه زیر هدف بعثت رسول اکرم صلی الله علیه وسلم را تلاوت و آموزش قرآن بیان می دارد: (لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ) (آل عمران/۱۶۴) «خدا بر اهل ایمان منت گذاشت که رسولی از خودشان در میان آنان برانگیخت که بر آنها آیات او را تلاوت می کند و آنان را پاک می گرداند و به آنها علم کتاب (احکام شریعت) و حقایق حکمت می آموزد». خداوند

متعال از یک طرف تلاوت آیات را ضمن بیان فرائض رسول یک فریضه مستقل برشمرد و از طرف دیگر آموختن کتاب را فریضه ای جداگانه قرار داده، نشان می‌دهد که تنها شنیدن آیات برای آشنایان به زبان عربی برای فهم قرآن کافی نیست. اندیشه فهم قرآن جدا از تعلیمات رسول به جز خودفریبی چیز دیگری نیست و اگر نیازی به یاد دادن مطالب قرآنی وجود نداشت، پس احتیاجی نداشت که رسول مبعوث گردد، بلکه کتاب الله به صورت دیگری به انسان‌ها رسانیده می‌شد. (تفسیر معارف القرآن ج ۱، صص ۲۹۲-۴۲۸ و صص ۴۳۶ و رجوع شود به کتاب کشف الباری عما فی صحیح البخاری، شیخ الحدیث مولانا سلیم الله خان، ج ۱، ص ۴۸، مکتب فاروقیه، سنه ۱۴۲۳هـ.ق، ۲۰۰۲م)

۲-۲-۵. شبهه و نظریه دوم

فریضه و وظیفه رسول اکرم صلی الله علیه وسلم فقط رساندن قرآن است، پس اطاعت قرآن واجب است و اطاعت آن حضرت صلی الله علیه وسلم من حیث الرسول بر صحابه و ما واجب نیست!! به عبارت دیگر وحی متلو است، و غیرمتلو، وحی محسوب نمی‌شود و برای فهم قرآن نیازی به حدیث نیست. (صبحی منصور، القرآن و کفی مصدراً للتشریح الاسلامی، بیروت، ۲۰۰۵)

پاسخ: خداوند متعال می‌فرماید: (وَ مَا كَانَ لِیَسِّرَ أَنْ یُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِیًا أَوْ مِنْ وَرَآی حِجَابٍ أَوْ یُرْسِلَ رَسُولًا) (شوری/۵۱) «و هیچ بشری را یارای آن نباشد که خدا با او سخن گوید مگر به وحی (و الهام خدا) یا از پس پرده غیب عالم (و حجاب ملکوت جهان) یا رسولی (از فرشتگان عالم بالا) فرستد». در این آیه سه چیز بیان گردیده است: ۱- وحی ۲- سماع از پشت پرده ۳- ارسال رسول. بنا بر این معلوم می‌شود که وحی غیر از ارسال رسول است، زیرا به صورت قسیم بیان شده است. پس مصداق خارجی وحی که در آیه ذکر شد، همان حدیث می‌باشد که خداوند به سوی رسول وحی نموده و ایشان آنها را تبلیغ نموده اند. در قرآن کریم در مواضع متعددی جملات (أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ) ذکر شده، و برای نافرمانی از آن حضرت صلی الله علیه وسلم وعید شدیدی ذکر گردیده است. چنانکه می‌فرماید: (وَ مَنْ یُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَ یَتَّبِعْ غَیْرَ سَبِيلِ

الْمُؤْمِنِينَ نُؤَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَ نُضَلِّهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا) (نساء / ۱۱۵) «و هر کس پس از روشن بودن راه حق بر او، با رسول او به مخالفت برخیزد و راهی غیر طریق اهل ایمان پیش گیرد وی را به همان (طریق باطل و راه ضلالت) که برگزیده و اگذاریم و او را به جهنم درافکنیم، که آن مکان بسیار بد منزلگاهی است». پس اگر قول و فعل پیامبر صلی الله علیه و سلم معتبر نیست، چرا خداوند متعال اطاعت رسول را بر اطاعت خود عطف کرده و همچنین فرمان برداری از آن حضرت صلی الله و سلم را بارها تکرار کرده است. قرآن مجید ثابت کرده که خواب انبیاء (علیهم السلام) حجت و عمل کردن بر آن لازمی است. حال آنکه خواب وحی متلو نیست. پس وقتی که خواب انبیاء (علیهم السلام) حجت است چطور فرمایشات عالم بیداری ایشان حجت نباشد؟!

سیاری از پیامبران (علیهم السلام) بدون کتاب مبعوث گردیده اند. پس اگر قول رسول حجت نباشد بعثت اینگونه انبیاء بی فایده قرار می گیرد. (تقاریر صحیح بخاری، ص: ۶-۳ ر- ک علوم القرآن، صص ۳۰-۲۸، انتشارات شیخ الاسلام احمد جام، چاپ سوم، ۱۳۸۹)

۳-۲-۵. شبهه و نظریه سوم

ارشادات حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و سلم برای همگان حجت هستند، اما ذخیره احادیثی که به دست ما رسیده قابل اعتماد نیست. لذا ما مکلف به پذیرش آنها نیستیم. (صبحی منصور، القرآن و کفی مصدرأ للتشريع الاسلامی، بیروت، ۲۰۰۵)

پاسخ: این دیدگاه کاملاً بی اساس و باطل است که گفته شود احادیث حجت اند لیکن به وسیله افراد غیر قابل اعتمادی به دست ما رسیده اند. در پاسخ این نظریه باید گفت:

۱- احادیث از همان طریقی در اختیار ما قرار گرفته اند که قرآن نیز به دست ما رسیده است. اگر این وسایط قابل اعتماد نباشند، قرآن نیز لزوماً انکار می گردد. منکرین حدیث در پاسخ می گویند که درباره قرآن تضمین (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) (الحجر / ۹) «البته ما قرآن را بر تو نازل کردیم و ما هم آن را محققاً محفوظ خواهیم داشت». نازل شده است که خداوند حفاظتش را بر عهده گرفته اند، اما در مورد حدیث چنین تضمینی وجود ندارد.

پاسخ اول این اشکال آن است که آیه (إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) نیز توسط همین عده به ما رسیده است. اگر به قول شما، آنان قابل اعتماد نیستند چه تضمینی وجود دارد که این آیه را کسی از طرف خود اضافه کرده باشد.

دوم اینکه در این آیه، حفاظت قرآن تضمین شده و قرآن به اتفاق اصولیین نام نظم و معنا است. پس این آیه تنها حفاظت الفاظ قرآن را می‌کند، بلکه معانی آن را هم تضمین می‌کند و معانی قرآن در حدیث وجود دارد. اگر گفته شود اثبات این مطلب که قرآن از جانب خداست به خاطر این واسطه‌ها نبوده بلکه از اعجاز و بلاغت آن آشکار می‌گردد و در احادیث چنین اعجازی وجود ندارد؟

در پاسخ به شبه فوق باید متذکر شد که امروزه ظهور اعجاز و بلاغت قرآن برای مردم از آیات تحدی ثابت می‌گردد و این گونه آیات نیز به وسیله همین افراد رسیده است. آیا این احتمال وجود ندارد که این افراد بنا به گفته شما "غیر قابل اعتماد" فقط به منظور بزرگ جلوه دادن و متقاعد کردن مردم به اینکه قرآن از جانب خداست دست به چنین اقدامی بزنند، و گذشته از این ثبوت اعجاز قرآن منوط به این امر است که کسی در مقابل تحدی قرآن چنان کلامی را عرضه نکند و بدون پذیرفتن احادیث از کجا می‌توان به این مطلب پی برد.

۲- هنگامی که شما احادیث را واجب العمل می‌دانید، به خودی خود این نتیجه به دست خواهد آمد که تا قیامت محفوظ اند، چه در غیر این صورت اشکال وارد می‌شود که خداوند احادیث را واجب العمل قرار داده اما برای حفاظت‌شان هیچ گونه اسبابی مهیا نکرده است. گویا بندگان را به تکلیف مالایطاق مکلف می‌کند و این مطلب با آیه (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِكْرَامًا وَسِعَهَا) (البقره / ۲۸۶) «خدا هیچ کس را تکلیف نکند مگر به قدر توانایی او». منافات دارد.

۳- منکرین حدیث می‌گویند که اخبار آحاد بنا به تصریح خود محدثان ظنی بوده و پیروی از ظن طبق تصریح خود قرآن ممنوع است. (وَمَا يَنْبَغُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ) (یونس / ۳۶) «و اکثر این مردم جز از خیال و

گمان باطل خود از چیزی پیروی نمی‌کنند در صورتی که گمان و خیالات موهوم هیچ از حق بی‌نیاز نمی‌گرداند (و به علم یقین نمی‌رساند) و خدا به هر چه این کافران می‌کنند آگاه است. اما این گفته آنان نیز دجل و تلیسی بیش نیست، چرا که «ظن» در زبان عربی به سه معنی به کار می‌رود: «تخمین»، «ظن غالب» و «علم یقینی استدلالی» همچنان که در آیات ذیل ظن به معنی یقین به کار رفته است:

۱- (الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ) (بقره/۴۶) «آنان که می‌دانند به پیشگاه خدا حاضر خواهند شد و بازگشتشان به سوی او خواهد بود».

۲- (قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهَ) (بقره/۲۴۹) «آنان که به لقاء رحمت خدا و ثواب آخرت معتقد بودند (ثابت قدم مانده) گفتند».

۳- (وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ) (ص/۲۴) «داود دانست که ما او را سخت امتحان کرده‌ایم». خاطر نشان می‌گردد که «ظن» گفته شدن احادیث در هر جایی به معنای تخمین نیست، بلکه در مواردی به معنی «ظن غالب» و در برخی مواقع به معنی «یقین» به کار می‌رود. در جایی که قرآن از پیروی ظن نهی کرده هدف از آن تخمین است و گرنه در بسیاری موارد ثبوت مسائل شرعی به ظن غالب وابسته اند. واقعیت امر آن است که بدون حجیت قرار دادن ظن غالب، انسان یک روز هم نمی‌تواند ادامه حیات دهد، زیرا همه دنیا بر ظن غالب استوار است. حافظ ابن حجر (۸۵۲-۷۷۳ ه.ق) رحمه الله می‌نویسد: اخبار احاد اگر چه اصولاً مقید ظن اند، اما پاره ای از آنها که موید باقرائن باشد مانند احادیث مسلسل بالحفاظ و الائمه فایده علم نظری یقینی را نیز می‌دهد.

۴- منکرین واسطه‌هایی را که احادیث را به ما رسانیده اند مارک بی‌اعتمادی می‌زنند. این اعتراض نیز ناشی از جهالت بوده و کسانی که از تاریخچه تدوین حدیث اطلاع دارند می‌دانند که چنین سخنی بی‌اساس است. (علامه محمد تقی عثمانی، بی تا، ص ۲۸)

۴-۲-۵. شبهه و نظریه چهارم

ارشادات آن حضرت صلی الله علیه وسلم فقط برای صحابه حجت بوده و برای ما حجت نیستند. (صبحی منصور، احمد، ۲۰۰۵، القرآن و الکفی مصدراللتشریح الاسلامی، بیروت، بی تا).

پاسخ: بر اساس این دیدگاه، احادیث برای صحابه حجت بود، اما برای ما حجت نیستند. این نظریه آن قدر بدیهی البطلان است که به توضیح مفصل و مبسوط نیازی ندارد. از عصاره این نظریه چنین نتیجه گرفته می‌شود که رسالت آن حضرت صلی الله علیه وسلم فقط منحصر به دوران صحابه رضی الله عنهم بوده است. در حالی که این دیدگاه را آیات ذیل به صراحت مردود اعلام می‌کند:

(قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً) (اعراف/۱۵۸) «ای رسول ما به خلق) بگو که من بر همه شما جنس بشر رسول خدای».

(وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا) (سباء/۲۸) «و ما تو را جز برای اینکه عموم بشر را (به رحمت خدا) بشارت دهی و (از عذابش) بترسانی نفرستادیم».

(وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ) (انبیاء/۱۰۷) «و (ای رسول) ما تو را نفرستادیم مگر آنکه رحمت برای اهل عالم باشی».

(تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُورْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا) (فرقان/۱) «بزرگوار است پاک خداوندی که فرقان را بر بنده خاص خود نازل فرمود تا (به اندرزه‌های وی) اهل عالم را متذکر و خدا ترس گرداند».

علاوه بر این، پرسش اساسی این است که آیا برای فهم قرآن نیازی به تعلیم آن حضرت است یا خیر؟ اگر نیازی نیست پس فرستادن پیامبر به چه منظور بوده است؟ و اگر نیاز به فرستادن رسول بود، شگفت آور است که صحابه به تعلیماتش نیازمند بوده‌اند، اما ما بی نیاز باشیم. در حالی که صحابه خود شاهد نزول قرآن بوده‌اند، از اسباب نزول آیات کاملاً مطلع می‌شدند و در محیط نزول قرآن زندگی می‌کردند، در حالی ما از همه این موارد محروم هستیم.

نتیجه‌گیری

اندیشه قرآنیون بر دو مؤلفه بنیادین استوار شده است: ۱- کفایت قرآن ۲- انکار حجیت حدیث. کفایت قرآن، یعنی قرآن یگانه حجت شرعی است و برای تفسیر آن نیاز به هیچ چیز غیر از قرآن نیست. انکار حجیت حدیث، ناشی از فقدان مشخصه‌های وحیانی در حدیث است؛ زیرا تنها قرآن وحی الهی است و اقوال و افعال پیامبر (صلی الله علیه وسلم) ویژگی وحیانی ندارند و به بُعد بشری پیامبر (صلی الله علیه وسلم) بازمی‌گردند و در نتیجه برای مسلمانان الزام‌آور نیست. بررسی شخصیت‌ها و اندیشه‌های قرآنیون نشان می‌دهد که آنان روشن‌فکران و تجددخواهانی هستند که با هدف ارائه تفسیری امروزی از دین و آیات قرآن که با تفکرات و اندیشه‌های حاکم بر جهان امروز هماهنگ باشد، به تفسیری جدیدی از دین و قرآن روی آورده‌اند. قرآنیون هندی، حلقه دکتر منصور، المهدوی، شحرور. اینان هر چند خود را اهل القرآن می‌خوانند، نظریات و تفسیرهایشان نشان می‌دهد که تجددخواهانی هستند که با تطبیق بسیاری از مبانی و اقتضائات تجددخواهی بر آیات قرآن گسترده‌ترین بستر را برای تفسیر به رأی در تفسیر قرآن فراهم آورده‌اند. بر خلاف ادعای خلوص در دین، آنان التقاط‌گرایانی هستند که دیدگاه تجددگرایانه خودشان را بر آیات قرآن تحمیل می‌کنند. قرآنیون در عمل بخشی از مهم‌ترین آیات قرآن را که ناظر به اطاعت، تبعیت و ولایت پیامبر و آیاتی را که به نوعی با افکار تجددخواهی آنان مغایر است، به نفع خود و در جهت اثبات تفکرات خود تأویل کرده و دست به تفسیر به رأی قرآن می‌زنند، با عنایت به مبانی عامه پسند این تفکر و نیز گستره جغرافیایی و تبلیغ وسیع آن در فضاهای مجازی لازم است پژوهشگران و دانشمندان علوم دینی شیعه و اهل سنت به این موضوع پرداخته و از زوایای مختلف مورد نقد قرار دهند و از تبدیل شدن این جریان فکری به جریانی همچون وهابیت و سلفیگری جلوگیری کنند.

فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آقایی، سیدعلی، فروردین ۱۳۸۹، حدیث به مثابه متن مقدس، تألیف عایشه موسی، کتاب ماه دین، ش ۱۵۰، صص ۹-۱۲
- ۳- ابن حزم، ابو محمد علی، الإحكام في أصول الأحكام، تصحيح احمد شاکر، قاهره، احمد شاکر، بی تا.
- ۴- امام شاه ولی الله محدث دهلوی، حجه الله البالغه، بهار ۱۳۸۴، مترجم شیخ الحدیث مولانا سید حسین پور، انتشارات شیخ الاسلام احمد جام، چاپ دوم،
- ۵- ابن قتیبه، ابو محمد عبدالله بن مسلم، ۱۳۹۳ق، تأویل مختلف الحدیث، بیروت، محمد زهري نجار.
- ۶- الامّ، منصوره، رفعت فوزي عبدالمطلب، ۱۴۲۲ق
- ۷- مودودي، ابو الاعلی، ۱۳۸۸، جایگاه حقوقی احادیث نبوی، مترجم عبدالغنی سلیم قنبرزهی، نشر احسان، چاپ اول .
- ۸- ابوالحسین محمد بن احمد ملطی، کتاب التنبیه و الرد علی اهل الاهواء و البدع، انتشارات مکتبه مدبولی، قاهره، ص ۵۳.
- ۹- صبحی منصور، احمد، ۲۰۰۵، القرآن و الکفی مصدرأ للتشريع الاسلامي، بیروت، بی تا.
- ۱۰- صبحی منصور، احمد، ۱۹۰۶م، الدین کل ما جاء به الرسول، المنار، ش ۹.
- ۱۱- حب الله، حیدر، ۲۰۰۶م، نظریه السنه فی الفکر الامامی الشیعی، بیروت.
- ۱۲- حدیث و قرآن، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۲، صص ۷۲۱-۷۲۲.
- ۱۳- خضری، محمد، ۱۳۷۳ق، تاریخ التشریح الاسلامی، قاهره.
- ۱۴- رشیدرضا، سید محمد، ۱۹۰۶م، تکمله بر مقالة «الاسلام هو القرآن وحده»، المنار، ش ۹.

- ۱۵- تکمله بر مقاله الاسلام هو القرآن وحده، ۱۹۰۶م، رد لرد، المنار، ش ۹، صص ۵۲۴-۵۲۵.
- ۱۶- تکمله بر مقاله الاسلام هو القرآن وحده، ۱۹۰۹م، رد لرد، المنار، ش ۱۲، صص ۹۲۵-۹۳۰
- ۱۷- صدقي، محمد توفيق، ۱۹۲۰م، المنار، ش ۲۱، صص ۴۸۳-۴۹۵.
- ۱۸- سباعي، مصطفى، ۱۴۰۵ق، السنه و مكاتنها في التشريع الاسلامي، بيروت.
- ۱۹- سبطين، محمد اواب، پرويز، غلام احمد، دانشنامه جهان اسلام، ج ۵، صص ۵۷۹-۵۸۰
- ۲۰- شافعي، محمد بن ادریس، ۱۹۴۰م، الرساله، قاهره، احمد محمد شاکر.
- ۲۱- صدقي، ۱۹۰۶م، الاسلام هو القرآن وحده، المنار، ش ۹، صص ۵۱۵-۵۲۴
- ۲۲- صدقي، الاسلام هو القرآن وحده، رد لرد، المنار، ش ۹، صص ۹۰۶-۹۲۵
- ۲۳- صدقي، ۱۹۰۷م، الاسلام هو القرآن وحده، رد لرد، المنار، ش ۱۰، ص ۱۴۰
- ۲۴- صدقي، ۱۹۰۶م کلمات في النسخ و التواتر و اخبار الآحاد و السنه، المنار، ش ۱۱، ۱۹۰۸م. صص ۵۹۴-۵۹۸ صص ۶۸۸-۶۹۸، صص ۷۷۱-۷۸۰
- ۲۵- طه بشري، اصول الاسلام: الكتاب، السنه، الاجماع، القياس، المنار، ش ۹، ۱۹۰۶م، صص ۶۹۹-۷۱۱
- ۲۶- قاسمي، جمال الدين، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، دمشق، بي نا، ۱۹۳۵م.
- ۲۷- ملطي، ابوالحسن محمد بن احمد، كتاب التنبیه و الرد علي اهل الاهواء و البدع، قاهره ۱۴۱۸ق.
- ۲۸- مهديوي راد، محمد علي، حديث- پژوهش هاي حديثي مسلمانان، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۲، صص ۷۶۸-۷۷۰.
- ۲۹- ناشي، عبدالله بن محمد، كتاب اصول النحل، بيروت، ۱۹۷۱م.
- ۳۰- يافعي حيدرآبادي، صالح، السنن و الاحاديث النبويه، المنار، ش ۱۱، ۱۹۰۸م؛ ش ۱۲، ۱۹۰۹م.
- ۳۱- علامه مفتي شفيق عثمانی، تفسير معارف القرآن، مترجم: شيخ الحديث مولانا محمد يوسف حسين پور،
- انتشارات شيخ الاسلام احمد جام، چاپ: تابستان ۱۳۷۷
- ۳۲- زحیل، دکتور محمد، سيري در پيدايش، تدوين و تعريف علوم اسلامي، مترجم دکتور فرزاد پارسا، انتشارات کردستان، چاپ اول ۱۳۸۸
- ۳۳- علامه بدرعالم مهاجر مدني، ترجمان السنه، مترجم مولوي عبدالقادر دهقان، انتشارات صديقي زاهدان
- ۳۴- علامه محمد تقی عثمانی، درس ترمذی، ترجمه محمدرضا رخشانی، مرکز پخش دارالعلوم

- زاهدان، انتشارات صدیقی، چاپ اول.
- ۳۵- شرفی، عبدالمجید، اسلام و مدرنیته، مترجم مهدی مهریزی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم ۱۳۸۶م. - دکتر مصطفی السباعی، السنه و مکاتنها فی التشریح الاسلامی، مکتبه دارالاسلام، الطبعة الثالثة،
- ۳۶- آزاد، محمد سلیم، آشنایی با سنت پیامبر صلی الله علیه وسلم، انتشارات صدیقی، تابستان ۱۳۷۸
- ۳۷- شیخ الحدیث مولانا سلیم الله خان، ۱۴۲۳ هـ ق، کشف الباری عما فی الصحیح البخاری، مکتب فاروقیه، ۲۰۰۲م.
- ۳۸- علامه شیخ الحدیث مولانا محمدیوسف حسین پور، تقاریر صحیح بخاری،
- ۳۹- مفتی محمد تقی عثمانی، علوم القرآن، ترجمه محمد عمر عیدی، انتشارات شیخ الاسلام احمد جام، چاپ سوم، ۱۳۸۹
- ۴۰-، خضری محمد، تاریخ التشریح و الاسلامی، صص ۱۸۵-۱۸۷
- ۴۱- سباعی، مصطفی، السنه و مکاتنها فی التشریح الاسلامی، صص ۱۴۹-۱۵۱
- ۴۲- الهی بخش، خادم حسین، القرآنئون و شبهاتهم حول السنه، صص ۹۵-۹۷.
- ۴۳- عبدالله بن محمد ناشی، کتاب اصول النحل، ص ۶۹.
- ۴۴- عبدالقاهر بن طاهر بغدادی، کتاب اصول الدین، عبدالقاهر بن طاهر بغدادی، کتاب اصول الدین، بیروت، ص ۱۹.
- ۴۵- شافعی، محمد بن ادريس، الرساله، تحقیق احمد محمد شاکر، انتشارات المکتبه العلمیه، بیروت، ص ۸۹
- ۴۶-، أبو محمد عبد الله بن وهب بن مسلم المصري القرشي، ۲۰۰۵ الجامع م، انتشارات دار الوفاء چاپ اول.
- ۴۷- مهدوي راد، حدیث - پژوهش های حدیثی، مسلمانان دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۲، ص ۷۷۰
- ۴۸- فصل نامه علمی پژوهشی، معرفت کلامی، سال اول، شماره چهارم، صص ۷۴-۷۷
- 49 - Adams, Charles J., "The Authority of the Prophetic Hadīth in the Eyes of Some Modern 50 - Muslims", Essays on Islamic civilization, ed. D. P. Little, Leiden, 1976, 25-47;
- 51 - Ahmad, Aziz, Islamic Modernism in India and Pakistan: 1857-1964, Oxford, 1967;
- 52 - Ahmad, Kassim, Hadith: A Re-Evaluation, Tuscon, AZ, 1997;

53 -Brown ،Daniel،Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought ، Cambridge ،1996;

54 - Yuksel ،Edip ،et al ،Quran: A Reformist Translation ،Tucson ،2007 ، p.487-90;

وب سایت‌ها:

1-http://ahmed.g3z.com

2-http://www.tolueislam.com

3-http://www.kassimahmad.blogspot

4-http://www.Yuksel.org

5-http://www.ahl-alquran.com

6-http://s-hadith.kashanu.ac.ir

7-http://quran-journal.com.

صفحات ۲۴۲ - ۲۲۱

بررسی آراء هویت‌ساز و تربیتی ناصر خسرو و مقارنه آن با آراء هجویری

حبیب اله گرگیچ^۱

حبیب جدید اسلامی قلعه نو^۲

چکیده

ناصر خسرو و علی جلایی هجویری از نخبگان اجتماعی - دینی ایران هستند که هر دو در حوزه‌های مختلفی بر جامعه زمان خود و اعصار پس از خود تأثیر گذاشته‌اند. ناصر خسرو با اشعار خود داد آزادی و حق‌گویی می‌داد و هجویری نیز با یادآوری جوانمردی‌ها و اخلاق نیک گذشتگان، به هم‌عصران و آیندگان درس اخلاق می‌دهد. هر دو شاعر و نویسنده در پی تربیت مردم هستند، هر کدام شیوه خاص خود را دارد و آراء هر کدام دارای ارزش منحصر به فرد است. در این مقاله سعی شده است آرای تربیتی این دو نخبه اجتماعی - دینی بررسی و تبیین شود و پژوهش حاضر با بهره‌مندی از روش کیفی که مبتنی بر گردآوری اطلاعات از منابع کتابخانه‌ای است، با هدف پاسخ‌گویی به اصلی‌ترین سؤال پژوهش، مبنی بر این که در راستای فرایند الگوسازی از نخبگان، چه ویژگی‌ها و خصوصیات برجسته‌ای، مبین اخلاق نخبگی در متون اسلامی - ایرانی (در آثار ناصر خسرو و علی جلایی هجویری)، است، به انجام رسیده است.

واژگان کلیدی

ناصر خسرو، قشیری، هجویری، آرای تربیتی.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران.

Email: habib.gorgich1367@gmail.com

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: eslami2631@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۶/۱۲ پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۹/۲۲

طرح مسأله

مبنا قراردادن نخبگان دینی - اجتماعی اعصار گذشته ایران یکی از نیازهای ما در عصر جدید است. در این راستا باید ویژگی‌های علمی - اخلاقی این بزرگان مورد بررسی قرار بگیرد تا عصاره آنچه آنان بدان عمل می‌کردند و از طرف جامعه نخبه شناخته می‌شدند، به دست آید. «امروزه، اهتمام مکتب‌های بشری به ارائه شاخصه‌های برگزیدگی و نخبگی است؛ به طوری که می‌توان الگوسازی‌های کاذب توسط کانون‌های ثروت و قدرت را که با هدف ترویج عقاید و سبک زندگی مطابق با نظام سرمایه‌داری و تهی از معنویت اصیل صورت می‌پذیرد، در این راستا دانست» (خانی مقدم و دیاری بیدگلی، ۱۳۹۴: ۱۱۲)؛ چرا که «نقش و جایگاه نخبگان در زمینه تولید علم و دانش و نیز سرعت بخشیدن به روند پیشرفت و اعتلای کشور، مهم و مستلزم توجهی ویژه است؛ زیرا نخبگان هر جامعه‌ای، از مهم‌ترین و برجسته‌ترین عوامل شکل‌گیری توسعه چندجانبه محسوب می‌شوند» (صفرپور نورودی، ۱۳۹۶: ۱۱)؛ بر این مبنا، در اکثریت قریب به اتفاق جوامع، نخبگان علمی - فرهنگی از اهمیت بسیاری برخوردار هستند، چرا که آگاهی و عملکرد فرد «نخبه» تا چندین نسل بعد و یا برای همیشه پویا و زنده می‌ماند.

نخبگان در هر جامعه‌ای به لحاظ دارا بودن نقشی در مجموعه تصمیم‌گیری‌های درون جامعه، در کنش تاریخی آن مشارکت دارند و آثار این مشارکت، همواره به صورت مستقیم و غیرمستقیم ظاهر می‌شود. در حقیقت این گروه، نفوذ خود را از طریق نوعی الگوسازی اعمال می‌کنند.

در پژوهش حاضر، پژوهش‌گر ضمن آگاهی از جایگاه نخبگان در جامعه، بر آن شده است با مبنا قرار دادن متونی اسلامی - ایرانی (مشمول بر آثار ناصر خسرو و علی جلایی هجویری)، به تبیین آرای تربیتی آنان و به تبع آن، الگوسازی از نخبگان، مبتنی بر آموزه‌های اسلامی، برای جامعه ایران اسلامی پردازد.

پیشینه تحقیق

مهیار خانی مقدم و محمدتقی دیاری بیدگلی (۱۳۹۵) در پژوهش مشترکی با عنوان «مبانی و ارکان بنیادین نخبگی در آموزه‌های قرآنی»، با هدف محوریت‌بخشی به آموزه -

های قرآنی در بازنگری به مفاهیم غربی رایج در جامعه اسلامی ایران، به عنوان نمونه، درصدد تبیین مبانی و ارکان بنیادین نخبگی در آموزه‌های قرآنی بوده‌اند. یافته‌های این پژوهش حاکی از آن است که: ۱. می‌توان واژه «الصفوة» را به عنوان کلیدواژه نخبگی در آموزه‌های قرآنی دانست؛ ۲. می‌توان در قالب دو بخش موهبت‌های غیراختیاری و اختیاری، هفت رکن بنیادین نخبگی شامل «ویژگیهای وراثتی»، «خداباوری و توکل»، «خودپایی و خودباوری»، «اهتمام در کسب دانش و بینش»، «تفکر روش‌مند و خلاقیت»، «شجاعت در ابراز و اجرای نظرات» و «توانمندی راهبری دنیای پیرامونی» را تبیین کرد؛ ۳. بر خلاف نگرش رایج در جوامع غربی و مکتب نخبه‌گرایی که هدف از نخبگی را کسب قدرت و سلطه می‌داند، نخبگی در آموزه‌های قرآنی، موهبتی الهی است که بر اساس حکمت الهی تبیین شده و تنها با توانمندی فرد نخبه در جهت‌دهی به استعدادها الهی خویش برای هدایت مادی و معنوی انسان‌ها و در مسیر کسب رضایت الهی معنا می‌یابد.

رسول تقی‌خواه قره‌بابا در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «شاخصه‌های فرهنگی نخبگی در آموزه‌های اسلامی»، تصریح نموده، در استخراج شاخصه‌های فرهنگی نخبگی از آموزه‌های اسلامی، مبانی نخبه‌پروری مورد بحث قرار می‌گیرد. در مبانی، سه موضوع قابل بررسی است: الف) چیستی ارتباط دین و فرهنگ، ب) وابستگی اخلاق به دین، ج) مفهوم‌شناسی علم اسلامی. بدین ترتیب که در تناسب دین و فرهنگ، دین مبدأ فرهنگ‌سازی است که این مسأله بر اساس فطری بودن معرفت دینی و پیشوایی ائمه معصومین (ع) در هدایت‌گری آن قابل اثبات است. در مورد اخلاق نیز، زمانی که مبتنی بر آموزه‌های اسلام باشد، از ویژگی‌هایی همچون ضمانت اجرایی داشتن، قداست‌بخشی به گزاره‌های اخلاقی حاصل از عقل و مهم‌تر از همه، اسوه‌سازی و معرفی مصادیق نخبگان پیشرو در هدایت نخبگان جامعه اسلامی، برخوردار است. موضوع سوم؛ علم اسلامی از مؤلفه‌های اصلی نخبگان است که بر اساس مراتب ایمان، تقوا و عمل صالح تعریف می‌شود. یافته‌های این پژوهش حاکی از آن است که شاخصه‌های فرهنگی و اخلاقی نخبگی از منظر آیات و روایات عبارتند از: عقل را مقهور منطق قرآنی و روایی دانستن، مقهور قدرت و لذت‌ها نشدن، بلکه دنیا را مقدمه آخرت پنداشتن، مراتب علم را با مراتب

تقوا در نوردیدن، ژرف‌اندیشی در کسب حقیقت را با تسلیم بر حق بودن آمیختن، سبقت در اندیشه، عمل صالح و سکوت سازنده را به سبقت در قدرت و لفاظی ترجیح دادن و در نهایت با کسب بصیرت، نفس خویش را در تمیز حق و باطل تربیت کردن، می‌باشد (تقی - خواه قره‌بابا، ۱۳۹۱).

مرتضی علی‌آبادی و امین نیک‌مرام در پژوهش مشترکی با عنوان «تبیین اهمّیت جایگاه نخبه‌گرایی بر شکل‌گیری شهرهای خلاق گذشته و معاصر»، تصریح نموده‌اند، شهر خلاق، ایده‌ای است که در سال ۱۹۸۰ ارائه شده و بر بهتر شدن محیط زندگی و ارتقای کیفیت زندگی به واسطه تفکرات نوین شهروندان تکیه دارد. از طرفی جایگاه نخبگان و سرآمدان در برنامه‌ریزی، مدیریت و تحقق این ایده جای تأمل بسیار دارد. این پژوهش، با روش تحلیلی - تطبیقی و شیوه‌های تحقیق مرور منابع کتابخانه‌ای شامل متون، منابع و اسناد و مدارک مرتبط با موضوع، به بررسی در زمینه تأثیر وحدت نظر نخبگان معماری و شهرسازی در ایجاد شهرهای خلاق ایرانی - اسلامی پرداخته است. همچنین در این راستا، به نظریه‌های نخبه‌گرایی و اجماع نظر نخبگان و رویکردهای متفاوت آنان نسبت به مسأله توسعه شهری اشاره کرده و اهمّیت نظر نخبگان و توجه به این نظرها را مورد تأکید قرار داده است. بر حسب نتایج به دست آمده، ارزیابی‌ها نشان می‌دهد که بهره‌گیری از نخبگان در زمینه‌های مختلف در حوزه شهرسازی و نظریه‌پردازان معاصر به دلیل وجود ارتباط تنگاتنگ میان شهرسازی و مفاهیم سایر علوم و رشته‌های تخصصی مرتبط، می‌تواند ارتباط مستقیمی با ایجاد شهر خلاق موقّق چه در گذشته و چه در دوران معاصر داشته باشد (علی - آبادی و نیک‌مرام، ۱۳۹۲).

تی. بی. باتومور (۱۳۶۹) در اثری با عنوان «نخبگان و جامعه»، در چارچوب نظامی که بر اساس حقوق مدنی و سیاسی و قدرت تأثیرگذاری عموم مردم بر سیاست‌های خرد و کلان گسترش می‌یابد، مدّعی تخفیف نقش و اهمّیت نخبگان در جامعه است.

مختصری درباره ناصرخسرو

«حکیم ابومعین ناصرین خسروین حارث القبادیانی البلخی المروزی ملقب به «حجّت» از شاعران بسیار توانا و بزرگ ایران و از گویندگان درجه اول زبان فارسی است. وی در

ماه ذی‌قعدة سال ۳۹۴ هجری در قبادیان از نواحی بلخ متولد شد و در سال ۴۸۱ در یمکان بدخشان درگذشت. (صفا، ۱۳۷۲، ج ۲: ۴۴۳) شاعر «در طی زندگی پر حادثه و آشوب خود نه تنها فعالیت‌های مذهبی و سیاسی خود را به خوبی دنبال کرد و رسالت انسانی خود را به انجام رسانید، بلکه توانست آثار ارزنده و سودمندی از خود به یادگار بگذارد.» (قبادیانی، ۱۳۹۳: ده).

مختصری درباره هجویری

«اطلاعات ما درباره ابوالحسن علی بن عثمان جلابی هجویری غزنوی و سوانح زندگی وی بسیار اندک است... ابوالحسن علی بن عثمان هجویری، با احتمالی نزدیک به یقین در اواخر قرن چهارم یا اوائل قرن پنجم، سال‌های عزت و دولت غزنویان و در روزهای پادشاهی سلطان محمود غزنوی (م: ۴۲۱)، زاده شد. علوم متداول عصر، خاصه قرآن، حدیث، تفسیر، فقه و کلام را در زادگاه خود و احتمالاً در غزنین، آموخت و پس از چندی که از سال‌های جوانی او چندان دور نبود از ناحیه غزنین بیرون آمد و سفری طولانی را آغاز کرد.» (هجویری، ۱۳۹۰: دوازده و سیزده) «هجویری صوفی رسمی و خانقاهی نبود» (همان: هفده)

بحث و بررسی

عرفان، امری نوظهور نیست و به راحتی نمی‌توان در مورد تاریخ شیوع آن و همچنین ریشه‌های شکل‌گیری آن نظر داد. این پدیده در طول قرون متمادی ذهن شاعران و نویسندگان زیادی را به خود مشغول داشته است و تا الان آثار گوناگونی با رویکرد عرفان و تصوف خلق شده است. ابن عربی نیز با توجه به زمینه‌های فکری و محیط اجتماعی که در آن رشد پیدا کرده، به این وادی قدم نهاده و پیرو آن آثار زیادی از خود برجای گذاشته است. «عرفان در اصطلاح، راه و روشی است که طالبان حق برای نیل به مطلوب و شناسائی حق برمی‌گزینند» (سجادی، ۱۳۸۳: ۵۷۷). برخی معتقدند: «صوفی‌گری همچون بسیار چیزهای دیگر، از فلسفه یونان برخاسته است و بنیان‌گذار آن چنانکه گفته می‌شود، پلوتینوس نامی از فیلسوفان یونان یا روم بوده» (کسروی، ۱۳۲۳: ۱۱). موضوع تحقیق حاضر حول محور سه شخصیت است که دو نفر از آنان در حوزه عرفان اسلامی جای می‌گیرند و

یک تن از آنان (ناصر خسرو) عارف نیست و دیدگاه‌های عرفانی ندارد بنابراین تفاوت علم و عمل آنان باید از این جنبه نیز مورد بررسی قرار بگیرد. برای ادامه بررسی آرای تربیتی ناصر خسرو و هجویری ابتدا باید به بررسی شاخص‌های تربیتی از منظر کلام الهی و احادیث بپردازیم.

۱- شاخص‌های تربیتی

شاخص‌های مهم تربیتی بر اساس قرآن، حدیث و احکام دینی ۱۴ مورد هستند که در زیر می‌آیند:

۱-۱. عبادت

عبادت یعنی انجام کاری به انگیزه و قصد تقرّب الی الله، بنابراین روح عبادت و انگیزه اصلی آن قرب الهی است (کاردان و دیگران، ۱۳۸۲: ۵۱۹).

۱-۲. علم و دانش

می‌توان به طور خلاصه علم را چنین تعریف نمود: حضور شیء یا صورت آن نزد عالم (کاردان و همکاران، ۱۳۸۲: ۴۱۸) علم نقطه مقابل جهل و به معنای وضوح و ثبوت چیزی آمده است (مطهری، ۱۳۷۶: ۶۳).

۱-۳. تفکر و تعقل

اهل نظر فکر را «قوة کوبنده علم به سوی معلوم» (راغب اصفهانی، بی تا: ۶۴۳) و تفکر را «کوشش این قوه بر حسب نظر عقل» (راغب اصفهانی، بی تا: ۶۴۳)، «زیر بنای حیات انسانی» (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۵: ۲۵۹) و «شگفت‌انگیزترین اعمال ذهنی» (مطهری، ج ۵: ۹۹) بشر معرفی کرده‌اند (تاج‌الدین و مهنوش، ۱۳۸۸: ۵۳ و ۵۴). «فکر، تلاش و پویش است که به هنگام مواجهه انسان با مسائل، در وی جریان می‌یابد و با توجه به ویژگی تفکر در آدمی، باید این پویش بی‌وقفه اندیشه آدمی را هدایت کرد که این امر در واقع بیانگر شاخص تعقل است» (باقری، ۱۳۸۲: ۱۷).

۱-۴. ولایت‌پذیری

ولایت از ماده ولی به معنای قرار گرفتن چیزی در کنار چیز دیگر است به نحوی که فاصله‌ای در کار نباشد، یعنی اگر دو چیز آنان چنان به هم متصل باشند که هیچ فاصله‌ای

در میان آنها نباشد، «ولی» به کار برده می‌شود (مطهری، ۱۳۷۸: ۳۶) در تعریف دیگر، ولایت به معنی تصدّی و صاحب‌اختیاری است و از نظر اسلام دو نوع ولایت وجود دارد: ۱. ولایت منفی که اجتناب از هم‌دلی با کفّار و منافقان و طاغوت است و ۲. ولایت مثبت که در راستای ولایت الهی است (همان: ۴۲)

۱-۵. حبّ الهی

مطهری (۱۳۷۸: ۷۵) به نقل از احیاء علوم دین غزالی، حبّ را این‌گونه تعریف می‌کند: «حبّ عبارت است از ابتهاج (بهجت سرور) به شیئی که موافق با طبیعت انسان باشد، اعم از این که آن شیء یک امر عقلی باشد یا حسی، حقیقی باشد یا ذهنی.

۱-۶. تعهد و مسئولیت‌شناسی اجتماعی

منظور از تعهد و مسئولیت‌شناسی اجتماعی این است که دانش‌آموزان پس از آموزش بتوانند در جامعه اظهار نظر، ایفای نقش و انتقاد سازنده کنند و مهارت‌های اجتماعی و همچنین روحیه گروه‌گرایی دانش‌آموزان در پی آن حس همکاری و مشارکت تقویت شود (سلطانی، ۱۳۸۰: ۲۴۵). از مهم‌ترین شاخص‌های تربیت اسلامی، احساس وظیفه در برابر جامعه و توجه به تعهد و مسئولیت اجتماعی است. «و المؤمنون و المؤمنات بعضهم اولیاء بعض یاأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر» (توبه، آیه ۷۱) امر به معروف و نهی از منکر که برخاسته از رابطه برادری اسلامی و ولایت متقابل اعضای جامعه است و ضرورت حفظ و حراست از حدود الهی در جامعه که در آیات فراوانی از قرآن کریم ذکر شده است، اهمّیت این شاخص را نشان می‌دهد. اسلام نه تنها فرد را برای خود و در مقابل خداوند مسئول و متعهد می‌داند، بلکه فرد را از نظر اجتماع هم مسئول و متعهد می‌داند. امر به معروف و نهی از منکر همین است که ای انسان تو تنها از نظر شخصی و فردی در برابر ذات پروردگار مسئول نیستی؛ تو در مقابل اجتماع خویش هم مسئولیت و تعهد داری (مطهری، ۱۳۶۱: ۶۶).

۱-۷. معرفت و بصیرت

بصیرت به معنای بینایی است که گاه با چشم ظاهر صورت می‌گیرد و جنبه حسّی دارد و گاهی با چشم درون و عقل و به معنای ادراکات عقلی و قلبی است که در سه معنا

به کار رفته است: ۱. یقین و اطمینان. مانند: «ادعو الی الله علی بصیرة انا و من اتبعنی» (یوسف / ۱۰۸). ۲. شاهد. مانند: «بل الانسان علی نفسه بصیرة» (قیامت / ۱۴). ۳. دلایل روشن. مانند: «قد جاء کم بصائر من ربکم» (انعام / ۱۰۴). «یکی از محورهای اساسی در امر تربیت، توجه به شاخص معرفت و بصیرت می باشد، معرفت و بصیرت به معنای نوعی آگاهی عمیق و گسترده است که نتیجه آن ایجاد پیوند بین انسان و واقعیت مورد نظر می باشد. در قرآن کریم نیز این شاخص مورد تصریح قرار گرفته است: «قَدْ جَاءَ كُمْ بَصَائِرٌ مِّنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا» (به راستی بینش‌هایی از نزد ربّ شما برایتان آمده است، پس هر کس در پرتو آن بینا شود، به سوی خود چنین کرده است و هر کس کوری ورزد به زیان خود عمل کرده است). در اهمّیت و لزوم کسب معرفت برای رشد انسان، همین بس که اگر آدمی علم و آگاهی نداشته باشد نمی تواند تکالیف الهی را بشناسد تا به اطاعت از آنها تن در دهد. کسی که از دانش تهی باشد، چگونه می تواند به هدف حیات خویش دست یابد تا در آن مسیر گام بردارد.» (کشاورز، ۱۳۸۷: ۹۹ و ۱۰۰). پیامبر اکرم (ص) در این خصوص می فرماید: «لیس الأعمی من یعمی بصره انما الأعمی من تعمی بصیرته» (کور آن نیست که چشم او کور است، بلکه کور آن است که بصیرتش کور است)» (شیروانی، ۱۳۸۵: ۳۶۲).

۸-۱. نقد و ارزیابی

نقد را می توان جدا کردن سره از ناسره و تشخیص خوبی‌ها از بدی‌ها تعریف کرد. ارزیابی هم به معنای بررسی کردن جوانب کاری به طوری که خوب و بد آن کار کاملاً در نظر گرفته شود.

۹-۱. عمل گرایی

عمل گرایی به معنی فلسفه اصالت عمل است. فرد نخبه تنها سخن نمی گوید، بلکه به سخنان خود عمل می کند.

۱۰-۱. عفت و پاکدامنی

در روایات بسیاری، از عفت و پاکدامنی، به بالاترین شرافت‌ها، نتیجه عقل، برترین عبادت و به معنای خویشنداری در کردار و گفتار تعبیر شده است. مطالعه تاریخ حیات

بشر در دورترین زمان‌های ذکر شده، همراه با نشانه‌هایی از تمسک همیشگی انسان به حفظ پاکی و احترام به عفت و پاکدامنی است. همه اینها و مراجعه به وجدان، گویای فطری بودن عفت‌طلبی انسان می‌باشد؛ یعنی: خداوند متعال، پاک بودن و پاک زیستن را در سرشت و نهاد بشر به ودیعت گذاشته است.

۱۱-۱. امر به معروف و نهی از منکر

از مجموع آیات قرآن کریم که در مورد امر به معروف و نهی از منکر نازل شده‌اند چنین بر می‌آید که امر به معروف و نهی از منکر دارای اهمیت بسیار زیادی از منظر قرآن کریم است و همه آحاد جامعه اعم از دولت‌مردان و عموم مردم را شامل می‌شود و به طور کلی از آن آیات نکات زیر را می‌توان استنتاج نمود: ۱. وجوب امر به معروف و نهی از منکر از بدیهیات است و کسی از مسلمانان در آن شک نکرده است. ۲. وجوب این دو فریضه در همه ادیان الهی بوده و امت‌های گذشته نیز بدان مکلف بوده‌اند. ۳. امر به معروف و نهی از منکر از شئون پیامبری است. ۴. ترک امر به معروف و نهی از منکر علت نابودی جوامع گذشته بوده است. ۵. امر به معروف و نهی از منکر از حقوق متقابل مسلمانان است و افراد جامعه اسلامی در برابر آن مسئولند. ۶. زنان نیز مکلف به امر به معروف و نهی از منکر هستند. ۷. امر به معروف و نهی از منکر نیازمند کسب قدرت است.

۱۲-۱. عدل و عدالت

یکی از ویژگی‌های بارز انسان‌ها حس عدالت‌خواهی و عدالت‌طلبی آنها است. به طوری که اگر تاریخ مورد بررسی قرار گیرد، مشخص است که اغلب انقلاب‌ها و تحولات تاریخی با انگیزه ایجاد عدالت شکل گرفته‌اند. عدالت همواره در همه جوامع دارای تقدس بوده و آرمانی است که همه جوامع در جهت تحقق آن به تکاپو مشغولند. «عدالت در لغت به معنای داد کردن، دادگر بودن، انصاف داشتن، دادگری و عدالت اجتماعی عدالتی است که همه افراد جامعه از آن برخوردار باشند» (فرهنگ معین)

۱۳-۱. راستی و راست‌گویی

یکی از فضیلت‌های اخلاقی که نقش به‌سزایی در سازندگی انسان دارد، صداقت در گفتار، رفتار و پندار است. پیشرفت و تعالی بشر در گرو پای‌بندی آنان به راستی در کردار

و گفتارشان است. از آن جا که انسان‌ها بر اثر نیازمندی‌های فراوان روحی و جسمی ناگزیرند به صورت اجتماعی زندگی کنند، آنچه بقای چنین حیاتی را تضمین می‌کند، درستکاری و راستی میان افراد جامعه است.

۱۴-۱. مبارزه با ظلم و ستم

از فضایل مهم یک نخبه اجتماعی-دینی، مبارزه با ظلم و ستم است. یک نخبه اجتماعی-دینی کسی است که با ظلم حاکم بر جامعه نمی‌سازد و همواره همراه مردم مظلوم، با ظلم مبارزه می‌کند و از پای نمی‌نشیند.

۲- آرای تربیتی ناصر خسرو و هجویری در علم و عمل و تأثیر عامل سیاست بر آنها

از آنجا که ما ناصر خسرو و هجویری را نخبه می‌دانیم، باید پیوند آنان را با سیاست حاکم بررسی کنیم. «یکی از پرسش‌های بنیادین و تاریخی در ساحت عرفان اسلامی، نسبت و رابطه «عرفان و سیاست» است که همواره مورد توجه و موضوع تفکر و خاستگاه آراء و انظار اصحاب معرفت و معنا و حکمت و حکومت بوده است» (رودگر، ۱۳۸۷: ۳۵). از جمله مسائل محلّ نزاع بین عرفان اصیل اسلامی و عرفان صوفیانه مسأله ترابط و تعامل و سازگاری یا تضاد و تباین و ناسازگاری عرفان و سیاست است. به این معنا که برخی بر این باورند: عرفان یک مقوله رازمدارانه و سرورزانه و متعلق به عالم معنا و مقام حیرت و هیمن است و سیاست از سنخ عالم ماده و دنیا و اجتماع و هشپاری است، لذا هیچ رابطه سازگارانه و آشتی‌مدارانه با هم ندارند که، آدم ناهشیار و در فنا و یرت را به عالم آشکار و مقام مدیریت اجتماعی چه کار؟» (همان: ۳۷) اما فتوحی (۱۳۹۲: ۴۹) به درستی اشاره می‌کند که: «خرده ایدئولوژی «الزام اطاعت از اولی الامر»، همراهی متدینان با ظلمه و تأیید آنان را توجیه می‌کند... ایدئولوژی نه تنها همه چیز را توجیه می‌کند، بلکه تناقض‌ها را طبیعی جلوه می‌دهد». اطاعت از اولی الامر مدخل اصلی رابطه صوفیه با مرجع قدرت است: «مسلمانان از صدر اسلام تا امروز بر سر تفسیر «أولوالأمر» در ایة شریفه «أطیعوا الله و أطیعوا الرسول و أولی الامر منکم» (النساء / ۵۹) اختلاف نظر داشته‌اند. حدود یازده تفسیر برای «أولوالأمر» نوشته‌اند... بسیاری از مفسران سنی، با استناد به چند حدیث از پیامبر (ص) تمام خلفا، سلاطین، قضات، علما، امیران، فرماندهان لشکر و هر حاکمی در هر جایی از سرزمین‌های

اسلامی را مصداق «أولوالأمر» می‌دانند. اطاعت ایشان واجب و سرکشی از فرمان آنها گناه کبیره است. کسانی مانند سفیان ثوری، ابن حنبل، عبدالله تستری، ابوالحسن اشعری و ابن-تیمیّه بر آن‌اند که والی مسلمان، حتی اگر فاسق باشد و مرتکب گناه شود، باید پشت او نماز گزارد... بنیان‌گذار بزرگ‌ترین فرقه کلامی اسلام، ابوالحسن اشعری (۲۶۰-۳۲۴ق) نیز در کتاب الإبانة عن اصول الدیانة به احمد بن حنبل استناد جسته و بر این باور است که «ما به دعا برای صلاح حاکمان مسلمان و اقرار به امامت ایشان معتقدیم. خروج و قیام علیه حاکمان را گمراهی می‌دانیم هر چند که آنها دیانت و استقامت در دین را ترک کرده باشند. ما معتقد به انکار خروج با شمشیر و ترک قتال در فتنه هستیم» (الاشعری، ۱۳۹۷/۱: ۳۱)... اهل سنت و اشاعره تأکید دارند که برای نگاه‌داشت دین و تقویّت وحدت در جامعه اسلامی باید از حاکم مسلمان تبعیت کرد، هر چند فاجر باشد. (همان: ۶۲ و ۶۳).

سنت صوفیان نخستین مبتنی بر نفی دنیا و بی‌اعتنایی نسبت به قدرت‌های حاکم و اعراض از آنها بود (صدری‌نیا، ۱۳۷۷: ۹۳) داستان زندگی ابراهیم ادهم (وفات ۱۶۱هـ) و سخنان درشت فضیل عیاض (وفات ۱۸۷هـ) با هارون الرشید و ذوالنون مصری (وفات ۲۴۵هـ) با متوکل عباسی، و بی‌اعتنایی شگفت‌انگیز ابوالحسن خرقانی (وفات ۴۲۵هـ) نسبت به جلال و جبروت سلطان قدرتمندی چون محمود غزنوی، داستان‌های دلکشی است که هر یک به تهنایی گواه گردن‌فرازی اعجاب‌انگیز این خسروان بی‌تاج و تخت در برابر ارباب قدرت است (همان: ۹۳ و ۹۴) رابطه صوفیه چنان با سلاطین و حکام تیره و تار بود که داستان‌های عجیبی از این روابط باقی مانده است: «روزی (خواهر بشر حافی) به نزدیک احمد حنبل آمد و گفت ما بر بام‌ها دوک می‌ریسیم، شعاع مشعله طاهریان بر ما افتد، به روشنایی آن دوک ریسم روا بود یا نه؟ احمد حنبل پاسخ داد: دوک مریس اندر آن روشنایی» (قشیری، ۱۳۹۱: ۱۶۸ و ۱۶۹). همو (۱۷۲) درباره رابعه عدویّه می‌گوید: «به روشنایی چراغ سلطانی پیراهن وی که دریده بود باز دوخت، دل وی بسته شد به روزگاری دراز، باز یاد آمد سبب آن، پیراهن بدرید آن جایگاه که دوخته بود، دلش گشاده شد».

اما روابط حسنه صوفیه با ارباب قدرت از زمانی شروع شد که: «خلفا و پادشاهان، خانقاه‌ها و رباط‌هایی برای صوفیان روزگار خویش بنا نهادند، اموالی را وقف خانقاه‌های

آنان کردند، و برای مشایخ آنها مستمری مقرر داشتند. و غالب مشایخ صوفیه نیز بی هیچ تشویش خاطری، از این عنایت‌های ارباب قدرت و مکتب استقبال کرده، هیچ گونه منافاتی میان روش خویش و سنت اسلاف نیافتند؛ حال آن‌که این تعارض چنان آشکار بود که ابن جوزی (وفات ۵۹۷ هـ)، یکی از منتقدان تصوف از موضع شریعت، از این که اکثر رباهای صوفیان متأخر را ستم‌پیشگان ساخته‌اند و از مال حرام، وقف‌ها بر آن مقرر داشته‌اند، به متصوف عصر خود خرده گرفته است» (صدری‌نیا، ۱۳۷۷: ۱۰۲) همچنین (رک، ابن جوزی، ۱۳۶۸: ۱۴۵)

تقریب مشایخ صوفیه به حکومت‌های وقت، در این حد باقی نمانده، به همراهی و همکاری صمیمانه‌تر و احياناً پذیرش مقام و منصب رسمی حکومتی نیز کشیده است. از جمله شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی (وفات ۶۳۲ هـ) علاوه بر این که منصب شیخ-الشوخی بغداد را داشت، بارها از سوی خلیفه وقت، ناصر لدین الله (وفات ۶۲۲ هـ) به عنوان سفیر به دربار پادشاهان اعزام شده است (صدری‌نیا، ۱۳۷۷: ۱۰۲)

می‌دانیم که دنیاگرایی صوفیه به جایی رسید که در زمان صفویه حتی حکومت را هم در دست گرفتند. دنیاگرایی صوفیه و ارتباط آنان با ارباب قدرت از سده پنجم هجری آغاز می‌شود و لذا زندگی ناصر خسرو، هجویری و قشیری - که در این قرن زیسته‌اند - باید از این منظر بررسی شود و ارتباط آنان - به عنوان نخبگان آن عصر - با ارباب قدرت، مورد بررسی قرار بگیرد. فروزان‌فر در مقدمه رساله قشیریّه (قشیری، ۱۳۹۱: ۴۶ و ۴۷) نوشته است: «با اینهمه وی (قشیری) از آن مردان آزادفکر و بلندپرواز تصوف و رندان چالاک نیست که هرگز زندانی رسوم و حدود ظاهری نمی‌شدند و گام بر سر تعلیمات مسجد و مدرسه و خانقاه می‌نهادند و از آن سوی بشریت و نتایج و آثار آن پر و بال می‌گشودند و چه می‌توان گفت درباره کسی که تعصب او در فروع مذهب شافعی به جایی برسد که برنای هفده‌ساله‌ای چون ابوسهل محمدبن موفّق به خاطر سابقه ریاست خاندانش با وجود پیران کهن سال از فقهاء حنفیه و شافعیّه، با اصرار و ابرام بر کرسی ریاست مذهب در نیشابور بنشانند و یا بر اثر اسارت و رقیبت اعتقاد به اصول اشعری. با این و آن درآویزد و در خصوصت‌های محلی شرکت کند و نامه به علمای دین و شهرهای مختلف بفرستد و مردم

را به مخالفت برانگیزد تا مجبور به جلای وطن شود و اگر این چنین کارها از کشانی که متصدی امور ظاهر بودند و بر مسند قضاء یا تدریس مدرسه فقه می‌نشستند جایز شمرده شود و به غیرت دین توجیهش کنند بی‌گمان از پیری که شرط اولین ارادت را خروج از دنیا و امور آن می‌داند سخت دور است و به هر حال این اعمال شایسته ظاهرپرستان پوست-خای قشری است نه درخور پیران مغز‌گرای معانی‌نوش در مقام قشیری. ما می‌دانیم که مقصود از تصوف آزادگی است به معنی وسیع و پهناور خود تا بدان حد که پیران راستین، هم‌چنان که در بند مال و جاه نبودند، در آنچه تعلیم گرفته و یا خوانده بودند هرگز متوقف و پای‌بست نمی‌شدند و بیرون از عالم خود جهانی والاتر و گرانمایه‌تر می‌جستند و ظواهر و رسوم به طور مطلق، در چشم حقیقت بین آنها، آن قدر ارزش نداشت که بر سر آنها به لجاج ایستند و به خصومت برخیزند و دلی بیازارند و خاطری را رنجور سازند بلکه با نظر ژرف بین خویش دریافته بودند که هر کس در عقیده خود معذور است و بر چنین کس به رحمت و شفقت می‌نگریستند و چون طیب حاذق و مهربانی به فکر چاره امراض و دردهای این گرفتاران عادت و تلقینات بودند و از راه قول لاین و اندرزه‌های مهرآمیز به مداوای آنها می‌پرداختند و یا آنکه از استغراق در حقیقت، خلق را به حال خود باز می‌گذاشتند اما نفرین و لعنت و دشنام و ناسزا و زدن و کشتن و سوختن و برکندن، هرگز طریق صحیح تربیت نبوده و نیست و مردان حقیقت از این روش همواره بیزاری جسته‌اند و اجرای حدود و درّه برگرفتن و زدن را با محتسبان و عوانان رها کرده‌اند و بدین جهت هر چند ما قشیری را از نظر علم و اطلاع می‌ستاییم ولی به ناچار روش او را خلاف طریق می‌بینیم و گمان می‌کنیم که اینها هم تبعات قدرت و نفوذ مادی و اقبال عامه خلق بوده است.» ابوالفرج ابن جوزی (۱۳۹۳: ۱۹۷) هم درباره قشیری می‌گوید: «و عبدالکریم قشیری (الرساله) را برای صوفیان نوشت و در آن عجایبی از فنا و بقا، قبض و بسط، وقت و حال، وجد و جود، جمع و تفرقه، صحو و سکر، ذوق و شرب، محو و اثبات، تجلی، محاضره، مکاشفه، لوایح، طوابع، لوامع، تکوین و تمکین، شریعت و حقیقت... و امثال این پریشان‌گویی‌های بی‌مایه و حرف‌های درهم و برهم بی‌پایه آورد با تفسیری عجیب‌تر...».

ناصر خسرو تا پیش چهل و یک سالگی در مرو شغل دیوانی داشت و «در آن زمان

مرو تحت فرمان پَجَری بیگ سلجوقی، برادر طغرل بود که ابوالفتح، برادر ناصر خسرو، نزد وزیر آن امیر سلجوقی خدمت می‌کرده و مدّت‌ها منصب مهمّی در آن دستگاه داشته است» (دفتری، ۱۳۹۵: ۳۵۱). با این حال، ناصر خسرو «با طرح انتقاد سیاسی در شعر و خصوصاً در قالب قصیده، و بیان حکمت و اندرز اخلاقی و مباحث دینی، که از جمله اموری بود که در زمانه شاعر مهجور مانده بود، انقلابی در قصیده‌سرایی ایجاد کرد. شعر ناصر خسرو در واقع، به صورت یک بیانیه سیاسی و اعتقادی است، و مضمون‌های شعری او بدین لحاظ از جنس «مدح و هجو و هزل و غزل نیست، حکمت و تحقیق است. با شعر دیگران تفاوت دارد؛ در آن نه زن و عشق را می‌ستاید نه شراب و عیش نهان را وصف می‌کند. نه امیر فرومایه ستمگر را به «زهد عمار و بوذر» می‌ستاید و نه جهان زندگی را به زیبایی و شیرینی وصف می‌کند.» این شاعر در عین این که یک مبلغ دینی و مسلکی است، گاهی در برخی مضمون‌های اشعارش کنجکاو و شک یک فیلسوف به چشم می‌خورد؛ اما آنچه در آن تردیدی نیست، ارزش‌های اخلاقی، پارسایی، دادگری، دانایی و مبارزه با ستم و بی‌خردی و اموری مانند اینهاست. البته این اموری که ناصر خسرو در اشعارش بدان پرداخته است، تنها در مرحله حرف و سخن باقی نمانده است، بلکه خود شاعر نیز بر اساس همان‌ها رفتار می‌کرده است.» (بشیری، ۱۳۷۷: ۱۶۵ و ۱۶۶).

از زندگی سیاسی هجویری اطلاعات زیادی در دست نیست. عابدی (۱۳۹۵: ۷۴۱) می‌گوید: «نسبت جُلّابی که معاصران، هجویری را به آن خوانده‌اند (نک: نیکلسون، ص ۱۸؛ صفا، ج ۲، ص ۸۹۲؛ عابدی، «مقدمه»، ص سیزده)، پدران او را به شغل «شربت‌داری» پیوند می‌دهد و احتمال رابطه پدر/ پدران او را با دربار غزنوی تقویت می‌کند، چنان که شیخ او، ابوالفضل خُتلی، هم که در ضمن عبارتی کنایه‌آمیز او را «عوان بچّه» (= فرزند عامل و کارگزار حکومتی) می‌گوید (هجویری، ص ۲۵۳)، به همین رابطه پدر و نیاکان او به اهل حکومت اشاره دارد». دیگر نکته‌ای که در باب زندگی هجویری می‌توان یافت شاید تن‌ندادن او به ازدواج باشد و این امر خلاف شرع اسلام است: «عبدالماجد دریابادی می‌نویسد که چنین می‌نماید که هجویری همیشه از قید ازدواج آزاد بوده است. اما، در ضمن شرح حال خود [کشف‌المحجوب] می‌گوید گویا وی را با کسی غایبانه رابطه محبّت

برقرار شده بود و تا یک سال از درد این جریحه لذت می‌برده، بالأخره نجات یافت. بیان هجویری در این مورد به حدی مجمل است که داستان مفصل به دست نمی‌رسد» (امرتسری، ۱۳۷۷: ۲۰۷). هجویری نوشته است: «من که علی بن عثمان الجلابی‌ام، از پس آنکه مرا حق تعالی یازده سال از آفت تزویج نگاه داشته بود، هم به تقدیر وی به فتنه‌ای اندر افتادم و ظاهر و باطنم اسیر صفتی شد که با من کردند بی آنکه رؤیت بوده و یک سال مستغرق بودم، چنانکه نزدیک بود که دین بر من تباه شود، تا حق تعالی مرا با کمال لطف و تمام فضل خود عصمت را به استقبال دل بیچارهٔ من فرستاد و به رحمت خلاصی ارزانی داشت» (هجویری، ۱۳۹۰: ۳۶۶). «اما در جایی که از عقد دوم خود سخن به میان آورده است می‌نویسد: «یازده سال بود که خداوند از آفت نکاح نگاه داشته بود ولی به قضا گرفتار شدم» این کلمات نشان می‌دهد که وی در کودکی به زنجیر مناکحت بسته شده بود و بعد از فوت همسر اول، تا یازده سال مجدداً عقد نبست و چنان می‌نماید که ازدواج اول او در حضور والدینش و ازدواج دوم نیز در حضور آنان بلکه به اصرار آنان صورت گرفته بود» (امرتسری، ۱۳۷۷: ۲۰۷). هجویری در جای دیگر گوید: «یک سال مستغرق [آفت تزویج] بودم، چنانکه نزدیک بود دین بر من تباه شود، و حق تعالی مرا به کمال لطف و تمام فضل خود و به رحمت خاصی خلاصی ارزانی داشت» (هجویری، ۱۳۹۰: ۵۰۲) و این نشان می‌دهد که وی تا آخر عمر دیگر ازدواج نکرد.

هجویری بیش از هر چیز، به خودشکوفایی افراد توجه دارد و در این مسیر آرای تربیتی خود را به مخاطب ارائه می‌دهد. وی گوید: «غناى خداى تعالى را آن است که وی را به هیچ چیز و هیچ کس نیاز نیست... و غناى خلق، منال معیشتی، یا وجود مسرتی، یا رستن از آفتی، یا آرام به مشاهدتی؛ و این جمله مُحدَث و متعیر بود و مایهٔ طلب و تحسّر و موضع عجز و تذلل» (هجویری، ۱۳۹۱: ۲۵). مثال معیشت، مشابه نیازهای فیزیولوژیک؛ رسیدن از آفت مانند نیازهای ایمنی؛ وجود مسرت شبیه نیازهای محبت و تعلق‌پذیری؛ و آرام به مشاهدت مثل نیاز به احترام یعنی عزت نفس است. در جای دیگر گوید: «بدان که هیچ چیز این طبع از درگاه خداوند تعالی نفورتر از آن نگردد که به جاه خلق، و آدمی را آن مقدار پسندده باشد که کسی گوید: «نیکو مردیست» و او را بستاید، وی جان و دل بدو

دهد و از خدای تعالی بدو باز ماند» (همان: ۷۴). این جمله به نیاز انسان به احترام و وجهه و اعتبار داشتن در نزد دیگران اشاره می‌کند و تأکید می‌کند که ارضانشدن این نیاز چه قدر می‌تواند رسیدن به خودشکوفایی را به تعویق اندازد.

هجویری ملاک‌های خودشکوفایی را موارد زیر می‌داند:

۱. درک روشن و کارآمد از واقعیت (تعصّب و پیش‌داوری نداشتن): «آنان که گویند زر و کلوخ به نزدیک وی یکسان شده است، این همه علامت سکر باشد و نادرستی دیدار و این را بس شرفی نباشد. شرف مر آن درست‌بین و راست‌دان را باشد که زر نزدیک وی زر بود و کلوخ، کلوخ. اما به آفت آن بینا بود، تا گوید: یا زر زردروی و یا سیم سفیدکار! به جز مرا فریبید که من به شما مغرور نگردم. از آن چه من آفت شما دیده‌ام. پس آن که آفت آن بدید، مر آن را محلّ حجاب داند، به ترک آن بگوید، ثواب یابد. و باز آن را که زر چون کلوخ بود، به ترک کلوخ گفتن راست نیاید» (هجویری، ۱۳۹۱: ۲۸۹).

۲. پذیرش خود و دیگران: «شیخ ابوطاهر حرمی (رض) روزی بر خری نشسته بود و مریدی از آن وی عنان خر وی گرفته بود و اندر بازار همی رفت. یکی آواز داد که این پیر زندیق آمد. آن مرید چون آن سخن بشنید، از غیرت ارادت خود، رجم آم مرد کرد و اهل بازار نیز بشوریدند. شیخ گفت مر مرید را: اگر خاموش باشی من تو را چیزی آموزم که از این محن باز رهی. مرید خاموش بود. چون به خانقاه خود باز رفتند، مرید را گفت: آن صندوق بیار. چون بیاورد، درزهای نامه بیرون گرفت و پیش وی افکند. گفت: نگاه کن، از همه کسی به من نامه‌هاست که فرستاده‌اند. یکی مخاطبه شیخ امام کرده است و یکی شیخ زکی و یکی شیخ زاهد و یکی شیخ الحرمین و مانند این. و این همه القابست نه اسم، و من این همه نیستم. هر کس بر حسب اعتقاد خود سخن گفته‌اند و مرا لقبی نهاده‌اند. اگر آن بیچاره نیز بر حسب عقیدت خود سخنی گفت و مرا لقبی نهاد، این همه خصومت چرا انگیختی؟» (همان: ۷۱ و ۷۲).

۳. خودانگیختگی، سادگی و طبیعی بودن: «صوفی آن بود که چون بگوید، بیان نطقش حقایق حال وی بود، یعنی چیزی نگوید که او آن نباشد» (همان: ۴۱).

تمرکز بر مشکلات فراتر از خود و علاقه اجتماعی: «انس بن مالک روایت کند

پسغمبر را (ص) هشتاد هزار درم بیاوردند. بر گلیمی ریخت. تا همه بنداد، از جای برنخاست. علی (رض) گوید: من نگاه کردم اندران حال سنگی بر شکم بسته بود از گرسنگی» (همان: ۴۱۲).

۴. روابط میان فردی عمیق: «مشایخ نخست از یکدیگر حق صحبت طلبند و مریدان را بدان فرمایند تا حدی که صحبت اندر میان ایشان چون فریضه گشتست» (همان: ۴۲۰).
(همچنین رک: سامانی، ۱۳۹۳: ۲۰۰).

نتیجه‌گیری

سخن گفتن دیگر است و عمل کردن دیگر. آنچه از زندگی برخی عرفا می‌دانیم آن است که آنان در آثار خود به مسائل تربیتی اهمّیت فراوانی می‌دهند اما در عمل از تعصّب و دنیاگرایی و بعضی منکرات دور نیستند. اما چنان که از زندگی دشوار ناصر خسرو - که همراه با تبعید و سختی بود - مشخص می‌شود، مبارزه او با ظلم و ستم است. ناصر خسرو در ابتدا شاعر درباری بود، شغل دیوانی داشت و زندگی راحتی را می‌گذراند اما به این راحتی پشت پا زد و تمام سختی‌ها را به جان خرید و - به قول خودش - در راه آزادی و آزادگی گام نهاد و آرای تربیتی خود را در قالب نظم و نثر به هم‌عصران خود و آیندگان تقدیم کرد. از زندگی هجویری چیز زیادی نمی‌دانیم و مستدرک ما در این زمینه دو مورد است؛ یکی آرای تربیتی فراوان او در آثارش و دیگری رابطه پدر و نیاکان او با اهل حکومت. از خلاف علم و عمل او اطلاعی نداریم و تنها موردی که درباره زندگی هجویری می‌توان به آن اشاره کرد یکی رابطه پدر و نیاکان او به اهل حکومت و دیگری ازدواج‌گریزی او است و این در حالی است که در جای جای کشف‌المحجوب به این مسأله می‌بالد و این در حالی است که این مسأله خلاف شرع است و در شرع اسلام به ازدواج تأکید فراوان شده است.

فهرست منابع

- قرآن کریم، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: جامی و دوستان.
قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۱. ابراهیمی، تقی. (۱۳۹۲)، *مبانی و شرایط عمومی قرارداد مشارکت در حوزه نفت و گاز، بدون انتقال مالکیت نفت و گاز موجود در مخزن*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته حقوق، استاد راهنما: دکتر محمد عیسائی تفرشی، دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
 ۲. ابن جوزی، ابوالفرج. (۱۳۹۳)، *تلیس ابلیس*، چاپ پنجم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
 ۳. اعرافی، علیرضا و علی حسین پناه. (۱۳۹۳)، «نقش نخبگان دینی در تربیت دینی»، *اسلام و پژوهش‌های تربیتی*، سال ششم، شماره اول، پیاپی ۱۱، ص ۲۵-۴۴.
 ۴. امرتسری، محمد موسی. (۱۳۷۷)، «تحقیق در احوال و آثار علی بن عثمان هجویری مؤلف کشف‌المحجوب»، ترجمه عارف نوشاهی و چاند بی‌بی، معارف، دوره پانزدهم، ش ۱ و ۲، ص ۱۹۹-۲۲۸.
 ۵. باتومور، تی. بی. (۱۳۶۹)، *نخبگان و جامعه*، ترجمه علیرضا طیب، تهران: دانشگاه تهران.
 ۶. باقری، خسرو. (۱۳۸۲)، *نگاهی دوباره به تربیت اسلامی*، تهران: مدرسه.
 ۷. بالو و دیگران. (۱۳۹۴)، «ناصر خسرو و فیلسوفان یونانی»، مجموعه مقالات همایش حکیم ناصر خسرو قبادیانی، ص ۳۰-۳۸.
 ۸. بشیری، محمود. (۱۳۷۷)، «بررسی افکار سیاسی-انتقادی ناصر خسرو قبادیانی»، *مجله زبان و ادب*، شماره ۳، ص ۱۷۲-۱۶۵.
 ۹. بیرانی، منصور. (۱۳۹۴)، «عقل در قرآن و اندیشه ناصر خسرو بر مبنای قصاید»، مجموعه مقالات همایش حکیم ناصر خسرو قبادیانی، ص ۷۱-۸۳.
 ۱۰. پیرزادینا، مینا و کلثوم باقری. (۱۳۹۴)، «بازنمایی احادیث اسلامی در اشعار ناصر خسرو قبادیانی»، مجموعه مقالات همایش حکیم ناصر خسرو قبادیانی، ص ۱۴۵-۱۵۴.

۱۱. تاج‌الدین، مرضیه و مهنوش بازارگادی. (۱۳۸۸)، «قرآن کریم و نهضت تربیتی-پرورش‌ی: مؤلفه‌ها و شاخص‌های تربیتی از دیدگاه قرآن کریم»، فصلنامه قرآنی کوثر، شماره ۳۲، ص ۴۷-۶۲.
۱۲. تقی خواه قره بابا، رسول. (۱۳۹۱)، شاخصه‌های فرهنگی نخبگی در آموزه‌های اسلامی، پایان-نامه کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، استاد راهنما: دکتر رقیه صادقی نیری، استاد مشاور، دکتر صمد عبدالهی عابد، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
۱۳. حسینی هرندی، محمد حسین. (۱۳۸۷)، نخبگان و انقلاب اسلامی، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.
۱۴. خضری، علی. (۱۳۹۴)، «بازتاب نهج‌البلاغه در شعر ناصر خسرو»، مجموعه مقالات همایش حکیم ناصر خسرو قبادیانی، ص ۸۴-۹۷.
۱۵. خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی. (۱۳۴۹)، تاریخ بغداد، بغداد: المکتبه العربیه.
۱۶. دفتری، فرهاد. (۱۳۹۵)، «ناصر خسرو»، دانشنامه زبان و ادب فارسی، جلد ششم، چاپ اول، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
۱۷. رضایی، جمیله. (۱۳۸۸)، رفتارشناسی سیاسی نخبگان فرهنگی عصر اموی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته تاریخ اسلام، استاد راهنما: دکتر علی محمد لوی، استاد مشاور: دکتر فاطمه جمیلی، دانشگاه الزهراء (س)، دانشکده ادبیات، زبان‌ها و تاریخ.
۱۸. سامانی، معصومه. (۱۳۹۳)، مقایسه آموزه‌های کشف‌المحجوب، نفحات الانس، الفرج بعد الشده و روضه‌القول با نظریات جدید در روان‌شناسی شخصیت، رساله دکتری، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی.
۱۹. سجادی، سید جعفر. (۱۳۸۳)، فرهنگ اصطلاحات و تعبيرات عرفانی، چاپ هفتم، تهران: طهوری.
۲۰. شریفی، ثریا و قدمعلی سرامی. (۱۳۹۳)، «بررسی «ولایت» در کشف‌المحجوب هجویری»، عرفانیات در ادب فارسی، سال پنجم، شماره ۱۸، ص ۱۰۷-۱۲۳.
۲۱. شیروانی، علی (۱۳۸۵)، نهج‌الفصاحه، تهران: دارالفکر.
۲۲. طاهری، مازیار. (۱۳۸۷)، «نخبه و نخبه‌گرایی»، رشد علوم اجتماعی، شماره ۴، ص ۳۲-۴۲.
۲۳. طباطبایی، حسین. (۱۳۶۲)، المیزان فی تفسیر القرآن.
۲۴. عابدی، محمود. (۱۳۹۵)، «هجویری»، دانشنامه زبان و ادب فارسی، جلد ششم، چاپ اول،

تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

۲۵. علم الهدی، جمیله. (۱۳۸۶)، *اهداف تعلیم و تربیت در اسلام*، تهران: مؤسسه پژوهش و برنامه‌ریزی آموزشی رشد.

۲۶. علی‌آبادی، مرتضی و امین نیک‌مرام. (۱۳۹۲)، «تبیین اهمیت جایگاه نخبه‌گرایی بر شکل‌گیری شهرهای خلاق گذشته و معاصر»، اولین همایش ملی جغرافیا، شهرسازی و توسعه پایدار.

۲۷. غضنفری، سهیلا. (۱۳۹۵)، «ابوالقاسم قشیری»، دانشنامه زبان و ادب فارسی، جلد اول، چاپ دوم، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

۲۸. قبادیانی، ناصر خسرو. (۱۳۹۳)، *دیوان اشعار*، تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، چاپ نهم، تهران: دانشگاه تهران.

۲۹. قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۹۱)، *رساله قشیریه*، ترجمه ابوعلی حسن ابن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران: زوار.

۳۰. کسروی، احمد. (۱۳۲۳)، *صوفی‌گری*، تهران: افست.

۳۱. کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۵۴)، *شرح بر منازل الشائرین انصاری*، تهران: حامد.

۳۲. کشاورز، سوسن. (۱۳۸۷)، «شاخص‌ها و آسیب‌های تربیت دینی»، *دوفصلنامه تربیت اسلامی*، سال سوم، بهار و تابستان، ص ۹۳-۱۲۲.

۳۳. محقق، مهدی. (۱۳۹۰)، *تحلیل اشعار ناصر خسرو*، چاپ هشتم، تهران: دانشگاه تهران.

۳۴. مصلح، پگاه. (۱۳۸۳)، *نخبه‌گرایی مشارکتی (با توجه به لزوم بازسازی مفهوم نخبه)*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: جهانگیر معینی علمداری، استاد مشاور: رحیم ابوالحسنی، دانشگاه تهران، دانشکده حقوق و علوم سیاسی.

۳۵. نوروزی خیابانی، مهدی. (۱۳۹۴)، *فرهنگ جامع لغات و اصطلاحات سیاسی*، چاپ دهم، تهران: نی.

۳۶. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۹۰)، *کشف‌المحجوب*، تصحیح محمود عابدی، چاپ هفتم، تهران: سروش.

ارزش‌مداری و فرهنگ‌پایداری در اشعار نوگرایانه پس از دوران دفاع مقدس در دهه‌های ۷۰ و ۸۰

علی‌ترحمی^۱
علی‌عشقی^۲
ابوالقاسم امیراحمدی^۳

چکیده

شعر و ادبیات هر کشوری متناسب با تحولات سیاسی و اجتماعی دچار تغییر و تحول می‌شود. چرا که ادبیات و شعر با حوادث اجتماع رابطه‌ای عمیق و پیوندی ناگسستنی دارند. این موضوع در ادبیات ایران نیز قابل لمس و محسوس است. دو واقعه‌ی عظیم؛ یعنی، انقلاب اسلامی و دفاع مقدس در ادبیات ایران دگرگونی بسیار زیادی ایجاد نمود و تقریباً تمام حوزه‌های شعر فارسی از جمله، مضامین نوگرایانه در قالب‌های سنتی مانند «غزل» و «شعرنو» و «سپید» دچار تحول عمیق گردید. موضوعی که این مقاله، تلاش دارد تا در قالب «بررسی ارزش‌مداری و فرهنگ‌پایداری در اشعار نوگرایانه پس از دوران دفاع مقدس و دهه ۷۰ و ۸۰» مورد بررسی قرار دهد. لذا پس از بسط فضای مفهومی موضوع تحقیق، به تبیین ارزش‌مداری و فرهنگ‌پایداری در این دوران پرداخته و آن را در اشعار پس از دوران دفاع مقدس بررسی می‌کند. مطابق با مستندات ارائه شده در این مقاله، روش تحقیق، توصیفی-تحلیلی و روش گردآوری اطلاعات در آن، کتابخانه‌ای می‌باشد. یافته‌های این مطالعه، حاکی از آن است که اولاً به نظر می‌رسد شرایط پس از جنگ باعث شده تا شاعران درون مایه‌ها و مضامین نو وجدیدی را در جهت حفظ ارزش‌ها و فرهنگ مقاومت در سروردهای خود بویژه قالب‌های نوبه کار گیرند. ثانیاً؛ ادبیات پس از جنگ را بایستی دوران بازپروری و شکوفایی ادبیات مقاومت دانست که در آثار مستند دوران دفاع مقدس تجلی یافته و می‌تواند منبع الهام و انگیزه مقاومت و رواج فرهنگ ارزش‌مداری تلقی گردد. ثالثاً با پیروزی انقلاب اسلامی، به دلیل نیاز انقلاب و جنگ به زبانی حماسی و تپنده قالب‌های نو توفیق زیادی پیدا نکردند؛ اما با فاصله گرفتن از جنگ، شعر نو در قالب‌های آزاد نیمایی و سپید حضوری فعال دارد و اوج این حضور در دهه‌های ۷۰ و ۸۰ می‌باشد.

واژگان کلیدی

شعر، انقلاب و جنگ، ارزش‌مداری، فرهنگ‌پایداری، نوگرایی.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد سبزوار، دانشگاه آزاد اسلامی، سبزوار، ایران.
Email: tarahhomi.ali769@gmail.com
۲. استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد سبزوار، دانشگاه آزاد اسلامی، سبزوار، ایران (نویسنده مسئول)
Email: eshghi@iaus.ir
۳. استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد سبزوار، دانشگاه آزاد اسلامی، سبزوار، ایران.
Email: amirahmadi@iaus.ir

طرح مسأله

شعر ادبیات دفاع مقدس و انقلاب، امروزه بی شک یکی از گونه‌های برتر ادبی در ادبیات فارسی است و از ابتدای جنگ تحمیلی تا کنون هرچه بیشتر آمده ایم شاهد رشد و تعالی آثار این گونه ادبی بوده ایم. به گونه‌ای که می‌توان گفت: جریان ادبیات پایداری در شکل ادبیات انقلاب اسلامی و به ویژه ادبیات دفاع مقدس طی چهار دهه اخیر - چه در عرصه شعر و چه در زمینه نثر - جریان فراگیر و غالب ادبیات در ایران بوده است. (چرقانی، ۱۳۹۶: ۲) اما با این حال هنوز زوایای زیادی از این جریان ادبی در قالب ارزش مداری و فرهنگ مقاومت مورد بررسی قرار نگرفته است. لذا این مقاله تلاش دارد تا جنبه‌های مختلف ارزش مداری و فرهنگ پایداری در اشعار نوگرایانه پس از دوران دفاع مقدس و دهه ۷۰ و ۸۰ را مورد بررسی و مطالعه قرار دهد.

بیان مسئله

نوگرایی در قالب‌های شعر آزاد و سپید و تاحدودی شعر سنتی، در ادبیات فارسی را بیداد حدود دهه سی دانست. در اواسط دهه سی تقریباً همه پیشروان شعر نو و سنتی این نوگرایی در قالب‌های شعری را پذیرفته بودند و مجلات، در سطح وسیع محل طبع آزمایشی شاعران مختلف برای سرودن اشعار با مضامین نوگرایانه گردید. این جریان تا بعد از پیروزی انقلاب اسلامی و در ادامه آن جنگ تحمیلی و دفاع مقدس نیز به روند خود ادامه داد و در پایان دوره جنگ و بخصوص دهه‌های ۷۰ و ۸۰ ما شاهد نوع جدیدی از اشعار نوگرایانه در قالب‌های شعر فارسی بویژه آزاد و سفید هستیم. باید اذعان داشت، انقلاب اسلامی و جنگ تحمیلی تأثیرات فراوانی بر حوزه‌های مختلف در ایران داشته است که فقط مختص به دوران ۸ ساله دفاع مقدس نمی‌شود؛ بلکه آثار آن به وضوح در جنبه‌های مختلف پس از جنگ تحمیلی ظهور و بروز یافته است. یکی از این موارد حوزه‌ی ادبیات است که در قالب ارزشمداری و فرهنگ پایداری در اشعار دهه ۷۰ تا ۸۰ تجلی پیدا کرده است. لذا ما در این مقاله با این سوال روبه‌رو هستیم که: ارزش مداری و فرهنگ پایداری در اشعار نوگرایانه پس از دوران دفاع مقدس و دهه ۷۰ و ۸۰ در چه زمینه‌هایی می‌باشد و از چه ویژگی‌هایی برخوردار است؟

پیشینه تحقیق

در مورد موضوع مقاله پیش‌رو، با تفحص و جستجوی کاملی که در منابع کتابخانه‌ای و اینترنتی انجام شد، به موضوعی که به ارزش‌مداری و فرهنگ‌پایداری در اشعار نوگرایانه پس از دوران دفاع مقدس در دهه‌های ۷۰ و ۸۰ مربوط باشد، برخورد نکردیم. اما مقالات، رساله‌ها و پایان‌نامه‌های نسبتاً زیادی با محوریت قرار دادن بخشی از ادبیات دفاع مقدس و فرهنگ‌پایداری کار خود را به انجام رسانده‌اند که این پیشینه‌ها به صورت کلی و در ابعاد مختلف ارزش‌مداری در شعرپایداری و دفاع مقدس، را مورد مطالعه قرار می‌دهند. در زیر به برخی از تحقیقات انجام شده در این زمینه اشاره خواهیم کرد.

سروش (۱۳۹۲) در پایان‌نامه‌ای با عنوان: «بررسی تطبیقی نمادها پایداری در شعر توفیق‌امین‌زیاد و نصرالله‌مردانی» به بررسی نمادهای پایداری در شعر دو شاعر پرداخته است. پورالاشتی و رودباری (۱۳۹۶) در مقاله‌ای با عنوان: «نماد در غزل بعد از انقلاب اسلامی (با تأکید بر اشعار ده شاعر شاخص)» نمادهای این دوره را به لحاظ محتوایی تجزیه و تحلیل نموده و خواستگاه‌های آن را در غزل بعد از انقلاب اسلامی مورد مطالعه قرار داده‌اند. سنگری و آورند در مقاله‌ای با عنوان: «بررسی تطبیقی چهره‌ها و شخصیت‌ها در اشعار سپید و نیمایی، حسن‌حسینی و علیرضا قزوه» یکی از ویژگی‌های شعر این دو شاعر را طرح شخصیت‌ها و چهره‌ها می‌دانند که به صورت یکی از مضامین و مفاهیم آن درآمده است و در ادامه به مقایسه این دو شاعر پرداخته و معتقدند که حسینی تحت تأثیر فضای معنوی انقلاب و نیز هشت سال دفاع مقدس، بیشتر به طرح شخصیت‌ها و چهره‌های مذهبی پرداخته و قزوه با روحیه‌ای انقلابی، انتقادی و اعتراضی‌اش، به طرح شخصیت‌های نمادین پرداخته است. منوچهر اکبری (۱۳۷۷) در کتابی با عنوان: «نقد و تحلیل شعر دفاع مقدس» شعر دفاع مقدس را در انواع قالب‌های شعری به ترتیب: رباعی، غزل، مثنوی، شعر نو و... مورد بررسی قرار می‌دهد. و در هر یک از قالب‌های شعری، از شاعران مختلف جنگ، بدون محدودیت خاصی شواهدی آورده و به تحلیل موضوعی آن‌ها پرداخته است. محمد رضا سنگری (۱۳۸۰) در کتابی با عنوان: «نقد و بررسی ادبیات منظوم دفاع مقدس» ادبیات منظوم دفاع مقدس را بررسی می‌کند. جلد اول

این کتاب پیشینه شعر پایداری از عصر پیامبر تا دوران انقلاب اسلامی را مورد بررسی قرار می‌دهد. جلد دوم شامل دو بخش است؛ که بخش اول، تحلیل و بررسی محتوایی اشعار دفاع مقدس است و بخش دوم شعر دفاع مقدس در مجموعه‌ها و دفترهای شعری را شامل می‌شود، نویسنده در جلد سوم این کتاب به بررسی ساختاری اشعار مربوط به جنگ پرداخته و در پایان، نمونه‌هایی برای هر کدام بیان کرده است. کتاب یاد شده مجموعه نسبتاً کاملی از اشعار پایداری از آغاز تا دوران دفاع مقدس را شامل می‌شود؛ اما بیشتر حجم این کتاب نیز حاوی نمونه شعری شاعران است.

تحلیل پیشینه و نوآوری مقاله

با بررسی پیشینه تحقیق می‌توان بیان داشت که هیچ کدام از این پیشینه‌ها به بررسی موضوع این مقاله؛ یعنی، "ارزش‌مداری و فرهنگ پایداری در اشعار نوگرایانه پس از دوران دفاع مقدس و دهه ۷۰ و ۸۰" پرداخته‌اند و نیز ضعف عمده و مشترک تمامی تحقیقات و تولیدات صورت گرفته، نگاه سوگیرانه و جهت‌دار و یکجانبه بوده است. لذا منابعی که مورد بررسی قرار گرفت هیچ کدام به صورت مستقیم و همزمان به بررسی و تبیین موضوع این پژوهش پرداخته و تنها به صورت کلی و غیر مستقیم اشاره‌ای به موضوعات مشابه همچون پایداری و مقاومت داشته‌اند. بنابراین، پژوهش مذکور تلاش دارد تا این موضوع را به صورت علمی و آکادمیک مورد مطالعه قرار دهد.

جنگ و دفاع مقدس

جنگ و درگیری پیشینه‌ای طولانی به قدمت پیدایش بشر در کره خاکی دارد. جنگ به معنی پیکار، رزم، کارزار، زد و خورد و کشتار میان چند تن یا میان سپاهیان دو کشور. (عمید زنجانی، ۱۳۸۸: ۳۶۹)، جنگ‌ها، حماسه‌ایثارگری‌ها و جانبازی‌هایی می‌باشد که در آن تمام انواع رفتارهای بشری از معیارهای عقلانی خاص خود که از پیوند اهداف فرهنگی و مقاصد ویژه جنگ طلبی تشکیل می‌شود پیروی می‌کنند. در پشت آن نوع انگیزه‌های رفتاری که از فرهنگ نشات می‌گیرند، انگیزه عام و جهانی انسانی را که دارای زندگی اجتماعی است می‌توان شناخت و آن عبارت از ایجاد هویتی است که تعلق به افراد هم‌گروه را به نمایش می‌گذارد و افرادی را که به گروه‌های دیگر تعلق دارند به عنوان

بیگانه از خود طرد می‌نماید. (ر.ک. می‌یر، ۱۳۷۵: ۶۲) لذا می‌توان برای جنگها اهداف و انگیزه‌های متفاوتی در نظر گرفت. برخی از جنگها دارای اهداف مادی هستند. برخی حالت تصرف‌گرایانه دارند و برخی در دفاع از میهن و اهداف متعالی الهی و دینی به وقوع می‌پیوندند. لذا حالت مقدسی به خود می‌گیرند. مانند جنگ ۸ ساله ایران که از آن به عنوان دفاع مقدس یاد می‌کنند که دارای تاثیرات فراوان بر جنبه‌های مختلف جامعه از جمله ادبیات، هنر، موسیقی و شعر می‌باشد.

دفاع مقدس، انقلاب اسلامی را وارد عرصه تازه‌ای کرد و زمینه را برای خلق ادبیات به ویژه شعر دفاع مقدس فراهم ساخت. در این خصوص می‌توان اذعان داشت که: « ادبیات ما در انقلاب شکوفا شد و مخصوصاً در جنگ هشت ساله به بار نشست. در این دفاع مقدس چه چیزها بروز کرد و چه حالات روانی مطرح شد.» (جعفری، ۱۳۷۳: ۱۱۷)، چراکه، شرایط خاص دوران جنگ تحمیلی، این معرفت اعتقادی را دامن می‌زد و خرمن وجود هنرمند را شعله‌ور می‌ساخت و در وی تعهدی ایجاد می‌کرد که به پشتوانه ایمان و اعتقاد و شور و شعور خویش ضرورتی برای نوشتن و تصویر کردن صحنه‌های حماسه و ایثار احساس کند. « واقعه‌ی جنگ تحمیلی لباسی را بر قامت مردمان این دیار پوشاند که ... نمی‌توان و نباید آن را در پستوهای ذهن یا کنج خانه‌ها و موزه‌ها قرار داد. تن پوش فاخری که نشان از جاودانگی و فطرت نیک و تلاش‌های کثیر مردمان این دیار دارد.» (فروغی جهرمی، ۱۳۸۹: ۱۲) این تن پوش فاخر در دو حوزه ارزش‌مداری و فرهنگ‌پایداری از اهمیت بسیار بالای برخوردار بوده است.

فرهنگ‌پایداری و ارزش‌مداری

واقعه جنگ تحمیلی یا دفاع مقدس که پس از پیروزی انقلاب اسلامی به وقوع پیوست، به خاطر زمان نسبتاً طولانی و تأثیرات عمیق خود، در تمام لایه‌های زندگی مردم ایران نفوذ کرد و بدین سبب، ادبیات ایران را نیز تحت تأثیر خود قرار داد. این تأثیر تا جایی بود که گونه‌ای خاص از ادبیات به نام ادبیات دفاع مقدس را رقم زد. فراوانی این موضوع و مضمون به عنوان جانمایه آثار ادبی، به ویژه شعر معاصر تا حدی است که می‌توان شناسه‌ها و برجستگی‌های آن را حتی در جمع‌های کوچک ادبی و

به صورت منطقه ای ردیابی کرد. (بصیری، ۱۳۹۴: ۲)

ادبیات مقاومت اصول مبارزاتی نسلی مقاوم و ظلم ستیز برای حفظ وطن، دین، فرهنگ، هویت و سنت های خود در برابر تجاوزگران و بیگانگانی است که به حریم ارزش های انسانی و ملی تجاوز می کنند. (شکری، ۱۳۶۶: ۳) ادبیات مقاومت از شاخه های ادبیات متعهد و سیاسی و واکنش طبیعی و ذاتی انسان در برابر نیروهایی تلقی می شود که منابع و ارزش های او را به خطر می اندازند. این نوع ادبی توصیف ظلم ستیزی و از خود گذشتگی ملتی در برابر اشغال گران و تجاوز گران است که در صدد تهییج و ترغیب روحیه مبارزه طلبی و ایستادگی ملت در مقابل دشمن است. (عبدی، خلیلی ۱۳۹۴: ۱-۲) بنابراین می توان ادبیات مقاومت را این گونه تعریف کرد که: «به مجموعه نوشته ها و سروده هایی گفته می شود که درون مایه و موضوع آن به مسائل هشت سال دفاع مقدس و پیامدها و تبعات آن باز می گردد. در نگاهی وسیع تر می توان طیفی گسترده تر و جغرافیایی فراختر برای این عنوان تصور کرد و با تکیه بر ویژگی های مقدس بودن که تداعی قلمرو الهی و دینی برای این نوشته ها و سروده ها می کند.» (سنگری، ۱۳۸۰: ۷۲) از این رو می توان ادبیات پایداری در هشت سال دفاع مقدس و پس از آن که روشن ترین، زیباترین و ماندگارترین ادبیات را در قالب نظم و نثر به جای گذاشته است. یکی از افتخارات و دستاوردهای دفاع مقدس و پایداری ملت ایران می باشد، که تولد ادبیات و هنر مقاومت و پایداری را در پی داشته است.

(امیر خراسانی، ۱۳۸۷: ۵۲)

۱- برخی از اصلی ترین و مهم ترین مسائلی که در ادبیات پایداری مطرح می شود و حوزه ادبیات پایداری شامل آن ها می شود و در آثار اکثر نویسندگان و صاحب نظران ادبی نیز مشترک است شامل موارد زیر است:

- دعوت به مبارزه و تحمل سختی ها و مشکلات آن

- بیان بیدادگری ها و تصویر چهره بیدادگران

- ستایش آزادی و آزادگی

- نشان دادن افق روشن پیروزی که رهاورد تلاش، وحدت، همدلی و مبارزه مستمر است.

- ترسیم مظلومیت مردم جامعه در قالب ارزشمداری در فرهنگ‌پایداری
بعد از بسط فضای مفهومی دو واژه ارزشمداری و فرهنگ‌پایداری اکنون به بررسی
جنبه‌های مختلف ارزشمداری و فرهنگ‌پایداری در شعر پس از دوران دفاع مقدس در
قالب‌های زیر خواهیم پرداخت.

۱- مبارزه با امپریالیسم و استبداد

بی‌تردید انقلاب اسلامی ایران به عنوان یک پدیده منحصر به فرد، تحولات
عظیم سیاسی، اجتماعی و فرهنگی را در جامعه ایران، به همراه داشته است. یکی از عناصر
و پیامدهای مهم انقلاب اسلامی، مبارزه با استعمار و استعمارستیزی بوده است. قطعاً شعر
فارسی نیز در نشان دادن این پیام، نقش آشکاری ایفا کرده است و همواره تلاش کرده
است تا نسبت به پدیده استعمار و خطرات احتمالی آن مسئول باشد.

(ضیایی، ۱۳۹۶: ۹۷)

بنابراین در این راستا می‌توان بیان داشت که سرودهایی که با تکیه بر اندیشه‌های
دینی، تصویر بیدادهای جهانی را تجسم می‌کنند، سابقه طولانی ندارد. عمدتاً آثار قبل از
انقلاب در این زمینه به چاپ نمی‌رسیدند ولی پس از پیروزی انقلاب اسلامی و
بخصوص در دهه‌های ۶۰، ۷۰ و ۸۰ رواج یافته‌اند. از آنجا که یکی از اهداف انقلاب
اسلامی، نجات مظلومان و مستضعفان جهان از استکبار و استبداد بود، توجه به این موضوع
پیش از پیش رایج شد. (ر.ک. شعر مقاومت و دفاع مقدس، ۱۳۹۰: ۲۳۰)

به عنوان مثال مضمون سیاست در شعرهای طاهره صفارزاده به طرز بارزی وجود
دارد. او یکی از اولین شاعران متعهد و انقلابی است که مضامین ضد امپریالیستی را در
اشعار آزاد، سید و سستی بویتز غزل، به طور مستقیم و شجاعانه مطرح کرده است. او
در کنار نوآوری‌ها و خلاقیت‌های دیگر، افق جدیدی را در شعر فارسی در ارتباط با
انتقاد سیاسی باز کرده است. طنزهای ظریف، کنایه‌های نیش‌دار و استعاره‌های زیبا
همگی فراخوانده شده‌اند تا خدعه ظالمان را افشا کنند. آشنایی صفارزاده با چم و خم
های پنهان سیاست تا حدود زیادی نتیجه تحصیل و زندگی در غرب است. خصوصاً
راه‌یابی او به محافل شاعران و نویسندگان آزاداندیش، پرده‌های بسیاری را از مقابل نگاه

کاوشگر و کنجکاو صفارزاده پس می زند. چنانکه خود می گوید: «باید اعتراف کنم تا آن زمان نسبت به شبکه های جاسوسی بین المللی و غولی به نام امپریالیزم آگاهی چندانی نداشتم. آن وقت فقط شاه را عامل همه بدبختی ها می دانستم و راستش در آمریکا بود که در اثر مراوده و گفتگو با برخی روشنفکران متعهد خصوصاً شاعران و نویسندگان امریکای لاتین نقش امپریالیزم را آنطور که باید شناختم». (رفیعی، ۱۳۸۶: ۷۱) از همین رو، او شعر را بعنوان سلاحی برنده بر ضد استبداد و ستم بکار برد و برای استقرار عدالت و آزادی، با رژیم حاکم به نبرد برخاست. او ستایشگر عدالت، صلح، مردمی و برابریست.

«آوارگونه می افتد بیداد / بر روی حنجره حق خواهی / بر روی استخوان صدق و صبوری / در طرد این شریر / دستی باید باشد / دستی به اقتدار توکل / دستی که دور می شود از دستگیره ها / دستی که وصل می شود / به جاودانگی ایمان...» (صفارزاده ۱۳۸۴: ۷۲)

محمد رضا عبدالملکیان نیز در مبارزه با استعمارگران و حمایت از مظلومان جهان چنین می سراید:

شیطان حنجره کوچک مارا خوش نمی دارد / چرا که فریب هزاران مورد دروغش را / در هم شکسته ایم / و مرزی دگرگون را پی افکنده ایم / مرزی از جنوب ایران / تا جنوب لبنان / و تا جنوب سرزمین تمام مظلومان جهان / مرز میان خدا و شیطان / شیطان بیمناک بیداری ماست. (عبدالملکیان، ۱۳۶۶: ۸۱)

موردی دیگر از ارزش مداری در قالب ایستادگی در برابر بیداد و استبداد:

سرا پا اگر زرد و پژمرده ایم / ولی دل به پاییز نسپرده ایم / چو گلدان خالی لب پنجره / پر از خاطرات ترک خورده ایم / اگر داغ دل بود، مادیده ایم / اگر خون دل بود، ما خورده ایم / اگر دل دلیل است، آورده ایم / اگر داغ، شرط است ما برده ایم / اگر دشمنان، گردنیم / اگر خنجر دوستان، کرده ایم / گواهی بخواهید، اینک گواه / همین زخم هایی که نشمرده ایم / دلی سر بلند و سری سر به زیر / از این دست عمری به سر برده ایم (امین پور، ۱۳۸۶: ۱۰۰-۱۰۱)

۲- جهان بینی الهی و دعوت به مقاومت

یکی از ویژگی‌هایی که ادبیات دفاع مقدس را بارز می‌کند این است که ادبیات دفاع مقدس در معرفی جهان بینی الهی پیشتاز است. در عصر تکنولوژی و صنعت و ارتباطات و جنگ رسانه‌ها این ادبیات بیانگر نوعی ارزش الهی و آرمانی است. از این رو مفاهیم در ادبیات دفاع مقدس رنگ خشونت و ظلم و ستم ندارد و از عواطف و مهر ورزی‌ها در این ادبیات سخن گفته می‌شود. «جنگ از مهم‌ترین حوادثی بود که بسیاری از شاعران را به بیان شگفتی‌ها و قهرمانی‌های سپاهیان اسلام، سوق داد. اشعار این دوره از انقلاب روح حیات و سرزندگی را به انسان می‌دهد و خواب غفلت و نا هوشیاری را از دیدگان می‌رباید.» (تقوی، ۱۳۷۳: ۱۱۳) نصرالله مردانی از پیشگامان ادبیات دفاع مقدس است که در تهییج روحیه‌ی رزمندگان و دعوت به مقاومت در مقابل دشمن سروده‌های بسیاری دارد:

بزنن طبل خون در دفاع ظفر که آمد به میدان سپاه ظفر
گذشتند از خون تاریخ تلخ دلیران آورد گاه ظفر
(مردانی، ۱۳۸۸: ۳۶۵)

و نیز

پیکار علیه ظالمان پیشه ماست / جان در ره دوست دادن، اندیشه‌ی ماست /
هرگز ندهیم تن به ذلت، هرگز / در خون زلال کربلا ریشه‌ی ماست . (سهرابی نژاد، ۱۳۶۹: ۱۲۷)

۳- ارزش‌مداری در قالب ترویج ایثار

بارزترین جلوه‌های ایثار و شهادت در دین تجلی پیدا می‌کند و آنقدر حائز اهمیت است که دین اسلام ایثارگری و شهادت طلبی را در راه تعمیق آرمان‌های مذهبی تشویق نموده و بیشتر از هر چیز دیگری بدان پرداخته است. چرا که در اسلام کشته شدن آگاهانه در راه خدا که در راستای گسترش اهداف الهی و اسلامی است بارها مورد تأکید قرار گرفته است. پس بطور خلاصه فرهنگ ایثار و شهادت در دین اسلام در بردارنده‌ی مجموعه‌ای از آگاهی‌ها، باورها، اعتقادات و اعمالی است که موجب تقرب انسان به عالی

ترین درجه کمال؛ یعنی، انتخاب آگاهانه مرگ در راه خدا می‌گردد. (فرهنگ عمومی، ۱۳۸۲: ۵۴)، بنابراین می‌توان بیان داشت که یکی از ویژگی‌های بارز و منحصر بفرد انقلاب اسلامی و دفاع مقدس در بعد معنوی و فرهنگی که موجب بالندگی انقلاب و نهضت جهانی اسلام در سراسر دنیا گردید، ترویج ارزش فرهنگ ایثار و شهادت بود که در اشعار پس از دوران دفاع مقدس تجلی پیدا کرد. شهادت موجب اشاعه فرهنگ ناب محمدی - صلی الله علیه و آله - و دفع هشیارانه خطرات از جامعه اسلامی بود. افتخار به شهادت و شکل‌گیری مفهومی خاص به نام شهید و شهادت چنان پایه مستحکمی در جامعه پیدا نمود که امروزه به عنوان یکی از ارکان حفظ نظام محسوب می‌گردد. ایثار و شهادت از خصایص والای انسانی و از ویژگی‌هایی است که در نزد هر قوم و فرهنگی، شایسته‌ی احترام است. و این موضوع به عنوان یک ارزش در اشعار نوگرایانه پس از دفاع مقدس تجلی پیدا کرد. به عنوان مثال می‌توان به شعر سپیده کاشانی استناد نمود که در وصف ایثارگری رزمندگان در آزادسازی خرمشهر سروده است:

ای شهر خرمشهرای خاک گهرخیز / ای سینه پر آذرت از غصه لبریز / خاکت
بیوسم خاک تو بوسیدنی شد / گل‌های خرمشهر من بوئیدنی شد / ای قلّه‌ایثار و محراب
عبادت / ای مقام شهر ای شهر شهادت / آوای ارونرود بشنو که شعر فتح خواند / نخلت
اگر سوزند بر جا ریشه ماند / خورشید از خون سرزند بر خون نشیند / تا شام بد فرجام
دشمن را ببیند / سوی تو مرغان مهاجر باز آیند / بر آشیان سبزد پرواز آیند / با من
بخوان شعر ظفر ای بندر سبز / شب سر شد و آمد سحر ای بندر سبز.

(به نقل از روزنامه کیهان، ۱۳۹۴)

۴- ستایش رشادت‌ها و دلاوری‌های رزمندگان در قالب ارزشمداری

ستایش رشادت‌ها و دلاوری‌های رزمندگان عمدتاً در قالب آزاد، غزل و رباعی است. محوریت شعر برای حضور رزمندگان در ساحت جنگ، و شرح منظوم این پدیده در قالب توصیف ایثار آنان است. شاعر علاوه بر ستایش این شهامت و شکوه، گاه به طور مضمّر در صدد تشویق آنان محبت‌پاسداشت حال نیک آنان است:

تیغ مردان خورشید درشت کورسوی شب تیره را کشت
یک زبان زندگی، یک زبان مرگ ذوالفقار سخن گوی درشت
قومی از زخم و خون، نسل در نسل از تبار جنون پشت در پشت
(امین پور ۱۳۸۶: ۱۵۲-۱۵۱)

مثال دیگر در این زمینه:

آن شب / آسمان خاکسترش را به روی خاک می تکاند / و خاکریزها تنها عشق
را میدیدند / که دیوانه دنبال پلاک گمشدهای می گشت (صبهای شهیدان، ۱۳۸۴: ۵۸)

در همین راستا می توان به شعر وحیدی استناد نمود:

در سرزمین آسمانی جبهه / کسی به خویش نمی اندیشید / کسی به مرک و مال
نمی اندیشید / و ارتفاع صخره و کوه / به زیر پای دلیرانی است / کز ارتفاع عقیده / از
ارتفاع ایمان می جنگند

(وحیدی، ۱۳۷۷: ۷۲)

۵- نكوهش بی توجهی به محرومان جامعه در قالب ارزش مداری

اعتراض به قدرت یافتن صاحبان زور و بی اعتنایی به محرومان جامعه پس از پیروزی
انقلاب اسلامی و شروع جنگ تحمیلی و نقش محرومان جامعه در دوران دفاع مقدس، به
جهت تحوّل معنوی که در جامعه و نگرش مردم ایجاد شده بود، بسیاری از افراد متعهد
جامعه به یاری ستمدیدگان و محرومین برخاستند، اما در کنار این گروه، دسته ای دیگر
حضور داشتند که به رغم توان بالای خویش و تغییر موقعیت جامعه، به حال خود بودند این
موضوع در اشعار دوران جنگ تحمیلی و پس از آن در اشعار شاعران تجلی پیدا کرد.

وقتی دل شکسته نیستان غربت است / تنها بهشت گمشده ی ما « عدالت » است /
ای قاتلان عاطفه اینجا چه می کنید؟ / اینجا که خاک پای شهیدان غربت است / وقتی
بهشت را به زر سرخ می خرید / چشمانتان شکاف تنور قیامت است! / منت چه
می نهید که عمق نمازتان / خمیازه ای به گودی محراب راحت است (قزوه، ۱۳۷۸: ۳۵-
۳۶)

و نیز طاهره صفارزاده در قالب شعر سپید اعتراض خود را نسبت به بی توجهی به

محروران جامعه اینگونه بیان می دارد:

سال گذشته / سال هجوم و دلزدگی بود / سال رواج عکس و پوستر رنگی / سال تجارت بیداد / گران فروشان فربه و فربه تر شدند / در ذهن شان مدام / قیمت کالا / بالا می رفت / و قیمت خون / پایین می آمد / همه در انتظار عدالت بودند / و نیش درد ستمدیدگان / در قلب آسمانی آن پیر می خلید / و با حضور قلب / در رکعت هزارم بینایی / رکعت هزارم بیداری / برپا ایستاده بود. . !

(صفارزاده، ۱۳۷۱: ۹۲-۹۳)

۶- ارج نهادن به شهید و شهیدان

شهادت، اوج تعالی انسان است در فرهنگ اسلام و به ویژه تشیع، ارزشمندترین و گرانباترین حرکت، شهادت است؛ شهید کسی است که با نثار جان خود، درخت اسلام را آبیاری و فساد را ریشه کن و موجب آزادی وطن، از چنگال مهاجمان و دشمنان می شود. (شریف پور و ترابی، ۱۳۹۴: ۱۶۹)

از این رو در فرهنگ اسلامی، شهید جایگاهی بسیار والا و باعظمت دارد و اشعار بسیاری درباره رشادت و فداکاری آنان، در ادبیات دفاع مقدس دیده می شود «شهادت در سروده های جنگ، هم شکوهمند و حماسی و عارفانه و جامعه ساز است و هم حسرت آفرین»

(سنگری، ۱۳۷۸: ۱۵۴)

مثال: راستی یاد شهیدان بیت المقدس به خیر /! جهان آرا که بود؟ /حاج همّت که بود؟ /حاج عباس از دنیا یک قرآن جیبی داشت /شهید خرازی /شهید نوری /سرداران بی دست /شهیدان گمنام /ب یادنام ه /بی سنگ قبر /عاصمی پور چه شد /یوسف نوشته بود /خدایا، یوسف هم شهید شد، او را بیامرز /اسماعیل وصیت کرد روی قبرش بنویسند /پرکاهی تقدیم به آستان الهی /امسال هیچ شاعری با /حلق اسماعیل همصدا نشد /راستی شماره قطعه شهدا چند بود (قزوه، ۱۳۷۸: ۸۳)

قیصر امین پور هم در اشعار بسیاری، این دلیرمردانی را که تمام هستی خود را در راه آرمانشان فدا کرده اند، می ستاید:

خود را چو ز نسل نور می‌نامیدند/ رفتند و به کوی دوست آرامیدند/ سیراب شدند، زانکه در اوج عطش/ آن حادثه را به شوق آشامیدند (امین پور، ۱۳۸۷: ۴۳۷)

و نیز:

«این سبز سرخ کیست؟ / این سبز سرخ چیست که می‌کارید؟ / او را چنان که خواست / با آن لباس سبز بکارید / تا چون همیشه سبز بماند / تا چون همیشه سبز بخواند / او را وقتی که کاشتند / هم سبز بود، هم سرخ / آنگاه آن یار بیقرار / آرام در حضور خدا آسود / هر چند سرخ سرخ به خاک افتاد / اما / این ابتدای سبزی او بود (امین پور، ۱۳۷۸: ۳۸۰-۳۸۱)

۷- سيطرة فرهنگ شیعی به ویژه مسئله عاشورا، انتظار و حضرت زهرا (س)

گذشته از مفاهیم اصول اسلامی چون: جهاد، شهادت، ایثار، هجرت، ایمان، نیایش، نماز و... مفاهیم خاص فرهنگ شیعی بویژه عاشورا، کربلا، حضرت زهرا (س) و عنصر مهم انتظار، پشتوانه و درون‌مایه بسیاری از سروده‌های ماست. عاشورا و کربلا ارمان و ایمان رزمندگان است و مفهوم شهادت و پاک‌بازی بدون تداعی کربلا و الگوهای عاشورا ممکن و میسر نیست. (سنگری، ۱۳۷۸: ۳۸) در اشعار و سروده‌های موعودیه، زهراییه و عاشورایی در دهه ۶۰، ۷۰ و بعد از آن، کاملاً نگاه تازه‌ای به مسئله‌ی انتظار، عاشورا و مظلومیت حضرت زهراء و... ملموس و محسوس است.

ای مهدی! / سپید، سیاه است / و کودکان مهمان صاعقه و ساطورند! / از قهقهه تا مرثیه مرگ است و تابوت / پس پرنیان دست تو کجاست؟ / کوهی که تو باید از آن پیداشوی، تنها صدایم رابه من بازمی‌گرداند! / این جا چندی است که دف‌ها / توراشیبه می‌کنند! (جعفریان، ۱۳۷۸: ۴۹)

شاعر انقلاب معتقد است که ندای «هل من ناصر» امام حسین (ع) هنوز هم به اعتبار خویش باقی است و حسین هم چنان در طلب یاران فداکار و از جان گذشته است. این مضمون، خصوصاً در دوره‌ی جنگ تحمیلی در ادبیات دفاع مقدس از رواج خاصی برخوردار بوده است.

راهی است راه عاشقی، راه حسینی و از عاشقان گاهی حسین و گه «حسینی»

این کیست که سیمای حسینی دارد در کف، علم فتح خمینی دارد
از حاله ی رویش رخ مهتاب خجل عشق است ولی نام خمینی دارد
(مردانی، ۱۳۷۷: ۳۲)

۸- حسرت جا ماندن از قافله شهیدان و دلتنگی برای جنگ

اشعار بسیار در فاصله خاتمه جنگ تا کنون سروده شده است که محتوای اغلب آنها، حسرت روزهای جبهه و جنگ است. حسرت از فرصت شهادتی که از دست رفت و بی نصیبی از این خوان گسترده که اکنون تنها خاطره ای از آن به جا مانده است. رشادت و از جان گذشتگی شهیدان تأثیرات عمیقی بر روحیه شاعران داشته و وسبب سرودن اشعار فراوانی در این زمینه شده است. براهنی در این خصوص بیان می دارد که: «اگر شاعر در برابر این رخداد بزرگ و فراگیر، از خود خلاقیت نشان نمی داد، در واقع پیش از ملت، به هستی خود به عنوان هنرمند خیانت کرده بود.» (براهنی، ۱۳۷۱، ۱۸۴۶)

بعد از این پیشانی ام طوفانی است / قسمت آینه ام حیرانی است / بعد از این در آرزوی سوختن / مثلاً آتش جامعه ام عریانی است / تا چه پیش آرد سموم هرزه گرد / سهم گل دربا دسرگردانی است .

(کاکایی، ۱۳۷۵: ۶۳)

و نیز:

گفتید با تمام وقاحت به آسمان / بر سفره های خالی ما نان بیاورید / با آن همه ستاره روشن کسی نگفت / من سیب رخ دارم و ایمان بیاورید / ای بادهای غم زده دیگر دلم گرفت / بویی ز خاک پای شهیدان بیاورید.

(خامه ی خونین عشق - به نقل از شیرشاهی، ۱۳۹۰: ۲۴۲)

قیصرامین پور در شعری به شیوه آزاد نیمایی دلتنگی خود را برای دوران جنگ اینگونه بیان می دارد:

می خواستم / شعری برای جنگ بگویم / دیدم نمی شود / دیگر قلم زبان دلم نیست /
گفتم / باید زمین گذاشت قلم ها را / دیگر سلاح سرد سخن کارساز نیست / باید سلاح
تیزتری برداشت / باید برای جنگ / از لوله ی تفنگ بخوانم / با واژه فشنگ

(ترابی، ۱۳۷۵: ۲۲۹)

۹- ستایش رهبری کبیر انقلاب و رحلت امام خمینی(ره)

به یاد آوردن شخصیت‌های نهضت‌های سیاسی و انقلابی در دیدگاه هنرمندان، سخنوران و شاعران مسلمان سرزمین ما - این نقش آفرینان نکته‌سنج - اتفاقات را روشن‌تر و گسترده‌تر جلوه می‌دهد. یکی از این شخصیت‌ها که در شعر پس از دوران دفاع مقدس از اهمیت والایی برخوردار بوده است، امام خمینی(ره) می‌باشد. "امام خمینی" از چهره‌های محبوب شعر انقلاب و شعر معاصر ایران است. علاقه شاعر به او و منش امام به عنوان رهبری پرهیزگار و مرشدی راستین جایگاه او را تا حد یک معشوق و محبوب الهی در شعر بالا می‌برد. علاوه بر آن می‌توان بیان داشت که رحلت رهبر انقلاب و پیر و مراد رزمندگان، امام خمینی(ره) نیز در شعر دهه ۷۰ و ۸۰ تأثیر فراوانی داشته است. داستان‌ها، نمایشنامه‌ها و آثار روایی بسیاری با پرداختن به این موضوع کوشیدند ضمن انعکاس تأثیر عاطفی ملت ایران از این رویداد عظیم بر آرمان‌های این پیشوای الهی دوباره تأکید نمایند. انتشار چندین جنگ و مجموعه شعر به مناسبت ارتحال امام خمینی(ره) و سالگردهای آن محصول واکنش ادبی شاعران ایرانی و حتی خارجی نسبت به این واقعه بود.

روزی که در مصاف دل ما / دندان گرگ فتنه / به بن بست می رسید / مردی رها / در حلقه محاصر ای تلخ /... / مخیر بود / امروز در مصاف دل ما / دندان عقل گرگ / شکسته است / و مردی رها در عرش /... / میدان اختیار تازه ما را / زیر نگاه شرقی خود دارد.... (حسینی، ۱۳۷۲: ۶۴:۶۳)

و نیز:

بوی سپند و کندر و عود آمد / مردی که بند زجر گشود آمد / مردیم از رکود در این مرداب / تا لحظه عظیم صعود آمد / از بس که عاشقان به عدم رفتند / در عشق وقفه ای به وجود آمد / موسی تبار، مرد شبان شولا / در گرگ و میش آتش و دود آمد / فصل فریب و فاجعه پایان یافت / مردی که نبض حادثه بود، آمد. (امین پور، ۱۳۷۸: ۱۰۹)

"محمد رضا عبدالملکیان" در مجموعه «دلی داشتم شانه بر شانه رفت» در سوگ امام امت، ماتم خود را نشان می‌دهد:

دلی داشتم شانه بر شانه رفت / دریغا که خورشید این خانه رفت / دریغا از آن شور شیرین دریغ / از این جا از این داغ سنگین دریغ / از این جا که غم روی غم می رود / و اندوه دریا به هم می رود / ... / خبر فرصت تیغ با سینه بود / خبر پتک سنگین بر آینه بود / خبر آمد و هر چه برپا شکست / خبر آمد و پشت دریا شکست. (اکبری، ۱۳۷۱: ۵۳۴)

۱۰- وصف جانبازان و خانواده شهدا وشکوه از بی توجهی نسبت به این عزیزان

کسانی که برای حفظ استقلال و تمامیت ارضی کشور، جان، مال و سلامتی خود را در طبق اخلاص گذاشته و در راه اسلام و میهن اسلامی خود هدیه دادند و به عبارت دیگر، "بقای نظام اسلامی که به فرموده معمار کبیر انقلاب اسلامی از اوجب واجبات است." مرهون ایثار، مجاهدت و مقاومت جانانه آنان می باشد، و به منظور ارج نهادن به مقام والای ایثارگان و خانواده آنها و تکریم خانواده معظم شهیدان ضروری توجه به آنها در اشعار شاعران نمود پیدا کرد. چرا که چنانچه جامعه‌ای خواهان برخورداری از نسلی با عزت و آماده‌ی ایثار و شهادت است باید به طور بنیادی به فرهنگ سازی در این زمینه پرداخته و در جنبه های مختلف به ارزش گذاری در این خصوص اقدام نماید بخصوص در ارج نهادن به خانواده شهدا، ایثارگران و جانبازان. (صفری، ۱۳۸۹: ۱۰۹) در تصاویری زیبا و تکان دهنده، مشکلات جانبازان شیمیایی را در معرض تماشای مخاطب قرار می دهد. بیان ارزش کار جانبازان به همراه انتقاد شدید مهمترین ویژگی شعر است:

ماه‌های سرخ عاشق، توی حوضی از اسیدن/ دلشون یه دریا درده، کی می دونه چی کشیدن؟! / هدهد سبا شدیم و هفت شهر عشقو گشتیم / ما نفس کم نیاوردیم، معلومه کیا بریدن! / سینه آتیش خلیله، این جا عشقه که دلیله / بین این دلای عاشق، چه بهشتی آفریدن! / بچه های خط دوم، سرشون به خاکه، اما / بچه های خط اول، آسمونو سرکشیدن / فکر اون گلای سرخم که سرارو خم نکردن / می میرن ولی نمی گن که گلوшонو بریدن / لاله ها کی گفته تنها، همونای ان که رفتن؟ / اینایی که سرشکستن، مگه کمتر از شهیدن؟

(قزوه، ۱۳۸۴: ۳۶)

یا در شعر سپید زیر وصف شهدا اینگونه تصویر شده است:

هنوز دنیا / به زشتی / چکمه های مردانه است / هنوز ادامه دیوارها / ادامه ردیف
مردان غیرتی / ردیف لوله های توپ ۱۰۶ / ردیف درختانی نصفه ... (جوشایی، ۱۳۸۸:
۱۹۴)

و نیز:

سبک تر باشی در آسمان خونین / پاهایت را رها کردی / وبال گرفتی / و آنها پیش
دستی کردند / پاهایت را می گویم / که پیش از تو شهید شدند / و اینک / بی شک / تمام
کوچه های بهشت را برای تو پیموده اند / شگفتا مردا که تویی / نیمی به ترکستان و نیمی به
فرغانه / ... / تنها می گذاری / سوار بر گردونه ای غریب / همه ی می خیزد و ... ذهن کوچه
را می آشوبد.

(شیرشاهی، ۱۳۹۰: ۲۳۶)

" کاظم کاظمی " نیز در همدردی با خانواده شهدا این گونه می سراید:

من از سکوت شب سردتان خیردارم / شهید داده ام از دردتان خیردارم / توهم به
سان من از یک ستاره سردیدی / پدر ندیدی و خاکستر پدر دیدی (کاظمی، ۱۳۷۵:
۱۰۷)

و نیز:

قزوه آنهایی که از جنگ فراری بودند و به دنبال خوش گذارنی ها و عیش و نوش
های خود رفته پس از آرام شدن اوضاع ایران، به کشور برگشتند و ادای هنرمندان را
درآوردند با لحنی طنز آمیز عمو فرانک خوانده است.

جنگ که تمام شد / عمو جان فرانک هم از فرانسه برگشت / هنرمندان برای گاو مش
حسن رمان نوشتند / و بر اساس یه قل دو قل / آخرین فیلمشان را ساختند (قزوه، ۱۳۷۸: ۷۵)
در جای دیگر، بی اهمیتی و بی خیالی آنها را نسبت به شهیدان بیان می کند که
ساسان را به عنوان نمادی از این افراد آورده است:

امروز پسر همسایه مان شهید شد / اما این باعث نمی شود که ساسان / دوستانش را به
قهوه و اسب سواری دعوت نکند / و برای سگش بستنی نخرد. (قزوه، ۱۳۷۸: ۸۹)

۱۱- اعتراض به دگرگونی و تغییر ارزشها

بی توجهی به ارزشهای دوران دفاع مقدس یکی از موضوعات بسیار مهم شعر دوره ۷۰ و ۸۰ می باشد که «حسن حسینی» در سال ۷۴ «منظومه ی مردابها و آبها» به چاپ رسید که در واقع حکایت حال جامعه ی پس از دفاع مقدس را به خوبی نشان می دهد. اینک ابیاتی از این مثنوی:

ماجرای این است: کم کم کمیت بالا گرفت / جای ارزشهای ما را عرضه ی کالا گرفت / احترام «یا علی» در ذهن بازوها شکست / دست مردی خسته شد، پای ترازوها شکست / فرق مولای عدالت بار دیگر چاک خورد / خطبه های آتشین متروک ماند و خاک خورد / اندک اندک قلبها با زر پرستی خو گرفت / در هوای سیم و زر گنبد و کم کم بو گرفت / غالباً قومی که از جان زرپرستی می کنند / زمره ی بیچارگان را سرپرستی می کنند! / سرپرست زرپرست و زرپرست سرپرست / لنگی این قافله تا بامداد محشر است! / ... من زپا افتادن گلخانه ها را دیده ام / بال ترکش خورده ی پروانه ها را دیده ام / انفجار لحظه ها، افتادن آواز اوج / بر عصبهای رها پیچیدن شلاق موج / دیده ام بسیار مرگ غنچه های گیج را / از کمر افتادن آلاله ی افلیج را / در نخاع بادهای ترکش فراوان دیده ام / گردش تابوت ها را در خیابان دیده ام / ... ماجرای این است: آری، ماجرای تکراری است / زخم ما کهنه است اما بی نهایت کاری است /

(به نقل از روزنامه: کیهان، ۱۳۷۴: ۷۶)

در این خصوص عبدالجبار کاکایی دگرگونی ارزش ها را «قصه زخم مکرر» و با بیان استعاره ی و زیبا فضای غیر صمیمی حاکم را به تصویر می کشد و جامعه را آنقدر از مسیر صمیمیت و معنویت دور می بیند که حتی شهیدان را به گریه وا داشته است:

باغ یکپارچه خنجر است / قصه ی زخم مکرر شده است / بس که ابريست هوای پرواز / آسمان بغض کبوتر شده است / چند روزی است که از غربت باغ / علف هرز صنوبر شده است / روزگاریست که از وهم نقاب / دل آینه مکدر شده است / لاله در گوش گل نرگس گفت / پای چشم شهدا تر شده است.

(کاکایی، ۱۳۷۹: ۲۳)

نتیجه‌گیری

با بررسی این مقاله در قالب ارزش‌مداری و فرهنگ‌پایداری در اشعار نوگرایانه پس از دوران دفاع مقدس و دهه ۷۰ و ۸۰ می‌توان به نتایج زیر اشاره نمود که **اولاً**، دفاع مقدس، همانند انقلاب اسلامی یک پدیده منحصراً به فرد بود؛ که بیشتر جنبه دینی و الهی به خود گرفته است. از این رو انگیزه رزمندگان ایرانی در دفاع مقدس، انگیزه‌های مادی نبود؛ بلکه آنان تنها برای رضای الهی و ادای تکلیف پا به عرصه خطر می‌نهادند. این موضوع در شعر شاعران تجلی یافته و به وضوح در قالب ارزش‌مداری و فرهنگ‌مقاومت بروز و ظهور پیدا نمود **است. ثانیاً**، در تحلیل کلی ارزش‌مداری، شعر پس از دوران دفاع مقدس، می‌توان بیان داشت، موارد ذکر شده در متن مقاله عبارتند از: مبارزه با امپریالیسم و استبداد، ارج نهادن به مقام شهید و شهادت، حسرت‌جا ماندن از قافله‌ی شهدا، انعکاس باورهای دینی و مذهبی به ویژه مسئله‌ی عاشورا، انتظار، حضرت زهرا (س)، مسئله‌ی رحلت امام (ره)، انتقاد از کم‌رنگ شدن و فراموشی ارزش‌ها، نکوهش بی‌توجهی به محرومان جامعه و... که در شعر شاعران پس از دوران دفاع مقدس خصوصاً دهه‌ی ۷۰ و ۸۰ حضور پررنگی داشته‌اند. **ثالثاً**، دو مقوله فرهنگ‌پایداری و ارزش‌مداری علی‌رغم برخورداری از سابقه طولانی در شعر قبل از انقلاب، این دو موضوع در دوران پس از دفاع مقدس از اهمیت خاصی برخوردار گشته و در مقایسه با نوع گذشته‌ی خود علاوه بر نمود آرمانی نمود خارجی و واقعی نیز پیدا کرده است. رابعاً، علاوه بر قالب‌های شعر کهن به ویژه غزل، شعر نو‌نمایی و سپید، بیش از گذشته، در این دهه‌ها، در راستای ارزش‌مداری، برای حفظ، ترویج و تعمیق ارزش‌های انقلاب و دفاع مقدس و در نتیجه تقویت زمینه‌های فرهنگی، دینی و تاریخی در کانون توجه شاعران قرار می‌گیرد.

فهرست منابع

الف - کتب

- ۱- اکبری، منوچهر (۱۳۷۱)، نقد و تحلیل ادبیات انقلاب اسلامی (بخش اول: شعر) سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، تهران.
- ۲- امین پور، قیصر (۱۳۸۶)، سنت و نوآوری در شعر معاصر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
- ۳- امین پور، قیصر (۱۳۷۸)، گزیده اشعار، تهران، انتشارات مروارید، چاپ دوم.
- ۴- امین پور، قیصر (۱۳۸۳)، تنفس صبح، تهران، نشر سروش، چ اول.
- ۵- امین پور، قیصر (۱۳۶۳)، در کوچه آفتاب، تهران، انتشارات حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
- ۶- امین پور، قیصر (۱۳۸۰)، آینه‌های ناگهان، تهران، نشر افق.
- ۷- براهنی، رضا (۱۳۷۱)، طلا در مس (در شعر و شاعری)، تهران، ناشر: نویسنده
- ۸- ترابی، ضیاء الدین (۱۳۷۵)، پیرامون شعر، تهران، سوره، چاپ اول.
- ۹- جعفریان، محمدحسین، (۱۳۷۸)، گزیده ی ادبیات معاصر، تهران، انتشارات نیستان، چاپ اول.
- ۱۰- جوشایی، محمد علی (۱۳۸۸)، مرثیه‌های ممنوع، تهران: نشر تکا.
- ۱۱- حسینی، حسن (۱۳۷۲)، کنجشک و جبرئیل، تهران، نشر افق، چاپ دوم.
- ۱۲- دهخدا علی کبر و دیگران، (۱۳۷۷)، سرواژه لغت‌نامه دهخدا، جلد ۳.
- ۱۳- رفیعی، مریم (۱۳۸۶)، بیدارگری در علم و هنر، (شناختنامه طاهره صفارزاد)، تهران، نشرهنر بیداری، تهران.
- ۱۴- سنگری، محمدرضا (۱۳۷۸)، نقد و بررسی ادبیات منظوم دفاع مقدس؛ انتشارات پالیزان: تهران، چ اول.
- ۱۵- سهرابی نژاد، محمدرضا (۱۳۶۹)، اشارات اشک، تهران، انتشارات برگ، چاپ اول.
- ۱۶- شکری، غالی (۱۳۶۶)، ادب مقاومت، ترجمه: محمد حسن روحانی، تهران، نشر قو، چاپ اول
- ۱۷- شیرشاهی (۱۳۹۰)، شعر مقاومت و دفاع مقدس، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- ۱۸- صفارزاده، طاهره (۱۳۸۴)، دیدار صبح، تهران، نشر پارس کتاب
- ۱۹- صفارزاده، طاهره، (۱۳۷۱)، ماه و نخل، به کوشش: محمد قاسم فروغی جهرمی، تهران: انتشارات حدیث تبلیغات نیروی زمینی سپاه پاسداران انقلاب اسلامی.
- ۲۰- صهبای شهیدان (۱۳۸۴)، (مجموعه اشعار دفاع مقدس استان کرمان، به کوشش بنیاد حفظ آثار و نشر ارزشهای دفاع مقدس)، تهران، نشر عابد.

- ۲۱- عبد الملکیان، محمد رضا (۱۳۶۶)، ریشه در ابر، تهران، نشر برگ.
- ۲۲- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۸) مبانی حقوق بشر در اسلام و دنیای معاصر، تهران، مجمع علمی و فرهنگی مجد، چاپ اول.
- ۲۳- فروغی جهرمی، محمد قاسم (۱۳۸۹)، مقوله‌ها و مقاله‌ها، تهران، بنیاد حفظ آثار و نشر ارزش‌های دفاع مقدس، جلد اول، چاپ اول.
- ۲۴- قزوه، علی رضا (۱۳۷۸)، از نخلستان تا خیابان، تهران، حوزه هنری، چاپ پنجم.
- ۲۵- قزوه، علیرضا (۱۳۷۴)، شبلی و آتش، تهران، انتشارات اهل قلم، چاپ اول.
- ۲۶- کاظمی، م (۱۳۷۵)، پیاده آمده بودم، تهران، نشر حوزه ی هنری سازمان تبلیغات اسلامی
- ۲۷- کاکایی، عبدالجبار، (۱۳۷۵)، حتی اگر آئینه باشی، تهران، اهل قلم، چاپ اول
- ۲۸- کاکایی، عبد الجبار، (۱۳۷۹)، مرثیه روح، تهران، حوزه ی هنری، چاپ اول.
- ۲۹- مردانی، نصرالله، (۱۳۸۸)، عشق می گوید، تهران، مؤسسه انجمن قلم ایران، چاپ اول.
- ۳۰- مردانی، نصرالله (۱۳۷۷)، شهیدان شاعر، تهران، نشر شاهد، چاپ اول.
- ۳۱- موسوی گرما رودی، علی (۱۳۶۳)، خط خون، تهران، انتشارات زوار، چاپ اول.
- ۳۲- می‌یر، پیتیر (۱۳۷۵)، جامعه شناسی جنگ و ارتش، ترجمه علیرضا ازغندی، محمد صادق مهدوی، تهران، قومس.
- ۳۳- وحیدی، سیمین دخت (۱۳۷۷)، از نگاه آئینه‌ها (مجموعه شعر دفاع مقدس «شعر بانوان»، تهران: بنیاد حفظ آثار و نشر ارزش‌های دفاع مقدس.

ب- مقالات

- ۱- امیری خراسانی، احمد، (۱۳۸۷)؛ *نامه پایداری* (مقالات اولین کنگره ادبیات پایداری) / جلد اول؛ بنیاد حفظ آثار و نشر ارزش‌های دفاع مقدس: تهران، چاپ اول.
- ۲- بصیری، صادق و همکاران، (۱۳۹۴) بررسی برجستگیهای لفظی و ساختاری شعر دفاع مقدس استان کرمان، نشریه ادبیات پایداری، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، سال هفتم، شماره سیزدهم.
- ۳- تقوی، محمد، (۱۳۷۳)، جهت‌گیری ادبیات معاصر و تحوّل آن پس از انقلاب اسلامی، (مجموعه مقاله‌های سمینار بررسی ادبیات انقلاب اسلامی)، تهران، انتشارات سمت.
- ۴- جعفری، محمد تقی، (۱۳۷۳)، شکوفایی بذره‌های معارف اصیل انسانی در ادبیات انقلاب اسلامی (مجموعه مقاله‌های سمینار بررسی ادبیات انقلاب اسلامی)، تهران، انتشارات سمت.
- ۵- چرقانی، رضا، (۱۳۹۶) ادبیات پایداری در ایران: بازشناسی مؤلفه‌ها، فرصت‌ها و چالش‌ها، ادبیات پارسی معاصر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال هفتم، شماره دوم.

- ۶- رحمدل، غلامرضا، (۱۳۷۳)، مجموعه مقاله‌های سمینار بررسی ادبیات انقلاب اسلامی (حماسه در شعر انقلاب)، چ اول، تهران، انتشارات سمت.
- ۷- سید حسن حسینی، (۱۳۶۲) شعر انقلاب (مقاله)، سوره (جنگ پنجم)، حوزه ی هنری سازمان تبلیغات اسلامی، تهران شهریور ۶۲.
- ۸- شریف پور، عنایت الله، و ترابی، علی سن، (۱۳۹۴)، وطن گرایی در شعر دفاع مقدس (علمی- پژوهشی)، نشریه ادبیات پایداری دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، سال هفتم، شماره سیزدهم.
- ۹- صالحی مقدم، سهیلا (۱۳۸۹)، نوآوری در شعر قیصر امین پور، پژوهش نامه زبان و ادبیات فارسی، سال دوم، شماره هشتم.
- ۱۰- صفری، جلیل (۱۳۸۹) تأثیر نقش فرهنگ ایثار و شهادت بر ارتقای معنوی بسیجیان، فصلنامه حصون، شماره ۲۷.
- ۱۱- صفری، جلیل (۱۳۸۹)، تأثیر نقش فرهنگ ایثار و شهادت بر ارتقای معنوی بسیجیان، فصلنامه حصون، شماره ۲۷.
- ۱۲- ضیایی، حسام و علی صفایی (۱۳۸۹)، **بررسی جامعه شناختی گفتمانهای جنگ تحمیلی**، در مجله ادبیات، پایداری، س 1، ش 2.
- ۱۳- ضیایی، حسام، (۱۳۹۶)، بررسی و تحلیل شعر دهه اول پس از انقلاب اسلامی بر اساس نظریه پسااستعمارگرایی، پژوهشهای نقد ادبی و سبک شناسی، سال هشتم، شماره ۲.
- ۱۴- فرهنگ عمومی (۱۳۸۲)؛ فصلنامه فرهنگی - اجتماعی، شماره ۳۷.
- ۱۵- عبدی، مالک، خلیلی، پروین، (۱۳۹۴) تطبیق جلوه های ادبیات مقاومت و پایداری در اشعار معاصر عربی و فارسی (مطالعه موردی، اشعار عبد الغنی تمیمی و نصرالله مردانی)، کنفرانس بین المللی ادبیات و پژوهش تطبیقی در آن، گلستان.

ج- روزنامه ها

۱- روزنامه کیهان، ۱۳۹۴، کد خبر: kayhan.ir/fa/news/45351

۲- کیهان، شماره ۲۵، (خرداد و تیر ۱۳۷۴)، ص ۷۶، (فصلی از منظومه ی مرداب ها و آب ها)

بررسی تطبیقی اهداف مجازات‌ها در باور و اعتقادات حقوق عرفی و آموزه‌های اسلامی

امیر وطنی^۱

امیر حسن نیازپور^۲

فرزاد عسکری^۳

چکیده

به طور کلی هدف از مجازات در حقوق کیفری ارباب مجرم، سزا دادن، اصلاح، ناتوان سازی وی، عدالت ترمیمی و رضایت مجنی علیه می باشد. در این پژوهش با استناد به آیات قرآن کریم، روایات و احادیث اثبات نمودیم که هدف اسلام از کیفر مجرمین، چیزی جز اهداف فوق الذکر نمی باشد، با این تفاوت که اهداف اسلام از مجازات عامتر و وسیع تر از اهداف حقوق عرفی است. اسلام علاوه بر اهداف دنیوی که منطبق با اهداف حقوق عرفی یا کیفری نوین می باشد، اهداف دیگر بعنوان اهداف اخروی نیز دارد که همان سعادت بشر در آخرت است. لذا با توجه به اینکه خداوند در کلام خود مصلحت جامعه و مردم را در نظر دارد، در احکام وی نیز منفعت و مصلحت دنیوی و اخروی مردم مورد توجه قرار گرفته است. پس اگر زمانی در مجازاتی منفعتی وجود داشت، ولی در زمان و مکان خاص آن منفعت به زیان تبدیل شود و اجرای آن به مصلحت نباشد، دیگر نمی تواند مقصود پروردگار باشد و این در حالی است که واقعاً اثبات شود مجازاتی، اهداف مورد نظر خداوند را از دست داده باشد. با توجه به اینکه اهداف دنیوی از اجرای مجازات مجرمین از دیدگاه شرع و اسلام در اکثر موارد با اهداف عرفی و حقوق کیفری منطبق است، و در جهت سعادت دنیوی بشر به جز سعادت اخروی نیز می باشد، لذا تا زمانی آن مجازات قابل اجرا است که در آن منفعت وجود داشته باشد و اگر زمانی آن منفعت به مفسده تبدیل شود یا موجب وهن در دین اسلام گردد و اهداف فوق را در پی نداشته باشد، دیگر نمی تواند مورد نظر خداوند باشد، در غیر این صورت با عدالت خداوند سازگاری ندارد.

واژگان کلیدی

مجازات، اهداف مجازات، حقوق عرفی، حقوق اسلام.

۱. استادیار گروه حقوق جزا و جرم شناسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.

Email: Vatani_amir@yahoo.com

۲. استادیار گروه حقوق جزا و جرم شناسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

Email: niapah@yahoo.com

۳. دانشجوی دکتری فقه و حقوق جزا، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه خوارزمی، پردیس کرج، ایران

Email: Farzad.askari82@gmail.com

(نویسنده مسئول)

طرح مسأله

مجازات تنبیه و کیفری است که به موجب قانون بر مرتکب جرم تحمیل می‌شود. از نظر اسلام نیز مجازات، کیفری است که برای مصلحت جامعه در مقابل سرپیچی از دستورات خداوند وضع شده است.

مجازات دارای اهدافی می‌باشد که هم در حقوق عرفی و هم در حقوق اسلام مدنظر است. گرچه اهدافی که اسلام از مجازات دارد، وسیع‌تر و عام‌تر از اهدافی است که در حقوق کیفری نوین در نظر گرفته شده است. دین اسلام علاوه بر اهداف دنیوی از کیفر مجرمان و گناهکاران، اهداف اخروی که همان سعادت بشر می‌باشد را نیز در نظر دارد.

هدف از مجازات در حقوق عرفی عبارت است از؛ ارباب، سزا دادن، اصلاح کردن، ناتوان‌سازی، رضایت مجنی علیه و عدالت‌ترمیمی، که با بررسی آیات قرآن، روایات و احادیث، هدف دنیوی از مجازات در حقوق اسلام نیز چیزی خارج از این اهداف نیست. در واقع قرن‌ها پیش، اسلام همین اهداف نوین را با توجه به مقتضیات زمان خود برای مجازات در نظر داشته، که انسان امروزی پس از قرن‌ها به آن رسیده است. اکثر فقهای شیعه و اهل سنت معتقدند؛ احکام اسلام بر اساس مصالح و مفاسد وضع شده است؛ یعنی خداوند به دلیل منفعتی که در یک عمل وجود دارد آن را واجب می‌داند و اگر مفسده‌ای در آن باشد از آن کار نهی کرده است. اگر احکامی در اسلام در زمان و مکان خاص برای آن منفعتی بوده و حال برای آن منفعتی نیست و مفسده و شرّ در آن وجود دارد و اجرای آن به مصلحت نیست، نمی‌تواند اراده خداوند بر اجرای آن باشد. البته این نظریه مخالفینی دارد، که مدعی هستند، کلیه احکام خداوند ثابت و بدون تغییر هستند و این احکام همیشه در ذات خود دارای منفعت می‌باشند و ممکن است انسان قادر به درک آن نباشد و لذا این احکام بدون هیچ قیدی در هر زمان و مکانی باید اجرا شوند؛ اما طرفداران این نظریه در اقلیت می‌باشند، زیرا اثبات شده است که دین اسلام یک دین پویا می‌باشد و قادر است خود را با مقتضیات زمان و مکان تطبیق دهد. آنچه که برای خداوند مهم است سعادت اخروی و دنیوی بشر است و صرفاً به سعادت اخروی توجه ندارد و سعادت این دنیا نیز خواسته خداوند است و اگر حکمی این قابلیت را از دست دهد و نتواند در این دنیا برای

بشر خیری داشته باشد، اجرای آن سودی ندارد و با عدالت خداوند سازگار نیست، که چیزی برای بندگان خود بخواهد که در آن منفعتی وجود نداشته باشد. اگر خواهان اجرای احکام اسلام بخصوص در اجرای مجازات‌های شرعی در جامعه می‌باشیم، باید معتقد به نظر آن دسته از فقها باشیم که دین اسلام را دین پویا و مصلحت‌پذیر می‌دانند و قوانین جزایی اسلام را منطبق با مقتضیات زمان و مکان و با توجه به مصلحت و منفعت قابل تعدیل و تحول می‌دانند.

احکام اسلام بر اساس مصالح و مفاسد وضع شده‌اند و اگر بپذیریم که اسلام یک دین پویا و منطبق با نیازها و مقتضیات زمان است و قادر می‌باشد خود را با هر زمان و مکانی تطبیق دهد و اراده خداوند نیز جز این نمی‌باشد، یعنی دین برای سعادت بشر در این دنیا و آخرت در همه زمانها و مکانها از طریق پیامبران بر انسانها نازل شده است و محدود به زمان و مکان خاصی نیست، پس باید مصالح و منافع جامعه را در هر زمانی با توجه به مقتضیات همان زمان در نظر بگیرد و با توجه به اینکه تمام اهداف ذکر شده برای مجازات مجرمین در حقوق عرفی چیزی جز همان اهداف خداوند از مجازات اشخاص نیست، لذا مجازات وضع شده در قوانین باید به نحوی باشد که هدفی از اهداف ذکر شده را به دنبال داشته باشد و به عبارت دیگر دارای منفعت برای فرد، جامعه و حکومت باشد. و اگر در زمان و مکانی به طور دائم یا موقت آن منفعت تبدیل به مفسده شود، با همان ابزارهایی که دین اسلام و فقه در اختیار ما قرار داده است، می‌توان قوانین را در جهت اهداف پذیرفته شده و دارای منفعت تعدیل و تطبیق نمود؛ البته این در صورتی است که اطمینان کامل داشته باشیم که مصلحت ایجاد شده در جهت اراده خداوند یا حداقل مخالف اراده خداوند نباشد. در سالیان اخیر نیز به وضوح قوانین متعددی تحت عنوان احکام حکومتی یا از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام وضع شده که هدف اصلی آن پاسخگویی به مقتضیات زمان و مکان در وضع قوانین بوده است.

۱- مجازات

قبل از بیان اهداف مجازات، مفهوم آن را از سه دیدگاه لغوی، فقهی و حقوقی مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱-۱- مفهوم لغوی مجازات

مجازات به معنی ۱- پاداش نیکی یا بدی را دادن (عموماً) ۲- سزای بدی را دادن (خصوصاً). (معین، ۹۶۹:۱۳۸۷).

به طور کلی مفهوم مجازات از لحاظ لغوی به معنای پاداش می باشد، اعم از اینکه پاداش کار نیک باشد یا کار بد. اما در عرف مجازات همان سزای عمل بد می باشد.

۱-۲- مفهوم فقهی مجازات

از نظر اسلام، مجازات همان کیفری است که برای رعایت مصلحت جامعه، در مقابل نافرمانی از دستور شارع پیش بینی شده است، اصلاح حال بشر، بیدار کردن انسانها از جهالت و نادانی و بازداشتن آنان از گمراهی و ارتکاب معاصی و وادار کردن آنها به بندگی خداوند مقصود مجازات است. (عوده، ۱۱:۱۳۹۰).

اسلام برای مجرمان و گناهکاران، کیفری مقرر داشته است. برخی از گناهان فقط عذاب اخروی دارند و این معمولاً در مورد گناهیانی است که اثبات آنها در دنیا با معیارهای عادی امکانپذیر نیست؛ مثل نفاق، سخن چینی و غیبت. ولی برای جرایمی که در محاکم قضایی قابل اثبات و برای جامعه زیان آور است، کیفرهایی به صورت حد، تعزیر و دیات قرار داده است. (ولایی، ۲۳:۱۳۹۱).

۱-۳- مفهوم حقوقی مجازات

مجازات، عبارت از تنبیه و کیفری است که بر مرتکب جرم تحمیل می شود، مفهوم رنج از مفهوم مجازات غیرقابل تفکیک است و در واقع رنج و تعب است که مشخصه حقیقی مجازات می باشد. (علی آبادی، ۱۳۸۵: ۱). مجازات به عبارت دیگر، عبارت است از هر نوع صدمه یا محدودیتی که بر طبق قانون به منظور بخشیدن به هدفهای خاصی از طرف دادگاه نسبت به جسم و جان، حیثیت، آزادی، مال و دارایی مجرم تحمیل می شود. مانند اعدام، قصاص نفس و عضو، زدن حد تازیانه یا شلاق تعزیری، جزای نقدی، حبسهای کوتاه مدت یا بلند مدت و نظایر آنها. (ولیدی، ۱۶:۱۳۷۵).

در حقوق انگلیس، کیفری است که به یک مجرم به واسطه ارتکاب جرم توسط دادگاه در نظر گرفته می شود و به آن مجازات می گویند. (441:2011.martin).

یکی از حقوقدانان غربی در تعریف مجازات بیان می‌دارد: «مجازات باید ۱-بابت قانون شکنی باشد، ۲-بر شخصی اعمال شود که قانون شکنی کرده است، ۳-از سوی یک مقام صالح یک نظام حقوقی، عامداً، وضع و اجرا شود، ۴-در بردارنده زیان باشد». (بروکس، ۲۲، ۱۳۹۵).

۲- طبقه بندی مجازات‌ها در قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲

مجازات‌های اصلی به چهار نوع تقسیم شده است؛ مطابق ماده ۱۴ قانون موصوف «مجازات‌های مقرر در این قانون چهار قسم است: الف) حد؛ ب) قصاص؛ پ) دیه؛ ت) تعزیر».

۱-۲- مجازات حد

مطابق ماده ۱۵ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ که مطابق نظر مشهور فقها می‌باشد؛ «حد مجازاتی است که موجب، نوع، میزان و کیفیت اجرای آن در شرع مقدس، تعیین شده است». و در اصطلاح، «هر جرمی که مجازات مشخص داشته باشد حد نام دارد و هر آنچه غیر از این باشد تعزیر است». (ولایی، ۱۳۹۱: ۱۳۶).

۲-۲- مجازات قصاص

ماده ۱۶ قانون مجازات اسلامی بیان می‌دارد: «قصاص مجازات اصلی جنایات عمدی بر نفس، اعضاء و منافع است که به شرح مندرج در کتاب سوم این قانون اعمال می‌شود». در اصطلاح، مقصود از قصاص آن است که با جانی همانند رفتارش با مجنی علیه، رفتار شود. پس اگر جانی مجنی علیه را کشت جانی کشته می‌شود. یا اگر جانی عضو مجنی علیه را قطع کرد، عضوش قطع می‌شود و همه آنها به شرط آن است که تمام شرایط قصاص وجود داشته باشد. (زیدان، ۱۳۹۴: ۲۰).

۳-۲- دیه

به موجب ماده ۱۷ قانون مجازات اسلامی؛ «دیه اعم از مقدّر و غیر مقدّر، مالی است که در شرع مقدس برای ایراد جنایت غیر عمدی بر نفس، اعضاء و منافع و یا جنایت عمدی در مواردی که به هر جهتی قصاص ندارد به موجب قانون مقرر می‌شود» «دیه در اصطلاح عبارت از مالی است که عوض کشتن شخص آزاد یا صدمه جانی

دیگری پرداخت می‌شود، چه مقدار آن معین و یا معین نباشد، هر چند معمولاً به آنچه مقدارش معین است دیده و آنچه مقدارش معین نیست ارزش یا حکومت می‌گویند». (نجفی، ۱۳۹۲: ۲۲).

۲-۴- تعزیر

ماده ۱۸ قانون مجازات اسلامی در خصوص تعزیر بیان می‌دارد: «تعزیر مجازاتی است که مشمول عنوان حد، قصاص یا دیه نیست و به موجب قانون در مورد ارتکاب محرمات شرعی یا نقض مقررات حکومتی تعیین و اعمال می‌گردد.»
«تعزیر مجازات گناہانی است که کیفر آنها معین نیست به عبارت دیگر، مجازات جرایمی است که کیفر مقدر ندارند». (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۴۲۳).

یکی از حقوقدانان معتقد است، تعزیر عبارت است از مجازات جرمی که قانون آن جرم را مستوجب حد ندانسته باشد. (جعفری لنگرودی، ۱۴۱۴: ۱۶۳).

در خصوص تعزیر، گاهی اندازه و مقدار تعزیر در شرع مشخص شده است و گاهی نیز مقدار و نوع آن به عهده حاکم گذاشته شده است. که اگر اندازه و مقدار تعزیر در شرع مشخص باشد به آن تعزیر مقدر گویند، مثل اینکه زن و مرد نامحرمی زیر یک پوشش لخت خوابیده باشند، که مجازات آنها ۱۰ تا ۹۹ ضربه شلاق است که به آن تعزیر منصوص شرعی نیز گویند. و اگر مقدار و نوع آن مشخص نباشد و بر عهده حاکم باشد تعزیر غیر مقدر می‌گویند.

۳- طبقه بندی مجازات ها بر اساس موضوع آنها

در اکثر قوانین جزایی، مجازاتها به طور عمده شامل مجازاتهای بدنی، مجازاتهای سالب و محدود کننده آزادی، مجازاتهای مالی، مجازاتهای منع اشتغال به شغل یا حرفه یا کار معین، مجازاتهای سالب حق و مجازاتهای سالب حیثیت طبقه بندی می‌شوند.

۳-۱- مجازاتهای بدنی

مجازاتهای بدنی، شامل مجازات سالب حیات، که عبارت است از اعدام، قصاص نفس و رجم و همچنین شامل قطع و قصاص عضو و مجازات تازیانه یا شلاق می‌باشد.
مجازات اعدام که یکی از شدیدترین مجازاتها می‌باشد و موجب سلب حیات مجرم

می شود، بیشتر برای جرایم مهم از قبیل تجاوز به عنف، قاچاق عمده مواد مخدر، محاربه و افساد فی الارض در نظر گرفته شده است و موافقان و مخالفان زیادی دارد و عده ای آن را ضروری و عده ای دیگر خواهان حذف آن از قوانین جزایی می باشند و عمدتاً کشورها به سوی حذف یا تعدیل کردن این مجازات حرکت نموده اند.

قصاص نیز مجازات بدنی است که برای اشخاصی که مرتکب قتل نفس یا قطع عضو عمدی شخصی می شوند، با رعایت شرایط قانونی اعمال می گردد.

رجم یا سنگسار کردن یکی از مجازاتهای سالب حیات است و با رعایت شرایطی که در قانون مجازات اسلامی و کتب فقهی آمده است، برزانی یا زانیه محسن اجرا می شود. صلب حدّ محاربه است که در ماده ۲۸۲ قانون مجازات اسلامی ذکر شده و یکی از شیوه های سلب حیات محکومان است و منظور این است که محکوم علیه را به صلیب می کشند.

برای برخی از جرایم مانند سرقت حدّی و محاربه، قطع عضو در نظر گرفته شده است، که ماده ۲۷۸ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲، یکی از مجازاتهای سرقت حدی را قطع دست راست سارق و همچنین در صورت تکرار قطع پای چپ سارق تعیین کرده است و ماده ۲۸۲ قانون موصوف در خصوص حد محاربه، یکی از مجازاتهای محارب را قطع دست راست و پای چپ در نظر گرفته است.

شلاق مجازات بدنی است، که بر مجرم زده می شود و درد و رنج بر وی وارد می کند. شلاق در مجازاتهای حدی مثل زنا، غیر محصنه، شرب خمر و قذف اجرا می شود و همچنین در برخی از جرایم تعزیری، نظیر سرقت تعزیری و غیبت از زندان اعمال می گردد.

۳-۲- مجازاتهای سالب و محدود کننده آزادی

آزادی اقامت و همچنین رفت و آمد محکوم علیه ممکن است به دو صورت از وی سلب شود. گاهی به صورت مجازاتهای سالب آزادی و گاهی نیز به صورت محدود کردن آزادی وی می باشد. سلب آزادی عبارت است از محدود کردن فرد زندانی شده، بدون امکان تنظیم زندگی خود، دور از خویشان، محیط حرفه خویش و غیره. (استفانی، ۱۳۸۳: ۶۷۰).

محدود کننده آزادی، مجازاتی است که تحرک و جابجایی بزهکار را محدود می کند، ولی محکوم علیه امکان ادامه زندگی عادی را از نظر خانوادگی و شغلی از دست نمی دهد. مثل مجازات های منع از اقامت در محل یا محل های معین و اقامت اجباری در محل معین و همچنین مجازات های نفی بلد و تبعید. (اردبیلی، ۱۳۹۳: ۸۷).

۳-۳- مجازات های مالی

مهم ترین مجازات های مالی عبارت است از، جزای نقدی، مصادره و ضبط اموال. جزای نقدی، وجه نقدی است که بزهکار به موجب قانون و به حکم دادگاه به پرداخت آن حق صندوق دولت محکوم می شود و به جزای نقدی ثابت و جزای نقدی نسبی تقسیم می شود.

«ضبط مال عبارت است از توقیف مال موجود و کشف شده حاصل از جرم کسی به طور موقت و بدون حق برداشت، که در اموال و اشیاء مربوط به ارتکاب جرم یا اموال حاصل از جرم و به موجب دستور یا قرار یا حکم مقام صلاحیت دار قانونی صورت می گیرد و موکول به استرداد به مالک و متصرف قانونی آن یعنی اعاده می باشد و لذا نفع و حقوق مالک و متصرف، قانوناً محفوظ و در مدت توقیف، مال در نزد ضابط به امانت خواهد بود.» (محمدی، ۱۳۷۵: ۷۸-۷۹).

البته در قانون گاهی ضبط به معنای مصادره اموال نیز آمده است. اما مصادره اموال در اصطلاح حقوقی یعنی؛ «مصادره به تملیک مال به دولت و محرومیت دائمی مالک از تمام یا قسمتی از اموال خود بدون جبران خسارت اطلاق می گردد.» (سبزواری نژاد، ۱۳۹۴: ۷۴).

مصادره اموال نیز گاهی مصادره عام است، یعنی تمام اموال مجرم به نفع دولت مصادره می شود. این نوع مصادره در مواد ۴، ۵ و ۸ قانون اصلاح قانون مبارزه با مواد مخدر مصوب ۱۳۷۶ پیش بینی شده است. گاهی نیز مصادره خاص است، یعنی تنها بخشی از اموال مجرم به نفع دولت ضبط می شود. همانند ضبط اسلحه غیرمجاز. (همان: ۷۵-۷۶).

۳-۴- مجازات های منع اشتغال به شغل، حرفه یا کار معین

هدف مهم ممنوعیت شغلی پیشگیری از تکرار جرم است که با برکنار کردن بعضی اشخاص از مشاغلی که فعالیت های مجرمانه آنها را تسهیل می کند، بیش از همه به اقدامات

تامینی شباهت دارد. ولی گاهی بدون آنکه ارتباط آشکاری میان شغل یا حرفه ممنوعه و جرم ارتكابی دیده شود حکم ممنوعیت کاملاً جنبه ارعابی و آزاردهنده یا کیفری پیدا می‌کند. مثل انفصال از خدمات و مشاغل دولتی یا تعطیل کردن واحد صنفی یا موسسه تولیدی یا خدماتی که بیشتر جنبه تامینی دارد و می‌تواند موقت یا دائم باشد. (اردبیلی، ۱۳۹۳: ۱۰۱-۱۰۳).

۳-۵- مجازاتهای سالب حق

گاهی اوقات محکوم علیه به واسطه حکم دادگاه از حقوقی محروم می‌شود و این حقوق می‌تواند از حقوقی باشد که قانون اساسی برای شهروندان ایرانی به رسمیت شناخته است و یا امتیازهایی که طبق قانون به شهروندان کشور اعطا شده است. مانند حقوق سیاسی، فرهنگی و اجتماعی و غیره.

محرومیت‌های مذکور از تبعات محکومیت کیفری اصلی به شمار می‌آید و در حکم دادگاه قید نمی‌شود. اما گاهی اوقات، محرومیت از حقوق اجتماعی یک کیفر اجباری است. در این صورت قاضی در رد یا قبول آن اختیار ندارد. مانند محرومیت از مشاغل یا خدمات دولتی مندرج در موارد ۵۷۰، ۵۷۲، ۵۷۵ و ۵۸۷ قانون مجازات اسلامی از کتاب پنجم تعزیرات مصوب ۱۳۷۵. (اردبیلی، ۱۳۹۳: ۱۰۴).

۳-۶- مجازاتهای سالب حیثیت

یکی از پیامدهای اجرای مجازات شرم‌نده سازی و سرافکنندگی بودن آن می‌باشد. رسوا کردن محکوم علیه، کیفر خاصی است که همواره در تکمیل مجازات اصلی، اعتبار اجتماعی بزهدکار را تهدید می‌کند. این گونه از مجازات‌ها به چند گونه در قوانین کیفری پیش بینی شده است. نخست اعلام حکم به وسیله نصب پارچه در محل وقوع جرم، موضوع ماده ۲ قانون تعزیرات حکومتی مصوب ۱۳۶۷ و غیره. دوّم، اعلام نام در جرایم موضوع ماده یک قانون تعزیرات حکومتی امور بهداشتی و درمانی مصوب ۱۳۶۷، سوم، معرفی از رسانه های گروهی موضوع ماده ۲۲ قانون مذکور. چهارم، انتشار حکم محکومیت قطعی از رسانه ها موضوع بند س ماده ۲۳ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲. (اردبیلی، ۱۳۹۳: ۱۰۶).

همچنین ماده ۳۶ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲، انتشار حکم محکومیت قطعی رل در رسانه ملی یا یکی از روزنامه های کثیرالانتشار با شرایطی پذیرفته است.

۴- اهداف مجازات در حقوق عرفی

به طور کلی دانشمندان حقوق سه هدف عمده برای مجازات معین کرده اند: که شامل ترساندن، سزا دادن و اصلاح بزهکار می باشد. اما در حقوق نوین بعضی از اهداف دیگر نظیر عدالت ترمیمی نیز مورد توجه قرار گرفته است که به ذکر آنها می پردازیم.

۴-۱- ترساندن

یکی از اهداف عمده مجازات، ایجاد ترس و ارعاب در مردم جهت جلوگیری از ارتکاب جرم می باشد و قانونگذار با تعیین مجازات برای اعمال مجرمانه با توجه به شدت و ضعف آنها از طریق ایجاد هراس در جامعه موجب پیشگیری از ارتکاب جرم توسط مردم می شود. بازدارندگی از مجازات می تواند جنبه عمومی یا اختصاصی داشته باشد. در پیشگیری عمومی، ایجاد ترس و هراس در بین مردم در صورت ارتکاب جرم با وضع قوانین که حاصل آن مجازات است را دربر می گیرد.

اما در پیشگیری اختصاصی، بزهکار با رنج و مشقتی که از اجرای مجازات بر او بار شده است باعث عدم ارتکاب جرم توسط وی در آینده خواهد شد.

ایجاد ترس در توده مردم و در نتیجه بازداشتن آنان از ارتکاب جرم در روزگار ما محل تردید است و به عوامل اجتماعی متعددی بستگی دارد. پیشگیری عمومی زمانی با ارعاب دیگران حاصل می شود که اوضاع اجتماعی و فرهنگی تحقق آن را ممکن سازد. به عبارت دیگر این اعتقاد که مجازات درباره عموم مردم یکسان به اجرا درمی آید و جامعه از خطای هیچ کس بدون دلیل چشم پوشی نمیکند، باید در اذهان مردم رسوخ کند؛ و گرنه ترس از مجازات نه تنها تاثیری بر اندیشه های مجرمانه نخواهد گذاشت، بلکه تبعیض اجتماعی آنان را به درستی رفتار مجرمانه قانع خواهد کرد و به طرف اعمال مجرمانه شوق خواهد داد. در پیشگیری اختصاصی نیز، تاثیر بازدارنده مجازات با توجه به وضعیت روحی، روانی و اجتماعی بزهکار متفاوت است. (همان: ۳۵-۳۶).

در پیشگیری عمومی، گاهی با کثرت بعضی از جرایم، قاضی تحت تاثیر این احساس

که ضعف معمولی مجازات‌ها باعث تجری مجرمان در ارتکاب رفتارهای مشابه می‌شود، شدت را بهترین وسیله برای متوقف کردن سرایت تشخیص می‌دهد؛ ضمناً برای رسیدن به هدف پیشگیری اختصاصی موثر، فردی کردن مجازات بهترین وسیله جهت رسیدن به این اهداف می‌باشد. (استفانی، ۱۳۸۳: ۵۹۹-۶۰۰).

بتنام استدلال می‌کرد، چنانچه رنج تحمل مجازات از لذت تحصیل احتمالی منافع جرم خاص بیشتر باشد، مجرمین بالقوه از ارتکاب جرم پیشگیری خواهند کرد.

۴-۲- سزادادن

هدف دیگر مجازات سزادهی یا همان مکافات عمل است. از این منظر هدف از مجازات شخص بزه دیده نیست، بلکه آسیب زده است باید مجازات شود و مجازات چیزی جز آینه عمل خود مجرم نیست.

عدالت کیفری نظم مختل شده را احیا می‌کند و با مجازاتی شبیه به بزه، تعادل را در جامعه برقرار می‌سازد. در این صورت کیفر باید، طبق مفاهیم قصاص، دقیقاً همانند جرم ارتكابی باشد. و بین شدت کیفر و شدت بزه، شباهت وجود داشته باشد؛ برده ای که انجیر دزدیده است به تعداد انجیرهایی که چیده است متحمل ضربات تازیانه گردد. در اینجا پیشرفت و تحول نسبت به اندیشه انتقام جویی به خوبی مشهود است، زیرا بزه‌کار دیگر نابود و تحقیر نمی‌شود، بلکه فقط باید به اندازه بدی که انجام داده است متحمل کیفر گردد. افلاطون می‌نویسد، نمی‌توان گذشته را از بین برد، زیرا کاری که شده، شده است و آنچه در نهایت مهم است، برقراری آرامش در جامعه است. (پرادل، ۱۳۸۱: ۱۹-۲۰).

سزار بکار یا در این خصوص معتقد است: «اگر لذت و الم دو محرک موجودات حساس باشد و اگر قانونگذار ازلی برای نیاتی که انسانها را برمی‌انگیزد، حتی به اعمال والایی دست بزنند ثواب و عقابی بنا نهاده است، توزیع نادرست آن این تناقض را پدید آورده است. این تناقض هرچه بیشتر عمومیت یابد کمتر مشهود است. اگر دو جرم را که زیان آن به جامعه یکسان نیست به یک نسبت کیفر دهند، مردمان مانعی قویتر بر سر راه خود نمی‌یابند تا آنان را از ارتکاب جرم بزرگتری که فایده بیشتری نصیبشان می‌کند، باز دارد». (بکار یا، ۱۳۸۰: ۹۲).

براین اساس یکی از اهداف مجازات‌ها تناسب بین جرم و مجازات است و هدف اجرای عدالت است که احساس انتقام جویی شخصی را تحت الشعاع قرار داده است. اگر کسی نسبت به جان، مال و یا حیثیت شخصی لطمه وارد نماید باید به همان اندازه نه بیشتر مجازات شود و در واقع، مجازات مکافات عمل شخص مجرم است که همان اجرای عدالت در مورد وی می باشد. و به طور کلی اجرای قواعد حقوقی تامین آسایش، نظم عمومی و اجرای عدالت است. (کاتوزیان، ۱۳۹۰: ۴۴۲).

۴-۳- اصلاح کردن

یکی از مهمترین اهداف مجازات در تمام جوامع بشری اصلاح مجرم و همچنین اصلاح جامعه است. یعنی بازپروری مجرم و آماده کردن وی برای بازگشت به اجتماع می باشد. در واقع با اصلاح و بازپروری مجرم جامعه را نیز اصلاح کرده ایم.

«از تاثیر تربیتی بعضی از مجازات‌ها مانند اعدام، رجم و مجازات‌های توانگیر به طور کلی باید مایوس بود. زیرا، بازپروری اصولاً با اجرای این قبیل مجازات‌ها منافات دارد. تنها مجازاتی که خصیصه تربیتی آن به ظاهر و نسبت به مجازات‌های دیگر بارز است کیفر زندان است. اصطلاح «حبس تادیبی» زمانی شیوه ای از اجرای مجازات را تداعی می کرد که با سیاست یک نهاد تربیتی باید منطبق می بود.» (اردبیلی، ۱۳۹۳: ۳۶-۳۷).

باتوجه به اینکه امروزه در اکثر نقاط جهان غالب مجازات‌ها را زندان و جریمه تشکیل می دهد و در اعمال این کیفرها رعایت مسائل مختلف می شود، می توان گفت مجازات به اصلاح و تربیت مجرم کمک می کند. (نوربها، ۱۳۸۶: ۳۵۵).

«در افسانه درمان مجرم، برخی تمایل داشتند که مجازات زندان را نه به عنوان سزای جرم ارتكابی و در نتیجه ناظر به گذشته بزهکار، بلکه آن را وسیله ای یا مناسبتی جهت ایجاد تغییراتی در مجرم و برای آینده او مورد توجه قرار دهند، و با نگرش به آینده، از آن برای ایجاد تحولاتی در درون فرد و یا دست کم واکنشی علیه خطرناکی او استفاده نمایند. بدین ترتیب، مدت مجازات می باید اساساً در ارتباط با مکان و طول زمان سازگاری مجدد محکوم با زندگی عادی تعیین شود؛ بزهکار برای اصلاح و معالجه به زندان گسیل خواهد شد. در حال حاضر، هواداران دفاع اجتماعی این نحوه برخورد با مسائل را مردود

می‌شمارند.» (آنسل، ۱۳۹۱: ۹۴).

اگرچه امروزه زندان به عنوان وسیله‌ای جهت اصلاح و بازپروری مجرم مورد تردید قرار گرفته است، اما اگر زندان همراه با آموزش‌های لازم، روانکاو و استفاده از مددکاران خبره جهت تربیت و بازپروری مجرمین مورد استفاده قرار گیرد می‌تواند تا حدودی موثر واقع شود، اگرچه معایب خاص خود را نیز دارد.

یکی دیگر از راه‌های اصلاح و تربیت بخصوص در مورد مجرمین نوجوان و جوان، کانونهای اصلاح و تربیت و همچنین کانونهای ترک اعتیاد می‌باشد.

دراکثر کشورهای پیشرفته و تا حدودی در کشور ما در سالهای اخیر توجه خاصی به شخصیت مجرم و درمان و اصلاح وی شده است که می‌توان ردپای آن را در قانون آیین دادرسی کیفری جدید که یکی از آنها تشکیل پرونده شخصیت در جرایم مهم می‌باشد را جست و جو نمود.

۴-۴- ناتوان سازی

برخی از نویسندگان به غیر از سه هدف فوق‌الذکر اهدافی دیگر نیز برای مجازات در نظر گرفته‌اند که از جمله آنها ناتوان سازی و رضایت مجنی علیه می‌باشد.

در ناتوان سازی در واقع توان و قدرت مجرم در ارتکاب جرم مجدد او گرفته می‌شود. که مهمترین آن مجازات اعدام است. و مجازات دیگر در این خصوص مجازات حبس است که از این طریق می‌توان ارتکاب جرم از مجرم گرفته می‌شود. نمونه‌های دیگری که باعث ناتوان کردن مجرم از ارتکاب جرم است، مجازاتهایی مانند انفصال مجرم و انفکاک او از حرفه و شغلی که دارد، می‌باشد. که این امر می‌تواند در کاهش یا پیشگیری جرم موثر باشد. (سبزواری نژاد، ۱۳۹۴: ۱۸).

۴-۵- رضایت مجنی علیه

«رضایت خاطر زیان دیده از جرم از جمله رویکردهای سودگرایانه مجازات است. درد و رنج تحمیلی بر مجرم می‌تواند آلام مجنی علیه را تا حدودی التیام دهد و مانع انتقام جویی و مفری برای خالی شدن احساسات انتقام جویانه مجنی علیه و بستگان او شود.» (سبزواری نژاد، ۱۳۹۴: ۱۸).

۶-۴- عدالت ترمیمی

یکی از اهداف نوین مجازات که در دهه های اخیر مورد توجه قرار گرفته عدالت ترمیمی است که در واقع حضور و مشارکت بزهکار و بزه دیده و همچنین اجتماع در چرخه مجازات مجرم می باشد و هدف آن پیشگیری از جرم، اصلاح مجرم و همچنین رضایت مجنی علیه می باشد.

«عدالت ترمیمی بر ترمیم بزهکاران، بزه دیدگان و اجتماع گسترده تر متمرکز است. ایده ای محوری این نظریه آن است که رابطه ای میان این سه با بزهکاری تخریب شده است و بنابراین به فرایندی نیاز است که به ترمیم روابط مشترک هم بسته، از طریق برقراری ارتباطات مشترک و نه زندان کمک کند. عدالت ترمیمی یک امر خصوصی میان بزهکاران و بزه دیدگان نیست؛ چنانچه بزه صرفاً یک مسئله عمومی میان بزهکاران و دولت نیست. بزهکاران، بزه دیدگان و اجتماع همگی در پرداختن به جرم از طریق ترمیم سهم دارند و مجازات باید همه ذی نفعان در عدالت را دربرگیرد.» (بروکس، ۱۳۹۵: ۱۱۴).

در قانون آیین دادرسی کیفری مصوب ۱۳۹۲ و قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ نیز به عدالت ترمیمی توجه خاصی شده است، مانند حل مسئله طرفین دعوا از طریق میانجگری، عذرخواهی از بزه دیده، مجازات جایگزین حبس، کارهای خدماتی و عام المنفعه برای جامعه از ناحیه بزهکار جهت اصلاح وی و اخذ رضایت بزه دیده و پرداخت خسارت به وی و همچنین نهادهایی نظیر تعلیق، تعویق و نعافیت از مجازات به جای حبس بزهکاران می باشد.

وظیفه عدالت ترمیمی کمک به بزهکار، بزه دیده و جامعه می باشد و هدف آن نیز اصلاح مجرم، پیشگیری از جرم و رضایت بزه دیده از جرم است. در واقع عدالت ترمیمی رفع آسیب انجام شده، بر آوردن نیازهای قربانی و مسئولیت مجرمین بر اقداماتی که انجام داده اند را هدف مجازات می داند. (Brayan، 2004: 1340).

به طور کلی نهاد های اصلی مجازات مانند زندان، مجازات اعدام، جریمه و سایر تحریم ها در جامعه با توجه به اهداف جدید مورد بازبینی قرار می گیرند. در نهاد ها توجه به موضوعات خاصی نظیر ساختار محکومیت، نقش قربانی و تأثیر جهانی شدن مورد توجه

قرار می‌گیرد. (Leslie، 2008: 1832-1820).

۵- ویژگی‌های قوانین جزایی در اسلام

قبل از اینکه به اهداف مجازات از منظر اسلام بپردازیم، مختصری در خصوص ویژگی‌های قوانین به خصوص قوانین جزایی در اسلام اشاره می‌کنیم.

۱-۵- منشا الهی بودن قوانین اسلام

همه مذاهب اسلامی از اینکه منشا قوانین اسلام خدای تعالی می‌باشد، هم عقیده می‌باشند و احکام دین اسلام بر پایه وحی الهی ما باشد و به جز خدا هیچکس حق وضع قانون و جعل احکام را ندارد. مطابق آیه ۵۷ سوره انعام: «هیچ حکمی جز برای خداوند نیست که حق را بیان می‌کند و بهترین حکم کنندگان است.» و آیات دیگری نظیر آیه فوق که حق قانونگذاری را منحصرأ برای خداوند می‌دانند. البته اغلب احکام کلی و مطلق می‌باشند و قابلیت انعطاف با زمان و مکان را دارند و مجتهدان بر حسب همان کلیات و اطلاقات و صلاحیت انطباق آن، می‌توانند حکم هر واقعه جدیدی را در پرتو حقوقی اسلام یعنی اصول فقه استنباط نمایند. (فیض، ۱۳۸۵: ۳۵).

۲-۵- عادلانه بودن قوانین اسلام

قوانین اسلام بر پایه عدالت پایه گذاری شده‌اند. البته همه قانونگذاران وضعی نیز مدعی هستند که قوانین موضوعه خود را بر اساس عدالت وضع نموده‌اند. اما انسان هر قدر که اندیشمند و دارای فضل باشد، چون با سلاح عقل به میدان قانون قدم می‌گذارد و عقل انسان محدود است و اگر در جایی نقطه قوتی داشته باشد به واسطه محدود بودن عقل بشری در سایر جوانب غافل می‌ماند، به عبارتی انسان چون احاطه کامل بر اجتماع بشری ندارد، هر قدر که دقت نماید، نمی‌تواند در قانونگذاری عادل باشد، بر همین اساس است که برپا داشتن عدالت و گسترده شدن آن در میان جوامع بشری کار هیچ انسان عادی نیست. فقط قانونی می‌تواند ضامن صلاح و فلاح جامعه باشد، که قانونگذار آن به آن جامعه و روابط گسترده آن که چوت تاروپود یکدیگر را درهم گرفته‌اند احاطه کامل داشته باشد، تا بتواند میان مصالح فرد و اجتماع و روابط انسانها با خود و با خدا در جامعه و نسبت به جوامع دیگر هماهنگی برقرار کند. لذا محال است چنین احاطه و بینشی برای انسان عادی

وجود داشته باشد. لذا قانونگذار حق خداوند است و هیچ کس حق وضع آن را ندارد. چون به لحاظ محدود بودن عقل بشری نمی تواند قوانین عادلانه وضع نماید. (همان: ۳۶-۳۷).

۳-۵- قانونگذاری اسلام بر پایه مصالح دنیوی و اخروی

قوانین و احکام اسلامی بر پایه مصلحت دنیوی و اخروی قانونگذاری شده اند. احکام و قوانین اسلامی روشنگر این حقیقت است، که آنچه مشتمل بر مصالح است به آن فرمان داده شده و آن چه مشتمل بر مفسد است، از ارتکاب آن نهی به عمل آمده است. همه فرق و مذاهب اسلامی به جز اشاعه قوانین اسلام را تابع مصالح و مفسد می دانند. آنچه که مسلم است قوانین اسلامی بر اساس جلب مصالح قانونگذاری شده است. (همان: ۳۸-۳۹).

البته در قانونگذاری احکام و قوانین جزایی اسلام بین گناه و جرم تفاوت وجود دارد. به عبارتی، «رابطه و نسبت بین مفهوم گناه و مفهوم جرم عموم و خصوص من وجه است. چراکه، از سویی با مردود بودن قول به تعزیر برای هر گناه، بخشی از گناهان شرعی جرم انگاری شده و دارای کیفر معین یا تفویض شد، به حاکم می باشند و بخشی دیگر فاقد کیفر و دارای پاسخهای دنیوی غیر کیفری یا واگذار شده به حساب و کتاب و ثواب و عقاب اخروی می باشند. از سوی دیگر، همه جرم انگاریها هم مربوط به محرّمات شرعی نیست و ما، در کنار جرایمی که حرام شرعی می باشند، با مصادیقی از جرایم در شرع و در قوانین مدوّن برخورد می کنیم که حرام شرعی محسوب نمی شوند و بنا به مصالح و مقتضیاتی که برای شارع و مقنّن مهم بوده و جرم انگاری شده اند» (حسینی، ۱۳۹۳: ۱۵۵).

نکته مهم این است که دین اسلام برای اعمالی که صرفاً جنبه عبادی و اخلاقی و شخصی داشته باشند تنها مجازات اخروی در نظر گرفته است؛ نظیر حسد، کبر، ریا و برای اعمالی که در عرف حقوقی امروزه جرم نامیده می شود؛ خواه جنبه حق الهی داشته باشد؛ نظیر زنا، شرب خمر و خواه جنبه حق الناس داشته باشد مانند قذف، قتل و سرقت مجازات دنیوی در نظر گرفته است. (قیاسی، ۱۳۸۸: ۱۳).

۶- اهداف مجازات در اسلام

هدف از مجازات در اسلام از لحاظ دنیوی چیزی جز اهداف عرفی در حقوق

امروزه نمی‌باشد و آیات و روایات فراوانی در این خصوص وجود دارد که اهداف مجازات همان سزادهی، ترساندن، بازدارندگی؛ پیشگیری و اصلاح مجرم در دین اسلام می‌باشد. که به بررسی آنها می‌پردازیم.

۱-۶- ارباب در اسلام

همانطور که در مباحث قبلی در خصوص اهداف مجازات در حقوق عرفی بیان نمودیم، یکی از اهداف مجازات ترساندن مجرم و جامعه از وقوع مجدد جرم است و در واقع حکومت با مجازات شخص تحت عنوان پیشگیری اختصاصی و پیشگیری عمومی مانع ارتکاب جرم در آینده توسط مجرم و اشخاص دیگر در جامعه می‌شود. دین اسلام نیز یکی از اهداف را در مجازات مجرمین، ارباب و ترساندن آنها و سایر مردم در نظر گرفته است. به عنوان نمونه خداوند در آیه سوم سوره نور می‌فرماید: «کسانی که به زنان پاکدامن نسبت زنا می‌دهند، سپس چهار شاهد مرد نمی‌آورند آنها را هشتاد تازیانه بزنید و دیگر شهادت آنها را نپذیرید و آنها که در حقیقت فاسقند».

در واقع در این آیه خداوند برای تهمت زدن مجازات در نظر گرفته است و هشدار داده، اشخاصی که به مردان و زنان پاکدامن تهمت زنا بزنند و نتوانند آن را اثبات کنند، با هشتاد ضربه تازیانه مجازات خواهند شد و دیگر شهادت آنها نیز پذیرفته نخواهد شد، که البته این مجازات دنیوی آنها می‌باشد و در این آیه همان هدف ترساندن وجود دارد که هم برای شخص تهمت زنده می‌باشد و هم برای سایر افراد جامعه تا چنانچه مرتکب این گناه شوند مجازات خواهند شد.

در آیه ۳۳ سوره مائده خداوند می‌فرماید: «جز این نیست که کیفر کسانی که با خدا و رسول او می‌جنگند و در زمین به فساد و تبهکاری تلاش می‌کنند، این است که کشته شوند یا بر دار آویخته شوند و یا دست و پاهایشان برخلاف جهت یکدیگر بریده شود یا از آن سرزمین تبعید گردند. این برای آنها خفت و خواری در دنیاست و آنان را در آخرت عذابی بزرگ است».

خداوند در این آیه علاوه بر اهداف دیگری که از مجازات شخص مخارب دارد، یکی از مهم‌ترین هدف خود را ترساندن افراد جامعه از ارتکاب این جرم به واسطه وضع

نمودن شدید ترین مجازاتها قرار داده است.

در آیه دوم سوره نور می فرمایند: «به هر یک از زن زناکار و مرد زناکار صدتازیانه بزنید و اگر به خدا و روز واپسین ایمان دارید، مبادا شما را در اجرای دین خدا به حال آن دو رحمت و عطفوت گیرد. و باید سر عذاب آن دو، گروهی از مومنان حاضر شوند».

در این آیه نیت هدف از حضور مومنان در محل اجرای مجازات زناکاران همان ترساندن و ارباب آنها از ارتکاب این عمل شفیع می باشد. و به نوعی خداوند در این آیه به پیشگیری اختصاصی و عمومی از جرم توجه نموده است.

روایتی است، چنانچه انسانی با حیوانی نزدیکی کند، حیوان کشته می شود و سوزانده خواهد شد و به آن شخص نیز ۲۵ ضربه شلاق زده می شود، شخصی از امام صادق (ع) سوال می کند؛ «گناه حیوان چیست؟ امام می فرماید: حیوان گناهی ندارد، لیکن رسول خدا (ص) این کار را انجام داد تا مردم جرات نکنند با حیوانات نزدیکی نمایند و باعث قطع نسل بشر شود» (عاملی، ۱۴۱۴: ۳۵۷).

و در روایتی دیگر از امام رضا (ع) در خصوص علت قطع دست سارق سوال می شود، که ایشان بیان می دارد: «دست سارق به این علت قطع می شود علاوه بر مجازات سارق، عبرتی برای دیگران باشد، تا از راه غیر حلال اموال جمع نکنند» (همان: ۲۴۲).

همانطور که از روایات مذکور استنباط می شود، یکی از اهداف مجازات عبرت و ارباب مرتکب و دیگران از ارتکاب جرم در آینده است. که هماهنگ با هدف عرفی پیشگیری از جرم می باشد.

۲-۶- سزا دادن در اسلام

همانطور که در مباحث قبلی در خصوص یکی از اهداف مجازات به سزادهی مجازات یا مکافات عمل اشاره نمودیم، از این دیدگاه هدف از مجازات، شخص بزه دیده نیست، بلکه هدف اجرای عدالت است و مجرم به همان اندازه که به جامعه ضرر زده است، عدالت اقتضاء می کند که به همان اندازه مجازات شود. دین اسلام نیز توجه خاصی به این هدف داشته که در آیات مختلف قرآن کریم به آن اشاره نموده است که به نمونه هایی از آن می پردازیم.

خداوند در آیه ۱۶۰ سوره انعام می‌فرماید: «هرکس کار نیکی به جا آورد، او را ده برابر آن پاداش است. و هرکس کار زشتی انجام دهد، جز مانند آن کیفر داده نمی‌شود و بر آنان ستم نمی‌رود».

قسمت اخیر آیه مطابق با هدف سزادهی مجازات است که بیان می‌دارد، هرکس هر عمل بدی مرتکب شود، همانند آن عمل مجازات خواهد شد و بیشتر از آن کیفر داده نمی‌شود. که به نوعی به تناسب مجازات با ارتکاب جرم نیز اشاره دارد.

و در آیه ۲۷ سوره یونس می‌فرمایند: «و کسانی که مرتکب گناهان شده‌اند، کیفر هر گناهی مانند آن است و گردی از ذلت و خواری آنها را می‌پوشاند؛ هرگز آنان را از (خشم و عذاب) خدا نگهدارنده‌ای نخواهد بود، گویی چهره‌هایشان با پاره‌هایی از شب ظلمانی پوشیده شده، آنان اهل آتشند که در آن جاودانند». آیه ۳۳ سوره اسراء بیان می‌دارد: «و نفسی که خداوند حرام نموده، جز به حق نکشید که مظلوم کشته شود ما حتماً برای ولی او تسلطی قرار دادیم (که قصاص کند یا بگیرد یا عفو کند) پس او نباید در کشتن اسراف کند، زیرا که او (به وسیله تشریح این حکم) یاری شده است».

باتوجه به اینکه مجازات قتل عمد شخص معصوم، قصاص می‌باشد، خداوند در این آیه نیز از هدف سزادهی غافل نبوده و مجازات را به تناسب عمل مرتکب پذیرفته است و اجازه تعدی و اسراف یا زیاده روی در مجازات را منع کرده است.

در آیه ۴۰ سوره غافر خداوند می‌فرماید: «هر که کار بد کند جز به مقدار آن مجازات نمی‌شود. و هر که عمل شایسته کند، مرد باشد یا زن، درحالی که مومن باشد، چنین کسانی به بهشت درآمده، در آنجا بی حساب روزی داده می‌شود».

آیه ۳۸ سوره مائده بیان می‌دارد: «و مرد و زن دزد، دستشان را ببرید و به سزای کاری که کرده‌اند، به جهت کیفری که از جانب خداوند معین شده است، و خدا مقتدر غالب و دارای حکمت است».

خداوند در این آیه به صراحت قطع دست سارق را سزای عمل وی دانسته است. و نیز در آیه ۴۰ سوره شوری می‌فرماید: «و مجازات هر بدی، بدی است همانند آن (مانند کشتن، بریدن و جراحت زدن) پس اگر کسی عفو کند و اصلاح نماید پاداش او

برعهده خداست، حقاً که او ستمکاران را دوست ندارد».

و در آیه ۱۷۸ سوره بقره بیان می‌دارد: «ای کسانی که ایمان آورده اید، بر شما درباره کشته شدگان (به عمد، حکم) قصاص نوشته و مقرر شده، آزاد در برابر آزاد و برده در برابر برده و زن در برابر زن».

از آیات موصوف می‌توان نتیجه گرفت که یکی از مهمترین اهداف مجازات در دین اسلام سزادهی و مکافات عمل در این دنیا می‌باشد، که دقیقاً منطبق بر هدف سزادهی در حقوق عرفی نوین می‌باشد، با این وصف که اسلام قرن‌ها پیش به این هدف پرداخته است.

۳-۶- اصلاح و بازپروری در اسلام

خداوند در آیات متعددی در قرآن کریم به اصلاح مجرمان تاکید داشته و راه نجات آنها را نیز اصلاح یا توبه قرار داده است.

در آیه ۴ سوره نور می‌فرمایند: «و کسانی که نسبت زنا به زنان پاکدامن می‌دهند و چهار شاهد برای اثبات ادعای خود نمی‌آورند، پس هشتاد تازیانه به آنها بزنید و برای همیشه شهادت ایشان را نپذیرید. آنان انسانهای فاسقی هستند، مگر اینکه بعد از این عمل توبه کنند و خودشان را اصلاح نمایند، پس خداوند بخشنده و مهربان است».

در آیه ۱۵ سوره نساء بیان می‌دارد: «و زنانی از شما که کار زشت و فحشا را مرتکب می‌شوند پس چهار شاهد از خودتان بر آنها بگیرید، پس اگر شهادت دادند، زنان فاحشه را در خانه‌ها زندنی کنید تا بمیرند و یا خداوند، چاره‌ای برای آنها بیندیشد».

بعضی از مفسرین معتقدند که قسمت اخیر آیه در خصوص توبه و اصلاح زنان بدکاره می‌باشد و منظور خداوند این بوده که در صورت توبه و اصلاح، آنها را آزاد کنید. احتمال آن است واژه «سبیل» یعنی راه و چاره در آیه فوق‌الذکر به معنای توبه باشد و اگر این احتمال پذیرفته شود، واژه «جعل» در عبارت «او يجعل الله لهن سبیلاً» اشاره به توفیق دارد. (پس معنای آیه چنین می‌شود که زنان فاحشه باید برای همیشه در خانه باقی بمانند یا توبه کنند یعنی خداوند توفیق توبه کردن به آنها بدهد). (مقداد، ۱۳۹۱: ۴۶۰).

و خدلوند در آیه ۳۹ سوره مائده می‌فرماید: «هر کس پس از ظلمش توبه کند و به اصلاح پردازد، بی‌تردید خداوند بر او عطف توجه می‌کند و توبه‌اش را می‌پذیرد، که

حقاً خداوند بسیار آمرزنده و مهربان است».

همانطور که از این آیه و آیه‌های اشاره شده قبل از آن استنباط می‌شود، خداوند به اصلاح و بازپروری مجرمین و گناهکاران بیش از مجازات آنها توجه داشته و راه خلاصی آنها را از مجازات، توبه و اصلاح دانسته است.

همچنین در روایات زیادی بر اصلاح مجرمین و گناهکاران اشاره شده است. به عنوان نمونه حضرت علی (ع) می‌فرماید: «اگر خود را اصلاح و توبه کنید برای شما بهتر است و خداوند دستهایتان را در بهشت به شما ملحق می‌کند». (ولایی، ۱۳۹۱: ۱۸). که خطاب امام علی (ع) به سارقین می‌باشد که تنها راه سعادت آنها را توبه و اصلاح آنان می‌داند.

۴-۶- رضایت خاطر مجنی علیه در اسلام

یکی از رویکردهای سودگرایانه مجازات، رضایت خاطر زیان دیده از جرم می‌باشد. و رنج و دردی که مجرم تحمل می‌کند، تا حدودی می‌تواند آلام مجنی علیه را التیام دهد. خداوند نیز به این امر توجه دارد و یکی از اهداف مجازات را رضایت خاطر مجنی علیه می‌داند و از مجازاتهایی که در حدود و قصاص قرار داده به وضوح این امر نمایان است. به عنوان مثال در آیه ۱۷۹ سوره بقره خداوند می‌فرماید: «و برای شما ای صاحبان خرد در قصاص، زندگی است. شاید (از خونریزی به ناحق) پرهیز کنید».

در این آیه اگر مجنی علیه یا اولیاء دم متوفی در قتل عمد یا بزه دیده در سایر جرائم مثل سرقت و کذب بداند که جانی یا مجرم به مجازات عمل خود خواهند رسید، موجب تشفی خاطر بزه دیده خواهد شد و وی را از انتقام خصوصی باز می‌دارد.

۴-۵- ناتوان سازی در اسلام

در ناتوان سازی در واقع قدرت مجرم از ارتکاب مجدد جرم گرفته می‌شود. خداوند در آیه ۱۵ سوره نساء بیان می‌دارد: «و از زن‌های شما آنان که عمل زشت (زنا یا مساحقه) مرتکب می‌شوند، چهار نفر از خودتان (از مومنان) را بر آنها به گواهی طلبید، پس اگر گواهی دادند آنها را در خانه نگه دارید تا مرگ جان آنها را بگیرد، یا خداوند برای آنها راهی قرار دهد».

در این آیه هدف ناتوان سازی مجرم نیز مدنظر خداوند می‌باشد و بیان داشته، زنان

بدکاره را در خانه نگهدارید تا مرگ آنها فرارسد و در واقع خداوند با این حکم زنان موصوف را از ارتکاب مجدد فحشا ناتوان نموده است. و همچنین در آیه ۴ سوره نور می فرمایند: «و کسانی که به زنان پاکدامن نسبت زنا می دهند، سپس چهار شاهد مرد نمی آورند آنها را هشتاد تازیانه بزنید و دیگر شهادت آنها را نپذیرید و آنها حقیقتاً فاسقند». در این آیه خداوند به اشخاصی که به زنان پاکدامن نسبت زنا می دهند و قادر به اثبات آن نیستند علاوه بر مجازات تازیانه از دادن شهادت نیز آنها را منع می کند و در واقع با این عمل آنها را از ارتکاب مجدد جرم که نسبت دادن زنا به زنان پاک می باشد ناتوان نموده است.

و در آیه ۳۳ سوره مائده می فرمایند: «جز این نیست که کیفر کسانی که با خدا و رسول او می جنگند و در زمین به فساد و تبهکاری می پویند این است که کشته شوند، یا بر دار آویخته گردند، یا دست ها و پاهایشان برخلاف جهت یکدیگر بریده شود و یا از آن سرزمین تبعید گردند. برای آنان خفت و خواری در دنیاست و آنان را در آخرت عذابی بزرگ است».

در آیه ۳۸ سوره مائده بیان می دارد: «و مرد و زن دزد، دستشان را ببرید به سزای کاری که کرده اند، به جهت کیفری که از جانب خداوند معین شده است، و خدا مقتدر غالب و دارای حکمت است».

همانطور که ملاحظه می شود خداوند در آیات متعددی به ناتوان سازی مجرم از ارتکاب مجدد جرم حکم داده است و ناتوان سازی که یکی از اهداف مجازات می باشد و در حقوق عرفی امروزه به آن توجه شده، قبلاً خداوند این هدف را با وضع احکام در قرآن کریم مدنظر قرار داده است.

۶-۶- عدالت ترمیمی در اسلام

یکی از اهداف نوین مجازات در حقوق کیفری، عدالت ترمیمی می باشد، که در واقع حضور و مشارکت بزهکار و بزه دیده و همچنین جامعه در چرخه مجازات مجرم می باشد و هدف آن نیز اصلاح مجرم و پیشگیری از جرم است و دین اسلام نیز با ایجاد نهادهایی چون توبه و صلح و سازش توجه خاصی به این هدف دارد.

خداوند در آیه ۱۷۸ سوره بقره می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، بر شما درباره کشته شدگان (به عمد، حکم) قصاص نوشته و مقرر شده، آزاد در برابر آزاد و برده در برابر برده و زن در برابر زن، پس هر که (هر قتلی که) از جانب برادر (دینی) خود (ولی مقتول) مورد چیزی از عفو قرار گرفت، پس (بر عفو کننده است نسبت به بقیه یا گرفتن دیه) پیروی از معروف و (بر قاتل است) پرداخت دیه به او به نیکی و احسان. این تخفیف و رحمتی است از جانب پروردگارتان. پس هر که بعد از این (عفو) تجاوز کرد (قاتل را کشت) او را عذابی دردناک خواهد بود».

مجازات قتل عمد، قصاص است، اما خداوند بیان نمود؛ اگر اولیای مقتول گذشت و عفو نمایند و یا بجای قصاص، دیه دریافت کنند، شایسته تر است و ایه فوق به نوعی همان عدالت ترمیمی است که به مشارکت حکومت و بزه کار و بزه دیده در فرایند جرم اشاره دارد.

خداوند در آیه ۳۹ سوره مائده می‌فرماید: «هر کسی پس از ظلمش توبه کند و به اصلاح پردازد، بی تردید خداوند بر او عطف توجه می‌کند و توبه اش را می‌پذیرد، که حقاً خداوند بسیار آمرزنده و مهربان است».

خداوند یکی از راههای سقوط حدود الهی را توبه و اصلاح بزهکار و گناهکاران قرار داده است. و در واقع یکی از تخفیف‌ها و بخشش‌های خداوند نسبت به آنها می‌باشد که در صورت توبه و اصلاح از مجازات آنها صرف نظر کرده است.

و همچنین در آیه ۴۰ سوره شورا می‌فرماید: «مجازات هر بدی، بدی است همانند آن (مانند کشتن و بریدن و جراحت زدن) پس اگر کسی عفو کند و اصلاح نماید پاداش او بر عهده خداست، حقاً که او ستمکاران را دوست ندارد».

و در آیه ۴۲ و ۴۳ سوره شورا بیان می‌دارد: «جز این نیست که راه (مجازات و کیفر) برای کسانی (باز) است که به مردم ستم می‌کنند و در زمین به ناحق سلطه و فساد می‌جویند؛ آنها عذابی دردناک خواهند داشت. و البته کسی که صبر کند و در گذرد، حقاً که آن از کارهای مهم است.»

آیات فوق همان مفهوم عدالت ترمیمی در حقوق عرفی نوین می‌باشد که به

همکاری بدهکار و بزه دیده و حکومت در حل خصومت اشاره دارد. خداوند مردم را به عفو و سازش تشویق و ترغیب می نماید و در عوض برای عفو کننده پاداش قرار داده است.

در خصوص توبه « اگر مشهود علیه ، قبل از اقامه بینه، توبه نماید، بر اساس نظر مشهور ، حد از او ساقط می شود، اما چنانچه بعد از اقامه بینه ، توبه کند حد ساقط نمی شود.» (موسوی، ۱۴۲۸ : ۲۲۴).

یکی دیگر از نهادهایی که در اسلام وجود دارد و شباهت زیادی با عدالت ترمیمی دارد، پرداخت دیه از ناحیه عاقله می باشد، منظور از عاقله همان خویشان و اقارب قاتل می باشند که اگر قاتل به خطا کسی را کشته باشد ، آنها باید دیه را بپردازند.

حضرت علی (ع) می فرمایند: « عاقله شخص جز در موردی که جنایت با بینه (شهادت شهود) ثابت شود، ضامن دیه نیست و قاتلی نزد وی آمد و اعتراف کرد که به خطا کسی را کشته است، حضرت دیه را در مال خود آن شخص به خصوص مقرر داشت و بر عاقله او چیزی تکلیف نکرد.» (ابن بابویه، ۱۳۶۸ : ۵۳۱).

امام باقر (ع) می فرمایند: « حضرت علی (ع) دیه جنایت مجنون را بر عهده عاقله او مقرر فرمود، چه عمدی و چه خطایی باشد.» (همان : ۵۳۱).

همانطور که ملاحظه می شود نهاد عاقله نیز به مشارکت خویشاوندان قاتل در حل اختلاف دعوا طرفین دارد که به نوعی هدف آن همان اهداف عدالت ترمیمی در حقوق امروزه می باشد.

۶-۷- حیات بخشی در اسلام

برخی از نویسندگان حقوق اسلام هدف دیگری از مجازات را در اسلام بیان می دارند که سابقه آن در حقوق عرفی وجود ندارد و آن حیات بخشی میباشد. و بیان می دارند: « جامعه ای که در آن حقوق فرد و جامعه محترم شمرده نشود و بی عدالتی ، ظلم ، فساد و فتنه در آن رایج باشد، همانند جسمی بی جان و نیازمند دمیدن روح زندگی است. امام کاظم (ع) در خصوص آیه ۱۹ سوره روم که بیان می دارد: « خداوند زمین را پس از فصل خزان و مرگ زمستانی زنده می کند.» می فرماید: مقصود این نیست که زمین را تنها با باران زنده

می‌کند بلکه مقصود بعثت مردانی است که با برقراری عدالت و اقامه حدود، حیات زمین را تداوم می‌بخشند؛ زیرا منافع اجرای حدود برای زمین از آمدن باران به مدت ۴۰ روز بیشتر است؛ و حضرت علی (ع) می‌فرماید: «کسی خوشبخت نمی‌شود مگر با اجرای حدود الهی؛ چنانچه کسی شقی و بدبخت نشود مگر با ضایع ساختن و نادیده گرفتن حدود الهی». (ولایی، ۱۳۹۱: ۱۵-۱۶).

در مباحث قبلی مشخص شد که هرچند اهداف اسلام از مجازات عام تر از اهداف مجازات در حقوق کیفری نوین می‌باشد، به طوری که برخی از اهداف آن جنبه اخروی دارد، اما به وضوح تمام اهداف مجازات حقوق عرفی را در بر می‌گیرد و مطابق با آن می‌باشد و به عبارت دیگر دایره شمول اهداف مجازات در اسلام فراتر از حقوق عرفی می‌باشد اما در تعارض با این اهداف نیست و حتی کاملاً منطبق بر آن است.

نتیجه گیری

افراد به تبع آن جامعه در انجام هر عملی اهدافی را در نظر دارند و حکومت نیز از این قاعده مستثنا نیست و جهت نظم و امنیت در جامعه قواعدی را ایجاد نموده که سرپیچی از آن با کیفر از ناحیه حکومت مواجه خواهد شد. و این کیفرها اهدافی را به دنبال دارند؛ از قبیل سزادهی، ارباب، اصلاح و بازپروری، ناتوان سازی مجرم، رضایت خاطر مجنی علیه و عدالت ترمیمی از این نوع اهداف می باشند.

با توجه به اینکه حقوق کیفری کشور ما نشأت گرفته از حقوق اسلام میباشد و در برخی موارد در مبحث تعزیرات از حقوق عرفی نیز بی بهره نبوده است، لذا مشخص شدن اهداف اسلام از مجازات می تواند به ما کمک کند که تا چه اندازه با حقوق عرفی و کیفری نوین منطبق است. لذا با بررسی این اهداف در سخنان خداوند در قرآن کریم و همچنین روایات معصومین اثبات نمودیم که هدف اسلام نیز چیزی جز اهداف حقوق کیفری که بشر قرن ها بعد از نزول دین اسلام به آن رسیده نمی باشد؛ البته دین اسلام به غیر از اهداف فوق هدف های دیگری از قبیل حیات بخشی در مجازات و همچنین اهداف اخروی یعنی به سعادت رساندن بشر در آخرت و غیره را نیز در نظر دارد.

به عنوان نمونه خداوند در آیه ۹۳ سوره نساء می فرماید: « و هر کس مومنی را به عمد بکشد (و آن را حلال نشمرد)، کیفر او جهنم است، که جاودانه در آن باشد و خداوند بر او خشم خشم گیرد و او را از رحمت خود دور سازد و برای او عذابی بزرگ فراهم نماید».

همانطور که ملاحظه می شود، خداوند در قتل عمد، کیفر جهنم را برای قاتل در نظر گرفته است و این یکی از اهداف اخروی از مجازات می باشد؛ در صورتی که هدف دنیوی آن سزادهی، ارباب و اهداف دیگری می باشد که قبلا ذکر شده است.

با توجه به مطالب و فوق نتیجه می گیریم که هدف خداوند از مجازات چیزی جز سعادت بشر در این دنیا و آخرت نمی باشد و اگر در برهه ای از زمان مجازاتی این اهداف را در پی نداشته باشد، حذف یا تعدیل آن نمی تواند غیر از مقصود خداوند باشد؛ به عبارت دیگر اهداف دنیوی مجازات در حقوق عرفی منطبق با اهداف شریعت در خصوص کیفر

می باشد و اگر زمانی مجازات این اهداف را به دنبال نداشته باشد و یا اثر آن از بین رفته باشد و یا اینکه اجرای مجازات موجب وهن در دین اسلام گردد و ضرر آن فراتر از فایده آن باشد، تغییر یا تبدیل آن امکان پذیر است البته با همان ابزارهایی که دین اسلام در اختیار ما قرار داده است. و این در صورتی است که به طور کلی سود و فایده، کیفری منتفی شده باشد، نه اینکه به صرف عدم سازگاری با حقوق عرفی مبادرت به حذف کیفر شرعی نماییم.

فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- اردبیلی، محمدعلی، ۱۳۹۳، حقوق جزای عمومی، جلد شوم، چاپ چهارم، تهران، میزان.
- ۳- استفانی، گاستون، ۱۳۸۳، حقوق جزای عمومی، جلد دوم، ترجمه دادبان، حسن، چاپ دوم، تهران، دانشگاه علامه طباطبایی.
- ۴- آنسل، مارک، ۱۳۹۱، دفاع اجتماعی، ترجمه آشوری، محمد و نجفی ابرندآبادی، علی حسین، چاپ چهارم، تهران، گنج دانش.
- ۵- بروکس، تام، ۱۳۹۵، مجازات، ترجمه کاظم نظری، محمدعلی، چاپ اول، تهران، میزان.
- ۶- بکاریا، سزار، ۱۳۸۰، رساله جرایم و مجازاتها، ترجمه اردبیلی، محمد علی، چاپ چهارم، تهران
- ۷- پرادل، ژان، ۱۳۸۱، تاریخ اندیشه های کیفری، ترجمه نجفی ابرندآبادی، علی حسین، چاپ اول، تهران، سمت.
- ۸- جعفری لنگرودی، محمدجعفر، ۱۳۸۶، ترمینولوژی حقوق، چاپ هجدهم، تهران، گنج دانش.
- ۹- حرعاملی، محمدبن حسن، ۱۴۱۴ ه ق، وسایل الشیعه، جلد ۲۸، چاپ دوم، قم، مهر.
- ۱۰- حسینی، سید محمد، ۱۳۹۳، سیاست جنایی در اسلام و در جمهوری اسلامی ایران، چاپ سوم، تهران، سمت.
- ۱۱- زیدان، عبدالکریم، ۱۳۹۴، قصاص و دیات در دین اسلام، ترجمه نبی پور، محمد و ایزدی فرد، علی اکبر، چاپ اول، تهران، مجد.
- ۱۲- سبزواری نژاد، حجت، ۱۳۹۴، حقوق جزای عمومی، جلد سوم، چاپ دوم، تهران، جنگل.
- ۱۳- شهید ثانی، زین الدین بن علی، ۱۴۱۳، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، جلد دوم، چاپ اول، قم، موسسه معارف اسلامی.
- ۱۴- صانعی، پرویز، ۱۳۸۲، حقوق جزای عمومی، چاپ اول، تهران، طرح نو.
- ۱۵- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۶۸، من لایحضر الفقیه، جلد پنجم، ترجمه غفاری، علی اکبر، چاپ اول، تهران، تابش.
- ۱۶- علی آبادی، عبدالحسین، ۱۳۸۵، حقوق جنایی، جلد دوم، چاپ دوم، تهران، فردوسی.
- ۱۷- عوده، عبدالقادر، ۱۳۹۰، مجازات مبانی و اقسام آن، جلد دوم، ترجمه فرهودی نیا، حسن، چاپ اول، تهران، یاد آوران.

۱۸- فیض، علیرضا، ۱۳۸۵، مقارنه و تطبیق در حقوق جزای اسلام، چاپ هفتم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات.

۱۹- قیاسی، جلال الدین و دیگران، ۱۳۸۸، مطالعه تطبیقی حقوق جزای عمومی، جلد دوم، چاپ اول، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۲۰- محمدی، حمید، ۱۳۷۵، ضبط، مصادره و استرداد اموال، چاپ اول، تهران، گنج دانش.

۲۱- معین، محمد، ۱۳۸۷ فرهنگ فارسی (معین) چاپ اول، تهران، فرهنگ نما.

۲۲- مقداد، سیوری، فاضل، ۱۳۹۱، کنزالعرفان فی فقه القرآن ۲، ترجمه و شرح زراعت، عباس، چاپ اول، کاشان، انشای حقوقی.

۲۳- موسوی خوئی، سید ابوالقاسم، ۱۴۲۸ ه ق، تکمله المنهاج، جلد ۴۱، چاپ دوم، انتشارات امام الخوئی.

۲۴- نجفی، محمدحسن، ۱۳۹۲، جواهرالکلام، بخش دیات، شرح و ترجمه نایب زاده، اکبر، چاپ اول، تهران، خرسندی.

۲۵- نوربها، رضا، ۱۳۸۶، زمینه حقوق جزای عمومی، چاپ بیستم، تهران، گنج دانش.

۲۶- ولایی، عیسی، ۱۳۹۱، جرایم و مجازات‌ها در اسلام، چاپ اول، تهران، مجد.

۲۷- ولیدی، محمد صالح، ۱۳۷۵، حقوق جزای عمومی، جلد چهارم، چاپ دوم، تهران، دفتر نشر داد.

28- Bryan A. Garner ,2004, Black's Law Dictionary, 4th Edition ,United States of America, Thomson West.

29-Elizabeth a. Martin , 2011, Oxford dictionary of law, 7th edition, Britain , Oxford University press.

30-Leslie.sebba,2008,Punishment of criminal sensylopedia of violence,peace and conflict second edition ,united statees of America,academic press.

زمینه های اعتقادی و حقوقی پاسداشت حقوق شهروندی بانگاهی به نظام اداری ایران

معین صباحی گراغانی^۱

ابوالفضل رنجبری^۲

غلامحسین مسعود^۳

چکیده

نظام اداری با مشکلات زیادی مواجه است و در عمل، دچار آشفتگی هایی است. یکی از عمده دلایل فساد اداری در کشور وجود آنومیک (ناهنجاری های ناشی از تعارضات) در بخش های مختلف اداری است. ناهنجاری های نظام اداری فرصت ارتکاب جرم یا فساد در ادارات را فراهم می کند. یکی از موثرین روش های سلامت اداری اجرایی شدن منشور حقوق شهروندی است که مانع ایجاد فرصت فساد برای افراد بویژه در ادارات می شود همچنین به رعایت حقوق ملت که مهمترین آن حقوق اداری و اقتصادی است، کمک شایانی خواهد کرد. سؤال اصلی پژوهش حاضر اینست که زمینه های اعتقادی و حقوقی، اجرای حقوق شهروندی منتج از مؤلفه ها و ارزش های بنیادین نظام اداری چه می باشند؟ با تعمق و مداقه در کتب، مقالات و اسناد قانونی مرتبط در این پژوهش دریافته شد که اهم این حقوق شهروندی عبارتند از: حق برابری در حمایت قانون و برخورداری از فرصت ها و تسهیلات، حق آزادی و تکریم ارباب رجوع، حق بر متناسب بودن، عاقلانه، دقیق و سنجیده بودن اعمال دولتی، حق برخورداری بی وقفه و به موقع از خدمات عمومی، حق بر دولت شفاف و آزادی اطلاعات، حق تضمین و احترام به حقوق مکاتبه و انتظارات مشروع، حق بر دولت پاسخگو، حق بر دولت سالم و منع سوءاستفاده از قدرت، حق بر دولت هوشمند و منطبق با فناوری و دانش روز، حق مشارکت، حق بر دولت کارآمد و اثربخش و حق بر مسؤولیت پذیری دولت و ایفای تکالیف قانونی.

واژگان کلیدی

فساد اداری، حقوق شهروندی، ناهنجاری، جرم، شفافیت، دولت، ارباب رجوع.

۱. گروه حقوق، واحد نجف اباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف اباد، ایران.

Email: Moiensabahi@yahoo.com

۲. گروه حقوق، واحد نجف اباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف اباد، ایران، (نویسنده مسؤل).

Email: a.ranjbari_1348@yahoo.com

۳. گروه حقوق، واحد نجف اباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف اباد، ایران.

Email: h.masoud@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۸/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۵/۲۳

طرح مسأله

پنج فصل حقوق شهروندی شامل اصول و مبانی، مصادیق حقوق شهروندی در نظام اداری، تکالیف کارکنان و دستگاه‌های اجرایی نسبت به حقوق شهروندی در نظام اداری، انتظارات از شهروندان برای رعایت حقوق دیگر شهروندان در نظام اداری و سازوکار اجرایی حقوق شهروندی در نظام اداری می‌شود.

فصل اول حقوق شهروندی در نظام اداری مربوط به اصول و مبانی این حقوق می‌شود. اداره شایسته امور کشور بر پایه قانون‌مداری، کارآمدی، پاسخگویی، شفافیت، عدالت و انصاف، رعایت قانون و انجام امور اداری مردم‌مبنی بر اصل بی‌طرفی، امکان دسترسی سهل و بدون تبعیض شهروندان به مراجع صالح و بی‌طرف قضایی، اداری و نظارتی، الزام به اطلاع‌رسانی تصمیمات و اقدامات اداری همه مسئولین و کارکنان دستگاه‌های اجرایی، امکان دسترسی مستمر شهروندان به مدیران و کارکنان دستگاه‌های اجرایی، الزام به ارائه و انتشار مستمر اطلاعات غیرطبقه‌بندی شده و امکان بهره‌گیری غیرتبعیض‌آمیز شهروندان از مزایای دولت الکترونیک بخشی از اصول و مبانی حقوق شهروندی است.

در بخش مصادیق حقوق شهروندی (فصل دوم) به مواردی همچون حق برخورداری از کرامت انسانی و رفتار محترمانه و اسلامی، حق برخورداری از اعمال بیطرفانه قوانین و مقررات، حق مصون بودن از تبعیض در نظام‌ها، فرایندها و تصمیمات اداری، حق دسترسی آسان و سریع به خدمات اداری، حق حفظ و رعایت حریم خصوصی همه افراد، حق آگاهی به موقع از تصمیمات و فرآیندهای اداری و دسترسی به اطلاعات مورد نیاز، حق اظهارنظر آزاد و ارائه پیشنهاد در مورد تصمیمات و فرآیندهای اداری، حق مصون بودن از شروط اجحاف‌آمیز در توافق‌ها، معاملات و قراردادهای اداری، حق اشخاص توانخواه در برخورداری کامل و سریع از امتیازات خاص قانونی، حق رسیدگی به موقع و منصفانه به شکایات و اعتراضات، حق جبران خسارات وارده در اثر قصور یا تقصیر دستگاه‌های اجرایی و کارکنان آنها اشاره شده است.

همچنین در حقوق شهروندی در نظام اداری در جداول مختلفی به تشریح مواردی از

قبیل مصادیق حق برخورداری از کرامت انسانی و رفتار محترمانه و اسلامی، مصادیق حق برخورداری از اعمال بیطرفانه قوانین و مقررات، مصادیق حق مصون بودن از تبعیض در نظام ها، فرآیندها و تصمیمات اداری، مصادیق حق دسترسی آسان و سریع به خدمات اداری، مصادیق حق حفظ و رعایت حریم خصوصی همه افراد، مصادیق حق آگاهی به موقع از تصمیمات و فرآیندهای اداری و دسترسی به اطلاعات مورد نیاز، مصادیق حق اظهارنظر آزاد و ارائه پیشنهاد در مورد تصمیمات و فرآیندهای اداری، مصادیق حق مصون بودن از شروط اجحاف آمیز در توافق ها، معاملات و قراردادهای اداری، مصادیق حق اشخاص توان خواه در برخورداری از امتیازات خاص قانونی، مصادیق حق رسیدگی به موقع و منصفانه به شکایات و اعتراضات، مصادیق حق جبران خسارات وارده در اثر قصور یا تقصیر دستگاه های اجرایی و کارکنان آنها اشاره شده است.

در ادامه به تکالیف کارکنان و دستگاه های اجرایی نسبت به حقوق شهروندی در نظام اداری و انتظارات از شهروندان برای رعایت حقوق دیگر شهروندان در نظام اداری اشاره شده و در پایان هم به ساز و کار اجرایی و ضمانت اجرای حقوق شهروندی پرداخته شده است.

ضرورت اجرای قانون دسترسی آزاد به اطلاعات بخش دیگری از حقوق شهروندی در نظام اداری بوده و تاکید شده است که با رعایت قانون انتشار و دسترسی آزاد به اطلاعات مصوب سال ۱۳۸۸ و آیین نامه های اجرایی آن و سایر قوانین و مقرراتی که حق دسترسی افراد به اطلاعات موجود در دستگاه های اجرایی را تصریح کرده اند، دستگاه های اجرایی موظفند اطلاعات درخواستی مردم را در دسترس آنها قرار دهند. به موجب ماده (۱۰) قانون انتشار و دسترسی آزاد به اطلاعات، هر دستگاه اجرایی باید راهنمای دسترسی مردم به اطلاعات خود مشتمل بر انواع و اشکال اطلاعات موجود در آن مؤسسه و نیز نحوه دسترسی به آنها را در سامانه اطلاع رسانی خود منتشر کرده و به صورت مکتوب نیز در اختیار متقاضیان قرار دهد.

بر اساس بند ۶ ماده ۱۸ سند حقوق شهروندی در نظام اداری اشاره شده است که سازمان اداری و استخدامی کشور موظف است با همکاری مرکز آمار ایران سالیانه نسبت

به اجرای طرح افکارسنجی و سنجش میزان رضایت مردم از عملکرد دستگاه‌های اجرایی در سطوح ملی و استانی اقدام و نتایج به دست آمده را به تفکیک دستگاه‌ها و استان‌ها به هیأت وزیران ارائه نماید.

گفتنی است، بر اساس بند ۳ ماده ۱۸ سند حقوق شهروندی در نظام اداری، وزارت کشور موظف است با همکاری سازمان اداری و استخدامی کشور زمینه شکل‌گیری تشکل‌های مردم‌نهاد در امر مراقبت از حقوق شهروندان در نظام اداری را فراهم نماید، به گونه‌ای که این تشکل‌ها بتوانند در چارچوب موازین قانونی برای تأمین حقوق شهروندان در نظام اداری، ایفای نقش نمایند.

دراین مقاله با توجه به سند حقوق شهروندی در نظام اداری، به مصادیق حقوق شهروندی و تاکید آن در دیگر قوانین پرداخته شده است تا بدین وسیله گامی در جهت توسعه و ارتقاء این سند برداشته شود.

۱- حقوق شهروندی در نظام اداری با اصول (پنج گانه حکمرانی خوب)^۱

گرچه در برخی از متون، حکمرانی خوب^۲ به معنی دولت خوب^۳ نیز تعریف شده است، اما نمی‌توان این دو مفهوم را مترادف دانست، زیرا همه نهادهای جامعه در قوه مجریه خلاصه نشده و سایر نهادها نیز در روند اداره یک کشور به اندازه خود سهیم می‌باشند. اما در میان بسیاری از اندیشمندان این اتفاق نظر وجود دارد که وجود دولت خوب، شرط لازم برای حکمرانی خوب است. کمیسیون اقتصادی، اجتماعی آسیا و اقیانوس آرام^۴ اصول مهم حکمرانی خوب و عوامل مؤثر در تقویت این اصول را تبیین نموده است؛ حکومت‌ها با احترام نهادن به این اصول و اجرایی نمودن آنها، می‌توانند گام‌های مؤثری در روند توسعه پایدار بردارند. اصول حکمرانی خوب دارد به شکل زیر تعریف می‌نماید:

1 - UNDP

2 - Good Governance

3 - Good Government

4 - ESCAP

۱- مشارکت

میزان مشارکت مردم در امور جامعه یکی از کلیدی ترین پایه های حکمرانی خوب به شمار می رود. مشارکت می تواند به صورت مستقیم یا غیرمستقیم (از طریق نهادهای قانونی) صورت گیرد. البته نمی توان انتظار داشت که در نظام تصمیم گیری یک کشور، تمامی نظرات موجود مد نظر قرار گیرد، بلکه مفهوم مشارکت در اینجا، اشاره به آزادی بیان و تنوع دیدگاه ها و سازماندهی یک جامعه مدنی دارد.

۲ - حاکمیت قانون

حکمرانی خوب نیازمند چارچوب عادلانه ای از قوانین است که در بر گیرنده حمایت کامل از حقوق افراد (بویژه اقلیت ها) در جامعه بوده و به صورت شایسته ای اجرا گردد. لازم است ذکر شود که اجرای عادلانه قوانین، مستلزم وجود نظام قضایی مستقل و یک بازوی اجرایی (پلیس) فساد ناپذیر برای این نظام می باشد.

۳ - شفافیت

شفافیت، به معنی جریان آزاد اطلاعات و قابلیت دسترسی سهل و آسان به آن برای همه است. همچنین شفافیت را می توان آگاهی افراد جامعه از چگونگی اتخاذ و اجرای تصمیمات نیز دانست. در چنین شرایطی، رسانه های گروهی به راحتی قادر به تجزیه و تحلیل و نقد سیاست های اتخاذ شده در نظام تصمیم گیری و اجرایی کشور خواهند بود.

۴ - پاسخگویی

پاسخگویی نهادها، سازمان ها و موسسات در چارچوب قانونی و زمانی مشخص در برابر اعضاء خود و ارباب رجوع، از جمله عواملی است که به استوار شدن پایه های حکمرانی خوب در یک جامعه منجر می شود.

۵ - شکل گیری وفاق عمومی

همانگونه که بیان گردید، فراهم نمودن زمینه ظهور نظرات متفاوت در عرصه های مختلف سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، از جمله اصول حکمرانی خوب می باشد. حکمران خوب، باید نظرات مختلف را در قالب وفاق ملی عمومی به سمتی رهنمون گردد که بیشترین همگرایی را با اهداف کل جامعه داشته باشد. ایفای این نقش حیاتی نیازمند

شناخت دقیق نیازهای بلندمدت جامعه در مسیر حرکت به سمت توسعه پایدار می‌باشد.

۶- حقوق مساوی (عدالت)

رفاه و آرامش پایدار در جامعه، با به رسمیت شناختن حقوق مساوی برای تمامی افراد ممکن خواهد بود. در جامعه باید این اطمینان وجود داشته باشد که افراد، به تناسب فعالیت خود در منافع جامعه سهم خواهند بود. به عبارت دیگر در حکمرانی خوب، همه افراد باید از فرصت‌های برابر برخوردار باشند (شیروانی، ۱۳۹۰: ۳۰).

۷- اثر بخشی و کارایی:

از حکمرانی خوب به عنوان ابزاری برای تنظیم فعالیت نهادها در راستای استفاده کارا از منابع طبیعی و حفاظت از محیط زیست نیز یاد می‌شود. کارایی و اثر بخشی در مقوله حکمرانی از جمله مباحثی است که با گذشت زمان، اهمیت بیشتری پیدا نموده است.

۸- مسئولیت پذیری:

مسئولیت پذیری را می‌توان یکی از کلیدی‌ترین مولفه‌های حکمرانی خوب به شمار آورد. در کنار موسسات و نهادهای حکومتی، سازمان‌ها خصوصی و نهادهای مدنی فعال در جامعه نیز باید در قبال سیاست‌ها و اقدامات خود پاسخگو باشند. باید عنوان نمود که اصول حکمرانی خوب به صورت زنجیرای متصل به هم بوده و اجرایی شدن هر کدام از آنها، مستلزم اجرای سایر اصول می‌باشد. برای مثال نمی‌توان انتظار داشت که مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی بدون وجود شفافیت و حاکمیت قانون جنبه اجرایی چندانی در جامعه داشته باشد.

۱-۲- اثیرات شاخص‌های الگوی حکمرانی خوب بر مدیریت بخش‌های توسعه

الف. مدیریتی (اثر بخش و هدفمند)

در یک منظر کلی نظام اداری دو کار اساسی برای نظام سیاسی انجام می‌دهد؛ ۱- مشورت به رهبران سیاسی در زمینه تدوین، بررسی، اجرای خط و مشی و تخصیص منابع. ۲- هریک از کارکنان دولت از طریق ساختار و سلسله مراتب اداری، به اصطلاح در برابر هیات دولت و در نهایت در برابر مردم پاسخگو است (شجاعی، ۱۳۸۱: ۳۲). نظام اداری در هر کشور وسیله عمده‌ای برای استمرار و تداوم بخشیدن به نظام حکومتی، تحقق

اهداف حکومتی و آماده کردن جامعه برای پذیرش تغییرات و تحولات ناشی از توسعه اقتصادی - اجتماعی است. نظام اداری همچنین ماشین اجرایی دولت به حساب می آید که مرتبط با هر سه قوه است و این ماشین اجرایی ابزار چهارگانه ای (قوانین و مقررات، ساختار تشکیلاتی، سیستم ها و روش ها و منابع انسانی) جهت ایفای نقش خود را در اختیار دارد (میرسپاسی، ۱۳۷۸: ۲). در مجموع سازمانهای اداری یکی از نهادهایی هستند که در مرحله داده و نیز نهاده نظام عمل کرده و میزان پاسخگویی آنها نسبت به نیازهای جامعه در کاهش تشنجات و افزایش مشروعیت نظام سیاسی موثر هستند.

بر این اساس حکمرانی خوب نیز مستلزم فرآیندها و نهادهایی است که حاصل آن تامین نیازهای جامعه، توأم با بهترین استفاده از منابع در دسترس می باشد. در حقیقت اولین مرحله در حکمرانی خوب نظام اداری و بورکراسی شایسته و توانمند است. نظام اداری و تناسب منطقی آن موجب می شود که دولت قدرت پاسخگویی و اثربخشی خود را افزایش دهد. در دیوان سالاری های بزرگ و حجیم به طور مداوم بر شدت و رشد هزینه های دولتی و نیز فساد اداری و مالی افزوده می شود. این روند در چرخه های تکراری به کسری بودجه دولت و سرانجام افزایش شاخص تورم نیز منجر می شود. در این گونه کشورها سهم بالایی از تولید ناخالص داخلی به عنوان هزینه دولتی اختصاص می یابد و از این جهت زمینه تحرک بخش های غیردولتی فوق العاده محدود می شود (کمالی، ۱۳۸۸: ۲۶-۲۰). می توان گفت اصلاحات و روند نظام اداری در قالب حکمرانی خوب با تاکید بر دگرگونی فرهنگی و فرهنگ سازمانی مرفعی، پاسخگویی و حفظ حقوق مردم، اجرای شایسته سالاری، متناسب سازی منابع انسانی موجود و توانمند سازی آن ها، برقراری نظام ارزیابی عملکرد و اصلاح نظام پرداخت در حوزه منابع انسانی، منطقی سازی و الکترونیک کردن فرآیندهای سازمانی، تمرکززدایی اداری و مالی، سیستم ها و روش های نوین ارائه خدمات، به کارگیری روش ها و فن آوری های مناسب در حوزه ساختار دولت، کاهش فساد اداری و تاکید بر مدیریت های محلی تعریف می شود (میدری و خیرخواهان، ۱۳۸۳: ۳۲۰).

فناوری	نظام ارزیابی	حقوق و	فناوری	منابع انسانی	فرهنگ	ساختار
مدیریتی	عمکرد	مزایا	اطلاعات		سازمانی	سازمانی

ب. سیاسی (مشارکت فراگیر)

اگر هدف اصلی هر نظام سیاسی در عرصه سیاست را توسعه سیاسی و دموکراسی دانست، مکانیسم‌های موجود در الگوی حکمرانی خوب بهترین عامل برای دسترسی به این هدف محسوب می‌شوند. ساختار الگوی حکمرانی خوب بر حقوق فردی و شهروندی از دو طریق تاکید می‌کند: ۱- همترازی بخش خصوصی و جامعه مدنی با دولت ۲- تشکل پیدا کردن خواسته‌ها و آزادی فردی در قالب شبکه‌های مختلف در جامعه مدنی. حکمرانی خوب در رابطه شبکه ای تحقق می‌یابد و در این رابطه همه اجزا در شبکه با هم ارتباطی هم ارز و هم سطح دارند و یکی را بر دیگری برتری نیست. تنوع در دانایی هست اما اولویت در دانایی پذیرفته شده نیست. زندگی در شبکه نفی سلطه است و بازیگرانی که در حلقه شبکه باهم زندگی می‌کنند تعامل و تعادل را پیشه می‌کنند. مفاهیم با یکدیگر را می‌آموزند و یاد می‌گیرند که چگونه با تفاوت‌ها و تنوع‌های دیگران کنار بیایند. آنها در اندیشه اینکه همه را همانند خود کنند نیستند و با ناهمانندی‌ها و ناهمسانی‌خومی‌گیرند (الوانی، ۱۳۸۸: ۱).

در بستر احزاب، اتحادیه‌ها و سازمان‌های رسمی، صنفی، اقتصادی، اجتماعی - مدنی که متخصصان، اندیشمندان و در واقع توسعه‌سازان احساس امنیت کرده و می‌توانند بروزخلاقیت کنند (رفیعی، ۱۳۸۰: ۶۲). در اینجا سه مولفه اصلی پیشرفت یعنی آزادی، آگاهی و برابری خصوصاً بین زن و مرد مطرح می‌شود. UNDP نیز خصوصیات و شاخص‌هایی برای حکمرانی خوب معرفی می‌کند که در آن بر پاسخگویی، اجماع محوری، مشارکت، قانون محوری، کارآیی و اثربخشی، عدالت و برابری، مسئولیت‌پذیری و شفافیت تاکید شده است (UN ESCAP, ۲۰۰۲). این شاخص‌ها در حقیقت بیان‌کننده روند روبه‌رشد و مرفقی امور سیاسی در یک جامعه است.

از خصوصیت‌های دیگر نظام سیاسی در این الگو حاکمیت قانون و پاسخگویی که از عناصر ذاتی و اصلی در یک نظام سیاسی مرفقی و کارآمد است. رفتار برابر و بدون

تبعیض با همه آحاد مردم در مقابل قانون و وجود نهادهای قضایی موثر و کار آمد و عادلانه شرط ذاتی و جدایی ناپذیر حمایت از حقوق شهروندان در مقابل سوء استفاده خودسرانه مقامات حکومتی از اختیارات و صلاحیت های خود و اعمال غیر قانونی سازمان ها و افراد می باشد.

تضمین حقوق بشر مهم ترین سنجه و معیار حکمرانی خوب به شمار می رود. مطابق حقوق بشر معاصر، هر رژیم سیاسی که به طور موثرتری از حقوق بشر و شهروندان خود در مقابل تجاوز و تعدی دفاع نمایند و مکانیزم های موثر حقوقی، سیاسی و اجرایی در اختیار شهروندان قرار دهد و خود را نسبت به آنان مسئول و پاسخگو بداند به همان میزان به حکمرانی خوب، شایسته یا مطلوب نزدیک خواهد بود (زارعی، ۱۳۸۳: ۱۶۰).

بنابراین در مجموع می توان گفت در نظام سیاسی مبتنی بر الگوی حکمرانی خوب ثبات و تعادل سیاسی، مشارکت در عرصه سیاسی و اجتماعی، برابری، تفکیک ساختاری، حاکمیت قانون، پاسخگویی هم در سطح سازمانی و حکومتی دیده می شود.

پ. اقتصادی (تسهیل کنندگی)

الگوی حکمرانی خوب منازعه بوجود آمده در اولویت به بازار یا دولت در توسعه اقتصادی از بین می برد و آن دو را مکمل هم می داند. بنابراین توانمندی ماهوی دولت در برنامه ریزی و نظارت و نقش فعالانه بازیگران اجتماعی در راهبری امور اقتصادی موضوع مهمی محسوب می شود (شریف زاده، ۱۳۸۳: ۹۱).

آزادی های قانونی و انتشار آزاد اطلاعات موجب تقویت آگاهی های عمومی و شفافیت اقتصادی و اجتماعی می شوند. وجود نهادهای جامعه مدنی مثل انجمن های صنفی، اتحادیه ها، احزاب و انتخابات آزاد و سالم به مردم یک جامعه قدرت می بخشد تا دولت ها را انتخاب، کنترل و برکنار کنند. این نهادها و رسانه های آزاد هستند که با پیگیری مطالبات گروه های مختلف مردم و رصد فعالیت های دولت می توانند هیولای دولت را رام کنند. بدون سازوکارهای پاسخگویی مناسب، ارتباطات حمایتی دولت و بخش خصوصی که البته برای توسعه ضروری است، حاصلی جز رانت و فساد ندارد (خالقی، ۱۳۹۵: ۱۹).

با توجه به وجود رسانه ها و شفافیت اطلاعات در الگوی حکمرانی خوب صاحبان

کسب و کار از توانایی لازم برای نقد سیاست های اقتصادی نادرست دولت و مقابله با تغییرات نابجا در قوانین برخوردار هستند. در این فضا ریسک سرمایه گذاری کاهش پیدا کند و زمینه برای سرمایه گذاری و به دنبال آن افزایش تولید پیدا می شود. با چنین فضایی سرمایه انسانی هم افزایش می یابد. ارتقاء سرمایه انسانی از یک سو با سطوح بالاتر تولید در ارتباط است و تخصیص غیر بهینه منابع را کاهش می دهد.

(Stiglitz, ۱۹۸۶:۳۵).

یکی از شاخص های دیگر که در قالب حکمرانی خوب مطرح می شود موضوع فساد است. در شرایطی که فساد در جامعه شایع شود افراد جامعه خصوصاً نیروهای انسانی با استعداد به جای استفاده از ابتکار و نوآوری خود سعی می کنند از رهگذر پرداخت رشوه و تبانی با مقامات دولتی، اقدام به کسب یک رانت قانونی یا مجوز دولتی نمایند. حال آنکه این افراد به طور بالقوه می توانند ظرفیت جامعه را از لحاظ پیشرفت های فنی ارتقا دهند. علاوه بر این وجود فساد، جذابیت های اقتصادی را برای سرمایه گذاران داخلی و خارجی کاهش داده و بنگاه های دولتی را به سمت فعالیت های غیر رسمی که عمدتاً با پرداخت کمتر مالیات به دولت همراه است، سوق می دهد. وجود فساد در آمد های مالیاتی دولت ها را کاهش داده و از این طریق دولت ها را در اجرای وظایف خود که همانا ارائه خدمات زیربنایی و کالاهای عمومی مؤثر در فرایند تولید ناتوان سازد. (برادران شرکا و همکاران، ۱۳۷۸: ۳۶۶).

حوزه قانون و قانونگذاری به عنوان یکی از عناصر اصلی در الگوی حکمرانی خوب تلقی می شود که رویه قانون گذاری به سمت کیفیت قوانین و عدم تدوین و تصویب مقررات و رویه هایی که برای رونق و رشد اقتصادی دست و پاگیر سوق می دهد. تدوین مقررات نامتناسب موجب خروج سرمایه های داخلی و باعث کاهش فعالیت های تولیدی و افزایش بیکاری در جامعه می شود. تدوین و اجرای مناسب قانون حقوق افرادی که به دنبال منفعت شخصی حفظ می شود و این خود موجب انگیزه و فعالیت می شود (شاه آبادی و همکاران، ۱۳۹۲: ۱۵۱). قوانین و مقررات نامناسب موجب سردرگمی فعالان اقتصادی و محیط نامناسب فضای کسب و کار برای کارفرمایان و شاغلان را فراهم می کند.

بورکراسی شایسته در الگوی حکمرانی خوب ضمن پیش بردن سریع فعالیت ها به صورت سالم و بهینه احتمال سرمایه گذاری های موثر را افزایش می دهد. کیفیت نظام اداری، صلاحیت و شایستگی کارگزاران و استقلال خدمات همگانی موجب افزایش توان رقابتی اقتصاد و بهبود بهره وری عوامل تولید و سیاستگذاری ها و مدیریت ها در عرصه اقتصادی می شود (Baroo, ۱۹۹۱: ۱۰۶).

با توجه به نکات مطرح شده می توان گفت که شاخص های موجود در حکمرانی خوب شرایط لازم برای بهبود در شاخص ها و متغیرهای گوناگون اقتصادی مانند تولید ناخالص داخلی، اشتغال، محیط مساعد کسب و کار و سرمایه گذاری فراهم می کند.

ت. اجتماعی (خدمت بهینه)

با توجه به همسازی بین نیروهای اجتماعی و فراگیری نهاد های سیاسی و اجتماعی در الگوی حکمرانی خوب در جبه اول موجب برقراری عدالت در سطح روابط اجتماعی می شود. در این مدل حکومتداری هیچ گونه تفاوت جنسیتی، نژادی، سنی و غیره دیده نمی شود. این خود عاملی در بهبود شرایط متغیر های اجتماعی خواهد شد (اوغلو، ۱۳۹۳: ۱۱۸).

یکی از ویژگی های حکمرانی خوب حاکمیت قانون است. حاکمیت قانون موجب می شود اقدامات و سیاستگذاری ها به خصوص در زمینه زیست انسانی، بهداشت و دیگر معضلات اجتماعی در محدوده علایق جمعی و ملی جمع بندی می کند و از دست اندازی های فردی و گروهی جلوگیری می کند. گسترش دایره انتخاب همه افراد جامعه و ایجاد فرصت های برابر زندگی حفاظت از منابع طبیعی برای نسل های آینده را آسان تر می کند. حکمرانی خوب توانمند سازی، همکاری و مشارکت و ارتقای احساس تعلق و افزایش رضایتمندی، برابری و عدالت و در نتیجه کاهش یا زوال احساس محرومیت و تضعیف فرآیند قطبی شدن جامعه را تسهیل می کند. (کریمی مله، ۱۳۹۱: ۷۴).

حکمرانی خوب با تاکید بر تشکل ها، اتحادیه ها، سازمان ها و جوامع غیردولتی در عرصه های مختلف زمینه آموزش و یادگیری برای شهروندان فراهم می کند. این نهادهای غیردولتی حتی با گسترش فعالیت خود در ابعاد بین المللی می توانند زمینه توسعه پایدار و

حل مسائل و آلودگی های زیست محیطی را فراهم کند.

حکمرانی خوب با شاخص های تاثیر گذار در عرصه اقتصادی که در قسمت قبل شرح آن داده شد برخی نارسایی های اجتماعی بر گرفته از وضعیت اقتصادی مانند فقر و بیکاری گسترده و مزمن را کاهش می دهد. این خود موجب تقلیل برخی معضلات اجتماعی دیگر مانند طلاق و اعتیاد می شود. در قالب فرآیندهای حکمرانی خوب برخی ابعاد خشونت نمادین مانند بیکاری گسترده و مزمن، روابط ناشی از رقابت ناسالم برای دستیابی به منابع در اثر موج مهاجرت، تهمت و لکه دار کردن افراد در زندگی روزانه و در گفتارهای عمومی نیز به وسیله خشونت از پایین که در شورش های قومی - نژادی متجلی می گرد، بتدریج از جامعه برچیده می شود.

باید گفت فقدان شاخص های حکمرانی خوب موجب ظهور دولت های شکننده منجر می شود. این دولت ها با معضلات اجتماعی توسعه نیافتگی پایدار، فقر و درآمد اندک کشور، اعمال تبعیض های منفی و برون رانی برخی گروه ها یا اقوام یا مناطق جغرافیایی و مشروعیت پایین و ثبات سیاسی اندک، ناتوانی در اعمال اقتدار و در ارائه خدمات روبرو است (یزدانفام، ۱۳۹۰: ۵۰-۴۹).

فساد و ناکارایی نظام اداری یک جامعه، تضعیف کننده بنیان های اخلاقی آن جامعه و ایجادگر انواع فساد اخلاقی - اجتماعی در جامعه محسوب می شود. در جامعه ای که انجام امور اداری بدون تقلب، رشوه، دروغ و پارتی بازی ناممکن باشد، افراد برای تسهیل در انجام امور خود و جلوگیری از هزینه های بیشتر، به پیروی از قواعد فساد آور موجود روی می آورند. تداوم پیروی افراد از قواعد این نظام همه جا موجود، به تدریج نهادینگی این قواعد در سطوح کلی جامعه را در پی دارد. بخشی از گستردگی و عمق پدیده هایی چون دروغ، ریا، خود محوری منفی و... در جامعه نتیجه فساد و ناکارایی نظام اداری است که این اخلاق را بر مردم تحمیل کرده است. از طرف دیگر فساد و بورکراسی ناکارآمد خود عامل مهمی در افزایش هزینه ها و ناکارآمدی حوزه بهداشت و درمان و آموزش خواهد شد.

بر این اساس حکمرانی خوب با مترتب ساختن نظام اداری بر مبنای ساختارهای پویا و

ضابطه مند، تبیین استراتژی دقیق در عرصه های مختلف، فرهنگ سازمانی مترقی و بهره گیری از نیروی های شایسته ولایق در کاستن معضلات اجتماعی، کاهش هزینه های بهداشتی و آموزشی، ایجاد اعتماد عمومی و در نهایت مشروعیت و ثبات برای نظام سیاسی عمل کند.

ث. فرهنگی (اعتماد نفس فردی و همبستگی ملی)

الگوی حکمرانی خوب دارای ساختاری متوازن، همساز که تعامل و تعادل بین نیروهای اجتماعی نمود بارز آن است. با توجه به رفع تبعیض و بی عدالتی و همچنین حضور همه گیر و فراگیر یکایک همه افراد در مناسبات اجتماعی و سیاسی تعلق به کشور و در نهایت انسجام ملی شکل می گیرد. حضور و اعتماد نفس فردی را بالا می برد و آنها را برای رقابت در قالب های مشخص آماده می کند. در این نظام اجتماعی رفتار افراد ضابطه مند و در قالب قواعد و رویه های خاصی تعریف می شود و زمینه مفاهمه و اعتماد بین افراد ایجاد خواهد شد (Bendix, ۱۹۹۹: ۱۲۰).

ساختار الگوی حکمرانی خوب ضمن تاثیر در تامین امنیت فیزیکی و مادی بر امنیت معنوی هم تاکید دارد و همان طور که گفته شد با قراردادن افراد در نقش های متفاوت و متنوع در شخصیت سازی و رضایت درونی و به نوعی امنیت معنوی و درونی او موثر خواهد بود.

شفافیت و پاسخگویی در الگوی حکمرانی خوب اعتماد و رضایت شهروندان را فراهم می کند و در اتحاد و بسیج ملی می تواند راهگشا باشد. از طرفی دیگر آگاهی شهروندان یک جامعه از طروق مختلف مانند رسانه ها و حضور در شبکه ها و تشکل ها تقویت خواهد شد. مشارکت سازماندهی شده و منسجم زمینه رفتاری و کارکردی با ثبات و قابل پیش بینی در آن جامعه شکل می دهد. بنابراین زمینه برای همکاری و ارتباط بین افراد با حفظ حقوق و تعیین مسئولیت ها نسبت به یکدیگر فراهم خواهد شد.

کارایی، پاسخگویی و فرهنگ سازمانی مترقی که در قالب حکمرانی خوب در نظام اداری ایجاد خواهد شد بر شخصیت، مسئولیت پذیری و پاسخگویی، حسن اعتماد بین افراد تاثیر گذار خواهد بود.

می‌توان یک رابطه دوجانبه بین فرهنگ و حکمرانی خوب ترسیم کرد؛ بیش و جهان بینی و رشد شخصیتی در سطح فردی و گروهی زمینه را برای ایجاد چشم اندازی چون حکمرانی خوب در تحولات عصر جدید پیش می‌آورد و به مجادلات گوناگون به شکل نهادی و ساختاری پاسخ می‌دهد. اما ساختار متوازن حکمرانی خوب و ویژگی‌های دولت نقش اصلی در رشد و شکوفایی شخصیت افراد خواهد داشت و انسان‌ها را در ارتباط با تحولات گوناگون اجتماعی همساز می‌کند.

۲- حق بر دولت شفاف و آزادی اطلاعات در قوانین

۱. تأثیر آزادی اطلاعات بر تسهیل زمینه سرمایه‌گذاری و استفاده از تسهیلات بین‌المللی

شفافیت اقتصادی و دسترسی به اطلاعات مورد نیاز، یکی از عوامل زمینه ساز برای سرمایه‌گذاری و مشارکت بخش خصوصی است. در واقع، بدون وجود آزادی اطلاعات، سرمایه‌گذاری و مشارکت، کم و بی‌تأثیر خواهد بود. اشخاص ناآگاهانه می‌دانند که امکان مشارکت دارند، نه می‌دانند که تا چه اندازه و در چه سطحی حق مشارکت دارند. برای تحقق مشارکت معنادار و اثربخش، ابتدا لازم است اشخاصی که باید یا می‌توانند در امری مشارکت داشته باشند شناسایی شوند. به اطلاع رسانی محدود بسنده نشود تا مشارکت گسترده شود. باید اطلاع رسانی با استفاده از وسایل نوعی و متعارف و با جزئیات لازم صورت گیرد تا همه اشخاصی که توان و علاقه برای مشارکت دارند بتوانند به این امر مبادرت کنند. در گام دوم، ضروری است که کیفیت مشارکت با تعمیم آن به مراحل مختلف تصمیم‌سازی، مشاوره‌ای، تصمیم‌گیری، مدیریتی و اجرایی و نظارتی تعالی یابد. این نوع مشارکت یعنی مشارکت معنادار و اثربخش که ضامن استفاده صحیح از تسهیلات بین‌المللی است تحقق نمی‌یابد مگر آنکه آزادی اطلاعات در دو چهره مثبت و منفی آن رعایت شود.

در سال‌های اخیر، مؤسسات مالی و اعتباری بین‌المللی نظیر بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول، یکی از پیش شرط‌های اعطای کمک‌ها و وام‌های بین‌المللی را پایبندی کشور متقاضی کمک یا وام به شفافیت و آزادی اطلاعات قرار داده‌اند. مبنای این نگرش آن است که در عمل بارها مشاهده شده است که برخی از کشورها، تسهیلات اخذ شده را

در اموری غیر از آنچه باید، صرف کرده اند یا با ارائه اسناد و گزارش های کذب که تشخیص صحت مطالب آنها نیز غالباً دشوار است تسهیلات بین المللی را تلف کرده اند. به دیگر سخن، اثبات شده است که برخی از تسهیلات بین المللی منشاء فساد شده اند. از این رو، اعطای تسهیلات منوط به آن شده است که اولاً کشور متقاضی به اصول شفافیت و پاسخگویی که رأساً پذیرفته باشد یا به آنچه در این خصوص از سوی مرجع اعطای تسهیلات پیشنهاد می شود پایبند باشد، ثانیاً در استفاده از تسهیلات اختصاص یافته، از مشارکت گسترده بخش خصوصی نیز کمک بگیرد.

کشورهایی نظیر کره جنوبی یا آفریقا جنوبی که با وضع قانون آزادی اطلاعات، زمینه را برای چنین مشارکتی فراهم آورده اند در مقایسه با سایر کشورها، در استفاده از تسهیلات مالی و اعتباری بین المللی بسیار موفق بوده اند. (Plumptre, ۱۹۹۹: ۳۱)

۲. وابستگی اجرای موفق سیاست های خصوصی سازی به حق دسترسی به اطلاعات

در سیاست های کلی اصل ۴۴ راجع به خصوصی سازی که توسط مقام معظم رهبری در سال ۱۳۸۴ ابلاغ گردیده است، برقراری جریان شفاف اطلاع رسانی و ایجاد فرصت های برابر برای همه به عنوان یکی از سیاست های کلی و اگذاری فعالیت های اقتصادی به بخش غیردولتی قلمداد شده است، به همین منظور باید «فراخوان عمومی با اطلاع رسانی مناسب جهت ترغیب و تشویق عموم به مشارکت و جلوگیری از ایجاد انحصار و رانت اطلاعاتی» در زمره الزامات و اگذاری بیان شده، که از این طریق از بسیاری ویژه خواری ها جلوگیری به عمل آید.

مقام معظم رهبری در تبیین سیاست های ابلاغی، در موارد متعددی بر لزوم شفاف سازی و برقراری آزادی اطلاعات به منظور پیشگیری از فساد متصدیان تأکید نموده اند، ایشان در دیدار مسئولان اقتصادی و دست اندرکاران اجرای اصل (۴۴) در ۱۳۸۵/۱۱/۳۰ برخی لوازم را به منظور پیشگیری از فساد در این عرصه مورد تصریح قرار داده و فرموده اند «برای اینکه فساد در این کار راه پیدا نکند، یک الزاماتی وجود دارد که دولت، مجلس و قوه قضائیه، باید به آنها پایبند باشند. من اجمالاً اشاره خواهم کرد: باید مقررات را شفاف کنند، ... مقررات را بایستی شفاف کرد که جای توجیه و تبدیل و تعبیر و تأویل نباشد....

کار دیگری که لازم است انجام بگیرد، اطلاع‌رسانی به مردم است. مردم باید در جریان جزئیات کار قرار بگیرند و بدانند که در کجا می‌توانند فعالیت اقتصادی کنند، کجا می‌توانند سرمایه‌گذاری کنند، چه طور می‌توانند در یک تعاونی وارد شوند. غالب مردم بی‌اطلاعند. سال گذشته وقتی این سیاستها از تلویزیون اعلام شد و گفته شد، بعضی از خواص شنیدند، خوشحال شدند. اغلب مردم که ما می‌دیدیم، اصلاً توجه نداشتند که موضوع چیست! باید برای مردم تشریح بشود؛ تبیین بشود؛ بدانند چگونه می‌توانند از کمک دولت استفاده کنند، بخش خصوصی از چه امتیازاتی می‌تواند استفاده کند، دولت چه کمک‌هایی می‌تواند به او کند؛ چه حمایت‌هایی می‌کند، در کجاها می‌تواند وارد بشوند و سرمایه‌گذاری کنند».

بر اساس سیاست‌های مذکور و رهنمودهای رهبری، تبصره (۵) ماده (۷) قانون اجرای سیاست‌های کلی اصل ۴۴ قانون اساسی مصوب ۱۳۸۶ مقرر می‌دارد: «کلیه مراجعی که به هر نحو مجوز یا پروانه فعالیت اقتصادی صادر می‌کنند، موظفند هر شش ماه یک بار اطلاعات مربوط به مجوزهای صادره و واحدهای فعال در هر کسب و کار را که ورود به آنها به مجوز یا پروانه نیاز دارد در اختیار متقاضیان قرار داده و برای اطلاع عموم منتشر نمایند». همچنین، حسب ماده (۲۳) «سازمان خصوصی سازی مکلف است پس از انجام هر معامله، در مورد واگذاری سهام مدیریتی و کنترلی بنگاه‌ها، بلافاصله با انتشار اطلاعیه‌ای در روزنامه کثیرالانتشار موارد زیر را اعلام کند: نام بنگاه و خلاصه اطلاعات مالی و مدیریتی آن، خلاصه‌ای از معامله انجام شده شامل میزان سهام واگذار شده، نام مشاور یا مشاورانی که در فرایند معامله به سازمان خصوصی سازی، خدمات مشاوره‌ای داده‌اند، نام و نشانی خریدار، نام شرکت تأمین سرمایه که پذیره نویسی سهام را متعهد گردیده است، نام کارشناس رسمی دادگستری یا مؤسسات خدمات مالی که قیمت‌گذاری بنگاه را انجام داده‌اند». ماده (۸۸) از قانون موصوف نیز اشعار می‌دارد «وزارت امور اقتصادی و دارایی مکلف است هر شش ماه یک بار گزارش عملکرد اجراء این قانون را به تفکیک مواد و تبصره‌ها به مجمع تشخیص مصلحت نظام و مجلس شورای اسلامی ارائه و برای اطلاع عموم منتشر نماید».

۳. مقابله با فساد و ارتقای سلامت نظام اداری

سیاست های کلی نظام اداری که در سال ۱۳۸۹ از سوی رهبر معظم انقلاب ابلاغ شده است بر «شفاف سازی و آگاهی بخشی نسبت به حقوق و تکالیف متقابل مردم و نظام اداری با تأکید بر دسترسی آسان و ضابطه مند مردم به اطلاعات صحیح» تصریح کرده است.

در واقع، حق دسترسی به اطلاعات موجود در مؤسسات عمومی، با فراهم نمودن زمینه های مشارکت مردم در تصمیم گیری های راجع به مسایل عمومی و امکان نظارت مردم بر عملکرد مدیران جامعه، ابزار مهمی برای ارتقای سلامت نظام اداری و مبارزه با فساد است. به اعتقاد برخی صاحب نظران، آزادی اطلاعات، کلیدی ترین روش برای جلوگیری از فساد، کشف فساد و حمایت از تمامیت حکومت است. به همین جهت، قانون ارتقاء سلامت نظام اداری و مقابله با فساد مصوب ۱۳۹۰ که اجرای آزمایشی آن تا سه سال دیگر تمدید شده است در ماده ۳ تصریح می کند که:

«دستگاههای مشمول بندهای (الف)، (ب) و (ج) ماده (۲) این قانون و مدیران و مسئولان آنها مکلفند:

الف - کلیه قوانین و مقررات اعم از تصویب نامه ها، دستورالعمل ها، بخشنامه ها، رویه ها، تصمیمات مرتبط با حقوق شهروندی نظیر فرآیندهای کاری و زمان بندی انجام کارها، استانداردها، معیار و شاخص های مورد عمل، مأموریت ها، شرح وظایف دستگاه ها و واحدهای مربوط، همچنین مراحل مختلف اخذ مجوزها، موافقت های اصولی، مفاصاحساب ها، تسهیلات اعطائی، نقشه های تفصیلی شهرها و جداول میزان تراکم و سطح اشغال در پروانه های ساختمانی و محاسبات مربوط به مالیات ها، عوارض و حقوق دولت، مراحل مربوط به واردات و صادرات کالا را باید در دیدارگاه های الکترونیک به اطلاع عموم برسانند.

ایجاد دیدارگاه های الکترونیک مانع از بهره برداری روش های مناسب دیگر برای اطلاع رسانی به هنگام و ضروری مراجعین نیست. (شیروانی، ۱۳۸۷: ۲۱)

ب - متن قراردادهای مربوط به معاملات متوسط و بالاتر موضوع قانون برگزاری

مناقصات که به روش مناقصه، مزایده، ترک تشریفات و غیره توسط دستگاه‌های مشمول بندهای (الف)، (ب) و (ج) ماده (۲) این قانون منعقد می‌گردد و همچنین اسناد و ضامم آنها و هرگونه الحاق، اصلاح، فسخ، ابطال و خاتمه قرارداد پیش از موعد و تغییر آن و نیز کلیه پرداخت‌ها، باید به پایگاه اطلاعات قراردادها وارد گردد.

علاوه بر قانون مذکور، در قوانین دیگری نیز برای پیشگیری از فساد به حق دسترس به اطلاعات تصریح شده است. برای مثال، قانون برگزاری مناقصات مصوب ۱۳۸۳ از دیگر مقرراتی است که نهاد آزادی اطلاعات را مورد توجه قرار داده است. ماده (۲۳) قانون مذکور می‌گوید: «اطلاعات کلیه معاملات اعم از مناقصه و ترک مناقصه - جز آن دسته از معاملاتی که به تشخیص هیأت وزیران باید مستور بماند - باید از طریق شبکه ملی اطلاع‌رسانی مناقصات در اختیار عموم قرار گیرد». در این راستا آیین‌نامه اجرایی نظام مستندسازی و اطلاع‌رسانی مناقصات در سال ۱۳۸۵ توسط هیأت وزیران به تصویب رسید، که به تنظیم یک نظام اطلاع‌رسانی، که به تعبیر ماده (۱) به دنبال «شفاف‌سازی و اطلاع‌رسانی به هنگام مناقصات» است، اقدام نمود. یکی از مؤلفه‌های نظام مزبور، «دسترسی بدون رمز عبور، فاقد محدودیت و بدون هزینه‌ی تمام متقاضیان به اطلاعات موجود و مورد نیاز» می‌باشد، که گامی مؤثر در جهت تحقق نظام آزادی اطلاعات و بازدارندگی از سوءاستفاده‌های احتمالی بخش عمومی است.

همچنین، قانون بازار اوراق بهادار جمهوری اسلامی ایران مصوب ۱۳۸۴ در حالی که در بند (۸) ماده (۷) یکی از تکالیف هیأت مدیره سازمان بورس و اوراق بهادار را «اتخاذ تدابیر لازم جهت پیشگیری از وقوع تخلفات در بازار اوراق بهادار» توصیف نموده است، صراحتاً در ماده (۲) بر مسأله‌ی حفظ و توسعه‌ی بازار شفاف تأکید نموده و در ماده (۲۱) بر لزوم ثبت اوراق بهادار به منظور شفافیت اطلاعاتی تصریح می‌نماید. در قانون مذکور، در مواد متعددی مانند مواد (۳۱)، (۴۰) و (۴۱) بر لزوم رعایت آزادی اطلاعات در بازار سرمایه تأکید شده است.

۴. ارتقای کارآمدی نظام عدالت کیفری

علاوه بر موارد فوق، آزادی اطلاعات کمک می‌کند تا در صورت بروز اشتباهات و

خطاها و وقوع جرائم در مؤسسات عمومی، شناسایی مسؤل واقعی با سرعت و سهولت انجام شود. از این رو، آزادی اطلاعات در ارتقای شاخص های کارآمدی نظام عدالت کیفری تأثیرگذار است؛ در فضایی که اطلاعات به راحتی در دسترس جامعه قرار می گیرد، کشف فساد کارکنان بخش دولتی، که اصولاً همراه پنهان کاری می باشد، آسان تر شده و ضمن تقویت انگیزه های مراجع قضایی در تعقیب متهمینی که به بدنه حاکمیت تعلق دارند، از کوتاهی ها و قرار گرفتن آنها در معرض اعمال نفوذ جلوگیری می نماید. به علاوه آنکه قاطعیت نظام قضایی را در افکار عمومی اثبات نموده و اعتماد عمومی را افزایش می دهد. از طرف دیگر، نفس شناسایی حق دسترسی مردم به سوابق و اطلاعات مربوط به فرآیند کیفری و برگزاری علنی جلسات رسیدگی و آراء قضایی، هم ضامن صیانت از حقوق اشخاصی است که در معرض اتهام و محکومیت قرار می گیرند و هم به جامعه حوقی کشور برای نظارت بر عملکرد قضایی کمک می کند.

۵. دسترسی به اطلاعات لازمه مشورت در اداره کشور

در حقوق اسلامی، نصوص متعددی بر وجوب مشورت زمامداران و کارگزاران حکومت اسلامی با مردم وجود دارد، به طور مثال خداوند متعال در آیه شریفه ۱۵۹ سوره مبارکه آل عمران به پیامبر اسلام دستور به مشورت داده و می فرماید «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ»؛ روایات متواتری نیز به مسئله مشورت پرداخته اند، نظیر روایتی منسوب به حضرت امیرالمؤمنین که ناظر بر امر به مشورت کردن می باشد «شَاوِرُوا فَالْتَّجِحْ فِي الْمَشَاوِرَةِ»، که امر ظهور در وجوب دارد. به علاوه تتبع در سیره معصومین: نیز به خوبی همین موضوع را نشان می دهد، از جمله در مورد روش پیامبر اعظم، مشورت از سوی آن حضرت به صورت مکرر گزارش شده است، از حضرت امام رضا هم در این زمینه نقل شده که فرموده اند «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص كَانَ يَسْتَشِيرُ أَصْحَابَهُ ثُمَّ يَعْزِمُ عَلَى مَا يُرِيدُ».

بر همین اساس است که اصل ۸ قانون اساسی مقرر می دارد: در جمهوری اسلامی ایران دعوت به خیر، امر به معروف و نهی از منکر و وظیفه ای است همگانی و متقابل بر عهده مردم نسبت به یکدیگر، دولت نسبت به مردم و مردم نسبت به دولت. شرایط و حدود

و کیفیت آن را قانون معین می‌کند. والمؤمنون و المؤمنات بعضهم اولیا بعض یامرون بالمعروف و ینهون عن المنکر.

بنابراین، دستگاه‌های دولتی نیز باید خود را ملزم بدانند که اطلاعات عمومی را با رعایت برخی استثناها، در دسترس عموم قرار دهند و تدابیر لازم برای انجام این تکلیف را اتخاذ کنند. به دیگر سخن، آزادی اطلاعات و حق دسترسی مردم به اطلاعات دستگاه‌های حکومتی، مهمترین مقدمه نظارت مردم بر حکومت است که در اصل ۸ قانون اساسی ما بر آن تصریح شده است.

در واقع، بر اساس منابع دینی، در مردم سالاری دینی، مردم نه تنها باید حاکمان و مدیران خود را انتخاب کنند بلکه پس از انتخاب نیز هر زمان که بخواهند باید حق داشته باشند به اطلاعات راجع به نحوه عملکرد مدیران جامعه دسترسی داشته باشند و از آنها درخواست اطلاع‌رسانی کنند. حضرت امیرالمؤمنین امام علی (علیه السلام) در نامه ای خطاب به فرماندهان نظامی می‌فرماید: «آگاه باشید که شما این حق را بر عهده من دارید که هیچ رازی را جز در خصوص جنگ از شما پنهان ننمایم و کاری را جز احکام شرع بدون مشورت با شما انجام ندهم».

۶. ارتقای کارآمدی حکومت با شفاف سازی امور

اصطلاح شفافیت با اصطلاح حق دسترسی آزاد به اطلاعات قرابت زیادی دارد به گونه ای که در برخی از متون این دو اصطلاح به عنوان جایگزین یا معادل هم به کار رفته اند. در قوانین برخی کشورها نیز قانون راجع به آزادی اطلاعات متضمن هر دو اصطلاح است؛ نظیر قانون شفافیت و دسترسی به اطلاعات دولتی مصوب ۲۰۰۲ در کشور پرو، قانون شفافیت فدرال و دسترسی به اطلاعات عمومی حکومت مصوب ۲۰۰۲ در کشور مکزیک و قانون شفافیت اطلاعاتی و حق بر اطلاعات مصوب ۲۰۱۱ کشور مغولستان.

مبنای ارتباط این دو عنصر آن است که اگر فعالیت های حکومت و فرایند تصمیم گیری ها از نظارت عمومی پنهان داشته شوند قضاوت آگاهانه و ارزیابی های مردم و رسانه ها از آنها دشوار و حتی بی ثمر می شوند. در مقابل، دسترسی مردم به اطلاعات، امکان بصیرت همگانی را در یک سطح پیشرفته و مؤثر فراهم می آورد. آگاهی و بصیرت

ناظر و کنترل کننده بیرونی، پیش شرط نظارت و کنترل است که این پیش شرط در نتیجه شفافیت حاصل می شود. هر چه بصیرت عمومی افزایش پیدا کند زمینه های سوء مدیریت یا کتمان سوء مدیریت ها از بین رفته یا کاهش پیدا می کند. (الوانی، ۱۳۸۶: ۲۱)

همچنین، افزایش عقلانیت، ابعاد مشورتی و کارآمدی فرآیندهای تصمیم سازی و در نتیجه اعتماد عمومی به حکومت در گرو شفاف سازی حکومت است. زیرا حاکمان پاسخگو - یعنی حاکمانی که می توان از آنها خواست تا فعالیت های خود را به مردم توضیح دهند - بیشتر می توانند به تصمیمات بهتر و منطقی تر آنها با روش های مؤثرتر نایل شوند.

مقام معظم رهبری، علاوه بر بعد اقتصادی، در سایر ابعاد بر لزوم ارائه اطلاعات راجع به عملکرد کارگزاران و مؤسسات حکومتی برای جامعه و برقراری شفافیت تأکید جدی دارند، ایشان در خطبه نماز عید سعید فطر در ۱۳۸۸/۶/۲۹ با توجه به موضوع شفافیت فرموده اند «شفافیت معنایش این است که مسئول در جمهوری اسلامی عملکرد خودش را به طور واضح در اختیار مردم قرار بدهد»^۱.

۷. تعلق مالکیت اطلاعات به مردم

از منظر آموزه های اسلامی، حکومت امانتی در دست متصدیان به شمار می رود، خداوند متعال در ایه ۵۸ سوره مبارکه نساء می فرماید «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» خداوند به شما فرمان می دهد که امانت ها را به صاحبانش بدهید، و هنگامی که میان مردم داوری می کنید، به عدالت داوری کنید. از نظر حقوقی نیز در جامعه ای که مردم سالاری دین در آن حاکم است، کل حکومت و اطلاعات آن به مردم تعلق دارد و حاکمان و مدیران جامعه، به طور مستقیم یا غیرمستقیم، نماینده و وکیل و امین مردم هستند. بر این اساس، هر مالکی می تواند به دارایی خود دسترسی داشته باشد و از کم و کیف اداره آن مطلع شود. اطلاعات موجود در دستگاههای حکومتی به حکومت تعلق ندارد بلکه از آن مردم است و حکومت به

۱- دفتر بررسی های اقتصادی (۱۳۸۳)، حکمرانی خوب؛ بنیان توسعه، به کوشش احمد میدری و جعفر خیرخواهان (ویراستاران)، تهران، مرکز پژوهش های مجلس شورای اسلامی

نمایندگی از مردم از آن اطلاعات نگهداری می‌کند (زارعی، ۱۳۸۳: ۲۱).

حضرت امام (رحمه... علیه) نیز بر امانت بودن حکومت صحنه نهاده و در یکی از سخنرانی‌ها در سال ۱۳۴۳ نیز در همین راستا به متصدیان حکومت پهلوی همین نکته را گوشزد نموده بودند «آقا دولت مال مردم است؛ بودجه مملکت از جیب مردم است؛ شما نوکر مردم هستید؛ دولتها خدمتگزار مردمند. هی لفظاً نگوید من خدمتگزار، و عملاً تو سر مردم بزنی و این اربابهای بیچاره‌تان را پایمال کنید». بعد از استقرار حکومت جمهوری اسلامی نیز ایشان در جلساتی که با کارگزاران حکومتی داشته‌اند به آنان این نکته را که امین مردم می‌باشند را یادآوری نموده، و مردم را تصمیم‌گیرندگان نهایی تمام مسائل دانسته و در جمع مسئولان نظام به آنان خطاب می‌فرماید که «هر چی داریم از اینهاست و هر چی هست مال اینهاست، دولت عامل اینهاست، قوه قضائیه عامل اینهاست، قوه اجراییه عامل اینهاست. قوه مقننه عامل اینهاست؛ ادای تکلیف باید بکنند، شرکت بدهند مردم را در همه امور. همان طوری که با شرکت مردم در این جنگ، شما بحمد الله پیروز شدید و پیروزتر هم خواهید شد، با شرکت اینها شما می‌توانید اداره کنید این کشور را. مردم را در امور شرکت بدهید، در تجارت شرکت بدهید، در همه امور شرکت بدهید. مردم را در فرهنگ شرکت بدهید». (پورعزت، ۱۳۸۹: ۱۹۳)

۳- تکریم ارباب رجوع

قوانین کارآمد و مهمی در راستای تکریم ارباب رجوع و جلوگیری از ایجاد اطاله در مسیر انجام امورات اداری وی وضع گردیده است.

از همین روی در ماده ۲۵ قانون مدیریت خدمات کشوری، مصوب سال ۱۳۸۶ عنوان شده است که مدیران و کارمندان دستگاه‌های اجرایی، خدمتگزاران مردم هستند و باید با رعایت موازین اخلاق اسلامی و اداری و طبق سوگندی که در بدو ورود ادا کرده و منشور اخلاقی و اداری که امضا می‌کنند، وظایف خود را به نحو احسن در راه خدمت به مردم و با در نظر گرفتن حقوق و خواسته‌های قانونی آن‌ها انجام دهند (افشارکهن، ۱۳۸۸: ۲۷۱). در بین مصوبه‌های شورای عالی اداری، چندین مصوبه وجود دارد که در خصوص رعایت حرمت و تکریم ارباب رجوع است. به عنوان مثال، مصوبه‌ای به عنوان طرح تکریم مردم و

جلب رضایت ارباب رجوع در نظام داری، مصوب سال ۱۳۸۱ وجود دارد که توسط این شورا تصویب شده است.

دستورالعمل نحوه تشویق و تنبیه کارکنان، موضوع مواد ۸ و ۱۲ طرح تکریم مردم و جلب رضایت ارباب رجوع در نظام داری، مصوب سال ۱۳۸۲ و نهایتاً مصوبه شورای عالی اداری با عنوان بحث حقوق شهروندی در نظام اداری مصوبه سال ۱۳۹۵ نیز از دیگر موارد قانونی تکریم ارباب رجوع می باشد.

در ماده ۳ فصل سوم مصوبه اخیر شورای عالی اداری به نام حقوق شهروندی در نظام اداری، با عنوان حق برخورداری از کرامت انسانی و رفتار محترمانه و اسلامی، دستگاه اجرایی موظف شده است که در تمامی فعالیت های اطلاع رسانی، دعوت نامه ها، آگهی ها، ابلاغ ها و هشدارها، از ادبیات محترمانه و غیر تحکم آمیز استفاده کند و همچنین مکلفند محیط ارائه خدمت، امکانات و تسهیلات مناسب و شرایط حاکی از احترام به مراجعان را فراهم کند و در مکان های ورودی و خروجی دستگاه های اجرایی، رعایت حرمت مراجعان رعایت شود. (ایوانز، ۱۳۸۰: ۵۴)

مهم ترین ضمانت اجرایی که در قوانین ما در مورد رعایت حرمت شهروندان در نظر گرفته شده است، در قانون رسیدگی به تخلفات اداری مورد اشاره قرار گرفته است و البته در قانون مجازات اسلامی. قانون رسیدگی به تخلفات اداری، در ماده ۸ خود تخلفات اداری را احصا کرده است.

در چند مورد از بندهای این ماده قانونی تخلفاتی ذکر شده است که می تواند مصداق رعایت حرمت ارباب رجوع باشد. به عنوان مثال، بند یک ماده ۸ قانون رسیدگی به تخلفات اداری می گوید: اعمال و رفتار خلاف شئون شغلی یا اداری، ایجاد نارضایتی در ارباب رجوع یا انجام ندادن یا تأخیر در انجام امور قانونی آن ها بدون دلیل، ایراد تهمت و افترا و هتک حیثیت، که این موارد را جزو تخلفات به شمار آورده است. پس هرگاه کارمند دولت وظایف محوله خود را در ارتباط با ارباب رجوع انجام نداده و یا عمداً در انجام این وظایف تعلل یا تأخیر نماید و هیچ گونه دلیل و یا توجیه قانونی نیز نداشته باشد عمل وی مصداق تخلف فوق است.

مجازات‌های اداری نیز به ترتیب عبارتند از:

- الف. - اخطار کتبی بدون درج در پرونده استخدامی
- ب. - توبیخ کتبی با درج در پرونده استخدامی
- ج. - کسر حقوق و فوق العاده شغل یا عناوین مشابه حداکثر تا یک سوم از یک ماه تا یک سال
- د. - انفصال موقت از یک ماه تا یک سال
- هـ. - تغییر محل جغرافیایی خدمت به مدت یک تا پنج سال
- و. - تنزل مقام و یا محرومیت از انتصاب به پست‌های حساس و مدیریتی در دستگاه‌های دولتی و دستگاه‌های مشمول این قانون
- ز. - تنزل یک یا دو گروه و یا تعویق در اعطای یک یا دو گروه به مدت یک یا دو سال
- ح. - بازخرید خدمت در صورت داشتن کمتر از ۲۰ سال سابقه خدمت دولتی در مورد مستخدمین زن و کمتر از ۲۵ سال سابقه خدمت دولتی در مورد مستخدمین مرد یا پرداخت ۳۰ تا ۴۵ روز حقوق مبنای مربوط در قبال هر سال خدمت به تشخیص هیات صادر کننده رأی
- ط. - بازنشستگی در صورت داشتن بیش از بیست سال سابقه خدمت دولتی برای مستخدمین زن و بیش از ۲۵ سال سابقه خدمت دولتی برای مستخدمین مرد بر اساس سنوات خدمت دولتی با تقلیل یک یا دو گروهی - اخراج از دستگاه متبوع
- ک. - انفصال دائم از خدمات دولتی و دستگاه‌های مشمول این قانون

نتیجه گیری

منشور حقوق شهروندی در نظام اداری به منظور رفع تبعیض و ایجاد نظام اداری پاسخگو و کارآمد و با هدف ارتقای سطح حقوق شهروندی، بهره مندی شهروندان از ظرفیت های ایجاد شده و تسهیل در تحقق اهداف سیاست های کلی نظام اداری تنظیم شده است. بدیهی است با ابلاغ تصویب نامه حقوق شهروندی در نظام اداری و اجرایی شدن تدریجی آن در دستگاههای اجرایی علی الخصوص نظارت های بعدی ضمن آشنایی تدریجی مردم با حقوق خود در نظام اداری امید است چشم انداز و شرایط لازم برای اصلاح و تحول در نظام اداری کشور فراهم گردد. با وجود این، تدوین چنین لایحه ای در نظام حقوقی ایران با موانع و چالش هایی روبرو است که از آن جمله می توان به روشن نبودن جایگاه دقیق دولت و قوه قضاییه در تدوین حقوق شهروندی اشاره کرد. امروزه به لحاظ شرایط داخلی و موقعیت بین المللی کشورمان، ضرورت تحول در نظام اداری بیش از هر زمان دیگری احساس می شود، ولی طراحی نظام اداری مطلوب، مستلزم بررسی وضعیت موجود و شناسایی مسایل و مشکلات و چالش های عمده آن است. همچنین همان طور که در این مقاله یکی از مصادیق مهم حق شهروندی در نظام اداری دسترسی آزاد به اطلاعات و شفافیت است در عرصه اجرایی هنوز وارد نشده است و اگر در این منشور ضمانت اجراهای قوی تری لحاظ شود گامی مهم در راستای اجرای این سند برداشته می شود. در واقع مواد منشور حقوق شهروندی از جمله ملزومات هنجاری قانونی برای ایجاد نظام اداری شایسته است و از نظر ساختاری باید در جنبه های مختلف ماهوی، فکری و سازمانی مواد منشور مورد تاکید قرار گیرد تا منجر به راهکارهای عملیاتی و اجرایی شود و به آرمان های درج شده در منشور حقوق شهروندی نزدیک شویم.

فهرست منابع

منابع فارسی

۱. افشارکهن، جواد (۱۳۸۸)، «نقد و بررسی کتاب توسعه دولت محور»، فصلنامه توسعه اقتصادی، دوره ۳۹، شماره ۲ تابستان.
۲. الوانی، سیدمهدی و محسن علیزاده (۱۳۸۶)، «تحلیلی بر کیفیت حکمرانی خوب در ایران»، فصلنامه مطالعات مدیریت، بهار، شماره ۵۳.
۳. الوانی، سیدمهدی (۱۳۸۸)، «حکمرانی خوب شبکه‌ای از کنشگران جامعه مدنی»، فصلنامه مدیریت توسعه و تحول، صص ۵-۱.
۴. ایوانز، پیتر (۱۳۸۰)، توسعه یا چپاول: نقش دولت در تحول صنعتی، ترجمه عباس زندباف و عباس مخبر، تهران، طرح نو.
۵. پورعزت، علی اصغر و غزاله طاهری عطار (۱۳۸۹)، «کاربست حکمرانی خوب برای ملت‌سازی در پرتو مطالعات میان رشته‌ای»، فصلنامه مطالعات میان رشته‌ای در علوم انسانی، دوره سوم، شماره ۱، زمستان.
۶. پورعزت، علی اصغر (۱۳۸۷)، مبانی دانش اداره دولت و حکومت، تهران، انتشارات سمت.
۷. پورعزت، علی اصغر (۱۳۹۳)، مبانی مدیریت دولتی، تهران، انتشارات سمت.
۸. زارعی، محمدحسین (۱۳۸۳)، حکمرانی خوب، حاکمیت و حکومت در ایران، مجله تحقیقات حقوقی، شماره ۴۰.
۹. شجاعی، منوچهر (۱۳۸۱)، «تاملی بر مبانی نظری نظام‌های اداری ایران»، مجله دانش مدیریت، سال پانزدهم، شماره ۵۶.
۱۰. میرسپاسی، ناصر (۱۳۷۸)، «نگرشی راهبردی بر نظام اداری و توسعه»، فصلنامه مدیریت دولتی، شماره ۴۳، بهار، صص ۱۰-۱.
۱۱. شریف‌زاده، فتاح و رحمت‌الله قلی‌پور (۱۳۸۲)، «حکمرانی خوب و نقش دولت»، فصلنامه فرهنگ مدیریت، سال اول، شماره چهارم، پاییز و زمستان.
۱۲. شریفیان‌ثانی، مریم (۱۳۸۰)، «مشارکت شهروندی، حکمرانی شهری و مدیریت شهری»، فصلنامه مدیریت شهری، شماره ۸، زمستان.
۱۳. شیروانی، علیرضا و فرجاد حاجیه‌رجبی (۱۳۹۰)، «حکمرانی خوب با تاکید بر سازمان

- غیردولتی»، فصلنامه رسالت مدیریت دولتی، سال دوم، شماره سوم، پاییز.
۱۴. قلی پور، رحمت الله (۱۳۸۷)، حکمرانی خوب و الگوی مناسب دولت، تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک و دانشگاه آزاد اسلامی.
۱۵. کریمی مله، علی (۱۳۹۱)، «تاملی نظری در نسبت حکمرانی خوب و امنیت ملی»، فصلنامه مطالعات راهبردی، سال پانزدهم، شماره چهارم، زمستان، صص ۸۰-۴۳.
۱۶. کمالی، یحیی (۱۳۸۸)، «حکمرانی خوب چیست؟»، ماهنامه تدبیر، شماره ۲۰۶، تیر.

منابع انگلیسی

17. Bendixd, Renhard (1997), *Nation Building and Citizenship*, Bekeley: University of California Press.-
18. -Plumptre, Tim and Jhon Graham (1999), "Governance and Good Governance: International and Aboriginal Perspectives", *Institute on Governance*, December 3.
19. Stiglits, Josep (2003), *Globalization and Development*, in: David Held, Mathias Koeing – Archibugi, *Taming Globalization: Frontiers on Governance*, Cambridge, Polity Press.

چکیده مقالات به انگلیسی

Belief and Legal Context of Protecting the Citizenship Rights of the Bank to the Iranian Administrative System

Moein Sabahi Garaghani

Abolfazl Ranjbarie

Gholam Hossein Massoud

Abstract

The administrative system faces many problems and, in practice, is in turmoil. One of the main reasons for corruption in the country is the presence of anomics (maladaptation) in different administrative departments. Administrative system abnormalities provide opportunities for committing crimes or corruption in the offices. One of the most effective methods of administrative health is the implementation of the Citizenship Rights Charter. It prevents the creation of corruption opportunities for individuals, especially in the departments, and will also help to respect the rights of the nation, most notably administrative and economic rights. The main question of the present research is that the areas of belief and law, the implementation of citizenship rights are derived from the basic components and values of the administrative system? By deliberating in the books, articles and legal documents related to this study, it was found that the most important of these citizenship rights are: the right to equality in the protection of the law and the enjoyment of opportunities and facilities, the right to freedom and respect for the citizen, the right to proportionate, wise, The precise and diligent conduct of the state, the right to uninterrupted and timely public services, the right to transparent government and the freedom of information, the right to guarantee and respect for rights and legitimate expectations, the right to a responsible government, the right to a healthy state and the prohibition of abuse of power, The right to an intelligent government conforming to technology and knowledge of the day, the right to participate, the right to an efficient and effective government and the right to responsibility. And fulfill the legal obligations of the state.

Keywords

Corruption, Citizenship Rights, Abnormalities, Crime, Transparency, Government, Client.

Comparative study of the goals of punishment in the beliefs and beliefs of customary law and Islamic teachings

Amir Vatani
Amir Hasan Niazipour
Farzad Askari

Abstract

In general, the purpose of punishment is to punish the criminal law of intimidating, punishing, reforming, disabling, restorative justice, and satisfying the offender. In this study, based on Qur'anic verses, narrations and hadiths, we have proved that the purpose of Islam is from punishment The perpetrators are nothing more than the above objectives, with the difference that the goals of Islam are more general and more extensive than the legitimate aims of the law. Islam, in addition to worldly goals that are in accordance with the goals of modern legal or criminal law, There are other goals as the afterlife goals, which is the welfare of mankind in the hereafter. Therefore, considering that God considers in his own words the expediency of society and the people, in his decrees the interest of the worldly and the future of the people has been considered. So if there was a profit in punishment, but at a certain time and place it would be a loss for profit and its implementation would not be expedient. It can no longer be the purpose of the Lord, while it is true that the punishment has lost the goals of the Lord. However, the worldly goals of punishing criminals from the point of view of Sharia and Islam are in most cases with customary and criminal law It is in harmony with the worldly happiness of mankind, except for the bliss of the afterlife, So, as long as it is punishable by the fact that it is profitable, and if, once it benefits to a corruptor or causes the worship of Islam and does not result in the above objectives, it can no longer be considered by God, otherwise The face is not compatible with God's righteousness.

Keywords

punishment, punishment targets, customary law, Islamic law.

Value Orientated and Resistance Culture in the Modernist Poetry of the Post-Sacred Defense Era from 1991 to 2011

Ali Tarahhomi

Ali Eshghi

Abolghasem AmirAhmadi

Abstract

Although the roots of Resistance literature in Iran return to pre-Islamic era, the contemporary works are not comparable with the previous era in terms of the plurality, quality and the audience attention. The sacred defense poetry is one of the value orientated and resistance works produced in this period and afterwards. Therefore, the current paper aims at analyzing the value orientated and resistance culture in the modernist poetry of the post-sacred defense era from 1991 to 2011. Following the conceptual explanation of the research subject, the paper addresses the value orientated and resistance culture in the modernist poetry of the post-sacred defense era. This is a descriptive-analytical paper, given the thematic documents. Data was collected using library sources. The findings indicate that, firstly, the post-war conditions seem to have led the poets to combine templates and poetic themes to promote the value orientation and resistance culture. Secondly, post-war literature should be taken into account as the period of rehabilitation and flourishing of the resistance literature, which manifests itself in the documents of the sacred defense, and can be regarded as the source of inspiration and the motive of resistance and the prevalence of value orientation cultural.

Keywords

Poetry, Revolution, Sacred Defense, Value Orientation, Resistance Culture.

Nasser Khosrow's Identification and Educational Voters' Voting and Its Conjugation with Hajviri Opinions

Habibollah Gorgich

Habib Jadid ol-eslami Ghale no

Abstract

Nasser Khosrow and Ali Jabbani are a hajjiri of the social-religious elites of Iran, both of which have influenced society in their time and after the ages. Nasir Khosrow gave his poems freedom and truth, and hijaury also commemorates the ethics of good deities and ethics, as well as eternal ethics. Both poets and writers seek to educate people, each of which has its own way, and each vote has unique value. In this article, we tried to study the educational ideas of these two social-religious elites, and the present study utilizes a qualitative method based on information gathering from library resources with the aim of answering the main question The research has shown that the features and characteristics of the elite in the process of modeling of the elite are indicative of the elitism of ethics in Islamic-Iranian texts (in the works of Naser Khosrow and Ali Jabbani Hojaviri).

Keywords

Naser Khosrow, Ghashiri, Hojaviri, Educational Opinion.

Challenges of the Qur'anic Intellectual Principles in the Critique Shiites

Mahdi Fathi
Ahmad Moradkhani
Hossein Alavi Mehr

Abstract

Hadith is the second source of inference of Islamic laws for Shias and Sunnis after Quran and many jurisprudential laws of Islam are explicated by the Prophet (pbuh). Muslims, at the early years of Islam and after, following the command of God who says: (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) (al-Hashr/7) “whatever the messenger gives you, accept it; and whatever he forbids you, abstain” obeyed his commands and were faithful to his words. Since, the great lord explicates that obedience from the prophet is obedience from me (مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ) (an-Nesa/80) “whomever obeys the Prophet, therefore obeyed me”, the tradition of prophet (pbuh) has been a light for the Muslims. However, the thought that has been long established against the truth of hadith and tradition of prophet (pbuh) is known as Quranism, who believe that in Quran; no clear reference or emphasis is made upon obedience from traditions, also there are controversies among them that we cannot rely on them to build our social and religious life, as well as the jurisprudential laws. This group consider Quran as the only source of Islamic laws. In this study, it is tried to investigate their historical and geographical roots, express their intellectual principles, and criticize them with respect to Shia and Sunni point of views.

Keywords

ahl al-Quran, Hadith argumentation, Quranism, Quran Sufficiency.

Analysis dissident's atheism from the viewpoint of the narratives and Imams' jurists

Ehsan Evazpour

Ali Pourjavhari

Mohammad Ali Heidari

Abstract

The issue of the disbelief (Kufr) of the Shia's opposition (Mukhaalif) has been raised in many Shiite traditions, based on which, some Imami scholars considered the mukhaalif to be disbeliever (kaafir) and out of the realm of Islam. In terms of the meaning of mukhaalif, Shiite narrations and the writings of Shi'ite scholars convey that mukhaalif includes all Muslims other than twelver Shiites. Though opposing (mukhaalafah) can be in various fields, such as believing in anthropomorphism (tajsim), materialization of Allah (tashbih), predestination (jabr) or delegation (tafwid), however, the most striking instance of opposing is the rejection of the Imamate and leadership of the twelve Imams. On the other hand, many traditions explicitly affirm that anyone who accepts the belief of the unity of God (tawhid) and the prophethood of Prophet Muhammad (s), is considered as a Muslim and all of the rulings of a Muslim are applicable to him/ her. The analysis of these two groups of traditions and referring to the other relevant traditions and the writings of Shiite scholars indicate that neither of Islam and kufr can be proved for the mukhaalif in an absolute manner, nevertheless, a separation between the various meanings of kufr and the different types of mukhaalif is necessary. What can be certainly proved is that kufr, in the sense of being out of the realm of Islam, is only applicable to the prejudiced mukhaalif, and the other two types of mukhaalif, being ignorant and denier, are considered Muslims. However, the inclusiveness of some traditions to all types of mukhaalif, and categorizing them as disbelievers is justified by the different levels and degrees of belief and disbelief.

Key Words

heresy of the opposition, heresy, Islam.

The conceptual model of realism

Emphasizing the political thought and behavior of Imam Ali

Abbasali Rahbar
Mahmoud Shariati

Abstract:

The relationship between religion and politics in the thought of Imam Ali has been an ontological and consistency column of the relationship between society and government. However, this framework, in symmetry to the pattern of realism in the intellectual system of Imam, is, as a concept, effective in creating legitimacy, participation, and advancement in the political system that can be planned, understood and labeled. In the framework, the process of conceptualizing realism by relying on rationality in two levels of thought, with emphasis on concepts such as human dignity, the right to choose people, the implementation of justice and the necessity of the state; and at the level of behavior with an emphasis on the political action of the Imam in determining the caliph, Adoption of arbitration and coexistence with religions will be formulated. This paper tries to achieve two important goals by applying Skinner's interpretation theory: On the other hand, the concept of realism can be understood in the thoughts and behavior of Imam Ali and, on the other hand, the effectiveness of realism in the balance of the part and the coherence of social forces are measured. Obviously, achieving these goals involves the implementation of a range of concepts and subjects. As a result, it is important to understand the framework of the discussion of the plan. 1) Attachment of Realism to Rationality 2) Relevance of Realism with Ideal 3) Conceptualization of Realism 4) Positioning of the environmental conditions and social contexts of the target.

Keywords

Skinner's theory, rationality, realistic idealism, human dignity, right to choose.

Guardianship and its relation to prophecy and mission in mysticism

Mohammad Ebrahim Zarrabiha

Abstract

The truth of the governorship is that it is a divine word. Its principle is constant in the heavens. "Governorship" has its own levels and steps, its laws and its provisions are numerous based on its dimensions. Guardianship is one of the most important issues of mysticism which realizes in perfect human. This world is the same as the appearance of God, and the Lord is present in his own manifestation. Therefore, human as a part of this world is the manifestation of God. Here, the concept of guardianship is meaningful. The perfect guardian is who has all the attributes of God, and this person is no other than the true prophet. The system of the world and the afterworld depends on the existence of the Muhammadiyah truth. Such a truth is the lord of all manifestations due to the credit of Guardianship principle. The truth of Muhammadiyah is the main pole of the universe, which all Prophets and Divine Guardians are the ranks of this great name. His prophecy includes all kinds of absence and intuition, and when it is realized in a person, it is divided into a special and popular guardianship. The special guardianship is the source of prophecy, and as one of the divine names is eternal, but prophecy ends over time. Perfect Guardian rule the world based on divine attributes. Therefore, the Guardianship position is the Great Divine Book and the version of great world. This study seeks to examine the connection between these three concepts of the guardianship, prophecy and prophetic mission and analyses the principle of prophecy and prophetic mission, which is the same guardianship position.

Keywords

Guardianship, Muhammadiyah truth, Prophecy, Prophetic mission, Names and Attributes of God, Intrinsic Dominance, Appearance and Embodiment.

Determining the role of organizational spirituality based on the Islamic values in enhancing organizational citizenship behavior in medical devises industry using DEMATEL

Ehsan Sadeh

Zine ol-Abedin Amini Sabegh

Alireza Nobari

Abstract

One of the consequences for organizational spirituality based on the Islamic values is organizational citizenship behavior which is doing those actions that are more than routine tasks but are useful for others and the organization without any expectation. The aim of this study is to explore the interrelationships among organizational spirituality criteria based on Islamic values and organizational citizenship behavior in medical devises industry using DEMATEL technique. For this purpose, in the first step, 11 criteria were identified including 4 criteria for organizational spirituality and 7 criteria for organizational citizenship behavior. DEMATEL technique was applied based on the opinions of the 22 experts. Results advocated the important role of Religiosity and individual spirituality in improving organizational citizenship behaviors. Further the results confirmed the significance of positive thinking, alignment with values, trusteeship, work with meaning and sense of solidarity in the organization.

Keywords

Organizational Spirituality, Islamic Values, Religiosity, Organizational Citizenship, DEMATEL.

Psychological warfare from the perspective of Islamic teachings, with emphasis on the Qur'an and the views of the jurisprudents of Sunni religions

Seyed Hassan Chavoshi

Seyed Mohammad Mehdi Ahmadi

Abstract

Psychological warfare has become the most important tool in providing the material for stateless systems, given the dramatic progress that has been made in various areas of life, especially in the field of information technology and social affairs. Psychological warfare, although viewed from a historical perspective, dates back to the history of human wars, and, in the light of its dimensions, the realm of presence and influence, and the complexity, has made a great difference to the past.

In the context of complicated situations in the field of human communication, psychological warfare is of great importance and is carried out in different ways. Given the importance of this issue in the present situation and the use of the enemies of Islam in this way to undermine the stability and stability of Islamic society, the present paper, in view of this concern, seeks to use some of the texts of jurisprudence and the instances of psychological warfare from the point of view Public jurisprudence, and its significance has been examined from this perspective.

The findings of this research show that psychological warfare as a systemic effort to strengthen the morale of the forces of Islam and through the weakening and degradation of the spirit of the enemy of Islam, especially in the field of war, has been addressed by the jurists and Rooted in religious beliefs.

Key words

religious beliefs, Psychological warfare, Ghader, Allah, Quran, Islamic teachings.

The verbal miracle of the Quran and the existence of the alien words in it

*Seyed Mohammad Amiri
Fatemeh Rakei
Fatemeh Mazbanpour*

Abstract

The discussion of the alien words in the Qur'an and its relation to the Quran's verbal miracle is one of the key issues. In this context, four perspectives can be expressed in terms of:

1. The viewpoints of opponents (deniers).
- 2- Dictionary view.
- 3- Viewers of the contributors.
4. A moderate view.

The moderate view that Abu Obaid Qassim bin Salam poses to actually modify the view of his professor Abu Obeidha, therefore, he says: "It seems to me right to take the sum of the two promises, that is, these alien words But the Arabs have defined them, they have emptied out of alien words, then the Qur'an has been revealed, so whoever says that these Arabic words are correct, and whoever says that they are alien are also correct. From the perspective of the viewers, the viewer's (3rd) views are stronger than all the chosen point of view.

Keywords

Quran, verb miracle, alien vocabulary, Arabic language.

Methodology of How Wahhabis Raise Doubts and Its Systematic Criticism

Abdolhadi Ahmadi

Mohammad Taghi Shaker

Abstract:

Analyzing Wahhabis' doubts and classifying them can result in extracting their different kinds and awareness of the methods of raising doubts by them. In addition to presenting these methods, the present article tries to deal with the strategy of systematic criticism of each of these kinds of raising doubts. Analysis of these doubts and classifying them reveals that Wahhabis use four methods in raising doubts including: reviving past outdated doubts, raising doubts based on wrong beliefs, making use of sophistry, and making use of non-scientific methods like accusation along with propagation.

Key Words

Methodology, Shia, Wahhabism, Doubt.

THE QUARTERLY JOURNAL
OF Theological – Doctrinal Research
8th Year. No. 32, Winter 2019

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 250 ,000

Address: Islamic Teachings Department , Saveh Islamic Azad University ,
Felestine Square , Saveh , Iran.

Postal Code: 39187 **Postal Box:** 366

Tel: +98 (0)255 2244461 , 2241509

Fax: +98 (0)255 2241651

Email: kalam1391@yahoo.com

Web Site: iau-saveh.ac.ir

فرم اشتراک مجله پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

به منظور اشتراک مجله خواهشمند است حق اشتراک مشخص شده در انتهای فرم اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۸۲۹۳۴۵۳۰۰۴ بانک ملی ایران به نام صندوق پژوهش دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه (قابل پرداخت در کلیه شعب بانک ملی ایران در سراسر کشور) واریز و اصل رسید آن را به همراه فرم اشتراک تکمیل شده به نشانی دفتر مجله ارسال فرمایید.

نام و نام خانوادگی / مؤسسه:	
مشترک حقیقی	مشترک حقوقی
این قسمت توسط افراد حقیقی تکمیل گردد	
شغل:	محل کار:
سمت:	میزان تحصیلات:
نشانی:	
تلفن:	
شروع اشتراک از شماره	تعداد نسخه دریافتی از هر شماره
شماره فیش/حواله بانکی	تاریخ: شعبه:
هزینه اشتراک برای ۴ شماره در سال:	
برای دانشجویان: ۸۰۰/۰۰۰ ریال، برای غیر دانشجویان ۱/۲۰۰/۰۰۰ ریال	
دانشجویان کپی کارت دانشجویی دارای تاریخ اعتبار یا پرینت ثبت نام را پیوست فیش و فرم ارسال نمایند.	

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

معارف اسلامی - دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی