



فصلنامه علمی - اطلاع رسانی
 مدرسه علمیه جامعه امیرالمؤمنین (علیه السلام) استان تهران
 سال دوم / شماره سوم و چهارم / بهار و تابستان ۱۳۹۱

تحت نظارت دبیرخانه منشورات معاونت پژوهش حوزه علمیه استان تهران

صاحب امتیاز: **مدرسه علمیه جامعه امیرالمؤمنین (علیه السلام)**
 مدیرمسئول: **حجت الاسلام والمسلمین محمدرضا کرباسی**
 سردبیر: **حجت الاسلام مهدی حبیب اختیاری**
 اعضای هیئت تحریریه:

- حجت الاسلام رضا احمدی.....استاد سطح دو حوزه
- حجت الاسلام یونس صفری.....استاد سطح یک حوزه
- حجت الاسلام حجت صفری.....استاد سطح یک حوزه
- صدیف سالمی.....استاد سطح یک حوزه
- حجت الاسلام یونس عیسوند.....طلبه سطح سه حوزه
- مرتضی حسینی.....طلبه سطح دو حوزه
- حسین فرج زاده.....طلبه سطح یک حوزه

براساس مجوز شماره ۵۱۵۰ / ۹۰ / ۵ مورخ ۱۳۹۰/۰۴/۱۵ کمیته نظارت و ارزیابی دبیرخانه منشورات معاونت پژوهش مدیریت حوزه علمیه استان تهران؛ نشریه سخن جامعه وابسته به مدرسه علمیه جامعه امیرالمؤمنین (علیه السلام) موفق به اخذ درجه علمی - اطلاع رسانی گردیده است.

برگردان به انگلیسی: **مهدی پارسا**
 مسئول دبیرخانه منشورات استان: **محمدابراهیم شاه**
 طراح و صفحه آرا: **رضا نوری**
 نشانی:
تهران، خیابان شهید رجایی، تقاطع اتوبان آزادگان
مدرسه علمیه جامعه امیرالمؤمنین (علیه السلام)
 تلفکس: **۵۵۰۰۳۳۷۱**
 کد پستی: **۱۸۳۹۹۶۳۳۷۳**
 نشانی الکترونیک فصلنامه سخن جامعه:
www.jea.ir
sokhanejameeh@jea.ir

تلفن دبیرخانه منشورات استان: ۰۲۱-۷۷۴۸۸۹۰۰ داخلی ۴۰۴
 رایانامه دبیرخانه منشورات استان: Manshoorat@yahoo.com
 سایت معاونت پژوهش استان: pajooresh.howzheh.com

لیتوگرافی چاپ و صحافی: **واژه پرداز اندیشه**

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

راهنمای نگارش

مشخصات کلی مقالات

۱. محتوای مقاله، در راستای علوم اسلامی و مرتبط با موضوعات مطرح شده از سوی فصلنامه باشد.
۲. مقاله باید علمی، تحقیقی و مستند باشد.
۳. مقاله دارای اطلاعات کتاب شناختی معتبر باشد.
۴. مقاله پیش از این، در هیچ نشریه‌ای به چاپ نرسیده و یا به طور همزمان به مجلات دیگر ارسال نشده باشد.
۵. مقاله حداکثر در ۷۵۰۰ کلمه تهیه شده باشد.
۶. معادل انگلیسی نام‌ها و اصطلاحات مهجور، پس از عبارت مربوطه، داخل پرانتز درج شود.
۷. مقاله پس از تایپ (در محیط Word) در برگه A۴ و همراه با سی دی مربوطه به دفتر فصلنامه فرستاده شده و یا تنها فایل آن به نشانی پست الکترونیکی فصلنامه ارسال گردد.
۸. مقاله با رعایت محورهای مندرج در راهنمای نگارش، تدوین شده باشد.
۹. مقالات مندرج صرفاً بیانگر دیدگاه نویسندگان می باشد.
۱۰. حق رد یا قبول مقاله و نیز ویرایش و تلخیص آثار ارسالی برای فصلنامه محفوظ است.

راهنمای نگارش مقاله

۱. ساختار مقاله شامل موارد ذیل می باشد:
 - الف) عنوان مقاله: روشن، گویا، جامع، مانع و تا حد امکان مختصر و ناظر به محتوا باشد.
 - ب) نام نویسنده یا نویسندگان (به علاوه مرتبه علمی، محل خدمت، نشانی و کد پستی محل سکونت، شماره تلفن و نشانی پست الکترونیک)
 - ج) چکیده مقاله: متنی کوتاه بین ۱۰۰ تا ۲۵۰ کلمه که در بردارنده مسئله اصلی، شیوه تحقیق و نتایج مقاله است.
 - د) کلید واژگان: واژه‌های اصلی و کانونی مقاله را بین ۳ تا ۱۰ واژه در برمی گیرد.
 - ه) متن مقاله؛ شامل مقدمه (مشمول بر تشریح مسئله، پیشینه و روش تحقیق و فرضیه‌ها)،

بررسی ادبیات، ارائه یافته‌ها، بحث و نتیجه‌گیری (گزارشی دقیق از دستاوردها و نوآوری‌های پژوهش) می‌باشد.

و) منابع فارسی ولاتین به طور جداگانه و به صورت الفبایی در پایان مقاله ارائه شود.

۲. پاورقی‌های توضیحی در انتهای مقاله آورده شود.

۳. روش ارجاع به صورت ارجاع درون‌متنی است: نام نویسنده، سال انتشار، شماره جلد و شماره صفحه (امام خمینی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۵۹)؛ (Weber، ۲۰۰۰: ۲۴۵)؛ (النمل: ۱۱)؛ (نهج البلاغه: حکمت ۳).

۴. چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال، بیش از چند اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا از یکدیگر متمایز می‌شوند: (مطهری، ۱۳۸۶ الف: ۵۴)؛ (مطهری، ۱۳۸۶ ب: ۱۳۱).

۵. پس از تمام ارجاعات، مشخصات منبع به طور کامل ذکر گردیده و از به کار بردن کلماتی؛ مانند «همان»، «همو»، «پیشین»، «ibid» و نظایر آن‌ها خودداری شود.

۶. منابع در پایان مقاله بدین صورت آورده شود:

الف) کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده. (تاریخ انتشار)، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، محل نشر: نام ناشر.

نصرآبادی، عبدالله. (۱۳۸۳)، درآمدی بر مبانی جامعه‌شناسی دینی، قم: شفق.

Weber, Max. (۲۰۰۰). *Political writings*, Cambridge, Cambridge University Press.

ب) مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده. (تاریخ انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه.

شاملی، نصرالله. (۱۳۹۰)، «زبان‌شناسی و اخلاق عرفانی»، فصلنامه تخصصی اخلاق، ش ۳۰.

Barker, Stephen. (۲۰۱۳). "The Emperor's New Metaphysics of Powers", *Mind*, v122.

ج) مجموعه مقالات یادایرهای معارف‌ها: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده. (تاریخ انتشار)، «عنوان مقاله»، نام کتاب، نام ویراستار، محل نشر: نام ناشر، شماره جلد.

د) نسخه خطی: زاهد رواجکی، سیف‌الدین ابونصر احمد بن حسین (ف ۵۴۹ ق). لطائف التفسیر، مشهد: کتابخانه آستان قدس رضوی، نمره مسلسل ۴۶۶ [نسخه خطی]، تألیف: ۵۱۹ ق، تاریخ کتابت: ۸۸۱ ق.

فهرست

سر مقاله / سردبیر

۵ / حجت الاسلام مهدی حبیب اختیاری

مقاله / بررسی معانی حروف مقطعه از دیدگاه برخی مفسرین شیعی /

۷ / مسیح واثقی

مقاله / اصول مدیریت اسلامی و انطباق آن با مدیریت حضرت مهدی عج /

۱۵ / حجت الاسلام حامد کنعانی مقدم

مقاله / بررسی و نقد «امکان» و «جواز» تفسیر قرآن در مکتب تفکیک /

۲۹ / حامد علی اکبرزاده

مقاله / بررسی ادله، آثار و ملاک دو قاعده حرمت اهانت به مقدسات و وجوب تعظیم شعائر /

۴۷ / حجت الاسلام یونس عیسوند

مقاله / فتوحات اعراب و اسلام ایرانیان؛ بررسی نحوه ورود اسلام به ایران و تأثیرات آن /

۶۳ / حجت الاسلام مرتضی حسنی

مقاله / منشأ، کارکرد و اوصاف دین حق، از دیدگاه علامه طباطبائی رحمته در تفسیر المیزان /

۷۹ / حجت الاسلام رضا احمدی

مقاله / براهین اثبات حیات حق تعالی و نسبت آن با ممکنات از دیدگاه برخی حکمای مسلمان /

۹۱ / حسین فرج زاده

ترجمه انگلیسی / Abstracts /

۱۰۷ / مهدی پارسا

سرمقاله

مدتی این مثنوی تأخیر شد
مهلتی بایست تا خون شیر شد
تانزاید بخت نو فرزند نو
خون نگردد شیرشیرین خوش شنو

بالندگی اندیشه و تناسب پیشرفت‌های معرفتی با نیازهای فکری زمان به ویژه در عرصه‌های دینی از نشانه‌ها و شاخصه‌های مهم حیات اجتماعی و دینی جامعه و اندیشمندان دینی است. اندیشمندان و فقیهان مسلمان به ویژه دانش پژوهان حوزه‌های علمیه پیوسته در راستای پاسخ‌گویی به چنین نیازهایی از هیچ کوششی فروگذار نکرده‌اند که برگه‌های زرین زندگی این بزرگان و عملکرد حوزه‌های علمیه در تاریخ، بهترین گواه بر این گونه تلاش‌ها است.

انقلاب اسلامی ایران، نمونه برجسته چنین کوشش‌هایی است. در فضای ظلمانی جهان معاصر و در حالی که هیچ‌امیدی به تحقق حکومتی اسلامی حتی از سوی دوستداران حکومت دینی نبود بارهبری حضرت امام خمینی علیه‌السلام، پشتیبانی اندیشمندان مسلمان و روشن‌گری‌های مردمی حوزه‌های علمیه، انقلاب اسلامی به ثمر رسید. اتحاد امام و امت اسلامی چنان جلوه‌ای زیبا از همبستگی و وحدت در عرصه‌های جهان ترسیم کرده که هنوز خاطره‌ی دل‌پذیر آن در ذهن حق‌جویان جهان پابرجاست.

اگر بر این باور باشیم که بدون فکر و ایده نو فرهنگ یک جامعه دچار رکود و فاقد بالندگی می‌شود، ناگزیر بستر سازی و ایجاد زمینه برای رشد اندیشه و فکر نو را باید پذیرفت. تفکر و اندیشه به معنای واقعی کلمه زمانی نواست که بی ریشه، ابتدا به ساکن و سطحی نباشد، چه آن که هیچ علم و شناختی بدون آگاهی از سنت‌های فکری اساتید و بزرگان علم - بدون اینکه نظر به قبول یار آن‌ها داشته باشیم - قابل تحقق و دستیابی نیست و هیچ‌گاه از عمق و اصالت واقعی برخوردار نخواهد شد. به یقین می‌توان گفت که بدون این نوع تعلیمات، احتمال دارد شخصی ندانسته‌ها را بجای دانسته‌های خویش بگیرد و آنچه را که بکرونو پنداشته در واقع بسیار متداول و اصلاً فاقد ابتکار و نوآوری باشد. دین پژوه واقعی دنبال رو سنت است بدون اینکه در اسارت آن باشد. او در



واقع با توجه به اندوخته‌ها و راه‌های رفته پیشینیان، مسیر جدیدی را برای راهروان عرصه علم و دانش هموار می‌کند. دیگران، این رسالت را به دوش می‌کشند تا به آیندگان منتقل کنند. مافقط میراث دار گذشتگان نیستیم، بلکه امانت دار آیندگان هم هستیم.

شماره سوم نشریه «سخن جامعه» هر چند با تأخیر ولی با همت طلاب مدرسه علمیه جامعه امیرالمومنین علیه‌السلام به ثمر رسید. این نشریه ثمره فعالیت‌های پژوهشی است که در این حوزه علمیه صورت می‌پذیرد. نهال پژوهش در این مرکز در حال رشد و بالندگی می‌باشد که امید است در آینده نزدیک شاهد شکوفایی و ثمربخشی بیشتر آن باشیم.

مقالات شماره سوم، منتخب مقالاتی است که طلاب مدرسه علمیه جامعه امیرالمومنین علیه‌السلام در سال تحصیلی ۹۱-۹۲ به معاونت پژوهش ارائه دادند. این مقالات هر چند دارای وحدت موضوعی نیستند ولی می‌توان همه آن‌ها را در قالب موضوع دین پژوهی، به معنای اعم کلمه قرار داد. تعدادی از مقالات در قالب مباحث کلامی و برخی در قالب مباحث فلسفه دین می‌گنجد و یک مقاله با عنوان بررسی ادله، آثار و ملاک دو قاعده «حرمت اهانت به مقدسات» و «وجوب تعظیم شعائر»، بیشتر صبغه فقهی دارد و نیز یک مقاله در تاریخ ورود دین مبین اسلام به ایران و کیفیت آن سخن گفته است مقاله دیگر در باب بررسی براهین اثبات حیات حق تعالی و نسبت آن با ممکنات، از دیدگاه حکمای مسلمان است که در مورد صفت حیات حق تبارک و تعالی بحث می‌کند.

در پایان از تمامی عزیزانی که همواره با بذل عنایت و نظر لطفشان ما را همراهی نموده و به نحوی در شکل‌گیری آن سهیم بوده‌اند تشکر می‌نماید، به ویژه مراتب تقدیر و تشکر خویش را از سرور گرامی حجت الاسلام والمسلمین جناب آقای سماوات معاون محترم پژوهش حوزه‌های علمیه استان تهران و گروه علمی آن معاونت، تقدیم داشته و برای همه عزیزان آرزوی موفقیت دارد.



بررسی معانی حروف مقطعه از دیدگاه برخی مفسرین شیعی

مسیح و اتقی^۱

چکیده

معنای حروف مقطعه در قرآن، از جمله موضوعاتی است که محل نزاع مفسرین در قرآن کریم قرار گرفته و آرای گوناگونی در مورد آن ارائه شده است. نویسندگان، اهم این آراء و نقدهای وارد بر آن را در قالب ۹ بخش مطرح کرده است. از دیدگاه نویسندگان، سه دیدگاه: اشارت به اسماء الهی، رمزگونگی و اعجاز و تحدی، از موجه‌ترین دیدگاه‌های موجود در این زمینه است. قدر متیقن آن است که به کار رفتن این حروف در قرآن، حکایت از این دارد که مانند سایر آیات الهی برای نشان دادن حقیقت والایی به مخاطبان خود نازل شده و بدون معنی نیستند. نویسندگان در این اثر کوشیده است، با ارائه دیدگاه‌های مختلف، از مجموعه نظرات و نقدهای ارائه شده در این زمینه، گزارشی اجمالی بدست دهد.

کلیدواژه

حرف مقطعه، رمزگونگی، اعجاز.



مقدمه

اختلاف نظرهای فراوانی در باب حروف مقطعه میان مفسرین و اندیشمندان قرآنی وجود دارد که نویسنده تلاش دارد اهم این دیدگاه‌ها و نقدهای آن را به طور اجمال بیان کند. اما مفسرین در سه مورد با یکدیگر اتفاق نظر دارند. آیت الله جوادی آملی، ویژگی‌های مورد اتفاق اندیشمندان قرآنی را در سه مورد دسته‌بندی نموده است:

«این حروف از مختصات قرآن کریم است و در دیگر کتب آسمانی مانند انجیل و تورات سابقه ندارد. این حروف اختصاص به سوره‌های مکی یا مدنی ندارد چرا که در ۲۷ سوره مکی و ۲ سوره مدنی آمده است. بین حروف مقطعه هر سوره با محتوای آن سوره ارتباط خاص برقرار است که بر این اساس همه سوری که با حروف مقطعه همگون آغاز می‌شود در خطوط کلی مضامین نیز همگون است؛ بنابراین سوره‌ای که دارای مجموع حروف مقطعه در سوره دیگر است به تنهایی جامع محتوای آن دو سوره نیز می‌باشد» (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ج ۲/ص ۶۴).

تا کنون در باب معنا شناسی حروف مقطعه، تلاش‌های علمی فراوانی انجام شده است. نویسنده، اهم این دیدگاه‌ها را در نه قسم دسته‌بندی نموده است.

اهم دیدگاه مفسرین در باب معنای حروف مقطعه

قرآن شناسان و مفسرین از ابتدای بررسی‌های تفسیری خود به بررسی و مذاقه در خصوص حروف مقطعه پرداخته‌اند و نظرات و احتمالات مختلفی ایراد کرده‌اند. در این خصوص، به مهم‌ترین این دیدگاه‌ها اشاره می‌شود:

۱- این حروف از متشابهات است و علم آن فقط نزد خداوند بوده و کسی غیر از خداوند بدان عالم نیست. این نظر چندان درست نیست؛ چرا که بر اساس نصوص، آیه‌ای را متشابه می‌گویند که می‌تواند دلالت بر معنایی روشن کند اما آن معنی باطل حق نما است و پیروی آن فتنه‌انگیز است؛ در حالی که این حروف اصلاً معنای روشنی ندارند تا از متشابهات باشند؛ و این ادعا که علم به معنای این حروف، صرفاً نزد خداوند است و دیگران از فهم آن عاجزند نیز نادرست است؛ چرا



که بر اساس قول ایشان که حروف مقطعه را از متشابهات قرآن می دانند، این متشابهات به وسیله محکّمات قابل تفسیر است.

چنان چه برخی ادعا کنند که تأویل متشابهات و علم بدان تنها از آن خداوند است نیز سخن صحیحی نیست چرا که صریح آیه هفتم سوره آل عمران، مدلول دیگری دارد: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ».

۲ - حروفی که در ابتدای هر سوره آمده است اشاره به نام همان سوره دارد. برخی از سوره‌ها دارای اسامی گوناگون هستند که یکی از آن اسامی، حروف آغازین آن سوره‌ها است. اگرچه ما دلیل نداریم که این مدعی وارد کنیم، هم چنین دلیل بر اثبات آن هم نیست بنابراین، این نظر صرف احتمال است (رک به: میر محمدی زرنجی، ۱۳۶۹ ش: ص ۵۲).

۳ - این حروف نام‌های قرآن کریم هستند (همان)؛ اما باید گفت که این قول نیز مانند قول سابق صرف احتمال است. از سویی، اگر این حروف از نام‌های قرآن باشد مستلزم این است که ما بتوانیم کلمه قرآن یا سایر اسامی قرآن را به جای هر یک از آن‌ها قرار دهیم مثلاً بگوییم «القرآن - ذکر رحمت ربک» به جای «کهیحص - ذکر رحمت ربک» (مریم/ ۱).

۴ - این حروف اسم اعظم الهی را تشکیل می دهند (همان)؛ یعنی از ترکیب این حروف اسم اعظم پدید می آید، مثل اینکه از تلفیق حروف «اله» «حم» و «ن» الرحمن که اسم اعظم است را تشکیل می دهند البته صاحبان این رأی، مستند روائی نیز دارند.

«باید گفت که اسم اعظم گاهی بر اسمای لفظی خداوند اطلاق می شود و گاهی هم بر اسماء تکوینی و اسماء لفظی کلماتی است که بر ذات و صفات خداوند دلالت دارد که برخی عظیم است مانند: حی، قدیر، علیم، حکیم و برخی اعظم است مانند الله و الرحمن» (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ج ۲/ ص ۶۴)؛ چنان چه این حروف را تشکیل دهنده اسم اعظم خداوند بدانیم باید به چند نکته توجه داشته باشیم:

اولاً، اینکه دلیل معتبری بر اثبات آن نداریم. ثانیاً نام‌های «الله و الرحمن» که اسم اعظم الهی است



و لفظی می‌باشد در قرآن کریم به صراحت ذکر شده است و لذا احتیاجی نیست که از ترکیب این حروف به آن برسیم. ثالثاً، اگر ما بپذیریم که اسم اعظم تکوینی است نه لفظی، این نظر به کلی کنار گذاشته می‌شود.

۵ - حروف مقطعه سوگندهایی است که خداوند یاد کرده (میرمحمدی زرنجی، ۱۳۶۹ ش: ص ۵۲) اما این نظر دارای شواهد قابل توجهی نیست. همچنین باید گفت که «چیزهایی که در قرآن کریم بدانها سوگند یاد شده است اعم از جمادات و غیر جمادات است چرا که در قرآن به ماه و خورشید و اسماء حسناى خداوند که معنای آن‌ها روشن است قسم یاد شده است در حالیکه معنای این حروف روشن نیست» (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ج ۲/ ص ۶۴).

در این قول سه اشکال وارد است: یکی در اصل سوگند بودن این حروف؛ دوم در معنای مقسم به و سوم قسم برای کسی است که در صحت دعوی مدعی شک داشته باشد و گوینده بخواهد با سوگند شک او را بر طرف کند؛ بنابراین، مخاطب سوگند باید بدانند لفظی که بدان سوگند یاد می‌شود چه معنایی دارد.

۶ - این حروف از حروف جمل هستند که نوعی محاسبه است و اشاراتی به مدت بقای امت اسلامی دارند (میرمحمدی زرنجی، ۱۳۶۹ ش: ص ۵۲). این وجه نیز صرف احتمال است بلکه با قرآن کریم نیز ناهماهنگ است؛ چرا که طبق منطق قرآن هیچ فرد یا امتی اجل خود را که مقدر من عند الله است نمی‌داند «وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (لقمان/۳۴). بنابراین نمی‌توان پذیرفت که از یک طرف خداوند بگوید هیچ کس زمان مرگ خود را نمی‌داند و از طرف دیگر حرفی نازل کند که به وسیله آن حروف زمان انقضای دوران حکومت‌ها دانسته شود.

۷ - این حروف در ابتدای سوره‌ها آورده شده تا به عنوان مبتدا و مفتاح سور باشد (میرمحمدی زرنجی، ۱۳۶۹ ش: ص ۵۲). این نظریه به این معنی است که همه سور باید دارای چنین مفتاحی باشد و حال آنکه بیشتر سوره‌ها یعنی ۸۵ سوره فاقد آن است؛ در مقابل، برخی معتقداند که «این‌ها ناظر به اسمای اعظم خداوند هستند یا با تلفیق آن‌ها اسم اعظم به دست می‌آید. برخی از مستشرقین گفته‌اند این حروف نظر دارد به اسمای کسانی که نسخه‌های قرآن را در اختیار داشته‌اند» (جوادی

املی، ۱۳۸۳: ج ۲/ ص ۹۲). این قول نیز موجه نیست؛ زیرا از منظر تاریخی دارای اشکالات فراوانی است و روایاتی متعدد هم دال بر این است که پیامبر ﷺ نیز این حروف را قرائت کرده‌اند.

قرآن کریم که به صورت متواتر از لسان مبارک پیامبر اکرم ﷺ نقل شده در خانه آن حضرت و نزد بسیاری از صحابه بوده است و اگر این حروف ناظر به اسامی صاحبان نسخه‌ها باشد باید مانند سایر علامت‌های اختصاری در صدر نسخه یا در پشت جلد آن درج شود اما این حروف پس از آیه شریفه «بِسْمِ اللَّهِ...» آمده است و صاحبان این نظر برای همه سور، این توجیه را ذکر نکرده‌اند، گفتنی است که این رأی در میان همه آراء از کمترین اعتبار برخوردار است.

۸ - این حروف رمز و سری است میان پیامبر اکرم ﷺ و خداوند که نازل کننده آن است و دیگران را یاری دسترسی به آن نیست و باید از باب ایمان به غیب آن را بپذیرند (جوادی املی، ۱۳۸۳: ج ۲/ ص ۱۰۰). مانند بسیاری از دستورات دین که سرّ آن مکتوم و پوشیده است چنان که خداوند ما را به افعال و اقوالی مأمور کرده که معنای آن را نمی‌دانیم؛ مانند رمی جمره و تعلیق هدی و هروله کردن بین صفا و مروه در حج؛ اما باید گفت که دستور تدبر در قرآن، شامل حروف مقطعه نیز می‌شود؛ چرا که الفاظی مستعمل هستند نه مهمل و ادعای رمز بودن آن‌ها حتماً بعد از پذیرش معنا دار بودن آن‌هاست. «ابوبکر عتیق در تفسیر خود آورده است: در تفسیر حروف تهجی در قرآن، مفسران دو قول دارند، بعضی گفته‌اند ما آن را تفسیر نمی‌کنیم و بعضی آن را تفسیر کرده‌اند.

اما آن گروهی که تفسیر نکردند، می‌گویند: هذه من المکنونات التي لا تفسر، همچنین می‌گویند: عجزت العلماء عن تفسير هجاءات القرآن وإنّ الله زين كتابه به حروف التهجی، یا این‌که: إنّ الله تعالى فی كلّ كتاب سرّاً و سرّه فی القرآن حروف التهجی؛ اما گروهی که آن‌ها را تفسیر کردند، می‌گویند: «الم» نام قرآن است بر این قول اشکال کرده اند که چگونه مثلاً «الم» نام قرآن است، در حالی که قرآن به این نام معروف نیست چرا که اگر فردی قرآن می‌خواند در عرف نمی‌گویند الم می‌خواند یا حامل الم است؛ اما به این اشکال جواب داده‌اند که می‌شود این نام قرآن باشد هر چند قرآن بدین نام میان ما معروف نیست لکن میان ملائکه و قوم دیگر معروف است» (به نقل از: سور آبادی، ۱۳۸۰: ج ۱/ ص ۲۶).

صاحب تفسیر جوامع الجامع گفته است که از پیشوایان معصوم ما نقل شده است که فرموده‌اند،



این حروف از متشابهاتی است که خداوند علم آن را به خود اختصاص داده است و جز او کسی تأویل آن‌ها را نمی‌داند (مترجمان، ۱۳۷۷: ج ۱/ص ۱۶).

حسن مصطفی در این رابطه چنین گفته است: ابتدای سوره رمزی است که تفاهم مربوط به آن منحصر می‌شود به متکلم و مخاطب و تفسیر قاطع نوشتن در رابطه با این رمز بر خلاف نظر پروردگار متعال است و چون این رمز از کلمات مستعمل لغت عرب حساب نمی‌شود، قهراباً به دلالت حروف می‌توانیم مطالبی را استفاده کنیم (مصطفی، ۱۳۸۰: ج ۱/ص ۵۲).

عبدالحسین طیب نیز معتقد است از معانی این حروف، جز خدا و راسخین در علم، کسی دیگر با خبر نیست «سَرِّ من اسرار الله استاثره الله بعلمه» (رک: طیب، ۱۳۷۸: ج ۱/ص ۱۲۲).

در تفسیر روان جاوید آمده است که «از امام صادق علیه السلام نقل است که «الم» حرفی است از حروف اسم اعظم خداوند که تقطیع شده است در قرآن، و امام علیه السلام چون بخواند به آن اجابت می‌شود؛ و از تفسیر امام علیه السلام نقل شده است که معنی «الم» آن است که این کتابی که فرستادم، آن را مرکب از حروف تهجی است که لغت شما از آن حروف ترکیب می‌شود.

پس بیاورید مانند آن را اگر راست می‌گویید؛ و از امیر المؤمنین علیه السلام نقل است که از برای هر کتابی خلاصه است و خلاصه قرآن حروف تهجی است و از امام صادق علیه السلام نقل است که «الم» در اول سوره بقره به معنی «انا الله الملك» است یعنی این سه حرف اشاره باین سه کلمه است که جمعاً یعنی من خداوندی هستم که پادشاهم. تحقیق: به نظر حقیر «الم» و سایر فواتح السور، رموز و اشارات است به معانی کلیه که از باطن قرآن به تعلیم الهی برای اهلش استفاده می‌شود و همان معنی اسم اعظم است و «انا الله الملك» هم اشاره به همان است و نزولش در اول هر سوره برای آن است که فهرست اجمالی معانی کلیه است که به منزله روح آن سوره است و باید پیغمبر صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام متذکر باشند و اهتمام به حفظ آن‌ها داشته باشند و در موقع حاجت و شدت و لزوم تفصیل به آن حقائق کلیه مراجعه نموده و استمداد از آن انوار غیبیه بنمایند و در موقع قرائت و ابلاغ خطابات الهیه بر مردم به وسیله این حروف مقدسه جلب توجه عموم را بنمایند و ایجاد رعب در مردم کنند تا مردم متوجه شوند که این کلام از سنخ خطابه‌های عادی نیست و برای



استماع به نحو اتم و اکمل، حاضر شوند. (تفقی تهرانی، ۱۳۹۸: ج ۱/ص ۳۳).

۹- در عصری که اعراب از مهارت خارق العاده در فن شاعری برخوردار بودند، قرآن کریم آن‌ها را دعوت به مقابله به مثل کرد و همه از آوردن مانند آن اظهار عجز کردند و در برابر آن زانو زدند. گواه زنده این تفسیر، حدیثی است که از امام سجاد علیه السلام رسیده آنجا که می‌فرماید: «قریش» و یهود به قرآن نسبت ناروا دادند گفتند: قرآن سحر است، آن را خودش ساخته و به خدا نسبت داده است، خداوند به آن‌ها اعلام فرمود: «الم ذلک الکتاب» یعنی: ای محمد! کتابی که بر تو فرو فرستادیم از همین حروف مقطعه (الف- لام- میم) و مانند آن است که همان حروف الفبای شما است (بابایی، ۱۳۸۲: ج ۱/ص ۳۷).

نتیجه

در میان دیدگاه‌های مطرح شده، دیدگاه اشاره حروف مقطعه به اسمای الهی، رمز میان خداوند متعال و اولیای الهی و دیدگاه اعجاز و تحدی قرآن در برابر مخالفین و منکرین، از جمله موجه‌ترین دیدگاه‌ها در این زمینه‌اند. این سه دیدگاه، علاوه بر بهره‌مندی از مؤیدات قرآنی و روایی فراوان، کمتر از دیگر دیدگاه‌ها، مورد اشکال قرار گرفته است. به هر روی، به نظر می‌رسد، کنکاش در ارائه دیدگاهی موجه در چپستی حروف مقطعه، اندیشمندان را بیش از پیش، در فهم دریافتی واضح‌تر از آیات نورانی قرآن کریم رهنمون می‌گردد.

کتابنامه

*قرآن کریم.

۱. بابایی، احمد علی، (۱۳۸۲)، برگزیده تفسیر نمونه، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۲. تفقی تهرانی، محمد، (۱۳۹۸)، تفسیر روان جاوید، قم: انتشارات برهان.
۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۳)، تفسیر تسنیم، قم: مرکز نشر اسراء.
۴. حجتی، محمد باقر، (۱۳۶۰)، پژوهشی در تاریخ قرآن کریم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.



۵. سوراآبادی ابوبکر، (۱۳۸۰)، تفسیر سوراآبادی، تهران: فرهنگ نشر نو.
۶. طیب، عبد الحسین، (۱۳۷۸)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات اسلام.
۷. مترجمان، (۱۳۷۷)، ترجمه تفسیر جوامع الجامع، مشهد: بنیاد آستان قدس رضوی.
۸. مصطفی، حسن، (۱۳۸۰)، تفسیر روشن، تهران: مرکز نشر کتاب.
۹. میرمحمدی زرنندی، ابوالفضل، (۱۳۶۹ ش)، تاریخ و علوم قرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.



اصول مدیریت اسلامی و انطباق آن

با مدیریت حضرت مهدی علیه السلام

حجت الاسلام حامد کنعانی مقدم^۱

چکیده

امروزه، «مدیریت» به یکی از مهم‌ترین مسائل مطرح در جهان تبدیل شده است. نگارنده در این مقاله تلاش دارد مدیریت حضرت مهدی علیه السلام را با محوریت آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام بررسی نماید. مؤلف معتقد است مکاتب غربی قادر نیستند، جامعه را آن‌گونه اداره کنند که فضائل و کرامات انسان، حفظ و پرورش یابد. اسلام واجد ظرفیت‌ها و توانمندی‌هایی است که در آن، تمامی فضائل انسانی و اخلاقی رشد خواهد کرد. نویسنده در این مقاله، ضمن تبیین اجمالی مدیریت اسلامی و اصول اساسی آن، سعی دارد خصوصیت مدیریت حضرت مهدی علیه السلام را با این اصول سنجیده و بر آن انطباق دهد. نویسنده معتقد است از مدیریت حضرت مهدی علیه السلام چه در زمان غیبت و چه در زمان ظهور (طبق روایات) می‌توان به‌عنوان الگوی کامل مدیریتی نام برد و از آن بهره‌برداری نمود.

کلیدواژه

حضرت مهدی علیه السلام، مدیریت اسلامی، برنامه‌ریزی، عدالت، امانت‌داری.



مقدمه

عمدتاً، الگوهای مدیریتی که در کشور، تدریس و یا بکار برده می‌شوند بر اساس مدل‌های غربی و فرهنگ‌های غیر اسلامی شکل گرفته است. بی‌شک، بکار بستن این الگوها در جامعه اسلامی، نه تنها توفیق‌چندانی نداشته، بلکه صدمات جبران‌ناپذیری را به بار آورده است. عدم توجه به کرامت انسانی که خداوند آن را ترسیم نموده است، عدم توجه به بعد معنوی انسان، فقدان روح دینی، عدم توجه به اصول انسانی و اسلامی و مؤلفه‌هایی حیاتی همچون معاد، و تقوی، از جمله امور ضروری در مدل مدیریتی اسلامی است که در مدل‌های غربی از آنها اثری یافت نمی‌شود. در باب مدیریت اسلامی، تا کنون آثار بسیاری منتشر شده است. نویسندگان در این اثر تلاش دارد ضمن ارائه اجمالی اصول مدیریت اسلامی، آن را با مشخصه‌های مدیریت حضرت مهدی علیه السلام که از متن روایات قابل برداشت است، تطبیق دهد و نشان دهد که الگوی مدیریتی ایشان، کامل‌ترین الگوی مدیریت اسلامی است که می‌تواند از اصول و شاخصه‌های آن بهره‌برداری نمود.

ضرورت و معنای مدیریت اسلامی

«برای اثبات ضرورت بکارگیری مدل مدیریت اسلامی دو راه وجود دارد:

۱. دانش مدیریت مرسوم، به دلیل آمیختگی با فرهنگ غربی پاسخ‌گوی نیازهای مدیریتی ممالک اسلامی نیست. از این رو ضرورت دارد تا با پژوهش به سوی شیوه‌های مدیریت اسلامی نیازهای موجود را برطرف کنیم؛

۲. وظیفه مسلمانی ما اقتضاء می‌کند که در برابر فرامین الهی مطیع بوده و با توجه به دستورات مدیریتی که از سوی مدیران معصوم جامعه اسلامی صادر شده است ضرورت دارد تا با عمل به آن دستورهای مدیریتی را به کار گیریم که مورد رضایت و خشنودی خداوند است» (الوانی، ۱۳۸۳: ص ۱۰).

مدیریت اسلامی شیوه خاصی از رهبری است که مبتنی بر مبانی فکری و عقیدتی اسلامی



است. نویسندگان و صاحب نظرانی که در قلمرو مدیریت اسلامی قلم زده اند هر یک با بررسی شیوه مدیریت معصومین علیهم السلام به طور مستقیم و غیرمستقیم تعاریف و توضیحاتی را ارائه داده اند که نوعی مفهوم مدیریت اسلامی از آن مستفاد می شود.

«مدیریت اسلامی مقوله ای مکتبی است و مکتب نیز به دنبال ارائه راه حل هایی است برای زندگی بشریت: نظام مدیریت در تفکر اسلامی از اصول اعتقادات آن سرچشمه می گیرد بنابراین مدیریت بر یک مجموعه انسانی مدیریت را به عنوان یک بینش مطرح می کند که در آن مدیر نیز عنصری از اعضای آفرینش است که باید همراه و هماهنگ در جهت نظام کلی و برای پیشبرد فعالیت های بشری به منظور دست یابی به سطوح آرمانی باشد بدین معنی که در تمام سطوح آن تقوا پیشه می شود.

در مدیریت اسلامی، ابتدا محور، رابطه با خدا و حرکت به سوی او، همراه با قادر مطلق دانستن اوست. مدیریت در اسلام، بدون در نظر گرفتن معاد و دنیای دیگری ناقص است. وقتی صحبت از مدیریت در اسلام می شود ابتدا منظور، اداره امور در تمام سطوح است. بدین معنا که کلید رفتار انسان ها با مدیران، باید بر مبنای جهان بینی توحیدی که منطبق با جامعه اسلامی است باشد.

اسلام دارای نظام ارزشی عمیق، گسترده و منسجمی است که مدیریت مدیران را تحت تأثیر قرار می دهد و به حرکت آن ها جهت می دهد. قرار گرفتن واژه مدیریت در کنار اسلام به این مناسبت است که کیفیت تأثیرگذاری ارزش ها بررسی شود. در واقع، جهت دادن به مدیریت و تبیین «چرایی»، «در هدف» و معیارهاست اما مقصود از مدیریت علمی، نظریه مدیریتی است که از غرب سرچشمه می گیرد و بر ارزش های الهی مبتنی نیست و ناشی از تفکراتی است که به جدایی دین از زندگی مردم، همان «سکولاریسم» اعتقاد دارد. طبق این اعتقاد اگر اسلام واقعاً دینی صحیح باشد حداکثر رابطه بین انسان و خداست که محل آن کلیسا، معبد یا مسجد می باشد و به زندگی مردم در صحنه اجتماعی ارتباطی ندارد. بلکه اسلام در مورد تمام شؤون زندگی انسان از جمله مدیریت خرد یا کلان رهبری جامعه و ... سخن دارد و بالاترین نقش آن



به عنوان یک دین، تأثیرگذاری از طریق نظام ارزشی است» (مصباح یزدی، ۱۳۸۵: ص ۲۶۴).

انسان‌شناسی، پیش‌نیاز مدیریت اسلامی

از آنجا که محور همه علوم انسانی، «انسان» است، شایسته است برای شناخت انسان به صورت اختصاصی بحثی ایجاد شود؛ ولی در رشته مدیریت، از جهات متفاوت ضرورت دارد. اول این که مباحثی وجود دارد که در مورد ایجاد انگیزه کاریا پذیرش مسئولیت سخن می‌گوید و ایجاد انگیزه فقط در صورتی امکان پذیر است که ابعاد وجودی انسان، کیفیت انگیزش او و ارزش‌های حاکم به وجود آورده را بشناسیم و بدانیم که چگونه می‌توان برای رسیدن به این هدف انگیزه‌های فطری و روحی انسان را مورد استفاده قرار داد.

دوم این که بتوان در افراد، عامل درونی ایجاد کرد که مسئولیت خود را به بهترین صورت و بدون نیاز به کنترل بیرونی، انجام دهند تا هدف از مدیریت اسلامی محقق شود. از این جهت هم باید انسان را شناخت و بررسی کرد که چه باید کرد که افراد یا اصلاً به کنترل خارجی نیاز نداشته باشند یا این که نیاز به کنترل کمتری باشد.

کامل‌ترین شناخت انسان همان شناختی است که قرآن با تبیین معصومین علیهم‌السلام بیان می‌کند که نقطه اوج و کمال انسان است (همان: ص ۲۴).

باید دقت داشت که قرآن بیانگر شأن ربوبیت و قانون‌گذاری خداوند متعال است و قوانینی که او برای بشر وضع می‌کند از حیث عقل و شرع واجب‌الاتباع می‌باشد. این فکر غلط که عقل ما برای قانون‌گذاری برای انسان کافی است از همان ابتدای تاریخ تاکنون در بعضی وجود داشته و دارد که گمان می‌کنند انسان می‌تواند برای خودش قانون‌گذاری کند در حالی که منقطع از خداوند باشد. در قرآن کریم آیاتی داریم که دلالت بر این می‌کند که فقط نباید خداوند را خالق دانست بلکه ربیت و قانون‌گذاری هم از آن خداوند است، نمونه آن در مورد مجادله احسن حضرت موسی علیه‌السلام با فرعون بود که اختلافشان بر سر شأن ربوبیت خداوند متعال بود و فرعون قبول داشت که خداوندی خالق و الهی خالق وجود دارد اما حاضر

نبود شأن ربوبیت خداوند را قبول کند و می‌گفت تمام مردم رعیت من هستند و زمین‌های کشاورزی و آب و رودخانه مال من است. پس من باید قانون بگذارم و مسیر کمال بشریت را انتخاب کنم (اعراف/۱۲۷) «وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَدْرُسُونِي وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذُرْكُمُ الْهَيْكَةَ قَالَ سَنُقْتِلُ أَبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ» آیا موسی و قوم او را رها می‌کنی تا در زمین فساد کند و تو و خدای تو را رها کنند؟ (عسگری، ۱۳۸۹: ص ۴۱).

پس مهم‌ترین و بی‌نقص‌ترین قوانین برای بشریت، قانونی است که خداوند متعال برای انسان بیان می‌کند که از مهم‌ترین نیازهای مدیریت اسلامی شناخت انسان و شناخت قوانینی است که خداوند برای انسان وضع کرده است.

ویژگی‌های مدیریت اسلامی

امانتداری:

روایات زیادی دلالت به اهمیت امانتداری دارد، به عنوان نمونه امام صادق علیه السلام از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل می‌کند از ما نیست کسی که به امانت خیانت کند (کلینی، ۱۳۷۲: جلد ۵/ ص ۱۳۳). از این روایت فهمیده می‌شود فردی که امانتدار نیست در واقع مسلمان نیست.

ابوحزمه ثمالی نیز از امام سجاد علیه السلام نقل می‌کند که به شیعیان خود می‌فرمود: بر شما باد ادای امانت، به خدای که محمد صلی الله علیه و آله را به حق به پیامبری مبعوث کرد اگر قاتل پدرم حسین بن علی به من اعتماد کند و شمشیری را که بآن پدرم را کشته نزد من به امانت بگذارد بدون شک به او برمی‌گردانم. (شیخ حرعاملی، ۱۴۰۴: جلد ۱۳/ ص ۲۵۵) که بیان‌گر اهمیت امانت داری برای عموم می‌باشد و این مهم برای مدیران اهمیت ویژه و خاصی دارد.

مدیر باید خود را امانتدار خدا بداند و تمام سعی خود را برای بازگرداندن این امانت به صاحبش داشته باشد. در نامه‌ای که حضرت علی علیه السلام به اشعث بن قیس کارگزار آذربایجان می‌نویسد، نمونه‌ای بسیار بارز در ویژگی مدیریت اسلامی است. می‌نویسد: «کاری که در دست توست، طعمه و شکار نیست که به چنگت افتاده باشد. بلکه امانت و سپرده‌ای است



که به گردن تو که بایستی از آن مراقبت کنی و در راه آن قدمی غیر راه خداوند برنداری، تو را نرسد که به استبداد و ستم با مردم برخورد کنی یا به کاری دست بزنی که به آن فرمان نیافته‌ای. در دست‌های تو مال و دارایی وجود دارد که از آن خداوند بزرگ است و تو یکی از خزانه‌داران من هستی تا آن را به من برسانی» (نهج البلاغه، نامه ۵).

رهبری و قدرت، رابطه تنگاتنگی با یکدیگر دارند، گرچه در فرهنگ عمومی و در میان عموم مردم، واژه «قدرت»، مفهوم خوشایندی ندارد و اغلب مردم قدرت را به معنای زور و خشونت و استبداد می‌دانند؛ اما در ادبیات مدیریت، هر گونه قدرت و اعمال مدیریتی ناخوشایند نیست. قدرتی که مدیران نیاز دارند تا به وسیله آن به اهداف مشروع خود برای اداره امور جامعه دست یابند، مذموم و ناپسند نیست. قدرتی ناپسند است که اعمال فشار و زور از طرف کارگزاران باشد تا به وسیله این قدرت، به هر نحوی به تمام خواسته‌های خود برسند. مدیران باید این منسب را یک امانت الهی بدانند که درباره آن باید بازخواست شوند و این قدرت را نباید در رسیدن به امیال خود صرف کنند و خیانت در این امانت الهی کنند.

برنامه‌ریزی:

برنامه‌ریزی، تعیین اهداف درست و انتخاب روش و وسیله مناسب برای به دست آوردن اهدافی مخصوص است. دو معیار مهم در برنامه‌ریزی وجود دارد: الف) اثربخشی؛ ب) کارایی. اگر برنامه‌ریزی صورت نگیرد، تمام اهداف در پرده‌ای از ابهام است و این ابهام و سردرگمی به دیگران نیز منتقل می‌شود. پیامبر اکرم ﷺ در یکی از سفارش‌های خود به ابن مسعود این موضوع (برنامه‌ریزی) را چنین یادآوری می‌کند: «إِذَا عَمِلْتَ عَمَلًا فَأَعْمَلْ بِعِلْمٍ وَعَقْلٍ - وَإِيَّاكَ وَأَنْ تَعْمَلَ عَمَلًا بِغَيْرِ تَدْبِيرٍ فَانْهَ جَلَّ جَلَالُهُ يَقُولُ: وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَصَتْ غَزَاهُمْ مِنْ بَعْدِ قُوَّةِ أَنْكَاثًا» (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۷۷/ص ۱۰۰) ای پسر مسعود آن‌گاه که کاری انجام می‌دهی، با آگاهی و عقل انجام بده. مبادا کاری را بدون برنامه‌ریزی انجام دهی. همانا خداوند می‌فرماید: مانند زنی نباشید که رشته‌های خود را بعد از محکم تابیدن، وا تا بد.



پیامبر اکرم ﷺ در این روایت، پس از آن که اهمیت و ضرورت تدبیر و برنامه‌ریزی را مورد توجه قرار می‌دهد، به آیه‌ای از قرآن استشهاد می‌کند. این آیه اشاره به داستان زنی از قریش به نام «رابطه» دارد که در زمان جاهلیت از صبح تا ظهر، خود و کنیزی را که شب‌ها در اختیار داشته، نخ‌ها را می‌تاییدند. اما پس از آن همه آن را می‌شکافتند، که نمونه‌ایی از یک کار بی‌هدف و بدون برنامه‌ریزی است.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) نیز در این رابطه می‌فرماید: «مَنْ قَعَدَ عَنْ حِيلَتِهِ أَقَامَتَهُ الشَّدَائِدُ»؛ هر کس دست از برنامه‌ریزی بردارد، گرفتار مشکلات و سختی‌ها می‌شود (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ ق: حدیث ۸۶۷۱)؛ و در روایت دیگر، داشتن برنامه‌ریزی خوب، مناسب و صحیح را محکم‌ترین و روشن‌ترین دلیل بر خردمندی انسان و کامل بودن عقل او می‌داند: «ادل شیء علی غزارة العقل حسن التدبیر»؛ بهترین دلیل بر کمال عقل، برنامه‌ریزی خوب و مناسب است (همان: حدیث ۳۱۵۱).

داشتن برنامه‌ریزی مناسب، باعث در امان ماندن از اسراف و صرف بیهوده بیت‌المال و عمر می‌شود. «التدبیر قبل العمل یؤمن الندم» (همان: حدیث ۱۴۸۲).

امیرالمؤمنین (علیه السلام) درباره امکانات و برنامه‌ریزی بر اساس آن می‌فرماید: «حسن التدبیر مع الکفاف اکیفی الكثير مع الاسراف» (مجلسی، ۱۴۰۴؛ جلد ۷۸/ص ۱۲)؛ برنامه‌ریزی خوب با همان امکانات کافی و مورد نیاز، کار سازتر از امکانات زیاد به همراه اسراف است، و در فرمایش لطیف دیگری بیان می‌کند که «مَنْ قَعَدَ عَنْ حِيلَتِهِ أَقَامَتَهُ الشَّدَائِدُ» دقت و ظرافت در برنامه‌ریزی، بهتر از امکانات و ابزار است.

برنامه‌ریزی پانزده ساله حضرت یوسف (علیه السلام) را می‌توان از نمونه‌های بارز برنامه‌ریزی صحیح قلمداد نمود که در قرآن به آن اشاره شده است.

برنامه‌ریزی در صورتی موفق است که متناسب با امکانات باشد. پیامبر اکرم ﷺ در این باره می‌فرماید: «علیکم من العمال به ما یطیقون» (متقی هندی، ۱۴۰۹ ق: ج ۳/ص ۲۸). همچنین رسول اکرم ﷺ این نکته را متذکر شده و می‌فرماید: «لَا یَنْبَغِیْ لِلْمُؤْمِنِ أَنْ یُذِلَّ نَفْسَهُ قَبْلَ لَهُ وَکَيْفَ یُذِلُّ نَفْسَهُ قَالَ یَتَعَرَّضُ لِمَا

لَا یُطِیقُ» (طبرانی، بی‌تا: ج ۱۲/ص ۳۱۲).



عوامل معنوی در حصول برنامه‌ریزی

در برنامه‌ریزی، باید اسباب معنوی را نیز مورد توجه قرار داد و از نقش مهم آن، غافل نشد. عوامل معنوی، عواملی هستند که رابطه نامحسوس و غیرمادی با حوادث و پدیده‌ها دارند. به‌گونه‌ای که تبیین ابتدایی آن، از عهده علوم تجربی خارج است و تنها دین می‌تواند بیانگر این نوع رابطه باشد. در زیر به چند عامل معنوی، در برنامه‌ریزی و پیشرفت صحیح آن اشاره می‌شود:

توکل

انسان، با توکل بر خداوند، خود را به حقیقت هستی و سبب اصلی متصل می‌گرداند؛ همان سببی که برتر از او سببی نیست و اراده‌ای که مغلوب هیچ‌کس نمی‌شود و در واقع نظام اسباب و مسببات، همه از علم و اراده او سرچشمه می‌گیرد. امام محمد باقر علیه السلام در مورد اعتماد به خدا و توکل به او می‌فرمایند: «مَنْ وَتَّقَى بِاللَّهِ أَرَاهُ السَّرُورَ وَمَنْ تَوَكَّلَ عَلَيْهِ كَفَاهُ الْأُمُورَ» (مجلسی، ج ۷۱/ص ۱۵۱). در نگاه دینی، به طور مسلم، کسی که در برنامه‌ریزی، همواره از خداوند مدد جوید و با اتکاء بر او، راه‌های نیل به اهداف را تنظیم نماید. خداوند نیز در مقابل، او را در رسیدن به مقصد یاری می‌کند و از مشکلات و تنگ‌ناها خلاصی می‌بخشد.

دعا

«هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَّتْ بِكُمْ بَرِّيْحٌ طَيِّبَةٌ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيْحٌ عَاصِفٌ ...» (یونس/۲۲).

عوامل و اسباب طبیعی، سرنشینان کشتی را به سوی هلاکت پیش می‌برد اما در این میان، دعا قوی‌تر از علل و عوامل مادی و طبیعی عمل می‌کند و همه آن عوامل را خنثی کرده و سرنشینان کشتی را نجات می‌دهد و آن‌ها را در نیل به مقصود خویش یاری می‌رساند.

«دعا» از عواملی است که حتی سرنوشت را تغییر می‌دهد. زیرا دعا و تمسک به پروردگار و درخواست از خالق جهان هستی است. سخن گهربار رسول خدا ناظر به این مطلب است آن که می‌فرماید: «لَا يَرُدُّ الْقَضَاءَ إِلَّا الدُّعَاءُ»؛ سرنوشت را چیزی جز دعا تغییر نمی‌دهد (مجلسی، ۱۴۰۴ ق: ج



۹۳، ۲۹۴). البته باید آداب و شرایط و موانع استجابت دعا را نیز مد نظر قرار داد.

«تقوا» نیز از عوامل بسیار مهم دیگر است. آیاتی از قرآن کریم بیانگر این حقیقت است؛ که تقوا قدرت تشخیص فرد را بالا می برد و او را از بحران ها نجات می دهد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا...» (انفال ۱۳۷).

اصل عدالت، رکن مدیریت اسلامی

اصل عدالت، رکن مدیریت اسلامی است. برای توضیح عدالت به دو حدیث از دو امام بزرگوار اکتفاء می شود:

امام صادق علیه السلام در تعریف عدالت می فرماید: «الْأَنْصَابُ يَسْتَعْنُونَ إِذَا عُدِلَ بَيْنَهُمْ وَتُنزِلُ السَّمَاءُ رِزْقَهَا وَتُخْرِجُ الْأَرْضُ بَرَكَتَهَا بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى» (کلینی، ۱۳۸۳: ج ۳/ص ۵۶۸).

در فرمایش دیگری از امام کاظم علیه السلام بیان شده است: «لو عدل في الناس لاستغنوا» (کلینی، ۱۳۸۳: ج ۱/ص ۵۴۲). در این روایت عدالت به معنای مطلق و تام آمده است و عدالت در زمینه سیاسی، قضایی، اجتماعی و از همه مهم تر در زمینه اقتصادی را شامل می شود.

حضرت علی علیه السلام نیز می فرماید: «لا يحمل الناس على الحق الا من ورعهم عن الباطل»؛ اول باید مردم را از باطل پرهیز داد. بعد آن ها را به حق دعوت کرد (حر عاملی، ۱۴۰۴: ج ۱۸/ص ۱۵۵).

روشن است که اجرای همه جانبه عدالت، رکن زندگی سالم و قابل رشد در هر اجتماع است. امام موسی کاظم علیه السلام می فرماید: «إِنَّ الْعَدْلَ أَحْلَى مِنَ الْعَسَلِ وَلَا يَعْدِلُ إِلَّا مَنْ يَحْسِنُ الْعَدْلَ»؛ عدالت را اجرا نتوان کرد، مگر کسی که آن را به بهترین وجه اجرا کند. کسی که عدالت را به بهترین وجه اجرا نکند یا تبعیض قائل شود و یا از مخالفان عدالت به هراس افتد، نمی تواند مجری عدالت باشد. پس مجری عدالت باید عدالت را در تمام ابعاد و زمینه ها، اجرا کند.

یکی از مهم ترین مصادیق عدالت، عدالت اقتصادی است. اقتصاد تکاثری، نه تنها ضد عدالت و مانع انجام آن است، بلکه ضد انسانیت است. در اقتصاد، تکاثری حاکم شدن نظام انحصاری تجارت باعث می شود که مصالح چند نفر بیش از مصالح یک ملت ارزشمند باشد.



این که قرآن کریم با تکاثر و اسراف مبارزه می‌کند و در احادیث ما هم به طرد این دو، پرداخته است، در جهت تحقق عدالت است. اسلام از آغاز تا کنون به آثار گوناگون فقر توجه داده است و احادیث فراوانی در این باره وجود دارد. پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: «کاد الفقران یکون کفراً»، حضرت، فقرا را نزدیک به کفر شمرده‌اند (صدوق، ۱۴۰۳، ج ۱/ ص ۱۲).

مدیریت حضرت مهدی ﷺ در اداره جهان

آنچه در روایات، در باب مدیریت حضرت مهدی ﷺ وارد شده است، نشان‌دهنده وسعت بی‌نظیر مدیریتی است. خداوند در قرآن کریم، درباره اداره جهان به دست صالحان می‌فرماید: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاقِسُونَ» (نور/ ۵۵)؛ باید توجه داشت که مدیریت حضرت مهدی ﷺ بالاترین و گسترده‌ترین سطح از مدیریت است؛ همان طور که در آیه شریفه می‌فرماید: «أَنَّ الْأَرْضَ يَرِيهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبیاء/ ۲۱)؛ «الارض»، دلالت بر تمام زمین و تمام شئون مدیریتی آن می‌کند. مدیریتی که تماماً افراد صالح در آن، مشارکت دارند. خداوند متعال، نتیجه خلقت، و یا به عبارتی، نتیجه نهایی مدیریت صحیح بر عالم را تعبد جن و انس، قلمداد نموده است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات/ ۵۱). کمال و نهایت این عبادت و بندگی خدا، در زمان حضرت مهدی ﷺ محقق خواهد شد.

مدیریت حضرت مهدی ﷺ در زمان غیبت براساس اصل حکمت است. ایشان، هرگز کاری خلاف حکمت انجام نمی‌دهد. حکمت‌هایی که در قرآن کریم بدانها اشاره شده است: «إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ» (محمد ۷/a)؛ «وَأِنْ عُدْتُمْ عُدْنَا» (الاسراء/۸)؛ «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ» (البراهیم/۷)؛ «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ». (اعراف/۹۶).

یکی از نمونه‌های مدیریت غیرمستقیم حضرت مهدی ﷺ اصل مترقی ولایت فقیه و انتصاب فقهای جامع‌الشرایط، به‌عنوان نایبان عام آن حضرت، در عصر غیبت کبری است.



البته باید توجه داشت که آنچه که منتسب به حضرت مهدی علیه السلام می‌شود، خوبی‌ها و زیبایی‌هاست و نارسایی‌ها و ضعف‌ها، از ساحت او دور است و بی‌تدبیری و ناتوانی به ما باز می‌گردد و به تعبیر قرآن کریم که می‌فرماید: «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ وَأَوْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا» (نساء/۷۹).

سیره امامان معصوم علیهم السلام این‌گونه بوده است. در روزگاران خود بی‌تفاوت به اوضاع اجتماعی و مدیریتی نبوده‌اند. آیات متعددی از قرآن کریم گواه این معناست: «تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِّنْ كُلِّ أَمْرٍ» (قدر/۴)؛ همه شئون و کارها با اجازه پروردگار، به ولی امر نازل می‌شود. در حقیقت مقدرات را به امام نازل می‌کنند تا او بداند در سال آینده وظیفه‌اش چیست و چگونه باید مدیریت و نقش‌آفرینی داشته باشد. امام زمان علیه السلام در نامه‌ای به شیخ مفید چنین می‌فرماید: «فانا نحيطُ بأبنائكم و انا غير مهملين لمراعاتكم و لاناسين لذكركم...»؛ ما به اخبار شما آگاهیم، ما در رسیدگی و مراعات شما کوتاهی نمی‌کنیم و یاد شما از خاطر ما نمی‌رود (مفید، ۱۴۰۴ ق: ص ۳۸).

حضرت علی علیه السلام در بخشی از خطبه ۱۵۰ نهج‌البلاغه که برخی از حوادث عصر غیبت و فتنه‌های آخرالزمان را برمی‌شمارند، به صراحت از اقدامات و فعالیت‌های حضرت مهدی علیه السلام سخن گفته و از مدیریت پنهانی آن حضرت در زمان غیبت، در جوامع انسانی پرده برمی‌دارند: «الا و ان من ادركها منا يسرى فيها بسراج منير ويحذو فيها على مثال الصالحين، ليحل فيها ريقا ويعتق فيها رقا و يصدع شعبا و يشعب صدعا، في ستره عن الناس لا يبصر القائف اثره و لو تابع نظره، ثم ليشحذن فيها قوم شحذ القين النصل. تجلى بالتنزيل ابصارهم و يرمى بالتفسير في مسمعهم و يغبقون كاس الحكمه بعد الصبح!» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۵۰)؛ آگاه باشید آن کس از ما اهل بیت، که آن فتنه‌ها را دریابد با چراغ روشنی بخش، در آن گام نهد و به سیره و روش صالحان عمل کند، تا در آن فتنه‌ها گره را بگشاید، بردگان را آزاد سازد. این کارها در نهایت، پنهانی از مردم انجام می‌شود.

در آیه ۵۵ سوره یوسف، حضرت یوسف خطاب به پادشاه مصر خود را عالم و امانت‌داری



عادل معرفی می‌کند، و از او می‌خواهد تا خزائن مصر را در اختیار وی قرار دهد: «قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ»؛ من را خزانه‌دار زمین قرار بده که من عالم، امانت‌دار و عادل هستم.

تعبیر «حَفِيظٌ عَلِيمٌ» به سه رکن مهم مدیریتی: امانت‌داری، عالم بودن و عدالت اشاره دارد. پاکی و امانت به تنهایی برای پذیرش مدیریت کافی نیست؛ بلکه علاوه بر آن، آگاهی و تخصص نیاز است و خطر ناشی از عدم اطلاع، کمتر از خطر ناشی از خیانت نیست. باید به این نکته توجه داشت آیاتی که در حق انبیا و پیامبران به کار رفته است و مقاماتی را برای آن‌ها بیان می‌کند. در حد اعلی و اتم آن، برای ائمه اطهار مطرح است چون مقام امامت بالاتر از نبوت است. زیرا حضرت ابراهیم بعد از آن امتحانات الهی به مقام امامت رسید «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا»؛ (بقره/۱۲۴).

مدیریت حضرت مهدی عج وجه اتم هر آن چیزی است که قرآن کریم، در باب مدیریت انبیا بیان نموده است. مدیریت حضرت مهدی عج، زمینه حاکمیت صالحان بر زمین را فراهم خواهد آورد. مدیریتی که تا به حال نظیر آن دیده نشده است. مدیریت حضرت مهدی عج، با از میان بردن نهادهای باطل و شیطان رجیم، قلوب بشریت را احیاء کرده و مدیریت واقعی و حقیقی اسلامی را که در آن انسانیت انسان‌ها و کرامت ایشان رشد کرده و شکوفا می‌شود را اجرا خواهد کرد.

نتیجه

سه اصل: امانت‌داری، برنامه‌ریزی و عدالت، از ارکان مدیریت اسلامی قلمداد می‌شوند. این اصول مستقیماً از صریح آیات شریفه و روایات اخذ شده است. دیگر اصول مدیریت اسلامی، به نحوی مبتنی بر ارکان مذکور است. در آیه شریفه ۵۵ سوره یوسف، به این سه اصل مهم مدیریتی اشاره شده است.

بر اساس آیات دیگر قرآن کریم، و روایات معتبر، حکومت صالحان بر زمین، بر اساس

مدیریت خاص حضرت مهدی علیه السلام عملی خواهد شد. در روایات بسیاری، به چگونگی مدیریت حضرت اشاره شده است که جملگی از سه اصل مذکور سرچشمه گرفته است. شناخت صحیح الگوی مدیریت حضرت، و تلاش در جهت تطبیق فعالیت‌ها و برنامه‌ریزی بر اساس آن، می‌تواند راهنما و رهگشای مدیران مسلمان در عصر غیبت باشد؛ چرا که این الگو، وجه اتم و اکمل مدیریت بر اساس الگوی الهی و اسلامی است که به تمامه، عدالت را محقق خواهد کرد.

کتابنامه

*قرآن کریم.

*نهج البلاغه.

۱. الوانی، سید مهدی، (۱۳۸۳)، مدیریت در اسلام، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۲. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، (۱۴۱۰ ق)، غرر الحکم و درر الکلم، قم: دارالکتاب اسلامی، چ دوم.
۳. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۲۴)، لغت‌نامه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴. محمدی ری شهری، محمد، (۱۳۸۵)، اخلاق مدیریت در اسلام، تهران: دارالحدیث.
۵. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۴۰۳ ق)، خصال، قم: انتشارات اسلامی.
۶. طبرانی، سلیمان بن احمد، (بی تا)، معجم الکبیر، قاهره: مکتبه ابن تیمیه.
۷. عسگری، سید مرتضی، (۱۳۸۹ ش)، نقش ائمه در احیای دین، تهران: کاشف.
۸. عاملی، شیخ حر، (۱۴۰۹ ق)، وسایل الشیعه، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام.
۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۰. متقی هندی، علی بن حسام، (۱۴۰۹ ق)، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، بیروت: مکتبه التراث اسلامی، چ اول.
۱۱. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۴ ق)، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.



۱۲. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۵ ش)، پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی، قم: انتشارات امام خمینی رحمته.

۱۳. معین، محمد، (۱۳۴۲)، فرهنگ لغت، تهران: ناشر مؤسسه امیرکبیر.

۱۴. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴ ش)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۱۵. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۵)، امالی، قم: انتشارات جامعه مدرسین، چ

سوم.



بررسی و نقد «امکان و جواز تفسیر قرآن» در مکتب تفکیک

حامد علی اکبرزاده^۱

چکیده

مکتب تفکیک به عنوان یکی از دیدگاه‌های مطرح در فضای دینی کنونی، نگاه ویژه‌ای به تفسیر قرآن دارد. تعریف ارائه شده از تفسیر و مباحث این گروه، درباره امکان و جواز تفسیر قرآن بیش از هر چیزی بیانگر این مسأله است که تنها راه صحیح تفسیر قرآن بهره‌گیری از روایات و احادیث است و کسی غیر از معصوم نمی‌تواند و مجاز نیست به تفسیر قرآن بپردازد و تفسیری صحیح و صواب است که به دلالت معصوم باشد. بر اساس این دیدگاه هر تفسیری که طبق رأی و استنباط انسان ارایه شود، تفسیر به رأی محسوب شده و باطل است و روایات، ما را از تفسیر به رأی منع کرده‌اند. در این مقاله مباحث مکتب تفکیک درباره امکان و جواز و مفهوم تفسیر مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

کلیدواژه

مکتب تفکیک، تفسیر به رأی، قرآن، امکان، جواز.



مقدمه

«مکتب تفکیک»؛ نامی است که برای اولین بار، محمدرضا حکیمی برای تفکری خاص که در میان اساتید و همفکران وی، به‌ویژه در حوزه مشهد رواج داشته، انتخاب کرده است. این مکتب، به واقع از تفکرات مرحوم میرزا مهدی غروی اصفهانی، نضج یافته و به مرور توسط شاگردان و پیروان تفکرات وی، تکمیل و معرفی شده است. به گفته پیروان تفکیک «هدف این مکتب ناب‌سازی و خالص‌مانی شناخت‌های قرآنی و سره‌فهمی این شناخت‌ها و معارف است، به دور از تأویل و مزج با افکار و نحله‌ها و برکنار از تفسیر به رأی و تطبیق، تا حقایق وحی و اصول علم صحیح مصون ماند و با داده‌های فکر انسانی و ذوق بشری در نیامیزد و مشوب نگردد.» (حکیمی، ۱۳۷۷: ۵۷). این مکتب از آن رو تفکیک نام گرفته که پیروان آن معتقدند، بایستی بین معارف فلسفی و عرفانی و معارف وحیانی تفکیک و جدایی قائل شد. بدین معنی که در عرصه سلوک و معرفت، فلسفه و عرفان یک مسیر و قرآن و معارف وحیانی راهی جداگانه را می‌پیمایند. این گروه بین معارف بشری و معارف وحیانی معتقد به تفاوت ماهوی و تضاد و تناقض بوده و اصرار می‌کنند که فلسفه و عرفان از سنخ تمدن اسلامی یعنی نشأت گرفته از میراث سرزمین‌های غیر اسلامی و قبل اسلامی و پرورش یافته در دنیای اسلام و پالوده گشته در ذهن متفکران فیلسوف یا عارف اسلام است.

به طور کلی می‌توان گفت اهل تفکیک، تعریفی اجماعی از تفسیر ارایه نداده‌اند. اما مهم‌ترین مفسر این مکتب، در خصوص تعریف تفسیر اظهار می‌دارد که تفسیر در لغت، پرده برداری از یک چیز و آشکار ساختن آن است. تفسیر کلام یا نوشتار، هنگامی ضرورت پیدا می‌کند که در دلالت آن بر مراد گوینده یا نویسنده، مانع و حجابی وجود داشته باشد. پس اگر کلامی در معنایی صراحت یا ظهور داشت، بیان آن ظهور، تفسیر نامیده نمی‌شود، زیرا حجابی در سخن صریح و ظاهر وجود ندارد؛ اما اگر ظهور ابتدایی سخن یا نوشته‌ای، به جهاتی حجت نبود، مخاطب برای رسیدن به مراد گوینده یا نویسنده لازم است کلیه مواضع و هر جایی را که احتمال وجود قراین حالی و مقامی مخالف ظهور ابتدایی می‌دهد، مورد بحث و فحص



دقیق قرار دهد و پس از جستجو، تامل، تعقل و جمع بندی، آنچه برایش ظاهر یا قطعی شود، تفسیر خواهد بود.^۲

البته در این رابطه دیدگاه میرزامهدی اصفهانی نقطه مقابل این نظر است که رجوع به روایات و احادیث معصومین علیهم السلام حتی در نصوص قرآنی را نیز لازم بلکه ضروری می‌داند. تفکیکیان با این مقدمه اظهار می‌دارند: «تفسیر عبارت است از بیان مراد خدا و پرده برداری از آن با اعمال روش‌های علمی و اصولی و بهره‌گیری از قرائن متصل و منفصل در آیات و روایات معصومین علیهم السلام و با استفاده از ادله عقلی و به طور کلی ادله اربعه» (ملکی میانجی، ۱۳۷۷: ۸۸).

در مکتب تفکیک؛ تفسیر، مفهوم خاص خود را دارد و مفسرانی که بر مبانی این مکتب پای فشرده‌اند علاوه بر ارایه تعریف خود از تفسیر، در خصوص امکان تفسیر قرآن و جواز آن دیدگاه‌هایی را ارائه داده‌اند، که در این مقاله مورد نقد و بررسی قرار خواهد گرفت. در این میان، نگاه مکتب تفکیک، به تفسیر به رأی، نیز بایستی مورد تحلیل و بررسی قرار بگیرد تا نیل به مقصود را آسان تر سازد.

امکان تفسیر قرآن

تقسیم قرآن به دو خطاب خاص و عام

یکی از مبانی مورد نظر اصحاب تفکیک درباره امکان تفسیر قرآن آن است که معتقدند که قرآن کریم دارای دو نوع خطاب است: خطاب عام، خطاب خاص. در خطاب عام که مرتبه دلالت نصوص و ظواهر قرآن است، خداوند سبحان با طرح موضوعات عقلی و احکام و مسائل فطری، وجدان خفته انسان‌ها را بیدار می‌سازد و آنان را به تدبیر و تفکر در نظام آفرینش و مظاهر و آیات ربوبیت الهی در طبیعت فرا می‌خواند.

تفکیکیان معتقدند با توجه به اینکه قضایای عقلی و فطری هیچ‌گاه در معرض نسخ، تخصیص یا تقلید نیست، بنابراین ظهور ابتدایی این قبیل آیات حجت بوده و با مراجعه مستقیم به آن‌ها می‌توان به سادگی مدلول و مراد آن‌ها را دریافت. از این رو بخشی از قرآن،



از تفسیر و تبیین بی نیاز است؛ اما در خطاب خاص قرآن که ظرایف معارف و جزئیات احکام مطرح شده، نمی توان به ظهور ابتدایی آیات چشم دوخت؛ زیرا ممکن است گفتاری در آیه به صورت عام یا مطلق بیان شده و در آیات دیگر یا در سنت تخصیص یا تقیید خورده باشد. حتی ممکن است، به طور کلی نسخ شده باشد.

این مسأله اساس کار علمای تفکیک در برخورد و مواجهه با آیات شریفه قرآن کریم است، اینان معتقدند که در مقام خطاب عام قرآن، طریق فهم قرآن گشوده و باز است و اساسا همه انسان ها در فهم آن یکسان بوده و این بخش از قرآن به تفسیر نیاز ندارد. در مقابل در مقام خطاب خاص تنها پیامبر ﷺ و ائمه معصومین ﷺ هستند که می توانند به تفسیر این بخش از آیات قرآن بپردازند و مراجعه به بیانات آن ها ضروری است و سایرین تفسیر قرآن برایشان ممکن نیست مگر با استفاده از روایات؛ و در همین رابطه به آیات و روایاتی همچون «إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ» (قیامه/۱۶-۱۷) استدلال کرده و معتقدند که به تصریح این آیات، خداوند متعال به پیامبر اکرم ﷺ وعده می دهد که قرآن را تبیین کرده و به ایشان تعلیم خواهد نمود تا پیامبر نیز قرآن را برای امت خویش تبیین کند.

خدای صادق الوعد نیز به وعده خویش وفا نمود و قرآن را برای پیامبر ﷺ تبیین کرد، از این رو تبیین و تفسیر قرآن برای امت نیز باید به تعلیم رسول خدا ﷺ و ائمه هدی ﷺ باشد. این گروه برای اثبات مدعای خویش آیات دیگری را نیز مورد استدلال قرار می دهند که برخی از آن ها عبارتند از:

- «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل/۴۴)؛ و این قرآن را به سوی تو فرود آوردیم تا برای مردم آنچه را به سوی ایشان نازل شده است توضیح دهی و امید که آنان بیندیشند.

- «رَبَّنَا وَإِنَّا بُعِثْنَا فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (بقره/۱۲۹)؛ پروردگارا، در میان آنان، فرستاده ای از خودشان برانگیز تا آیات تو را بر آنان بخواند و کتاب و حکمت به آنان بیاموزد و پاکیزه شان کند، زیرا که تو خود، شکست ناپذیر حکیمی.

«هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (جمعه ۲/۲)؛ اوست آن کس که در میان بی سوادان فرستاده‌ای، از خودشان برانگیخت تا آیات او را بر آنان بخواند و پاکشان گرداند و کتاب و حکمت بدیشان بیاموزد و [آنان] قطعاً پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند.

البته اصحاب تفکیک در همین راستا به روایاتی چون حدیث ثقلین و برخی دیگر روایات که قطعی الصدور می‌دانند، استدلال می‌نمایند.^۳

تفکیکیان معتقدند که دعوت بخشی از آیات قرآن و روایات به تدبّر و تفکر و تعقل در قرآن کریم ناظر به خطاب عام قرآن است که مقام تذکر می‌باشد و در مقام خطاب خاص که مقام تعلیم است، ورود افراد غیر معصوم جایز نیست مگر به تعلیم و هدایت امام معصوم علیه السلام و پیامبر صلی الله علیه و آله. مرحوم ملکی میانجی صاحب تفسیر مناهج البیان که از پیشگامان تفکیک است در بحث حجیت ظواهر قرآن با اشاره به خطاب خاص و عام قرآن اظهار می‌دارد که «خلافت قرآن و عترت، خلافت توامان است و مشترک، نه انفرادی و مستقل ... به همین ترتیب، شرح و تفسیر همه علوم ویژه قرآن به رسول خدا صلی الله علیه و آله در اصل و به جانشینان او از طریق وراثت اختصاص دارد.»

البته برخی اظهار نظرهای علمای تفکیک، نشان می‌دهد که اختلاف نظرهایی در این باب وجود دارد. چنان‌که مثلاً مرحوم میرزای اصفهانی معتقد است که «مخاطبان اصلی و حقیقی قرآن معصومین علیهم السلام هستند و سایر انسان‌ها مخاطبان بالعرض قرآنند» (اصفهانی، ۱۳۸۸: ۴۱) و این گفته با آنچه که پیش از این گفتیم تفاوت دارد. ضمن اینکه گفته شده «در رجوع به همه آیات قرآن چه ظواهر و چه نصوص و محکّمات نیز بایستی حتماً به بیانات ائمه معصومین علیهم السلام مراجعه کرد.» (اصفهانی، ۱۳۸۶: ۹۰).

میرزای اصفهانی معتقد است که حتی در نصوص و محکّمات قرآن باید به «من عنده علم الكتاب» مراجعه نمود و از دل همین نظریه است که مسأله حجیت جمعی و انضمامی قرآن مطرح می‌شود و قرآن در نگاه مکتب تفکیک، مستقلاً و بالاستقلال، حجت نیست.^۴



بررسی و نقد

- در خصوص تقسیم قرآن به دو خطاب عام و خاص؛ نکته اول اینکه همان طور که مشاهده شد، اینان در این مسأله اتفاق نظر ندارند. گروهی مراجعه به احادیث معصومین علیهم السلام را در مقام خطاب خاص ضروری دانسته و خطاب عام را قابل فهم برای همه می دانند، اما در جایی دیگر عده ای دیگر تأکید می کنند که چه در ظواهر و چه در نصوص که قطعاً بخش عمده ای از آن ها داخل در خطاب عام مد نظر گروه نخست است، نیز باید و جوباً به بیانات معصومین علیهم السلام رجوع کرد. بدیهی است که اگر ما در نصوص و محکّمات و ظواهر نیز مجبور باشیم به روایات مراجعه کنیم، عملاً راه اخباریان را پیموده ایم و بساط قرآن و حجیت کتاب را باید برچید و این مخالف با مسلمّات اعتقادی شیعه و نصّ صریح آیات و روایات متواتر و معتبر است.

اینکه خطاب عام قرآن نیاز به تفسیر و تبیین ندارد، حاکی از اشتباه در فهم معنای اصطلاح تفسیر است. در معنای تفسیر، تعاریف مختلفی وارد شده است؛ مانند: «تفسیر، کشف مراد از لفظ مشکل است» (طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۱: ۳۹۰) و «تفسیر، بیان معانی آیات قرآن و کشف مقاصد و مدالیل آن هاست» (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۴: ۱). از مجموع تعاریفی که ارائه شده برمی آید که تفسیر تنها مختص آیاتی که به قول علمای تفکیک در مرتبه خطاب خاص قرار دارد، نیست، بلکه بررسی معانی الفاظ و بیان مفاد استعمالی آیات قرآن نیز در حوزه تفسیر قرار می گیرد. لیکن می توان گفت که تفسیر علم بررسی الفاظ قرآن و معانی آن است که در این صورت، بی نیاز بودن بخشی از آیات از تفسیر صحیح نیست، چرا که الفاظ قرآن در هر مرتبه ای از خطاب باشند قابل بررسی هستند، بنابراین تفسیر می تواند به همه آیات قرآن تعلق بگیرد.

در میان برخی از گفته های بزرگان تفکیک، دیده می شود که مخاطبان اصلی قرآن را پیامبر صلی الله علیه و آله و معصومین علیهم السلام و سایرین را مخاطب بالعرض قرآن می دانند که این از بزرگ ترین خطاهای این دیدگاه است. چرا که اگر مخاطبان قرآن فقط معصومین علیهم السلام باشند، بنابراین آیاتی که اهل کتاب، کافران، مشرکان و ... را مورد خطاب قرار داده، چگونه می توان توجیه



و تحلیل کرد. حقیقت آن است که قرآن همه را مورد خطاب قرار داده، لیکن در برخی آیات مخاطبان خاص دارد که این گروه نیز فقط معصومین علیهم السلام و پیامبر صلی الله علیه و آله نیستند، بلکه گاه مشرکین را نیز به تنهایی مورد خطاب قرار می دهد و سرزنش می کند. مثل «الْهٰكُمُ التَّكْوِيْنُ» (تکوین/۱). اینکه گفته می شود، تفسیر خطاب خاص قرآن را فقط و فقط پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام می فهمند و به آن آگاهی دارند، به این معناست که امکان تفسیر برای غیر معصومین وجود ندارد و این سخنی صحیح نیست چرا که اولاً در نتیجه این دیدگاه خطاب عام قرآن تفسیر ندارد، ثانیاً تفسیر خطاب خاص نیز فقط برای معصومین علیهم السلام امکان پذیر است زیرا تنها آنان قرآن را می فهمند، در نتیجه تفسیر قرآن مخصوص آن هاست.

آری، تفسیر قرآن را به صورت کامل و در حد اعلی معصومین علیهم السلام می دانند و به تمام مراتب تفسیر قرآن آگاهی دارند، اما حتی در خطاب خاص، انسان های عادی نیز می توانند بر مرتبه ای از تفسیر بسیاری از آیات - نه همه آن آیات - دست یابند. با تعریفی که از آیات شریفه عام و خاص در مکتب تفکیک ارایه شده، بخش عظیمی از آیات در حوزه خطاب خاص، غیر قابل فهم برای مردم عادی قرار می گیرند و عملاً باید از تفسیر بخش عظیمی از قرآن کریم، صرف نظر کرد.

این مسأله قابل پذیرش است که علم به تفسیر برخی از آیات قرآن کریم، مختص معصومین علیهم السلام است. اما دایره این آیات، به گستردگی که در این دیدگاه مطرح شده، نمی باشد. ضمن اینکه بی تردید تفسیر کامل و اتم تمامی آیات را قطعاً فقط معصومین علیهم السلام می دانند؛ اما بخش عمده ای از خطاب خاص مورد نظر تفکیکیان، آیاتی است که مرتبه ای از تفسیر آن برای عوام غیر معصوم نیز قابل فهم و درک می باشد. ادله ای که اصحاب تفکیک از آیات و روایات، در ممنوعیت تفسیر در این حوزه بیان کرده اند، سخت مورد تردید و تشکیک است.

در مورد آیات مورد اشاره، باید گفت که مفاد تفسیر این آیات تنها دلالت بر این دارند که تفسیر همه آیات قرآن را به طور کامل، معصومین علیهم السلام می دانند اما ظاهر این آیات هرگز دالّ



بر این مسأله نیستند که فهم تفسیر قرآن منحصر به معصومین علیهم‌السلام است. ضمن این که در مقابل این آیات، آیات دیگری دلالت دارند بر لزوم تدبر و تفکر در قرآن و به تبع آن، فهم و تفسیر قرآن در مرتبه و درجات مد نظر، برای انسان‌های غیر معصوم؛ مانند «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» ما آن را قرآنی عربی نازل کردیم، باشد که بیاندیشید (یوسف/۳) و «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء/۸۲)؛ آیا در [معانی] قرآن نمی‌اندیشند؟ اگر از جانب غیر خدا بود قطعاً در آن اختلاف بسیاری می‌یافتند؛ و بسیاری آیات دیگر.

همچنان که در کنار این آیات، روایاتی نیز نقل شده است که دعوت به تدبر و مراجعه به قرآن کریم برای مردم عادی می‌کنند. به عنوان مثال در روایتی آمده که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمودند: «هرگاه کارها چون شب ظلمانی برایتان مشتبه و تاریک گردید، بر شما باد به قرآن، چون او شفיעی است که شفاعتش پذیرفته و شاهدهی است که تصدیق شده است، هر کس که او را رهبر خویش گرداند، وی را به بهشت رهنمون می‌سازد و هر کس که بدان پشت پازند، به جهنم سوقش می‌دهد. قرآن روشن‌ترین راهنما به سوی بهترین راه‌هاست...»^۵ ضمن اینکه تفسیر پذیر بودن آیات قرآن، امری وجدانی و بدیهی است که عقل نیز به آن استدلال و گواهی می‌دهد. ناگفته نماند که حتی آیاتی همچون «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعه/۷۷-۷۹) نیز دال بر انحصار فهم قرآن برای معصومین نیستند. در همین آیه اینکه مقصود از ضمیر در «لایمسه» قرآن باشد، قابل تردید است و احتمال دارد، مقصود «کتاب مکنون» باشد. همچنین امکان دارد مقصود از مطهرون پاک شدگان از حدیث باشد، همچنان که در فقه مورد بحث است. علاوه بر این معنای واژه «مس» لزوماً فهم و ادراک نیست، بنابراین وقتی پای احتمال به میان می‌آید، استدلال باطل خواهد شد.

اما در خصوص روایات منع از تفسیر قرآن نیز باید گفت که اولاً این روایات در بررسی‌های انجام شده توسط برخی محققان از نظر سندی اعتبار ندارند و به جز یک روایت، همه مرسل می‌باشند، ضمن اینکه این یک روایت نیز سند ضعیفی دارد.^۶ اما با صرف نظر از سند روایات، در این روایات هیچ قرینه و شاهدهی وجود ندارد که مقصود از آنها غیر قابل فهم بودن ظاهر



همه آیات قرآن، برای غیر معصومین علیهم السلام باشد. بلکه صدر و ذیل این روایات و سایر قرائن خارجی حاکی از آن است که مقصود فهم کل معارف قرآن، اعم از معانی ظاهری و باطنی است که مورد سؤال یا نظر راوی و امام علیهما السلام بوده و یا روایات ناظر به فهم بخش خاصی از معارف قرآن، یعنی معانی باطنی-غیر قابل فهم برای آنان عادی-است. به عنوان مثال در روایتی آمده که جابر بن یزید جعفی نقل می‌کند: از امام باقر علیه السلام در مورد مسأله‌ای از تفسیر قرآن سؤال کردم و حضرت جواب دادند، سپس بار دیگر درباره همان مسأله از حضرت سؤال کردم و حضرت جواب دیگری به من دادند، پس عرض کردم: شما در مورد این مسأله جواب دیگری به من دادید، حضرت فرمودند: ای جابر قرآن دارای ظاهر و باطنی است و برای ظاهر آن نیز ظاهری دیگر است، ای جابر هیچ چیزی همچون تفسیر قرآن از عقل‌های انسان‌ها دور نیست، آگاه باش که اول هرآیه ای در باره موضوعی و آخر آن درباره موضوعی دیگر است و قرآن کلامی است که دارای وجوه مختلف است.^۷

در این روایت، مطرح شدن مسأله بطن قرآن که در آغاز آن آمده، گواهی روشن است بر اینکه مقصود، فهم ظاهری آیات نیست و دور بودن قرآن از عقل بشر، ناظر به معانی باطنی آن است. سایر روایات وارد شده در این موضوع نیز از نظر دلالت، با آنچه که در مکتب تفکیک از آن برداشت شده، همخوانی ندارد.

جواز تفسیر قرآن

همان‌طور که اشاره شد اصحاب تفکیک معتقدند که تفسیر قرآن با رجوع به روایات معصومین علیهم السلام و ادله عقلی (طبق تعریف خاص از عقل) و به طور کلی ادله اربعه جایز است، لیکن با توجه به تعاریف خاصی که اینان از مفهوم عقل، علم و حجیت آن‌ها و همچنین دیدگاهی که در رابطه با تعارض ادله عقلی و نقلی دارند، عملاً نقش اصلی را در تفسیر قرآن به روایات معصومین علیهم السلام می‌دهند و حتی تعریفی که از روش اجتهادی ارایه می‌دهند تعریفی ویژه خود آن‌هاست و با نگاهی به آثار تفسیری آن‌ها عملاً می‌بینیم که در مواردی در



مباحث تفسیری خود، علم به تفسیر آیه را به خدا و معصومین علیهم‌السلام واگذار می‌کنند و به اجتهاد و استنباط نمی‌پردازند. برخی از اظهارات علمای این مکتب، دیدگاه فوق را تأیید می‌کند: «اکنون می‌نگرید که با تعبیر «لن» نفی تأییدی که در حدیث چندین برابر متواتر (غدیر)، آمده است... راه رسیدن به تفسیر مطمئن و درست قرآن کریم، به دایره عصمت، انحصار یافته است.» (حکیمی، ۱۳۸۸: ۳۰).

اینان تأکید دارند که بنا بر حدیث ثقلین، غدیر و سایر اخبار شیعه، تفسیر قرآن جایز نیست، مگر به وسیله احادیث درست، از معصومین علیهم‌السلام و تفسیر به رأی (تفسیر به نظر خود) جایز نیست و روایات فراوانی در این باره نقل شده است که از آن جمله از امام صادق علیه‌السلام روایت شده است: «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ إِنِ أَصَابَ لَمْ يُوجَزْ وَإِنِ أَخْطَأَ أَبْعَدَ مِنَ السَّمَاءِ» (عیاشی، ۱۴۱۱: ج ۱/ص ۱۸) اینان معتقدند که تحصیل علم از آیات قرآن جز با مراجعه به «من عنده علم الكتاب» ممکن نیست، زیرا همه دانش قرآنی نزد آن هاست و جوینده علم باید برای کشف تمام مراد گوینده به همه قرائن کلام مراجعه کند تا به عنوان مثال در مقام ظهور آیات الهی به اصل نفی تشبیه میان خالق و خلق متذکر گردد.^۸ بنابراین تفسیر قرآن تنها به دلالت احادیث و روایات جایز است شاید به همین دلیل است که برخی تفکرات اینان را نزدیک به اخباریگری می‌دانند.^۹

مسأله تفسیر به رأی

در مکتب تفکیک، تفسیر به رأی، تفسیری است که استنباط شخصی در آن نقش داشته باشد و هر نوع استنباطی حداقل در عرصه نظری مورد نهی واقع شده است. در کلام برخی از اینان مشاهده می‌شود که اظهار می‌دارند تفسیر به رأی یا تفسیر منهی عنه (براساس روایات) عبارتست از «تفسیر قرآن در مقام استنباط علوم و معارف و احکامی که به حوزه خطاب خاص آن مربوط است، نه آنچه مربوط به خطاب عام بوده و در دسترس همگان است.» (ملکی میانجی، ۱۳۷۷: ۱۰۱). اینان معتقدند که در مرتبه دعوت عمومی، قرآن شامل انواع استدلال، احتجاج، سرزنش، تشویق، انذار، بشارت، تذکار و هدایت است که مدلول آیات و عبارات قرآن - اعم از نص یا



ظاهر - هستند و رویکرد به قرآن در این مقام تفسیر نامیده نمی شود و دلیلی برای حرمت آن وجود ندارد چرا که ادله فراوانی درباره رجوع به قرآن در مرتبه خطاب عام وجود دارد.

اینان معتقدند که قرآن در مرتبه دعوت عمومی نیاز به قیاس فاسقین و آراء مجادلین ندارد و در این مرتبه امر استنباطی که درست یا غلط از آب درآید وجود ندارد، بلکه این مسأله و امثال آن قرینه‌ای است بر اینکه تفسیر حرام و منهی عنه، اعمال رأی در علمی است که نیاز به استنباط دارد، پس به ضرورت هیچ راهی در این گونه احکام و علوم و معارف خالص وجود ندارد مگر اخذ از جانب اهل بیت علیهم‌السلام.^{۱۰} تفکیکیان در اثبات نظریه خویش درباره تفسیر به رأی به روایاتی نظیر روایات ذیل استدلال می‌کنند: رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمودند: «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعْهُ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» (صدوق، ۱۳۸۵: ج ۲/ص ۱۹۸).

قال الله جل جلاله: «ما آمن بي من فسر برأيه كلامي و ما عرفني من شهنی به خلقی و ماعلی دینی من استعمل القیاس فی دینی» (همان: ج ۱/ص ۳۱۳).

امام صادق علیه‌السلام فرمودند: «من مفسر القرآن برأيه فاصاب لم يوجروا ن اخطا كان اثمه عليه» (عیاشی، ۱۴۱۱: ج ۱/ص ۱۷).

البته علمای تفکیک تصریح می‌کنند که اختصاص تفسیر علوم ویژه قرآن به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت علیهم‌السلام با حجیت قرآن برای جمیع اهل عالم منافات نداشته و هیچ گونه تزاحمی و تناقضی میان ادله حجیت قرآن کریم و روایاتی که از تفسیر به رأی منع می‌کند، وجود ندارد، چرا که ادله مانع تفسیر خاص و ادله مثبت حجیت قرآن، عامند و بدیهی است که هیچ تعارضی میان عام و خاص نیست.^{۱۱}

مفسر مکتب تفکیک مرحوم ملکی میانجی، به عنوان مثال درباره روایت آخری که در باب نهی از تفسیر به رأی، از امام صادق علیه‌السلام نقل شد، معتقد است که اصابت یا عدم آن ممکن نیست مگر در استنباط و اجتهاد و اعمال نظر در آنچه که انسان فتوای دهد و قضاوت می‌کند و این قرینه‌ای است بر اینکه مراد از تفسیر کتاب خدا به وسیله رأی، منظور تفسیر قرآن برای استنباط و افتاء است. بدیهی است که این کار از توان عقل و فکر انسان خارج است مثل



احکامی که بیان آن به پیامبر ﷺ موکول شده و همچنین است معارف دیگری که افکار و عقل ها به آن نخواهند رسید، پس در آنچه که فهم آن از مستقلات عقل و ضروریات عقل نیست مثل لوح و قلم و عرش و کرسی و اسماء و صفات خدا، چاره‌ای نداریم از بیان رسول خدا ﷺ و تشریح آن حضرت و کسانی که درباره قرآن به رأی خود سخن گفته‌اند و خود را از تفسیر پیامبر ﷺ و معصومین ﷺ بی‌نیاز دانسته‌اند و قرآن را با افکار خود تطبیق می‌دهند و تفسیر می‌کنند، حاصل گفته‌هایشان این است که قوانین فلسفی و عرفانی و علمی در هر زمینه‌ای از معارف الهی، حاکم بر قرآن و سنت است و چاره‌ای نیست غیر از تنزل دادن آیات و روایات و تأویل آن‌ها، در هنگامی که مخالف این قوانین باشند.^{۱۲}

اینان با انتقاد از روش فلاسفه، عرفا و طریقه اهل سنت در تفسیر قرآن - که اساس آن را تفسیر قرآن، مطابق نظرات شخصی و آراء فلسفی و عرفانی و غلط خود قرار داده‌اند - تأکید دارند، بر هر مسلمانی واجب است که عقاید و آراء خویش را به آن بخش از قرآن که مربوط به مرتبه دعوت عمومی است، نظیر نصوص و محکمت‌ها، عرضه کند و در مرتبه علوم خاص نیز بعد از تفسیر و توضیح آیات به تعلیم معصومین ﷺ به این کار مبادرت ورزند و در خاتمه اگر نظراتشان اثبات گردید، به صحت آن یقین کنند و گرنه بایستی توقف نموده و علم آن را به خداوند و معصومین ﷺ واگذار نمایند.

ایشان همچنین بر روایاتی که دلالت بر ضرب آیات قرآن در قرآن^{۱۳} دارند، اشاره کرده‌اند و آن را دلیلی بر حرام بودن روش تفسیر قرآن به قرآن، دانسته و نتیجه می‌گیرند که تفسیر به رأی حرام، یعنی استقلال در تفسیر قرآن در مرتبه علوم خاص، به‌ویژه آنجا که مقیدات و مخصّصات، در نزد پیامبر ﷺ به ودیعت نهاده شده و در مقام تفسیر، قرآن برای قرآن کافی نیست.

بررسی و نقد

- نتیجه نظرات اصحاب تفکیک در رابطه با تفسیر به رأی این است که خطاب عام قرآن بی‌نیاز از تفسیر است و در خطاب خاص نیز عقل و رأی به هیچ شکل و عنوانی نمی‌توانند در



تفسیر قرآن دخالتی داشته باشند و این خطاب و تفسیر آن ویژه معصومین علیهم السلام است، بنابراین هر تفسیری غیر از تفسیر آنان، تفسیر به رأی محسوب می‌شود. بر این اساس هیچ استنباطی از آیات در خطاب خاص، جایز نیست و هیچ گونه جوازی برای تفسیر قرآن، به وسیله رأی و اندیشه، صادر نشده است.

مهم‌ترین ادله‌ای که این بزرگواران، برای ممنوعیت تفسیر به رأی به کار برده‌اند، تعدادی از روایات منسوب به معصومین علیهم السلام است. طبق بررسی‌های انجام شده، روایات نکوهش‌کننده از تفسیر به رأی، به بیش از ده روایت می‌رسد که سند اکثر آن‌ها مرسل و برخی ضعیف است.^{۱۴} و در میان آن‌ها تنها یک روایت از نظر سند، معتبر است و در این روایت از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده است که فرمودند: «قَالَ اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ مَا آمَنَ بِي مَنْ فَسَّرَ بِرَأْيِهِ كَلَامِي.» (عاملی، ۱۳۶۷: ج ۱۸ / ۱۳۷). ناگفته نماند که بر اساس برخی پژوهش‌های صورت گرفته، ادعای تواتر روایات تفسیر به رأی که از سوی برخی مطرح شده است، هیچ مستندی ندارد و این روایات از حد روایات مستفیض، فراتر نمی‌رود که البته این مسأله می‌تواند بیش از این مورد بررسی قرار گیرد؛ اما برای بررسی این روایات باید ابتدا مقصود از واژه رأی و معنای مورد نظر از حرف «باء» مشخص شود.

رأی به معنای اعتقاد و دیدگاهی است که یک فرد از راه تلاش فکری برمی‌گزیند، این واژه به صورت مجازی در مواردی که قرینه‌ای در کار باشد، به معنای عقل و تدبیر به کار می‌رود و اگر با اضافه شدن به «عین» (رأی العین) به کار رود، به معنای دیدن است؛ اما از آنجا که در این روایات به واژه رأی کلمه عین اضافه نشده است و قرینه‌ای به معنای مجازی نیست، به نظر برخی در این روایات، «رأی» به معنای دیدگاهی است که شخص، با اجتهاد و تلاش فکری برمی‌گزیند.^{۱۵}

همچنین در کتب ادبی برای «باء» جاره معنای متعددی ذکر شده است که از آن میان، معنای مناسب در احادیث تفسیر به رأی، «سببیت» (به خاطر)، «استعانت» و «تعدیه به مفعول دوم» است. در صورت نخست (سببیت)، مقصود این می‌شود که مفسر به خاطر رأی خاصی که انتخاب کرده، به تفسیر قرآن بپردازد و آیه را طبق آن معنا کند؛ که روشن است



این نوع تفسیر به رأی، جایز نیست. در صورت دوم (استعانت) مقصود آن است که مفسر به جای تفسیر آیات به کمک قواعد محاوره و ادبیات عرب و قراین موجود، به کمک رأی خود، آیات را تفسیر می‌کند و در این صورت نیز، تفسیر به رأی مورد نکوهش است. با این همه تفصیل، این روایات به نوعی مجمل هستند و باید تبیین شوند تا معنای کامل آن‌ها روشن گردد. چراکه این احادیث وجوهی غیر از منظور مانعین، از تفسیر به رأی، را هم شامل می‌شود که از آن جمله ممکن است منظور سخن گفتن در مورد تشابهات قرآن یا منظور از رأی، معتقد و مرام شخص و مقصود از تفسیر به رأی تفسیر بر طبق مرام و میل شخصی باشد. یا اینکه ممکن است منظور از رأی، استنباط آنی فرد از ظاهر آیات بدون بررسی سایر شرایط و ... باشد.^{۱۶}

اما ممکن است عده‌ای دلیل منع از تفسیر به رأی را نهی از اتباع ظن و انتساب بدون علم سخنی به خداوند بدانند که در این رابطه نیز باید گفت که:

اولاً ظن خود از انواع علم شمرده می‌شود- در جایی که باب علم منسد است- و در مباحث اصول فقه مفصلاً به آن پرداخته شده است.

ثانیاً حکم نهی از اتباع ظن کلیت ندارد و ممنوعیت اتباع از ظن مربوط به مواردی است که باب علم منسد نباشد. علاوه بر آن اگر آیاتی همچون «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل/۶۴)؛ را دلیل بر ممنوعیت تفسیر به رأی بدانیم، باید گفت که بنا بر مقتضای اثبات شیئی، نفی ماعده نمی‌کند، واگذار شدن تبیین ذکر به پیامبر، ناهی از تبیین آن به وسیله دیگران نیست. اگر چه هنگامی که از پیامبر ﷺ و معصومین ﷺ تفسیری معتبر به دست ما برسد، تفسیر متضاد و متناقض با آن جایز نیست، اما اگر تفسیر ارایه شده از سوی غیر معصوم ﷺ، تنها با تفسیر معصوم ﷺ تفاوت داشت، این تفسیر مردود نیست، چرا که چه بسا از معصوم ﷺ چنین تفسیری صادر شده اما به ما نرسیده و اینکه قطعاً معصومین ﷺ مجال و فرصت بیان همه تفسیر قرآن را نداشته و مردم نیز آمادگی آن را نداشته‌اند.

البته در مقابل ادله منع از تفسیر به رأی، ادله مجوزین و مثبتین تفسیر به رأی نیز وجود دارد



که از آن جمله آیات دعوت کننده به تدبّر در قرآن است که لازمه آن، استنباط، نتیجه‌گیری و گاهاً تفسیر به رأی - از نوع مجاز آن - است. همچنین عدم تفسیر به رأی، موجب تعطیلی بسیاری از احکام است، چرا که در این صورت مفاد استعمالی و مراد از کلام خدا در بسیاری موارد مجهول می‌ماند و پیامبر ﷺ نیز فرصت بیان همه احکام را نداشت و اصولاً ممکن نیز نبود. علاوه بر این اختلاف صحابه در تفسیر قرآن، موید اجتهاد شخصی آنان و شاهی بر جواز تفسیر به رأی است، ضمن اینکه برخی روایات نظیر خبر منقول از پیامبر ﷺ درباره ابن عباس «اللهم فقهه فی الدین، وعلمه التأویل» می‌تواند مؤیدی بر جواز تفسیر به رأی باشد، همچنان که برخی روایات دیگر که در این اثر در فصل چهارم آمده، می‌تواند به تأیید این مسأله کمک کند.

البته ناگفته نماند که تفسیر به رأی را می‌توان به دو دسته ذوقی و غیر ذوقی تقسیم کرد و اختلاف نظرات موجود، غالباً لفظی است؛ یعنی منظور اغلب مانعین از تفسیر به رأی، معمولاً تفسیر به رأی ذوقی و مقصود مجوزین، تفسیر به رأی غیر ذوقی است. هر دو دسته درست می‌گویند یعنی ادله منع، در مورد تفسیر به رأی، ذوقی صادق ولی از اثبات منع در رابطه با تفسیر به رأی غیر ذوقی قاصر بوده و بالعکس دلایل جواز، در مورد تفسیر به رأی ذوقی صادق نیست. اما در رابطه با تفسیر به رأی غیر ذوقی، صدق می‌کند. البته تفسیر به رأی ذوقی و جائز نیز شرایطی را می‌طلبد که مهم‌ترین آن‌ها آشنایی با سبب نزول آیات، ادبیات عرب، سیاق کلام و مهم‌تر از همه عدم وجود تعارض حقیقی و تناقض و تضاد بین تفسیر ارائه شده از معصومین علیهم‌السلام و نظر تفسیر کننده غیر معصوم است.

در رابطه با روایات ضرب قرآن نیز باید گفت این دسته از روایات، دلیلی برای منع از تفسیر قرآن به قرآن محسوب نمی‌شوند و تنها بر ممنوعیت رو در رو قرار دادن آیات قرآن با یکدیگر به منظور تناقض نمایی و تکذیب برخی از آیات به وسیله برخی دیگر و نزاع در مورد آیات حق، عدم توجه به ارتباط، تناسب و هماهنگی مجموعه آیات قرآن و فقدان نگرش پیوسته و کلی به آن و رها کردن سنت در تاویل آیات قرآن و رویگردانی از اهل قرآن دلالت دارد.^{۱۷}



نتیجه

در «مکتب تفکیک»؛ تعریف دقیق و مشترکی از تفسیر ارائه نشده است و محدود تعاریف ارائه شده نیز جامع و مانع نبوده که در صورت اصلاح آن فضای جدیدی از مسائل مربوط به تفسیر پیش روی این مکتب قرار می‌گیرد. علاوه بر آن در صورتی که بپذیریم خطاب خاص قرآن، به هیچ وجه قابل تفسیر و فهم نیست مگر برای انسان معصوم، بایستی تفسیر و فهم بخش اعظمی از قرآن را برای انسان‌های عادی غیر ممکن بدانیم که تالی فاسد آن، روشن و واضح است.

همچنین اگر چه صاحب نظران مکتب تفکیک روش اجتهادی و استفاده از عقل و ادله اربعه را در تفسیر جایز می‌دانند، لیکن در عرصه عمل، تنها به روایات و احادیث رسیده از جانب معصومین اعتماد دارند، البته در این بین توجه بیش از پیش به روایات در تفسیر قرآن امری ارزشمند است که در این دیدگاه جایگاه مهمی دارد. به علاوه ادله مکتب تفکیک درباره عدم جواز تفسیر قرآن توسط غیر معصومین (علیهم‌السلام) و توسعه مفهوم تفسیر به رأی، به هر تفسیری که بیانی خارج از مداریل روایات و احادیث دارد، سست و مخدوش است و برداشت اصحاب تفکیک از روایاتی که ذکر شد، صحیح به نظر نمی‌رسد. چرا که بررسی مدلول روایات وارد شده در منع از تفسیر به رأی، نشان می‌دهد اگر تفسیری که توسط مفسران ارائه می‌شود، با تفسیر ارائه شده قطعی از سوی معصوم (علیهم‌السلام) تناقض داشته باشد، چنین تفسیری مورد پذیرش نیست و صرف تغایر نظرات تفسیری مفسران با روایات تفسیری دلیلی بر تفسیر به رأی توسط مفسران محسوب نمی‌شود.

پی‌نوشت‌ها

(Endnotes)

۱. حامد علی اکبرزاده - دانشجوی دکتری مذاهب کلامی و پژوهشگر پژوهشکده ادیان و مذاهب قم.

۲. رک ملکی میانجی، ۱۳۷۷، ۸۷.

۳. برای اطلاع بیشتر رک نگاهی به علوم قرآنی ص ۸۸-۹۳



۴. رک اصفهانی، ۱۳۸۸، ۲۵۷ و ۲۵۶

۵. «... فَإِذَا التَّبَسَّتْ عَلَيْكُمْ الْفِتْنُ كَفَطَعَ اللَّيْلُ الْمُظْلِمَ فَعَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ فَإِنَّهُ شَافِعٌ مُشَفَّعٌ وَمَاحِلٌ مُصَدَّقٌ وَمَنْ جَعَلَهُ أَمَامَهُ قَادَهُ إِلَى الْحِجَةِ وَمَنْ جَعَلَهُ خَلْفَهُ سَاقَهُ إِلَى النَّارِ وَهُوَ الدَّلِيلُ يَدُلُّ عَلَى خَيْرِ سَبِيلٍ وَهُوَ كِتَابٌ فِيهِ تَفْصِيلٌ وَبَيَانٌ وَتَحْصِيلٌ وَهُوَ الْفَضْلُ لَيْسَ بِالْهَزْلِ وَلَهُ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ فَظَاهِرُهُ حُكْمٌ وَبَاطِنُهُ عِلْمٌ ظَاهِرُهُ أَنْبَىٰ وَبَاطِنُهُ عَمِيقٌ لَهُ نُجُومٌ وَعَلَىٰ نُجُومِهِ نُجُومٌ لَا تُحْصَىٰ عَجَائِبُهُ وَلَا تُبْلَىٰ غَرَائِبُهُ فِيهِ مَصَابِيحُ الْمُهْدَىٰ وَمَنَازِلُ الْحِكْمَةِ وَدَلِيلٌ عَلَى الْمَعْرِفَةِ لِمَنْ عَرَفَ الصِّفَةَ فَلْيَجُلْ جَالٍ بِصَرِّهِ وَلْيَبْلُغِ الصِّفَةَ نَظَرُهُ يَنْجِي مِنَ عَطَبٍ وَيَتَخَلَّصُ مِنْ نَشَبٍ فَإِنَّ التَّفَكُّرَ حَيَاةُ قَلْبٍ الْبَصِيرِ كَمَا يَمَيِّزُ الْمُسْتَبِيرُ فِي الظُّلُمَاتِ بِالتُّورِ فَعَلَيْكُمْ بِهِ حَسَنَ التَّخَلُّصِ وَقِلَّةِ التَّرَبُّ» (كلینی، ۱۴۱۳، ج ۲، ۵۹۹)

۶. برای آشنایی بیشتر با روایات مذکور رک وسایل الشیعه ج ۱۸ ص ۱۴۹ حدیث ۶۹، همان منبع، ص ۱۵۰

حدیث ۷۳ و ۷۴، اصول کافی ج ۱ کتاب فضل العلم، باب الرد الی الکتاب و السنه، حدیث ۶

۷. «سألت ابا جعفر علیه السلام عن شیئی من التفسیر فاجابنی، ثم سألته عنه ثانیه فاجابنی به جواب آخر فقلت كنت اجبتنی فی هذه المسأله به جواب غیر هذا فقال: یا جابران للقرآن بطننا و له ظهرا و للظهر ظهرا، یا جابر لیس شیئی ابعده من عقول الرجال من تفسیر القرآن، ان الایه یكون اولها فی شیئی و آخرها فی شیئی و هو کلام متصرف علی وجوه» (عاملی، ۱۴۱۴)، ج ۱۸، ۱۴۲

۸. رک اصفهانی، ۱۳۸۸، ۱۱۵

۹. برای اطلاع بیشتر رک نگاهای به مکتب تفکیک ص ۲۹۳ و نگاهای به علوم قرآنی و تفسیر مناهاج البیان جلد اول.

۱۰. رک ملکی میانجی، ۱۳۷۵، ج ۱، ۴۶

۱۱. رک ملکی میانجی، ۱۳۷۵، ج ۱، ۴۰

۱۲. رک ملکی میانجی، ۱۳۷۵، ج ۱، ۴۷

۱۳. روایات ضرب قرآن در قرآن، تعدادی از روایات هستند که در منابع شیعه و سنی نقل شده و عده ای، از مضمون این روایات ممنوعیت تفسیر قرآن به قرآن را استنباط کرده اند. از جمله این روایات عبارتند از: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ قَالَ أَبِي علیه السلام مَا صَرَبَ رَجُلٌ الْقُرْآنَ بَعْضَهُ بِبَعْضٍ إِلَّا كَفَرَ (کلینی، ۱۴۱۳، ج ۲، ۶۳۲) یعنی هیچ فردی، پاره ای از قرآن را به پاره ای دیگر نزد، مگر اینکه کافر شد. و همچنین از امام صادق علیه السلام نقل شده که



فرمودند: آنها هم ضربوا بعض القرآن به بعض واحتجوا بالمنسوخ وهم يظنون أنه الناسخ واحتجوا بالمتشابه وهم يرون أنه المحكم واحتجوا بالخاص وهم يقدرون أنه العام واحتجوا بأول الآية وتركوا السبب في تأويلها ولم ينظروا إلى ما يفتح الكلام وإلى ما يختمه ولم يعرفوا موارد و مصادره إذ لم يأخذوه عن أهله فضلوا وأضلوا. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۰، ۳) یعنی اینان پاره ای از قرآن را به پاره دیگر زدند و به منسوخ احتجاج کرده، در حالی که گمان می‌کردند ناسخ است و به خاص، احتجاج کردند در حالیکه تصور می‌نمودند عام است و به آیه احتجاج کردند در حالیکه سنت را در تأویل آن رها نمودند و به آغاز و انجام و موارد و مصادرو شرایط آن توجه نمودند زیرا آن را از اهلش نگرفته و لذا خود گمراه شدند و نیز موجب گمراهی دیگران گشتند. البته تعدادی از این نوع روایات در منابع اهل سنت نیز نقل شده که از ذکر آن خودداری می‌نماییم. این روایات به خاطر الفاظی (ضرب-قرآن) که در بردارند به روایات ضرب قرآن مشهور شده‌اند.

۱۴. برای اطلاع بیشتر درباره این روایات رک تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۷ و ۱۸، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۹ و ۱۴۹، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۱۹، بحار الانوار ج ۹۲، ص ۱۱۰ و ۱۱۱
۱۵. برای اطلاع بیشتر رک معجم الوسیط ص ۳۲۰، لسان العرب ج ۵ ص ۹۱، القاموس المحیط، المنجد، معجم المفردات الفاظ القرآن.
۱۶. برای اطلاع بیشتر رک روش شناسی تفسیر قرآن ص ۵۸-۵۶
۱۷. برای اطلاع بیشتر رک منطق تفسیر قرآن به قرآن و بررسی رابطه آن با روایات ضرب قرآن، پژوهش دینی، زمستان ۱۳۸۵، شماره چهاردهم.

کتابنامه

۱. اصفهانی، میرزا مهدی، (۱۳۸۸)، رسائل شناخت قرآن، تحقیق: حسین مفید، تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، چ اول.
۲. اصفهانی، میرزا مهدی، (۱۳۸۶)، مصباح الهدی، به ضمیمه اعجاز القرآن، تحقیق: حسن جمشیدی، قم: بوستان کتاب، چ دوم.
۳. بحرانی، سید هاشم، (۱۴۲۷)، البرهان فی تفسیر القرآن، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، چ دوم.
۴. حکیمی، محمد رضا، (۱۳۸۸)، مبانی تفسیر قرآن در مکتب تفکیک، قم: موسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام، چ اول، ج اول.



بَررسی ادله، آثار و ملاک دو قاعده

«حرمت اهانت به مقدسات» و «وجوب تعظیم شعائر»

حجت الاسلام یونس عیسوند^۱

چکیده

در میان غالب آثار فقهی و اصولی، از دو قاعده «حرمت اهانت به مقدسات» و «وجوب تعظیم شعائر» مستقلاً ذکرى به میان نیامده است. آنچه مسلم است استفاده ضمنی فقها از این دو قاعده به مثابه کبرای استدلال در استنباط برخی احکام است؛ به طوری که حجیت این دو قاعده را در نزد ایشان مفروغ عنه می نماید.

حکم مجموعه ای از فروع فقهی دائر مدار هتک و اهانت یا احترام و تعظیم است. در روایات رسیده از حضرات معصومین علیهم السلام، باب وسیعی در زمینه نهی از اهانت و لزوم حرمت شعائر الهی، گشوده شده و آثار و تبعات هر کدام را گوشزد فرموده اند. از اینرو، اهمیت بازخوانی چنین قاعده ای نمایان است. نویسنده در این اثر، تلاش نموده است، در باب ادله عقلی، قرآنی و روایی این دو قاعده و همچنین، در باب انواع و حیثیات مختلف اهانت و ملاک تشخیص شعائر و لزوم توجه به آن، گزارشی مختصر، ارائه کند.

کلید واژه

اهانت، حرمت، تعظیم شعائر، مقدّسات.



مقدمه

توهین به خداوند سبحان و هرآنچه به او و امور مقدس منتسب است از جمله اموری است که عقلاء در بدایت نظر، به غیر عقلانی و غیر اخلاقی بودن آن حکم نموده‌اند و فاعل آن را مستحق سرزنش و ملامت می‌دانند. دو اصل «حرمت اهانت به مقدسات» و «وجوب تعظیم شعائر»، براساس مجموعه ادله متقن عقلانی، قرآنی و روایی، چنان مسلم انگاشته شده‌اند که گویی همواره در ذهن فقیه به عنوان معیاری خدشه ناپذیر، در استنباط احکام شرعی، مورد توجه مدام قرار می‌گیرد.

در میان غالب آثار فقهی و اصولی فقها، از دو قاعده «حرمت اهانت به مقدسات» و «وجوب تعظیم شعائر» مستقلاً ذکر می‌شود. آنچه مسلم است استفاده ضمنی فقها از این دو قاعده به مثابه کبرای استدلال در استنباط برخی احکام است. نویسنده در اثر حاضر کوشیده است از ادله و مدارک حجیت این دو قاعده، رابطه و تقابل اهانت و تعظیم در دایره مقدسات دینی، وجوه مختلف اهانت به محترمت، ملاک تشخیص محترمت و مقدسات الهی، کیفیت برخورد با موارد مشکوک، و... گزارشی مختصر ارائه کند.

فصل اول: ادله

أ) ارتکاز ذهن و بنای عقلا

فطرت آدمی، به قبح توهین به هرآنچه مقدس شمرده شود و تعظیم و بزرگداشت هرآنچه بتوان آنرا مقدس قلمداد نمود، حکم می‌کند. عقلای هر دین و قومی نیز بر این دو امر مهم تأکید دارند و بر آن جدیت می‌ورزند. توضیح درباره این مسئله روشن، چندان لازم و ضروری نمی‌نماید. حضرت آیه الله العظمی بجنوردی در کتاب «قواعد فقهیه» به تفصیل، به طرح این دلیل پرداخته است (رک به: موسوی بجنوردی، ۱۴۳۰: ج ۵ / ص ۳۹۵).

ب) اجماع

دو قاعده حرمت اهانت به مقدسات و وجوب تعظیم شعائر، به طور مستقیم یا غیر مستقیم،



از پشتوانه اجماع برخوردار است. در زیر به این دو قسم و مستندات آن، اشاره می شود:

الف) عده ای بطور مستقیم، نسبت به این دو قاعده ادعای اجماع کرده اند:

۱. آیت الله بجنوردی در قواعد فقهیه: «الإجماع على حرمة هتك ما هو من حرمت الله وشعائر الدين»

(همان، ۱۴۳۰: ج ۵/ص ۲۹۴).

۲. محقق نراقی در عوائد الأيام: «قد ثبت بالعقل والنقل حرمة الاستخفاف والإهانة بالاعلام دين الله

مطلقاً وانعقد عليه الاجماع، بل الضرورة» (نراقی، ۱۳۴۵: ص ۳۱).

۳. نویسنده العناوين الفقهیه: «وقد انعقد على ذلك الإجماع بل يمكن دعوى الضرورة أيضاً عليه، فاتّه

شيءٌ يعرفه الصبيان والنساء فضلاً عن العوام» (مراغی، ۱۴۱۷: ج ۱/ص ۵۵۶).

۴. مولف مبانی الفقه الفعّال هم از جمله ادله، اجماع را ذکر کرده است (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵: ج

۱/ص ۱۵۲).

ب) برخی دیگر، به طور غیر مستقیم، ادعای اجماع بر فرعی فقهی را مبتنی بر این دو قاعده

نموده اند:

۱. آقای خوانساری در «مشارق الشموس فی شرح الدروس» آورده اند که:

«...المراد به ماله حرمة كورق المصحف العزيز والتفاسير وكتب الحديث والفقه وتربة الحسين عليه السلام ونحوها، فهو

المشهور بين الأصحاب، بل كاد أن يكون إجماعياً لأن فيه هتكاً للشرعية واستخفافاً لحرمتها...» (خوانساری، ۱۰۹۸: ج

۱/ص ۳۹۱).

۲. جناب یوسف بحرانی در الحدائق الناضرة در حرمت نبش قبر مومن چنین می نویسد:

«الظاهر أنه لاخلاف بين الأصحاب (رضوان الله عليهم) في تحريم النيش وقد ادعى على ذلك الإجماع جمعٌ

منهم كالمحقق في المعتبر والعلامة في المنتهى والتذكرة والشهيد في الذكرى...» (بحرانی، ۱۱۸۶: ج ۴/ص ۱۴۳).

۳. آقای خوئی در موسوعه خود در ذیل بحث وجوب ازاله نجاست از مساجد می فرماید:

«لا إشكال في وجوب إزالة النجاسة عن المساجد وحرمة تنجيسها لارتكازهما في أذهان المتشرعة... وللإجماع

القطعي المنعقد في المسألة» (موسوی خوئی، ۱۴۱۸: ج ۳/ص ۲۵۱).

۴. آیت الله صافی گلپایگانی هم در کتاب ذخیره العقبی فی شرح العروة الوثقی، ذیل عنوان



«يجب الإزالة عن ورق المصحف الشريف» می نویسند:

«... لا ينبغي الاشكال في وجوبها ولا حاجة للتمسك به بعض الروايات الدالة عليه لأنه لا يبعد كون وجوب

الإزالة من المسلمات بل من الضروريات...» (کلیپایگانی، ۱۴۲۷: ج ۳ / ص ۴۹).

ج) آیات قرآنی

شش آیه از آیات قرآن کریم در حکم پایه های استنادی قاعده حرمت اهانت به محترمان و

وجوب تعظیم شعائر است که در ذیل به آنها و برخی از تفاسیر ارائه شده اشاره می شود:

آیه اول: «ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ * لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَىٰ الْبَيْتِ الْعَتِيقِ * وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَإِنَّهُمْ كَانُوا إِلهَ وَاحِدًا فَلَهُ أَسْلَمُوا وَبَيَّتُوا الْمُخْتَبِينَ» (سوره حج / ۳۲).

ذیل این آیه شریفه و در معنای شعائر، مطالب مختلفی از مفسرین بیان شده است که به

پاره ای از آن ها اشاره می شود:

الف) صاحب مجمع البیان به اقوال مختلفی اشاره دارد:

۱. شعائر فرائض خداست؛ ۲. بلادی که در حرم واقعند؛ ۳. مناسک حج را گویند؛ ۴. صفا و مروه و سوق قربانی است؛ ۵. محرمات حال احرام را گویند؛ ۶. علائمی که برای تعیین مرز حل و حرام است؛ ۷. حیوانات علامت گذاری شده برای قربانی.

و در آخر، نظر خود را اینچنین می آورد: «قول اول بر همه اقوال ترجیح دارد زیرا همه اقوال دیگر را دربردارد، بدیهی است که اگر آیه (شعائر) حمل بر معنای عام شود، بهتر است»

(طبرسی، ۱۳۵۰: ج ۶ / ص ۱۸۵).

ب) علامه طباطبایی رحمته الله در المیزان می نویسد:

«شعائر جمع شعیره است که به معنای علامت است و کأنه مراد از شعائر، اعلام حج و

مناسک آن باشد... شعائر خدا علامت هایی است که خداوند آن ها را برای اطاعتش نصب

فرموده» (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۵ / ص ۲۵۶).



ج) آیت الله جوادی آملی، ذیل تفسیر این آیه می‌فرمایند:

«شعائرالله به معنی آثار و علائم تشریحی الهی است که با لطافت و دقت قابل ادراک باشد مانند صفا و مروه... شعائر الهی یعنی آنچه را خداوند علامت عبادت قرار داده» (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ج ۸/ص ۲۳ و ۲۸)؛ «هرحکم و شریعتی شعائر الهی است که نباید رها شود. هرچند هرحکمی از احکام شریعت علامتی از علائم دین خداست، لیکن معنای شعائر در آیه مورد بحث (مائده/ ۲) مطلق حدود الهی نیست» (همان، ج ۲۱/ص ۵۳۰).

د) در تفسیر نمونه نیز پیرامون این آیه چنین آمده است:

«شعائرالله به معنی (نشانه‌های پروردگار) است که شامل سرفصل‌های آیین الهی و برنامه‌های کلی و آنچه در نخستین برخورد با این آئین چشمگیر است و از جمله مناسک حج می‌باشد که انسان را به یاد خدا می‌اندازد... تمام آنچه در برنامه‌های دینی وارد شده و انسان را به یاد خدا و عظمت آئین او می‌اندازد شعائر الهی است و بزرگداشت آن نشانه تقوای دل‌هاست» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۱۴/ص ۹۶).

«تقوی» به معنای پرهیز و دوری از امری است که در آن خوف ضرر است، بنابراین تعظیم شعائر نوعی پرهیز است و مخالفت با آن خوف ضرر دارد پس تعظیم شعائر واجب است چرا که ترسی در مخالفت امور مستحبیه وجود ندارد تا امر به پرهیز شود و همین که تعظیم شعائر از مصادیق تقوی شد خودش شاهدی بر عقاب در ترک آن است... تعظیم شعائر از تقوی است و تقوی به واسطه آیات و روایات صریحه واجب است پس تعظیم شعائر که از مصادیق آن است واجب است» (مراغی، ۱۴۱۷: ج ۱/ص ۵۶۱).

آیه دوم: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَجَلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ...» (مائده/ ۲).

مفسرین ذیل تفسیر «احلال شعائر الله» تفاسیر مختلفی ذکر فرموده‌اند که به برخی از آنها

اشاره می‌شود:

نویسنده تفسیر المیزان آورده است:



«(لا تحلوا - حلال مکنید): کلمه (احلال) که مصدر آن فعل است به معنای حلال کردن است و حلال کردن و مباح دانستن ملازم با بی مبالات بودن نسبت به حرمت و مقام و منزلت پروردگاری است که این عمل را بی احترامی به خود دانسته و این کلمه در هر جا به یکی از این معانی است یا به معنای بی مبالاتی است و یا به معنای بی احترامی نسبت به مقام و منزلت است، (احلال شعائر الله) به معنای بی احترامی به آن شعائر و یا ترک آن هاست» (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۵ / ص ۲۵۶).

کیفیت استدلال از آیه بر حرمت اهانت به شعائر الله این است که نهی (لا تحلوا) ظهور در تحریم دارد- همان طور که در اصول ثابت است- لذا احلال به شعائر الهی به معنای حرمت شکنی، حرام است.

آیه سوم: «ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ...» (سوره حج: ۳۰).

«سیاق آیات و همچنین شباهتی که با آیه ۳۲ «و من يعظم شعائر الله» وجود دارد، به علاوه در نظر گرفتن معنای لغوی - تفسیری حرمت که تعمیم داده شده به آنچه که در دین محترم است ما را به وجود نوعی از مماثلت بین شعائر و حرمت می‌رساند، با این تفاوت که شعائر همیشه از ممنوعات نیست ولی همیشه از محترمت است به بیان دیگر محترمت در دین اعم از شعائر و ممنوعات است» (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵ ق: ج ۱ / ص ۱۵۵). لذا اگر تعمیم معنای حرمت از ممنوعات به محترمت ثابت شود می‌توان گفت که شعائر الله یکی از مصادیق حرمت الله است.

بنابراین، همان استدلالات مطرح شده در آیه (۳۲ / حج) در اینجا جریان می‌یابد و وجوب تعظیم حرمت الله ثابت می‌شود و اما حرمت اهانت به محترمت در دین، هنگامی از این آیه استنباط می‌شود که تعظیم، ضد عام اهانت باشد؛ زیرا در اصول مقرر شده است که امر به شی نهی از ضد عامش می‌کند! اگر کسی بگوید: در آیه از تعظیم حرمت الله به خیر تعبیر شده است و از این بیان که فهو خیر له عند ربّه، وجوب تعظیم استفاده نمی‌شود بلکه رجحان و استحباب برداشت می‌شود، باید در جواب گفت: این سخن به واسطه خود لفظ حرمت نقض می‌شود



چرا که استحباب و حرمت در طول هم نیستند و با هم سازگاری ندارند و نمی‌توان بین آن‌ها را جمع کرد و با این بیان آیه خودش، خودش را نقض می‌کند؛ چرا که تعظیم حرمت‌الله را که به امتثال از اوامر و نواهی محقق می‌شود مستحب دانسته است و آنگاه است که دیگر برای اوامر و نواهی وجوب و حرمتی باقی نمی‌ماند و ظهور خود را در وجوب و حرمت از دست می‌دهند و بطلان این سخن واضح است.

آیه چهارم: «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (انعام/۱۰۸).

سب به معنای ناسزا و دشنام و فحش است که در این آیه از آن نهی شده است و دستور به ترک آن داده شده و متعلق نهی در آیه «دون الله» است که معنای عام ماسوی الله را دربردارد؛ اگرچه مورد نزول آیه راجع به بت‌های مشرکین است که یکی از مصادیق «یدعون من دون الله» می‌باشد؛ به هر حال، نهی صریح در آیه، ظهور در حرمت دارد و فحش و دشنام از بارزترین مصادیق اهانت لفظی‌اند. باید توجه داشت که آیه شریفه به طور مطلق، ظهور در حرمت اهانت به محترمان دارد؛ چرا که نهی به محترمان مشرکین تعلق گرفته است نه محترمان مسلمانان؛ بلکه آیه در مقام نهی از اهانت کردن به هر چیزی است که در نزد افراد (اعم از مسلمان و غیرمسلمان) محترم است.

«مطلبی که به عنوان اشکال مطرح می‌شود احتمالات موجود در قسمت دوم آیه است زیرا یافاء در «فیسبوا الله عداً و بغير علم» که برای نتیجه آمده است در مقام بیان حکمت نهی از دشنام به محترمان افراد است یا علت آن را بیان می‌کند» (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۳: ج ۵/ص ۲۹۲).

معنایی که مناسب با این استدلال همان بیان «حکمت» است؛ زیرا در این صورت «لا تسبوا» ظهور در حرمت به طور مطلق و بدون هیچ قید و شرطی دارد و معنای آیه به این صورت می‌شود: به محترمان و مقدسات دیگران ناسزا و دشنام اهانت نکنید چرا که یکی از تأثیرات آن، این است که آن‌ها هم به الله که منشأ تمام مقدسات است توهین نمی‌کنند.

آیه پنجم و ششم) این دو آیه نیز مستقیماً به وجوب تعظیم شعائر الله اشاره دارد:



«إِنَّ الصَّفَاَ وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ...» (بقره/ ۱۵۸) و «وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ...» (حج/ ۳۶).

د) اخبار و روایات

از ناحیه معصومین علیهم السلام روایات فراوانی در باب حرمت اهانت و وجوب احترام به شعائر الله وارد شده است که ضمن دسته‌بندی، به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. گروهی از اخبار، علت تحریم برخی گناهان را این دو قاعده بر شمرده‌اند:

الف) حضرت امام رضا علیه السلام فرمودند: «فرار از جنگ و جهاد حرام است چرا که موجب وهن در دین و استخفاف به انبیاء و رسولان و ائمه عادل می‌باشد» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ج ۱۱/ص ۱۶۵).

ب) همچنین، فرمودند: «...و علة تحريم الربا بعد البينه لما فيه من الاستخفاف بالمحرم الحرام... و تحريم الله عزوجل لها لم يكن ذلك منه، الا استخفافاً بالمحرم الحرام والاستخفاف بذلك دخول في الكفر» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ج ۱۲/ص ۴۲۶).

۲. دسته‌ای دیگر از روایات به حرمت جسم آدمی، و برخی اشخاص، اشاره دارند:

الف) در صحیحة مسموع کردین آمده است که گفت: «پرسیدم از امام صادق راجع به مردی که استخوان مرده‌ای را شکسته بود؟ حضرت فرمودند: حرمت مرده بزرگ‌تر و بیشتر از حرمتش در زمان حیاتش می‌باشد» (همان/ ج ۱۹/ص ۲۵۱/ص ۱۵۶).

ب) «علاء بن سیّابه از امام صادق علیه السلام پرسید: مردی در چاه افتاده و مرده و امکان خروج آن از چاه وجود ندارد؛ آیا می‌توان از آب آن چاه برای گرفتن وضو استفاده کرد؟ امام فرمودند: از آن وضو نگیرید بلکه آن چاه را تعطیل کنید و قبر آن شخص قرار دهید ولی اگر امکان خروج او از چاه وجود دارد باید خارج شود و غسل و کفن شود، آنگاه دفن گردد چرا که پیامبر اسلام فرمودند: حرمت مسلمان در حال مرده و زنده مساوی است» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ج ۲/ص ۸۷۵).

ج) حضرت امیرالمومنین علیه السلام فرمودند: «از کنار صهّاکمی! می‌گذشتم که به من گفت: مثل محمد در اهل بیتش جز مثل درخت خرمایی که در محل زباله‌ای روییده باشد نیست! من نزد پیامبررفتم و این مطلب را گفتم. حضرت غضب کرد و با همان حال غضب در منبر آمد. انصار به



خاطر غضبی که از آنحضرت دیدند دهشت زده شدند و غرق در اسلحه آمدند؛ حضرت فرمودند: چه شده است اقوامی را که مراد مورد خویشاوندانم سرزنش می‌کنند؟ درحالی که از من شنیده‌اند آنچه در فضیلت آن‌ها گفته‌ام و همچنین فضیلت دادن خدا ایشان را... [روایت مفصل است که حضرت به ذکر بسیاری از فضائل اهل بیت مخصوصاً امیرالمومنین علیه السلام می‌پردازد تا آنجا که پیامبر با غضب بسیار می‌فرمایند: چرا آن کس که بهترین اهل بیتم و برادر و وزیر و وارث و وصیم و خلیفه‌ام در امتم و صاحب اختیار هر مومنی بعد از من را سرزنش کرده بر نمی‌خیزد تا بپرسد پدرش کیست و جایش کجاست؟ آیا در بهشت یا در جهنم است؟!» (هلالی، ۱۴۱۶، ق: ص ۳۴۴ تا ۳۵۲).

برخی روایات، همچون روایت زیر، در باب احترام به مؤمن وارد شده است:

امام صادق علیه السلام به عده‌ای که در نزدشان بودند فرمودند: چرا شما در حق ما استخفاف می‌کنید؟ شخصی از مردم خراسان ایستاد و گفت: به خدا پناه می‌بریم از اینکه در حق شما یا یکی از اوامر شما استخفاف کرده باشیم! امام صادق علیه السلام فرمودند: بله این کار را خود تو هم مرتکب شده‌ای؟ آن شخص گفت: به خدا پناه می‌برم از اینکه به شما اهانت کرده باشم! حضرت فرمودند: وای بر تو! آیا نشنیدی صدای کسی را که در نزدیکی جحفه بیمار بود و اظهار بیماری می‌کرد و از تو درخواست کمک کرد تا به قدر فاصله یک میل همراهی اش کنی اما تو سرت را پایین انداختی و رفتی و به او اعتنا نکردی؟! تو او را خوار کردی و اهانت نمودی و هرکس مومنی را اهانت کند ما را اهانت کرده و حرمت خدا را ضایع کرده است.

۳. دسته‌ای از روایات، در تحریم قتال در ماه‌های حرام آمده است.

در غالب این روایات، تقدس و احترام زمانی، مورد عنایت و موجب حرمت قتال قرار گرفته است. الف) «از امام صادق پرسیدند راجع به دیه کسی که در ماه حرام مرتکب قتل شود؟ حضرت فرمودند که: دیه یک انسان کامل به اضافه یک سوم (نجفی، ۱۴۲۱، ج ۴۳/ص ۲۶).

ب) امام صادق فرمودند: مردی را نزد امام علی علیه السلام آوردند که در ماه رمضان بدون جهت روزه خود را خورده بود؟ امام علی علیه السلام فقط برای شکستن احترام ماه رمضان به او سی و نه

تازیانه زد (راوندی، بی‌تا: ص ۳۶).



۴. برخی از روایات مخالفت با حکم فقیه شیعه را حرام دانسته‌اند:

در مقبولة عمر بن حنظله از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «... به حکم او باید رضایت بدهید چرا که ما او را بر شما حاکم قرارداده ایم و نپذیرفتن حکم او استخفاف به حکم الهی است و در حقیقت به معنای ردّ ما محسوب می‌شود و هرکس که ما را رد کند و نپذیرد، خدا را رد کرده است و این در حد شرک به خداست از لحاظ عظمت و سنگینی تخطّی!»^۵. گروهی از روایات برای اهانت کننده مجازات‌هایی ذکر کرده‌اند:

الف) شخصی از امام صادق علیه السلام سؤال می‌کند در مورد مردی که به حضرت علی دشنام می‌دهد و از او تبری می‌جوید، چه می‌فرمایید؟ حضرت جواب فرمودند: به خدا سوگند خونس حلال است و هزار از آن‌ها به اندازه یک نفر از شما ارزش ندارد، او را واگذار (حر عاملی، ۱۴۰۹: ج ۱۶/ص ۴۶۱-۴۷۴).

ب) یکی از اصحاب امام موسی بن جعفر علیه السلام خدمت حضرت رسید و گفت: از محمد بن بشیر (نسبت به شما) شنیدم که می‌گفت: شما آن موسی بن جعفری که امام ما است نیستی. وقتی حضرت شنید سه مرتبه او را لعنت کردند. پس راوی سؤال می‌کند اگر چنین حرفی را از او شنیدم آیا خونس بر من مباح است همچنانکه خون دشنام دهنده به پیامبر مباح است؟ امام فرمودند: به خدا سوگند حلال است، به خدا سوگند خونس حلال است و خونس را برای تو و برای هرکس که چنین حرفی را از او بشنود حلال گردانیدم. سپس راوی می‌پرسد: چنین سخنانی سب شما محسوب نمی‌شود؟

امام علیه السلام می‌فرماید: چنین کسی سب کننده خداوند و پیامبر او و پدرانم و من می‌باشد. سپس راوی می‌پرسد: اگر چنین کسی را در حالیکه نمی‌ترسم از اینکه خون بیگناه ریخته می‌شود به قتل نرسانم آیا گناه کرده‌ام؟ امام علیه السلام می‌فرمایند: بله گناه تو از او بیشتر است بدون اینکه از گناه او کم شود، مگر نمی‌دانی برترین شهدا در روز قیامت کسانی هستند که خداوند و رسولش را یاری می‌کنند (همان).

ج) نقل شده است که حضرت علی شخصی را که در ماه مبارک رمضان شراب نوشیده بود،

حد شرب خمر زد و پس از یک شب حبس، روز بعد بیست ضربه دیگر، تازیانه زد. وقتی علت این بیست تازیانه از حضرت پرسیده شد، حضرت جواب دادند: آن هشتاد تازیانه را برای شرب خمر زد و این بیست تازیانه را برای این زد که حرمت این ماه را رعایت نکرده است (همان).
 (د) رسول خدا ﷺ فرمودند: «اگر کسی را که بر من دشنام می دهد دیدید بدون اینکه نزد قاضی و یا حاکم شرع بروید واجب است او را بکشید.» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱۷ ص ۲۶۶).

فصل دوم: حیثیات و انواع اهانت، تعظیم شعائر و آثار آن ها

الف) اهانت و تقسیمات و آثار مختلف آن

۱. اهانت از حیث اعمال و رفتار: برخی اعمال، مانند سب و لعن ائمه علیهم السلام به ذاته توهین آمیزاند، چه فاعل آن، قصد اهانت داشته یا نداشته باشد. توهین بودن برخی اعمال، از گونه اول نیست و به عرف بستگی دارد مانند کشیدن قسمت هایی از بدن بر مقبره ائمه هدی علیهم السلام به قصد شفاء.

۲. اهانت از حیث عامل آن: عامل اهانت باید عالم باشد. پس اگر تصوّر او این باشد که به چیزهایی توهین می کند که مثل سایر امور، عادی و معمولی است حرامی مرتکب نشده است. مانند شخص غیر مسلمانی که نمی داند قرآن در نزد مسلمانان از قداست خاصی برخوردار است. البته نیازی نیست این علم تفصیلی باشد، بلکه علم اجمالی کافی است، حتی لازم نیست به آن ها معتقد باشد، بلکه اگر خودش آن ها را قبول ندارد ولی اجمالاً می داند که این امور در نزد مسلمانان دارای قداست و احترام است، همین میزان علم جهت تحقق توهین کافی است.

همچنین، مرتکب اهانت باید قصد توهین داشته باشد. بدین معنا که باید اعمال توهین آمیز را به قصد هتک حیثیت و شرافت و حرمت انجام دهد. بنابراین، اگر شخص از روی اشتباه و غفلت و سهو مرتکب اعمال توهین آمیز شود، عمل او اهانت نیست چنانکه در روایتی، علی بن عطیه می گوید: «نزد امام صادق علیه السلام بودم و شخصی از وی در مورد کسی سؤال کرد که



در حالت خشم به پیامبر ﷺ دشنام می‌دهد آیا خداوند او را مجازات می‌کند؟ امام فرمودند: خداوند بخشنده تر از آن است که سختگیری کند» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ج ۱۶، ص ۴۶۴). بر اساس برخی روایات، و کلام فقهاء، برای عامل توهین، خصوصیتی در دین ذکر نکرده‌اند؛ بلکه در بعضی موارد تصریح به شمول حکم به غیرمسلمان نیز نموده‌اند. در روایتی از ابن عباس نقل شده که: در زمان رسول خدا ﷺ مرد نابینائی کنیزی یهودی داشت که نسبت به پیامبرگرمی اسلام دشنام می‌داد. مولایش او را به قتل رساند وقتی خبر قتل زن به پیامبر رسید و آن مرد اعتراف به قتل کرده و دلیل آن را ذکر کرد، پیامبر فرمودند: شهادت می‌دهم که خون آن زن هدر است (نسائی، ۱۳۶۶: ج ۴ / ص ۱۰۷).

۳. اهانت به موارد مشکوک: اگر شخص به چیزی توهین کند که جزء مقدس بودن آن، یقینی و ثابت نیست، نمی‌توان آن را اهانت به حساب آورد. به طور مثال: اگر کسی به کوروش یا افلاطون که در نبوتشان اختلاف است توهین کند، نمی‌توان او را مجازات نمود.

۴. اهانت از حیث آثار آناز دیدگاه آیت الله شاهرودی، آثار اهانت در سه دسته خلاصه می‌شوند:

الف) بعضی از آثار اهانت ارتداد است و کفر که موجب قتل عامل آن می‌شود مانند اهانت به خدا و انبیا و ائمه علیهم‌السلام و ملائکه و قرآن کریم و

ب) برخی مستوجب فسق و خروج از عدالت است و آن جایی است که معصیت کبیره شمرده شود مانند غیبت مومن ولی اگر معصیت کبیره نباشد و اصرار بر آن هم نداشته باشد موجب فسق نمی‌شود.

ج) قسمتی از آن‌ها موجب خوردن حدّ می‌شود مانند قذف که نوعی اهانت است و روزه خواری در ماه رمضان [که روایتش از امیرالمومنین علیه‌السلام گذشت] (شاهرودی، ۱۴۲۳: ج ۱۱ / ص ۳۰۲).

ب) مقدسات، ملاکات و مصادیق آن

ملاک تشخیص شعائر «شعائر» و «مقدّسات» به «علامت دین خدا» و «پاکی و طهارت»

ترجمه شده‌اند. با توجه به تفاسیر و روایات می‌توان ملاک شعائر را در چند چیز دانست:

- هر آن چه با خدا و یاد خدا نسبت دارد و هرچه این نسبت شدیدتر باشد قداست و حرمت او هم بیشتر می‌شود؛

- تصریح آیات و روایات در نام بردن از آن‌ها و به احترام یادکردن آن‌ها و دستور در زمینه حفظ حرمت و تعظیم آن‌ها؛

- تشخیص عرف متشرع و رجوع به آن در تعیین مصادیق.

دفاع از حریم مقدسات، فطری است. در اسلام، به جد، بر ترک هرآنچه توهین به مقدسات شمرده شود و وجوب تعظیم و بزرگداشت هرآنچه شعائر الهی قلمداد گردد تأکید شده است. تشخیص مصادیق هتک حرمت و شعائر دین، از جمله اموری است که باید به دقت درباره آن به بحث نشست و الگوهای واضح و روشن، مبتنی بر نصوص، روایات و مصالح ارائه کرد. همچنین آیه ۱۰۸ سوره مبارکه انعام، صراحتاً مقدسات دیگران را محترم شمرده است. در این آیه دستور نهی از سب اعتقادات مشرکین آمده است. ذیل همان آیه آمده است: «كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ...» خداوند زیباشدن و زینت بودن اعمال افراد را در نزد خودشان به خود نسبت می‌دهد «زینتاً» و چه بسا این بیان اشاره به فطری بودن دفاع از مقدسات هرکس در نزد خودش باشد؛ از این رو، می‌توان گفت که اعتقادات هر دین و قومی محترم است چرا که اسلام دستور خلاف فطرت نمی‌دهد.

نتیجه

- یافته‌های مقاله حاضر را می‌توان در موارد زیر خلاصه نمود:
۱. ترک تعظیم، اعم از اهانت است. چه بسا در مواردی که نه اهانتی صورت پذیرفته و نه تعظیمی شده باشد.
 ۲. برخی اعمال، ذاتاً و بدون دخالت قصد مرتکب شونده، توهین‌آمیزاند و باید ترک شود.
 ۳. عامل توهین باید عالماً و عامداً این کار را انجام دهد تا توهین محسوب شود.



۴. دین و اعتقاد توهین کننده، موثر در اهانت‌آمیز بودن عمل نیست؛ اما قواعد برخورد با مسلمان و غیر او در برخی موارد متفاوت است.
۵. اهانت به موارد مشکوک رانمی توان توهین به حساب آورد.
۶. ملاک تشخیص شعائر عبارت است از: نص قرآنی یا روایی، انتساب به خداوند و تشخیص عرف متشرعه.
۷. بر اساس آیات و روایات، مقدّسات همه ادیان و اقوام مورد احترام خواهد بود.

پی‌نوشت‌ها

۱. (حرعاملی، ۱۴۰۹: ج ۱۱/ص ۶۵ به نقل از سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵ ق: /ج ۱/ص ۱۵۵)
۲. (حرعاملی/ج ۲/ص ۸۷۵ به نقل از سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵ ق: /ج ۱/ص ۱۵۶)

کتابنامه

*قرآن کریم.

۱. آملی، میرزا محمد تقی، (۱۳۸۰ ق)، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، تهران: مولف، چ اول.
۲. بحرانی، شیخ یوسف، (۱۱۸۶ ق)، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، قم: جامعه المدرسین.
۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۵ ش)، تفسیر تسنیم، قم: اسراء، چ اول.
۴. حرعاملی، شیخ محمد بن حسن، (۱۴۰۹ ق)، تفصیل وسایل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم: موسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، چ اول.
۵. حکیم، سید محسن طباطبائی، (۱۴۱۰ ق)، منهاج الصالحین (المحشی)، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، چ اول.
۶. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، (بی‌تا)، تذکره الفقهاء، قم: مکتبه المرتضویه لاحیاء آثار الجعفریه.
۷. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، (۱۴۰۷ ق)، المعترفی شرح المختصر، محقق: نجم‌الدین،



جعفر بن حسن، قم: موسسه سيد الشهداء عليه السلام، چ اول.

۸. حلی، حسن بن يوسف بن مطهر اسدی، (۱۴۱۲ ق)، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، مشهد: مجمع البحوث الاسلاميه، چ اول.

۹. حلی، حسن بن يوسف بن مطهر اسدی، (۱۴۱۳ ق)، مختلف الشيعه، قم: جامعه مدرسین، چ دوم.

۱۰. خوانساری، آقا حسین بن محمد، (۱۰۹۸ ق)، مشارق الشموس فی شرح الدروس، محقق: سيد جواد ابی الرضا، بی نا.

۱۱. موسوی خوئی، سيد ابوالقاسم، (۱۴۱۸ ق)، موسوعة الإمام الخوئی، قم: موسسه إحياء آثار الإمام الخوئی، چ اول.

۱۲. راوندی، سيد فضل الله، (بی تا)، النوادر للراوندی، قم: ناشر دارالکتاب، چ اول.

۱۳. شاهرودی، سيد محمود هاشمی، (۱۴۲۳ ق)، موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، قم: موسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، چ اول.

۱۴. صافی گلپایگانی، علی، (۱۴۲۷ ق)، ذخیره العقبی فی شرح العروة الوثقی، قم: گنج عرفان، چ اول.
۱۵. صدر، شهید سيد محمد، (۱۴۲۰ ق)، ماوراء الفقه، بیروت: ناشر دارالأضواء للطباعة و النشر و التوزيع، چ اول.

۱۶. طباطبایی بروجردی، سيد حسین، (بی تا)، جامع الاحادیث الشيعه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۱۷. طباطبایی، سيد محمد حسین، (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان فی تفسیر القرآن، مترجم: موسوی همدانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۱۸. طبرسی، شيخ ابوعلی، فضل بن حسن، (۱۳۵۰ ش)، ترجمه تفسیر مجمع البیان، تهران: انتشارات فراهانی، چ اول، ج ۲۷.

۱۹. قدسی، سيد ابراهیم و کوهیان افضل دهکردی، امین، مقدسات و توهین به آن در حقوق کیفری ایران، مجله مطالعات اسلامی، فقه و اصول، سال چهل و یکم، پاییز و زمستان ۱۳۸۸، ص ۱۶۵-۶۱۳.

۲۰. قمی، سيد صادق حسینی روحانی، (بی تا)، فقه الصادق عليه السلام، بی نا.



۲۱. کلینی رازی، اَبی جعفر، (۱۳۸۸)، محمد بن یعقوب بن اسحاق، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۲۲. سیفی مازندرانی، علی اکبر، (۱۴۲۵ ق)، مبانی الفقه الفعّال فی القواعد الفقھیة الأساسیة، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۳. مجلسی، محمد باقر، (بی تا)، ب حار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، تهران: اسلامیه.
۲۴. مراغی، سید میر عبد الفتاح بن علی حسینی، (۱۴۱۷ ق)، العناوین الفقھیة، قم: جامعه مدرسین، چ اول.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴ ش)، قرن یازدهم، یک نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامی، چ اول.
۲۶. موسوی بجنوردی، سید حسن بن آقا بزرگ، (۱۴۱۹ ق)، القواعد الفقھیة، قم: نشر الهادی، چ اول.
۲۷. نجفی، محمد حسن، (۱۴۲۱ ق)، جواهر الکلام فی ثوبه الجدید، قم: موسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، چ اول.
۲۸. نجفی، محمد حسن، (۱۲۶۶ ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت: دار احياء التراث العربی، چ هفتم.
۲۹. نجفی (کاشف الغطاء)، جعفر بن خضرمالکی، (۱۲۲۸ ق)، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، قم: تبلیغات اسلامی، چ اول.
۳۰. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، (۱۲۴۵ ق)، عوائد الایام فی بیان قواعد الأحکام و مهمات مسائل الحلال والحرام، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چ اول.
۳۱. نسائی، احمد بن شعیب، (۱۳۶۶)، سنن نسائی به شرح الحافظ جلال الدین سیوطی، بیروت: دارالفکر.
۳۲. هاشمی رفسنجانی، اکبر، (۱۳۷۳ ش)، تفسیر راهنما، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چ اول.
۳۳. هلالی، سلیم بن قیس، (۱۴۱۶ ق)، اسرار آل محمد ﷺ، مترجم: اسماعیل انصاری زنجانی، قم: نشر الهادی، چ اول.



فتوحات اعراب و اسلام ایرانیان

بررسی نحوه ورود اسلام به ایران و تأثیرات آن

حجت الاسلام مرتضی حسینی^۱

چکیده

چه بسا در گفتگوهای مذهبی خود با این ادعا که: «اگر خلیفه دوم نبود، اسلام به ایران نمی‌آمد!» مواجه شده‌اید. نویسنده در این مقاله برآن است به این سؤالات که: «آیا ایرانیان اسلامشان را مدیون خلفا هستند؟» و «اگر کشورگشایی نبود امروز مرز بندی‌های اسلام و محتوای دین چگونه می‌بود؟» پاسخی موجه ارائه کند.

به گواهی تاریخ، اسلام بعد از سقوط خسرو پرویز به ایران آمد و مردم ایران، قبل از یورش مسلمانان، از ظلم و استبداد دولت ساسانی به تنگ آمده و با اسلام آشنا بودند. بدیهی است، اسلام ایرانیان، به طور کامل متأثر از این یورش نبوده است. همچنین، براساس دیدگاه برخی مورخان، عمده یورش‌های انجام شده با انگیزه‌های مادی صورت گرفته است. ائمه علیهم‌السلام در تبدیل این تهدید که اسلام به گونه‌ای منحرف، به تشنگان عدالت معرفی شود، بسیار کوشیدند تا آن را به فرصتی برای نشر اسلام ناب و فرهنگ اصیل اسلامی، بدل سازند.

کلیدواژه

اسلام ایرانیان، جنگ‌های مسلمانان، فتوحات و کشورگشایی خلفا، فرهنگ اسلامی.



مقدمه

بعد از رحلت پیامبر اسلام ﷺ عده‌ای از مسلمانان برخلاف وصیت پیامبر ﷺ - که به امر خدا ایشان را مکلف به بیعت با علی بن ابی طالب (علیه السلام) کرده بود - گرد هم آمده و به تشخیص خود برای رهبری جامعه نوپای اسلام، خلیفه برگزیدند. مسلمانان نیز نصب و انتخاب خلیفه از جانب خداوند را نادیده گرفته و بیعت با علی (علیه السلام) را شکستند. این اقدام، رهبری الهی جامعه اسلامی و جانشینی رسول خدا ﷺ را در حد یک حاکمیت سیاسی صرف و بعدها به سلطنتی وراثتی تنزل داد. در این بین تنها تعداد کمی از صحابه راستین که پیامبر ایشان را شیعیان علی خوانده بود، بر بیعت خود با علی بن ابی طالب در روز غدیر، استوار ماندند.

بعد از این، جامعه اسلامی همواره آهنگ جنگ داشت و جز در زمان حکومت پنج ساله امیرالمؤمنین (علیه السلام) - که ایشان نیز ناچار به سرکوب شورش‌های داخلی گشت - همواره حاکمان اسلامی در پی توسعه مرزهای قلمرو سلطنت خویش بودند، بی آنکه به تحکیم سنت نبوی ﷺ و نشر معارف قرآنی، کوچک‌ترین اهمیتی داشته باشند؛ حتی ایشان با فراهم ساختن زمینه جعل حدیث (قانون منع از کتابت حدیث را می‌توان مهم‌ترین زمینه ساز جعل دانست که بعد از خلفای راشدین ابزاری بود برای پیشبرد اهداف حاکمان جور)، بزرگ‌ترین گام را در جهت انحراف و انحطاط جامعه اسلامی برداشتند.

گسترش مرزهای اسلام و شمشیر کشیدن به روی ملل مختلف، بدون توجه به توسعه فرهنگی، پیامدهای ناگواری برای مسلمانان در پی داشت. کمترین اثر سوء آن، احتجاج دشمنان اسلام علیه مسلمانان است. این دشمنان می‌گویند: «اسلام دینی است که با جنگ و خونریزی رواج یافته و توسعه خود را مدیون شمشیر و جنگ طلبی اعراب است نه محتوای رفیع و احکام آسمانی!» و یا عده‌ای اسلام را دین جنگ و خونریزی معرفی می‌کنند در حالی که ما اسلام را دین صلح و عدالت می‌دانیم. با این حال، در نهایت حیرت، عده‌ای، از جنگ‌ها و فتوحات خلفا به عنوان خدمات غیر قابل انکار خلفا یاد کرده و اسلام ایرانیان را ناشی از این حملات می‌دانند.

در این مقاله سعی بر آن است، با گردآوری آراء عده‌ای از صاحب نظران، ثابت کنیم گرایش ایرانیان به اسلام، از روی شناخت و درک معارف و احکام الهی اسلام بوده است.



آشنایی ایرانیان با اسلام

«به گواهی تاریخ، پیغمبر اکرم ﷺ پس از چند سالی که از هجرت گذشت، نامه‌هایی به سران کشورهای جهان از جمله خسرو پرویز پادشاه ایران نوشته و آن‌ها را به دین مبین اسلام دعوت کردند. از این بین خسرو پرویز تنها کسی بود که نامه را درید و به آن حضرت اهانت کرد. خسرو پرویز به پادشاه یمن که دست نشاندۀ امپراتوری ایران بود دستور داد در مورد پیامبر اسلام ﷺ تحقیق کند و عندالزوم ایشان را نزد خسرو پرویز بفرستد. پادشاه یمن نیز دو نفر ایرانی را به مدینه فرستاد تا پیام خسرو پرویز را به آن جناب رسانند. حضرت فرمود فردا بیایید و جواب خود را دریافت کنید. فردای آن روز پیامبر اسلام فرستادگان پادشاه یمن را از سقوط خسرو پرویز مطلع ساخت و فرمود: «شیرویه دیشب شکم پدرش را درید و او را هلاک ساخت. خداوند به من اطلاع داد که شاه شما (خسرو پرویز) کشته شده و مملکت شما به زودی به تصرف مسلمین در خواهد آمد.» رسول اکرم فرستادگان پادشاه یمن را با هدایایی پاسخ داد و به آن‌ها فرمود: «به پادشاه یمن بگویید اسلام اختیار کند اگر مسلمان شود حکومت یمن همچنان با او خواهد بود.»

آن دو نفر به یمن بازگشتند و جریان را به پادشاه گفتند. او چند روزی درنگ کرد؛ نامه‌ای رسمی از شیرویه به دست وی رسید که در آن علت کشته شدن پدرش را شرح داده و از او خواسته بود مردم یمن را به حمایت از او دعوت کند و شخصی را که در حجاز مدعی نبوت است آزاد بگذارد و موجبات ناراحتی او را فراهم نسازد. پادشاه که صدق خبر پیامبر اسلام برای او آشکار شده بود به پیامبری او ایمان آورد و سخن او را از جانب خدا دانسته و مسلمان شد. به همراه او عده زیادی از یمنی‌ها و گروهی از ایرانیان ساکن یمن که به «ابناء» و «احرار» معروف بودند نیز به اسلام گرویدند اینان بعد از سلمان فارسی نخستین ایرانیانی هستند که اسلام آوردند. همچنین بر اثر تبلیغ مسلمانان گروه زیادی از مردم بحرین - که محل سکونت ایرانیان مجوس و غیر مجوس بود- به آیین مسلمانی درآمدند» (مطهری، ۱۳۶۲، ش: ص ۷۶).

استاد مطهری در کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران می‌نویسد:

همین مقدار سابقه ایرانیان با اسلام در زمان پیغمبر اکرم ﷺ کافی بود که بسیاری از آنان با حقایق اسلامی آشنا شوند، طبعاً این خود وسیله‌ای بود تا خبر اسلام به ایران برسد و مردم ایران با اسلام آشنا شوند، خصوصاً با توجه با اینکه... وضع دینی و حکومتی آنروز ایران طوری





بود که مردم تشنه یک سخن تازه بودند و در حقیقت در انتظار فرج به سر می‌بردند (مطهری، ۱۳۶۲ ش: ص ۷۲).

با این توصیف، آب زلال و گوارایی که می‌تواند با لطافت در جان تشنه ای اثر گذارد و مردمی را به سوی نور و حق مبین هدایت کند چه حاجت به نیزه و شمشیر دارد؛ مگر نه این است که در فتح مکه (کانون بت پرستی) نه خونی ریخته شد و نه پرده ای دریده! مکه ای که مردمش نه تنها تشنه حقیقت و سخنی تازه نبودند بلکه لجوجانه با پیامبرشان عناد ورزیده و درخشش حقیقت را انکار می‌کردند.

آیا اسلام ایرانیان قهری و توسط شمشیر اعراب بود؟

ایرانیان همواره قومی بودند که در مقابل فرهنگ‌های مهاجم و بیگانه مقاومت کرده، در ملیت دیگران هضم نشده‌اند. از طرفی، آزاد اندیشی و حق‌گرایی، ویژگی دیگر ملت ایران است که باعث خضوع ایشان در برابر حقیقت گشته است. مردم ایران قومی نبودند که با تهدید و اعراب و زیر قبضه شمشیر فرهنگ و اخلاقیات خود را وا گذاشته و به آیین قوم غالب روی آورند خصوصاً در شرایطی که هم به لحاظ دانش جنگی، تسلیحات و فنون نظامی و هم به لحاظ نفرت و بدنه اجتماعی نسبت به مهاجمین و بلکه تمام اقوام زمان خویش برتری قابل توجه ای داشتند.

اسناد و شواهد بیشماری نیز وجود دارد مبنی بر اینکه ایرانیان بعد از تسلیم شدن در برابر مسلمین، در اعمال و مناسک مذهبی خود آزاد بوده و آتشکده‌ها همچنان برپا بود. به آن‌ها این امکان داده می‌شد که مسلمان شوند یا دین خود را حفظ کرده و جزیه (منطق دریافت جزیه علامت تسلیم بودن غیرمسلمانان و همچنین تعهد فاتحان بر محافظت نظامی از مردم در مقابل حملات گروه‌های دیگر بود) بپردازند. به گفته زرین کوب «مجوس هم جزیه‌های که به اسلامیان می‌پرداختند به مراتب سبک‌تر و راحت‌تر از مالیات سرانه‌ای بود که پیش از آن به حکومت خویش ساسانیان می‌دادند» (زرین کوب، ۱۳۷۹: ص ۱).

همچنان‌که در تاریخ فتح ایران گزارش اسلام آوردن بخش یا تمامی یک شهر مانند آنچه در قزوین گزارش شده بسیار نایاب است.

به گفته زرین کوب «فتح اسلامی با جنگ حاصل شد اما نشر اسلام در بین مردم کشورهای

فتح شده به زور جنگ نبود خاصه در جاهایی که مردم از نظر اسلام اهل کتاب بودند یا در ردیف آن. یهود، نصارا، مجوس، صابئین و... با وجود محدودیتی که اهل زمه در اسلام داشتند، اسلام آزادی و آسایش آن‌ها را تا حد ممکن تأمین می‌کرد و به ندرت ممکن بود بدون نقض عهدی مورد تعقیب باشند» (زرین کوب، ۱۳۷۹: صص ۱-۶).

وی همچنین درباره تأثیر مذهب در حمله اعراب به ایران می‌نویسد:

نبردی که ایرانیان در طی این دو قرن با مهاجمان عرب کردند همه در تاریکی خشم و تعصب نبود. در روشنی دانش و خرد نیز این نبرد دوام داشت و بازار مشاجرات و گفتگوهای دینی و فلسفی گرم بود. بسیاری از ایرانیان، از همان آغاز کار دین مسلمانان را با شور و شوق پذیرفتند. دین تازه‌ای را که عرب‌ها آورده بودند، از آیین دیرین نیاکان خویش برتر می‌یافتند و ثنویت مبهم و تاریک زرتشتی را در برابر توحید محض و بی شائبه اسلام، شرک و کفر می‌شناختند. آن شور حماسی نیز که در طبایع تند و سرکش هست و آنان را وادار می‌دارد که هر چه را پاک و نیک و درست است، ایرانی بشمارند و هر چه را زشت و پلید و نادرست است غیر ایرانی بدانند، در دل‌های آن‌ها نبود. از این رو آیین مسلمانان را دینی پاک و آسان و درست یافتند و با شوق و مهر بدان گرویدند (زرین کوب، ۱۳۳۶: صص ۲۴۳-۲۴۴).

استاد مطهری رمز اسلام آوردن ایرانیان را در این می‌داند که اسلام یک فرهنگ و محتوای بیگانه و مهاجم نبود بلکه اسلام نسبتش با همه ملت‌ها «علی السواء» بود، شعارهای کلی و عمومی و انسانی بود و همه ملت‌ها آن را می‌پسندیدند. مسئله ملیت و قومیت به معنایی که امروز میان مردم مصطلح است در اسلام هیچ اعتباری نداشت بلکه این دین همه اقوام مختلف جهان را برابر می‌دانست. از ابتدا نیز دعوت اسلامی مختص به ملت و قوم خاصی نبود (مطهری، ۱۳۶۲ ش: ص ۶۲). از طرفی تعالیم معقول، خرد پسند و فطری اسلام کشش و جاذبه خاصی داشت که به موجب آن جاذبه ملل مختلف را تحت نفوذ خود قرار می‌داد (مطهری، ۱۳۶۲ ش: ص ۶۲).

ایرانیان نیز که از وضع حکومتی و دینی خود- فساد و انحطاط و بی روح شدن آیین زردشت، وجود امتیازات بسیار خشن طبقاتی در جامعه، اختلافات و جنگ‌های داخلی- به تنگ آمده بودند به تدریج این نور حقیقت را که «علی السواء» بر تمام جهانیان پرتو می‌افکند پذیرفتند.



اسلام ایرانیان، جبری و به زور شمشیر نبوده است؛ هرچند ایرانیان در مقابل حمله مسلمانان و اشغال ایران مقاومت نشان دادند اما نهایتاً پذیرش اسلام از جانب ایشان اختیاری و از روی شناخت و درک تعالیم و معارف اسلام بوده است. در ادامه، ضروری است به بررسی حادثه فتح ایران و نقش کشورگشایی‌های خلفا در توسعه اسلام بپردازیم.

چگونگی فتح ایران توسط اعراب

در آغاز سال ۱۲ هجری قمری اعراب به سرکردگی «مثنی بن حارثه» وارد قلمرو ساسانیان در بین‌النهرین شدند در همان سال خالد بن ولید توانست ایرانیان را شکست دهد.

در سال ۱۳ هجری رستم سردار ایرانی اعراب را شکست سختی داد و از فرات به عقب نشاند. در سال ۱۵ هجری سپاه زرهی و عظیم ایران در محل قادسیه در مقابل مسلمانان به فرماندهی سعد بن ابی وقاص قرار گرفت بعد از سه یا چهار روز باد شدیدی برخاست و ابری از شن و ریگ به سمت سپاه ایران برانگیخت رستم فرمانده ایرانی کشته شد و سپاه ایران مغلوب گشت همچنین درفش کیانی دولت ایران به دست اعراب افتاد.

بعد از جنگ قادسیه یزدگرد به حلوان در کوه‌های زاگرس گریخت و تیسفون پایتخت ساسانی طعمه غارت اعراب شد. مورخان مجموع غنائم بدست آمده را ۹۰۰ میلیون درهم نوشته‌اند.

اعراب بار دیگر در آخر همان سال ایرانیان را در منطقه جولا در مشرق دجله شکست دادند و سراسر حوزه فرات و دجله را تسخیر کردند.

در سال ۱۹ هجری اعراب به اعماق ایران حرکت کردند و حلوان به تصرف ایشان درآمد. در سال ۲۲ هجری در منطقه نهاوند در جنوب همدان بین سپاه ایران و اعراب جنگی در گرفت که منجر به پیروزی اعراب، فرار یزدگرد و فتح ایران شد.

یزدگرد به استخر فارس، کرمان، سیستان، خراسان و نهایتاً به مرو گریخت در آنجا ماهوی شاهزاده محلی بین او که از لشکر و عظمت شاهنشاهی چیزی باقی نمانده بود و ترکان، جنگ انداخت، یزدگرد شکست خورد و با تعداد کمی (بعضی گفته‌اند یک نفر) پیاده به مرو بازگشت ماهوی خائن او را به شهر راه نداد، وی در سال ۳۱ هجری به دست آسیابانی (سنگ تراش) کشته شد و سرانجام سلسله ساسانی سقوط کرد.



اعراب در تعقیب یزدگرد نواحی یاد شده را سرکوب و تسخیر کردند بعد از مرگ یزدگرد تقریباً همه ایران به زیر سلطه اعراب درآمد در بسیاری از نواحی بین اعراب و حاکمان محلی پیمان‌هایی بسته شد و ایرانیان در قبال آزادی شخصی در اموال و اعمال دینی‌شان موظف به پرداخت خراج شدند.

الف) عوامل شکست دولت ساسانی

ناخشنودی مردم از حکومت؛

وجود امتیازات بسیار خشن در جامعه؛

بی روح شدن آیین زردشت؛

آشفته‌گی نظام حکومتی ساسانی، اختلافات و جنگ‌های داخلی؛

آگاهی مردم ایران از اصول و مبانی اسلام و نشر آن به وسیله مبلغان مسلمان؛

اعتقاد و ایمان رزمندگان اسلام به حقانیت خود و تحقق وعده الهی؛

ضعف و خستگی قوای نظامی ساسانی به سبب جنگ‌هایی که میان ایران و روم شرقی

بین سالهای ۶۰۴ تا ۶۲۸ میلادی جریان داشت؛

ضعف حکومت مرکزی ناشی از گرایش‌های تکروی و انفکاک از دیگران که میان امیران

فتوودال آن زمان حاکم بود.

پیامدهای فتوحات و کشورگشایی خلفا و نتایج فتح ایران

در دوره خلفای سه‌گانه، فتوحات بسیاری صورت گرفت. بدیهی است این فتوحات

در رساندن پیام اسلام به گوش مردم جهان و توسعه جغرافیایی اسلام مؤثر بوده است؛ اما

خلفای فاتح، غافل از آن بودند که به موازات گشودن دروازه اسلام به روی ملل و فرهنگ‌های

گونگون می‌بایست فرهنگ و ثقافت اسلامی نیزتعلیم داده شود و افراد دقیقاً با روح اسلامی

آشنا شوند. ایشان نه تنها توجه‌ای به نشر و توسعه فرهنگی اسلام نداشتند بلکه با منع از

کتابت حدیث و درحاشیه قرار دادن اهل بیت پیامبر، مسلمانان را از مهم‌ترین بلکه تنها منبع

احکام عبادی و اخلاقی دین محروم ساختند.



بعد از گسترش مرزهای اسلامی، ملل مختلف به اسلام گرویدند. این گروه از مسلمانان و بسیاری از اعراب که وجود مقدس پیامبر اسلام و تعلیمات او را درک نکرده بودند فقط ظاهر اسلام را شناخته و به حقیقت بالای آن جاهل ماندند. متأسفانه احکام ظاهری دین نیز در رویارویی با فرهنگ‌های مختلف و فاصله گرفتن از تعالیم پیامبر (به دلیل منع از کتابت حدیث) رفته رفته رنگ تحریف به خود گرفت؛ و اگر نبود تعالیم اهل بیت پیامبر و وارثان علمش، امروز کمترین بویی از فرهنگ غنی اسلامی و اسلام ناب محمدی به مشام نمی‌رسید و هیچ از سنت پیامبر باقی نمانده بود.

این کشور گشایی‌های کورکورانه، پیامدهای ناگواری برای جامعه اسلامی به دنبال داشت. از طرفی غنائم و ثروت‌های بیشمار، کنیزان و غلامانی که در شرافت و نسب بر مهاجمان برتری داشتند، اعراب را فریفت. مسلمانانی که پیامبر خود را در مسجد و با ظاهری ساده و آراسته ملاقات می‌کردند در مواجهه با کاخ‌های عظیم و امپراتوری‌های مجلل برخی خلفا، از سادگی و سنت پیامبر روی گردانده مجذوب زر و سیم و سلطنت شدند. آنان که خود را از تعلیم و راهبری رهبران الهی محروم ساخته بودند، هویت اسلامی خویش را با فرهنگ‌های فریبنده ملت‌های مغلوب آمیختند. آنچه فاتحان به فرهنگ‌های مغلوب صادر کردند ظاهری بی‌روح از احکام عبادی اسلام بود و آنچه پذیرفتند بر انحراف دینشان از آیین حقه و سنت رسول خدا ﷺ افزود. از طرف دیگر، ملت‌های مغلوب جان و مال و ناموس خود را در معرض تاراج سربازانی دیدند که خود را منجی و نماینده آیین عدل الهی می‌دانستند. البته این ویژگی خاص اسلام است که توانست در دل و جان مردم مغلوب که جان و مال خود را در رویارویی با آیین جدید از دست داده بودند نفوذ کرده، در ایشان عشق و ایثار بی‌آفریند.

الف) برخی پیامدهای فتوحات خلفا برای اسلام، اعراب و ملت‌های مغلوب

رواج اشرافیگری و انحطاط اخلاقی امت اسلام که مصداق بارز آن دستگاه سلطنتی معاویه و شرابخواری و زن‌بارگی یزید بود؛

تبدیل خلافت به حکومت سلطنتی و موروثی؛

ثروت‌های هنگفتی که از این فتوحات حاصل و به طور نا عادلانه در بین نزدیکان خلفا و امرا تقسیم می‌شد و در اختیار افراد خاص قرار می‌گرفت موجب تشتت و تفرق جامعه اسلامی و



از بین رفتن خلوص و اتحاد مسلمانان شده بود؛

پیدایش طبقه جاهل مسلک و مقدس مآب که خوارج جزئی از آن‌ها بودند؛

کشیده شدن اسلام به سوی رهبانیت و انزوا و رواج تظاهر و ریا خصوصا از سوی کسانی که شجاعت جنگیدن را نداشتند؛

خسارات مالی و جانی فراوان که به مسلمانان ضعیف و ملل غیر مسلمان از قبل این جنگ‌ها وارد شد.

مشروعیت جنگ‌ها و کشور گشایی خلفا مورد تردید است

حال که سخن به عرصه فتح و جنگ راه یافته و بنا را بر نقد کشورگشایی خلفا گذاشته‌ایم؛ بررسی مشروعیت این جنگ‌ها لازم به نظر می‌رسد. صرف نظر از اینکه تنها جنگ و فتوح مشروعیت دارد که با فرمان نبی خدا و جانشینان بر حقیقت صورت گیرد و یا در مقام دفاع واقع شود معتقدیم غالب جنگ‌هایی که بعد از وفات نبی اکرم ﷺ صورت گرفت، با تعالیم و آداب جنگی اسلام ناسازگار است. آیا اگر پیامبر از دنیا نمی‌رفت یا طبق وصیت ایشان مردم با امیرالمؤمنین علیه السلام بیعت می‌کردند باز هم مسلمانان و همسایگان اسلام درگیر چنین جنگ‌هایی می‌شدند؟ استاد شهید مرتضی مطهری در این باره می‌گوید: «پیغمبر هم اصلاً وصیت نکرد که بعد از من فتوحات کنید با آن که انواع وصیت‌ها کرد، در ذائقه‌ها فتوحات شیرین است، اما معلوم نیست مورد تصویب عقل باشد» (مطهری، بی تا، ج ۳/ ص ۲۰).

الف) مقایسه سیره خلفا در جنگ‌ها و فتوحات بعد از پیامبر با فتح مکه و سیره نبوی

یکی از معتبرترین حجت‌ها در بین شیعه و سنی، سیره پیامبر اسلام ﷺ است بدین گونه که اگر فعل و قولی مطابق و در جهت فعل و قول پیامبر اکرم ﷺ بود حق است و اگر نه باطل و باید از آن باطل براءت جست. پس شایسته است در هر زمینه رجوع شود به سنت و سیره نبی گرامی اسلام تا از راه حق و عدالت منحرف نشده، در سلک ظالمان قرار نگیریم.

آنجا که صحبت از فتح در میان باشد مسلمانی نسیت که از فتح مکه یاد نکند فتوحی که سپاه اسلام آمده است تا ریشه کفر را بسوزاند و برای همیشه پرچم توحید را بر فراز خانه توحید بیافزاند. در مقابل این سپاه دل سوخته، جمعیتی از کفار قرار دارند که از هیچ جنایتی در حق



پیامبر و مسلمانان فرو گذار نکردند شکنجه‌ها و ظلم‌های پیش از هجرت، سوء قصد به جان مبارک پیامبر، جنگ‌های خونین و کارشکنی‌های بی‌شمار... هر کدام از این‌ها کافی بود تا پیامبر فرمان به قتل این سران همیشه کافر صادر کند اما پیامبر رؤف اسلام عفو عمومی صادر کرده و فرمودند:

شما مردم هم‌وطنان بسیار نامناسبی بودید رسالت مرا تکذیب کردید و مرا از خانه‌ام بیرون ساختید در دورترین نقطه که من به آنجا پناهنده شده بودم با من به نبرد برخاستید ولی من با این جرائم همه شما را بخشیدم و بند بندگی را از پای شما باز می‌کنم و اعلام می‌نمایم اذهبوا فانتم الطلقاء بروید دنبال زندگی خود همه شما آزادید «لأثریب علیکم الیوم یغفرالله لکم و هو ارحم الراحمین» (سبحانی، ۱۳۸۸ ش: ص ۴۳)؛ و در این جنگ خونی نریخت مگر خالد بن ولید که به سوی قبیله جذیمه مامور بود؛ پیامبر ﷺ به او دستور دادند: خونی نریزد و از در جنگ وارد نشود؛ و عبدالرحمن ابن عوف را معاون وی قراردادند اما خالد پس از خلع سلاح و تسلیم قبیله دستور داد دستان مردان قبیله را از پشت بسته و همه را بازداشت کنند سپس سحرگاهان گروهی از آنان به فرمان خالد اعدام و گروهی آزاد شدند. خبر این جنایت هولناک به پیامبر رسید؛ ایشان سخت ناراحت شده و فوراً علی بن ابیطالب را مأموریت داد تا به میان قبیله جذیمه رفته و خسارت جنگ و خون‌بهای افراد را به طور دقیق بپردازد؛ و سپس برخاست و رو به قبیله ایستاد و با حالت استغاثه گفت: خدایا تو آگاهی که من از جنایت خالد بیزارم و من هرگز به او دستور جنگ نداده بودم «اللهم انی ابرء الیک مما صنع خالد بن ولید» (همان، ص ۵۲).

این همان خالدی است که در زمان «خلیفه اول» لقب صیف الاسلامی گرفت.

متأسفانه تاریخ اسلام پس از رحلت پیامبر خاتم پر از حوادث تلخی است که فرماندهان جنگی مال و جان و ناموس مردم مغلوب را بر خود و لشکریانشان حلال شمرده‌اند. در این مجال، به نقلی مختصر از سیره پیامبر در ماجرای فتح مکه بسنده می‌شود:

در آن روز پربرکت و میمون یکی از افسران سپاه اسلام این‌گونه شعار می‌داد «الیوم یوم الملحمه الیوم تستحل الحرمه» پیامبر از شنیدن این ابیات بسیار ناراحت شدند و دستور دادند که پرچم از وی گرفته و از مقام فرماندهی معزول گردید (همان ص ۶۸).

ب) آیا کشورگشایی‌های خلفا خصوصاً فتح ایران مورد تأیید امیرالمؤمنین علیه السلام بود؟

علی علیه السلام و فرزندانشان در هیچ فتحی از فتوحات عصر خلفا شخصاً حضور نداشتند. تنها همکاری حضرت در این باره، ارائه مشاوره و راهنمایی در مواردی بود که خلیفه اول و دوم از آن حضرت درخواست می‌کردند. بی‌تردید علت این همکاری و مشاوره نیز همانند سکوت و خانه‌نشینی حضرت، چیزی جز دوام و بقاء اسلام نبوده است. محتوای مشاوره‌های حضرت و تنگناهایی که خلفا را ناچار به مشاوره با ایشان می‌کرد، دلیل روشنی بر این مدعا است.

به عنوان مثال مشاوره امیرالمؤمنین علیه السلام در رویارویی سپاه اسلام با ایرانیان در نهاوند که منجر به فتح ایران شد، حکومت نوپای اسلام را از فروپاشی نجات داد.

یزدگرد با مشاهده پیشروی و پیروزی‌های پی در پی مسلمانان، گماشتگان خود را از ری به خراسان، گرگان، طبرستان، مرو، سیستان، کرمان و فارس فرستاده، حکام را به جمع‌آوری لشکر تشویق و ترغیب نمود و به قولی که خالی از اغراق نیست، قریب یک صد هزار نفر در نهاوند گرد آمدند. نقشه آن بود که حلوان و تیسفون را فتح کرده، کوفه و بصره را که مهم‌ترین سنگرهای عرب در آن حدود بود، تسخیر سازند.

گردآمدن این سپاه انبوه در نهاوند، برای اعراب کوفه، خطر و تهدید بزرگی بود. به همین جهت عمار بن یاسر که در این زمان، بنا بر مشهور به جای سعد بن ابی وقاص امیر کوفه بود، نامه‌ای به خلیفه نوشت و او را از این ماجرا آگاه کرد و در دفع این خطر از او کمک خواست. خلیفه دوم که از این خبر سخت آشفته بود تصمیم گرفت خود برای اداره جنگ عازم عراق شود. این تصمیم را با برخی صحابه پیامبر در میان گذاشت و چون از حضرت علی علیه السلام نظرخواهی کرد، حضرت فرمودند:

یاری کردن و خوار کردن این امر به انبوهی و کمی سپاه نبوده است (هم چون نبردهای صدر اسلام). دین خدا است که خدا آن را پیروزی داد و لشکر خداست که آماده‌اش کرد و یاری‌اش فرمود؛ تا آنجا که به مرتبه‌ای رسید که باید برسد و آشکار شد در جایی که باید نمایان شود و ما از خدا وعده پیروزی داریم و خدا به وعده خویش وفا کرده، لشکرش را یاری می‌فرماید. جایگاه زمامدار مملکت در این کار، مانند رشته مهره است که آن را گردآورده، به هم پیوند می‌دهد؛ سپس اگر رشته بگسلد، مهره‌ها از هم پراکنده شود و از میان رود، هرگز همه آن‌ها فراهم نیاید. اگرچه امروز عرب اندک است، اما به سبب دین اسلام و همبستگی و اجتماع، بسیار و نیرومند هستند. پس تو همانند میله وسط آسیاب باش و عرب را چون



آسیاب سنگ گرد خود بگردان، آنان را به جنگ درآورده، خود به کارزار نرو؛ چون اگر تو از این زمین بیرون روی، عرب از اطراف و نواحی آن، پیمان تو را شکسته تا جایی که نگاه‌داری مرزها که در پشت سر گذاشته‌ای، برای تو از رفتن به کارزار مهم‌تر می‌شود. همانا عجم اگر تو را ببیند، می‌گویند این ریشه عرب است، اگر آن را بپُرد، آسودگی خواهید یافت و این‌اندیشه، حرص آنان را بر تو و طمعشان را درباره تو سخت‌تر می‌کند؛ اما اینکه گفتی که آنان آمده‌اند تا با مسلمانان پیکار کنند، ناخشنودی خدای سبحان از عزم آنان به جنگ با مسلمانان از تو بیشتر است و او بر دگرگون ساختن آنچه خود ناپسند می‌داند، تواناتر است، اما آنچه درباره بسیاری عدد آن گفتی، ما در گذشته به خاطر بسیاری عدد نمی‌جنگیدیم، بلکه به کمک و یاری خداوند متعال می‌جنگیدیم (نهج البلاغه، خطبه ۱۴۶).

از محتوای این مشاوره بر می‌آید که اگر خلیفه دوم تصمیم خود برای رفتن به عراق را عملی می‌کرد؛ هم در نهب‌اند شکست می‌خورد و هم حکومت نو پای اسلامی مورد هجوم قبایل اطراف واقع شده و سقوط می‌کرد؛ و یا حتی اگر سپاه اسلام عقب می‌نشست، سپاه عظیمی که یزدگرد فراهم آورده بود قدرت گرفته و تا می‌توانست در اراضی مسلمین پیش می‌رفت. پس این مشاوره تنها، راه نجات ارتش اسلام بود.

توسعه فرهنگی و تمدن اسلام چگونه شکل گرفت؟

شکی در عظمت تمدن اسلامی و مشعل فروزان آن در تمام زمینه‌ها نیست. بر هیچ کس پوشیده نیست که مسلمانان چندین قرن در علوم و صنایع، فلسفه، هنر و اخلاق، نظامات عالی اجتماعی بر همه جهانیان تفوق داشتند. فرهنگ و تمدن اسلامی توانست با وجود فساد حاکم در اداره سیاسی و اقتصادی جامعه اسلامی در پرتو تعالیم و رهبری وارثان راستین علم نبوت رشد و تکامل یافته و همواره جامعه بشری را از غرقاب شرک و فساد و جهل نجات دهد. بررسی تاریخ و انحرافات جوامع بشری اعم از مسلمان و غیر مسلمان؛ نجات بخش بودن حدود، قوانین و راهکارهای فقهی، حقوقی و اقتصادی اسلام را اثبات می‌کند.

الف) نقش اسلام در تمدن ایران

آیین توحیدی اسلام توانست در روح مردم ایران با وجود صدماتی که از حمله اعراب دیده

بودند نفوذ کند. مردم ایران به تدریج نظامات فکری و اعتقادی اسلام را پذیرفته، عقاید گذشته را دور ریختند و آیین جدید با روح و جان ایشان آمیخته شد به گونه‌ای که بعد از استقلال ایران از اعراب نه تنها مردم ایران به آیین پیشین خود زردشت باز نگشتند؛ بلکه اسلام در ایران بیش از پیش گسترش یافته و باشتابی فزاینده در تمامی شئون زندگی مردم راه یافت. این بارزترین خصوصیت نور است که هر جا بتابد آنجا را روشن می‌کند و حقیقت اسلام دل‌های مردم ایران را روشن کرد و با زلال معرفتش جان‌های ایشان را شادابی ابدی بخشید. آری حضور حکومت‌های غاصب و فاسد عرب زمانه، جز حجابی در برابر این نور به حساب نمی‌آمد و با سرکوب شدن ایشان و گسترش تشیع و تعالیم اهل بیت عصمت و طهارت حکومت شیعه روز به روز در ایران قدرت گرفت تا جایی که امروز جمهوری اسلامی ایران تنها حکومت عدل اسلامی در جهان محسوب می‌شود. جالب است بدانید رشد و شکوفایی ملت و توده مردم ایران در زمینه‌های علمی و ادبی بعد از رهایی از استبداد طبقاتی ساسانی و آشنایی با تعالیم اسلام در دو قرن پس از فتح ایران مثال زدنی است که متأسفانه بعضی آن را دو قرن سکوت (زرین کوب، ۱۳۳۶: ص ۸۰) می‌دانند. استاد مطهری در این باره می‌نویسند:

اگر توده ملت ایران را، یعنی موزه گرزاده‌ها و کوزه گرزاده‌ها را، همان‌هایی که سیبویه‌ها و ابو عبیده‌ها و ابوحنیفه‌ها و آل نوبخت‌ها و بنی شاکرها و صدها افراد دیگر و خاندان دیگر از میان آن‌ها برخاستند را در نظر بگیریم که استعدادها شان شکفت و توانستند در میدان یک مسابقه آزاد فرهنگی شرکت کنند و گوی افتخار را بر بایند و برای اولین بار در تاریخ ایران به صورت پیشوای ادبی، علمی، مذهبی ملل دیگر درآیند و آثاری جاویدان از خود باقی گذارند و نام خویش و آب و خاک خویش را قرین عزت و افتخار و جاویدانی سازند. این دو قرن، دو قرن خروش و نشاط و نغمه و سخن است. در این دو قرن بود که ایرانیان با یک ایدئولوژی جهانی و انسانی فوق‌نژادی آشنا شدند، حقایقش را به عنوان حقایق آسمانی و مافوق زمان و مکان پذیرفتند و زبانش را به عنوان زبانی بین‌المللی اسلامی که به هیچ قوم خاص تعلق ندارد و تنها زبان یک مسلک است از آن خود دانستند (مطهری، ۱۳۶۲ ش: ص ۵۸۰). اما در این مجال اشاره اجمالی خواهیم داشت به نقش اسلام در ایران:

ایجاد وحدت عقیده و مذهب؛ شور و هیجان در علم و فرهنگ و شکوفایی بسیاری از استعدادها؛ دانشمندی همچون بو علی، فارابی، ابوریحان، خیام، خواجه نصیر، ملاصدرا و شیخ بهایی همگی پرورش یافته مکتب اسلام بودند.



با ورود اسلام به ایران باب تعامل با دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها نیز باز شد؛
آیین توحیدی اسلام جای شرک را گرفت و ایرانیان مشرک در عبادت و خالقیت به آیین
اسلام گرویدند؛

از بین بردن اجتماع طبقاتی ایران که بر پایه خون و مالکیت بنا شده بود و ساختن جامعه‌ای
بر پایه تقوا و فضیلت؛

ایجاد نظام فکری و اعتقادی جدید در ایران؛

اسلام برتری‌های موروثی و نژادی را در ایران منسوخ ساخت و همه چیز بر پایه تقوا و دانش
قرار گرفت؛

اسلام به زن شخصیت داد و تعدد زوجات به شکل حرمسرا داری را منسوخ ساخته و در این
زمینه عدالت و کمال ببار آورد؛

عاریه دادن زن، فرزند استلحاقی، ازدواج نیایی، ازدواج با محارم و بسیاری از عقاید و
آیین‌هایی که ریشه‌ای جز جهل و خرافه و شرک نداشت به برکت اسلام منسوخ شد.

نفوذ اسلام در ایران موجب اصلاحات بنیادی در آیین زردشت شد؛

قرآن و نهج البلاغه جای اوستا را گرفت؛

اسلام توانست از مغول‌آدم‌کش، انسان دانش‌دوست و دانش‌پرور، چون «محمد خدا بنده» باریاورد.

ب) نقش ایران در تمدن اسلام

ایرانیان بقایای تمدن تلطیف شده و پرورده‌ای را به جامعه اسلامی آن دوران که تا حدود
زیادی از مسیر اصلی خویش دور افتاده بود، تحویل دادند که بر اثر حیاتی که این مذهب
در آن دمید جان تازه گرفت. ایرانیان بیش از هر ملت دیگر نیروهای خود را در اختیار اسلام
قرار دادند و بیش از هر ملت دیگر در این راه صمیمیت و اخلاص نشان دادند. راجع به خدمات
فراوان ایرانیان به اسلام زیاد سخن گفته می‌شود. ولی کمتر به این نکته توجه می‌شود که
ایرانیان شاهکارهای خود را در راه خدمت به اسلام به وجود آوردند و جز نیروی عشق و ایمان
نیروی دیگری قادر نیست شاهکار خلق کند؛ و در حقیقت این اسلام بود که استعداد ایرانی را
تحریک کرد و در او روح تازه‌ای دمید و او را به هیجان آورد.



نتیجه

این فراز از تاریخ اسلام، نیازمند توجه ویژه صاحب نظران و پژوهشگران علوم اسلامی است. بررسی دقیق تاریخ جنگ‌ها و فتوحات مسلمانان و چگونگی نفوذ اسلام در دل و جان مردم جهان همزمان با گسترش جغرافیایی، می‌تواند بسیار شایان توجه باشد. بررسی آثار تعلیم آسمانی اسلام بر مردم و ملت‌های مسلمان هر چه بیشتر حقانیت این دین مبین الهی را ثابت خواهد کرد.

بی شک، ایرانیان، پیش از یورش اعراب، با اسلام آشنا شدند و ظلم پادشاهان ایرانی و اختلاف طبقاتی شدید، موجب شد به سرعت، تعلیم انسان ساز اسلام، در روح و جان ایرانیان نفوذ کرده و بر قلب و دل ایشان پایدار بماند. بر اساس شواهد تاریخی، این یورش‌ها عمدتاً با انگیزه دستیابی به منافع مادی شکل گرفت و البته خسارات و تبعات سهمگینی را بر دوش جامعه اسلامی نشاناند. ائمه علیهم‌السلام بسیار کوشیدند تا این یورش‌ها، چهره‌ای ناصحیح، از آنچه اسلام ناب در پی شناساندن آن بود ارائه نکند و البته این تهدید را به فرصتی برای نشر اصول ناب اسلامی بدل ساختند. نویسنده، در پایان، چهار نکته زیر را متذکر می‌شود:

الف) گسترش اسلام در ایران مرهون کشورگشایی اعراب در زمان خلفا نیست؛ ایرانیان از روی شناخت و بینش به اسلام ایمان آوردند؛

ب) کشورگشایی اعراب بعد از وفات پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هیچ وجهی از مشروعیت نداشته و انگیزه‌های مادی را می‌توان از مهم‌ترین علل این یورش‌ها دانست؛

ج) با اینکه این فتوحات بدون هیچ برنامه مشخص و توسعه فرهنگی انجام گرفت اما با درایت ائمه معصومین علیهم‌السلام این تهدید به فرصت بدل گشت؛

د) لزوم تحقیق فراگیر در این زمینه خصوصاً با احتمال جعل‌های فراوان در تواریخ موجود به دلیل وجود موارد متعددی از تعارض، جدی به نظر می‌رسد.

قدردانی

در آرزای زحمات، حمایت‌ها و توجهات بی دریغ حجت‌الاسلام والمسلمین استاد محمد رضا کرباسی صمیمانه تشکر می‌کنم و برای ایشان دوام عمر و بقای توفیقات را از خداوند متعال خواستارم.



کتابنامه

* نهج البلاغه.

۱. مطهری، مرتضی، (بی تا)، حماسه حسینی، تهران: انتشارات صدرا.
۲. _____، (۱۳۶۲ ش)، ۱۳۶۲ ش: تهران: انتشارات صدرا.
۳. پطروفسکی، ایپ، (۱۳۵۰)، اسلام در ایران، ترجمه: کریم کشاورز، انتشارات پیام.
۴. روحانی، سید سعید، (۱۳۷۸ ش)، تاریخ اسلام در آثار استاد مطهری، تهران: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها.
۵. زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۹)، کارنامه اسلام، تهران: امیرکبیر، چ دوم.
۶. _____، (۱۳۳۶)، دو قرن سکوت، تهران: انتشارات امیرکبیر، چ دوم.
۷. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۸ ش)، ۱۳۸۸ ش: تهران: مشعر، چ بیست و پنجم.
۸. سرافراز، علی اکبر؛ فیروزمندی، بهمن؛ (۱۳۸۸ ش)، باستان‌شناسی و هنر دوران تاریخی ماد، هخامنشی، ساسانی، اشکانی، تهران: مارلیک، چ پنجم.
۹. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۹)، شیعه در اسلام، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ چهاردهم.



منشأ، کارکرد و اوصاف دین حق،

از دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان

حجت الاسلام رضا احمدی^۱

چکیده

در دوره معاصر، برخی دیدگاه‌های مرحوم علامه طباطبایی به جهت نوآوری‌ها و اتقان علمی آن، مورد توجه دین پژوهان قرار گرفته است. نویسنده در نوشته حاضر کوشیده است، دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر گرانسنگ المیزان، در خصوص منشأ، کارکرد و اوصاف دین حق، را تبیین نموده و مورد نقد و بررسی قرار دهد. علامه طباطبایی در خصوص مسئله کارکرد دین، دیدگاهی نو ارائه فرموده‌اند. ایشان، هر چند، منشأ دین را کاملاً الهی و وحیانی قلمداد نموده‌اند، ذیل تفسیر برخی از آیات قرآن کریم، معتقداند احکام الهی، منطبق بر نیاز بشر و در جهت رفع آن نازل شده است. علامه طباطبایی، در تفسیر المیزان، رفع اختلاف و نزاع میان آدمیان و سامان دادن به روابط آنها را یکی از مهم‌ترین کارکردهای دین معرفی کرده است.

کلید واژه

خاستگاه دین، منشأ دین، حیات اجتماعی، اختلاف و نزاع.



مقدمه

عموماً، متفکرین غربی، همچون تیلور، فریزر، مارکس و فروید، در باب مسئله «خاستگاه دین» قائل به تقلیل‌گرایی بوده و سعی داشته‌اند، تمام ابعاد دین را در یک یا چند بعد، محدود سازند. در مقابل، دیدگاه علامه طباطبایی در باب منشأ و خاستگاه دین، بسیار مورد توجه دین‌پژوهان مسلمان قرار گرفته است. البته این نکته لازم به ذکر است که مستند نظرات علامه در این باب، ناظر بر فضای کلام اسلامی است و براساس آن صورت‌بندی شده است؛ گرچه می‌توان آن را در تطبیق نظریات دیگر دین‌پژوهان، مورد بررسی قرار داد.

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان با استفاده از آیات مختلف، سه بحث را طرح می‌کنند: بحث اول، مربوط به منشأ دین است که به آن در ذیل آیه ۲۱۳ سوره بقره اشاره می‌کنند؛ بحث دوم، در خصوص کارکرد دین در حیات اجتماعی و فردی است که بحث نسبتاً مفصلی در این خصوص، ذیل تفسیر آیه ۲۱۳ سوره بقره و آیه آخر سوره آل عمران ارائه نموده‌اند؛ و در بحث سوم نیز، در خصوص اوصاف و ویژگی دین حق، بحث شده است.

تعریف دین

علامه با استفاده از آیات قرآن کریم در تعریف دین می‌فرمایند:

«أن الدين في عرف القرآن هو السنة الاجتماعية الدائرة في المجتمع وأن السنن الاجتماعية إمام دين حق فطري وهو الإسلام أو دين منحرف عن الدين الحق وسبيل الله عوجاً» (طباطبایی، ۱۴۲۲: ص ۱۸۱)؛ همانا دین در اصطلاح قرآن همان سنّت اجتماعی است که در جامعه به آن عمل می‌شود و سنّت‌های اجتماعی یا دین حق و فطری هستند و یا دین منحرف از دین حق و راه کج از راه خدا.

وقد تبين من الآية «آیه ۲۱۳ سوره بقره» أولاً: حد الدين و معرفة و هو أنه نحو سلوك في الحياة الدنيا يتضمن صلاح الدنيا به ما يوافق الكمال الأخرى والحياة الدائمة الحقيقية عند الله سبحانه، فلا بد في الشريعة من قوانين تتعرض لحال المعاش على قدر الاحتياج (طباطبایی، ۱۴۲۲: ص ۱۳۲).

از منظر علامه طباطبایی، دین عبارت است از روش خاصی در زندگی دنیا که هم صلاح



زندگی دنیا را تأمین می‌کند و هم در عین حال، با کمال اخروی و زندگی دائمی و حقیقی در جوار خدای تعالی موافق است؛ ناگزیر چنین روشی باید در شریعت‌اش قوانینی باشد که متعرض حال معاش، به قدر احتیاج نیز باشد.

علامه در این دو تعریف، بیشتر بر بعد اجتماعی دین توجه نموده‌اند. از منظر ایشان، انسان در ظرف اجتماع است که سعادت دنیوی و اخروی خود را تأمین می‌کند.

منشأ دین

علامه طباطبایی با تقسیم ادیان به دین حق و دین باطل، منشأ دین حق را الهی، و منشأ دین باطل را انحراف از دین حق قلمداد کرده که این انحراف نیز منشأ انسانی داشته است. البته طبق نظر ایشان، ادیان الهی که به شکل امروزی وجود دارد، در گذشته چنین نبوده است. دین، امری فطری است و قواعد و اصول شریعت‌های مختلف، در طول تاریخ و مطابق نیاز انسان‌ها نازل شده است. علامه این نکته را از تطبیق آیات ۲۱۳ سوره بقره و آیه ۱۳ سوره شوری استفاده می‌کنند؛ خلاصه بیان ایشان بدین صورت است:

«كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (بقره/۲۱۳).

مردم (در آغاز) یک دسته بودند (و تضادی در میان آن‌ها وجود نداشت. به تدریج جوامع و طبقات پدید آمد و اختلافات و تضادهایی در میان آن‌ها پیدا شد، در این حال) خداوند، پیامبران را برانگیخت تا مردم را بشارت و بیم دهند و کتاب آسمانی که به سوی حق دعوت می‌کرد، با آن‌ها نازل نمود تا در میان مردم، در آنچه اختلاف داشتند، داوری کند. (افراد باایمان، در آن اختلاف نکردند) تنها (گروهی از) کسانی که کتاب را دریافت داشته بودند و نشانه‌های روشن به آن‌ها رسیده بود، به خاطر انحراف از حق و ستمگری، در آن اختلاف کردند. خداوند، آن‌هایی را که ایمان آورده بودند، به حقیقت آنچه مورد اختلاف بود، به فرمان



خودش، رهبری نمود(اما افراد بی‌ایمان، هم چنان در گمراهی و اختلاف، باقی ماندند) و خدا، هر کس را بخواهد، به راه راست هدایت می‌کند.

«شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ.» (شوری/۱۳).

برای شما آیینی مقرر کرد، از همان گونه که به نوح توصیه کرده بود و از آنچه بر تو وحی کرده‌ایم و به ابراهیم و موسی و عیسی توصیه کرده‌ایم که دین را بر پای نگه دارید و در آن فرقه فرقه مشوید. تحمل آنچه بدان دعوت می‌کنید بر مشرکان دشوار است. خدا هر که را خواهد برای رسالت خود بر می‌گزیند و هر که را بدو باز گردد به خود راه می‌نماید.

علامه، در تفسیر این آیه، در باب علل پیدایش شریعت‌های مختلف، علل انحراف از دین و ملاک دین حق، چنین می‌فرماید: این آیه سبب تشریح اصل دین را بیان می‌کند که چرا اصلا دینی تشریح شده و مردم مکلف به پیروی آن دین شوند؟ انسان - این موجودی که به حسب فطرتش اجتماعی است - در اولین اجتماعی که تشکیل داد یک امت بود، آنگاه، همان فطرتش وادارش کرد تا برای اختصاص دادن منافع به خود با یکدیگر اختلاف کنند، از اینجا احتیاج به وضع قوانینی که اختلافات پدید آمده را برطرف سازد پیدا شد؛ و این قوانین لباس دین به خود گرفت و مستلزم بشارت و انذار و ثواب و عقاب گردید و برای اصلاح و تکمیل اش لازم شد عباداتی در آن تشریح شود تا مردم از آن راه تهذیب گردند.

به منظور این کار، پیامبرانی مبعوث شدند و رفته رفته، آن اختلاف‌ها در دین راه یافت؛ بر سر معارف دین و مبدأ و معادش اختلاف کردند و در نتیجه به وحدت دینی هم خلل وارد شد، شعبه‌ها و حزب‌ها پیدا شد و به تبع اختلاف در دین اختلاف‌هایی دیگر نیز در گرفت و این اختلاف‌ها بعد از تشریح دین به جز دشمنی از خود مردم دین دار هیچ علت دیگری نداشت، چون دین برای حل اختلاف آمده بود، ولی یک عده از در ظلم و طغیان خود دین را هم با اینکه اصول و معارفش روشن بود و حجت را بر آنان تمام کرده بود مایه اختلاف کردند.

پس در نتیجه اختلاف‌ها دو قسم شد، یکی اختلاف در دین که منشأ اش ستمگری و طغیان



بود، یکی دیگر اختلافی که منشاش فطرت و غریزه بشری بود و اختلاف دومی که همان اختلاف در امر دنیا باشد باعث تشریح دین شد و خدا به وسیله دین خود، عده‌ای را به سوی حق هدایت کرد و حق را که در آن اختلاف می‌کردند روشن ساخت و خدا هر کس را بخواهد به سوی صراط مستقیم هدایت می‌کند.

پس دین الهی تنها و تنها وسیله سعادت برای نوع بشر است و یگانه عاملی است که حیات بشر را اصلاح می‌کند، چون فطرت را با فطرت اصلاح می‌کند و قوای مختلف فطرت را در هنگام کوران و طغیان تعدیل نموده، برای انسان رشته سعادت زندگی در دنیا و آخرتش را منظم و راه مادیت و معنویتش را هموار می‌نماید، این بود یک تاریخ اجمالی از حیات اجتماعی و دینی نوع انسان، اجمالی که از آیه شریفه مورد بحث استفاده می‌شود و اگر آن را به تفصیل بیان نکرد، در حقیقت به تفصیلی که در سایر آیات آمده اکتفاء نموده است (طباطبایی، ۱۴۲۲: ص ۱۱۳). علامه، در ادامه تفسیر آیه، بیان می‌کنند که ما می‌توانیم نکات زیر را از این آیه استفاده کنیم:

اول: حد دین و تعریف آن؛ اینکه دین عبارت است از روش خاصی در زندگی دنیا که هم صلاح زندگی دنیا را تامین می‌کند و هم در عین حال با کمال اخروی و زندگی دائمی و حقیقی در جوار خدای تعالی موافق است، ناگزیر چنین روشی باید در شریعت‌اش قوانینی باشد که متعرض حال معاش، به قدر احتیاج نیز باشد.

دوم: اینکه دین از همان روز اولی که بر بشر آمد، برای رفع اختلاف آمد، اختلاف ناشی از فطرت و سپس رو به استکمال گذاشت و در آخر ارفع اختلاف‌های فطری و غیر فطری شد.

سوم: اینکه دین خدای لایزال رو به کمال داشته تا آنجا که تمامی قوانینی را که همه جهات احتیاج بشر را در زندگی در برداشته باشد متضمن شده باشد. در این هنگام است که دین ختم می‌شود و دیگر دینی از ناحیه خدا نمی‌آید و به عکس وقتی دینی از ادیان خاتم ادیان باشد، باید مستوعب و در برگیرنده تمامی جهات احتیاج بشر باشد و خدای تعالی در این باره می‌فرماید: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ» و نیز فرموده: «وَنَزَّلْنَا



عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ»^۲ (النحل/۸۹) و نیز فرمود: «وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ»: (حم تنزیل/۴۲).

چهارم: اینکه هر شریعت لاحق، کامل تر از شریعت سابق است.
پنجم: اینکه علت بعثت انبیا و فرستادن کتاب و به عبارت دیگر، سبب دعوت به دین، همان سیر بشر به حسب طبع و فطرتش به سوی اختلاف است. همان طور که فطرتش او را به تشکیل اجتماع مدنی دعوت می‌کند، همان فطرت نیز او را به طرف اختلاف می‌کشاند و وقتی راهنمای بشر به سوی اختلاف فطرت او باشد، دیگر رفع اختلاف از ناحیه خود او میسر نمی‌شود و لا جرم باید عاملی خارج از فطرت او عهده‌دار آن شود و به همین جهت، خدای سبحان از راه بعثت انبیا و تشریح شرایع، نوع بشر را به سوی کمال رهنمون شد.

ششم: اینکه دینی که خاتم ادیان است، بر جهات کمال انسان، کاملاً واقف است، چون پیامبر را آخرین پیامبر و شریعت را غیر قابل نسخ می‌داند و این مستلزم آن است که بگوئیم: استکمال فردی و اجتماعی بشر به حدی می‌رسد که معارف و شرایع قرآن او را کافی است و به بیش از آن نیازمند نمی‌شود.

و با اشاره به آیه ۱۳ سوره شوری، اظهار می‌کنند که:

«لا شریعة قبل نوح ﷺ به معنی القوانين الحاكمة فی المجتمع الإنسانی الرفاعة للاختلافات الاجتماعية»

(طباطبایی ۱۴۲۲: ج ۱۸ / ص ۲۹).

قبل از نوح شریعتی یعنی قوانین حاکم در جوامع بشری آن روز وجود نداشته تا در رفع اختلافات اجتماعی که پیش می‌آمده به کار رود.

بر اساس نظر علامه، انسان‌ها در ابتدا به صورت یک امت واحد بودند و بر اساس فطرت، نوعی خدا پرستی در بین آن‌ها رایج بود و زندگی دنیوی و معیشتی آن‌ها بسیار ساده و ابتدایی بود، به نحوی که کسی از مواهب دنیایی چیزی به خود اختصاص نمی‌داد. ولی از آنجا که انسان به دنبال استخدام دیگران، جهت جلب منافع خود است. بنابراین، این ویژگی سبب می‌شود که انسان به زندگی اجتماعی متمایل شود. پس ما می‌توانیم بگوییم



انسان مدنی بالطبع نیست بلکه انسان ذاتاً مستخدم است و ثانیاً بالتبع مدنی و اجتماعی است. انسان با تشکیل زندگی اجتماعی، اقدام به اختصاص منافع مادی برای خود کرد و این اختصاص موجب اختلاف میان دیگر انسان‌ها شد. این اختلاف، نتیجه گرایش‌های فطری انسان بود؛ بنابراین، انسان دیگر قادر به رفع این اختلاف نبود. در نتیجه خداوند برای رفع اختلاف در بین انسان‌ها انبیا را مبعوث کرد تا از طریق ایشان احکام الهی را نازل کند؛ هر چند انسان‌ها به جهت ظلم و عداوات، در خود دین هم اختلاف کردند و انحرافات زیادی در ادیان به وجود آوردند.

نکاتی که از این آیات استفاده می‌شود این است که در ابتدا، دین، به صورت شریعت وجود نداشته است؛ آیه ۱۳ سوره مبارکه «شوری» بدین معنی اشاره دارد: «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى». بنابراین، احکام شریعت از زمان نوح به بعد نازل شد؛ و نکته دیگر، آنکه شرایع مختلف یک جریان تکاملی را بر اساس آنچه نیازهای بشری اقتضا می‌کرده، طی نموده‌اند و احکام آن‌ها به مرور زمان منسوخ شده تا این که به آخرین شریعت آسمانی، «اسلام»، ختم گردید.

نکته‌ای که در نقد دیدگاه علامه طباطبایی که ذیل تفسیر از آیه مذکور بیان فرمودند، این است که رفع اختلاف به وجود آمده میان بشر، علت تامه، ارسال انبیا و دین الهی نیست؛ بلکه رفع اختلاف به عنوان جزء العله، قابل قبول است و وجود دین و شریعت، غایات دیگری نیز دارد. البته علامه، در تفسیر آیه‌ای از قرآن کریم، به کارکردهای دیگری نیز اشاره داشته‌اند.

کارکرد دین

الف) یکی از کارکردهای دین، از نظر علامه طباطبایی، همچنان که در تفسیر آیه ۲۱۳ سوره بقره گذشت، رفع اختلاف میان انسان‌ها است. «أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِهِ الْحَقُّ لِيُخْجَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ...» (بقره/۲۱۳).

ب) کارکرد دیگر دین، کارکردی است که مربوط به امر هدایت و تزکیه نفوس است: «كَمَا



أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (بقره/۱۵۱).

ج) کارکردهایی نظیر فلاح، رستگاری اجتماعی و اخروی، تنظیم روابط اجتماعی از قبیل روبرو با اقتصادی و حقوقی، جهاد و نجات و سعادت انسان، از جمله اموری است که می‌توان از کلمات ایشان در تفسیر المیزان استفاده کرد (طباطبایی، ۱۴۲۲: ج ۴ / ص ۹۳-۱۳۷).

اوصاف دین حق

علامه طباطبایی، ادیان را به دین حق و دین باطل تقسیم می‌کند. ایشان منشأ ادیان حق را الهی دانسته و جوهره تمام ادیان الهی را واحد می‌دانند و سعی می‌کنند با استفاده از آیات قرآن، به ویژگی‌های دین حق اشاره کنند. به بیان او، ما برای دین حق می‌توانیم ویژگی‌های زیر را ذکر کنیم:

الف) ادیانی که به صورت شرایع الهی مشاهده می‌شود، تفصیل آن چیزی است که انسان، فطرتاً واجد آن است:

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَوِيمُ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم/۳۰).

«چون انسان کلیات حقایق دین را با فطرت خود می‌یابد، مثلاً می‌فهمد که خدایی هست و آن هم یکی است (چون ممکن نیست واجب الوجود دو تا باشد) و می‌داند که الوهیت و ربوبیت منحصر در او است و مسأله نبوت و معاد و غیر آن را با وجدان خود درک می‌کند، پس این کلیات، ودایعی هستند که در فطرت هر انسانی سپرده شده. انسان به خاطر اینکه به زندگی زمینی می‌چسبد و به دنبال اشتغال به خواسته‌های نفس از لذائذ و زخارف آن سرگرم می‌شود، دیگر در دل خود جایی خالی برای غرائز فطری خود نمی‌گذارد، در نتیجه آنچه را خدا در فطرت او ودیعه گذاشته فراموش می‌کند و اگر دوباره در قرآن این حقایق خاطر نشان می‌شود، برای یادآوری نفس است تا بعد از فراموشی دوباره به یادش آید» (علامه طباطبایی، ۱۴۲۲: ج ۱۴ / ص ۱۱۸).



ب) ارجاع تمام ادیان مختلف به دین حق و باطل:

«هَذَا خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِنْ نَارٍ يُصَبُّ مِنْ فَوْقِ رُؤُسِهِمُ الْحَمِيمُ» (الحج: ۱۹).
ويعلم من حصر المختلفين على كثرة أديانهم ومذاهبهم في خصمين اثنين أنهم جميعا منقسمون إلى محق ومبطل إذ لولا الحق والباطل لم ينحصر الملل والنحل على تشتت ها في اثنين البتة والحق والمبطل هما المؤمن بالحق والكافر به فهذه الطوائف على تشتت أقوالهم ينحسرون في خصمين اثنين وعلى انحصارهم في خصمين اثنين لهم أقوال مختلفة فوق اثنين فما أحسن تعبيره بقوله: «خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا» حيث لم يقل: خصوم اختصموا ولم يقل: خصمان اختصما.

«از اینکه اختلاف کنندگان، بشر را با اینکه ادیان آنان و مذاهبشان بسیار است، منحصر در دو طایفه کرده، فهمیده می شود که برگشت تمامی ادیان مختلف به دو طایفه است، یکی حق و یکی باطل، چون اگر این دو جامع را در نظر بگیریم، به هیچ معنای دیگری نمی توانیم مذاهب مختلف عالم را در تحت آن معنا دو تا کنیم؛ و محق و مبطل در عالم دو طایفه هستند در مقابل هم یکی به حق ایمان دارد و دیگری به آن کفر می ورزد. پس طوائف مذکور در آیه هم با همه اختلافی که در اقوال آنان است منحصر در دو خصم اند و با اینکه دو خصم هستند، اقوال مختلفی بیشتر از دو تا دارند. بنا بر این خوب می توان فهمید که تعبیر «خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا» چقدر جالب و پر معنا است. از یک طرف اهل خصومت را تشبیه آورده و از سوی دیگر خصومتشان را به صورت جمع تعبیر کرده» (علامه طباطبایی، ۱۴۲۲: ج ۱/۱۴ ص ۳۶۱).

ج) تمام شریعی که خدا نازل کرده در حقیقت یک شریعت واحد هستند:

«فجميع الشرائع التي أنزلها الله على أنبيائه دين واحد يجب إقامته وعدم التفرق فيه» (طباطبایی، ۱۴۲۲: ج ۱/۱۸ ص ۲۹).
تمام شریعی که خداوند بر انبیا نازل کرده، دین واحدی هستند که برپایی آن و عدم تفرقه در آن واجب است.

د) دین حق غالب است:

«و سرانجام، دنیا تسلیم دین حق خواهد گشت، چون این وعده خداوند است که «وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَى» (اعراف/۱۲۸)، علاوه بر این که نوع انسانی به آن فطرتی که در او به ودیعه سپرده اند، طالب



سعادت حقیقی خویش است و سعادت حقیقی او این است که بر کرسی فرماندهی بر جسم و جان خویش مسلط شود، زمام حیات اجتماعی‌اش را به دست خویش بگیرد، حظی که می‌تواند از سلوک خود در دنیا و آخرت بگیرد، به دست آورد و این همان طور که توجه فرمودید همان اسلام و دین توحید است.

خواهید گفت: اگر فطرت بشر، او را به سعادت حقیقی‌اش می‌رساند، چرا تا کنون نرسانده و چرا بشر در سیرانسانیت‌اش به سوی آن سعادت و به سوی ارتقای‌اش در اوج کمال دچار این همه انحراف گردیده؟ و به جای رسیدنش به آن هدف روز به روز از آن هدف دورتر شده است؟ در جواب می‌گوییم: این انحراف، به خاطر بطلان حکم فطرت نیست، بلکه حکم فطرت درست است؛ لیکن بشریت در تشخیص سعادت واقعی‌اش دچار خطا گردیده و نتوانسته است حکم فطرت را بر مصداق واقعی‌اش تطبیق دهد که در نتیجه مصداق موهوم را مصداق واقعی پنداشته است؛ و آن سعادت واقعی که صنع و ایجاد برای بشر در نظر گرفته و تعقیب‌اش می‌کند، بالآخره دیر یا زود محقق خواهد شد.

تمام مطالب مذکور از آیات زیر به خوبی استفاده می‌شود: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم/۳۰)؛ و منظور از «نمی‌دانند» این است که به طور تفصیل نمی‌دانند، هر چند که فطرتشان علم اجمالی به آن دارد. و سپس بعد از سه آیه می‌فرماید: «لِيَكْفُرُوا بِهِ مَا آتَيْنَاهُمْ فَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ» (روم/۳۴) و بعد از شش آیه می‌فرماید: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (روم/۴۱). و نیز می‌فرماید: «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ» (مائده/۵۴)؛ و نیز می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبیاء/۱۰۵) و نیز فرموده: «وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَى» (اعراف/۱۲۸)، پس این آیات و امثال آن به ما خبر می‌دهد که اولاً: اسلام دین فطرت است و ثانیاً بشر به حکم فطرتش حرکت کرده، ولی در تطبیق با مصداق خطا رفته و ثالثاً اسلام به زودی به طور کامل

غلبه خواهد کرد و بر سراسر گیتی حکومت خواهد نمود» (علامه طباطبایی، ۱۴۲۲: ج ۴/ص ۱۳۵).

نتیجه

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان در باب کارکرد دین، با تأکید بیشتری بر کارکرد اجتماعی آن توجه نموده‌اند. به اعتقاد ایشان، چون دین وحیانی ناظر بر اقتضائات زمینی است، بنابراین، مطالعه و بررسی این اقتضائات، روش مناسبی برای فهم محتوای دین خواهد بود؛ ولی باید به این نکته توجه داشت که دین، دارای دو سویه آسمانی و زمینی است و ما برای فهم کامل چنین محتوایی باید هر دو جهت را مورد بررسی قرار دهیم.

علامه طباطبایی، در آثار دیگر خود، بر جنبه عرفانی و اخلاقی دین نیز توجه کرده است؛ در عین حال، در تفسیر المیزان، کارکرد اساسی دین را بیشتر به عنوان سنتی اجتماعی، تعریف نموده‌اند. ایشان در تفسیر المیزان، سبب اصلی بعثت انبیا و شرایع آسمانی را رفع اختلاف قلمداد نموده‌اند. در عین حال که بعثت انبیا را در رفع اختلافات اجتماعی، محصور نموده ولی به نظر می‌رسد، همچنانکه علامه در تفسیر دیگر آیات و آثار دیگر خود بدان اشاره کرده، رفع اختلاف میان انسان‌ها و ملت‌ها، تنها به عنوان یکی از حکمت‌های تشریح ادیان قلمداد می‌شود.

کتابنامه

*قرآن کریم.

۱. طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۲۲)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

۲. _____، (۱۳۸۱)، رساله الولایه، قم: انتشارات بخشایش.

۳. _____، (۱۳۷۵)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: انتشارات صدرا،

چ ششم.

۴. _____، (۱۳۳۸ ق)، شیعه در اسلام، قم: هجرت.



۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۵)، تسنیم، قم: انتشارات اسراء.
۶. _____، (۱۳۸۰ ش)، انتظاربشراز دین، قم: انتشارات اسراء.
۷. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۸. قربان علمی، (۱۳۸۲)، بررسی منشادین از دیدگاه دورکیم و طباطبایی، مجله مطالعات اسلامی، شماره ۵۹.
۹. _____، بررسی منشأ دین و دینداری از دیدگاه علامه طباطبایی، نشریه آینه معرفت، شماره ۱۰.



براهین اثبات حیات حق تعالی و نسبت آن با ممکنات از دیدگاه برخی حکمای مسلمان

حسین فرج زاده^۱

چکیده

همواره، ارائه معنایی موجه و منطقی از «حیات باری تعالی»، ذهن اندیشمندان مسلمان را به خود مشغول داشته است. ارائه معنایی واضح از صفت «حی» درباره خداوند که به طور کلی و اجمالی به معنی سلب میرایی است، باید به صورتی متناسب با او و در نسبتی صحیح با هر آنچه غیر اوست ارائه گردد. اینکه این صفت در مقایسه با دیگر موجودات، مشترک معنوی یا لفظی است و اینکه فهم صحیح از این صفت امکان پذیر است یا نه، مسئله دیگری است که تا کنون آثار بسیاری درباره آن از سوی اندیشمندان مسلمان، ارائه گردیده است. نویسنده، در این اثر سعی دارد گزارشی مختصر از دیدگاه‌ها و براهین برخی حکمای مسلمان در باب اثبات حیات حق تعالی، و نسبت آن با ممکنات ارائه کند.

کلیدواژه

خداوند، صفت حی، حیات، فعال، دژاک.



مقدمه

مقاله حاضر، برآن است، از دیدگاه برخی از حکما و متکلمین مسلمان، در باب معنای صفت «حی»، که می‌توان آن را یکی از مهم‌ترین صفات خداوند متعال و مباحث نظری آن را بسیار پرچالش، قلمداد نمود، تعریفی واضح ارائه کرده و نسبت این صفت را با حیات در ممکنات، مشخص نماید. ارائه معنایی واضح، مستدل و قابل فهم که با نصوص قرآنی و محتوای صریح روایات معتبر، منطبق باشد، در تاریخ مباحث کلام اسلامی، سابقه‌ای طولانی دارد. این اهمیت از این رو، افزون می‌گردد که فهم واضح بسیاری از صفات دیگر حق تعالی، منوط به ارائه معنایی دقیق از صفت «حی» است. این مسئله، در آثار گرانسنگی از جمله: اسفار اربعه نوشته حکیم و عارف نامدار، صدرالمتألهین شیرازی رحمته، رساله بستان القلوب، نوشته شهاب‌الدین سهروردی و شفاء الصدورفی شرح زیارة عاشورا، نوشته میرزا ابوالفضل کلانتری تهرانی (از علمای برجسته تهران در عصر قاجار) به نیکی بررسی شده و نگارنده، در این مقاله از آنها سود جسته است. تاکنون، پیرامون مسئله حیات حق تعالی و نسبت آن با دیگر موجودات، آثار متعددی منتشر شده و نویسنده سعی دارد در این اثر، ضمن ارائه آیات و روایات مرتبط، گزارشی مختصر از برخی از مهم‌ترین دیدگاه‌ها در این زمینه ارائه کند.

حی در لغت

ماده «ح، ی، ی» مانند «حَذِر» و «طَمِع» یا بر وزن فَعِل بوده که هنگام اجتماع دو «یاء» ادغام صورت گرفته و به صورت مشدد درآمد (فخررازی، بی تا: ج ۸-۷/ص ۱۰-۲) بر وزن «فَعِيل» مثل «مَيْت» که مخفف آن «میت» است، مانند «نَمَل» که با این حروف می‌شود «حیی» سپس ادغام شده می‌شود «حی» (ابن منظور، ۲۰۰۴ م: ج ۴/ص ۲۹۲). ابن انباری، معتقد است: اصل وریشه کلمه حی از «حَیو» بوده و زمانی که «یاء» و «واو» جمع شوند و اولین حرف یعنی «یاء» ساکن باشد هر دو حرف به یاء مشددة تبدیل شده است؛ به همین علت است که حیاة را با پایه «واو» نوشته‌اند، تنبهاً برای اینکه اصل کلمه به همین صورت بوده است. (الوسی، ۱۴۰۵ ق: ج ۳-۴/ص ۷). مؤید این قول، ظهور حرف «واو» در کلمه حیوان است. در یک جمع بندی، ریشه «حیی»، و «حیو» هر دو صحیح است؛ همان طور که جوهری به نقل از ابن السراج نقل می‌کند که «أَرْضٌ حَيَاةٌ وَحَيَاةٌ» (الجوهری الفارابی، ۲۰۰۹ م: ج ۵/ص ۵۰) اسم حی صفت مشبیه بوده و دلالت بر ثبوت و دوام دارد.



انواع حیات در موجودات

حیات در جمادات

الف) گاهی، از معنای حیات، اراده وجود وهستی مطلق شده. این نوع حیات، حیات «ساریه» نامیده می‌شود؛ یعنی همان طور که قوام وعمود هر چیزی به وجود اوست، قوام هر چیزی به حی بودن اوست. پس جمادات حیّ بوده و تسبیح جمادات به اعتبار حیات وجودی آن‌هاست همان طور که ملاصدرا و حاج مآلهادی سبزواری در اصالت وجود به آن تصریح کرده‌اند (ملاصدرا، ۱۹۹۰ م: ج ۶/صص ۱۸-۴۱۳).

ب) گاهی، معنای حیات جمادی این است که موجود، دارای حیاتی است که به وسیله آن، آثار مطلوب، مترتب بر آن موجود می‌شود؛ همچنانکه موت عبارت است از اینکه آثار مطلوب بر آن موجود مترتب نشود، پس زنده بودن زمین جمادی، به معنای آن است که زمین، گیاه خود را برویاند و سرسبز گردد. «اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا...» (شمس، ۱۳۸۴: ج ۱)؛ به عبارت دیگر، تغییر و تبدل هر موجودی، موت و حیات اوست. نیروهایی که در دل خاک به صورت مواد شیمیایی ذخیره شده، در فصل مناسبی از سال، باعث رشد گیاهان می‌شود و همین تبدل حالات، نشانه و آثار موت و حیات زمین است. معادنی که در دل خاک پنهان شده، هیچ گاه بی حرکت و بدون تغییر نمی‌ماند. پس از گذشت سال‌ها و قرن‌ها، مواد شیمیایی، به یکدیگر تبدیل می‌شوند؛ مثلاً تغییراتی که در دوران‌های قبل، در دل زمین صورت گرفته، به سبب پیدایش ذغال سنگ و نفت و ... بوده و نیز تبدیل فلزات به یکدیگر، نشانه حیات زمین است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ ق: ج ۲/ص ۵-۲۹۴).

ج) فخررازی، معتقد است که: هر چیزی در جنسیت و در نقش خود (به طور نسبی) اگر کامل باشد، آن حیّ است، گرچه آن موجود از جمادات باشد؛ مثل اینکه خانه‌ای که خراب است خانه‌ای بوده که موت بر آن اطلاق شده و کمال زمین، که موجودی جمادی بوده این است که آباد باشد (فخر رازی، بی‌تا: ج ۸-۷/ص ۱۰-۲).

حیات در نباتات

«این مرتبه از حیات، برتر از حیات جمادی است. حیات در این گونه از موجودات، عبارت است از اینکه موجود جاندار، دارای نفس و جانی باشد که از آن جان، اعمال مختلفی صادر



شود؛ آن هم نه به یک گونه بلکه به انحاء گوناگون؛ مثل حرکت به سوی جهات مختلف با حرکاتی مختلف. بحث‌هایی که در زیست‌شناسی جدید شده به همین نتیجه رسیده که حیات، اختصاصی به حیوانات ندارد بلکه نباتات را نیز شامل می‌شود» (شمس، ۱۳۸۴: ج ۱). «به عبارتی، گیاهان واجد یک درجه از حیات هستند و آن تبدل مواد گرفته شده از زمین، و تحوّل آن‌ها به صورت برگ و گل و سایر اندام‌ها است که در نتیجه می‌توان گفت حیات گیاهان، یک درجه از حیات جمادات کامل‌تر است؛ زیرا ریشه یک گیاه مثلاً در اثر برخورد با سنگ، تغییر مسیر می‌دهد و یا عشقه‌ای که چنانچه تکیه‌گاه‌اش در هر طرفی قرار داشته باشد، به همان سو حرکت خواهد کرد؛ و این خود نشانه آن است که حیات گیاهی، کامل‌تر از حیات جمادی است» (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ج ۲/ص ۲۹۴). «البته، اثبات حیات برای نباتات به صورت حظّ ضعیفی از شعور، از طرف طایفه‌ای از حکمای اشراق، قرن‌ها پیش اثبات شده و لازم نبود برای اثبات حیات نباتات به علم زیست‌شناسی جدید تمسک جست» (طهرانی، ۱۳۸۳: ج ۱/ص ۳۵۰).

حیات در حیوانات

حیات در حیوانات نسبت به حیات در نباتات، در سطح بالاتری بروز پیدا کرده و این‌گونه از حیات، هم در انسان که نوعی حیوان است و هم در دیگر حیوانات بروز پیدا کرده است. حیوانات بنابر آیه شریفه «وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ» مورد مؤاخذه قرار خواهند گرفت. آیت الله مکارم شیرازی در تفسیر آیه «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» (الانعام / ۳۸)؛ برای اثبات علم و شعور برای حیوانات، از توضیحات و اقوال موجود مربوط به آیه؛ قولی که مربوط به درک و علم حیوانات است را برگزیده و می‌نویسند:

«جمعی دیگر معتقدند که منظور، شباهت آنها با انسان، از نظر درک و فهم و شعور است؛ یعنی آن‌ها نیز در عالم خود، دارای علم و شعور و ادراک هستند، خدا را می‌شناسند و به اندازه خود، او را تسبیح و تقدیس می‌گویند. اگر چه فکر آن‌ها در سطحی پایین‌تر از فکر و فهم انسان‌هاست. و سپس در ذیل آیه ثمّ الی ربهم بحشرون رستاخیز جانوران بیان می‌کند و داستان‌های متعدد قرآنی از جمله فرار مورچگان در برابر لشکر حضرت سلیمان علیه‌السلام و داستان آمدن هدهد به منطقه سبا و یمن و آوردن خبرهای هیجان‌انگیز برای سلیمان شاهد این مدعا است و حیوانات به اندازه

شعور خود در برابر اعمالشان مسئول هستند» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: ش: ۵/صص ۲۸۶-۲۷۸).



حیات انسان که بالاتر از حیات حیوانات است به دو دسته تقسیم می‌شود:

حیات جسمی: عبارت است از رشد و نمو و آثاری که به اعضاء و جوارح منسوب است. هر عضو بدن آدمی رشد نموده و درجات کمال را می‌پیماید. در این درجه از حیات؛ حیات انسان با حیوانات و جمادات کاملاً مشترک است.

حیات روحی: حیات روحی، برترین نوع حیات است و اختلاف مهم انسان با سایر موجودات و حیوانات از همین نقطه آغاز می‌شود. حیات روحی انسان، گرچه در این جهان قابل تبدل است ولی پس از انتقال به عالم دیگر، ثابت خواهد بود. مرگ انسان، موت جسمی است نه روحی؛ البته حیات روحی گرچه مجرد و وابسته به زمان نیست ولی دارای نوعی موت است. تغییر عقیده و سهو و نسیان، از نشانه‌های تبدل و تزلزل روحی و فکری است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ ق:

ج ۲/صص ۵-۳۹۴).

صفات حق تعالی

برخی متکلمین و محدثین معتقداند که: خداوند متّصف به صفتی نشده؛ زیرا خداوند بسیط محض است و اتصاف به صفات، مستلزم تكثر در ذات است و این تكثر، با بساطت، منافات دارد. پس خداوند متّصف به صفتی نمی‌شود. در مقابل، برخی دیگر معتقداند: خداوند واجد صفاتی است و این صفات، زائد بر ذات است، چون موصوف آن‌ها (خداوند) قدیم است پس صفات نیز قدیم هستند. بطلان قول اوّل، بنابر این قاعده که: فاقد شیء نمی‌تواند معطی آن باشد، ذات خداوند نمی‌تواند واجد اتم و اکمل صفاتی نباشد که خود به موجودات عطا کرده است. البته قول اوّل، با مفهوم صرف الوجود من جمیع الجهات بودن، تناسب ندارد و با صریح آیه: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا» (اعراف/ ۱۸۰) نیز مطابق نیست. قول دوم، تعدّد واجب الوجود را در پی داشته و ذات به صفات نیازمند شده و این با بساطت و واجب الوجود بودن خداوند منافات دارد.

تقسیمات صفات

۱. صفات جلال و جمال

صفات جمال یا صفات ثبوتی، صفاتی‌اند که بر وجود کمالی در خداوند دلالت می‌کند؛



مانند عالم و علم، قدرت و قادر خلق و خالق رزق و رازق و غیره.

صفات جلال یا صفات سلبی، صفاتی اند که چون بر نقصان و فقدان کمال دلالت می‌کنند، از خداوند سلب می‌شوند؛ مانند ترکیب، جسمانیت، جهت، ظلم، و غیره. صدرالمتألهین در این باره گفته است:

این دو اصطلاح (صفات جلال و جمال) با تعبیر ذی الجلال والاکرام در آیه «تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن / ۷۸)؛ هماهنگ است زیرا صفت جلال عبارت است از آنچه ذات خداوند را از مشابهت با غیر آن منزه می‌دارد و صفت اکرام عبارت است از آنچه ذات الهی به آن آراسته است، پس خداوند با صفات کمال و صف می‌شود و با صفات جلال از نواقص پیراسته می‌گردد (محمد شیرازی، ۱۹۹۰، م: ج ۶ / ص ۱۱۸).

۲. صفات ذات و صفات فعل

در تقسیم صفات الهی به صفات ذات و صفات فعل، دو رویکرد کلی ارائه شده است:

الف) هرگاه برای انتزاع صفتی از ذات و وصف ذات به آن صفت، تصور ذات کافی باشد، آن صفت، صفت ذات یا ذاتی خواهد بود؛ مانند صفت حیات و حی، علم و عالم، قدرت و قادر و هرگاه تصور فاعلیت خداوند لازم باشد آن را صفت فعل یا فاعل گویند مانند اماته و ممیت، احیاء و محیی و...

ب) هر صفتی که بتوان خداوند را به مقابل و ضد آن وصف کرد، صفت فعل است، و هر صفتی را که نتوان خداوند را به مقابل و ضد آن وصف کرد، صفت ذات است؛ بنابراین قدرت، علم، حیات از صفات ذات الهی اند، چون خداوند به مقابل و ضد آن‌ها وصف نمی‌شود، زیرا مقابل آن‌ها نقص وجودی است، ولی اراده از صفات ذات خداوند نخواهد بود، زیرا وصف خداوند به مقابل آن محال نیست مثلاً گفته می‌شود خداوند ظلم به بندگان خود را اراده نکرده است: «وما لله یرید ظلماً للعباد» بر این اساس، عدل، از صفات ذات الهی خواهد بود، ولی بنابر اصطلاح نخست از صفات فعل است.

۳. صفات حقیقی و اضافی

صفات ذات را به دو گونه حقیقی و اضافی تقسیم کرده‌اند. صفات ذاتی حقیقی، آن است که حقیقتاً، ذات، به آن وصف می‌گردد، مانند علم و قدرت و صفت اضافی آن است که از صفات حقیقی انتزاع می‌شود، ولی خود حقیقتاً از صفات ذات نیست، مانند صفات عالمیت



و قادریت که از در نظر گرفتن نسبت علم و قدرت با ذات انتزاع شده‌اند، و ورای ذات و صفت علم و قدرت، حقیقتی ندارند. صفت ذاتی حقیقی را به حقیقی محض و حقیقی ذات الاضافه تقسیم نموده‌اند. حقیقی محض آن است که به چیزی جز به ذات خداوند تعلق ندارد مانند صفت حیات و حقیقی ذات الاضافه آن است که به غیر ذات متعلق نمی‌شود مانند علم و قدرت (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۴، ج ۱، صص ۱۳۰-۱۲۵).

براهین اثبات حی بودن حق تعالی

جملگی، دانشمندان اسلامی در اینکه خدای متعال حی است، اتفاق نظر دارند ولی در مفهوم و معنی آن اختلاف نظر وجود دارد. برخی تقریرات به قرار ذیل است:

خداوند قادر و عالم است؛

هر قادر و عالمی لزوماً حی است؛

پس خداوند لزوماً حی است.

صاحب تفسیر المنار در نقد این سخن می‌گوید: این استدلال قیاس غائب بر شاهد است و واجب بر ممکن و ناصواب است. این نقد صحیح نیست، زیرا سخن مستدل، قیاس مصطلح اصولی و تمثیلی نیست تا به آن اشکال شود، بلکه قیاس برهانی است، چون نمی‌شود موجود، (خواه واجب یا ممکن و خواه غائب یا شاهد) علم و قدرت داشته باشد ولی از حیات برخوردار نباشد، پس هر جا علم و قدرت بوده حیات نیز هست و این کبرای کلی است.

حیات، کمالی وجودی بوده که در مخلوق‌های ممکن الوجود به چشم می‌خورد و چون خداوند، واجب الوجود و مصدر ممکنات است پس، از حیات برتر برخوردار است. اتصاف واجب الوجود به حیات، برای او هیچ گونه نقضی را در پی ندارد، زیرا معنای حیات در گرو ماده و ماهیت نیست که منشأ نقص و محدودیت باشد؛ پس خدا، کمال مطلق و دارای عالی‌ترین درجه حیات به نحو بسیط است. صاحب تفسیر المنار، ضمن بیان دلیل دوم، مقدمه‌ای از استاد خود درباره صفات واجب الوجود ذکر کرده و آن را بی نظیر می‌داند؛ در حالی که این برهان قرن‌ها پیش از تفسیر المنار، توسط حکمای حکمت متعالیه با تعبیرهای دقیق آمده

است» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۲ / صص ۱۶۰-۹۹).

اساساً حیات به معنایی که ملازم با علم و فاعلیت ارادی است لازمه وجود غیر مادی است



زیرا، اگر چه حیات به موجودات مادی جاندار، نسبت داده می‌شود اما در حقیقت، صفت روح آن‌هاست و بدنشان در اثر تعلق روح، متصف به آن می‌گردد. به دیگر سخن، همچنانکه امتداد، لازمه وجود جسمانی است، حیات نیز لازمه وجود مجرد (غیرجسمانی) است. با توجه به این مطلب، دلیل دیگری بر حیات الهی بدست می‌آید و آن این است ذات مقدس الهی مجرد و غیر جسمانی است و هر موجود مجردی دارای حیات است پس خدای متعال هم ذاتاً دارای حیات است (مصباح یزدی، ۱۳۸۷ ش: ص ۷۵).

خداوند، معطی الوجود علی الاطلاق است و به همین خاطر، معطی الحیات نیز هست و معطی الحیات نمی‌تواند فاقد حیات باشد پس حیات برای خداوند لازم می‌آید.

نزاع در برگشت صفات

جماعت اشاعره می‌گویند: صفات کمالیه خداوند، از جمله صفت حی، یک سلسله امور ثبوتیه و وجودیه و زائد بر ذات هستند. صاحب تفسیر روح المعانی قائل به زائد بودن صفات از جمله حی است و با دفاعی که از نقل بعض متکلمین می‌کند قائل است که صفات ثبوتیه به امور سلبی باز می‌گردد و در باب تعریف حیات، می‌نویسد:

اولاً: حیات، نزد اطباء، قوه ایست که قوای حیوانیه، قوای تغذیه و قوای حسیه از آن قوه نشأت گرفته است.

ثانیاً: قوه ایست که اقتضایش حس و حرکت است. در هر در صورت، حیات از صفات جسمانیات است و به همین خاطر، خداوند متعال از این گونه صفات جسمانیه منزّه و مبرا است. نقد: بطلان اینکه صفات خداوند زائد بر ذات نیست، در بحث صفات خداوند گذشت و جای سؤال باقی است که حیات، مفهومی کمالی است، هر چند مصادیق آن توأم با نقص‌ها و محدودیت‌هایی هستند، اما می‌توان برای آن، مرتبه‌ای نامتناهی و نامحدود در نظر گرفت که هیچ نقص و محدودیتی ندارد، چنانکه مفهوم وجود و کمال چنین است.

این اشکال و جواب در رابطه با بخشی از سخن ایشان بود اما دفاع آقای آلوسی از قول فلاسفه الهی و گروهی از معتزلین یا همان ابوالحسین بصری، به معنای این است که معنی حیات در خداوند عبارت است از: اینکه اتصاف خدا به علم و قدرت، محال نباشد (به خلاف موجود مرده که این اتصاف بر او محال است). بر اساس این تعریف، صفت حیات معنی



سلبی دارد که همان محال نبودن است بنا بر این تعریف حیات (محال نبودن علم و قدرت برای خدا) یک تعریف سلبی است (موسایی افضلی، ۱۳۸۶ ش: ص ۵۴ - ۵۲).

اشکال فخر رازی: اگر معنی حی کسی است که علم و قدرت بر او صدق می‌کند این گونه تعریف برای حیوانات هم بوده پس چگونه صحیح است که خداوند به این گونه از معنای صفات خود را مدح کند در حالی که پست ترین حیوانات هم از علم و قدرت بر خوردار بوده پس نظر من این است که حی در اصل لغت به این معنا بوده که هر چیز کاملی که نسبت به خودش کامل بوده؛ وحی بودن خداوند یعنی کامل علی الاطلاق و اشکال بر طرف شده است.

نقد آلوسی به فخر رازی

الف) اینکه مدح خداوند به صفات پست ترین حیوانات جایز نیست در غایت سقوط بوده زیرا اطلاق لفظ حی تنها به این صورت نبوده بلکه صفاتی از قبیل سمیع و بصیر به خود خداوند از جانب خودش، نسبت داده شده است و اهل سنت هم اشکالی بر این این گونه مدایح وارد نکرده‌اند.

اما در معنای خود لفظ حی اشکالی وارد کردید در صورتی که معنای حیات حیوانی با معنای حیات خداوندی فرق کرده و بین تراب و رب الارباب از زمین تا به آسمان تفاوت‌ها وجود دارد شاید شما بگوئید که چاره‌ای جز این نیست که قائل به مجاز گویی شویم در صورتی که هیچ یک از دانشمندان اهل سنت به این گونه مجاز گویی قائل نشده‌اند.

ب) این تعریف از صفت «حی» در هیچ کتاب لغتی یافت نمی‌شود (آلوسی بغدادی، ۱۴۰۵ ق: ج ۴ - ۳

ص ۷).

در هر صورت نه صفات خداوند زائد بر ذات اوست، نه صفت حی یا صفات ثبوتیه به یک سلسله امور سلبیه باز می‌گردد. همان طور که شیخ صدوق^۲، فاضل مقداد، علامه حلی^۳، و خواجه نصیرالدین طوسی، قائل شده‌اند اشکالی که به کسانی که قائلند صفات ثبوتیه به صفات سلبیه عود می‌کند این است پنداشته‌اند که اگر ما صفات کمالیه را یک سلسله امور ثبوتیه دانستیم و معتقد شویم که در خارج و در ذات حق موجودند مستلزم تعدد و تکثر در ذات می‌شویم در حالی که ذات خداوند واحد است و هیچ جهت کثرتی در او نیست و لذا این صفات به امور سلبیه باز می‌گردد؛ ولی ما می‌گوئیم اگر صفات کمالیه خدا زائد بر ذات او



بود این تالی فاسد را داشت ولی صفات خداوند عین ذات اوست و معنای سلب نقص همانا سلب سلب است که بازگشت آن به صفات کمالیه است. (محمدی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۶-۱۰۳). در روایات، از اثبات صفات، به عنوان اصل و از سلب آن‌ها، به نقص تعبیر شده؛ چنان‌که از امام صادق علیه السلام نقل شده: «إِنَّ اللَّهَ عِلْمٌ لَاجَهْلٍ فِيهِ، حَيَاةٌ لَامُوتٍ فِيهِ، نُورٌ لَظُلْمَةٍ فِيهِ» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۲ / ص ۱۶۰-۹۹) و قرآن کریم نیز در همین رابطه اشاره دارد: «وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (قصص ۸۷).

صفات خبریه

برخی از صفات را صفات خبریه گویند. آن‌ها صفاتی‌اند که در خبر آسمانی (کتاب و سنت) وارد شده‌اند و اگر در خبر آسمانی نیامده بودند، به مقتضای یک بحث عقلی برای خداوند اثبات نمی‌شدند. از سویی، اگر به مفاد ظاهری آن قائل شویم، تشبیه و تجسیم لازم خواهد آمد؛ به عبارت دیگر، این دسته از صفات، مانند، ید، استوی و... است که در آیات زیر آمده‌اند. «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح/۱۰)؛ «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/۵)؛ (محمد شیرازی، ۱۹۹۰، م: ج ۶ / ص ۴۱۸-۴۱۳).

حیات معنوی

زنده بودن انسان عبارت‌است از این که در مجرای قرار داشته باشد که فطرت، او را به سوی آن مجری، هدایت می‌کند، مثل اینکه دارای عقل سلیم و نفس زکیه و مهذب باشد. به همین جهت، قرآن شریف، دین را حیات بشر خوانده؛ چون قرآن دین حق را که همان اسلام است عبارت می‌داند از فطرت الهی (شمس، ۱۳۸۴، ش: ج اول).

به طور کلی، این گونه حیات، مربوط به حیات روحی انسان است که در قرآن و روایات به آن‌ها اشاره شده است. البته حیات معنوی، در روایات، به معنی ولایت مداری نیز آمده است.^۴

حیات اخروی از نگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی، ذیل پاسخ به این سؤال که چند نوع زندگی و حیات برای آدمیان از ظواهر آیات قرآنی استفاده می‌شود و چه ارتباطی بین آن‌ها برقرار است، می‌فرماید:
از کلام خدای تعالی برمی‌آید که برای آدمیان حیات و زندگی دنیا بوده که هر یک از این سه

زندگی از زندگی قبلیش الگو می‌گیرد، واضح‌تر اینکه انسان قبل از زندگی دنیا زندگی دیگری داشته و بعد از آن زندگی دیگری خواهد داشته و زندگی سومش تابع حکم زندگی دوم او، و زندگی دومش تابع زندگی اولش است، پس انسان که در دنیاست در بین دو زندگی قرار دارد، یکی سابق و یکی لاحق، این آن معنایست که از ظاهر قرآن استفاده می‌شود.

ولکن بسیاری از مفسرین، آیاتی را که متعرض زندگی اول انسان است حمل بر زبان حال واقتضای استعداد کرده‌اند، همچنانکه آیاتی را که متعرض زندگی لاحق بشر است، حمل بر نوعی مجاز و استعاره کرده‌اند اما ظواهر بسیاری از آیات این حمل آقایان را تخطئه می‌کند. اما قسم اول که عبارتند از آیات ذرومیثاق، که خدا از بشر قبل از آن‌که به دنیا بیاید، پیمان‌هایی گرفته و معلوم می‌شود که قبل از زندگی دنیا یک نحوه زندگی داشته و اما در قسم دوم که آیات بسیار زیادند، چند آیه را به عنوان نمونه در اینجا می‌آوریم تا خواننده‌اش خودش داوری کند که از ظاهر آن چه استفاده می‌شود؟ آیا همان‌طور که ما فهمیده‌ایم زندگی آخرت تابع زندگی دنیا هست یا نه؟ آیا از آن‌ها که جزای در زندگی عین اعمال دنیا است؟

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْرُونَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (تحریم/ ۷)؛ «وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (بقره/ ۲۸۱)؛ و آیاتی دیگر از این قبیل. پس معلوم می‌شود زندگی آخرت در دنیا نیز هست، لکن پرده‌ای میان ما و آن حائل شده است (شمس، ۱۳۸۴ ش، ج ۱).

نتیجه

حی، یکی از اسماء اعظم و صفات ثبوتیه ذاتیه و حقیقیه محض است که عرفاً در مقابل میّت و اصطلاحاً به معنای دژاک و فعال از آن یاد می‌شود. بعضی صفات، از لوازم بعضی دیگر بوده و با یکدیگر، رابطه لازم و ملزوم دارند، مانند علم و قدرت نسبت به حیات حق تعالی؛ وجود این دو صفت، بدون در نظر داشتن صفت حیات، غیر ممکن است؛ لذا این دو از آثار حیات محسوب می‌شوند.

بنابر نظر ملامدرا و حاج ملاهادی سبزواری اگر مفهوم حیات مساوی با مفهوم وجود باشد، خداوند، دارای عالی‌ترین مراتب وجودی است و از عالی‌ترین مراتب حیات بر خوردار است. اگر مبنا، داشتن علم و قدرت است، او عالی‌ترین مراتب علم و قدرت را داراست. حیات ساریه، در همه موجودات مشترک است. در حیات ساریه، وجود، مساوی با حیات قرار می‌گیرد، مراتب



حیات، در حیات ساریه به صورت حیات خداوندی، حیات روحی انسانی، حیات حیوانی، حیات نباتی و حیات جمادی خواهد بود.

زندگی و حیات تمامی عالم وجود، از حیات خداوندی (همراه با سلب نقایص) حکایت دارد. تمام موجودات عالم، به تناسب وجودشان، از حیات بهره‌مندند.

پی‌نوشت‌ها

۱. رک به: ربّانی گلپایگانی، عقائد استدلالی، ۱۳۸۴: ج ۱ / ص ۱۰۹-۱۰۳.
۲. برای نمونه قول شیخ رحمة الله عليه را نقل کرده: «قال محمد بن علی مولف هذا الكتاب: إذا وصفنا الله تبارک و تعالی به صفات الذات فإنما نفی عنه به كل صفة منها ضدّها، فمتی قلنا: إنّه حیّ نفینا عنه ضدّ الحیاة و هو الموت... فلما جعلنا معنی كل صفة من هذه الصفات التي هي صفات ذاته نفی ضدّها أثبتنا أنّ الله لم یزل واحداً لا شی معه...»
۳. مخفی نماند که علامه علیه الرحمة در باب حادی عشر، صفت حیّ را از جمله صفات ثبوتی دانسته ولی در کتاب شریف کشف المراد به بیان سلبی بودن صفت حیّ پرداخته است.
۴. و بالاسناد المتقدم ذكره عن علی ابن الحسین علیه السلام فی تفسیر قوله تعالی «ولکم فی القصاص حیاة بقره ۱۷۹» الآیه «ولکم» یا أمّه محمد «فی القصاص حیاة» لأنّ من همّ بالقتل فعرّف أنّه یقتصّ منه فكفّ لذلک عن القتل، كان حیاة للذی كان همّ بقتله و حیاة لهذالجانی الذی أراد أن یقتل، و حیاة لغيرهما من الناس، إذا علموا أنّ القصاص واجب لایجسرون علی القتل مخافة القصاص «یا أولى ألباب» أولى العقول «لعلکم تعقلون» ثمّ قال علیه السلام: عباد الله! هذاقصاص قتلکم لمن تقتلونه فی الدنیا، و تفنون روحه، أولاً أنبئکم بأعظم من هذا القتل، و ما یوجبّه الله علی قاتله ممّا هو أعظم من هذا القصاص؟ قالوا: بلی یا ابن رسول الله قال: أعظم من هذا القتل أن یقتله قتلاً لا یجبر و لایحیی به عده أبداً. قالوا ما هو؟ قال: أن یضلّه عن نبوة محمد a و عن ولاية علی ابن ابی طالب علیه السلام و یسلک به غیر سبیل الله و یرغبه باتّباع طریق أعداء علی علیه السلام و القول بإمامتهم و دفع علی عن حقّه و جحد فضله، أن لایبالی بإعطائه واجب تعظیمه، فهذا هو قتل الذی هو تخلید المقتول فی نار جهنّم خالداً فخلداً أبداً، فجزاء هذا مثل ذالک الخلود فی نار جهنّم. طبرسی، ۱۴۱۶ ق، ج ۲ ص ۵-۱۵۴.



کتابنامه

*قرآن کریم.

۱. ابن منظور، محمد ابن مکرم، (۲۰۰۴ م)، لسان العرب، بیروت / لبنان: دارالصادر.
۲. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸)، تفسیر تسنیم، قم: مرکز نشر اسراء، چ دوم.
۳. حسینی همدانی، سید محمد حسین، (۱۴۰۴ ق)، تفسیر انوار درخشان، تهران: کتاب فروشی لطفی، چ اول.
۴. دانش پور، سید علی، (۱۳۸۳)، آشنایی با کلیات علوم اسلامی فلسفه و عرفان، تهران: دانشگاه پیام نور، چ ششم.
۵. ربّانی گلپایگانی، علی، (۱۳۸۴ ش)، عقائد استدلالی، قم: سنابل.
۶. سبزواری، حاجّ ملا هادی، (۱۴۳۲ ق-۲۹۱۱ م)، شرح منظومه، تعلیقه آیت الله حسن حسن زاده آملی، بیروت / لبنان: موسسه تاریخ عربی، چ اول.
۷. سبزواری، ملا هادی، (۱۳۸۵ ش)، شرح الأسماء وشرح دعاء جوشن کبیر، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۸. شمس، مراد علی، (۱۳۸۴ ش)، با علامه در المیزان، تهران: انتشارات أسوه، چ اول، ج اول.
۹. تهرانی، میرزا ابولفضل، (۱۳۸۳ ش)، شفاء الصدور فی شرح زیارت العاشور، تهران: مرتضوی، چ دوم.
۱۰. فخر رازی، (بی تا)، تفسیر کبیر، تهران: دارالکتب العلمیه، چ دوم.
۱۱. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ ق)، بحار الانوار، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۲. محمد شیرازی، صدرالدین (ملاً صدرا)، (۱۹۹۰ م)، اسفار الاربعه، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۱۳. محمدی، علی، (۱۳۸۶ ش)، شرح کشف المراد، انتشارات دارالفکر، چ اول.
۱۴. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۷ ش)، آموزش عقائد، تهران: نشر بین المللی.



۱۵. قمی (شیخ صدوق)، محمد بن علی، (۱۳۹۰ ق)، من لا یحضره الفقیه، تحقیق سیدحسن موسوی خراسان، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۶. موسایی افضل، علی، (۱۳۸۶ ش)، کلام، تهران: دانشگاه پیام نور، چ هفتم.



reasons to proving the life of god

Hosean Farajzade

Abstract*

A reasonable meaning of 'life of God' is a problem for Muslim thinkers. Providing a clear meaning of 'alive' as a attribute of God, that is concisely negation of deadness, should make in a proper accordance with Him and in a proper relationship with anything else than Him. The other problem for Muslim thinkers is that whether this attribute in comparison with other beings is homonym or synonym, and is it understandable or not. There are many works about these topics by Muslim thinkers. The author in this essay tries to provide a brief account of these works and bring forward some reasoning in proving the being alive of the God and its relationship with possible Beings.

Keywords:

God-Revelation adjective-Life-Active-more perceive



the source and development of descriptions of religion

Reza Ahmadi

Abstract

In the current times, some philosophers of religion consider some of AllameTabatabai's ideas because of their innovativeness and scientific certainty. The author in this essay tries to provide an explanation and analysis of AllameTabatabai's views about the origin of religion, the function of religion, and the specifications of true religion, in the great interpretation of Quran, Al Mizan. Allame presented a new conception about the function of Islam. Although the origin of religion is completely divine and spiritual, but with recourse to some Quran's verses, he believed that divine judgments are in accordance with the needs of humans and help to satisfy these needs. AllameTabatabai claimed that one of the most important functions of religion is solving the battles between humans and regulating the relationship between them.

Keywords:

The origin of religion-The origin of religion-Public life-The variance and contention



conquests of arabs islam and irans

Morteza Hassani

Abstract

Maybe you hear here and there that ‘if second Khalifa didn’t exist, Islam didn’t export to Iran!’ the author in this essay tries to answer these questions: ‘are Iranians indebted to Khalifas?’ and ‘what were the borders of Islam if there was not Islam’s seeking for conquer?’ History says that Islam came to Iran after the fall of KhosroParviz, and Iranian people, before the attack of Muslims, suffered and exhausted from the tyranny of Sasani’s and were familiar with Islam. It is clear that the Islam of Iranians is not completely an effect of this attack. Also, based on some historians, most of attacks are done because of material goals. Imams tried so much in turning a menace in deviating Islam to an opportunity in transmitting Islam and its genuine culture.

Keywords:

War-Conquests-Islamic culture-The Islam of Iranian



sarveging the reasons and oat comes of two rales

Morteza YunesIsavand

Abstract

In the most of works in Figh and jurisprudence there are no allusions to ‘reverence to disrespect to holy persons’ and ‘incumbency of respect to rites’. Certainly, the tacit use of them by jurists as the major of the reasoning about some judgments, that makes these rules out of importance. It is opened the judgment of a set of jurisprudential accidents about disrespect, and a vast chapter in prohibition of disrespect and necessity of respect to sublime rites, and the effects of each of them are mentioned. We have in hadith about that. So, the importance of reading again these rules is clear. The author in this work tried to bring forward some reasons from intellect, Quran, and Hadith for these two rules and provide some account about different types and steps of disrespect and criterion for recognizing it.

Keywords:

The disrespect-reverence-The curtsy of rites-Sacreds



sarveging and realizing the possibilitg and permit

Hamed Ali Akbarzade

Abstract

Tafkikschool as a prevalent view in the present religious atmosphere, has a special concern to interpretation of Quran. This view claims that the only proper interpreter of Quran is the Masums and so the only way to interpret is using Hadith. Anybody other than Masum should not let to interpret Quran. Therefore, any interpretation that is product of human perception and his construe is self-interpretation and should be rejected. Hadith prohibited us from self-interpretation. In this essay, we study the TafkikSchool's view about the possibility of interpretation.

Keywords:

Seperation academy-Self comment vote-The holy Quran-possibility-Licence



elements of the Islamic management

Hamed Kanani

Abstract

Today, 'management' is one of the most important problems in the world. The author in this essay tries to study the management of Imam Mahdi based on Quran and Hadith. The author believes that western schools cannot manage the society in a way that the human values maintain and progress. There are potentialities in Islam in which human values will progress. Author in this essay provides an explanation of Islamic management and its main principles, and tries to coordinate specifications of Imam Mahdi's management with these principles. The author believes that we can refer to and use Imam Mahdi's management as a perfect paradigm of management.

Keywords:

Imam Mahd-Islamic management-Plan-Justice-trusteeship

sarveging on the meaning of the words of the holg qaran

Masih Vatheghi

Abstract*

The meaning of Muqatta'at in Quran is a controversial matter for interpreters and there are different ideas about them. The author brings together these ideas in nine chapters. In the view of the author three of them are reasonable: allusion to the names of God, mystery and magic, and restriction. At least we can say that the use of these letters in Quran is a sign of a great truth and they are not without meaning. The author tries in this essay to mention different points of view in this matter, and provide a brief account of ideas and criticisms.

Keywords:

Interrupted words-ayat-The holy Qoran



English Abstract

Article/.sarveging on the meaning of the words of the holg qaran /Masih Vatheghi.....	111
Article/elements of the Islamic management / Hamed Kanani	110
Article/sarveging and realizing the possibilitg and permit /Hamed Ali Akbarzade.....	109
Article/sarveging the reasons and oat comes of two rales/ YunesIsavand.....	108
Article/conquests of arabs islam and irans /Morteza Hassan	107
Article/the soarce and oat pat of des cri ptions of religion /Reza Ahmadi.....	106
Article/reasons to prouing the life of god /Hosean Farajzade	105