

مجموعه مقالات
اولین همایش ملی بررسی اندیشه‌های علمی
آیت‌الله‌العظمی جعفر سبحانی (مدظله العالی)

به کوشش

رحیم شاهی و یوسف خیری

مدیریت حوزه علمیه استان آذربایجان شرقی

مرکز مطالعات و پژوهش‌های علم و دین دانشگاه صنعتی سهند تبریز

مرکز توسعه پژوهش‌های بین‌رشته‌ای معارف اسلامی و علوم سلامت (دانشگاه علوم پزشکی تبریز)

سرشناسه	: همایش ملی بررسی اندیشه‌های علمی آیت الله العظمی جعفر سبحانی مدظله‌العالی (نخستین: ۱۳۹۷: تبریز)
عنوان و نام پدیدآور	: مجموعه مقالات اولین همایش ملی بررسی اندیشه‌های علمی آیت الله العظمی سبحانی (مدظله‌العالی) به کوشش رحیم شاهدی، یوسف خیری؛ [برگزارکنندگان] مرکز مدیریت حوزه علمیه استان آذربایجان شرقی، مرکز مطالعات و پژوهش‌های علم و دین دانشگاه صنعتی سهند تبریز، مرکز توسعه پژوهش‌های بین رشته‌ای معارف اسلامی و علوم سلامت (دانشگاه علوم پزشکی تبریز)؛ ویراستاران رحیم شاهدی، حسن پناهی‌آزاد، یوسف خیری.
مشخصات نشر	: تبریز: دانشگاه صنعتی سهند، ۱۳۹۹.
مشخصات ظاهری	: ۸۳۶ص.
شابک	: ۹۷۸-۹۶۴-۶۲۱۹-۸۸-۵
وضعیت فهرست نویسی	: فیبا
موضوع	: سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۰۸ -- کنگره‌ها
موضوع	: Congresses ۱۹۲۹Sobhani Tabrizi, Ja'far, --
موضوع	: مجتهدان و علما -- ایران -- کنگره‌ها
موضوع	: Ulama -- Iran -- Congresses'
شناسه افزوده	: شاهدی، رحیم، ۱۳۵۲-، گردآورنده
شناسه افزوده	: خیری، یوسف، ۱۳۵۴-، گردآورنده
شناسه افزوده	: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه. مرکز مدیریت حوزه علمیه استان آذربایجان شرقی
شناسه افزوده	: دانشگاه صنعتی سهند. مرکز مطالعات و پژوهش‌های علم و دین
شناسه افزوده	: دانشگاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی درمانی تبریز. مرکز توسعه پژوهش‌های بین رشته‌ای معارف اسلامی و علوم سلامت
شناسه افزوده	: دانشگاه صنعتی سهند
رده بندی کنگره	: BP ۵۵/۲
رده بندی دیویی	: ۹۹۸/۳۹۷
شماره کتابشناسی ملی	: ۶۲۳۹۴۶۲



دانشگاه صنعتی سهند

نام کتاب: مجموعه مقالات اولین همایش ملی بررسی اندیشه‌های علمی آیت الله العظمی جعفر سبحانی (مدظله‌العالی)

به کوشش: رحیم شاهدی - یوسف خیری

ویراستاران: رحیم شاهدی - حسن پناهی‌آزاد - یوسف خیری

ناشر: انتشارات دانشگاه صنعتی سهند

تعداد صفحات: ۸۳۶ صفحه وزیری

نوبت چاپ: اول، تبریز ۱۳۹۹

تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه

لیتوگرافی: چاردیز

چاپ: اعظم

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۶۲۱۹-۸۸-۵

قیمت: ۱۲۰۰۰۰ تومان

حق چاپ برای دانشگاه صنعتی سهند محفوظ است.



پیشگفتار ناشر

توسعه روزافزون دانشگاه‌ها و مؤسسات آموزش عالی کشور، اهمیت انتشار کتب و سایر منابع علمی به زبان فارسی را برای کسانی که به امر پژوهش، تدریس یا تحصیل در سطح آموزش عالی اشتغال دارند، مبرهن می‌سازد از طرفی کمبود کتب علمی به زبان فارسی از سال‌ها پیش در سطح دانشگاه‌ها احساس و با گسترش مستمر دانشگاه‌ها و افزایش تعداد دانشجویان این کمبود ملموس‌تر می‌شود. دانشگاه صنعتی سهند برای ایفای بخشی از رسالت خود و جبران جزئی از این نقیصه و ارتقاء کیفی و کمی سطح علمی دانشجویان عزیز در صدد است یک سری کتاب‌های علمی را به صورت تالیف یا ترجمه چاپ و منتشر کند و در اختیار دانش‌پژوهان قرار دهد، باشد که این خدمت ناقابل گامی در جهت رفع قسمتی از نیازهای علمی کشور عزیز اسلامی ایران و مورد قبول درگاه حق تعالی قرار گیرد.

در خاتمه امید است با دریافت پیشنهادهای، نقطه نظرها و انتقادهای کلیه خوانندگان و صاحب نظران محترم، انتشارات دانشگاه صنعتی سهند در خدمت اعتلای فرهنگ اسلامی و استقلال سازندگی کشور مؤید به تأییدات خداوندی باشد.

با آرزوی توفیق الهی
دانشگاه صنعتی سهند

۱.....	سخن آغازین	رحیم شاهی
۵.....	زندگینامه حضرت آیت الله العظمی جعفر سبحانی	
۱۳.....	الف) سخنرانی های علمی	
۱۵.....	نقش آیت الله العظمی سبحانی در تبیین نظام سیاسی اسلام و پویایی فقه شیعه	سید محمد علی آل هاشم
۱۹.....	اخلاق مرجعیت	احد فرامرز قراملکی
۲۳.....	سلوک علمی و عملی استاد، حضرت آیت الله العظمی سبحانی	روح الله شاکری
۲۹.....	ب) مقالات	
۳۱.....	ابعادی از شخصیت و سیره حضرت آیت الله العظمی سبحانی	مهدی پیشوایی
۳۵.....	از روایت تا درایت؛ معرفی کتاب «الحديث النبوی بین الروایة و الدراية»	عبدالهادی مسعودی
۵۳.....	مبانی اصولی آیت الله سبحانی	علیرضا سبحانی
۶۳.....	جایگاه تأویل در روش تفسیری آیت الله جعفر سبحانی	ابوذر رجبی
۸۳.....	بازپژوهی تفسیر «اولوا العزم» با تأکید بر آراء آیت الله العظمی سبحانی	محمد هادی منصوری
۱۰۱.....	کندوکاوی در نظریه «عدم تأثیر احادیث در ترجیح روایت» آیت الله العظمی سبحانی	محمد مهدی ولی زاده
۱۱۷.....	بررسی دیدگاه فلسفه اخلاقی آیت الله العظمی سبحانی	حسین احمدی، حسن محیطی
۱۳۱.....	حدیث از نظریه تا تطبیق	محمود ملکی
۱۴۵.....	آموزه تحدیث در خوانش استاد سبحانی	محمد تقی شاکر

- ۱۵۵ مؤلفه‌های تمدن‌ساز کلام شیعی از دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی مهدی سعادت‌مند
- ۱۶۹ بررسی نقادانه تفسیر وهابیت از صفات خبری از منظر آیت‌الله‌العظمی سبحانی محمد مهدوی، صفیه جعفر پور
- ۱۸۹ الزام روش شناختی «تفکیک قضایای حقیقه از اعتباریه» در علم اصول استنباط مصطفی همدانی
- ۲۱۳ بررسی تطبیقی مشروعیت حکومت از دیدگاه آیت‌الله جعفر سبحانی و آیت‌الله مکارم شیرازی با تأکید بر منابع تفسیری ... علی آقاجانی
- ۲۲۷ مبانی نظریه تجربه نبوی دکتر سروش، آثار و پیامدهای آن با رویکرد اندیشه‌های آیت‌الله‌العظمی جعفر سبحانی محمد شکری، رحیم شاهی
- ۲۴۱ تحلیل و بررسی وحی و جایگاه پیامبر اسلام(ص) در اندیشه آیت‌الله‌العظمی سبحانی و دکتر عبدالکریم سروش محمد شکری، محمد درگاه زاده
- ۲۵۳ قطعیت دلالت ظواهر؛ رویکردی نوین در علم اصول مصطفی همدانی
- ۲۶۹ مقایسه کتاب حیات محمد(ص) اثر حسین هیکل با کتاب «فروغ ابدیت» اثر آیت‌الله‌العظمی سبحانی سید محمد ثقفی
- ۳۰۵ نقد نظریه لزوم توزیع دیه بر عاقله، با تکیه بر اندیشه‌های فقهی آیت‌الله‌العظمی سبحانی احمد مرتضی، بهروز یوسفلو
- ۳۲۵ لزوم با جواز مضاربه مدت‌دار محمد علی محب الرحمان، محمد مهدی محب الرحمان
- ۳۳۵ مبانی و روش تفسیری آیت‌الله‌العظمی سبحانی پریا نوری، شهربانو مردانی
- ۳۵۵ کاربرد قواعد تفسیر قرآن در تفسیر آیه وضو توسط آیت‌الله‌العظمی سبحانی عمران عباسپور و صمد بهروز
- ۳۶۹ حقیقت مجازات اخروی از دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی و ملاصدرا جمال بابالیان، هادی معمار، سید مرتضی علیانسنب
- ۳۷۹ کاربرد قاعده لطف در علم کلام، فقه و اصول فقه با تأکید بر آرای آیت‌الله‌العظمی سبحانی علیرضا عابدی سرآسیا، رابعه نورانی
- ۳۹۳ بررسی تطبیقی بحث اوامر در کتاب‌های درسی حوزه با تأکید بر اندیشه‌های اصولی آیت‌الله‌العظمی سبحانی سعید نیازی، علی بدری، مرتضی قربانی، علی اسدی
- ۴۰۹ بررسی تطبیقی بحث نواهی در کتاب‌های درسی حوزه با تأکید بر اندیشه‌های اصولی آیت‌الله سبحانی سعید نیازی، سید حسین سیدی ثانی، مهدی عالی، زین العابدین رنجی
- ۴۱۷ مرزبانی در ساحت اندیشه دینی، کاوشی هدف‌شناسانه در تلاش‌های سترگ یک قرآن پژوه محمد مرادی
- ۴۳۵ تبیین و بررسی دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی در ماهیت وحی محمد درگاه‌زاده، الناز رحیمی، سمیرا مویدی، سمیه انگوتی، مرضیه عشقی

- دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی در سوال از اعمال، نحوه تکلم و شهادت اعضای بدن در قیامت..... ۴۴۹
صمد عبداللهی عابد، خدیجه اکبری
- نظریه «عرفی شدن دین» و تفکیک آن از «عرف» ۴۶۳
یعقوب قاسمی خوئی، رحیم همزبان قراملکی
- وحیانی بودن الفاظ قرآن از دیدگاه آیت‌الله‌العظمی جعفر سبحانی ۴۷۷
سید ضیاء الدین علیا نسب، معصومه پور شیری چراندابی
- حیات برزخی از منظر آیت‌الله‌العظمی سبحانی ۴۸۷
سید ضیاء الدین علیانسیب، زهرا معرفت، رقیه رجبی
- آموزه‌های عملی زندگی در کلام شیعی از نگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی ۵۰۱
مهدی سعادت‌مند
- بایسته‌های تفسیری از دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی ۵۱۷
محمد ابراهیم نژاد
- روش‌شناسی تفسیر آیت‌الله جعفر سبحانی ۵۲۵
رقیه صادقی نیری، شهربانو مردانی
- بررسی روش تفسیری آیت‌الله‌العظمی سبحانی در تفسیر موضوعی منشور جاوید ۵۴۷
سید ضیاء الدین علیانسیب، رقیه فردی
- بررسی و نقد نظریه ظنی بودن دلالت قرآن کریم از دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی ۵۶۵
سید ضیاء الدین علیانسیب، سید محمد علیا نسب
- بررسی احادیث آغاز وحی بر حضرت محمد(ص) با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی ۵۸۳
سید ضیاء الدین علیانسیب، لیلیا مدنی آذر
- تبیین دیدگاه آیت‌الله جعفر سبحانی در جمع آوری قرآن ۵۹۵
فاطمه شهباز بوکت، حسن اسلامپور کریمی
- دلایل ایمان ابوطالب از دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی ۶۰۷
سید ضیاء الدین علیانسیب، زهرا شادی
- ولایت اشتراکی ولی بر باکره رشیده در عقد نکاح با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی ۶۲۱
رضا دهقان نژاد، هادی ولی پور، علی مهر
- تأثیر توبه در مجازاتهای حدی با تکیه بر اندیشه فقهی آیت‌الله‌العظمی سبحانی ۶۳۵
مرضیه جهانی، محمد درگاهزاده
- تحلیل مبنای فقهی آیت‌الله‌العظمی سبحانی در برقراری توارث در صورت مجهول بودن تقدم و تأخر فوت متوارثان ۶۵۳
سیف‌الله احدی
- چرائی توقف غدیر در غدیر ۶۶۱
محمد حسین فهیم نیا
- فلسفه و عرفان از منظر آیت‌الله جعفر سبحانی و ملا محمد کاظم هزارجریبی استرآبادی ۶۷۱
سید مجتبی میردامادی، علی قنبریان
- مطالعه موردی اتهام دروغ گویی حضرت ابراهیم با تأکید بر نظر آیت‌الله‌العظمی سبحانی ۶۸۹
حسین جلانی نوبری، سید ضیاء الدین علیانسیب، سید مرتضی علیانسیب

۷۰۳	مطالعه تطبیقی توحید افعالی از دیدگاه آیت‌الله جعفر سبحانی و مفتی عبدالعزیز بن باز	سعید علیزاده، فریبا هوشیاری
۷۱۷	جایگاه روایات تفسیری در قصص قرآنی از دیدگاه آیت‌الله سبحانی	کریم علی محمدی، زهرا آزادی جواد حصار، فهیمه پرتوی زیناب
۷۴۱	اصول حاکم بر رابطه‌ی استاد و شاگردی در سیره‌ی آیت‌الله‌العظمی سبحانی	سید ضیاء الدین علیا نسب، فاطمه شاه محمدی
۷۶۳	تعریف صحابی در دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی	سید ضیاء الدین علیا نسب، فهیمه احدی پور
۷۷۵	علل رشد و انحطاط بنی اسرائیل در قرآن با تکیه بر آرای تفسیری آیت‌الله‌العظمی سبحانی	زهرا مفتخر، عیسی رنجبر
۷۹۱	نقدهای آیت‌الله جعفر سبحانی درباره احادیث حرمت توسل	سید ضیاء الدین علیا نسب، فریبا زینی
۷۹۹	تجسم اعمال از دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی (با استناد به آیات و روایات)	کریم علی محمدی، محمد نقی عبادی آذر
۸۱۱	ظرفیت‌های سیاسی اجتماعی حج در دیدگاه آیت‌الله جعفر سبحانی	سید ضیاء الدین علیا نسب، اکرم عشقی چهار برج، سیده عبدی
۸۲۷	فهرست نویسندگان	

بازشناسی و بازنشر اندیشه‌های علمی مفاخر شیعه یکی از مهم‌ترین مسئولیت‌های نهادها و مراکز علمی و پژوهشی در نظام جمهوری اسلامی است. یکی از این مفاخر و متفکران بزرگ جهان اسلام، حضرت آیت‌الله‌العظمی جعفر سبحانی است که هنوز بسیاری از ابعاد علمی و خدمات فرهنگی ایشان برای قشرهای مختلف جامعه اسلامی ناشناخته است. بی‌تردید مراجعه به آثار و توجه به اندیشه‌های ایشان می‌تواند چراغی نورانی فراراه عالمان و اندیشوران مسلمان باشد. تحقق این مهم، همت و همفکری تمام پژوهشگران و محققان مراکز حوزوی و دانشگاهی را می‌طلبد. در این راستا و به همت حجت الاسلام والمسلمین دکتر آل‌هاشم نماینده ولی فقیه در استان آذربایجان شرقی و امام جمعه تبریز، اقدام عملی برای برگزاری همایشی در سطح ملی و با محوریت اندیشه‌های علمی حضرت آیت‌الله‌العظمی سبحانی آغاز شد و مسئولیت اجرای آن بر عهده مدیریت حوزه علمیه استان آذربایجان شرقی، مرکز مطالعات علم و دین دانشگاه صنعتی سهند و مرکز توسعه پژوهش‌های بین رشته‌ای معارف اسلامی و علوم سلامت (علوم پزشکی تبریز) واگذار گردید.

شروع رسمی فعالیت دبیرخانه همایش با تشکیل اولین جلسه شورای راهبردی در دفتر امام جمعه محترم تبریز و به ریاست ایشان در تاریخ آذرماه سال ۱۳۹۶ بود. در این جلسه نام همایش با عنوان «همایش ملی بررسی اندیشه‌های علمی حضرت آیت‌الله‌العظمی جعفر سبحانی»، تعیین گردید و کلیت برنامه‌های همایش و دستورکار کمیته‌های علمی و اجرایی تصویب شد و پیش‌بینی‌های لازم برای پشتیبانی از همایش به عمل آمد.

اعضای شورای راهبردی همایش به ترتیب عبارتند از:

۱. حجت الاسلام والمسلمین محمد علی آل‌هاشم امام جمعه تبریز (رئیس همایش)
۲. حجت الاسلام والمسلمین احمد مطهری اصل مدیر حوزه علمیه استان آذربایجان شرقی (مدیر همایش)
۳. حجت الاسلام رحیم شاهدی مسئول نهاد رهبری در دانشگاه صنعتی سهند (دبیر همایش)
۴. دکتر محمدرضا پور محمدی استاندار آذربایجان شرقی
۵. دکتر محمدعلی کی نژاد رئیس دانشگاه هنر اسلامی تبریز
۶. دکتر محمدرضا مصطفی قره باغی رئیس دانشگاه صنعتی سهند
۷. دکتر محمدحسین صومی رئیس دانشگاه علوم پزشکی تبریز
۸. دکتر حسن ولی زاده رئیس دانشگاه شهید مدنی
۹. دکتر فرزاد قالیچی رئیس دانشگاه جامع علمی کاربردی استان آذربایجان شرقی
۱۰. مهندس ایرج شهین باهر شهردار کلان شهر تبریز
۱۱. دکتر علی جهانگیری معاون امور اقتصادی استانداری استان آذربایجان شرقی

۱۲. مهندس مرتضی صفری مدیرکل صدا و سیما استان آذربایجان شرقی
۱۳. حجت الاسلام علی خدیوی مسئول نهاد رهبری در دانشگاه‌های استان آذربایجان شرقی
۱۴. حجت الاسلام اسماعیل روشن تن مدیر حوزه‌های علمیه خواهران استان آذربایجان شرقی
۱۵. حجت الاسلام یوسف خیری مسئول نهاد رهبری در دانشگاه علوم پزشکی تبریز
۱۶. حجت الاسلام شهاب‌الدین حسینی مدیرکل سازمان تبلیغات اسلامی استان آذربایجان شرقی
۱۷. حجت الاسلام احمد حمیدی معاون فرهنگی شهرداری کلان شهر تبریز
۱۸. آقای جعفر پاشایی مدیرکل آموزش و پرورش استان آذربایجان شرقی
۱۹. دکتر مهرداد امامی رئیس بنیاد ملی نخبگان استان آذربایجان شرقی
۲۰. دکتر محمدرضا چناقلو استاد دانشگاه صنعتی تبریز
۲۱. دکتر علیرضا اکبری استاد دانشگاه صنعتی تبریز

اسامی اعضای کمیته علمی نیز به شرح زیر می‌باشد:

۱. حجت الاسلام و المسلمین دکتر رسول رضوی
۲. حجت الاسلام و المسلمین دکتر حسن پناهی آزاد
۳. حجت الاسلام و المسلمین دکتر محسن غفاری
۴. حجت الاسلام و المسلمین دکتر محمدرضا کریمی والا
۵. حجت الاسلام و المسلمین سید ضیاء‌الدین علیان‌سب
۶. حجت الاسلام و المسلمین دکتر سعید عزیزاده
۷. حجت الاسلام و المسلمین دکتر حسین ایمانی
۸. حجت الاسلام و المسلمین دکتر محمد درگاهزاده
۹. حجت الاسلام و المسلمین دکتر اکبر ساجدی
۱۰. حجت الاسلام و المسلمین دکتر محمد مهدوی
۱۱. حجت الاسلام و المسلمین دکتر محمد شکری
۱۲. حجت الاسلام و المسلمین دکتر مهدی مسیب زاده
۱۳. حجت الاسلام و المسلمین سعید نیازی

کمیته علمی همایش طی چندین جلسه، هشت محور را برای فراخوان مقاله تعیین کرد:

۱. تفسیر و علوم قرآن
۲. علوم حدیث
۳. فقه و حقوق

۴. اصول فقه

۵. تاریخ

۶. اخلاق

۷. ملل و نحل

۸. سیره علمی و عملی آیت‌الله‌العظمی سبجانی

بیش از بیست مرکز علمی حوزوی و دانشگاهی و نهادهای رسمی در برگزاری این همایش، مشارکت و همکاری داشتند:

۱. دفتر نمایندگی ولی فقیه در استان آذربایجان شرقی و امام جمعه تبریز

۲. استانداری استان آذربایجان شرقی

۳. مدیریت حوزه‌های علمیه استان آذربایجان شرقی

۴. مرکز مطالعات و پژوهش‌های علم و دین دانشگاه صنعتی سهند

۵. مرکز توسعه پژوهش‌های بین رشته‌ای معارف اسلامی و علوم سلامت (علوم پزشکی تبریز)

۶. مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه خاوران استان آذربایجان شرقی

۷. دانشگاه معارف اسلامی

۸. مجمع عالی حکمت اسلامی

۹. دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

۱۰. دانشگاه قرآن و حدیث

۱۱. دانشگاه هنر اسلامی تبریز

۱۲. دانشگاه جامع علمی کاربردی استان آذربایجان شرقی

۱۳. جامعه المصطفی‌العالمیه واحد تبریز

۱۴. مرکز تخصصی (کلام اسلامی) علامه امینی (ره) تبریز

۱۵. نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌های استان آذربایجان شرقی

۱۶. شهرداری کلان شهر تبریز

۱۷. صدا و سیما استان آذربایجان شرقی

۱۸. بنیاد ملی نخبگان

۱۹. پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

۲۰. سازمان تبلیغات اسلامی استان آذربایجان شرقی

۲۱. اداره کل آموزش و پرورش استان آذربایجان شرقی

در اجرا و برگزاری این همایش، افراد زیر به عنوان اعضای کمیته اجرایی فعالیت می‌کردند:

۱. حجت الاسلام محمدعلی حسن زاده

۲. حجت الاسلام دکتر مهدی مسیب زاده

۳. حجت الاسلام جلیل پورمحمدی

۴. آقای حسین سبحانی شاهرسی

۵. آقای جواد هاشم زاده

۶. آقای محمدعلی رضایی

۷. آقای وهاب حسنی

۸. آقای میثم نیک سیرت

۹. آقای محمد قاری زاده

۱۰. آقای حسین عاطفی

۱۱. آقای میلاد محمدی ینگجه

۱۲. خانم شعلا علیمحمدی

۱۳. خانم اکرم عشقی

برخود فرض می‌دانم از تلاش‌های خالصانه و نقش کلیدی برادر بزرگوار جناب حجت الاسلام والمسلمین دکتر حسن پناهی آزاد در کمیته علمی و مدیریت گروه‌های ارزیاب و آماده‌سازی مجموعه حاضر قدردانی کنم. همچنین از یکایک اعضای محترم کمیته اجرایی به ویژه آقای حسین سبحانی شاهرسی که مدیریت دبیرخانه همایش را بر دوش داشتند، تشکر می‌کنم.

بی‌شک، انجام این مهم بدون حمایت و پیگیری‌های مستمر نماینده معزز ولی فقیه در استان و امام جمعه محترم تبریز حضرت حجت الاسلام والمسلمین آل‌هاشم (دامت برکاته) و الطاف دفتر مرجع عالیقدر جهان تشیع حضرت آیت‌الله‌العظمی سبحانی (دام‌الله‌العالی) امکان‌پذیر نبود.

کتاب حاضر مشتمل بر مجموعه مقالاتی است که از میان ۶۵ مقاله‌ی رسیده به دبیرخانه همایش و پس از ارزیابی و کسب امتیازات لازم برای چاپ انتخاب شده‌اند. امید است نشر این اثر، گامی مفید و اثری ماندگار در جهت تکریم شخصیت آن علامه و اندیشمند کم‌نظیر باشد. گفتنی است برای چاپ این مجموعه، پشتیبانی لازم از طرف استانداری استان آذربایجان شرقی و شخص استاندار؛ جناب دکتر پورمحمدی صورت گرفت که از همه آنها سپاسگزاری می‌کنیم.

در پایان لازم است از همه عزیزانی که در دانشگاه‌های صنعتی سهند، علوم پزشکی تبریز، معارف اسلامی، قرآن و حدیث، و نیز حوزه‌های علمیه برادران و خواهران استان، شهرداری تبریز، صداوسیما استان، بنیاد ملی نخبگان استان، که برای برگزاری هرچه بهتر همایش، از هیچ تلاشی دریغ نکردند، قدرشناسی نمایم.

رحیم شاهدی - دبیر همایش

زندگینامه حضرت آیت الله العظمی جعفر سبحانی (مدظله العالی)

پیشگفتار

کتاب پر برگ تاریخ، در صفحات زرین خویش، مردان بزرگی را به ما می‌نماید که زندگی خویش را وقف هدایت بشر نموده و در راه نجات انسان‌ها از گرداب جهل و فساد و گمراهی از هیچ کوششی فروگذار نکرده‌اند. پیامبران الهی و اوصیای آنها قافله سالاران این گروه‌اند که پیشاپیش عالمان و حکیمان متأله گام بر می‌دارند. علمای ربانی نیز ادامه دهندگان همین راه هستند و همچون پیامبران خدا، مصمم و قاطع، گام به عرصه نبرد با جهل و بی‌دینی می‌نهند و مشعل فروزان هدایت را به دست گرفته و مسیر پیچ و خم تاریخ را در برابر گمراهان روشن می‌سازند و در راه رساندن پیام رسولان خدا و گسترش آیین خاتم پیامبران، تمام توان خویش را به کار می‌گیرند و فقر و غربت و بیماری و تبعید و اسارت و شهادت، آنان را از هدف والای خود باز نمی‌دارد.

یکی از فقیهانی که سالیان متمادی به تدریس و تربیت شاگردان، تبلیغ معارف دینی و تحقیق و تألیف کتابهای ارزنده علمی و خدمات جاودانه اشتغال داشته و دارد، متفکر بزرگ اسلامی و اندیشمند سترگ معاصر، فقیه اصولی، مفسر رجالی، متکلم ادیب، و فیلسوف مورخ، حضرت آیت الله العظمی حاج شیخ جعفر سبحانی تبریزی (دام ظلّه العالی) است که در این مجال کوتاه به گوشه ای از زندگی پربار ایشان اشاره می‌کنیم.

ولادت

استاد معظم حضرت آیت الله سبحانی در ۲۸ شوال المکرم ۱۳۴۷ق (۲۰ فروردین ۱۳۰۸ش) در تبریز در خانواده علم و تقوا و فضیلت دیده به جهان گشود. پدر بزرگوار ایشان، مرحوم آیت الله حاج شیخ محمد حسین سبحانی خیابانی، یکی از عالمان و فقیهان وارسته تبریز بود که بیش از ۵۰ سال به کار تدریس، تألیف، راهنمایی مردم و پرورش شاگردان اشتغال داشت.

تحصیلات

آیت الله حاج شیخ جعفر سبحانی، پس از فراغت از تحصیلات ابتدایی، در مکتبخانه مرحوم میرزا محمود فاضل (فرزند فاضل مراغی از شاگردان شیخ اعظم انصاری) متون ادب پارسی مانند: گلستان،

بوستان، تاریخ معجم، نصاب الصبیان، ابواب الجنان و غیره را فراگرفت. سپس در ۱۴ سالگی (۱۳۶۱ق) رهسپار حوزه علمیه طالبیه تبریز گردید و به آموختن مقدمات علوم و سطوح پرداخت. علوم ادبی را نزد مرحومان: حاج شیخ حسن نحوی و شیخ علی اکبر نحوی، و بخشی از مطول، منطلق منظومه و شرح لمعه را در محضر علامه بزرگوار میرزا محمد علی مدرس خیابانی صاحب ریحانه الأدب (م ۱۳۷۳ق) بیاموخت و این همه، پنج سال (تا ۱۳۶۵ق) به طول انجامید.

استاد سبحانی، در آن زمان سخت مشغول تعلیم و تعلم (دروس مقدمات) و مباحثه و تألیف بود. یادگار قلمی ایشان از آن دوران (با اینکه نوجوانی ۱۷ ساله بود) دو کتاب «معیار الفکر» (در منطق) و «مهدب البلاغه» (در علم معانی، بیان و بدیع) است که هم اینک موجود می‌باشد.

مهاجرت به حوزه علمیه قم

تحولات سیاسی آذربایجان به سردمداری جعفر پیشه‌وری و غلام یحیی (در شهریور ۱۳۲۵ش) و تشکیل حکومت وابسته به شوروی، عرصه را برای تحصیل تنگ کرد و به همین جهت، استاد لازم دید محیط تحصیل را تغییر داده و رهسپار حوزه علمیه قم گردد. لذا در مهرماه ۱۳۲۵ شمسی وارد قم شد و به تکمیل سطوح، همت گماشت. باقیمانده فرائد الأصول را نزد مرحوم آیت الله حاج میرزا محمد مجاهدی تبریزی و آیت الله حاج میرزا احمد کافی و کفایه الأصول را هم نزد مرحوم آیت الله العظمی گلپایگانی (م ۱۴۱۴ق) بیاموخت.

اساتید

آیت الله سبحانی پس از تکمیل سطوح عالیّه در ۱۳۶۹ق، به درسهای خارج فقه و اصول راه یافت و به خوشه چینی از محضر بزرگانی همچون مرحوم آیت الله العظمی بروجردی، مرحوم آیت الله حاج سید محمد حجت کوهکمری و مرحوم آیت الله العظمی امام خمینی (ره) پرداخت.

معظم له مصمم بود تا مجموع درسهای حضرت امام (ره) را به دقت ضبط کند و تحریر نماید. این کار در ضمن ۷ سال انجام گرفت و در همان زمان به عربی شیوا و سلیس چاپ گردید.

حضرت آیت الله سبحانی به غیر از تحصیل دروس فقه و اصول، به آموختن فلسفه و کلام و تفسیر نیز اشتغال داشت. استاد از دوران نوجوانی به مسائل فکری و عقلی علاقه وافر نشان می‌داد و به شخصیت‌های متفکر و اساتید منطق و معقول ارجی شایان می‌نهاد. از همین رو در تبریز به محضر مرحوم آیت الله حاج سید محمد بادکوبه‌ای شتافت و از او شرح قواعد العقائد علامه را بیاموخت. سپس

در حوزه علمیه قم مطالعات فلسفی خویش را با شرکت در درس‌های منطق و فلسفه حضرت آیت‌الله علامه سید محمد حسین طباطبائی (ره) تکمیل نمود و شرح منظومه و پس از آن بخش اعظم اسفار را نزد ایشان فرا گرفت و همزمان، در جلسات خصوصی علامه طباطبائی، که در آن فلسفه مادی نقد می‌شد شرکت جست؛ جلساتی که نگارش کتاب ارزشمند "اصول فلسفه و روش رئالیسم" و پاورقی آن توسط استاد شهید آیت‌الله مطهری، حاصل آن جلسات بود. پس از پایان این دوره به خواست حضرت استاد علامه، کتاب اصول فلسفه را به عربی بازگرداند که نخستین جلد آن با تقریظ علامه طباطبائی به چاپ رسید.

تدریس

حضرت آیت‌الله سبجانی از زمان تحصیل (۱۳۶۱ق/۱۳۲۱ش) به تدریس مقدمات می‌پرداخت و پس از آنکه به حوزه علمیه قم آمد (۱۸سالگی) کار تدریس را در سطوح عالی ادامه داد و پس از زمانی چند بر اثر اصرار فضلا و طلاب علاقمند حوزه، درس خارج فقه و اصول را تشکیل داد که تا به امروز ادامه دارد. درس خارج اصول حضرت استاد، یکی از شاخص‌ترین حلقه‌های درسی حوزه به شمار می‌رود. ایشان تاکنون چندین دوره کامل اصول و فقه را تدریس نموده‌اند و برخی از تقریرات درس‌ها توسط شاگردان برجسته ایشان چاپ شده است. همچنین استاد سالیان درازی کتاب عمیق اسفار را برای گروه بسیاری تدریس نموده است که پاره‌ای از آنان اکنون خود از اساتید فلسفه به شمار می‌روند. ایشان در کنار تدریس منظم فقه، اصول و فلسفه در حوزه علمیه، به آموزش عقاید، رجال، درایه، تاریخ اسلام و تشیع، ملل و نحل، تفسیر و ادبیات پرداخته و در هر یک از آن‌ها، آثار مفید و متعددی را به جامعه اسلامی تقدیم نموده است.

مشارکت در تأسیس مجله مکتب اسلام

در سالهای ۱۳۳۷ و ۱۳۳۸ش خلأ فکری بر جوانان کشورمان حاکم بود و غالب مجلات کشور به دلیل وابستگی به دولت فاسد، به طور مستقیم و غیر مستقیم به تخریب بنیان‌های اخلاقی و فرهنگی می‌پرداختند. از همین رو استاد و گروهی از فضلاء حوزه به رهبری برخی از مراجع وقت و کمک مالی برخی از مؤمنین، تصمیم گرفتند بنیان یک مجله وزین فکری اسلامی را بریزند و در این راستا مجله "درس‌هایی از مکتب اسلام" تأسیس شد. به مرور زمان مجله سراسر ایران را فرا گرفت و در برخی اوقات با تیراژ بیش از صد هزار نسخه منتشر گردید. استاد در این مجله با نگارش تاریخ اسلام و

تفسیر قرآن، آثار ماندگاری از خویش به یادگار نهاد و هم اکنون نیز صاحب امتیاز آن بوده و مجله، تحت سرپرستی ایشان به حیات علمی خود ادامه می‌دهد.

شرکت در تدوین قانون اساسی

معظم له در مبارزات حق طلبانه روحانیت به رهبری حضرت امام خمینی (ره) و بر علیه طاغوت زمان حضور داشت و نامش همواره در ذیل اعلامیه‌های مدرسین حوزه علمیه قم دیده می‌شد. ایشان پس از پیروزی انقلاب اسلامی برای شرکت در انتخابات مجلس خبرگان قانون اساسی احساس وظیفه نمود و به امر و ترغیب حضرت امام (ره) از استان آذربایجان شرقی نامزد شد و به عنوان نماینده اول انتخاب گردید و در تنظیم قانون اساسی تأثیر بسزایی داشت.

بنیانگذار تفسیر موضوعی قرآن کریم

استاد پس از گذشت سال‌ها از انجام تحقیقات و تألیفات قرآنی، به ضرورت تفسیر موضوعی قرآن پی‌برد و به این نتیجه رسید که قرآن مجید در موضوعات گوناگون به بحث و بررسی پرداخته است، اما آیات هر موضوع، در محل واحدی گرد نیامده و چه بسا آیات یک موضوع در سوره‌های مختلف پخش شده است و نتیجه‌گیری کلی از آیات قرآنی در باره هر عنوان، در گرو آن است که آیات در جای واحدی جمع آوری شود و آنگاه با ملاحظه مجموع آیات، و احیاناً با الهام از تبیین‌های حضرات معصومین (علیهم‌السلام) دیدگاه قرآن مشخص شود. استاد در این راستا به بررسی و تفسیر آیات عقاید اسلامی پرداخت و در این مورد تفسیر بی‌همانند "مفاهیم القرآن" را در ۱۰ جلد به رشته تألیف کشید، که از همان زمان انتشار مورد تقدیر دانشمندان جهان اسلام قرار گرفت. برخی از بزرگانی که بر این کتاب تقریظ نگاشته‌اند عبارتند از: حضرات آیات سید محمد باقر صدر، علامه طباطبائی، شیخ محمد تقی شوشتری، محمد جواد مغنیه و سید مرتضی عسکری.

استاد بزرگوار در گام بعدی و با عنایت به نیاز جامعه فارسی زبان به این گونه از تفسیرها، نخستین تفسیر موضوعی قرآن را با عنوان "منشور جاوید قرآن" و در ۱۴ جلد نشر داد.

پاسخ به پرسشهای دینی

از بدو تأسیس مجله مکتب اسلام، پرسش‌های مختلفی از سوی جوانان و دانشجویان به دفتر مجله می‌رسید که خواهان پاسخ بودند. جواب این سؤال‌ها از آغاز بر عهده حضرت آیت‌الله سبحانی و حضرت آیت‌الله مکارم شیرازی بود. پس از آن نیز پرسش‌های گوناگونی از نقاط مختلف کشور و

نیز مراکز فرهنگی اسلامی جهان به دست حضرت استاد می‌رسید که خود انگیزه بر تألیف کتاب ارزنده "پرسش‌ها و پاسخ‌ها" از سوی ایشان شد.

تحول در برنامه درسی حوزه

پس از انقلاب اسلامی، ضرورت تحول و دگرگونی در برنامه‌های درسی حوزه و دانشگاه بیش از پیش احساس شد و برای رفع نیاز طلاب و دانشجویان، مراکزی تأسیس گردید. شورای مدیریت حوزه علمیه قم و نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌های کشور برای پر کردن خلأهای نظام درسی حوزه و دانشگاه به فکر تدوین متون آموزشی در برخی از رشته‌های علوم اسلامی برآمدند و برای این کار از فکر و اندیشه استاد معظم حضرت آیت‌الله سبحانی بهره گرفتند. استاد نیز در چندین رشته از علوم اسلامی دست به تألیف کتاب زد که هم اینک جزو کتابهای درسی فضلالی حوزه علمیه و دانشگاه‌ها به شمار می‌رود.

تأسیس مؤسسه تعلیماتی تحقیقاتی امام صادق (علیه السلام)

استاد آیت‌الله جعفر سبحانی که توفیق داشتند از هیجده سالگی قلم بزنند و در وادی تحقیق و نگارش گام بردارند، در این مدت، سختی آنچه را که در دست یابی به مآخذ و منابع از دست می‌رود، به خوبی احساس کردند و همواره به تأسیس مرکزی ویژه محققین و مؤلفین می‌اندیشیدند که در آن بتوان بدون طی مراحل دست و پاگیر، به مخزن کتابخانه، مراجعه مستقیم کرد و منابع تحقیق را در دسترس مؤلفین و محققین قرار داد. با پیروزی انقلاب اسلامی ایران زمینه تحقق این اندیشه فراهم شد و با همت بلند و تلاش پیگیر ایشان، مؤسسه تعلیماتی و تحقیقاتی امام صادق (علیه السلام) در سال ۱۳۵۹ ش افتتاح گردید. این مؤسسه بنابر مقتضیات زمان و در کنار چاپ و نشر فصلنامه علمی - پژوهشی کلام اسلامی، مواردی چند را به دستور کار خود افزود، که فشرده آن عبارت است از:

۱. تربیت و آموزش استعدادهای جوان برای تحقیق در مسائل اسلامی، بویژه تفسیر، حدیث و عقاید؛
۲. احیای متون اسلامی و تحقیق بر روی آثار بزرگان شیعه؛
۳. نقد آثار روز درباره اسلام؛
۴. پاسخ به سؤالات دینی؛
۵. انتشار جزوه‌های مختصر در زمینه مسائل اسلامی.

ایجاد رشته تخصصی کلام اسلامی

از زمانی که پایه تأسیس رشته‌های تخصصی: تبلیغ، تفسیر و کلام در حوزه علمیه قم گذاشته شد، سرپرستی رشته کلام اسلامی به عهده حضرت آیت‌الله سبحانی نهاده شد و ایشان با کمال دلسوزی به سرپرستی دانشجویان و داوطلبان این رشته همت گماشت.

دفاع از کیان مکتب تشیع

آیت‌الله سبحانی از دیر زمان به دفاع از باورهای عقیدتی شیعه پرداخته و در این راستا کتاب‌های فراوانی را به نگارش درآورده است. ایشان برای روشن ساختن عقاید شیعه برای غیر شیعیان و تفهیم علمی آن برای دیگران، به نوشتن کتاب‌هایی پیرامون مسئله امامت، خلافت پیامبر، بداء، توسل، شفاعت، رجعت، امامان دوازده گانه، مجموعه اعتقادات شیعه، شخصیت‌های شیعی و نقش فرهنگ شیعی در پیشبرد تمدن اسلامی و تاریخ تشیع پرداخت و در این عرصه از پیشگامان حفظ و پاسداری از حریم مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) به شمار می‌رود.

تألیفات

حضرت آیت‌الله سبحانی در کنار تربیت شاگردان بسیار، بزرگداشت شعائر دینی، سخنرانی در مجامع فرهنگی، نگارش مقالات متعدد در مجلات معتبر علمی، تبلیغ ارزش‌های مذهبی، تأسیس مجلات علمی، به تألیفات بسیار در زمینه‌های مختلف دینی همچون: تفسیر، حدیث، فقه، اصول، کلام، تاریخ، فلسفه، ملل و نحل، رجال، درایه، علوم ادبی، دفاع از ساحت تشیع، نقد وهابیت و موضوعات دیگر همت گماشته است، که از مهمترین آنها می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱. منشور جاوید قرآن در ۱۴ جلد؛
۲. مفاهیم القرآن در ۱۰ جلد؛
۳. الالهیات علی هدی الکتاب و السنّه و العقل در ۴ جلد؛
۴. نظام القضاء و الشهاده فی الشریعه الغراء در ۲ جلد؛
۵. ارشاد العقول إلى علم الأصول در ۴ جلد؛
۶. بحوث فی الملل و النحل در ۸ جلد؛
۷. فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی در ۵ جلد؛

۸. سیمای فرزندگان در ۳ جلد؛

۹. رسائل و مقالات در ۴ جلد؛

۱۰. فروغ ابدیت در ۲ جلد.

الف) سخنرانی های علمی

نقش آیت‌الله‌العظمی سبحانی در تبیین نظام سیاسی اسلام و پویایی فقه شیعه

سید محمدعلی آل‌هاشم^۱

حضرت آیت‌الله‌العظمی جعفر سبحانی، اندیشمند سترگ معاصر، فقیه، اصولی، مفسر، رجالی، متکلم، ادیب، فیلسوف، مورخ، و از علمای شاخص و جامع جهان اسلام و مکتب تشیع است. ایشان فردی فاضل، عالم و محقق دقیق و صاحب‌نظر و استادی فرزانه و عظیم‌الشان و بسیار پر تلاش بوده و در راه دفاع از حریم اهل‌بیت (ع) شب و روز نمی‌شناسند.

این محقق حق‌پیشه و دانشور اندیشه و پرورش یافته در مکتب درسی بسیاری از فحول و بزرگانی همچون امام راحل و علامه طباطبایی، در کنار نظریه‌پردازی و نکته‌نگری در عرصه‌های مختلف معارف اسلامی، در حوزه کلام اسلامی، که اساس سایر علوم دینی است، تمرکز ویژه دارند و در مواجهه با افکار منحرف و التقاطی درون‌دینی جهان اسلام و بارش سنگین شبهات برون‌دینی، با برخوردی نقادانه و انجام مذاکرات و مناظرات عالمانه، به دفاع از کیان وحی و حریم دین و شریعت می‌پردازند. خلق آثار کم‌نظیر در حوزه‌های بسیار متنوع و مختلف و ارائه آراء و نظریات مستقل و منحصر و تألیف بیش از ۳۲۰ جلد کتاب، گواه بر این ادعا است.

یکی از عرصه‌هایی که آیت‌الله‌العظمی سبحانی نسبت به آن توجه ویژه و تالیفات مهمی در آن زمینه دارند، «نظام سیاسی اسلام» است. ایشان در طلیعه یکی از آثار خود و با بیانی دردمندانه می‌فرمایند: پس از درگذشت پیامبر گرامی (ص) مسأله تجزیه دین از سیاست و تفکیک رهبری سیاسی از رهبری دینی، پدید آمد و خلافت به عنوان نهادی که تنها مسئولیت سیاسی را بر عهده دارد، آغاز به کار کرد و با تأسیس امپراطوری اموی و سپس عباسی، این انحراف شدیدتر گشت و باعث شد چهره واقعی نظام سیاسی اسلام از انظار مخفی بماند.^۲

بر همگان واضح است که مبنای فکری مکتب تشیع در پرتو تعالیم اسلام و رهبری اهل‌بیت (ع)، بر وحدت دین و سیاست و جدایی‌ناپذیری این دو عنصر استوار است، هرچند ارزش‌های سیاسی و انقلابی شیعه به خاطر این که در طول قرن‌های متمادی در اقلیت بودند، فرصت ظهور و بروز نیافت و تنها پاره‌ای از مسائل سیاسی اسلام در لابه‌لای موضوعات کلامی و فقهی، مثل امامت، نیابت، امر به معروف و نهی از منکر، انفال، خمس، زکات، قضاوت، حدود و دیات و مانند آن و به شکلی محدود مطرح می‌گشت. تا این که در اواخر قرن بیستم، به یاری خداوند متعال و مجاهدت مردی از تبار جهاد و مبارزه؛ یعنی حضرت امام خمینی «ره»، بارقه امید در دل مستضعفان و آزادی خواهان روشن شد و الگویی جدید و با صبغه دینی از نظام دمکراسی و مردم‌سالاری بر جهانیان عرضه گردید. از این جهت

^۱. نماینده ولی‌فقیه در استان آذربایجان شرقی و امام جمعه محترم تبریز

^۲. مبانی حکومت اسلامی، ص ۳.

است که حضرت استاد پرداختن به نظام سیاسی اسلام و رفع خلأهای موجود را یک امر ضروری می‌شمارد.^۱ بحث در مورد نظام سیاسی اسلام، ابعاد مختلفی دارد و بحمدالله در طول دهه‌های اخیر کارهای خوبی از سوی محققین انجام گرفته است که دوستان می‌توانند منابع موجود، از جمله آثار حضرت استاد را مطالعه کنند.

یکی از دغدغه‌های مهم استاد، پرداختن به مسائل اساسی جامعه امروز بشری و پاسخ به شبهاتی است که به سان بارانی سیل آسا در موطن اذهان نسل جوان بارش مستمر دارد. در این زمینه با عنایت به محدودیت وقت و اقتضای جلسه و با استناد به آثار حضرت استاد صرفاً به این پرسش پاسخ دهم که چگونه قوانین ثابت اسلام می‌تواند پاسخگوی نیازهای متغیر جامعه انسانی باشد؟ سرعت تحولات زندگی بشر و تغییر نیازهای زندگی بر کسی پوشیده نیست و هر چیزی قانون متناسب با خودش را می‌طلبد. از آثار و تبعات تغییر و تحول در معیشت دنیوی، پیدایش نیازها و ضرورت‌های جدید، و به عبارتی موضوعات مستحدثه است که قبل از آن هیچگاه مطرح نبوده‌اند؛ از قبیل تلقیح مصنوعی، شبیه‌سازی، حق‌التألیف و نیازهای جدید علم پزشکی و مانند آن.

بی‌شک، نه آموزه‌های اسلام در حوزه فروع، سراسر ثابت و در باب متغیرات ساکت است و نه نیازمندی‌های حیات دنیوی انسان، یکسره سیال و خالی از ثبات است. اگر انسان امروزی را با انسان اعصار گذشته قیاس کنیم، خواهیم دید انسان از آن جهت که انسان است، دارای فطرت و طبیعت ثابتی بوده و هیچکس ادعا ندارد که جوهره انسانیت و ساختار وجودی ایشان در اثر تحولات زندگی تغییر کرده است و این طبیعت ثابت، نیازهای ثابتی هم دارد و به همین خاطر، آنچه تغییر می‌کند نیازهای مربوط به شکل و صورت زندگی است، نه نیازهای مربوط به معنی و محتوای زندگی. از باب نمونه، لزوم قانون‌گرایی و حاکمیت قانون، اصل عدالت، حمایت از محرومین، ضرورت هدفمند بودن پیشرفت علم و فناوری و پرهیز از آفات آن مانند ساخت بمب اتمی و سلاح‌های شیمیایی و کشتار جمعی، اصولی هستند که هرگز تغییر نمی‌کنند.

نکته دیگر این است که تمامی احکام اسلام از جمله احکام حکومتی، براساس مصالح و مفاسد واقعی است و نه مخفی و مجهول. هیچ حکمی بدون مدنظر داشتن ملاک لازم، صادر نمی‌شود. برخی از ملاکات با گذشت زمان و تغییر ساختار زندگی، تغییر می‌کنند و جای خود را به ملاکات جدید می‌دهند و طبیعی است که ملاک جدید حکم متناسب با خود را می‌طلبد. تغییر برخی احکام فرعی شریعت، به معنای نسخ احکام نیست. آنچه که در مبحث تغییر و تحول برخی از احکام مطرح می‌باشد، این است که در اثر تغییرات و بوجود آمدن شرایط نوین، برخی از موضوعات احکام تغییر می‌کنند و تغییر در موضوع، تغییر در حکم را ایجاب می‌نماید.

اسلام دینی فطری است و احکام آن به تناسب تنوع نیازهای انسان، به دو نوع قانون ثابت و متغیر تقسیم می‌شود. اما قانون متغیر، قانونی نیست که ناسخ قانون ثابت و یا متعارض با آن باشد؛ بلکه قانونی است که از دل قانون ثابت می‌جوشد و به قول شهید مطهری، «قانون متغیر قانونی است که [اسلام] آن را به یک قانون ثابت وابسته کرده و آن قانون ثابت را به منزله روح این قانون متغیر قرار داده که خود

۱. همان، ص ۹.

آن قانون ثابت، این قانون متغیر را تغییر می‌دهد نه ما.^۱ به بیان دیگر، اسلام برای احتیاجات متغیر، وضع متغیری در نظر گرفته است؛ به این صورت که اوضاع متغیر را به اصول ثابت گره زده است و آن اصول ثابت در هر وضع جدید و متغیری، قانون فرعی خاص و متناسبی تولید می‌نمایند. از طرفی، خود احکام ولایی که برای مدیریت حیات اجتماعی وضع می‌شود و به تبع تغییرات و تحولات آن تغییر می‌کند، از احکام شریعت اسلام محسوب می‌شود. از این رو، وجوب اطاعت از هر حکمی که از جانب رهبری دینی صادر گردد، تفاوتی با وجوب اطاعت احکام اولیه ندارد و چه بسا مقدم بر آنها است. به همین خاطر است که در نظر حضرت امام، احکام حکومتی به نوبه خود نوعی حکم اولی به شمار می‌رود، نه ثانوی و مانند آن: «حکومت، که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله (ص) است، یکی از احکام اولیه اسلام است، و مقدم بر تمام احکام فرعیه، حتی نماز و روزه و حج است».^۲

کلام آخر به «منزلت عقل در دین» و شناخت احکام دین مربوط می‌شود. اهمیت این مسأله از آن جهت است که مخالفین دین و شبهه پراکنان از روی جهل یا غرض، پس از تفکیک بین عقل و دین، شبهات خود را مطرح می‌کنند. در حالی که به تعبیر آیت‌الله‌العظمی سبحانی: «عقل، یکی از حجت‌های شرعی در کنار کتاب و سنت است و هرگز بین این دو جدایی و فاصله‌ای نیست».^۳ ایشان همچنین می‌فرمایند: «علت دخالت دادن عقل آن است که مقررات اسلامی با واقعیت زندگی سروکار دارد و حکمی که برخلاف عقل باشد، در اسلام وجود ندارد و اساساً اسلام، دین عقل و درک است».^۴

۱. مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۲۱، ص ۳۲۶ و ۳۲۷.

۲. صحیفه امام، ج ۲۰، ص ۴۵۲.

۳. مدخل مسائل جدید در علم کلام، ج ۳، ص ۲۱۲.

۴. همان، ص ۲۱۴.

اخلاق مرجعیت

احمد فرامرزی قراملکی^۱

خداوند مهربان را شاکرم که در این محفل علمی و نورانی و معنوی بر من توفیق داد که حضور بهم رسانم. از اساتید معزز حاضر در جلسه سپاس ویژه دارم. بحثم را خیلی کوتاه درباره موضوعی که کم و بیش می‌دانم زیاد کار نشده آغاز می‌کنم. اگرچه این موضوع به لحاظ علمی و پژوهشی نیاز به کار فراوان دارد. در عین حال، در این موضوع کم کار شده است.

برای ورود به اصل بحث دو مقدمه بیان می‌کنم. نخست، پاسداشت مقام علمی احیاکننده کلام شیعه در دوره معاصر است. حضرت آیت‌الله‌العظمی سبحانی ادامه دهنده راه و سنت محققانی چون محقق حلّی و شیوخی چون شیخ مفید و شیخ طوسی است. از ویژگی‌های ایشان که به عنوان تبرک و تیمن نام می‌برم، پرکاری و پرباری است. جامعیت ایشان نیز مثال‌زدنی است. ایشان از مراجع بزرگی هستند که در فقه و اصول و نیز رجال، کلام، تاریخ، تفسیر، اخلاق و فلسفه آثار فراوانی دارند.

نظم منطقی ایشان هم قابل توجه است. کسانی که درس ایشان را درک کرده‌اند می‌دانند که ایشان استاد نظام‌دهی منطقی است. نظم منطقی عجیبی در مباحث ایشان وجود دارد.

از خصوصیات دیگر آیت‌الله‌العظمی سبحانی دغدغه ایشان در خوش‌فهم نوشتن است؛ بدین معنا که خواننده آن را بفهمد. زهد، ساده‌زیستی، اخلاص و تقوای ایشان و همچنین نقدپذیری ایشان هم مثال‌زدنی است.

بحث دیگر من درباره اخلاق مرجعیت است، اما قبل از ورود به اصل بحث، لازم است مقدمه‌ای عرض کنم.

یکی از مباحث و مسائل بسیار مهم و زیربنایی و موثر در تاریخ علم کلام، که سایر علوم را نیز تحت تاثیر قرار می‌دهد، بحث اخلاق و فعل باری تعالی است. می‌دانیم که اشاعره معتقد بودند هرچه خدا انجام دهد خوب است ولو تکلیف به فوق طاقت بکند. مثلاً خداوند فرد مطیع را به جهنم ببرد یا اگر یک فرد عاصی را نیز به بهشت ببرد اشکال ندارد. می‌گویند: چه اشکالی دارد که خداوند این کار را انجام دهد؛ یعنی در واقع شبیه این معنا، که «هرچه آن خسرو کند شیرین بود». اشاعره بر این مبنا، ده‌ها مسائل کلامی را قرار داده‌اند. وقتی این دیدگاه کلامی اشاعره را تحلیل می‌کنیم درمی‌یابیم که یک انگاره ضداخلاقی از خدا صورت گرفته است. اما متکلمان شیعه و متکلمان معتزلی، می‌گویند هرچه «خوب» است خدا آن را انجام می‌دهد. این دو جمله خیلی با هم فرق دارند. به اعتقاد شیعه و معتزله افعال فی‌نفسه یا حسن است یا قبیح. فعل قبیح را خدا انجام نمی‌دهد؛ اما در مقابل فعل حسن را انجام می‌دهد. اگر عبارت اخیر را هم معنا کنید در واقع یک انگاره اخلاقی از خدا گزارش داده‌اید؛ یعنی فعل خدا نیز در ترازوی حسن و قبح سنجیده می‌شود و خداوند هیچ وقت کار قبیح مثل تکلیف بمالایطاق انجام نمی‌دهد. به اصطلاح علما، این کار و به طور کلی صدور اعمال قبیح، از خداوند ممتنع است. این یعنی این که خدایی که متکلمان شیعه معرفی می‌کنند، خدای اخلاق است. اما در عین حال

اینجا نکته‌ای وجود دارد و آن این است که «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ». برخی از مفسران براساس سیاق آیه می‌گویند این فرق بین خدا و بت‌هاست. اما علامه طباطبایی با ادله قوی نشان می‌دهند که این آیه یک مرز جدایی و رخنه پرنشدنی بین خدا و ما سوی‌الله است. تنها و تنها خداست که «لَا يُسْأَلُ» و هر کسی غیر از خدا «يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ». این یعنی غیر از خدا هر که باشد باید پاسخگویی وجدان اخلاقی باشد. حتی اگر مرجع یا حتی امام و یا بالاتر پیامبر هم باشد. این اصل کلامی، با بیان تفسیری حضرت علامه طباطبایی برای ما بنیانی است که اخلاق منصب‌ها را نشان می‌دهد. دوستان می‌دانند که مطالعات بنده اخلاق حرفه‌ای است. در اخلاق حرفه‌ای؛ که ممکن است یک چیزی حرفه نباشد، بلکه منصب باشد و برعکس؛ به طور مثال امامت یک منصب است. امامت یک منصب قدسی الهی است. اخلاق منصب‌ها شاخه‌ای از اخلاق کاربردی است. بنیان اخلاقی منصب‌ها مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی همسان با دامنه تأثیر است. به طور مثال یک کارشناس فرمانداری به یک مقدار پاسخ‌گوست و از آن بیشتر خود فرماندار و از آن بیشتر استاندار پاسخ‌گو باید باشد. چون مسولیت‌پذیری و پاسخ‌گویی، همسان با دامنه تأثیر است. موثرترین فرد در دایره تمدن اسلامی، وجود مبارک پیامبر اسلام (ص) می‌باشد. اصل اخلاق، یک اصل حاکم در زیست بشری است. هیچ پیشه و هیچ منطقی فراتر از اخلاق نیست. این مبنای شیعه است. آقای یثربی یک طنزی داشتند. می‌گفتند: گاهی ما معتزلی می‌اندیشیم؛ اما اشعری عمل می‌کنیم. اگر بخواهیم شیعی بیندیشیم و شیعی عمل کنیم هیچ کس و هیچ منصب و هیچ پیشه‌ای فراتر از اخلاق نمی‌تواند باشد. از این می‌توان اخلاق رسالت و نبوت را نتیجه گرفت. این همه کتاب در رابطه با اخلاق پیامبر (ص) برای این نوشته شده است. آقای احمد بهشتی یک نظریه‌ای دارند مبنی بر این که اخلاق پیامبر، معجزه دوم ایشان بود. می‌گویند پیامبر اسلام (ص) سه معجزه داشت. معجزه اول قرآن، معجزه دوم خُلق نبی و معجزه سوم، بقیه معجزات ایشان. خوشبختانه! در اخلاق رسالت و نبوت زیاد کتاب نوشته شده است و هنوز هم نیاز به کار در این زمینه وجود دارد. در اخلاق امامت و رهبری امت نیز همین‌طور. اما در اخلاق مرجعیت به لحاظ پژوهشی کمتر کتاب یا مقاله‌ای نوشته شده است. این درحالی است که امروزه در دنیا هم متهم هستیم و هم گاهی مرجع‌نماهایی وجود دارند که ضروری است برای خط‌کشی بین مرجع اصیل و این مرجع‌نماها کاری کرد. یکی از کارهایی که باید انجام گیرد، تخریب و هجمه‌هایی است که می‌توان به جریان شیرازی کرد. نقص اخلاقی این جریان نقطه ضعف آنهاست که در سراسر دنیا می‌خواهند آبروی مرجعیت را ببرند. با این حال ما چقدر توانسته‌ایم در باب اخلاق مرجعیت پژوهش کنیم؟! در حالی که مراجع عظام ما نمونه‌های اخلاق هستند. می‌شود درباره اخلاق مرجعیت نوشت. نمونه‌ای دیگر، اخلاق قضااست. البته درباره اخلاق قضا و آداب قضا کتاب‌های خوبی نوشته شده است. در ادامه بحث می‌خواهم اصلی را در محضر شما طرح کنم. فرق است بین ملکه عصمت و ملکه خلق یا همان فضیلت خلقی. ملکه عصمت به بیان منطقی، مفاد قضیه دائمه است. قضیه دائمه در منطق یعنی تحقق طرف مقابل ممتنع است؛ اما ملکه اخلاق، تحقق غالب است نه تحقق همیشگی. معنایش این است که در ملکه خلق، اگر من ملکه راستگویی داشته باشم، تحقق دروغ در من امکان دارد؛ اما اغلب راست می‌گویم و اگر شما من را که دارای خلق راستگویی هستم با معصوم اشتباه بگیرید، ممکن است فکر کنید که همیشه راست می‌گویم و دروغ تحقق ندارد. این تمایز ملکه عصمت با ملکه اخلاقی و فضیلت اخلاقی با معصوم خیلی مهم

است. یک مثال می‌زنم؛ یک نفر را به عنوان مدیر عامل بانک انتخاب می‌کنیم و می‌دانیم که ایشان ملکه امانت‌داری دارند؛ اما ما این ملکه امانت‌داری را عصمت قلمداد کرده و شخص را کنترل نمی‌کنیم، ناگهان اختلاس رخ می‌دهد. چون ما ملکه امانت‌داری خُلقی را عصمت پنداشتیم. از این اصل یک نکته به دست می‌آید، اگر به قرآن نگاه کنید وجود مبارک پیامبر اسلام به عنوان یک معصوم علیرغم ملکه عصمت مورد کنترل و پایش قرار گرفته است. اگر ما ملکه عصمت و ملکه خلق را جدا کنیم باید در ملکه خلق، پاسخ‌گویی و کنترل را در نظر بگیریم. این اصل اساسی در قانون اساسی ما هم در نظر گرفته شده است. در قانون اساسی، سیستم کنترلی وجود دارد. به طور مثال حتی مقام ولایت فقیه نیز سیستم کنترلی به نام مجلس خبرگان دارد.

اگر از این گفته‌ها استفاده کنیم به بحث «اخلاق مرجعیت» و اهمیت آن می‌رسیم. اهمیت اخلاق مرجعیت به این است که مرجعیت هویت واسطه‌ای است بین وحی، ذهن و دل مخاطبان وحی. مرجع واسطه است بین وحی در معنای عام کلمه با ذهن مخاطبان. معنایش این است که هویت واسطه‌ای، باید شرایط اخلاقی خودش را داشته باشد و گرنه یا به وحی وفادار نخواهد بود و یا مخاطبان خود را از دست خواهد داد. این هویت واسطه‌ای می‌گوید اخلاق مرجعیت از حیث تبارشناسی اخلاقی، یک ترکیب و تلفیقی است از اخلاق و مسئولیت‌پذیری در ارتباط قدسی و ارتباط انسانی. یعنی مرجعیت از طرفی در ارتباط با خدا و از طرفی در ارتباط با مخاطبان وحی، مسئولیت‌پذیری اخلاقی دارد. دقت کنید که مراد من مرجع نیست، بلکه مقصود من مرجعیت است. برای این که به اخلاق مرجعیت دو رویکرد پژوهشی می‌توان داشت: اول، رویکرد فردی است؛ یعنی اخلاق مرجع یا اخلاق فعالان در بیت مرجع، یا اخلاق فعالان در دفاتر مرجع. دوم، اخلاق با رویکرد سازمانی است. چرا؟ چون مرجعیت امروز یک دستگاه است. یک سازمان است. آن هم به مثابه سازمانی در حد جهان فعال. چرا که قومیت‌ها، زبان‌ها و فرهنگ‌های مختلف، مقلد مرجع می‌شوند. امروز، مرجعیت یک دستگاه هم هست، سیستم و سازمان است. سلطه سازمانی یک بحث جدی مدیریت است. اخلاق سازمانی مرجعیت یک بحث پیچیده و بسیار مهم است. اگر بخواهم ابعاد اخلاق مرجعیت در رویکرد فردی را بگویم بحث مفصلی است، ولی فرصت نیست.

اخلاق در فرآیند استنباط نیز یکی دیگر از موضوعاتی است که می‌تواند چگونگی تاثیر در فرایند استنباط را توضیح دهد. دومین رویکرد پژوهشی، رفتار ارتباطی درون شخصی و سومین رویکرد نیز رفتار ارتباطی بین شخصی یا رفتار ارتباطی با سایر مراجع، اعضای دفتر و شهروندان و... است. اخلاق منابع انسانی در دفتر، بحث امانت‌داری اعضای دفتر، بحث مردم‌داری اعضای دفتر و نیز اخلاق رقابت و بحث‌های دیگر نیز در این حیطه قابل بررسی است. اگر مرجعیت در دنیا به مثابه یک سازمان است، دو مسئله پژوهشی پیش‌رو است: یکی مسئله اخلاق سازمانی مرجعیت. دوم دغدغه‌های رشد اخلاقی دستگاه مرجعیت که رشد منفی نداشته باشد. والسلام علیکم ورحمة‌الله.

سلوک علمی و عملی استاد، حضرت آیت‌الله العظمی سبحانی

روح‌الله شاکری^۱

مقدمه

سخن گفتن از علامه بزرگوار حضرت آیت‌الله العظمی سبحانی «مدظله» بسیار سخت و دشوار است.

- اولاً معرف باید اجلای از معرف باشد؛ حقیر از کوچک‌ترین شاگردان ایشان هستم و استاد در قله قرار دارد.

- ثانیاً این که سعه علمی و فضائل استاد آن‌قدر گسترده است که نمی‌توان به راحتی همه جوانب علمی، فکری و معرفتی استاد را مورد نظر و بحث قرار داد.

- ثالثاً کارهای استاد متنوع است؛ هم تنوع در ابزار و هم تنوع در عرضه. تنوع در ابزار یعنی بعضی علما، فقط تدریس دارند، بعضی‌ها فقط منبر می‌روند و...؛ اما ایشان هم مدرس، هم مبلغ، هم محقق و هم مؤلف هستند. تنوع در عرضه نیز یعنی آثار ایشان مانند آثار شیخ مفید است، هم برای عوام (آن هم در سطوح مختلف خانم‌ها، آقایان، دبیرستانی، دانشگاهی و... به صورت مفصل و مختصر) و هم برای خواص برای طبقات مختلف، حوزه‌های شیعی، اهل سنت و... خلاصه با توجه به جامعیت استاد در همه بخش‌ها و در همه سطوح مختلف جامعه، آثار عرضه کردند.

استاد مایه افتخار حوزه‌های علمیه شیعی است، اندیشمندی بزرگوار که در آستانه ۹۰ سالگی لحظه‌ای از تدریس، تحقیق، تألیف و... آرام و قرار ندارند. مرجعی بزرگ با یک جامعیت مثال‌زدنی که در دوران ما جزء نوادر مراجع هستند. هنوز هم وقتی خدمت ایشان می‌رسیم توصیه می‌کنند در برابر شبهات مسئولیت دارید؛ تلاش کنید به شبهات پاسخ دهید.

امروز بهترین الگو برای مجامع علمی، تحقیقات پژوهشی اعم از دانشگاه‌ها و حوزه‌ها، کار و تلاش بی‌وقفه حضرت استاد است، به‌ویژه جوانان که در محیط‌های علمی و دانشگاهی وارد می‌شوند، درسی بگیرند از این وجود گرانقدر، بیاموزند که مشی علمی داشتن یعنی چه؟ سلوک فردی، اجتماعی، استاد یک مشی عالمانه به ما می‌آموزد.

الف) بعد شخصیتی

اینجا تنها بخش‌هایی از ابعاد شخصیت استاد بزرگوار را ارائه می‌کنم:

۱. پرکاری و مطالعه بسیار

با اینکه در حدود ۹۰ سالگی هستند در طول ۲۴ ساعت، ۱۲ ساعت مطالعه علمی دارند. استاد حتی برخی اوقات قبل از اذان صبح مشغول مطالعه می‌شدند؛ یا در تابستان که خیلی از اساتید، دروس خود را تعطیل می‌کردند یا به مناطق دیگر سفر می‌کردند، استاد در هوای گرم در کتابخانه عرق می‌ریختند، مطالعه می‌کردند و می‌نوشتند و گاهی به شاگردانشان می‌فرمودند به نظر شما الان چه کسی در این هوای گرم کار علمی می‌کند؟!...

۲. استاد جامع معقول و منقول (ذوالفنون)

حضرت آیت‌الله العظمی سبحانی، علامه ذوالفنون هستند و تخصص‌های مختلفی دارند. در این زمانه که حجم مسائل علوم مختلف بسیار متنوع و مبسوط است، نوع افراد در بخشی از علوم تخصصی دارند و در علوم دیگر هیچ تخصصی ندارند؛ البته کاری نداریم این مطلوب است یا نه؟ مخالفان و موافقانی در این زمینه وجود دارد. اما استاد از یادگاران سلف صالح است، که با تلاش‌های خستگی‌ناپذیر به همان مشی سلف صالح، در علوم متعدد تسلط و تخصص عالی دارند. افرادی بودند که در عین این که فیلسوف بودند متکلم هم بودند و یا متکلمین که در عین تخصص در علم کلام، فیلسوف هم بودند؛ استاد سبحانی، در عین این که متکلم است فقیه هم است و این مشی عالمان بزرگی مثل شیخ مفید بوده است. همچنین تداخل کلام و فلسفه در آثار صدرالمآلهین شیرازی دیده می‌شود و این در افرادی مثل علامه طباطبایی، علامه جعفری و آیت‌الله العظمی سبحانی است. آثار متعدد ایشان در فقه، اصول، تاریخ، کلام، فلسفه، رجال، حدیث، تفسیر و... شاهد این سخن است.

۳. نظم و دقت در زندگی شخصی و اجتماعی

استاد سبحانی، یکی از منظم‌ترین اساتیدی بود که در خدمت‌شان تلمذ کردیم. ایشان گاهی روز اول افتتاحیه دروس حوزه سخنران بودند؛ اما اول درس می‌گفتند بعد برای افتتاحیه تشریف می‌بردند. یا شنیدم وقتی پیکر مادرشان را برای دفن به قم آوردند، ایشان ابتدا در همان مسجد (فاطمیه) درس را فرمودند و بعد از درس از شاگردان دعوت کردند جهت تشییع حضور پیدا کنند. ما واقعا چند نفر مثل ایشان داریم، شنیده بودیم مرحوم صاحب جواهر «اعلی‌الله مقامه» کار علمی خودش را در شبی که فرزندش از دنیا رفت تعطیل نکرد و کنار جنازه فرزندش مطالعه و کار علمی را انجام داد.

۴. عدم شتاب در نبل به مرجعیت

خاطره‌ای از این موضوع دارم: مرحوم علی دوانی در جلسه اصرار کردند چرا گامی برای مرجعیت بر نمی‌دارید؟ فرمودند به اندازه کافی آقایان هستند و تکلیف از ما ساقط است. این مردم بودند که ایشان را وادار کردند، مرحوم آقای دوانی خدمت ایشان گفتند حضرتعالی و مرحوم شهید مطهری بهترین شاگرد امام بودند و کمتر کسی مثل شما ورود پیدا می‌کرد در اندرونی بیت امام، چرا امروز هر کسی خودش را به امام راحل نسبت می‌دهد شما حاشیه و عزلت گزیدید؟ استاد فرمودند: امروز «من به‌الکفایه» هستند و ضرورتی برای ورود من نیست.

۵. کار جدی اما بدون تبلیغات و تابلو

امروزه می‌بینیم در برخی مراکز علمی که از حداقل‌ها برخوردارند و کارهای متوسط و متعارف انجام می‌دهند، چنان تبلیغاتی دارند که گاهی انسان تصور می‌کند کارهای بزرگی انجام داده‌اند؛ اما وقتی مراجعه می‌کنیم می‌بینیم کار چندان بزرگی صورت نگرفته است؛ در عین حال تلاش می‌کنند به شکل‌های متعدد مثل تبلیغات در فضای مجازی و ایجاد سایت‌های پر طمطراق و... ذهن مخاطب را تسخیر کنند؛ اما استاد با وجود ده‌ها سال کار طاقت فرسا، تألیف و تولید کتاب، دانشنامه، تربیت محقق و شاگردان پرآوازه، هیچ تبلیغاتی ندارند. شاهد این سخن جمله ویژه‌ای از رهبر معظم انقلاب است؛ به این مضمون که فرمودند: «ویژگی آقای سبحانی این است که کارهای مهمی انجام می‌دهند اما بدون تابلو و تبلیغات».

۶. اهتمام به حضور در سنگر اعتقادات با ابزارهای ممکن

بسیاری از مردم در قبل از انقلاب، استاد را با مقالات ارزشمند مکتب اسلام و یا کتاب‌های کوچک جیبی با عنوان جعفر سبحانی می‌شناختند و دغدغه پاسخ به شبهات، استاد را به عرصه‌های مختلف تالیف کتاب، تحقیق و تالیف و نقد دگراندیشان به ویژه وهابیت وادار کرد و این احساس مسئولیت در سنگر اعتقادات باعث شد استاد به کشورهای متعدد سفر کنند و با عالمان اهل سنت به گفتگو و در نشست‌های علمی به تبیین اندیشه مکتب اهل بیت بپردازند. زمانی در دانشگاه ملی اردن شبهه‌ای مطرح شد، رایزن فرهنگی ایران تماس گرفت و از ایشان دعوت کرد و استاد به آنجا سفر کرده و طی یک هفته اقامت، در جلسات مختلف و مفصل، به موضوعات کلامی پرداخته و به پرسش‌های شخصیت‌های معتبر حاضر پاسخ دادند.

۷. احیاء علم کلام اسلامی در دوران معاصر

اگر استاد قبل از تأسیس مرکز تخصصی کلام در مؤسسه امام صادق(ع)، خود مؤسسه امام صادق(ع) را با توجه به ضرورت‌های آن روز در سال ۱۳۵۹ شمسی مطابق با عید غدیر افتتاح کرد و با جمع کردن برخی از محققان و فراهم آوردن کتابخانه‌ای ارزشمند در مؤسسه، کارهای بزرگی انجام داد؛ اما به نظر حقیر از آن مهم‌تر با تأسیس رشته تخصصی کلام اسلامی یک تحرک خاصی در حوزه ایجاد شد و پرداختن به کلام به صورت یک ضرورت در آمد و این هم با مدیریت حضرت علامه سبحانی بود؛ یعنی دغدغه‌های استاد و ژرف‌نگری و آینده‌بینی معظم‌له، فضایی را برای جمع شدن و پرورش استعدادها خوب حوزه که حتی درس فقه و اصول را رها کردند و در حوزه کلام متمرکز شدند؛ استاد در این زمینه می‌فرمودند: اگرچه امروز کلام جایگاهی مثل فقه ندارد و اصرار می‌کردند شما به ضرورت آن بعداً دست خواهید یافت. آخرین آمار نشان می‌دهد در این مرکز و در سطوح دو، سه و چهار، حدود هزار و پانصد نفر طلبه تحصیل کرده اند و صدها نفر از این طلبه‌های فاضل و محقق در حوزه‌ها و دانشگاه‌ها و مراکز علمی پژوهشی و حتی در مسئولیت‌های بزرگ حضور دارند، که در علم کلام، فقه و اصول از محضر ایشان بهره‌مند شده‌اند.

اواخر دهه شصت و اوایل دهه هفتاد، شبهات زیادی در سطح جامعه به‌ویژه در میان جوانان ایجاد شد و نیاز بود یک عالم بزرگ بخشی از مسئولیت را برعهده بگیرد؛ استاد سبحانی خود در این عرصه وارد شد تا حدی که با تدریس کتاب منظومه، در صدد تأسیس و تقویت پایه‌های علمی عقلی طلاب برآمدند و از طرفی، از اساتید و فضلاء دیگر نیز برای فعالیت در این زمینه دعوت کردند.

۸. شاگردپروری

استاد با روش شاگردپروری برای تشویق و ایجاد علاقه‌مندی شاگردان برای نویسندگی عمل می‌کنند. این امر نوعاً با مطالعه آثار شاگردان و نیز نگارش تقریظ و مقدمه برای کتاب‌های شاگردان انجام می‌یابد. حقیر در مدت حضور در درس خارج اصول ایشان شاهد بودم که نه تنها به اشکالات طلبه توجه و پاسخ می‌داد، بلکه گاهی تلاش می‌کرد طلبه را وارد به اشکال کنند. البته گاهی اشکالات را نمی‌پذیرفت و به طلبه می‌آموخت اینجا جای اشکال نیست. شاگرد پروری فقط درس دادن نیست، گاهی نشستن و یاد دادن، چگونه از دین دفاع کردن را نیز باید یاد بدهد. این کار را استاد می‌کردند. مثلاً یاد نمی‌رود یکی از آقایان در دانشگاه سوربن فرانسه سخنرانی کرده بود و مسئله امامت و ولایت به‌ویژه مهدویت را زیر سؤال برده بود. ایشان سلسله بحث‌هایی برای پاسخ در قضیه را داشتند. روزهای

جمعه بعد از ظهر (که اکثراً اهل خانه مشغول استراحت بودند) ایشان اصرار داشتند ما که در دانشگاه هستیم بیاییم تا ایشان بحث‌شان را مطرح کنند و اگر اشکالاتی به ذهن ما می‌رسید، گفتگو کنیم تا جواب‌ها و پاسخ‌ها متناسب با مخاطب و دانشجویان طرح گردد.

یک وقت کتابی خدمت‌شان دادم برای این که مقدمه مرقوم فرمایند، طول کشید، بعد از مدت‌ها که ناامید شدم یک روز خدمت استاد رسیدم فرمودند: امروز مقدمه آماده است بعد فرمودند: کل کتاب را مطالعه کردم، واقعا، تعجب کردم و علت طولانی شدن را فهمیدم.

اولین مقاله حقیر نقد و بررسی حدوث دهری میرداماد بود؛ به نظرم ساختار دقیقی نداشت چون آن وقت خیلی ساختار پژوهشی و غیرپژوهشی را نمی‌دانستیم؛ ولی زحمت کشیدم یک تابستان کار کردم و چند مقاله تولید شد. چیزی که به حقیر اعتماد به نفس داد این بود که ایشان علاوه بر مطالعه و تشویق، امر کردند این نوشته با اصلاحات و دقت بیشتر در دو شماره کلام اسلامی چاپ شود.

۹. زمان‌شناسی آیت‌الله سبجانی

آیت‌الله سبجانی در خلأ قلم نزدند: ضرورت هر جا بود وارد شدند، یک وقت باید به شبهات وهابیت جواب بدهند، یک وقت خلاء درسی عقاید کلام را پر کردند، و یک وقت در رجال، درایه‌الحديث، ملل و نحل قلم زدند. حتی اگر احساس کردند حضورشان در یک جمع علمی منشأ خدمت به اسلام است، ورود پیدا کردند، مانند شرکت در ده‌ها همایش علمی داخل و خارج.

دو خصوصیت در ایشان بسیار مشهور است:

یکم. زمان‌شناس بودند، یعنی در هر زمان متوجه شدند کاری متوجه ایشان است، انجام دادند. اگر امروزه طلبه در ورود به اصول نیاز به کتاب مقدماتی داشت «الموجز» را تألیف کردند؛ اگر امروز در زمینه زندگی پیامبر اکرم (ص) کتاب خوبی وجود ندارد، کتاب «فروغ ابدیت» را تألیف کردند؛ اگر لازم بود ولایت را برای اقشار جوامع تبیین کنند، «فروغ ولایت» را تألیف کردند.

دوم. محصور نشدن در فقه و اصول؛ اگر آیت‌الله‌العظمی سبجانی، استادی نواندیش و بزرگ در فقه و اصول هستند و صدها شاگرد روزانه از محضرشان استفاده می‌کنند، اما محدود به فقه و اصول نیستند و در علوم دیگر نیز منشأ آثار و تربیت طلاب هستند.

مشی استاد همانند شهید مطهری است، تنوع آثار ایشان که بیش از ۲۰۰ عنوان در ۳۰۰ جلد است، مؤید این حقیقت است. برخی کتب ایشان برای عموم مردم است و برخی به شکل تخصصی برای حوزوی‌ها و دانشگاه‌هیان نوشته شده است. توجه ویژه به دانشجویان یکی از ویژگی‌های آثار ایشان است. یکی از این زمینه‌ها تألیف کتاب درسی برای دانشجویان دانشگاه‌ها است.

ب) بعد علمی

۱. تعظیم علمای سلف در عین نقد علمی ایشان؛ استاد سبجانی در روش تدریس خود، ابتدا به نقل کلام بزرگان در فقه، اصول، کلام، تفسیر و... پرداخته و سپس با بررسی آن آراء، گامی جدید در آن علم بر می‌دارند که گاه با ترمیم، گاه با توسعه و گاه با نقد شکل می‌گیرد.

۲. استاد همواره به سنت سلف صالح حوزه‌ها در علوم اسلامی اهتمام دارند و متون اصیل را محور دروس و تحقیقات خود قرار داده‌اند.

۳. روش اجتهادی ایشان، در عین تکیه بر متون و منابع اصیل با نوآوری در موضوعات و افق‌های

- جدید و برقراری ارتباط متقابل بین رشته‌های مختلف علوم اسلامی همراه است.
۴. ایشان نه تنها در فقه بلکه در کلام و حکمت نیز اجتهاد و ابداع و تولید دارند. نمونه بارز این امر، آثاری مانند منشور جاوید و نظریه‌المعرفه است که نشان از ارتباط متقابل علم کلام و معرفت‌شناسی و اصول فقه در نظام علمی ایشان است.
۵. جدیت و اقدام شخصی در تدوین متون روزآمد برای نسل جوان طلاب، مانند الموجز و الوسیط در اصول فقه، فرازهایی از تاریخ اسلام و... نمونه این امر است.
۶. نکته دیگر توجه جدی و عمیق ایشان به متون اصیل و کهن، در عین تلاش برای بازسازی ادبیات و بیان به اقتضای دوران است.
۷. استاد همت اساسی در علم کلام بر تبیین وجوه تمایز کلام امامیه با مکاتب دیگر حتی معتزله دارند و با طرح و تبیین مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی این معنا را تحقق بخشیده‌اند. این مطلب، با تبلور جدی آرای عقلی علامه طباطبایی در آثار ایشان قابل مشاهده است.
۸. ویژگی مهم آثار ایشان، تکیه بر قرآن و سنت در همه اضلاع معرفتی است. یعنی قرآن و سنت هم مبدأ و هم منتهای افکار و آرای ایشان است.
- علاوه بر همه این نکات، ایشان دغدغه تبلیغ موثر دارند. معتقدند باید به گذشته و پای منبرهای گذشته و حضور عالمانه برگشت. خود استاد هم اگر احساس می‌کرد که باید منبر بروند می‌رفتند؛ چنان که منبرهای ماه مبارک رمضان ایشان در سال‌های متمادی اخیر، شاهد این سخن است. اگر احساس می‌کرد که باید تحقیق کنند می‌کردند. اگر احساس می‌کردند باید در یک کشور حضور پیدا کنند می‌کردند و پاسخ‌گو بودند. اگر احساس می‌کردند باید به مرجعیت وارد بشوند می‌شدند و این جامعیت استاد است که گوشه کوچکی از حضور عالمانه استاد را نشان می‌دهد.
- از همه عزیزان متشکرم و خواهشمندم دست‌اندرکاران همایش و امام جمعه بزرگوار تبریز و همه علاقه‌مندان به استاد در دانشگاه و حوزه، سلوک علمی، عملی و معنوی حضرت استاد را مورد مطالعه و دقت قرار دهند و در معرفی آن به نسل جوان همت کنند. ان‌شاءالله.
- والسلام علیکم ورحمة‌الله و برکاته

الف) مقالات

ابعادی از شخصیت و سیره حضرت آیت‌الله العظمی سبحانی

مهدی پیشوایی^۱

مقدمه

حضرت آیت‌الله العظمی سبحانی، یکی از شخصیت‌های کم‌نظیر و جامع در جهان اسلام است. آثار پرشمار و غنی، تربیت محققان و اساتید، تاسیس مراکز علمی، فعالیت‌های فرهنگی، سفرهای علمی مهم و... از جمله ابعاد شخصیتی ایشان است که همگی منشأ آثار و برکات و البته شایسته توجه نخبگان و فرهیختگان می‌باشد. آشنایی بیش از چهل ساله و همکاری علمی نویسنده با این شخصیت بزرگ، ابعادی از زندگی شخصی و سیره علمی ایشان را نمایان ساخته که بخشی از آن به شرح ذیل بیان می‌شود.

نظم مثال‌زدنی

نظم آیت‌الله العظمی سبحانی، در فعالیت‌های مختلف ایشان بسیار بارز است. این ویژگی، در همه کارها، اعم از مطالعه، تدریس، مدیریت امور مرجعیت، رفت و آمد، دیدارها، برنامه‌های فرهنگی، امور عبادی و... کاملاً عیان است. وقت، شرایط، محیط، سرما، گرما، صلح، جنگ و... هرگز مانع نظم ایشان نیست. البته منظم بودن ایشان، مربوط به دوران اخیر و یا پس از تصدی مرجعیت و... نیست؛ بلکه ایشان از نخستین دوران‌هایی که فعالیت‌های بدون شهرت و ظهور فعلی را داشتند هم منظم بوده‌اند و بسیاری از برکات وجودی ایشان، حاصل همین نظم ایشان است.

پرکاری

از روزگاری که نویسنده با آیت‌الله العظمی سبحانی آشنایی داشته، ایشان را فعال، پرکار، با انگیزه و مستمرا در حال فعالیت‌های پی‌درپی دیده است. ایشان یک‌تنه به اندازه یک گروه کامل علمی کار می‌کنند. رکود و خستگی در زندگی ایشان معنا نداشته و ایشان هرگز دچار توقف نشده‌اند. تفریح و سرگرمی در زندگی ایشان جایی ندارد و حتی در سفرها هم به کار علمی مداومت دارند. گفتنی است ایشان برای انتشار و اشاعه نتایج کارهای مداوم و مستمر خود، پیش‌بینی و تمهیدات لازم را نیز سنجیده و تدارک دیده‌اند. یعنی ابزارهای لازم اعم از مرکز تحقیقاتی و علمی، اعضای همکار، امکانات چاپ و نشر و... را تهیه کرده‌اند تا حاصل فعالیت‌های علمی خود را به موقع به جامعه علمی ارائه کنند. نمونه‌هایی از کارهای علمی وزین ایشان در سال‌های اخیر، موسوعه طبقات الفقهاء، دانشنامه کلام اسلامی و... است که با وجود همکاری اساتید و محققان دیگر، شخصاً ناظر و پی‌گیر کار هستند.

حافظه فوق‌العاده

آیت‌الله العظمی سبحانی، دارای حافظه فوق‌العاده‌ای هستند. ایشان علاوه بر قرآن، متون قابل توجهی از روایات، منابع علمی اصیل، متون ویژه مانند منظومه حاجی سبزواری، الفیه ابن‌مالک، بسیاری از اشعار عرب و... حتی نام و تاریخ تولد برخی اشخاص مرتبط با ایشان و حتی شماره تلفن‌های لازم را

در حافظه دارند. نمونه‌هایی از این ویژگی در نوشته‌های ایشان ظهور دارد؛ در مواردی که متن نیاز به ارجاع دارد، مطلب را نوشته و سپس نام اثر و صاحب اثر را درج می‌کنند و تنها شماره صفحه را جهت دقت نهایی، پس از مراجعه ثبت می‌کنند.

حضور ذهن ایشان در مباحث علمی نیز بسیار بالاست. به طوری که در موارد بسیاری، در پاسخ به یک مسئله یا مبحث علمی، که برای عموم بعید‌العهد است، بالفعل پاسخ را با ارجاع به منبع مرتبط ارائه می‌کنند. در مباحثی مانند فلسفه، ملل و نحل، فقه و اصول و... چنین است. مؤلف به یاد دارد که روزی درباره حکم فقهی موردی که نیش قبر منتهی می‌شد، با ایشان تماس گرفته بودند؛ ایشان در پاسخ، نخست حکم مسئله را ارائه کردند و سپس در تکمیل بحث، فرمودند در این باره نص داریم و همان نص را نیز بیان کردند. همچنین در مواردی مانند جزئیات اختلاف نظر اصولیین و اخباریین و... هم به همین شیوه به سوالات مطرح شده پاسخ می‌دادند.

شاگردپروری

استاد سبحانی، همواره در دروس و تحقیقات خود، از فعالیت شاگردان خود استقبال و آنان را تشویق و در موارد فراوانی از کار شاگردان خود تقدیر و تشکر می‌کنند؛ هرچند کار افراد در نخستین مراحل، چندان قدرت و قوت لازم و کافی را نداشته باشد. نویسنده، در جریان تدوین مجموعه صحابه شیعی، که به اوائل سال‌های پنجاه باز می‌گردد، روحیه شاگردپروری ایشان را به خوبی درک کرد و با نوشتن زندگینامه عبدالله بن عباس، ارتباط علمی توأم با تشویق و ترغیب استاد، جریان علمی و تحقیقی در وجود خود را یافت و همیاری استاد آن را شکوفا کرد. ایشان علاوه بر نظارت علمی، به تشویق و ترغیب شاگردان خویش هم اهتمام داشته و با راهنمایی دقیق و کارآمد موجب سرعت و دقت بیشتر کارهای آنان می‌شوند. ایشان برای بسیاری از آثار شاگردان خود مقدمه می‌نویسند؛ البته مقدمه‌هایی که خود یک اثر علمی پرمغز و با محتوای فنی است. یکی از نمونه‌های بسیار ارزشمند، که طی سالیان متمادی تدوین شده و ایشان مقدمه‌های پرمحتوایی بر آن نوشته‌اند، کتاب چندده جلدی سیمای فرزندگان است.

جامعیت و تسلط علمی

ویژگی ممتاز استاد سبحانی، که دامنه وسیعی داشته و ایشان را از شخصیت‌های کم‌نظیر جهان اسلام قرار داده است، جامعیت علمی ایشان است. ایشان در همه علوم دینی دوران، از فقه و اصول و تاریخ و کلام و تفسیر و... دارای تضرع و قدرت بسیاری هستند و این معنا در آثار ایشان، با قدرت قلم و زبان و بیان، هم زبان فارسی و هم زبان عربی، البته عربی فصیح عصری، جلوه گر است. همچنان که ایشان توان سخنرانی به زبان عربی فصیح و بلیغ روز را نیز دارند؛ علاوه بر آن، قاطبه شاگردان ایشان در حوزه، به شیوایی بیان فارسی ایشان تصریح دارند. ایشان در سفر به کشور اردن، سخنرانی مبسوطی به عربی داشتند که در متن آن سخنرانی، چندین نمونه از اشعار عربی خواندند. این امر به قدری نافذ واقع شد که افرادی از شخصیت‌های علمی عرب حاضر در جلسه، اظهار اعجاب کرده و تسلط و توان ایشان در زبان عربی را تحسین و به برتری ایشان در این جنبه از بسیاری از حاضران، اعتراف کردند. نمونه‌هایی از زمینه‌ها و علوم که ایشان تسلط و دارای آثار هستند به ترتیب ذیل قابل بیان است: ایشان تحقیق و تدوین اثر در حوزه تاریخ اسلام را از دوره ستمشاهی آغاز کردند. در آن دوران،

علم تاریخ در حوزه‌های علمیه رایج نبود ضمن این که عمده آثار تاریخ اسلام، از اهل سنت بود. نخستین بار ایشان تاریخ را در حوزه‌های علمی شیعه وارد کردند. ایشان با توجه به انتشار مطالبی در نشریات آن دوران، مانند فروغ جاویدان، کتاب‌هایی مانند فروغ ابدیت و سپس آثار دیگر مانند فروغ ولایت را با هدف تبیین حقایق تاریخ شیعه در دوره حیات پیامبر عظیم‌الشان اسلام (ص) که در اثر جفای برخی چهره‌های تاریخ‌نگار مهجور و مخفی مانده بود، تالیف و منتشر کردند. ایشان در کتاب فروغ ابدیت، تاریخ عصر نبوی را تحقیق کردند؛ اما ادامه تاریخ، یعنی دوره خلفا را در کتاب دیگر، یعنی فروغ ولایت پی گرفتند. بنابراین، ایشان در ورود و استقرار علم تاریخ در حوزه‌های علمیه شیعه، حق پیشگامی دارند؛ اما این امر نباید متوقف شود، بلکه به حکم این که رویدادهای جدید و موضوعات و مسائل و شبهات جدیدی در دوره اخیر به ویژه پس از انقلاب اسلامی در تاریخ اسلام و شیعه بروز کرده، باید محققان جوان و متأخر، کاری را که آیت‌الله‌العظمی سبحانی آغاز کردند، با قدرت و دقت تمام ادامه دهند.

تسلط بر آراء اهل سنت، یکی دیگر از جنبه‌های جامعیت علمی استاد سبحانی است. ایشان با مبانی فقهی، اصولی و عقیدتی اهل سنت و نیز تفاوت و اختلاف نظر میان خود بزرگان اهل سنت، گاهی بهتر از برخی شخصیت‌های ایشان آشنایی دارند. کتاب وزین و شریف «الانصاف»، اثری بسیار ارزشمند است که مباحث اختلافی میان شیعه و سنی را با دقت و به صورت مقارنه‌ای مطرح و بررسی کرده است. ایشان بیش از بیست جلد کتاب در این باره تالیف کرده‌اند که شاهد این امتیاز و عظمت علمی ایشان است. ایشان در سفری علمی به کشور اردن، در جمع بزرگی از محققان و عالمان اهل سنت، سخنرانی با عنوان مشترکات شیعه و سنی ارائه کردند. ایشان این نکته را مطرح کردند که بحث بر سر اختلافات شیعه و سنی موجب تفرق و تشتت می‌شوند؛ ما باید از اصول مشترکات سخن بگوییم. مطالب ایشان در این جلسه، که در سالنی به نام «عبدالحمید شوما» برگزار شده بود، موجب اعجاب حاضران بود؛ اما در این میان شخصی، اشکال کرد و گفت باید بر سر امامت بحث و مسائلمان را بررسی کنیم؛ ایشان در پاسخ گفتند: شما که امامت را از فروع می‌دانید نه از اصول، پس چگونه اشکال می‌کنید. این پاسخ باعث تعجب مضاعف حاضران و به تعبیر ایشان، شلیک خنده حضار شد.

همچنین در جلسه‌ای دیگر در کشور مراکش، در زمینه فلسفه این مطلب را ناظر به وضعیت فلسفه در جهان اهل سنت گفتند که: شما (مخاطبان که از اهل سنت بودند)، فلسفه را با ابن رشد خاتمه یافته می‌دانید؛ در حالی که فلسفه در عالم تشیع، پس از ابن رشد، شخصیت‌های بسیار بزرگی به خود دیده و رشد بسیار چشم‌گیری داشته است.

زمینه دیگری که ایشان تبحر و تعمق مثال‌زدنی دارند، افکار وهابیت است. باید گفت در جهان اهل سنت، نقد محمدبن عبدالوهاب، مدیون «تقی‌الدین صبحی» است. او در کتاب «شفاء السقام فی زیارة خیر الانام» ابن عبدالوهاب را نقد و افکار او را رد کرده است. در جهان تشیع، مرحوم سیدمحمسن امین، با تألیف کتاب «کشف الارتیاب»، به نقد افکار ابن عبدالوهاب پرداخته است؛ اما در ایران، نخستین شخصیتی که به نقد عمیق افکار و آراء وهابیت پرداخته و سال‌ها تحقیق و سپس تالیف اثر کرده، استاد سبحانی است. از آخرین آثار ایشان در این زمینه، کتاب «ابن تیمیه فکراً و منهجاً» است. ملل و نحل عرصه دیگر فعالیت علمی آیت‌الله‌العظمی سبحانی است. ایشان می‌گفتند همه کتب در

ملل و نحل از اهل سنت بود؛ اما در این آثار برخی جفاها به شیعه روا داشته بودند. لذا لازم دیدم که شیعه را نیز در متن مبحث ملل و نحل قرار دهم. اثر هشت جلدی ملل و نحل، که حاصل سال‌ها تلاش علمی است، با این زمینه تالیف شد که در آن، شیعه نه به عنوان مجموعه‌ای از فرق و انشعابات، بلکه به عنوان یک مکتب اصیل و ناشی از دوران حیات نبی مکرم اسلام (ص) به طور جامع، معرفی شده است. مرحوم علامه امینی در جلد سوم کتاب الغدیر می‌نویسد شخصیت‌هایی مانند شهرستانی و ابن حزم در اثر تعصب، به شیعه ظلم کردند و سعی کردند شیعه را دارای تفرق و تعدد ناموجه معرفی کنند تا جایی که فرقی از شیعه که وجود خارجی نداشتند، یا تنها یک شخص ملاک نام یک فرقه بوده را نیز در فهرست فرق شیعه قرار داده‌اند.

در پایان این مبحث باید گفت: امروزه بیش از چهارصد اثر بزرگ و کوچک که گاه به ظاهر کوچک اما دارای محتوایی عمیق و موثر است از آیت‌الله‌العظمی سبجانی منتشر شده که به حق می‌توان ایشان را فخر شیعه دانست.

ارتباط با امام راحل و رهبر معظم انقلاب

ارتباط آیت‌الله‌العظمی سبجانی با امام راحل، به دوره تدریس امام «ره» در مسجد سلماسی قم باز می‌گردد. ایشان درباره آن دوره چنین نقل می‌کنند که حضرت امام دارای ابهت بودند؛ لذا عمده شاگردان از پرسش مکرر و بحث با ایشان خودداری می‌کردند؛ اما برخی شاگردان پرسش‌های مکرر و برخی مانند شهید مطهری، پرسش‌های کم اما عمیق مطرح می‌کردند. ارتباط ایشان با امام راحل هم به عنوان شاگرد و هم به عنوان همراه و یار پس از انقلاب هم ادامه داشت و حضور ایشان در مجلس خبرگان و مکاتبات مختلف درباره مسائل انقلاب و نظام، امتداد آن ارتباط بود.

علاقه متقابل ایشان و رهبر معظم انقلاب هم از ابعاد دیگر ارزشمند زندگی ایشان است. رهبر معظم انقلاب چندین بار در مجامعی مانند دیدار اساتید علم کلام حوزه علمیه با ایشان، به پرکاری و فعالیت بی‌ادعای ایشان در خدمت به دین تصریح کرده و با ذکر نمونه‌هایی مانند نشریه کلام اسلامی یا پرفایده بودن سخنرانی ایشان در شب‌های ماه مبارک در رسانه ملی، از ایشان تجلیل کرده‌اند.

توصیه

با توجه به آشنایی نویسنده با استاد سبجانی، که بخشی از آن در این نوشتار منعکس شده، این توصیه به جوانان و محققان علاقه‌مند لازم است که با آثار ایشان انس داشته باشند و با دقت در روش و سیاق آثار علمی این بزرگوار، سرمایه ارزشمندی برای آینده علمی خود اندوخته و چراغ تحقیق و اندیشه را همچنان پرفروغ نگاه دارند.

از روایت تا درایت؛ معرفی کتاب «الحديث النبوی بین الروایة و الدراية»

عبدالهادی مسعودی^۱

چکیده

نقد حدیث، به ویژه نقد محتوایی آن، نیاز همیشگی دین پژوهان بوده و از دانش‌های اصلی حدیث است. آیت‌الله‌العظمی سبحانی با توجه به کمبود جدی نوشته‌های علمی در این عرصه، کتاب «الحديث النبوی بین الروایة و الدراية» را نگاشتند و آن را به سان یک گام مهم، مدون و موثر در نقد محتوایی حدیث، به جامعه علمی تقدیم داشتند. کتاب به بررسی نمونه‌هایی قابل نقد از میان روایات چهل صحابی وفات یافته در قرن نخست هجری می‌پردازد.

آیت‌الله‌العظمی سبحانی در ابتدا به جایگاه سنت نبوی و تدوین حدیث پرداخته و سپس از مساله تاریخی منع تدوین حدیث و دستاویزهای آن سخن گفته‌اند. سپس زمینه و بسترهای حدیث‌سازی و نیز نیازهای جامعه علمی به شناسایی و نقد آنها را بررسی کرده‌اند.

ایشان برخی کتاب‌های گردآورنده احادیث ساختگی و ضعیف را معرفی کرده و سپس به یکی از بنیادی‌ترین مباحث حدیث پژوهی، یعنی روش و معیارهای نقد حدیث پرداخته‌اند. ایشان اعتبارسنجی سندی را ناکافی دانسته و اقتصار بر آن را مانند اقتصار بر نقد تابعیان و پرهیز از نقد صحابیان، ناروا خوانده‌اند.

استاد سبحانی با به کارگیری روش اعتبارسنجی محتوایی، پنج معیار مهم آن را قرآن کریم، سنت متواتر، عقل ناب، تاریخ صحیح و اجماع امت دانسته و روایات نامقبول چهل صحابی معرفی شده را با این ملاک‌ها اعتبارسنجی نموده است.

کلیدواژگان

نقد محتوایی حدیث، معیارهای نقد محتوایی، کتابشناخت آیت‌الله‌العظمی سبحانی.

درآمد

معرفی کتاب در گرو تبیین چندین مؤلفه است. نیمی از این مؤلفه‌ها، مرتبط با مؤلف است مانند: تبار، شخصیت علمی یعنی شناسایی استادان و شاگردان و تالیفات و دیگر آثار مؤلف و همچنین انگیزه و هدف او. افزون بر این بررسی وضعیت علمی روزگار مؤلف، زمینه آگاهی از ارزش علمی و نیز نیاز و ضرورت تالیف کتاب را فراهم می‌آورد. از آنجا که معرفی مؤلف در دیگر بخش‌ها و مقاله‌های همایش وزین به انجام رسیده است، در این وجیزه به معرفی مؤلفه‌هایی روی می‌آوریم که ارتباط بیشتر و مستقیم‌تری با کتاب دارند.

تاریخ و ضرورت تالیف

تاریخ نشر کتاب «الحديث النبوی بین الروایة و الدراية» و نیز عبارت مؤلف در انتهای کتاب نشان

از تالیف آن در بیست سال پیش به گونه‌ای دقیق دارد.^۱ ما اکنون در میانه شهریور ۱۳۹۷ به سر می‌بریم و ایشان کتاب را در چهارم شهریور ۱۳۷۷ به پایان رسانده‌اند. این تاریخ از تبدیل تاریخ قمری مکتوب در انتهای کتاب به تاریخ قمری به دست می‌آید. متن نگاشته ایشان چنین است:

فرغنا من تحریرہ ظہیرۃ الثالث من جمادی الأولى من شہور عام ۱۴۱۹ ہ فی مدینہ قم^۲

این تاریخ برابر با اوایل شهریور ۱۳۷۷ هجری شمسی است. این به معنای قرار گرفتن کتاب در زمره نخستین و اصلی‌ترین کتاب‌های تالیف شده در این زمینه است. پیش از این تاریخ تنها دو سه کتاب مانند «الاجبار الدخیلہ» و «سیری در صحیحین» در ایران منتشر شده بود.

افزون بر این کتاب «الحديث النبوی بین الروایة و الدرایة» ناظر به نیازهای روز نگاشته شد. در آن روزگار رشته‌های تخصصی حدیث حوزه و دانشگاه آغاز به کار نکرده بودند؛^۳ هرچند طراحان رشته‌ها و درس‌های حدیثی در صدد ارائه سرفصل‌ها و مواد آموزشی بودند. از این رو، نیاز به طرح مباحثی بود که زمینه دانش نقد حدیث را فراهم آورد. نیاز به کسی احساس می‌شد که مواد علمی قابل انتقال به نسل نو و تشنه معارف را خود بیشتر فراهم آورده باشد و بتواند آنها را در جامه متنی درست و شیوا بنگارد. مباحثی بنیادین که طلاب و دانشجویان را به سلاح نقد در برابر احادیث ساختگی یا آسیب دیده مجهز کند و راه را برای بررسی‌های عمیق در عرصه حدیث بگشاید.

عنوان کتاب

عنوان کتاب اگر به درستی و با مهارت انتخاب شود، محتوای خود را می‌نماید و گاه روش و گستره کار مؤلف را نشان می‌دهد و پیام او را به خواننده می‌رساند.

نکته نخست آن که آیت‌الله‌العظمی سبحانی با انتخاب عنوان «حدیث نبوی» نشان داده است که دامنه پژوهش ایشان، احادیث منقول از پیامبر اکرم (ص) است. از این رو کتاب، بررسی روایاتی را به عهده دارد که صحابیان پیامبر (ص) از ایشان نقل کرده و یا دیگران به این صحابیان منسوب کرده‌اند. مؤلف گرانسنگ کتاب، چهل صحابی شناخته شده را برگزیده و از هریک روایاتی را انتخاب و نقد نموده است. عنوان همچنین می‌فهماند که وظیفه نقد احادیثی که غالیان ساختند یا دیگر گروه‌های منحرف خزیده به میان شیعیان، به ائمه (ع) نسبت دادند، ندارد.

گفتنی است بسی محتمل است که این عنوان از نام کتاب شیخ محمد غزالی به نام «الحديث النبوی بین اهل النقل و الفہم» اخذ شده باشد. این کتاب در همین موضوع است و آیت‌الله‌العظمی سبحانی روش آن را به شیوه نزد خود نزدیک شمرده^۴ هرچند ایشان با آوردن دو واژه هم‌آوای «الروایة / روایت» و «الدرایة / درایت» نامی زیباتر و خوش‌آواتر پدید آورده‌اند. افزون بر زیبایی لفظی و آرایه ادبی، عنوان کتاب، این نکته را می‌فهماند که روایت و گزارش و قرائت حدیث، کافی نیست و درایت در حدیث نیز لازم است. امری که در روایات نیز به آن توصیه شده. امام علی (ع) در این باره فرموده است:

^۱ بر پایه تاریخ قمری نیز بیست سال و شش ماه از پایان یافتن نگارش کتاب سپری شده است. (از سوم جمادی الاولی ۱۴۱۹ تا بیست و هفتم ذی حجه ۱۴۳۹).

^۲ الحدیث النبوی بین الروایة و الدرایة، ص ۶۷۳.

^۳ در آن زمان، دانشکده علوم حدیث که اولین دانشکده تخصصی در پژوهش و آموزش حدیث بود و اکنون به دانشگاه قرآن و حدیث، ارتقا یافته است، هنوز افتتاح نشده بود. این دانشکده در مهرماه ۱۳۷۸ آغاز به کار کرد. همچنین در آن زمان رشته تخصصی حدیث در حوزه نیز آغاز به کار نکرده بود.

^۴ الحدیث النبوی بین الروایة و الدرایة، ص ۷۲.

عَلَيْكُمْ بِالْذَّرَائِبِ لَا بِالرَّوَايَاتِ؛^۱ در پی درایت باشید، نه روایت. امام باقر(ع) درباره آن فرمود: بِالذَّرَائِبِ لِلرَّوَايَاتِ يَعْلُو الْمُؤْمِنُ إِلَى أَقْصَى دَرَجَاتِ الْإِيمَانِ؛^۲ مؤمن با فهمیدن روایات به بالاترین درجه ایمان می‌رسد. از امام صادق(ع) نیز درباره اهمیت آن نقل شده است: حَدِيثٌ تَدْرِيهِ خَيْرٌ مِنَ الْفِ تَرْوِيهِ؛^۳ حدیثی را بفهمی بهتر از آن است که هزار حدیث را نقل کنی.

نکته دیگری که از عنوان کتاب می‌توان دریافت، لطافت دیدگاه ایشان نسبت به نقد حدیث است. ایشان مانند ابن جوزی یا فتنی و ملاعلی قاری، واژه موضوعات را در عنوان کتاب وارد نکرد، هرچند ممکن است خواننده با مطالعه استدلال‌های آیت‌الله‌العظمی سبحانی به موضوع بودن حدیث پی‌برد و به ساختگی بودن آن رای دهد. این نشان از ادب و احتیاط علمی و پرهیز از رد حدیثی است که ممکن است جعلی بنماید اما در واقع جعلی نباشد. حدیثی که در گذر زمان و هنگام نقل و کتابت و استماع، دچار آسیبی همچون تصحیف و تقطیع و نقل معنا شده باشد و آن را به صورتی نامقبول درآورده باشد. امری که با درایت و نگرستن دقیق و علمی به حدیث، شناسایی می‌شود و بسی ممکن است به دستیابی به متن صحیح و گزارش اصلی بینجامد و روایت را از طرد و رد برهاند. این می‌تواند طلیعه جداسازی دانش نقد حدیث از فقه‌الحدیث باشد و ثمره‌ای دیگر برای آن به شمار آید. همچنین می‌تواند زمینه جداسازی دانش ناظر به احادیث ساختگی از دانش ناظر به آسیب شناسی حدیث باشد.

محتوای کتاب

کتاب «الحديث النبوي بين الرواية و الدراية» را می‌توان دربردارنده چهار بخش اصلی دانست. در اینجا به معرفی کوتاه چهار بخش می‌پردازیم.

بخش نخست: «مكانة السنة النبوية» سنت نبوی، جایگاه و تدوین آن^۴

مؤلف در این بخش مقدماتی، به گونه مختصر و مفید به اهمیت و مکانت سنت نبوی پرداخته است. این بخش زمینه فهم لزوم و ضرورت توجه به سنت نبوی و روایات گزارشگر آن را فراهم می‌آورد. در واقع می‌توان این مقدمه کوتاه را گونه‌ای راهنمایی مؤلف به ضرورت کار به شمار آورد. مؤلف در همین بخش به مساله منع از تدوین حدیث و سنت نبوی نیز پرداخته و دلیل‌های ارائه شده برای چنین خطای تاریخی بزرگی را نادرست و ناکافی خوانده است.

بخش دوم: «دوافع التمحيص و اسبابه» انگیزه‌ها و علل پالایش حدیث^۵

مؤلف در این بخش دلایل لزوم نقد روایات گزارشگر سنت نبوی را بیان نموده است. ایشان رواج دروغ بستن بر پیامبر اکرم(ص)، گشودن عرصه برای سخنرانی و قصه‌گویی دانشمندان مسلمان شده یهود و نصاری، تجارت کردن با حدیث و یاری گرفتن از حدیث سازی برای پیشبرد مذهب را چهار دلیلی دانسته که ضرورت نقد را نشان می‌دهد. ایشان همچنین به نقل از شرح نووی بر صحیح مسلم و

۱. کنز الفوائد، ج ۲ ص ۳۱، مستطرفات السرائر، ص ۱۵۰، ح ۵، عن الإمام الصادق(ع)؛ بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۰۶، ح ۹۷.

۲. معانی الأخبار، ص ۱.

۳. همان، ص ۲.

۴. الحديث النبوي بين الرواية و الدراية، ص ۹.

۵. همان، ص ۳۶.

او از قاضی عیاض برخی اسباب و انگیزه‌های حدیث‌سازی را نقل می‌کند.^۱ به گونه خلاصه می‌توان گفت: حدیث پس از قرآن، مهم‌ترین منبع دریافت معارف دینی و راهنمای رهپویان راه سعادت و کمال است. حدیث در همه عرصه‌های زندگی مسلمانان جلوه دارد؛ از ایجاد باورها و تعیین مواضع اجتماعی و سیاسی تا شکل‌دهی و تغییر نگرش‌ها. حدیث، وظیفه مکلف و اعمال لازم او را معین می‌کند و سبک زندگی یک مسلمان معتقد را طراحی می‌نماید. همین گستره کاربرد و درخشش نمایان و تاریخی حدیث بود که چشم طمع ریاست‌طلبان و جاه‌طلبان را به سوی آن جلب نمود و قدرت‌طلبان حيله‌گر، برخی دین‌فروشان عالم‌نما را با تطمیع و تزویر به خدمت گرفتند تا برایشان حدیث بسازند. آنان نیز به طمع دنیا و جاه و مقام و شهرت یا از سر ترس و حقارت، شفافیت معصومانه سخن پیشوایان دین را، در گرد و غبار روایات ساختگی پنهان ساختند. اینان با تحریف و افزودن و کاستن به متون احادیث، جامه زیبای حدیث را بر بدعت‌های کریه و خواسته‌های نفسانی خود پوشانده و این چشمه جوشان را در امتداد تاریخی خود، گل‌آلود کردند. آری در این چشمه پاک و راه تابناک، دست آلوده امویان و عباسیان و مزدوران‌شان را شاهدیم که خاشاکی بر روی آب انداخته یا گرد و غباری در راه برانگیخته‌اند. نقد حدیث برای شناسایی کف‌های برآمده از آب حقیقی و سره از ناسره لازم است.

بخش سوم: «طرق التمهیص» شیوه‌های پالایش^۲

مؤلف پس از اشاره به زمینه‌های تاریخی و روانی حدیث‌سازی، شیوه‌های رویارویی با آن را گزارش کرده است. ایشان در این بخش به کاستی شیوه متداول اشاره می‌کند.^۳ شیوه متداول، بر نقد سندی تکیه دارد و به نقد محتوایی نمی‌پردازد. از این رو ایشان با اشاره به حدیثی که احمد بن حنبل از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده است لزوم توجه به متن را نشان می‌دهد. متن حدیث چنین است:

إِذَا سَمِعْتُمُ الْحَدِيثَ عَنِّي، تَعَرَّفَهُ قُلُوبُكُمْ وَ تَلَيْنَ لَهُ أَشْعَارُكُمْ وَ أَبْشَارُكُمْ وَ تَرَوْنَ أَنَّهُ مِنْكُمْ قَرِيبٌ، فَأَنَا أَوْلَاكُمْ بِهِ، وَ إِذَا سَمِعْتُمُ الْحَدِيثَ عَنِّي، تُنْكِرُهُ قُلُوبُكُمْ وَ تَنْفُرُ أَشْعَارُكُمْ وَ أَبْشَارُكُمْ وَ تَرَوْنَ أَنَّهُ مِنْكُمْ بَعِيدٌ، فَأَنَا أْبْعَدُكُمْ مِنْهُ؛^۴ هنگامی که حدیثی منسوب به من را شنیدید و دل‌هایتان آن را شناخت و در برابر آن نرم شدید و احساس نزدیکی و قرابت با آن نمودید، من به [گفتن] آن سزاوارترم، و هنگامی که حدیثی از من شنیدید که دل‌هایتان آن را انکار کرد و از آن بدتان آمد و احساس دوری از آن نمودید، من از آن دورترم.

گفتنی است این معنا در احادیث شیعه نیز موجود است، هرچند در این احادیث، سفارش شده اگر کسی معنای حدیث را نتوانست بپذیرد، به جای رد و انکار آن، معنای حدیث را به گوینده آن بازگرداند و در قبول و رد توقف کند.^۵

نکته قابل توجه این که مؤلف گرامی شیوه نقد سندی را مردود نمی‌شمارد، بلکه آن را ناکافی و تنها بخشی از یک نقد کامل می‌داند. از این رو شیوه‌های نگارشی در پالایش حدیث را بر می‌شمرد و برای هر کدام، نمونه یا نمونه‌هایی از کتب تالیف‌یافته را ارائه می‌کند.

۱. الحدیث النبوی بین الروایة و الدراية، ص ۴۴.

۲. همان، ص ۴۵.

۳. همان ص ۵۰.

۴. مسند ابن حنبل، ج ۳، ص ۴۹۷؛ ر.ک: الحدیث النبوی بین الروایة و الدراية، ص ۴۶.

۵. الکافی، ج ۱، ص ۴۰۱، ح ۱؛ بصائر الدرجات، ص ۴۱، ح ۱.

پس از این گزارش تاریخی و کتاب‌شناختی، شیوه خود در پالایش حدیث را تبیین می‌کند.^۱ ایشان بنیاد شیوه خود را عرضه کردن حدیث بر قرآن، سنت متواتر، خرد ناب بشری، تاریخ صحیح و اجماع مسلمانان، می‌داند. در این جا نیز مؤلف به معدود کتاب‌های اهل سنت که می‌توان آنها را نگارش یافته بر همین مبنا خواند، اشاره دارد. همچنین از برخی کتاب‌های شیعی مانند «الآخبار الدخیلة»، نگاشته محمد تقی تستری و «الموضوعات فی الآثار و الاخبار» نوشته هاشم معروف حسنی نام برده است.^۲

بخش چهارم: چهل صحابی و برخی احادیث آنان

این بخش هر چند دارای عنوان خاصی نیست اما بخش اصلی کتاب است. در واقع ساختار کتاب بر گزارش برخی احادیث سقیم و نامقبول از برخی صحابیان پیامبر اکرم (ص) است. این بخش که تا پایان کتاب ادامه می‌یابد، چهل قسمت به عدد چهل صحابی دارد. ترتیب آوردن صحابیان بر پایه تاریخ درگذشت ایشان است. از این رو اولین صحابی مورد بحث، معاذ بن جبل است. او در سال ۱۸ هجری و در سی و هشت سالگی از دنیا رفت. آخرین صحابی نیز ابوطیفیل عامر بن وائله است که در سال صد یا ۱۰۷ هجری درگذشت. گفته شده در آن روزگار او تنها فرد باقیمانده از رؤیت کنندگان سیمای خجسته پیامبر اکرم (ص) بوده است.

هر بخش مزبور، خود در بردارنده شمه‌ای کوتاه از زندگی صحابی و سپس یک دو حدیث نیکو و آنگاه چند حدیث رد شده از او است. آوردن برخی احادیث درست هر صحابی، اثبات کننده نیت خالصانه مؤلف در نقد منصفانه و نه هجوم نابهنجار به صحابیان یا احادیث ایشان است. ایشان خود فرموده که ممکن است برخی از احادیث نادرست به ایشان منسوب شده باشد نه آن که ایشان واقعا آنها را نقل کرده یا ساخته باشند. متن عبارت ایشان را می‌آوریم تا حسن ختام این بخش از مقاله باشد: ولانعی بواطن الأحادیث، کونها صحیحة سنداً بل ربما یكون سندها غیر نقی لکن مضمون الحدیث یدعمه الكتاب أو السنة والقرائن والمفاهیم العامة الإسلامیة. كما لا تعنی هذه الدراسة القدح بذلك الصحابی، بل تعنی وجود الإشکال والعلّة فی الروایة سواء أكان منشؤها هو ذلك الصحابی أو الذین رووا عنه وعزوه إليه، و المطلوب هو نقد المضمون والمحتوی دون أن نحمل المسؤولية علی عاتق أحد إلا فی موارد شاذة. وهذه الدراسة هی خدمة متواضعة للحدیث النبوی، نرجو أن تنال القبول وأن ینتفع بها المعنیون وأن تكون فاتحة خیر لمساهمات لاحقة، وندعو الله تعالی أن یهبنا السداد فی القول، والتوفیق فی العمل، ویهیب لنا من أمرنا رشداً أنه نعم المولی ونعم النصیر. ونحن علی ثقة بأن کل قارئ واع ینبض قلبه حباً للإسلام، سیثمن الجهود التي بذلناها فی سبیل تألیف هذا الكتاب، والعناء الذي تحمّلناه فی هذا المضمون. وما توفیقی إلا بالله علیه توكلت وإليه أنیب.

پنج معیار مؤلف در نقد حدیث

همچنان که در معرفی بخش سوم اشاره شد، آیت‌الله‌العظمی سبحانی بنیاد شیوه پالایش و نقد حدیث را بر عرضه کردن حدیث بر قرآن، سنت متواتر، خرد ناب بشری، تاریخ صحیح و اجماع مسلمانان، نهاده است. در واقع اینها معیارهایی هستند که به دلیل استواری و مقبولیت همگانی‌شان،

^۱ . الحدیث النبوی بین الروایة و الدراية، ص ۵۴.

^۲ . همان، ص ۷۳.

می‌توانند هر آموزه متعارض با خود را بی‌اعتبار سازند. ایشان معیارها را تعریف کرده و درستی سنجش حدیث با آنها را نشان و برخی نمونه‌ها را ارائه کرده‌اند. ما در اینجا با بهره‌گیری از مطالب ایشان، اندکی این معیارها را توضیح می‌دهیم تا ارزش و استواری کار نقادانه ایشان روشن‌تر شود.

۱. قرآن

از نظر هر مسلمان، قرآن ملاک اعتبار هر امر دیگر و سایه‌گستر بر هر چیز^۱ و بیانگر همه چیز است.^۲ باطل در آن راه ندارد^۳ و شیطان و شیطانیان را بر آن سیطره‌ای نیست.^۴ خدا، خود نگاهبان و نگه‌دارنده قرآن^۵ و پیامبر(ص) تبیین‌کننده آن است.^۶ از این رو، هیچ سخن مخالف قرآن، حجیت نمی‌یابد و پیامبر(ص) و امامان(ع) ما از پیش، به پیروان خود این رهنمود را داده‌اند که هیچ حدیث مخالف قرآن را از آنان ندانیم و به آنان منتسب نسازیم. پیامبر اکرم(ص) در منی خطاب به مردم فرمود:

ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله، فلم أقله؛^۷ ای مردم، آنچه از جانب من به شما رسیده و موافق قرآن بود، آن را گفته‌ام و آنچه رسید و با کتاب خدا مخالف بود، من آن را نگفته‌ام.

امامان ما و بیشتر از همه امام صادق(ع)، بر این معیار جاویدان تأکید کرده‌اند و حدیث مخالف قرآن را باطل و بیهوده دانسته‌اند. کلینی احادیث گوناگونی را در این باره نقل کرده که متن یکی از آنها چنین است:

ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف؛^۸ هر حدیثی که با قرآن موافق نباشد، سخنی بیهوده است. این چند حدیث، تنها بخشی از انبوه احادیث در این زمینه است و نیز غیر از حدیث مشهور ثقلین است که پیامبر اکرم(ص) با اعلام جدایی‌ناپذیری قرآن و عترت به این نکته توجه می‌دهد که هر کجا سخنی به عترت منسوب شد اما با قرآن همراه و سازگار نبود، باید آن را دروغ و بر بسته به اهل بیت(ع) دانست.

- نمونه ارائه شده در کتاب

نمونه آورده شده در این قسمت، حدیث مشهور «المیت یعدب فی قبره بما نیح علیه» است که مسلم نیشابوری آن را در صحیح خود نقل کرده است. مسلم همچنین از ابن عمر نقل کرده است: هنگامی که عمر ترور شد، از هوش رفت. وقتی به هوش آمد و ناله و فریاد و صیحه اطرافیان را شنید، گفت:

«أما علمتم ان رسول الله(ص) قال: إن الميت ليعذب ببكاء الحي؟!»^۹

آیت‌الله‌العظمی سبحانی این روایت را در مخالفت صریح به قرآن دانسته و نگاشته است:

۱. (وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ مَهْمِمِّنًا عَلَيْهِ ...)؛ مائده / ۴۸.
 ۲. (وَ أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ ...)؛ نحل / ۸۹.
 ۳. (لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ ...)؛ فصلت / ۴۲.
 ۴. (وَ حَفِظْنَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَرَدٌ * تَأْتِي السَّمْعَانَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَ يُنَادُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ)؛ صافات / ۸ - ۷؛ (عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا * لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتٍ رَبِّهِمْ وَ أَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَ أَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا)؛ جن / ۲۸ - ۲۶.
 ۵. (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ)؛ حجر / ۹.
 ۶. (بِالْبَيِّنَاتِ وَ الزُّبُرِ وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ)؛ نحل / ۴۴.
 ۷. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۶۹.
 ۸. همان.
 ۹. صحیح مسلم، ج ۳، ص ۴۱.

و هذه الرواية وإن رواها مسلم بطرق مختلفة لكنها مرفوضة جداً لأنها تخالف صريح القرآن. قال سبحانه: (وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى)^۱.

- مخالفان سنجش با قرآن

برخی با چنگ زدن به نیاز مسلمانان به سنت در تبیین و تفسیر برخی آیات قرآن و وجود روایتهای تشریح‌کننده و تفسیری، در پی انکار معیار بودن قرآن در سنجش و رد و پذیرش حدیث برآمده‌اند و فراتر از این، سنت و حتی حدیث را حاکم بر قرآن شمرده‌اند و خود را از عرضه آن بر قرآن رها کرده‌اند.^۲ ابوبکر بیهقی احادیث دلالت‌کننده بر لزوم عرضه حدیث بر قرآن را باطل و ناقض خود دانسته است؛ زیرا آیه‌ای در موافقت با لزوم عرضه حدیث بر قرآن وجود ندارد.^۳ برخی همین سخن را به عبدالرحمان بن المهدی، از بزرگان اهل حدیث در قرن دوم نسبت داده و افزوده‌اند: او حدیث عرضه را ساخته زندیقان و خوارج می‌داند.^۴

این دیدگاه چنان ناموجه است که حتی احمد بن حنبل پیشوای اهل حدیث در برابر آن موضع گرفته و گفته است:

مَا أَجْسَرَ عَلَى هَذَا أَنْ أَقُولَهُ وَلَكِنَّ السُّنَّةَ تُفَسِّرُ الْكِتَابَ وَتَعْرِفُ الْكِتَابَ وَتُبَيِّنُهُ.^۵

من جسارت گفتن چنین سخنی را ندارم، اما سنت کتاب خدا را تفسیر می‌کند و آن را به ما می‌شناساند و برای ما تبیین می‌نماید.

دقت در همین سخن شبهه را پاسخ می‌دهد. سنت، خود مفسر کتاب است، نه آنچه حاکی از سنت است. آنچه نقد را بر نمی‌تابد، سنت است و آنچه نقدپذیر است، حاکی و گزارش سنت. ما با گزارش‌هایی از گفتار و کردار پیامبر(ص) و اهل‌بیت(ع) روبه‌رو هستیم و از مشاهده رودرروی آنها محرومیم. این گزارش‌ها می‌توانند گاه اشتباه، ناقص و یا تحریف‌شده و بی‌اعتبار باشند و این حق پیامبر(ص) و اهل‌بیت او است که تنها گزارش‌هایی را درباره خود بپذیرند که گفتار و کردار آنان را مخالف با قرآن نشان ندهد. امری که بر پایه عصمت آنان و رفتار تراز قرآنی ایشان مسلم است. اشکال حدیث عرضه نیز قابل پاسخ است. در بحث بعدی می‌گوییم که لازم نیست برای هر حدیث، آیه‌ای موافق یافت تا حدیث اعتبار یابد، بلکه عدم مخالفت کافی است.

- گستره کاربرد معیار قرآن

برای به دست آوردن گستره کاربرد معیار موافقت با قرآن، و فهم بهتر نظر مؤلف گرانسنگ که در پی خواهد آمد، نیاز است معنای موافقت به قرآن را اندکی بشکافیم. باید به این پرسش پاسخ دهیم که آیا منظور از موافقت، یافتن مضمون حدیث در قرآن است یا همین که مضمون آن مخالفتی با قرآن نداشت، کافی است هر چند آیه‌ای موافق مضمون حدیث را نیافتیم؟ به دیگر سخن در سنجش حدیث با قرآن ما تنها دو حالت موافقت و مخالفت داریم یا سه حالت موافقت، مخالفت و نه موافق و نه

۱. (الأنعام / ۱۶۴).

۲. الحدیث النبوی بین الروایة و الدراية، ص ۵۶.

۳. اوزاعی به نقل از یحیی بن کثیر آورده است: «السُّنَّةُ قَاضِيَةٌ عَلَى الْكِتَابِ وَ لَيْسَ الْكِتَابُ بِقَاضٍ عَلَى السُّنَّةِ»؛ سنن الدارمی، ج ۱، ص ۱۴۴.

۴. دلائل النبوة، ج ۱، ص ۲۷.

۵. شاطبی، الموافقات فی أصول الشریعة، بیروت، دار الکتب العلمیة، ج ۴، ص ۱۴.

۶. خطیب بغدادی، الکفاية فی علم الروایة، ص ۳۰.

مخالف؟ و در فرض تصور حالتهای سه‌گانه، دسته سوم به دسته موافق با قرآن ملحق می‌شود و یا به مخالف آن و یا این که دسته سوم با قرآن سنجدیده نمی‌شوند و به معیار دیگری نیازمندیم؟ در اینجا دو پاسخ ارائه شده است؛ برخی بر این باورند که مخالفت نداشتن حدیث با قرآن برای اعتبار آن کافی نیست، بلکه باید موافقت آن را با قرآن احراز کنیم و آیه و آیاتی در تأیید حدیث بیابیم تا بتوان آن را معتبر بدانیم. این گروه، دسته سوم احادیث، یعنی احادیث نه موافق و نه مخالف را، مانند دسته مخالف با قرآن قلمداد می‌کنند و معیار قرآن را در این موارد قابل جریان می‌دانند و بر این پایه این احادیث را رد می‌کنند. اما برخی دیگر معتقدند نمی‌توان احادیث دسته سوم را به دسته دوم ملحق کرد و هر جا که حدیث نه موافق است و نه مخالف، نمی‌توان با کاربرد معیار قرآن، حدیث را بی‌اعتبار نمود، بلکه باید آن را به دلیل مخالفت نداشتن همچنان قابل اعتبار بدانیم و آن را با معیار دیگری نقد کنیم و اگر بخواهیم بر دو دسته بودن پا بفشریم باید دسته سوم را به دسته اول ملحق کنیم و منظور از موافقت را در احادیث مربوط، همان عدم مخالفت بدانیم.

- نظریه برگزیده مؤلف

از بیان حضرت آیت‌الله‌العظمی سبجانی روشن می‌شود که ایشان با تقسیم سه‌گانه موافق است و احادیث نه موافق و نه مخالف را در زمره احادیث مخالف نمی‌آورد و آنها را معتبر می‌شمارد. سخن ایشان را می‌آوریم:

المراد من عرض الحديث على الكتاب هو إحراز عدم المخالفة لا الموافقة، إذ ليست الثانية شرطاً في حجية الحديث وإنما المخالفة مسقطه له عن الحجية، وعلى ذلك يكون الشرط عدم المخالفة للكتاب.^۱

در تأیید و تقویت نظر ایشان و در پاسخ به کسانی که اعتبار حدیث را تنها در گرو موافقت با قرآن به شکل یافتن مضمون حدیث در قرآن می‌دانند، می‌گوییم: در این صورت حدیث کاربرد و فایده چندانی نخواهد داشت؛ زیرا روایات مخالف با قرآن، نزد همگان و حدیث نه مخالف و نه موافق، نیز بر پایه نظر شما، نامعتبر است. از این رو تنها روایاتی در گردونه اعتبار باقی می‌مانند که با آیات قرآن موافق و مضمون آن در کتاب خدا موجود باشد. در حالی که تعداد این احادیث چندان فراوان نیست و بر فرض فراوانی، اگر آیه موافق و هم مضمون حدیث وجود داشته باشد، دیگر چه نیازی به آن حدیث داریم؟

افزون بر این، برخی روایات به معیار دومی در کنار قرآن اشاره کرده‌اند و معیار دوم را سنت دانسته و آن را در رتبه پس از قرآن دانسته‌اند. این بدان معنا است که ممکن است وضعیت حدیثی حتی پس از سنجدش با قرآن روشن نشود و نیاز به سنجدش آن با معیار دوم، یعنی سنت، باشد. پیش فرض این حالت آن است که احادیث بررسی شده با قرآن مخالف نیستند و در سنجدش با قرآن، بی‌اعتبار نگشته‌اند، هر چند موافق هم نیستند؛ زیرا اگر موافق بودند حتماً معتبر می‌شدند و دیگر نیازی به سنجدش با معیار دوم، یعنی سنت، نداشتیم. نتیجه این که احادیث نیازمند به سنجدش با معیار سنت، همان دسته سوم احادیث، یعنی احادیث نه موافق و نه مخالف قرآن‌اند که در سنجدش با قرآن نه معتبر گشته‌اند و نه از حجیت افتاده‌اند. از این رو می‌توانند در سنجدش با معیار دوم، سنت، معتبر گردند و یا در صورت مخالفت با آن از اعتبار بیفتند. کوتاه سخن آنکه حدیث غیر موافق و غیر مخالف با قرآن وجود دارد و

^۱ . الحديث النبوی بین الروایة و الدراية، ص ۵۵.

می‌تواند حجیت داشته باشد و تنها حدیث مخالف با قرآن بی‌اعتبار است.^۱
نکته دیگر در گستره کاربرد معیار قرآن که جایگاه اصلی بحث آن اصول فقه است، به مخالفت حدیث با قرآن به شکل عام و خاص و یا مطلق و مقید که تعارضی ابتدایی، ظاهری و غیرمستقر است، اختصاص دارد. برخی احادیث با اطلاق و یا عموم آیه‌ای سازگار نیستند و اگر بخواهیم آنها را معتبر بدانیم باید آیه را قید و یا تخصیص بزنیم. پرسش این است که آیا این تخالف نیز حدیث را از حجیت می‌اندازد؟ برای نمونه، حدیث «لَيْسَ بَيْنَ الرَّجُلِ وَ وَلَدِهِ رِيًّا»^۲ به دلیل ناهمگونی با عمومیت آیه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا»^۳ از حجیت می‌افتد و یا مخصص آیه می‌شود؟

در این جا نیز سخن مؤلف کتاب پسندیده و مقبول است. ایشان می‌فرماید:
وليس المراد منها، هي المخالفة بنحو العموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد فإن مثل هذه المخالفة أمر رائج في التشريع بل المراد المخالفة المطلقة.^۴

این سخن را می‌توان چنین تقویت کرد که بر پایه دانش اصول فقه، یک دلیل برای بی‌اعتباری روایت، مخالفت با قرآن است و این مخالفت را عرف باید تشخیص دهد؛ یعنی مخاطبان قرآن و حدیث، اگر روایت را مخالف قرآن دانستند، آن حدیث از حجیت می‌افتد. این در حالی است که مردم میان دلیلی که نسبت به دلیل دیگر مخصص یا مقید است، تنها تعارض ابتدایی می‌بینند؛ تعارضی که به آسانی و با اندک توجهی حل می‌شود. همچنین میان حدیث خاص با آیه‌ای عام و حدیث مقید با آیه‌ای مطلق، مخالفتی حل‌ناشدنی که منجر به بی‌اعتباری حدیث شود، نمی‌بینند. از این رو حدیث مخصص عموم و اطلاق آیه، می‌تواند معتبر باشد.

۲. سنت متواتر

پیامبر گرامی اسلام (ص) و جانشینان برحق او، نزدیک به سه قرن با مردم زیستند و گفتار و رفتار فراوانی از خود ارائه دادند. راویان بسیاری نیز این سخنان و کردارها را نقل نموده‌اند؛ از این رو گاه نقل‌های گوناگون، ما را از صدور گفتار و یا کرداری خاص از یک معصوم مطمئن می‌سازند و بدین وسیله، یک سیره قطعی را شکل می‌دهند. این گفتار و یا رفتار، گاه به حد ضروریات دین و مذهب می‌رسد، اما اگر به این اندازه نیز نرسد و تنها یک بار و به شکل استجابی صورت گرفته باشد، باز می‌تواند معیاری مستقل برای سنجش دیگر نقل‌ها باشد و نقل‌های غیرمطمئن و ناهمگون با خود را از اعتبار ساقط کند. نکته مهم در این میان، چگونگی و طریق حکایت این سنت فعلی و یا قولی است. به دیگر سخن، روایات ناقل سیره و سنتی که می‌خواهد نقل‌های ناهمخوان با خود را کنار زند و نادرستی آنها را آشکار سازد، باید یک دسته به هم پیوسته را تشکیل دهد که یکدیگر را تأیید می‌کنند و یک مفهوم مشترک را ارائه می‌دهند؛ زیرا پیشوایان دینی ما نه سخنان متناقض می‌گفتند و نه رفتارهایشان با هم ناهمخوان بود.

۱. گفتنی است این نکته، خدشه‌ای بر پشتوانه بودن قرآن برای احادیث موافق با خود وارد نمی‌آورد و قرآن می‌تواند به مضمون اخباری که دارای سندی ضعیف و یا حدیثی معارض هستند، اما محتوایی هماهنگ با قرآن دارند، اعتبار بخشد؛ ر.ک: تحف العقول، ص ۴۵۸ و ۴۶۰؛ رساله امام هادی (ع) و نیز مباحث دانش اصول فقه در تعادل و تراجم.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۱۴۷.

۳. بقره/ ۲۷۵.

۴. الحدیث النبوی بین الروایة و الدراية، ص ۵۵.

- دلیل اعتبار سنت

آیت‌الله العظمی سبحانی دلیل اعتبار سنت را برای سنجش حدیث، همانندی آن با قرآن کریم در قطعی بودنش می‌داند.

إِنَّ السُّنَّةَ الْمُتَوَاتِرَةَ كَالْكِتَابِ الْعَزِيزِ كِلَاهِمَا قَطْعِيَانِ يَدُ أَنْ الْكِتَابِ وَحِي بَلْفِظِهِ وَمَعْنَاهُ، وَالسُّنَّةُ وَحِي بِمَعْنَاهَا لَا بَلْفِظِهَا. فَتَكُونُ مَعْيَارًا لِمُتَمِيزِ الْحَقِّ عَنِ الْبَاطِلِ.^۱

آیات قرآن و گفتار معصومان(ع) بر اعتبار این سیره و سنت به عنوان یک معیار استوار در رد و پذیرش احادیث پیشوایان دین تأکید ورزیده‌اند. قرآن مؤمنان را به ارجاع موارد اختلاف به پیامبر(ص) فرمان می‌دهد^۲ و امام علی(ع) به درستی در عهدنامه‌اش به مالک اشتر آن را به سنت پذیرفته‌شده توسط همگان و غیراختلافی تفسیر می‌کند؛ زیرا با فقدان پیامبر(ص) تنها می‌توان به گفتار و کردار ایشان مراجعه کرد هر چند که طریق نقل و وصول این گفتار و کردار باید مطمئن و دارای چنان اعتباری باشد که بتواند نقل‌های متعارض با خود را کنار زند، نه آنکه در عرض و هم‌اندازه با آنان در یک سوی تعارض جای گیرد.

امامان و پیشوایان حقیقی دین، به پیروی از سنت پیامبر(ص) پای‌بند بوده و فرموده‌اند:

لَأَنَا لَا نُرْخِصُ فِيمَا لَمْ يُرْخِصْ فِيهِ رَسُولُ اللَّهِ (ص) وَلَا نَأْمُرُ بِخِلَافِ مَا أَمَرَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ (ص)؛^۳ ما آنچه را پیامبر خدا(ص) رخصت نداد، رخصت نمی‌دهیم و مخالف با آنچه پیامبر خدا(ص) به آن فرمان داده است، فرمان نمی‌دهیم.

آنان همچنان بر اعتبار سنت نبوی(ص) تأکید ورزیده و سیره عملی و احادیث پیشین خود را نیز در این راستا قرار داده‌اند و از پذیرش حدیث مخالف با این دو میراث گران‌بها بازداشته‌اند. امام صادق(ع) فرموده است:

لَا تَقْبَلُوا عَلَيْنَا حَدِيثًا إِلَّا مَا وَافَقَ الْقُرْآنَ وَالسُّنَّةَ، أَوْ تَجِدُونَ مَعَهُ شَاهِدًا مِنْ أَحَادِيثِنَا الْمُتَقَدِّمَةِ، فَإِنَّ الْمُغْيِرَةَ بِنِ سَعِيدٍ - لَعْنَهُ اللَّهُ - دَسَّ فِي كُتُبِ أَصْحَابِ أَبِي أَحَادِيثَ لَمْ يُحَدِّثْ بِهَا أَبِي، فَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تَقْبَلُوا عَلَيْنَا مَا خَالَفَ قَوْلَ رَبِّنَا تَعَالَى وَسُنَّةَ نَبِيِّنَا، فَإِنَّا إِذَا حَدَّثْنَا، قُلْنَا: «قَالَ اللَّهُ وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص)»؛^۴ انتساب هیچ حدیثی را به ما نپذیرید، مگر آنچه که موافق قرآن و سنت باشد یا شاهد و قرینه‌ای بر آن از احادیث پیشین ما بیاید؛ زیرا مغیره بن سعید - لعنت خدا بر او باد - احادیثی را در کتاب‌های یاران پدرم داخل کرد که پدرم آنها را نگفته بود. پس پروا پیشه کنید و انتساب حدیثی را به ما که با گفته خدایمان و سنت پیامبرمان(ص) مخالف است، نپذیرید، که ما چون حدیث گوئیم، می‌گوییم: «خداوند و پیامبر خدا(ص) فرمود».

گفتنی است در این جا نیز مقصود از موافقت، عدم مخالفت است. مؤلف محترم به این نکته تصریح کرده و نوشته است

۱. الحدیث النبوی بین الروایة و الدراية، ص ۶۰.
 ۲. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِن كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا؛ نساء / ۵۹.
 ۳. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۱۴، ح ۳۳۳۵۴.
 ۴. رجال الکشی، ج ۲، ص ۴۸۹؛ بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۵۰؛ همان، ج ۶۹، ص ۲۱۱. این فرمایش از امام رضا(ع) و راوی آن، یونس بن عبدالرحمان است. یونس، این سخن را پشتوانه کار نقد و رد برخی احادیث کوفیان قرار داد و در پاسخ اعتراض آنان، بدین روایت استشهد کرد.

والمراد من عرض الحديث على السنة المتواترة ليس هو إحراز موافقته لها، بل إحراز عدم مخالفتها لها لكون المخالفه مسقطه للحجية. فالسنة المتواترة أو المستفیضة كالقرآن الکریم فلو ورد حديث يخالفها لا يؤخذ به بالملاك الذي ذكرناه في الكتاب، نعم لا تشترط الموافقة^۱.
همچنین این معیار، متأخر از قرآن است و هنگامی به کار می‌آید که حدیث، از صافی ناسازگاری با قرآن گذشته باشد. احادیث دعوت‌کننده به کاربرد این معیار، خود بر این ترتیب، گواهی می‌دهند، اگرچه برخی صراحت بیشتری دارند؛ مانند این روایت که:

فَمَا كَانَ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَوْجُودًا حَلَالًا أَوْ حَرَامًا فَاتَّبِعُوا مَا وَافَقَ الْكِتَابَ وَمَا لَمْ يَكُنْ فِي الْكِتَابِ فَأَعْرِضُوا
عَلَى سُنَنِ رَسُولِ اللَّهِ (ص)؛^۲ پس آنچه در کتاب خدا از حلال یا حرام بود، از حدیث موافق آن پیروی کنید و آنچه را در کتاب نبود، بر سنت پیامبر خدا (ص) عرضه دارید.

فقیهان و محدثان بزرگ شیعه به سفارش‌های پیاپی امامان (ع) عمل کردند. آنان پس از مقایسه روایت، با دیگر روایات، اگر آن را همخوان و سازگار با آنها می‌یافتند و یا به جمع عرفی میان آن و دیگر احادیث دست می‌یافتند، بدان عمل می‌کردند و اگر چنین نمی‌شد، آن را در شمار اخبار شاذ و نادر می‌آوردند و از دایره اعتبار و استناد خارج می‌ساختند.

نمونه ارائه شده در کتاب

مؤلف در این بخش یک نمونه ارائه داده است:

أخرج أحمد في مسنده عن وهب بن كيسان مولى ابن الزبير، قال: سمعت عبد الله بن الزبير في يوم العيد يقول، حين صلى قبل الخطبة ثم قام يخطب الناس: [فيجيب على اعتراض الناس بتقديم الصلاة على الخطبتين] بقوله: كَلَّا سَنَةُ اللَّهِ وَسَنَةُ رَسُولِ اللَّهِ (ص).

ایشان در نقد این روایت چنین نگاه‌شده‌اند:

فَإِنَّ السَّنَةَ الْمُتَوَاتِرَةَ عِنْدَ الْفَرِيقَيْنِ هُوَ تَقْدِيمُهُمَا عَلَيْهِمَا، وَلَمْ يَرَوْا مِنْ أَحَدٍ مِنْ أَنَّ الرَّسُولَ قَدَّمَ صَلَاةَ الْجُمُعَةِ عَلَيْهِمَا.^۳

به نظر می‌رسد خدشه‌ای به این نمونه وارد باشد، زیرا مؤلف محترم این روایت را ناظر به نماز جمعه دانسته ولی متن روایت به صراحت از نماز روز عید نام برده است. هیشمی^۴ و شوکانی^۵ دو عالم مشهور اهل سنت، نیز این روایت را در مجموعه احادیث ناظر به دو عید فطر و قربان جای داده‌اند. حال با توجه به این که نماز هر دو عید قربان و فطر، مقدم بر خطبه‌های آن است از این رو اشکالی به کار ابن زبیر وارد نیست و احتیاجی به عبارت افزوده شده داخل کروش نیز نداریم. سخن ابن زبیر هم توجه دادن به سنت پیامبر خدا (ص) است که محتوایی درست دارد هر چند به ریاکاری و نفاق گفته شده است. گفتنی است مؤلف گرامی این نمونه را در جای خود و هنگام نقل احادیث نادرست ابن زبیر، مخالف با نظرات فقیهان دانسته است^۵ هر چند مخالفت با سنت متواتر و مخالفت با کلمات فقهاء قابل جمع هستند.

۱. الحديث النبوي بين الرواية و الدراية، ص ۶۰.

۲. شيخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۱۴، ح ۳۳۳۵۴.

۳. الحديث النبوي بين الرواية و الدراية، ص ۶۱.

۴. مجمع الزوائد ج ۲، ص ۲۰۲ «باب الصلاة قبل الخطبة»؛ نيل الاوطار: ج ۳، ص ۳۶۲: (و أحاديث الباب تدل على أن المشروع في صلاة العيد تقديم الصلاة على الخطبة، قال القاضي عياض: هذا هو المتفق عليه بين علماء الأمصار وأئمة الفتوى، ولا خلاف بين أئمتهم فيه وهو فعل النبي ص والخلفاء الراشدين من بعده).

۵. الحديث النبوي بين الرواية و الدراية، ص ۴۹۸.

۳. عقل

عقل لغت به معنای نگاه داشتن و مهار کردن است. عقل نزد فیلسوفان، متکلمان و عالمان اخلاق تعریف‌ها و دسته‌بندی‌های گوناگونی دارد، اما در متون دینی، عقل در سه معنای مبدأ ادراکات بشری، اندیشه‌ورزی و نیروی تشخیص خوب و بد به کار می‌رود.^۱ بر این اساس، مقصود از عقل، افزون بر بدیهیات، باورها، مقبولات و مسلمات عمومی و کلی همه انسان‌های عاقل است. انسان‌هایی با عقل فطری و سالم که سرشت تشخیصی آنها دستخوش انحراف‌ها، بیماری‌ها و آلودگی‌ها نشده باشد.^۲ به تعبیر مؤلف محترم، منظور از عقل، (عقل حصیف = خرد استوار) است و نه برداشت‌ها و محصولات پیچیده فلسفی که بر اساس مبانی خاص و از درون دستگاه‌های پیچیده ساخته دانشمندان یک رشته و با گرایش ویژه علمی بیرون می‌آید. برداشت‌هایی که عمومی و پذیرفته همگان نبوده و قابل ارجاع، به ویژه برای مردم معمولی نیست. سخن نغز ایشان را می‌آوریم:

قد احتلَّ العقل مكانةً رفيعةً في الإسلام وليس المراد من العقل، الأساليب والاستدلالات العقلية التي يختص فهمها بأصحاب الفكر والحكمة، وإنما المراد ما اتفق عليه جميع العقلاء إذا تجردوا عن كل النزعات والرواسب والخلفيات نظير حكم العقل بحاجة كل ظاهرة إلى علة، وامتناع الدور والتسلسل وحسن العدل وقبح الظلم.^۳

- اعتبار عقل

عقل هدیه ویژه خداوند به انسان برای شناخت هستی و کشف پیوند میان اشیا است. عقل می‌تواند به واقعیت خارجی راه یابد و ذهن سالم تصویرهای منطبق با خارج و حاکی از حقیقت بیرونی می‌سازد و در حقیقت چنین ذهنی واقع‌نما است. این واقع‌نمایی در سرشت عقل است و نیازمند بیان و اعتبار شارع مقدس نیست و آنچه عقل به آن ره می‌برد، حجیت ذاتی دارد و می‌توان در عقیده و عمل بدان اعتماد کرد. از سوی دیگر، بسیاری از حدیثها نیز هستی‌نما هستند و حتی احادیث توصیه‌ای، در پس‌زمینه خود بر واقعیت عینی استوارند و در این میان تنها برخی احادیث فقهی و اعتباریات شارع استثنا هستند.

این دو راه کشف حقیقت باید به یک جا برسند؛ زیرا واقعیت خارجی یک چیز است و راههای رسیدن به آن و ابزارهای فهم آن نمی‌توانند در نتیجه و فرجام کار با هم اختلاف داشته باشند تا در صورت تفاوت، دست کم یکی از دو راه، نادرست باشد. به سخن دیگر، دریافت‌های عقلی و آموزه‌های دینی و در بحث ما، حدیث، در موارد اشتراکی و هر جا که به چیزی پرداخته‌اند اگر هر دو بر واقعیت خارجی منطبق باشند، با هم نیز موافق هستند. عکس نقیض این گزاره آن است که اگر با هم اختلاف داشته باشند، هر دو با هم با واقع بیرونی انطباق ندارند و این به معنای نادرست بودن هر دو و یا دست کم یکی از آن دو است. حال اگر دریافت عقلی ما، چنان آشکار و پذیرفتنی باشد که هیچ عاقلی نتواند آن را نادیده بگیرد، ناگزیر باید در آموزه حدیثی متعارض و متفاوت با آن تامل جدی کنیم و اگر نتوانستیم با تأویل آن، به سازگاری مقبولی دست یابیم، آن را حذف کنیم و به ناچار بی اعتبار بدانیم.

۱. ر.ک: محمدی ری‌شهری، کتاب العقل والجهل، ص ۲۱ - ۱۸.

۲. می‌توان این را مقصود کسانی گرفت که عقل را در اینجا به عقل مستنیر (عقل بینا و روشن)، عقل حصیف (خرد استوار)، عقل فطری (خرد سرشتین) و... تفسیر کرده‌اند.

۳. الحدیث النبوی بین الروایة و الدراية، ص ۶۱.

افزون بر این و همان گونه که مؤلف محترم نگاشته است، دین بر مشروعیت کاربرد عقل در دایره هستی‌شناسی، مهر تأیید زده و بر آن تأکید کرده است. قرآن دهها بار و روایات صدها بار مردم را به تعقل و تدبیر دعوت کرده‌اند و اگر مبانی و آموزه‌های دینی با عقل متعارض می‌بود، دین از این دعوت نه سود بلکه زیان می‌دید.^۱

اسلام، پذیرش مبانی اعتقادی‌اش را نیز بر عقل استوار کرده و تقلید کورکورانه و بدون دست‌یابی به یقین را در این امر، نکوهیده و گرویدنی این چنین به دین را ایمان نخوانده است. قرآن و به تبع آن احادیث، در موارد بسیاری، به استدلال‌های عقلی روی آورده، ادعاهای خود را به طریق برهان‌های عقلی اثبات کرده و از مخالفان خود نیز برهان خواسته است.^۲ آیت‌الله‌العظمی سبحانی در این باره نگاشته است:

وعلى تلك الأحكام العقلية يدور رحى العقيدة والشريعة فلو لم يعترف أحد بها لانسد باب اثبات الصانع على وجهه كما ينسد عليه إثبات الشرائع السماوية وأنها من جانب الله.^۳

ایشان همچنین به تقویت احادیث ناظر به عقل پرداخته و آنها را موافق با آیات قرآنی در این باره دانسته و نظر برخی محدثان اهل سنت را در باره ساختگی بودن آنها رد کرده است.^۴ بخشی از استدلال مؤلف به فراوانی روایات عقل است که نمی‌توان آنها را نادیده انگاشت. این روایات، عقل را بهترین هدیه خدا به انسان، معیار ارزش‌گذاری او و نخستین پایه قوام آدمی، حجت درونی و راهبر بشر به سوی حقیقت و مرجع تشخیص و داوری میان حق و باطل دانسته‌اند.^۵ برای نمونه چند حدیث را می‌آوریم که حجیت عقل را بیان می‌دارد و با بحث ما ارتباط مستقیم دارد. حدیث نخست، سخن امام کاظم (ع) به هشام بن حکم است:

يا هشامُ إنَّ لله على النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةٌ ظَاهِرَةٌ وَحُجَّةٌ بَاطِنَةٌ فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَثْمَةُ وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ.^۶

ای هشام، خدا بر مردم دو حجت دارد: حجت بیرونی و حجت درونی. اما حجت بیرونی، فرستادگان الهی، پیامبران و امامان هستند و حجت درونی، عقلهاست.

روشن است که پس از ختم نبوت و در روزگار غیبت، حجت باقی‌مانده عقل است که آموزه‌های منسوب به دو حجت دیگر، یعنی پیامبر (ص) و امام (ع) را باید با آن سنجید. این مقایسه در روزگار ظهور امامان و به گاه وجود مدعیان دروغین امامت نیز جاری بوده است. حدیث ابن سکیت، راوی دانشمند و ادیب و از نزدیکان امام جواد (ع) و هادی (ع)، تأییدکننده این نکته است. امام هادی (ع) در پاسخ به او که از حجّت بر مردمان پرسیده بود، می‌فرماید:

۱. در قرآن ۴۹ مرتبه مشتقات «عقل»، ۲۰ مرتبه «فقه»، ۱۸ مرتبه «فکر»، ۱۶ مرتبه «لبّ» و ۴ مرتبه «تدبیر» به کار رفته و تنها در کتاب *العقل والجهل*، حدود ۸۰۰ حدیث در این باره وجود دارد.
۲. ر.ک: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ انبیاء / ۲۲؛ ﴿أَمَّنْ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يَعْبُدُوهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَهٌ مَعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ نمل / ۶۴؛ ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ بقره / ۱۱۱.
۳. الحدیث النبوی بین الروایة و الدراية، ص ۶۱.
۴. همان، ص ۶۳ و ۶۴.
۵. ر.ک: *الكافی*، ج ۱، کتاب العقل والجهل؛ *العقل والجهل فی الكتاب والسنة*، بخش نخست.
۶. کلینی، پیشین، ص ۱۶، ح ۱۲؛ *تحف العقول*، ص ۳۸۶.

الْعَقْلُ يَعْرِفُ بِه الصَّادِقُ عَلَى اللَّهِ فَيَصَدِّقُهُ وَالْكَاذِبُ عَلَى اللَّهِ فَيَكْذِبُهُ؛^۱ حجت کنونی بر مردمان، عقل است که بدان، راستگو بر خدا از دروغگوی بر خدا شناسایی می‌شود تا راستگو تصدیق و دروغگو تکذیب گردد.

- نمونه در کتاب

گفتنی است استاد معظم، متن مشخص یک حدیث که در مخالفت مسلم با عقل باشد در این بخش از کتاب ارائه نداده بلکه به صورت کلی و دسته‌ای، روایات اثبات کننده جهت برای خدای متعال و روایات نفی اختیار را مخالف عقل دانسته است.

وعلى ضوء ذلك فالروایات الصریحة فى إثبات الجهة لله تبارك وتعالى، وفى إثبات الجبر وسلب الحرية والاختیار عن الإنسان فيما يناط به الإيمان والكفر كلها تخالف العقل الحسیف الذى به عرف الله سبحانه وأنباؤه ورسله.^۲

مؤلف عالیقدر همچنین به صورت موردی برخی از روایات اسرائیلی درباره دجال را هنگام بررسی روایات منسوب به حدیفة بن یمان^۳ و روایت عقاب بدون گناه و استحقاق بنده از سوی خدای رحمان را هنگام بررسی روایات زید بن ثابت^۴ و نمونه‌هایی دیگر را به صورت موردی ارائه کرده‌اند.

۴. تاریخ صحیح

تاریخ، در صورت اعتبار و صحت، ما را از رخدادهای گذشته آگاه می‌کند و به منزله کاشف واقعیت تحقق یافته در زمانی پیش از زمان حال است. از این رو، حدیث هر گاه در مقام بیان وقایع اتفاق افتاده باشد، نمی‌تواند با داده‌های تاریخی که کاشف و نمایانگر واقعیت خارجی پیشین است در تعارض باشد. بنابراین، تاریخ معتبر اطمینان آور، معیار نقد احادیث تاریخی است. به دیگر سخن، این معیار، مانند سایر معیارها، حقیقت را برای سنجش احادیث و گزارش‌های مرتبط با تاریخ، به عرصه می‌آورد و وقایع ادعا شده در حدیث را در ظرف تاریخی خود ریخته و در صورت جای نگرفتن، آنها را کنار نهاده و از میدان بیرون می‌راند.

انّ التاریخ الصحیح الذى اتفق علیه أعلام المسلمین وأهل السیر والتاریخ أحد المعاییر لتمييز الصحیح عن السقیم^۵

گفتنی است روشن و مسلم بودن ظرف تاریخی ما و یا گوناگونی نکات متعارض در متن حدیث با تاریخ، در نهایت، چنان از اعتبار حدیث می‌کاهد که می‌توان حکم به ساختگی بودن آن داد، هر چند در کتاب‌های معتبری نقل شده باشد. ناگفته خود پیدا است که حکم به جعل نباید شتابزده باشد و از همراهی قرینه‌های دیگر مانند سازگاری انگیزه جعل و فضای آن نیز باید مطمئن شویم.

- نمونه ارائه شده در کتاب

استاد سبحانی تسلط فراوانی بر تاریخ صدر اسلام دارند. تالیف کتاب متین و سودمند فروغ ابدیت در چنددهه قبل و دیگر پژوهش‌های خرد و کلان ایشان، این نکته را به روشنی نشان می‌دهد. از این رو در نقادی روایات تاریخی مانند روایت پیش‌رو، دستی گشاده دارند.

۱. همان، ص ۲۴، ح ۲۰.

۲. الحدیث النبوی بین الروایة و الدرایة، ص ۶۲.

۳. همان، ص ۱۷۴.

۴. همان، ص ۲۱۸.

۵. الحدیث النبوی بین الروایة و الدرایة، ص ۶۵.

أخرج مسلم في صحيحه، في فضائل الصحابة، عن ابن عباس: كان المسلمون لا ينظرون إلى أبي سفيان ولا يقاعدونه، فقال للنبي: يا نبي الله ثلاث اعطينهن؟ قال: نعم. قال: عندى أحسن العرب وأجمله أم حبيبة بنت أبي سفيان، أزوجكها؟ قال: نعم. قال: ومعاوية تجعله كاتباً بين يديك؟ قال: نعم. قال: وتؤمرني حتى أقاتل الكفار كما كنت أقاتل المسلمين؟ قال: نعم. قال أبو زميل: ولولا أنه طلب ذلك من النبي ما أعطاه ذلك، لأنه لم يكن يسأل شيئاً إلا قال: نعم.^۱

مؤلف گرانقدر، روایت مزبور را ساخته دست امویان دانسته و در نقد آن از داده های تاریخی این گونه سود جسته‌اند:

وذلك لاتفاق المسلمين على أن النبي تزوج بأُم حبيبة قبل فتح مكة، وأن أبا سفيان دخل المدينة بغية لقاء النبي «ص» قبل إسلامه و كانت أم حبيبة زوجته و إنما استسلم أبو سفيان بعد ما اجتثت جذور الشرك في جزيرة العرب و فتحت معاقله.

حكى ابن هشام في ذكر الأسباب التي دعت النبي «ص» إلى المسير نحو مكة في شهر رمضان سنة ثمان هو قال: ثم خرج أبو سفيان حتى قدم على رسول الله «ص» المدينة، فدخل على ابنته أم حبيبة بنت أبي سفيان، فلما ذهب ليجلس على فراش رسول الله طوته عنه، فقال: يا بُنَيَّةُ ما أدري أرغبت بي عن هذا الفراش أم رغبت به عنى؟ قالت: بل هو فراش رسول الله و أنت رجل مشرك نجس و لم أحب أن تجلس على فراش رسول الله.^۲

وقد اتفق كُتَّاب السير على أن أم حبيبة أسلمت في مكة المكرمة قبل الهجرة، و هاجرت مع زوجها إلى الحيشة، و ذكرها ابن هشام من المهاجرات إلى الحيشة.

۴. اجماع و اتفاق امت

اتفاق نظر امت بر حکمی از احکام دین، دلیل قطعی صحت آن است. آموزه‌ای که همه گروندگان به یک دین، فارغ از همه اختلاف دیدگاه‌ها آن را باور دارند و تردید در آن را روا نمی‌بینند، به گونه قطعی، جزو دین است. اگرچه در تعریف گستره و تعیین مصداق‌ها در این معیار، اختلاف‌هایی هست و از این رو، مشکلی همانند معیار عقل دارد؛ اما به صورت اجمالی، می‌توان آن را محکی برای نقد روایت دانست. مؤلف در این باره نوشته است:

إنَّ اتِّفَاقَ الْأُمَّةِ عَلَى حُكْمٍ مِنَ الْأَحْكَامِ دَلِيلٌ قَطْعِيٌّ عَلَيْهِ دُونَ فَرْقٍ بَيْنَ الْمَنْهَجِ الشَّيْعِيِّ أَوْ السُّنِّيِّ. وَ عَلَى ضَوْءِ ذَلِكَ فَلَوْ وَرَدَ حَدِيثٌ يَخَالِفُ الْمُتَّفَقَ عَلَيْهِ بَيْنَ الْأُمَّةِ فَيُحْكَمُ عَلَيْهِ بِالْإِسْمِ وَالْوَضْعِ.^۳

- نمونه ارائه شده در کتاب

نمونه آورده شده در کتاب، یک نمونه فقهی است، هرچند ایشان کاربرد معیار را منحصر به عرصه فقه نکرده است و مانعی از سرایت دادن کاربرد این معیار به آموزه‌های اعتقادی و اخلاقی و دیگر احکام نیز به چشم نمی‌آید.

أخرج الطحاوي في مشكل الآثار عن طريق علي بن زيد بن جدعان، عن أنس، قال: مطرت السماء برداً، فقال لنا أبو طلحة: ناولوني من هذا البرد، فجعل يأكل و هو صائم وذلك في رمضان! فقلت: أتأكل وأنت صائم؟ فقال: إنما هو برد نزل من السماء نطهر به بطوننا وأنه ليس بطعام ولا بشار! فأتيت رسول الله «ص» فأخبرته بذلك. فقال: خذها عن عمك.^۴

۱. صحيح مسلم: ج ۷، ص ۱۷۱.

۲. السيرة النبوية، ابن هشام، ج ۴، ص ۸۵۶.

۳. الحديث النبوي بين الرواية و الدراية، ص ۶۹.

۴. مشكل الآثار، ج ۲، ص ۲۳۸، ح ۱۹۸۳، مسند أبي يعلى، ج ۳، ص ۱۶.

مؤلف گرامی پس از ارائه این نمونه، آن را در تعارض با اجماع مسلمانان دانسته و نظر سیوطی در ساختگی بودن آن را نیز نقل نموده است. متن نوشته ایشان را می‌آوریم:

إِنَّ اتِّفَاقَ الْأُمَّةِ عَلَى أَنَّ مَطْلَقَ الْأَكْلِ وَالشَّرْبِ مَبْطُلٌ لِلصَّوْمِ يَكْفِي فِي الْحُكْمِ عَلَى هَذَا الْحَدِيثِ بِالْوَضْعِ وَالِدَسِّ. وَأَجَلُ ذَلِكَ نَرَى أَنَّ السِّيَوطِيَّ أَوْرَدَهُ فِي ذِيْلِ الْأَحَادِيثِ الْمَوْضُوعَةِ.

نکته جالب توجه در تقویت نظر استاد سبحانی (دام‌ظله) این که احمد بن حنبل روایت را به صورت موقوف نقل کرده و سخنی از گفتگوی انس با پیامبر اکرم (ص) و تایید ایشان به میان نیاورده است.

عن أنس قال: مُطَرْنَا بَرْدًا وَأَبُو طَلْحَةَ صَائِمٌ فَجَعَلَ يَأْكُلُ مِنْهُ. قِيلَ لَهُ: أَمْ تَأْكُلُ وَأَنْتَ صَائِمٌ؟ فَقَالَ: إِنَّمَا هَذَا بَرَكَةٌ.^۱

نتیجه سخن

کتاب «الحدیث النبوی بین الروایة و الدرایة» از مهم‌ترین کتاب‌های نگاشته شده در نقد حدیث نبوی است. این کتاب با کاربرست شیوه نقد محتوایی، روایاتی را به بوته نقد کشانده که گاه از اسناد مقبولی برخوردار بوده‌اند. پنج معیار نقد ایشان، قرآن کریم، سنت متواتر، عقل استوار، تاریخ صحیح و اتفاق امت است. ایشان در اعتبار هر یک از این معیارها به ایجاز و اختصار سخن کرده اما در این مقاله کوشش شد، این بخش تقویت و گاه بر نمونه‌های آورده شده ایشان افزوده شود.

^۱. مسند احمد بن حنبل: ج ۳، ص ۲۷۹.

منابع

۱. اختیار معرفة الرجال (رجال الکشي)، محمد بن الحسن الطوسي (م ۴۶۰ق)، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۴ق، اول.
۲. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، محمد باقر بن محمد تقي المجلسي (العلامة المجلسي) (ت ۱۱۱۱ هـ. ق)، بيروت: مؤسسه الوفاء، الطبعة الثانية، ۱۴۰۳ ق.
۳. بصائر الدرجات، أبو جعفر محمد بن الحسن الصفار القمي المعروف بابن فروخ (ت ۲۹۰ هـ)، قم: مكتبة آية الله المرعشي، الطبعة الأولى، ۱۴۰۴ هـ.
۴. تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وآله، أبو محمد الحسن بن علي الحراني المعروف بابن شعبه (ت ۳۸۱ هـ)، تحقيق: علي أكبر الغفاري، قم: مؤسسه النشر الإسلامي، الطبعة الثانية ۱۴۰۴ هـ.
۵. الحديث النبوي بين الرواية والدراية، آيت الله جعفر شيخ سبحاني تبريزي، قم: موسسه الامام الصادق (ع)، ۱۳۷۷.
۶. دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، ابوبكر بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت ۴۵۸ هـ. ق) تحقيق: عبدالمعطي أمين قلعي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ۱۴۰۵ هـ. ق.
۷. سنن الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمان الدارمي (ت ۲۵۵ ق)، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت: دار القلم، الطبعة الأولى، ۱۴۱۲ ق.
۸. السيرة النبوية، عبد الملك بن هشام الحميري (ابن هشام) (ت ۲۱۸ ق)، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري، قم: مكتبة المصطفى، الطبعة الأولى، ۱۳۵۵ ق.
۹. صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ۲۶۱ هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقى، القاهرة: دارالحدیث، الطبعة الأولى، ۱۴۱۲ هـ.
۱۰. العقل والجهل في الكتاب والسنة، محمد محمدی ری شهری، قم: موسسه علمی فرهنگي دارالحدیث، ۱۳۷۹.
۱۱. الكافي، أبو جعفر ثقة الإسلام محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي (ت ۳۲۹ هـ)، تحقيق: علي أكبر الغفاري، طهران: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثانية، ۱۳۸۹ هـ.
۱۲. الكفاية في علم الدراية، ابوبكر احمد بن علي الخطيب البغدادي (ت ۴۱۳ ق)، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۰۹ ق.
۱۳. كنز الفوائد، أبو الفتح الشيخ محمد بن علي بن عثمان الكراچكي الطرابلسي (ت ۴۴۹ هـ)، إعداد: عبد الله نعمة، قم: دار الذخائر، الطبعة الأولى، ۱۴۱۰ هـ.
۱۴. مجمع الزوائد، علي بن أبي بكر الهيثمي (م ۸۰۷ ق)، تحقيق: عبد الله محمد درويش، بيروت: دار الفكر، ۱۴۱۲ ق.
۱۵. مستطرفات السرائر، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن إدريس الحلبي (ابن إدريس) (ت ۵۹۸ هـ)، تحقيق: مدرسة الإمام المهدي (عج)، قم: مدرسة الإمام المهدي (عج)، الطبعة الأولى، ۱۴۰۸ هـ.
۱۶. مسند ابن حنبل، أحمد بن محمد الشيباني (ابن حنبل) (ت ۲۴۱ ق)، تحقيق: عبد الله محمد درويش، بيروت: دار الفكر، الطبعة الثانية، ۱۴۱۴ ق.
۱۷. مسند أبي يعلى، أحمد بن علي (أبو يعلى) الموصلي (م ۳۰۷ ق)، تحقيق: إرشاد الحق الأثري، جده: دار القبلة، ۱۴۰۸ ق.
۱۸. مشكل الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد الأزدي الحجري الطحاوي (ت ۳۲۱ هـ. ق)، بيروت: دار صادر.
۱۹. معاني الأخبار، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق) (ت ۳۸۱ هـ)، تحقيق: علي أكبر الغفاري، قم: مؤسسه النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ۱۳۶۱ هـ. ش.
۲۰. الموافقات، لابي اسحاق ابراهيم بن موسى الشاطبي (ت ۷۹۰ ق)، تحقيق: عبدالشافى محمد، بيروت: دارالكتب العلمية.
۲۱. نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار (شرح منتقى الاخبار)، محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت ۱۲۵۵ هـ) بيروت: دار الجيل، ۱۹۷۳ م.
۲۲. وسائل الشيعة؛ الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي (ت ۱۱۰۴ هـ). تحقيق و نشر: مؤسسه آل البيت (ع)، قم، الطبعة الثانية ۱۴۱۴ هـ.

مبانی اصولی آیت الله سبحانی

علیرضا سبحانی^۱

هر دانشی روز نخست از چند مسئله که از شمار انگشتان بالاتر نمی‌رفت تشکیل شده، سپس به مرور زمان به وسیله پژوهشگران رو به کمال نهاده است. علم اصول نیز از این ضابطه بیرون نبوده و در این مدت فزون از ۱۳ قرن به حد کمال رسیده است و در این میان دانشمندان آن علم از دو حالت بیشتر نیستند:

۱. گروهی سعی و کوشش می‌کنند که مسائل آن علم را به نحو رسالت تبیین و تشریح کنند تا برای دانش پژوهان مفهوم باشد، بدون آن که در پیکر آن علم دگرگونی ایجاد کنند.
۲. گروهی دیگر با تقدیر از زحمات طبقه پیشین در فکر طرح آراء نو بوده و در علم نوعی دگرگونی ایجاد کرده‌اند.

آیت الله سبحانی که فزون از ۷۰ سال به تدریس علم اصول (از کتاب‌های معالم و قوانین و رسائل و کفایه گرفته تا چند دوره درس خارج اصول) پرداخته، به گونه‌ای از طبقه دوم است (هر چند در طبقه نخست نیز سهمی دارد) و آراء نوی نیز مطرح نموده‌اند.

اینک برخی از مبانی معظم له به صورت موجز بیان می‌شود.

شرح این مبانی موکول به مطالعه آثاری است که تلامیذ ایشان نوشته‌اند، مانند: المحصول فی علم الاصول در ۴ جلد به قلم سید محمود جلالی مازندرانی؛ إرشاد العقول، بقلم محمد حسین حاج‌العالمی؛ یا خود معظم له به قلم خود تألیف نموده‌اند، مانند: المبسوط فی علم الأصول ۴ جلد، الوسیط فی أصول الفقه ۱ جلد، الموجز فی أصول الفقه ۱ جلد و همچنین تهذیب الأصول در ۳ جلد، تقریرات درس امام خمینی است.

۱. دلالت ظواهر بر مراد استعمالی قطعی است

از دیرباز پی افکنان علم اصول، ظواهر را جزء ظنون دانسته و از آنجا که اصل در ظن، عدم حجیت است تلاش کرده‌اند که ظواهر را از تحت این اصل به دلیل "بنای عقلا" خارج سازند، و بر این اساس دلالت کتاب عزیز را بر مفاهیم عالی، همچنین دلالت روایات معصومین (علیهم السلام) ظنی اندیشیده و می‌گویند دلیل بر حجیت این ظنون بنای عقلا است.

آیت الله سبحانی در این مورد معتقد است که دلالت ظواهر بر "معانی استعمالی" قطعی است نه ظنی زیرا بحث ما درباره آن رشته کلامی است که دلالت آن لرزان نیست و الأ جزء مجملات می‌شود و سخن در غیر مجمل است بنا بر این چرا باید دلالتش ظنی باشد.

مدعیان ظنی بودن ظواهر می‌گویند وجود یک رشته احتمالات سبب ظنی بودن دلالت ظواهر شده است، مانند:

۱. شاید متکلم معنی مجازی اراده کرده ولی قرینه نیاورده است.

۲. یا قرینه بوده اما از کلام افتاده است.

۳. احتمال دارد متکلم توریه کرده ظاهر آن را اراده نکرده است.
۴. شاید متکلم اصلاً نظرش از سخن گفتن تمرین بوده و مانند اینها ... ولی در پاسخ این احتمالات چند مطلب را یادآور می‌شویم:
۱. این احتمالات در نص نیز موجود است در حالی که قائلان به ظنی بودن ظواهر دلالت نصوص را قطعی می‌دانند.
۲. اصولاً رسالتی که برعهده ظواهر است جز این نیست که معانی را در ذهن مخاطب بوجود آورد و اما بقیه امور برعهده ظواهر نیست تا به خاطر آن، ظنی حساب شود. در این جا بعید نیست که بگوییم مورد از مقوله مضمون گوینده است:
- غیری جنی وأنا المعاقب فیکم *** وکأنتی سبأه المتندم
«غیر من جنایت کرده و من در میان شما عقاب می‌شوم، پس گویا من انگشت سبابه انسان پشیمان هستم».
- ملک الشعراى بهار در این باره می‌گوید:
- نا کرده گنه معاقبم گویی *** سبابه مردم پشیمانم
بنابراین نباید به خاطر این احتمالات ظواهر را - که به وظیفه خود به نحو احسن عمل کرده است - ظنی بشماریم.
۳. اصولاً این احتمالات در ذهن نوع مردم نیست بلکه این‌ها یک رشته اموری است که نقادی‌های اصولیون آن‌ها را بوجود آورده‌اند و لذا هنگامی که معلم با شاگرد، پزشک با بیمار، والدین با فرزندان سخن می‌گویند هیچ گاه ظنی بودن این مفاهیم در ذهن ما پدید نمی‌آید.
- آخرین نکته این است که قائلان به ظنی بودن دلالت ظواهر، این احتمالات را با یک رشته اصول نفی می‌کنند و می‌گویند اصل این است که متکلم مرید حقیقت است و اگر مجاز اراده کند، اصل این است که قرینه همراه سازد و همچنین اصول دیگر، اصل جدّ در کلام است، اراده هزل بر خلاف اصل است.
- یادآور می‌شویم اساساً نیازی به این اصول نیست، همان طوری که گفته شد چنین احتمالاتی در ذهن مخاطبین و عقلا نیست تا به علاج آن‌ها پردازیم.
۲. تحدید مدخلیت عرف در استنباط حکم شرعی
- معمولاً فقیهان اسلامی و همچنین علمای اصول، پیرامون سیره و عرف و مانند اینها سخن می‌گویند بدون اینکه تعریفی از هر دو انجام دهند و حدّ و حدود سیره را روشن کنند و موارد کاربرد آنرا تعیین نمایند، از این جهت حضرت استاد در کتاب المبسوط بخش مستقلی در مورد عرف و سیره اختصاص داده‌اند که بصورت فشرده آنرا منعکس می‌نمایم.
- در کلمات فقهاء چهار لفظ در نوشته‌ها و گفتارها بیشتر دیده می‌شود، و آنها عبارتند از: ۱. عرف، ۲. سیره متشرعه، ۳. عادت، ۴. بنای عقلاء، تقریباً همه اینها به یک معنی اشاره می‌کنند. تفصیل این مطالب تحت عنوان «حجج شرعی» آمده است ما فقط به گوشه‌ای از آن مطالب اشاره می‌کنیم و آن تأثیر عرف در استنباط احکام شرعی است.
۱. عرف مرجع در تعیین معانی است.

عرف هر زبان مرجع تعیین معانی است و در لغت عرب این قانون نیز حاکم است خوشبختانه «خلیل بن احمد فراهیدی» (م ۱۷۰) و «جوهری» مؤلف صحاح اللغه معانی الفاظ را از زبان عرف عام اخذ کرده و در معجم‌های خود وارد کرده‌اند.

۲. تحدید معانی به وسیله عرف

همین طوری که عرف مرجع فهم اصل معانی است، حدود و خصوصیات نیز از عرف گرفته می‌شود. مثلاً در مورد شرایط ایجاب و قبول که کدام لفظ می‌تواند مصداق ایجاب و کدام لفظ می‌تواند مصداق قبول باشد، مرجع در اینجا عرف است، همچنین در کیفیت ایجاب و قبول از نظر تقدم و تأخیر یا تنجیز و تعلیق مرجع عرف است بنابراین بسیاری از مباحثی که در این مورد مطرح است، عرف می‌تواند حاکم باشد.

بالتر از همه مسئله غنا که فکر فقهاء را به خود مشغول کرده است که آیا ترجیح شرط است یا طرب شرط است یا نه، مرجع عرف است.

۳. عرف مرجع در تشخیص مصادیق است

هر چند برخی از فقهاء، برای عرف در اینجا اهمیتی قائل نیستند ولی از آنجا که احکام متعلق به عناوین است، طبعاً مرجع تشخیص مصادیق آن عناوین، همان عرف است، البته مقصود عرف دقیق است نه متسامح، بنابراین، در تفسیر خود در قطع "ید سارق" مرجع خود عرف است.

اگر شرع مقدس حد و حدود را دقیقاً معین کند و عرف در این مورد به توسعه قائل شود، مسلماً تعیین شرع مقدم بر تشخیص عرف است فلذا در اندازه کرّ یا صاع، نظر شرع حجت است.

۴. استخدام عرف در تشخیص مقاصد متکلم

اگر شخصی «دابه» بفروشد لغت در این جا هر چند معنی وسیعی دارد اما عرف آن را منحصر به اسب می‌داند اگر کسی گوشت بفروشد، مرجع در اینجا عرف است یعنی گوشت قرمز.

«ولد» در قرآن اعم از دختر و پسر است، اما در اصطلاح عراقی‌ها همان پسر است بنابراین وصیت نامه‌ها باید طبق عرف تعبیر شود.

اختلاف زن و مرد در پرداخت مهریه مرجع عرف است، در برخی از بلاد، مهریه را قبلاً می‌پردازند و یا بخش آن را و در برخی بلاد بعداً می‌پردازند.

سرانجام عرف و سیره، مصدر استنباط حکم شرعی است به شرطی که سیره متصل به عصر معصومین (علیهم السلام) باشد که یا امضاء کنند و یا لااقل ردع نکنند.

البته آنچه گفته شد صورت کوتاهی از بحث مفصلی که در المبسوط انجام گرفته است.

۳. حسن و قبح عقلی از منابع استنباط است

در کتاب‌های اصولی که به قلم اصولیین پیشین نوشته شده است بابی به نام «حسن و قبح عقلی» وجود دارد. ولی متأسفانه در کتاب‌های متأخرین غالباً از چنین باب خبری نیست در حالی که یکی از مبانی استدلال عقل است و مراد از آن داوری‌های خرد در مورد حسن و قبح امور است.

حسن و قبح عقلی که مورد تصدیق امامیه و معتزله و مورد انکار اشاعره هست یکی از ادله اربعه هست اما در کتاب‌های متأخرین بابی به نام حسن و قبح عقلی و حتی بابی به نام حجیت عقل در استنباط حکم شرعی مشاهده نمی‌شود - مگر به صورت گذرا آن هم در تقریرات شیخ انصاری به قلم مرحوم

کلاتر- در حالی که بیشترین مباحث اصول عقلیه مبنی بر همین اصل است. مثلاً می‌گویند: عقاب بلا بیان قبیح است و خدای عز و جل پیراسته از هر نوع قبیح و زشتی است یا می‌گویند اشتغال یقینی برائت یقینی می‌خواهد یا در مسئله اجزاء می‌گویند اگر مکلف مأمور به را با تمام شرایط و اجزاء انجام دهد امر ساقط می‌شود.

کسانی که اجتماع امر و نهی را باطل می‌دانند می‌گویند نتیجه آن اجتماع ضدین است و همچنین باب ترتب که کسانی که آن را باطل می‌دانند می‌گویند نتیجه ترتب امر به محال است.

حضرت والد بابتی به نام حسن و قبح عقلی در جلد دوم از علم اصول گشوده و بر این نقیصه خاتمه بخشیده است. و نیز بابتی در حدود حجیت عقل گشوده است و هر دو را می‌توان در کتاب المبسوط، ج ۳، ملاحظه نمود.

۴. اصولی را که اهل سنت مانند قیاس و استحسان حجت می‌دانند

قواعدی به نام قیاس و استحسان، مصالح مرسله، سد ذرایع، فتح ذرایع و قول صحابی در اصول عامه از منابع استنباط است و در کتاب‌های پیشین قدمای ما به این اصول توجه شده و بر بی‌پایگی آنها استدلال شده است اما در کتب متأخرین ما این قواعد حذف شده و اصولاً دانشجویان علم اصول ما از واقع این قواعد و خلل آنها آگاهی صحیح ندارند.

از این جهت حضرت والد این اصول را به صورت دلپذیر مطرح کرده و نقطه نظرهای طرفین را به روشنی بیان کرده است.

۵. تفسیر «لابشرط» مقسمی به نحو بدیع

اصولیون در مبحث مطلق و مقید ناخودآگاه به مسائل عقلی کشیده شده‌اند که نمی‌بایست خود را به این مسائل دچار می‌کردند، مثلاً در تفسیر مطلق به معنای «لابشرط» به بحث لاشرط قسمی و مقسمی پرداخته‌اند و در این مورد آرائی مطرح کرده‌اند که در شأن طراحان و در شأن این علوم نیست.

حضرت والد در این مورد بیانی دارند که اجمالاً بیان می‌شود:

مقسم لحاظ ماهیت است

مقسم در تقسیم بـ «لابشرط» و «بشرط شیء» و «بشرط لا» ماهیت مهمله نیست، آن چنان که محقق خراسانی در کفایه تصور کرده است.

زیرا تقسیم به اقسام ثلاثه مربوط به عوارض ماهیت است چگونه می‌شود در مورد عوارض ماهیات سخن بگوییم در حالی که معروض را لحاظ نکرده باشیم. خوشبختانه محقق سبزواری بر این نکته در منظومه خود اشاره کرده است، می‌فرماید:

مخلوطه، مطلقه، مجردة *** عند اعتبارات علیها مورد

جمله «عند اعتبارات» ناظر به همین لحاظ ماهیت است.

اکنون که روشن شد که مقسم، ماهیت ملحوظه هست، اقسام ثلاثه آن را به شرح زیر بیان می‌کنیم:

۱. گاهی ماهیت را نسبت به محمول «لابشرط» فرض می‌کنیم مانند انسان نسبت به وجود، می‌گوییم «الانسان موجود» قهراً قضیه ممکنه خواهد بود.

۲. گاهی ماهیت را نسبت به محمول «بشرط شیء» فرض می‌کنیم و سپس حمل می‌کنیم می‌گوییم «الانسان الموجود، موجود بالضرورة».

۳. گاهی ماهیت را نسبت به محمول «بشرط لا» لحاظ می‌کنیم، الانسان غیر الموجود ممتنع بالضرورة .

تا اینجا تقسیم ماهیت ملحوظه به اقسام ثلاثه روشن شد، و حاصل آن ماهیت نسبت به عوارضی که در خارج عارض می‌شود مانند وجود و وحدت سه گونه تصور دارد، در صورت نخست به صورت قضیه ممکنه، در صورت دوم به صورت ضروریه، در صورت سوم به صورت قضیه ممتنعه تجلی می‌کند.

سؤال: فرق لا بشرط مقسمی با قسمی چیست؟

جواب: اگر ماهیت را نسبت به جمیع اعتبارات سه گانه لا بشرط فرض کردیم، می‌شود لا بشرط مقسمی که تحت آن قضایای ممکنه و ضروریه و ممتنعه داخل می‌باشند در حالی که لا بشرط قسمی، همان قسم اول از همان اعتبارات سه گانه است و آن این که ماهیت را نسبت به عارضی از عوارض لحاظ می‌کنیم به صورت لا بشرط؛ به عبارت روشن تر، لا بشرط مقسمی، لا بشرط است نسبت به اعتبارات ثلاثه در حالی که لا بشرط قسمی، لا بشرط است نسبت به محمول خاص به نام وجود . و به دیگر سخن لا بشرط قسمی یکی از اقسام لا بشرط مقسمی است. نسبت آن، نسبت به لا بشرط مقسمی، نسبت مصداق است، به مفهوم کلی .

۶. عمل به اماره و ظهور خطا، مجزی است

هر گاه فقهی بر طبق اماره فتوا بدهد سپس خلاف آن ظاهر شود، قاطبه متأخرین، الأ من شدّ، قائل به عدم اجزاء هستند و محقق خراسانی نیز این نظر را تأیید می‌کند و دلیل آنان این است که لسان حجیت اماره این است که به اماره عمل کن از آن لحاظ که تو را به واقع می‌رساند، در صورت تخلف معلوم می‌شود این ملاک در مورد عمل نبوده است، و ناچار عمل بر آن بی اثر خواهد بود.

آیت الله سبحانی در اینجا معتقد است، عمل به «اماره» با عمل بـ «اصول عملیه» حکم یکسان دارند، خواه مطابق واقع باشند یا نباشند، دلیل ایشان در این مسئله ملازمه عرفیه است به این معنی که آنگاه که شارع به فقیه و یا مقلد امر می‌کند که به اماره عمل کند مفاد آن از نظر عرف این است که من در استفاد مقاصد خود به همین مقدار از امتثال اکتفا کرده‌ام و این یک نوع ملازمه عرفی است هر گاه صاحب کار به معماری بگوید طبق نظر مهندس این بنا را بساز او هم طبق نقشه مهندس عمل کند، سپس خطای نظر مهندس ظاهر شود، معمار انجام وظیفه کرده و مستحق پاداش می‌باشد به همان دلیل ملازمه .

قول به اجزاء به صورت گسترده تر در مبحث عمل به احکام ظاهری نیز مورد بررسی قرار گرفته است.

۷. حجّیت قول لغوی

اصولیون در باب حجّیت ظن مدعی شده‌اند قول لغوی حجّت نیست، شیخ انصاری کوشش نموده است که از باب انسداد صغیر یعنی انسداد به تفصیل معانی سبب شود قول لغوی که مفید ظن است حجت باشد، در حالی که این راه‌ها، راه‌های پیچیده و مفید اطمینان نیست .

حضرت استاد، حجّیت قول لغوی را از دو راه ثابت کرده است:

اولاً سیره: از عصر نخست تا عصر ما و استادان زبان عرب در معانی الفاظ مراجعه می‌کردند، حتی

در تاریخ آمده است: ابن عباس می‌گفت: «الشعر دیوان العرب» و در مجلس واحد ۱۷۰ لغت از لغات مشکل قرآن را با شعر پاسخ داده است. و از آنجا که این مسائل به تفصیل نقل شده است، بعید است که جعلی و غیر صحیح باشد.

ثانیاً: همه فقهاء در کتاب‌های فقهی در تبیین معانی الفاظ به کتب اهل لغت مراجعه می‌کنند و به آنها اعتماد می‌کنند ولی برخی از آنها در علم اصول می‌گویند قول لغوی حجت نیست، چرا چون لغوی مظان استعمال را بیان می‌کند نه موضوع له را که مطلوب فقیه است.

آنان در این مسئله مراجعه به کتاب‌های اصیل لغوی نکرده‌اند، کتاب‌های لغت بر دو قسمت است، قسمی فقط موارد استعمال را متذکر می‌شوند مانند المنجد و لغت‌هایی که قبل از آن نوشته شده است. قسم دوم کتاب‌هایی است که برای تبیین موضوع له تدوین شده است، مانند کتاب المقائیس اللغه، نگارش ابن فارس، او گاهی برای یک واژه، معانی متعدد ذکر می‌کند ولی در مقام تحقیق همه را به یک معنا برمی‌گرداند و کأن الباقی صورت‌های مختلفی از آن یک معنا هستند.

از این گذشته انس با کتاب‌های لغت که به قلم اساطین این فن نوشته شده است مانند المقائیس یا المغرب و امثال اینها در انسان یک نوع ملکه پدید می‌آورد که می‌تواند موضوع واقعی لفظ را استخراج کند.

۸. پیرایش علم اصول از مسائل فلسفی

شکی نیست هر یک از این دو علم برای غرض خاصی تدوین شده است.

۱. علم اصول عصای فقیه در پیمودن راه استنباط است و بدون تحکیم یک رشته قواعد نمی‌تواند از کتاب و سنت و عقل و اجماع حکم شرعی را استنباط کند.

مسائل فلسفی زیربنای مسائل عقیدتی است، در این علم مجموع هستی مورد بررسی قرار می‌گیرد و با یک رشته قواعد کلی که به آنها امور عامه می‌گویند، زیربنای بسیاری از مسائل عقیدتی تأمین می‌شود. هر چند بهره‌گیری از آن گسترده‌تر از آن است که گفته شد.

ما به هر دو علم با دیده تکریم و تعظیم می‌نگریم، اما در عین حال کارگیری مسائل فلسفی که مسائل حقیقی و تکوینی است در مسائل اصولی که جنبه اعتباری دارد کار صحیحی نیست و نمی‌توان یکی را پایه دیگری قرار داد.

پیرایش مسائل اصولی از مسائل فلسفی همان نظریه "نفکیک حقایق از اعتبارات" است که مرحوم آیت الله شیخ محمدحسین اصفهانی و پس از وی تلمیذ عظیم الشأن ایشان علامه طباطبایی، پیشروان این روش هستند.

اصولاً علمی که درباره هستی و واقعیت‌های خارج از ذهن و بنای عقلا سخن می‌گوید نمی‌تواند زیربنای مسائل علم اصول باشد که مسائل آن بیشتر بر محور امور اعتباری می‌چرخد هر چند گاهی از حکم عقل در حسن و قبح بهره می‌گیرد.

اینک برای روشن شدن موضوع به چند مثال بسنده می‌کنیم:

۱. در آغاز کتاب‌های اصولی متأخران مسأله‌ای مطرح است که آیا علم اصول برای خود موضوع لازم دارد یا نه، و اگر دارد موضوع آن چیست؟ برخی از قاعده «الواحد لا یصدر إلا من الواحد» استنباط می‌کند که علم اصول موضوع دارد زیرا غرض واحد از علم اصول، یعنی استنباط احکام شرعی که

خود امر واحدی است طبعاً علت واحد لازم دارد هر چند بی نام و نشان می‌باشد. یادآور می‌شویم قاعده الواحد بر فرض صحت مربوط واحد من جمیع الجهات است و آن هم مصداقش منحصر به خدا است، اگر کسی برهان این قاعده را مطالعه کند یقین پیدا می‌کند موضوع قاعده واحد بحث و بسیط است و آن جز خدا چیز دیگری نیست، این چه ارتباطی به غرض واحد نوعی علم اصول دارد که به ظاهر واحد است، اما کثراتی زیر آن هست، زیرا استنباط هر مسأله غرض خاصی در کنار استنباط مسائل دیگر است.

۲. محقق خراسانی برای تصویر جامع میان افراد صحیح (در بحث صحیح و اعم) می‌گوید: نماز مبدأ اثر واحدی است به نام «الصلاة معراج المؤمن» و مسلماً واحد (معراج المؤمن) فقط از واحد سر می‌زد و آن جامعی است که ما به واقع آن پی نبرده‌ایم اما از طریق اثر به آن راه یافته‌ایم. نظر در این گفتار نظیر گذشته است.

۳. در بحث مشتق مسئله‌ای مطرح است که تفاوت مبدأ مانند «علم» با مشتق مانند «عالم» چیست؟ می‌گوید تفاوت این دو مانند تفاوت جنس با ماده و یا فصل با صورت است، تفاوت بین این دو به نحو لا بشرط و بشرط لا است، بنابراین تفاوت عالم با علم هم به همین شیوه است. اولاً تفهیم مسئله تفاوت جنس با ماده و یا فصل با صورت به نحو لا بشرط و بشرط لا، یک مسئله دقیق فلسفی است که کمتر کسی می‌تواند به نحو صحیح تقریر کند. چگونه یک چنین مسئله پیچیده می‌تواند اساس یک مسئله اعتباری باشد که به وضع واضح برمی‌گردد باید تفاوت علم و عالم را از عرف بگیریم نه از فیلسوفی متفکر در تکوین.

۴. مرحوم محقق نائینی در مسئله اجتماع امر و نهی قائل به اجتماع است، یعنی امر و نهی با هم جمع می‌شوند، چون موضوع هر یک در خارج غیر از موضوع دیگری است.

آنگاه توضیح می‌دهد، که ترکیب ماده و صورت در خارج "ترکیب انضمامی" است نه اتحادی یعنی حیثیت حیوانیت در خارج، غیر از حیثیت ناطقیات است و در حقیقت به هم ضمیمه گشته اند، روی این اساس می‌گوید: حقیقت صلاة در خارج غیر از حقیقت غضب است بلکه دو وجود در کنار هم هستند، یکی متعلق و خوب، و دیگری متعلق نهی.

این اجمال نظریه ایشان است با توجه به آنچه که بیان شد، استنباط یک مسئله اصولی از یک مسئله فلسفی صحیح نیست زیرا واقعیت جنس و فصل و یا ماده و صورت دو واقعیت تکوینی است اگر آنجا به ترکیب انضمامی قائل شویم (که هرگز قائل نیستیم) نمی‌توان غضب و صلاة را به آن دو قیاس کرد، زیرا غضب یک امر اعتباری است و آن و استیلاهی انسان بر مال غیر که بر یک رشته امور اعتباری استوار است.

گذشته بر این، این نظریه مبنی بر این است که اوامر و نواهی به خارج تعلق می‌گیرد نه به مفاهیم کلی آن هم برای ایجاد و یا عدم آن. و این نظریه در مورد خود، مخدوش است زیرا خارج ظرف سقوط است نه ظرف عروض حکم.

۵. شیخ انصاری (قدس سره) برای این که ثابت کند استصحاب موضوع لازم دارد و باید بین گذشته و حالا موضوع ثابتی باشد که حامل مستصحب باشد چنین می‌گوید: اگر نجاست چیزی را استصحاب می‌کنیم، اگر بین دو حالت موضوع ثابتی باشد، طبعاً مستصحب که عرض است در هر دو حالت واجد

موضوع می‌باشد و اما اگر بین دو حالت موضوع ثابتی نباشد، در این صورت لازم می‌آید انتقال عرض از موضوعی به موضوع دیگر و آن محال است، چون عرض منفک از موضوع نمی‌شود، اگر به عارض شدن عرض قائل بشویم معنای آن این است که عرض در حال عروض (ولو یک ثانیه) بدون موضوع باشد.

در این جا می‌گوییم این برهان مال امور تکوینی است نه مال امور جعلی و اعتباری که مانند نجاست و طهارت که در عالم اعتبار فاقد موضوع باشد.

۹. پیرایش از مسائل غیر لازم

در اصول متأخرین یک رشته مسائل غیر لازم وارد علم اصول شده و در عین حال یک رشته مسائل لازم، از آن خارج گشته است.

مثلاً سیزده اموری که به عنوان مقدمه مورد بررسی قرار گرفته، بخشی از آنها بحث‌های ادبی است:

۱. بحث در حقیقت وضع و تعیین واضع و اقسام آن.

۲. یا بحث در علائم حقیقت و مجاز.

۳. بحث در معانی حرفیه با آن و تفاوت آن با معانی اسمیه.

۴. اگر مسئله انسداد باب علم بحث بسیار کم فایده است حالا اگر به اصل انسداد و عدم آن بسنده کنیم چندان مشکلی نیست ولی پس از آن که انسداد را ابطال می‌کرد، مسائلی را عنوان می‌شود و می‌گویند اگر انسداد صحیح باشد آیا نتیجه آن حجیت ظن از باب کشف است و یا حکومت است. و همچنین آیا نتیجه آن کلی است یا جزئی.

پس از این مباحث درباره حجیت ظن در مباحث عقیدتی بحث می‌شود که از قلمرو علم اصول خارج است.

یادآور شدیم که یک رشته مباحث غیر لازم را وارد کرده‌اند در حالی که یک سلسله مباحث لازم که در کتب قداماء بود، از کتب اصولیون متأخر حذف شده است مانند:

۱. بحث در حسن و قبح عقلی یک در حقیقت یک بحث کلامی است که می‌تواند مبدأ استنباط

باشد.

۲. القیاس.

۳. استحسان.

۴. استصلاح یا همان مصالح مرسله.

۵. سد ذرائع.

۶. فتح ذرائع یا همان حیل شرعیه.

۷. قول صحابی.

۸. اجماع اهل مدینه.

این مسائل هر چند از نظر فقیهان شیعی حجت نیست اما بالأخره باید منطق مخالف را شنید و درباره

آن اندیشید.

چیزی که مایه توجه است همه اصولیون می‌گویند، موضوع علم اصول ادله اربعه است در حالی که برای هر یک از این چهار موضوع فصل مستقلی نگشوده‌اند، بلکه در مورد مسائل دیگر از آنها

بحث کرده‌اند مانند:

۱. حجیت عقل ضمن حجیت قطع.
 ۲. حجیت اجماع محصل ضمن اجماع منقول به خبر واحد.
 ۳. حجیت کتاب ضمن حجیت ظواهر.
 ۴. حجیت سنت ضمن حجیت خبر واحد.
- این نوع بحث‌ها برای متبحران در علم اصول ضرر رسان نیست ولی برای مبتدی موجب ابهام است.
۱۰. کاستی‌ها

غرض از تدریس علم اصول چه در سطح و چه در بحث خارج، تربیت مجتهد و تعلیم شیوه اجتهاد و استنباط است و این غرض بدون طرح یک رشته مسائل فقهی در همه فصول چندان آسان نیست، متأسفانه در کتاب‌های اصولی فقط به طرح قواعد اصول بسنده می‌شود، ولی به موارد کاربرد آنها کمتر توجه می‌شود.

امید است ان شاء الله محققان حوزه و پی‌افکنان علوم اسلامی چنین پیرایشی در علم اصول انجام دهند. هر چند حضرت والد، تا حدی در این قسمت گام برداشته است.

ولی با اعتراف به آنچه که گفته شد، تلاش‌های متأخران در طول قرون در تکامل علم اصول جای بسیار سپاس است زیرا در زمان محقق بهبهانی (۱۱۱۸-۱۲۰۶) تا به امروز در هر دوره علم حالت پیشرفت داشته و این حالت به فضل الهی ادامه خواهد داشت. بمنه و کرمه.

جایگاه تأویل در روش تفسیری آیت‌الله جعفر سبحانی

ابوذر رجبی^۱

چکیده

از روش‌های مطرح در فهم قرآن، روش تأویل است. اگرچه هم در رهیافت سمانتیکی و هم در رهیافت هرمنوتیکی از این روش استفاده می‌شود، اما تفادات‌های جدی میان این وجود دارد. متفکران و مفسران اسلامی که از رهیافت سمانتیکی تبعیت می‌کنند، خود مواجهه یکسانی با روش تأویل ندارند. عده‌ای به نفی کلی آن و دسته‌ای به پذیرش حداکثری این روش نظر دارند. البته برخی نیز در حد میانه از روش اعتدالی در به کارگیری از آن در تفسیر و فهم قرآن بهره می‌گیرند. استاد سبحانی در مقام یک مفسر کلامی، در تفسیر آیات قرآن و روایات، ضمن وفاداری به رهیافت سمانتیکی در فهم متن، از روش تأویل استفاده کرده و رویکردهای منکر روش تأویلی و یا حتی نظرات افراطی در استفاده از این روش را در تفسیر آیات قرآن مورد نقد و ارزیابی قرار داده و افراط و تفریط و انکار آن را خلاف نگاه عقل و نقل می‌داند. ایشان در آثار خود از گونه‌شناسی تأویل و همچنین آسیب‌شناسی گونه‌های مختلف تأویل یاد می‌کنند. از مجموعه مکتوبات استاد به دست می‌آید که ایشان این روش را ضرورتی عقلاتی در فهم آیات الهی دانسته و بی‌توجهی به آن را در ساختار نظام تفسیری آسیبی جدی برای مفسر تلقی می‌کنند. البته ابهاماتی نیز در مسئله تأویل در آثار ایشان وجود دارد. در این تحقیق به روش توصیفی تحلیلی به ضرورت و جایگاه تأویل نزد ایشان اشاره و مبانی و ضوابط روش تأویل آیات را در دیدگاه این استاد دنبال خواهیم کرد. و در نهایت ابهامات مطرح در آثارشان را در مسئله تأویل تحلیل و بررسی خواهیم کرد.

کلیدواژگان

تأویل، روش تفسیری، فهم، نصوص، تنزیل، تشبیه، استاد سبحانی

طرح مسئله

روش تأویل در فهم متن از گذشته تا به امروز مورد توجه متفکران و به خصوص متدینان به کتاب‌های مقدس بوده است. در میان مسلمین پاره‌ای از گرایش‌های فکری از این روش دوری جسته و در فهم قرآن صرفاً به ظواهر آن تمسک می‌جویند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۵۰/۴؛ همان: ۱۶۴-۱۶۳؛ یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۶: ۱۲۳) طیف مقابل، متفکرانی هستند که نصوص دینی را تنها براساس ظاهر تفسیر نکرده، بلکه به باطن آیات نیز می‌نگرند. (سبحانی، ۱۳۷۴: ۲۰۶) این جریان در تاریخ اسلام گروه‌های متعددی را شامل می‌شود. دلیل شکل‌گیری جریان‌های مختلف در جهان اسلام به مسئله تأویل و جواز و یا عدم جواز استفاده از آن بازمی‌گردد.

اصل این نکته که باید از معانی الفاظ به کار رفته در متن اطلاع داشته باشیم تا بتوانیم به مفهوم اولیه متن دست یابیم، امری مسلم است. (مسعودی، ۱۳۸۴: ۵۸) دست‌یابی به این مفهوم اولیه همان «ظهور اولیه» یا «مراد استعمالی» در دانش اصول فقه است. مرحله دوم همان چیزی است که اصولیان از آن به

مراد جدی یاد می‌کنند. پی بردن به مقصود اصلی مؤلف و گوینده در متن منوط به دستیابی به قرینه‌های مقامی و لفظی سخن است. (همان: ۵۹) بحث مراد استعمالی و مراد جدی، و نیز ظهور بدوی تصویری و ظهور تصدیقی در دانش اصول، برای اشاره به عدم لزوم تطابق معنای اولیه متن و مقصود نهایی گوینده است. (صدر، ۱۴۲۴: ۱/ ۱۹۷-۱۹۵؛ مظفر، ۱۳۷۵: ۱/ ۱۶۶) منکران استفاده از روش تأویل برآیند که خداوند مراد استعمالی و جدی خود را در همین ظواهر آیات نمایانده است. اما طرف‌داران روش تأویل می‌گویند خداوند از زبان عرفی در سخن گفتن با بشر استفاده کرده و از این رو از روش تأویل هم که بشر در ساختار زبانی خود استفاده می‌کند، بهره برده است. قصد داریم در این تحقیق این مسئله را از منظر استاد سبحانی دنبال نماییم.

ایشان از شخصیت‌های برجسته کلامی معاصر شیعه، در آثار تفسیری و کلامی خود به بحث تأویل ورود یافته و شرایط و ضوابط تأویل متن را بیان می‌کند. در بحث‌های کلامی در نقد دیدگاه‌های متکلمان اهل سنت به خصوص اشاعره و اهل حدیث، ذیل بحث از صفات خدا به خصوص صفات خبری، بهترین راه برای فهم صفات انسان‌وار خداوند را به کارگیری روش تأویل می‌داند. البته ایشان از افراط در به کارگیری این روش از سوی معتزله و اسماعیلیه و پاره‌ای از عرفا نیز یاد می‌کند و کار آنها را عمدتاً تفسیر به رأی می‌داند. در ادامه بحث‌های دقیق روش یادشده را از منظر استاد ارائه خواهیم کرد.

درباره پیشینه تحقیق از جهت موضوع (یعنی اصل مسئله تأویل) کارهای فراوانی صورت گرفته است؛ اما از نظر مسئله تحقیق (دیدگاه استاد سبحانی) غیر مقالات و کتاب‌هایی که خود استاد به نحو مستقیم و غیر مستقیم به طرح بحث پرداختند، هیچ تحقیقی در حوزه کتاب، پایان‌نامه و مقاله مشاهده نگردید. معظم‌له در یک مقاله مستقلی با عنوان «تأویل در لغت و قرآن و حدیث و در اصطلاح»^۱ به معناشناسی تأویل پرداختند. همین مقاله در کتاب هرمنوتیک^۲ ایشان و همچنین در بخشی از کتاب مدخل مسائل جدید کلامی آمده است. استاد در مقاله دیگری با عنوان «صفات خبری در عرصه کلام و تفسیر»^۳ به مسئله تأویل پرداخته و ابعادی از بحث را مورد بررسی قرار می‌دهند. به صورت پراکنده در برخی دیگر از آثار ایشان از جمله تفسیر منشور جاوید و مفاهیم القرآن نیز به تأویل و نقش آن در فهم آیات اشاره کرده‌اند. تفاوت این مقاله حتی با نگاه‌های خود استاد در آن است که سعی بر این شده تا با نظام و ساختارمند نمودن جایگاه تأویل در فهم نصوص دینی، ابعاد و زوایای مختلف این روش در نظام فکری و تفسیری استاد مورد واکاوی و ارزیابی قرار گیرد.

معناشناسی تأویل

واژه تأویل از «اول» (فتح الف و سکون واو) می‌دانند و به دو معنا به کار می‌آید: ۱. ابتدای امر، که واژه اول، به معنی ابتدا، از این اصل است؛ ۲. انتهای امر، تأویل کلام به معنای عاقبت و سرانجام کلام. (ابن فارس، بی تا: ۱۵۹/۱؛ ابن منظور، بی تا: ۳۳/۱۱؛ راغب اصفهانی، بی تا: ۹۹؛ شاکر، ۱۳۷۶: ۲۴-۲۳؛ سبحانی، ۱۴۳۵: ۲۶۷/۱) از مجموع آنچه صاحبان کتب لغت، درباره تأویل بیان داشته‌اند، این چهار

۱. کلام اسلامی، شماره ۷۸، تابستان ۱۳۹۰.

۲. جعفر سبحانی، هرمنوتیک، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۱.

۳. کلام اسلامی، شماره ۳، پاییز ۱۳۷۱.

معنا به دست می‌آید:

۱. مرجع و عاقبت؛ (ابن فارس، بی تا: ۱۶۲/۱)
۲. سیاست کردن؛ (راغب اصفهانی، بی تا: ۹۹)
۳. تفسیر و تدبیر؛ (جوهری، بی تا: ۱۶۲۷/۴)
۴. انتقال از معنای ظاهری لفظ به معنای غیرظاهر. (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳۶۹/۸؛ عسکری، ۱۴۰۰: ۴۹؛ رضائی اصفهانی، ۱۳۸۹: ۳/۹۶-۹۴)

برخی از معاصران بر این باورند که تأویل دارای دو معناست: (۱) توجیه متشابهات در کلام متشابه و قابل تشکیک. تأویل به این معنا ویژه آیات متشابه است. (۲) معنای ثانوی کلام، که به بطن تعبیر می‌شود. (معرفت، ۱۴۱۲: ۳۰/۳)

درواقع در تأویل یک معنای مهم اما دور از معنای ظاهر منظور گوینده است که باید بدان معنا راه یافت. (پاکتچی، ۱۳۸۵: ۳۷۱/۱۴)

علامه طباطبایی در بیان معنای تأویل در قرآن می‌نویسد:

آنچه در قرآن کریم به نام تأویل ذکر شده است از قبیل مدلول لفظ نیست، بلکه حقایق و واقعیت‌هایی است که بالاتر از درک عامه بوده، که معارف اعتقادی و احکام قرآن از آنها سرچشمه می‌گیرد. (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۱۸)

استاد سبحانی تأویل را از نظر لغت به مانند بسیاری از لغت‌پژوهان، به معنای رجوع می‌داند. (سبحانی، ۱۴۲۶: ۱۷۲-۱۷۱؛ همو، ۱۳۹۰: ۴) در تأویل عدول از ظاهر لفظ وجود دارد. (همو، ۱۴۲۱: ۱۴۴/۶) در قرآن این واژه هفده بار به کار رفته است که البته در همه این آیات به یک معنا نیست. (همو، ۱۳۷۱ الف: ۲۴۱) مجموع آیاتی که تأویل را به کار برده‌اند از حیث معنایی از این قرارند: هشت بار به معنای تعبیر خواب، دوبار درباره آیات متشابه، دوبار درباره بیان انگیزه‌های برخی از کارهای خارج از موازین عادی که از مصاحب حضرت موسی صادر شد؛ سه بار درباره تحقق وعد و وعیدهای قرآن در روز قیامت؛ دوبار هم درباره نتیجه عمل و رعایت عدالت و دقت در توزین کالاها. استاد ضمن تحلیل این هفده بار و آیاتی که واژه تأویل را به کار برده‌اند، به این نتیجه می‌رسد که در همه این آیات درواقع خداوند تأویل را به معنای بازگرداندن استفاده کرده و صرفاً با اختلاف متعلق، واقعیت تأویل یعنی بازگشت گاه‌ها با هم فرق می‌کند. (همو، ۱۴۲۶: ۱۷۳؛ همو، ۱۳۹۰: ۷-۶)

تفاوت تفسیر با تأویل

تفسیر و تأویل از روش‌های رایج در فهم قرآن میان متفکران اسلامی بوده است. در ابتدا میان این دو مرز و تفاوتی نبود. (طبری، ۱۴۱۲: ۱۸۴/۳؛ آلوسی، ۱۴۰۸: ۸۲/۳؛ سبحانی، ۱۳۷۱ الف: ۲۵۰؛ همو، ۱۳۸۳ ب: ۲۷/۲) ولی به مرور زمان مفسران بین این دو فرق قائل شده و آنها را غیر از هم دانسته‌اند. (طبرسی، ۱۴۱۵: ۳۹/۱؛ جرجانی، ۱۴۱۱: ۶۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۷/۳-۲۵؛ معرفت، ۱۴۱۱: ۱۰/۳؛ سبحانی، ۱۳۷۱ الف: ۲۵۰) برخی تفسیر را درپی کشف معنای الفاظ متن می‌دانند که به نحوی مدلول لفظ به حساب می‌آیند؛ (شاکرین، ۱۳۹۰: ۵۶) اما تأویل بیش از هر چیز ناظر به معنای معناست. (کیاشمشکی، ۱۳۸۴: ۷۶)

تفسیر از ریشه «فسر» است که در لغت به معنای بیان، روشنی و ایضاح آمده است. (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۴۷/۷؛ جوهری، بی تا: ۷۸۱/۲؛ ابن فارس، بی تا: ۵۰۴/۴؛ ابن منظور، بی تا: ۵۵/۵) برخی ضمن اشاره به معنای تبیین و پرده برداری (فسر)، آن را کشف معنای معقول معنا کرده‌اند. (زبیدی، بی تا: ۳۴۹/۷؛ راغب اصفهانی، بی تا: ۶۳) در اصطلاح تعریف‌های گوناگونی برای تفسیر ارائه شده است. «کشف معانی و بیان مراد، اعم از اینکه به حسب مشکل بودن لفظ و غیر آن یا به حسب معنای ظاهر و غیر آن باشد.» (راغب اصفهانی، ۱۴۰۵: ۴۷) زرکشی آن را سبب فهم معانی و احکام خدا می‌داند. (زرکشی، ۱۳۱۰: ۱۳/۱) سیوطی تفسیر را علم به نزول آیات در زمینه‌های مختلفی مانند مکی یا مدنی، منسوخ، محکم و متشابه و مانند آن می‌داند. (۱۴۰۷: ۱۷۴/۲) کشف مراد خدا از آیات قرآن (خویی، بی تا: ۳۹۷)؛ دلالت آیات قرآن بر مراد خداوند (زرقانی، ۱۴۱۵: ۳/۲) کنار زدن عوامل معرفتی خفای معانی آیات قرآن از برابر فهم انسان (ابن‌عاشور، بی تا: ۱۱/۱)؛ بیان معانی آیات قرآنی و مقاصد و مدالیل آن (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷/۱)؛ و پرده برداشتن از چهره کلمه یا کلامی که براساس قانون محاوره و فرهنگ مفاهمه ایراد شده باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۵۲/۱) از دیگر تعاریفی است که برای تفسیر بیان شده است. استاد سبجانی در «المناهج التفسیریة...» ذیل تعریف تفسیر، به اقوال مختلف درباره آن اشاره می‌کند. (سبجانی، ۱۴۲۶: ۱۲-۱۱)

به نظر استاد نمی‌توان تأویل و تفسیر را به یک معنا در قرآن به کار برد؛ اگرچه برخی از قدما دچار چنین اشتباهی شده‌اند؛ (سبجانی، ۱۳۷۱ الف: ۲۵۰؛ همو، ۱۳۸۳ ب: ۲۷/۲) اما با نگاه دقی باید بین این دو فرق قائل شد. چراکه تفسیر پرده برداری از معانی مفردات و جملات آیه به کار می‌رود، (همو، ۱۳۸۳ الف: ۲۲۹/۳) اما تأویل ارجاع شیء به حقیقت و واقعیت آن است. (همو، ۱۳۷۱ الف: ۲۵۹) «شکی نیست که لفظ تفسیر و تأویل هر دو در رفع ابهام آیه به کار می‌روند، ولی هرگاه ابهام آیه مربوط به معنی لفظ و مضمون جمله آن باشد، به چنین رفع ابهامی «تفسیر» گفته می‌شود؛ ولی اگر ابهامی در مفردات یا مضمون ابتدایی آیه در کار نباشد، ولی مقصود نهایی از آیه به خاطر وجود احتمالات زیاد، مبهم و پوشیده باشد، به رفع چنین ابهامی تأویل گفته می‌شود.» (همو، ۱۳۸۳ ب: ۲۷/۲) در واقع همان گونه که راغب در مفردات گفته، تأویل در توضیح معانی جمله‌ها استعمال می‌شود نه در توضیح الفاظ و مفردات. (همو، ۱۳۷۱ الف: ۲۵۰)

گونه‌شناسی تأویل

استاد سبجانی اصل تأویل را در قرآن امری روشن و بدیهی می‌دانند. استاد در آثار خود از گونه‌های مختلفی از تأویل سخن می‌گویند. گاهی تأویل را در برابر تنزیل و گاهی در مورد آیات متشابه به کار می‌بردند. (همو، ۱۳۷۱ الف: ۱۹۲؛ همو، ۱۳۸۷: ۲۶) تأویل در مقابل تنزیل به این معناست که تطبیق آیه بر مصادیق روشن آن تنزیل و تطبیق آن بر مصادیق غیر روشن و آنچه که در طول زمان پدید می‌آیند، تأویل است. (همو، ۱۳۷۱ الف: ۲۴۲؛ همو، ۱۳۸۱ ب: ۲۵؛ همو، ۱۴۲۱ الف: ۵/۲۶۷؛ همو، ۱۴۲۶: ۱۸۰) در این معنا از تأویل، مفسر مواردی که مستقیماً آیه ناظر به آن نیست و در واقع شأن نزول آیه مورد دیگری است، الغای خصوصیت کرده و در آن مورد نیز بر اساس تطابق‌های کلی و قابل قبول به آن موارد هم سرایت داده و آنها نیز مورد نظر آیه قرآن می‌داند. این معنا از تأویل درحقیقت همان باطن آیه است. روایات فراوانی به این معنا از تأویل اشاره دارند. نمونه آن روایتی است که امام باقر (ع)

می‌فرمایند: «ظَهَرَهُ الَّذِينَ نَزَلَ فِيهِمُ الْقُرْآنُ، وَبَطْنُهُ الَّذِينَ عَمَلُوا بِمَثَلِ أَعْمَالِهِمْ، يَجْرِي فِيهِمْ مَا نَزَلَ فِي أَوْلَئِكَ؛ ظاهر آن، کسانی هستند که [آیات] قرآن درباره آنها نازل شده است و بطن آن، کسانی هستند که مانند آنها عمل کرده‌اند، و آنچه درباره آن کسان نازل شده، درباره اینان نیز جاری است». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۳/۸۹)

از ویژگی‌های این گونه از تأویل آن است که این روش صرفاً در آیات خاص منحصر نبوده و در تمام آیات الهی می‌توان در برابر تنزیل تأویل صورت داد. (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۶۸) در واقع تمامی آیات نه تنها ناظر به شأن نزول خود بوده و در برابر مصداق خاصی نازل شده‌اند، می‌توان بر مصداق دیگر فراتر از زمان نزول - چه قبل و چه بعد از نزول - سرایت یافته و درباره دیگر مصداق نیز صدق کند. (سبحانی، ۱۳۷۱ الف: ۲۴۲)

گونه دوم از تأویل در مورد آیات متشابه است. (همو، ۱۴۲۶: ۱۷۴) ما در قرآن دو گونه آیات محکم و متشابه داریم. (همان، ۱۳۷۱ الف: ۲۲۵؛ همو، ۱۳۸۵: ۲۷۵-۲۷۴؛ همو، ۱۴۳۵: ۱/ ۲۷۲) آیات محکم آیاتی است که به صورت نص یا ظاهر بر معانی مراد دلالت می‌کند، و آیات متشابه آیاتی است که مردد بین چند معنای متساوی باشند و با تأویل بر معانی مراد دلالت کنند. محکم یا نص است و یا ظاهر و متشابه نیز یا مجمل است یا مؤول. (فتح‌الهی، ۱۳۸۹: ۳۸۷؛ اسعدی و طیب حسینی، ۱۳۹۰: ۳۰-۲۳)

در آیات محکم تزلزل معنایی مطرح نیست و دلالت آن کاملاً روشن است؛ اما در آیات متشابه تزلزل معنایی میان حداقل دو تا چند معنا وجود دارد و با روش تأویل به معنای روشن و درست آیه راه می‌یابیم. (سبحانی، ۱۳۸۵: ۲۷۵؛ همو، ۱۳۷۱ الف: ۱۹۶)

وجود آیات متشابه در قرآن براساس آیه هفتم سوره آل‌عمران ثابت می‌شود. متفکران اسلامی در مصداق این آیات و دست‌یابی به حقیقت معنای این گونه از آیات با تمام تلاشی که صورت داده‌اند، اختلافات جدی دارند. به همین جهت نمی‌توان نظر واحدی درباره تأویل از آنها بیان داشت. (ابوزهره، ۱۳۹۳: ۳۰)

مفسران فریقین از روش یکسانی در تفسیر آیات متشابه استفاده نمی‌کنند؛ (رضائی اصفهانی، ۱۳۸۹: ۲۴۱/۳) اگرچه همه این نظرات را نمی‌توان صائب دانست؛ (سبحانی، ۱۳۷۱ الف: ۲۳۴-۲۳۰) اما باید با محکات عقل و نقل در آیات متشابه مشی صحیحی را انتخاب نمود. استاد سبحانی در مسئله تأویل به نکته مهمی اشاره می‌کند و آن این است که خود آیه هفتم سوره آل‌عمران که به تقسیم دوگانه آیات یعنی محکم و متشابه اشاره می‌کند، خود دیگر از آیات متشابه نیست. این از اشکالات برخی از متفکران اسلامی است که خود این آیه را متشابه تصور کرده‌اند. (همان: ۲۳۶) البته متشابه بودن آیه در بدو امر است. بعد از آنکه برای مفسر معنا روشن شد و تعین معنا صورت گرفت، آیه از حالت متشابه به محکم تبدیل می‌شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹/۳)

روشی که متکلمان و حکمای امامیه در آیات متشابه به کار می‌برند، روش تأویل است. نمونه آن در آیات ناظر به صفات خبری است. صفات الهی از حیثی قابل انقسام به خبری و غیر خبری است. (الله‌باشتی، ۱۳۹۰: ۴۰۶) در تفسیر صفات خبری گروه‌های فکری در جهان اسلام به روش‌هایی دست زده‌اند، یکی از آن روش‌ها به کارگیری روش تأویل است. (سبحانی، ۱۳۷۸: ۴۹/۱؛ همو، ۱۳۸۱ الف: ۱۳۸۱)

(۸۷-۸۶ / ۱)

استاد سبحانی تأویل را از جهت دیگر به دو قسم مقبول و مرفوض تقسیم می‌کند. (همو، ۱۴۲۳: ۴۴۶/۳) تأویل مقبول تأویلی است که قرینه‌ای مقالی و یا شاهی از آیات بر تأیید آن وجود داشته باشد؛ و بالعکس. اگر تأویلی برخلاف آن بود، یعنی قرینه‌ای مقالی و یا مستند و شاهد متنی نداشت، تأویل مرفوض و رد شده است. (همو، ۱۴۲۱ الف: ۲۶۷/۵) نمونه تأویلات مرفوض را در میان متکلمان معتزله به کار برده‌اند. البته در پاره‌ای موارد تأویل آنان میانه تأویل مقبول و مرفوض است. (همو، ۱۴۲۳: ۴۴۶-۴۴۸ / ۳)

ایشان تأویل صحیح در قرآن را از جهتی به دو قسم تقسیم می‌کنند: گاهی تأویل مقبول و صحیح به معنای بازگرداندن معانی آیات از معارف سطحی به معارف عمیق است. به این معنا که قرآن برای عموم انسان‌ها نازل شده است. آیات در سطح عمومی قابل فهم برای عموم است؛ اما این گونه نیست که در سطح عمیق دارای معانی و معارف بلند نباشد. تنزل دادن آیات بر مفاهیم عمومی سبب احتمالاتی در آیات می‌شود که با اصول قرآنی هماهنگ نخواهد بود. از این جهت نیاز به برطرف کردن این احتمالات باطل هستیم. این خود یک معنا از تأویل مقبول است. (همو، ۱۳۸۵: ۲۷۶) گونه دوم از تأویل آیات، تأویل محکمت قرآنی است. این گونه نیست که صرفاً آیات متشابه قابل تأویل باشند؛ بلکه آیات محکم هم دارای مصادیق اتم و اکمل باشد. مانند آیه «اهدنا الصراط المستقیم» با این که آیه محکمی است، اما مصادیق متعددی دارد، که مفسران در تفاسیر خود احتمالات متعدد داده‌اند. تأویل این آیه یعنی بیان مصادیق مختلف آن، البته متناسب و هماهنگ با روایات صحیحی که ذیل آیه وجود دارد. (همان: ۲۷۷-۲۷۶)

در بحث تأویل گروهی با عنوان تأویل گرایان افراطی از نظر استاد سبحانی مطرود هستند. برخی از اینان در تمثیل قرآنی به تأویل‌گرایی روی آوردند. در صورتی که مثال‌های قرآنی یا تمثیل قصصی است یا تمثیل طبیعی؛ و چیزی با عنوان تمثیل رمزی نداریم. (همو، ۱۳۸۲: ۳۱)

تفاوت تأویل با تفسیر به رأی

تأویل، معیار سنجش و عامل جلوگیری از تفسیر به رأی است. با شناخت تأویل صحیح از ناصحیح، از تفسیر به رأی و اعمال نظر شخصی و تحمیل آن بر قرآن فاصله خواهیم گرفت. استاد سبحانی تأویل را امری منضبط و براساس ضوابط می‌داند. (همو، ۱۳۸۵: ۲۷۵) در برابر، تفسیر به رأی را نمی‌پذیرد. چراکه تفسیر به رأی امری براساس حدس و گمان و تخمین است، حال آنکه در تفسیر متون دینی نمی‌توان بر سبیل تخمین و گمان راه طی کرد. «با حدس نمی‌توان وحی الهی را انکار یا تأویل کرد». (همو، ۱۳۷۳: ۲۲۲)

اگر بنا باشد که تأویل را مانند باطنیه بریده از لفظ و ظاهر بدانیم و یا آن را در همه افراد و قابل دسترسی برای همگان بدانیم، دیگر هیچ سخنی از لحاظ دلالت، ارزش قطعی نخواهد داشت و هر معنایی را بر هر سخنی می‌توان حمل کرد. این همان تفسیر به رأی خواهد بود که در روایات از آن نهی شده است. برخی از تفاسیر علمی در دوره معاصر از این سنخ هستند. (همو، ۱۴۲۱ ب: ۲۹/۵) «حقیقت تفسیر به رأی این است قبلاً عقیده‌ای را اتخاذ نموده، سپس به خاطر حفظ آن، ظاهر آیه را تأویل و مطابق عقیده خود معنی کنیم». (همو، ۱۳۸۰: ۲۰۵)

بسیاری از مواردی که امروزه در قالب تفسیر از سوی ناآگاهان به قرآن نسبت داده می‌شود، حکم تأویل ناصحیح را داشته و برداشت‌های نادرست از قرآن است. چنانکه در برخی از روشنفکران این امر مشاهده می‌شود. برای تأویل آیات باید وجه عقلی و شرعی وجود داشته باشد. اگر بدون تأویل بتوان ظاهر آیه را توجیه کرد که منافاتی با شرع و عقل نداشته باشد، دیگر جایی برای استفاده از تأویل باقی نمی‌ماند. تا زمانی که دلیلی بر دست برداشتن از ظواهر آیات نداشته نباشیم، باید به همان ظاهر تمسک کنیم. (همو، ۱۳۷۳: ۲۵۱؛ همو، ۱۳۸۰: ۲۰۷)

روش عالمان مسلمان در تفسیر صفات خبری

از همان صدر اسلام میان مسلمین در نحوه نسبت دادن صفات خبری به خداوند نگاه یکسانی وجود نداشته و گاهی این نظرات دقیقاً مقابل و در تناقض با هم قرار می‌گیرند. (همو، ۱۳۸۱ الف: ۱/ ۳۱۵؛ همو، ۱۴۲۳: ۲/ ۱۴۸-۱۲۱) برخی از مسلمین در انتساب این صفات به خدا در دام تشبیه گرفتار شده و دقیقاً این صفات را به همان معنای انسانی درباره خداوند به کار می‌برند. (شهرستانی، ۱۴۰۲: ۱/ ۱۰۵؛ سبحانی، ۱۳۷۸: ۵۰/۱) سیوطی در توجیه این نظر می‌گوید از آنجا که به باور اینان انتساب مجاز در حوزه وحی و سخن خدا به مانند دروغ است، باید از مجاز گویی فاصله گرفت و این صفات را دقیقاً به همان معنای ظاهری درباره خداوند به کار برد. (سیوطی، ۱۹۷۳: ۳۶/۲) چنانچه سلفیه نیز به پیروی از اسلاف خود مجاز را در قرآن نفی می‌کنند. (سبحانی، ۱۴۲۱ الف: ۵/ ۲۷۷-۲۷۶) در برابر نظریه تشبیه عده‌ای از نظریه تعطیل دفاع کردند. به این معنا که معنای این صفات را باید به خداوند واگذار کرد و در حوزه فهم آن قائل به تعطیل عقول و فهم‌ها شد. بغدادی این دیدگاه را جهمی و ماتریدیه و برخی از کرامیه و ضراریه نسبت می‌دهد.

(بغدادی، ۱۳۶۷: ۱۵۵) نظریه سوم متعلق به مفوضه است. اهل تفویض اصل انتساب صفات را درباره خداوند می‌پذیرند، اما فهم معانی آن را واگذار به خود خداوند می‌کنند. (سیوطی، ۱۹۷۳: ۱/ ۶۵۰) این دیدگاه در واقع همان نظریه ابوالحسن اشعری است که قائل به نظریه بلاکیف درباره صفات انسان‌وار خداست. (اشعری، ۱۳۹۷: ۶۴؛ سبحانی، ۱۳۷۸: ۵۱/۱؛ همو، ۱۳۸۱ الف: ۱/ ۳۱۸؛ همو، ۱۴۲۴: ۳۸؛ همو، ۱۴۲۱ الف: ۳/ ۲۰۰)

در برابر نظرات یادشده نظریه تأویل مطرح است که امامیه و معتزله از آن پیروی می‌کنند. البته معتزله در استفاده از این روش افراط ورزیده و تن به تأویل افراطی داده‌اند که در ادامه اشاره خواهد شد. «راه صحیح تفسیر این نوع صفات این است که در آیات یاد شده، دقت بیشتری شود تا مفهوم آنها به دست بیاید. دقت در این آیات می‌رساند که این نوع تعبیرها، یک نوع تعبیر مجازی است که بلاغت کلام را تشکیل می‌دهد و قرآن در به کار بردن این نوع الفاظ، همان راه و رسم لسان عربی را در پیش گرفته و به کار برده است». (همو، ۱۳۷۸: ۵۳/۱) البته استاد در آثار خود در پاره‌ای موارد در صفات خبری تأویل را به عنوان روش صحیح می‌پذیرد و در برخی موارد تأویل را مختص معتزله دانسته و برای امامیه روش تمسک به مفهوم تصدیقی را مطرح می‌کنند. (همو، ۱۳۸۱ الف: ۱/ ۳۲۹-۳۲۸) در تحلیل پایانی این نکته را بررسی خواهیم کرد.

تأویل افراطی

برخی از متفکران اسلامی در زمینه تأویل از حد اعتدال پافراتر گذاشته و به دام افراط در استفاده

از این روش افتاده‌اند. نمونه آن معتزله و اسماعیلیه هستند. معتزله در استفاده حداکثری از عقل، بسیاری از آیات ناظر به معاد را نتوانستند با عقل بشری حلاجی نمایند. از این جهت برای این که به انکار آیات دچار نشوند، برای گریز از آن به تأویل در زمینه بسیاری از آیات ناظر به معاد و نعمت‌های بهشتی و عذاب‌های اخروی پرداختند. (همو، ۱۳۷۸: ۱/۲۴۴)

معتزله یکی از رقبای فرقه کلامی اشاعره است. مکتب فکری اعتزالی با محوریت حداکثری عقل، سراغ نصوص دینی رفته و به تحلیل و تفسیر آن پرداخته‌اند. عمدتاً در تفسیر آیات قرآن کریم روی به تأویل می‌آورند. اینان در برابر رقبای خود، حتی امامیه بر استفاده حداکثری عقل تأکید می‌ورزیدند. در فهم نصوص دینی عقل اصل و نقل فرع محسوب می‌شود. در واقع اساس فهم شریعت و نصوص دینی عقل محسوب می‌شود. (شنوقه، بی تا: ۳۵۱) معتزله عقل را بر نقل ترجیح می‌دادند و هرگاه نقل را مخالف عقل می‌یافتند، نقل را فرو نهاده و عقل را مقدم می‌داشتند. (سبجانی، ۱۴۲۳: ۲/۱۱) به تعبیر ابوزید معتزله میان عقل و شرع تناقضی نمی‌بینند و اگر هم تناقضی به ظاهر رخ دهد، عقل مقدم بر شرع خواهد بود؛ چراکه استدلال به نصوص دینی و شرع بعد از شناخت اصل شرع و شارع ممکن خواهد بود. (ابوزید، ۱۳۸۷: ۲۳۴-۲۳۳) اینان عقل را در مبانی خود، جزء ادله اربعه و در رأس همه آنها، یعنی مقدم بر قرآن و سنت و اجماع می‌دانند. (شنوقه، بی تا: ۲۱۰) بر همین اساس اینان تأویل را امری اجتناب‌ناپذیر می‌دانند. (ابوزید، ۱۳۸۷: ۱۷۵-۱۷۴) به عقیده آنها، تأویل عقلانی ممکن است. چراکه وحی داده‌های عقل را تأیید می‌کند. (بو عمران، ۱۳۸۲: ۷۶)

به زعم معتزله آیات الهی به دو دسته محکم و متشابه تقسیم می‌شود. آیاتی که با لغت و تفسیر لغوی معنا شود، آیات محکم و آیاتی که بیانگر رأی مخالف اینان باشد، متشابه محسوب می‌شود. (معتزلی همدانی، بی تا: ۱۹؛ همو، ۱۴۲۲: ۴۰۵؛ ابوزید، ۱۳۸۷: ۲۵۰؛ شنوقه، بی تا: ۲۱۰) ملاک و میزان برای تأویل عقل است. در معرفت به آیات الاحکام، از نقل استفاده می‌کنند؛ اما در مسائل اعتقادی تنها عامل شناخت عقل است. آیات متشابه در این حوزه هم توسط عقل تأویل می‌شود. (همو، ۲۰۰۶: ۲۳۸) آنان مقولاتی مانند عذاب قبر، نکیر و منکر، میزان، صراط، معراج جسمانی و مانند آن را جز متشابهات قرآنی دانسته و اینها را تأویل کرده‌اند. (هوشنگی، ۱۳۸۵: ۳۸۲)

اشکال اساسی معتزله آن بود که تصور می‌کردند برخی از آیات با عقل تعارض دارد؛ حال آنکه تعارض وحی با عقل صریح محال است. (سبجانی، ۱۴۲۱ الف: ۲/۳۷) اینان غالب آیات ناظر به معاد را تأویل می‌کردند. (همو، ۱۴۳۵: ۲/۲۴۰)

تأویل اسماعیلی

اسماعیلیه فرقه‌ای از شیعه امامیه هستند که در مناطق گوناگونی از جهان پراکنده بوده و هستند. به باور اسماعیلیه شریعت، از ظاهر و باطن شکل می‌گیرد. عموم دین‌داران به ظواهر شرع دسترسی و آگاهی دارند؛ اطلاع از باطن دین فقط در اختیار امام است. علم به باطن الفاظ قرآن نیز همچون اسراری نزد امام است. اسماعیله براساس باور ذکرشده الفاظ قرآن را با توجیهاات بعیدی تأویل می‌کردند. (ابوزهره، ۱۳۹۳: ۹۵-۹۴؛ سبجانی، ۱۴۲۱ الف: ۱/۱۰۲)

به واقع می‌توان بیان داشت که موضوع اساسی در این مذهب، موضوع تأویل است. رسیدن به معنای حقیقی آیات قرآن جز از راه تأویل میسر نیست. (قاسم‌پور، ۱۳۹۲: ۸۵)

اسماعیلیه برای تأویل نگاه خاصی را مطرح می‌کرد. اینان نیز به‌مانند دیگر متفکران اسلامی قائل بودند که قرآن ظاهر و باطنی دارد و این بطون تا هفت یا هفتاد بطن پیش می‌رود. اما نگاه خاص اسماعیلیه این بود که بطون قرآن قابل دسترسی عامه مردم و خواص نیست؛ بلکه فقط امامان معصوم (علیهم السلام) به آن دسترسی دارند. (محقق، ۱۳۷۴: ۳۷؛ پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۲)

اینان با استناد به حدیث نبوی «ما نزلت علی من القرآن آیه الا و لها ظهر و بطن» معتقدند که همه آیات قرآن قابلیت تأویل دارند. (ابن حیان التمیمی، بی تا: ۳۰) از نظر آنها تأویل، باطن مفاهیم قرآنی است که لفظ دلالت واضحی بر آن ندارد. (ناصر خسرو، ۱۳۲۴: ۶۱) درباره روایات نیز چنین اعتقادی دارند. (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۳: ۳۷) به باور اینان از تفسیر، ظاهر شریعت به دست می‌آید و از تأویل، باطن و حقیقت دین حاصل می‌گردد. (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۶۱)

استاد سبحانی در نقد دیدگاه اسماعیلیه بیان می‌دارد که اینان در واقع یک‌سری ذوقیات را به قرآن نسبت داده و در ظاهر آیات الهی دخل و تصرف انجام داده‌اند. این که در روایات قرآن را دارای ظاهر و باطن دانسته نکته درستی است؛ اما اسماعیلیه از آن برداشت دیگری یافته و سبب سوء برداشت و در واقع تفسیر به رأی نسبت به بسیاری از آیات را فراهم آوردند. (سبحانی، ۱۴۲۱ الف: ۱۰۳/۱؛ همو، ۱۴۳۵: ۲ / ۲۶۹-۲۷۰) نمونه‌هایی از این برداشت‌های ناصواب در اندیشه اسماعیلیه از این قرار است: تأویل وضو در قرآن به دوستی امام؛ تأویل تیمم به فرد مأذون از امام به هنگام غیبت وی؛ تأویل غسل به فاش کردن رازی از رازها؛ تأویل زکات به خودسازی و تهذیب نفس؛ تأویل کعبه به پیامبر (ص) و ... (همو، ۱۳۹۰: ۱۲) تأویلات اسماعیلیه با ضوابط عرفی و لغوی نیز ناسازگار است. (آقا نوری، ۱۳۸۱: ۲۶۹)

تأویل عرفا و صوفیه نیز به‌مانند تأویل اسماعیلیه است. آنان نیز از ذوقیات خود استفاده کرده و اموری را بر قرآن حمل نمودند. (سبحانی، ۱۴۲۶: ۱۲۵) درحقیقت اینان نیز دچار تفسیر به رأی شده و از نام تأویل استفاده‌ای نکرده تا مراد خود را بر قرآن تحمیل نمایند. تأویلات فراوانی در حوزه عرفان وجود دارد که بیانگر این برداشت نادرست متصوفه از آیات الهی است (همو، ۱۳۹۰: ۱۳؛ همو، ۱۳۸۷: ۸۱/۲)

نفی تأویل در میان اهل حدیث

اهل حدیث در فضای فکری اهل سنت ضمن پذیرش نصوص دینی در فهم آیات و روایات بهره حداقلی از عقل برده و عمدتاً در اصل پذیرش دین به حجیت عقل باور دارد. (یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۶: ۱۲۳) اینان در واقع همان نص‌گرایان هستند که «اندیشه بشری را از دستیابی به توحیه و تبیین عقلانی بسیاری از معارف دینی ناتوان می‌پندارد». (جبرئیلی، ۱۳۸۹: ۶۲)

هرچند نص‌گرایان در مواردی برای دفاع از آموزه‌های دینی از ادله عقلی نیز بهره می‌برند، اما معتقدند اگر عقل بخواهد از ظواهر کتاب و سنت فراتر رود، با مشکل مواجه شده و به بیراهه خواهد رفت. (یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۶: ۱۲۳)

از نظر آنان، عقل یک منبع مستقل برای فهم معارف دینی در کنار نقل شناخته نمی‌شود؛ بلکه فقط

^۱ استاد شهید مطهری درباره اسماعیلیه بر این باور است که: «اسماعیلیان به واسطه باطنی‌گری‌شان خیانت‌های زیادی در تاریخ اسلام مرتکب شدند و نقش بزرگی در ایجاد انحراف در مسائل اسلامی داشتند». (۱۳۹۲: ۳۹/۲۶)

ابزار و وسیله‌ای در جهت تفسیر و برداشت صحیح از احادیث تلقی می‌گردد. استاد سبحانی ضمن نقد این جریان در عرصه مباحث تفسیری و کلامی، آسیب‌های خطرناکی را متوجه جریان اهل حدیث می‌داند. مهمترین آن عدم استفاده از روش تأویل در فهم قرآن و روایات است. (سبحانی، ۱۴۲۳: ۲۰۲/۱) اینان در تفسیر آیات متشابه به خصوص آیات ناظر به صفات خیری خدا، به ظاهر آیات اکتفا کرده و در دام تشبیه و تجسیم گرفتار شده‌اند. عدم استفاده از روش تأویل سبب ناسازگاری آیات متشابه هم با آیات محکم و هم با اصول و قوانین بدیهی عقل می‌شوند. اگرچه این رویکرد از مشکلات تنزیه صرف به دور می‌ماند، اما آسیب‌های یادشده خود کمتر از تنزیه داری مشکل نیستند. عمده اهل حدیث برای خدا صفات انسانی قائل می‌شوند و دلیل آن را آیاتی می‌دانند که برای خداوند صفاتی جسمانی و انسان‌وار قائل شده است. حمل آیات از نظر اینان به غیر ظاهر خلاف اصل قرآنی و زبانی است و از این جهت به راحتی در دام تشبیه و تجسیم گرفتار می‌شوند.

تأویل نزد اشاعره

ادعای اشاعره جمع نگاه تنزیه‌ی اعتزالی و تشبیه‌ی اهل حدیث است. از سویی رویکرد دخالت عقل در فهم آیات را به کلیت آن می‌پذیرند و از نگاه معتزله در این حوزه جانب‌داری می‌نمایند؛ از سوی دیگر افراط در به کارگیری عقل را سبب دوری از بسیاری از آیات و روایات دانسته و نگاه اهل حدیث را در وفاداری به متن می‌ستایند. اشاعره بالکل نافی تأویل مانند اهل حدیث نیستند. برخی از اشاعره (ابن فورک) ضمن پذیرش این روش، از کرامیه که از روش تأویل در فهم متن استفاده نمی‌کنند، انتقاد می‌کند. (مادلونگ، ۱۳۷۷: ۷۴) اما واقعیت این است که اشاعره نیز با پذیرش قاعده بلاکیف (اشعری، ۱۹۸۱: ۱۴/۱) مشکل جدی با مسئله تأویل پیدا کردند. (سبحانی، ۱۴۲۱ الف: ۴۴۲/۱) ابوالحسن اشعری به صراحت باور به ظاهر آیاتی مانند «الرحمن علی العرش استوی» و «و یبقی وجه ربک ذو الجلال و الاکرام» را مطرح می‌کند و بیان می‌دارد: «ما به همه این آیات معتقدیم، اما کیفیت آنها را نمی‌دانیم» (اشعری، ۱۹۸۱: ۱۴/۱؛ سبحانی، ۱۴۲۳: ۱۲۴/۲-۱۲۳)

اینان در باب صفات خدا در روز قیامت، آیات ناظر به معاد به مانند اهل حدیث به فهم ظاهری آیات اکتفا کرده و فهم عقلی و بشری از آن را نفی کردند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۸۵؛ همو، ۱۳۶۶: ۴/۱۶۴) صدرا دیدگاه اشاعره در آیات متشابه را دارای اشکالات اساسی می‌داند. (همو، ۱۳۶۲: ۸۱) تفتازانی درباره آیات متشابه می‌نویسد: «متشابهات در مقابل قطعیات عقلی، ظنیات سمعی به شمار می‌روند. بنابراین بر معنای ظاهری خود حمل نمی‌شوند و علم به معانی آنها، در عین ایمان به حقیقت آنها، به خداوند متعال واگذار می‌شود تا بر بهترین وجه قرائت که وقف بر (الا الله) در آیه (و ما یعلم تاویله الا الله) است، مطابقت کند.» (تفتازانی، ۱۳۷۱: ۵۰/۴)

شرایط و ضوابط تأویل

بعد از شناخت انواع و گونه‌های تأویل باید به ضوابط و شرایط تأویل اشاره کرد. درباره تأویل مقابل تنزیل رعایت اصول و ضوابط کلی در فهم متن کفایت می‌کند. فهم نصوص دینی به‌مانند هر متن دیگری نیازمند اصول و شرایطی است. یک‌سری از این اصول و قواعد و شرایط عام هستند و در واقع باید از آنها به‌عنوان ابزارها و لوازم برون‌دینی در معرفت‌های دینی یاد کرد. به‌عنوان نمونه اصول کلی شناخت در فهم هر امری از جمله نصوص دینی کارایی دارند. امور دیگر مانند اصل فهم‌پذیری

متن، اصل اعتبار فهم انسانی از نصوص دینی، اصل مؤلف‌محوری، اصل پذیرش حاکمیت قواعد عقلانی و عقلایی بر نصوص، اصل توجه به قواعد عام زبانی و ادبی و ... از جمله شرایط و ضوابط مهم در تأویل‌پذیری آیات در گونه اول یعنی مقابل‌تزیل است.

اما مهمترین گونه تأویل نوع دوم آن یعنی درباره آیات متشابه است. در این موارد علاوه بر رعایت اصول و ضوابط کلی فهم متن باید به امور مهم دیگری نیز توجه کرد تا در دام تأویل افراطی نیفتیم. نکته مهم در تأویل آیات متشابه آن است که این روش دلالتی بر تغییر دلالت آیات از قطعی بودن و ظنی شدن ندارند. می‌دانیم که در منطق و ادبیات و اصول بیان می‌دارند که دلالت کلام یا قطعی است، یا ظنی و یا مبهم. دلالت قطعی دلالتی تام و تمام است که هیچ جای شک و شبه‌ای در آن نیست. اگر احتمال خلاف معنا تا بیست درصد وجود داشته باشد، دلالت ظنی و اگر پنجاه درصد باشد، دلالتی مبهم است. درباره دلالت آیات قرآن بحث است که آیا تمام آیات دلالت قطعی دارند یا نه، دو مورد دیگر هم در آیات وجود دارد. عده‌ای از مفسران دلالت‌های ظاهری آیات را بر معانی‌شان دلالت قطعی می‌دانند. (سبحانی، ۱۴۲۶: ۵۱-۵۰) اگر این دیدگاه را بپذیریم آن وقت درباره آیات ناظر به صفات خبری چه کنیم؟ چون ظاهر آیات دلالت بر تشبیه و تجسیم خداوند دارند. استاد در پاسخ به این شبهه بیانی می‌دارند که: «ضابطه کلی این است که دلالت ظواهر کتاب و سنت قطعی بوده و لازم است که به ظواهرشان استناد شود؛ لکن آنچه که مهم و قابل دقت می‌باشد، تعیین ظواهر است. یعنی روشن کردن ظهور تصدیقی از ظهور تصویری؛ و همچنین ظهور بدوی از ظهور نهایی. لذا در آیات تجسیم و تشبیه از موارد ظهور بدوی و تصویری است و در ظهور تصدیقی و نهایی که بعد از توجه و دقت در آیه روشن می‌شود، هیچ‌گونه مشکلی از این نظر وجود نخواهد داشت.» (همان) با این نگاه باید گفت دیگر استعمال واژه‌های که صفات خبری هستند مانند واژه ید، در معنای خاص خودشان (مثلاً قدرت) دیگر از نوع استعمال مجازی نخواهد بود، بلکه استعمال لفظ در معنای حقیقی خودش خواهد بود. (سبحانی، همو، ۱۳۸۱: ۳۱۷/۱)

توجیه تشابهات قرآنی

با تأمل در گفته‌های مفسران و متفکران اسلامی، می‌توان ادعا کرد که مهم‌ترین کاربرد تأویل در قرآن در باب معانی آیات متشابه است. در اینکه چگونه باید آیات متشابه را تأویل نمود، بین فرق اسلامی تفاوت است. فرق اسلامی در این امر سه دسته‌اند: ۱. برخی بدون تفکیک میان حوزه تأویل و فهم قرآن، تشابه را به فهم‌ناپذیری آیات تعریف کرده، آیات متشابه را آیاتی شمرده‌اند که معنای آنها را کسی جز خدا نمی‌داند.

۲. گروه دومی با تفکیک میان مفهوم تأویل و فهم مدلول تشابهات، تشابه را به تأویل‌پذیری آیات تعریف کرده و آیات متشابه را آیاتی دانسته‌اند که مشتمل بر مضامینی در حوزه‌های غیبی و دست‌نیافتنی است و در واقع تعیین خارجی آن مضامین را غیر قابل درک شمرده‌اند؛ مانند زمان تحقق قیامت و تفصیل نشانه‌های وقوع آن.

۳. سومین گروه نیز تشابه را در آیات فهم‌پذیر و در عین حال مشکل و شبهه‌دار قرآن دانسته‌اند که حل آن در گرو تلاش علمی و جستجوی ادله عقلی و نقلی است. تعاریفی که اکثر فقیهان و اصولیان برگزیده‌اند و محکم را آیات واضح و یک‌وجهی، تشابه را آیات پذیرای وجوه متعدد دانسته‌اند و

فهم متشابه را در گرو تأویل دانسته‌اند، در این گروه می‌گنجند. (اسعدی و طیب‌حسینی، ۱۳۹۰: ۴۰-۳۸) استاد سبحانی در دسته اخیر می‌گنجد. براساس نظر این گروه وقتی تأویل‌کننده برای متشابه وجه و معنی معقولی بیان می‌کند، لفظ متشابه را به سویی ارجاع و سوق می‌دهد که متناسب با همان معنا باشد و به همین جهت، در توجیه عمل متشابه نیز به کار می‌رود. بنابراین اگر برای هر لفظ یا عمل متشابهی که شک و تردیدی پدید می‌آورد، توجیهی درست وجود داشته باشد، این توجیه، تأویل آن لفظ یا عمل نیز به‌شمار می‌آید. اگر چرایی تأویل را به جهت توجیه متشابهات قرآنی بدانیم، در واقع تأویل را محدود به صرف آیات متشابه قرآن دانسته‌ایم. (معرفت، ۱۴۱۲: ۳۰/۳)

از نظر استاد سبحانی تفسیر آیات ناظر به صفات خبری خدا از وظایف عقل نظری است. عقل بشری با ارجاع این آیات به محکمت و با تأمل و تدبر در این آیات مقاصد واقعی آنها را بیان می‌دارد که مراد از این آیات نوعی مجازگویی است و نه ظاهر آیات. بنابراین در این سنخ آیات تفسیر به واسطه عقل نظری صورت می‌گیرد که از موارد تأویل مورد قبول است. (سبحانی، ۱۳۸۷: ۳۰۸/۳)

انحصار یا عدم انحصار تأویل در راسخان در علم

در آیه هفتم سوره آل عمران بعد از این که آیات الهی را قرآن به دو قسم محکم و متشابه تقسیم می‌کند، بیان می‌دارد که: «و ما یعلم تاویله الا الله و الراسخون فی العلم یقولون امانا به کل من عند ربنا و ما یذکر الا اولوالالباب». بحث در این است که آیا تاویل آیات الهی که در این آیه مراد آیات متشابه است صرفاً به خدا اختصاص دارد و یا راسخان در علم هم می‌توانند از این روش بهره جویند؟ پاره‌ای از مفسران او را استیناف گرفته و انحصار تأویل را در خداوند مطرح کرده‌اند؛ (مانند فخر رازی در: ۱۴۲۰: ۱۸۹/۷؛ و سیوطی در: ۱۴۰۷: ۶/۳) اما در برابر عده‌ای دیگر از مفسران او را عاطفه گرفته، علاوه بر خداوند، راسخان در علم را نیز اهل تأویل می‌دانند. استاد سبحانی از این نظر اخیر طرف‌داری می‌کند. (سبحانی، ۱۳۷۱ الف: ۲۶۴)

نکته بعد این است که با پذیرش تأویل برای راسخان در علم، آیا راسخان منحصر در پیامبر(ص) و ائمه(علیهم السلام) است و یا عالمان و مفسران نیز جزء راسخان در علم به حساب می‌آیند؟ استاد سبحانی در آثار خود به صراحت امکان دست‌یابی به روش تأویل را برای غیر از پیامبر(ص) و امامان معصوم(علیهم السلام) جایز دانسته و بر این باورند که به ضرورت عقلی باید این امر برای عالمان و مفسران دین فراهم باشد. (همان: ۲۶۸-۲۶۵) عده‌ای از متفکران فریقین فهم آیات متشابه را منحصر در پیامبر اکرم(ص) و ائمه معصومین(علیهم السلام) می‌دانند. در میان شیعیان برخی‌ها با توجه به روایت «انما یعرف القرآن من خوطب به» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۱۲/۸) فهم این گونه از آیات را در خاندان وحی منحصر کرده و درباره دیگران قائل به سکوت در این دسته از آیات هستند. درباره برخی از روایات که از آنها انحصار تأویل درباره اهل‌بیت(علیهم السلام) به‌دست می‌آید هم باید گفت که اولاً روایات مقابل این دسته نیز فراوان است که بیان می‌دارند که تأویل و روش آن اختصاص به خدا و پیامبر(ص) و اهل‌بیت(علیهم السلام) ندارد؛ بلکه عالمان و مفسران دین هم می‌توانند. چه این که روایاتی به صراحت این حق را برای عالمان قائل شده است. ثانیاً این روایات می‌خواهد تأویل را به دو دسته درست و گمراه‌کننده بیان دارد. و این که در کنار تأویل صحیح که امام معصوم به آن راه دارد، تأویل ناصحیح از غیر معصوم هم وجود دارد.

البته اگر تأویل را در انحصار معصوم ندانستیم، به این معنا نیست که هر کسی می‌تواند به تأویل تن در دهد و یا این که ما به عنوان مخاطبان قرآن، تأویل را از هر کسی بپذیریم. خود قرآن راه را به ما نشان داده است. تعبیر راسخان در علم بیانگر آن است که غیر راسخان حق تأویل آیات قرآن را ندارند. اما راسخان در علم چه کسانی هستند؟ قطعاً یکی از مصادیق آن معصومان (علیهم السلام) هستند. اما وقتی به واژه راسخ توجه می‌کنیم می‌بینیم دیگرانی غیر معصوم هم می‌توانند راسخ در علم باشند. راسخ به معنای کسی است که علاوه بر داشتن علم و شایستگی لازم، به تثبیت در علم هم رسیده باشد. راسخ در علم استواری در مفاد علم و مفاد تأویل دارد. یعنی از تفسیر به رأی و حاکمیت نظر شخصی و پیش‌داوری‌های نابجا به دور است. چون از قواعد و اصول پیروی می‌کند. (سبجانی، ۱۳۷۱ الف: ۲۶۳-۲۶۲) «ناآشنایی برخی با روش اهل‌بیت (علیهم السلام) در تفسیر آیات سبب شده است که به طرح روایاتی که راسخان در علم را بر پیشوایان معصوم (علیهم السلام) تطبیق می‌کند، دست‌زنند. در صورتی که یک چنین روایات، جنبه تطبیقی داشته و در مقام بیان فرد کامل از مفهوم وسیع و کلی می‌باشند». (همان: ۲۶۳)

البته استاد قبل از بیان مطالب یادشده خود بیان می‌دارند که تأویل اختصاص به معصومان (علیهم السلام) دارد. (همو، ۱۳۷۱ الف: ۱۸۹) «نوعی دیگر از تفسیر، تأویل نامیده می‌شود. این نوع تفسیر فقط در اختیار ائمه اهل‌بیت (علیهم السلام) است و ما راهی به آن نداریم. البته هر چند ائمه (علیهم السلام) آیه را تأویل می‌کنند اما باز هم از ظهور آیه دور نمی‌شوند. تأویلی که ائمه (علیهم السلام) انجام می‌دهند این گونه است که مصادیقی را که متوجه آن نیستیم، برای ما بیان می‌کنند. این تأویل در مقابل تنزیل است. قرآن تنزیلی دارد که همه می‌فهمند و تأویلی دارد که معصومین (علیهم السلام)، می‌فهمند و البته تأویل با تنزیل رابطه‌ای تنگاتنگ دارد.» (همو، ۱۳۷۱ الف: ۱۹۲-۱۹۱) جمع نظر استاد چنانچه خودشان به صراحت اشاره کردند، آن است که روایاتی که از آنها اختصاص تأویل در معصومان (علیهم السلام) به دست می‌آید، ناظر به بین فرد کامل و تأویل تمام است. (همان: ۲۶۳)

نقد تأویل هرمنوتیکی

هرمنوتیک را می‌توان دانش یا روش تفسیر و فهم دانست. این دانش دوره‌های یکسانی را سر نکرده است. در مغرب زمین، در دوره‌ای بیان اصول و قواعد تفسیر کتاب مقدس را برعهده داشته؛ اما امروزه از روش و فهم کتاب مقدس توسعه پیدا کرده و فهم علوم انسانی و اجتماعی را نیز دربر می‌گیرد. (واعظی، ۱۳۸۰: ۶۴-۶۳؛ حسینی، ۱۳۸۹: ۲) البته علم هرمنوتیک به منزله تفسیر کتاب مقدس شایع‌ترین اصطلاحی است که امروزه نیز در این معنا به کار می‌رود (پالمر، ۱۳۸۷: ۴۳) در این رهیافت برخلاف رهیافت سمانتیکی معنا در گرو قصد گوینده نیست. (فرامرز قراملکی، ۱۳۹۲: ۲۳۸) خواننده در خوانش متن در روش یادشده باید چهار عنصر را لحاظ کند: ثبات معنا، جدایی آن از قصد فکری مؤلف، نمایان کردن دلالت‌های ناآشکار و گستره کلی مخاطبان. (همان: ۲۳۹) همه این عناصر در ارتباط با متن است. بنابراین متن و زبان کارویژه اساسی در این روش دارند. به تعبیر برخی از محققان «هرمنوتیک در ذات خود دربردارنده نوعی جنبه زبان‌شناختی است که در قلمرو فهم نصوص دینی عرضه‌کننده نوعی نگرش به زبان دینی است.» (سعیدی روشن، ۱۳۸۹: ۹۱) هرمنوتیک جدید که همان هرمنوتیک فلسفی است، در بین متفکران و مفسران اسلامی طرف‌داری ندارد. هرمنوتیک جدید همان تأویل و

ترجمه کردن به زبان مفسر و قابل فهم نمودن و شرح دادن متن است. (پالمر، ۱۳۸۷: ۲۱؛ کربای، ۱۳۷۷: ۹)

مهم‌ترین ویژگی هرمنوتیک فلسفی، تأثیر پیش‌فرض‌ها در فهم متن است. این امر بدیهی است که آدمی با ذهن خالی نمی‌تواند، به فهم متن نائل گردد. (سبحانی، ۱۳۸۱: ب: ۶۸؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۸: ۱۴) در روند فهم متن، انتظارات و علائق شخص مفسر در فهم معنی دخالت دارد. (سروش، ۱۳۸۶: ۷-۸؛ مجتهد شبستری، ۱۳۷۷: ۲۳-۱۷) بنابراین هم پیش‌دانسته‌ها و هم انتظارات و علائق مفسر در فهم معنی دخالت دارد. پیش‌نیازهای فهم غیر از پیش‌داوری در فهم متن است. در مواجهه با متن مقدس باید بدون پیش‌داوری با متن برخورد کرد. پیش‌داوری منجر به تفسیر به رأی می‌شود که باید در تفسیر متن مقدس از آن اجتناب ورزید. اما پیش‌فرض‌ها در برخی موارد گریزناپذیرند. در فهم نص دینی دو دسته پیش‌فرض وجود دارد؛ برخی پیش‌فرض‌های بنیادین است و برخی پیش‌فرض‌های غیر بنیادین. به جهت دیگری می‌توان پیش‌دانسته‌ها را به دو دسته پیش‌دانسته‌های تحقق فهم و پیش‌دانسته‌های پذیرش فهم تقسیم کرد. پیش‌دانسته‌های تحقق خود بر سه دسته‌اند: پیش‌دانسته‌های استخراجی که مقدمات استنتاج از متن به حساب می‌آیند؛ پیش‌دانسته‌های استفهامی که زمینه‌ساز طرح پرسش از متن می‌باشند؛ پیش‌دانسته‌های تطبیقی که معنایی را بر متن تحمیل کرده و سبب تفسیر به رأی می‌شوند. (سبحانی، ۱۳۸۱: ب: ۶۸-۷۲) از میان این سه، قسم اخیر به فهم متن آسیب وارد می‌کند، اما گریزی از دو قسم دیگر در خوانش از متن نیست. (خسروپناه، ۱۳۸۸: ۱۸۳؛ همو، ۱۳۷۹: ۶۹)

تحلیل و بررسی دیدگاه استاد سبحانی

دیدگاه استاد در حوزه تأویل متشابهات نکته درستی است و قدما در میان متکلمان و مفسران فریقین نیز به این معنا اشاره کرده‌اند. البته این که آیا الزاما نکته تأویلی در آیات متشابه همان مجاز و کنایه و استعاره باشد، نکته اختلافی میان محققان است. برخی اصل مجاز را در قرآن جایز ندانسته و قائل به کاربرد حقیقت در تمام آیات حتی در آیات متشابه هستند. نمونه آن نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی است که پاره‌ای از متفکران اسلامی به آن باور دارند.

از جمله موارد قابل تأمل در دیدگاه استاد آن است ایشان نیز به مانند غالب مفسران اسلامی، تأویل را به همان معنای لغوی اخذ کرده و نوعی تغییر معنایی و تبدیل معنا از ظاهر لفظ به معنای کنایی و مجازی را در نظر دارند. همان‌گونه که مرحوم طبرسی نیز تأویل را تغییر معنای ظاهری لفظ برای دست‌یافتن به معنای احتمالی که البته در ارتباط با ظاهر لفظ است در نظر می‌گیرد. در واقع ایشان تأویل را از نوع دلالت میان لفظ و معنا می‌داند؛ گرچه از نوع دلالت التزامی. حال آنکه تأویل در معنای اصلی قرآنی خود از معنای لفظی فراتر رفته و حقیقت خارجی را در نظر دارد. یعنی از مدالیل لفظی فراتر می‌رود؛ البته بی‌ارتباط با آن نیست؛ اما نکته مهم نگاه خارجی و حقیقی و در واقع هستی‌شناسی یافتن تأویل است. (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۹۰/۳)

استاد سبحانی تأویل در قرآن را به دو گونه مقابل‌تزیل و توجیه آیات متشابه به کار می‌برند. ایشان بر این باورند این گونه نیست که تأویل صرفاً مربوط به امور خارجی باشد و مفاهیم ذهنی را دربر نگیرد. این سخن ایشان ناظر به گونه‌شناسی و بیان تأویل در نظر علامه طباطبایی است. علامه تأویل را ناظر به عینیت خارجی دانسته و چهار گونه برای تأویل قائل می‌شوند. علاوه بر دو مورد ذکر شده در بیان

استاد، تأویل به معنای تعبیر که عمدتاً در سوره یوسف استفاده شده و تأویل به معنای سرانجام کار که در سوره اسراء آیه ۳۵ به کار رفته است: «وزنوا بالقسطاس المستقیم ذلک خیر و احسن تأویلاً» (معرفت، ۱۳۷۶: ۶۴؛ همو، ۱۳۷۹: ۱۰۶) استاد سبحانی در نقد دیدگاه علامه بیان می‌دارد، تأویل صرفاً ناظر به عینیت خارجی نبوده، بلکه معنای گسترده‌تر از عینیت خارجی دارد و شامل اندیشه‌های ذهنی و آنچه در مآل کلام متکلم در اندرون ذهنش نیز وجود دارد، می‌شود. (سبحانی، ۱۳۸۳ الف: ۳ / ۲۴۱-۲۴۰)

نظر استاد درباره دیدگاه عرفا و حمل آن به نظر اسماعیلیه و یکسان‌انگاری آن نیز محل تأمل است. اسماعیلیه تأویل را صرفاً در راسخان در علم که همان معصومان (علیهم‌السلام) (محقق، ۱۳۷۴: ۳۷) و نهایتاً ابواب و داعیان ائمه (علیهم‌السلام) (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۲) منحصر می‌دانند؛ اما در عرفان تأویل منحصر در اهل بیت پیامبر (علیهم‌السلام) نیست. ضمن این که تأویل اسماعیلیه کاری به ظاهر آیات و ارتباط الفاظ ظاهری با باطنی ندارد؛ اما در تأویل عرفانی کاملاً ارتباط میان ظاهر لفظ و باطن آن در نظر گرفته می‌شود. از ویژگی‌های مهم تأویل عرفانی حفظ ارتباط معنای باطنی با ظاهر لفظ است. (ذهبی، بی‌تا: ۳۸۸/۲) مهمترین اشکالی که استاد سبحانی به طرف‌داران تشبیه و حتی طرف‌داران تأویل افراطی وارد می‌داند، عدم توجه به مسئله دلالت‌ها در دانش منطق و اصول است. در مسئله فهم نصوص دینی مفسر باید به مقصود مؤلف یعنی خداوند و شارع مقدس پی ببرد. ماتن متن مقدس مراد و منظور خود را در قالب الفاظ و عبارات بیان داشته است. در منطق و اصول یادآوری می‌شود که باید انواع دلالت‌های الفاظ و حدود و شرایط آن را باز شناخت. مفسر در تفسیر متن باید به دنبال کشف این دلالت‌ها برآید تا بدین وسیله مقصود ماتن را در حد امکان و توان دریابد. در بین دانش‌های زبانی معناسازی بهترین دانشی است که ابزارهایی را برای نیل به این هدف پیش‌روی ما قرار می‌دهد. (مطیع و دیگران، ۱۳۸۸: ۲۶-۷)

بحث دلالت‌ها در شاخه‌های مختلفی از علوم مانند ادبیات، منطق، اصول فقه و روش‌شناسی تفسیر مطرح می‌شود. عالمان بلاغت و منطق و اصول و تفسیر، هر یک در بخشی از مباحث خود بدان پرداخته و بنابر دیدگاه رایج در آن دانش‌ها، مطالبی ارائه کرده‌اند. اصل توجه به این دلالت‌ها در فهم متن تأثیر چشم‌گیری دارد. در دانش زبان‌شناسی و منطق از این امر تحت عنوان سطوح دلالتی یاد می‌شود که در تقسیم مشهور با عناوین دلالت‌های مطابقی، تضمن و التزام یاد می‌شود.^۱ استاد سبحانی با طرح مسئله اصولی مراد جدی و مراد استعمالی و همچنین طرح مسئله ظهور بدوی و تصویری و ظهور تصویری و تمسک به مفاهیم تصویری در فهم نهایی الفاظ، نکته‌ای را در نقد قائلان به تأویل در آیات متشابه مطرح می‌کنند. استاد در فهم صفات خبری ضمن نقد جریان‌های فکری در جهان اسلام، روش تأویل را به مانند تشبیه و تعطیل و تفویض مورد نقادی قرار داده و راه صحیح را تمسک به مفاد تصدیقی (نه تصویری) صفات می‌دانند. (سبحانی، ۱۳۸۱ الف: ۱ / ۳۲۷-۳۲۸؛ همو، ۱۳۷۸: ۱ / ۲۴۴)

نکته یادشده از ابهامات مسئله تأویل در آثار استاد سبحانی است. خود ایشان به صراحت (براساس مواردی که در بخش‌ها و صفحات قبل اشاره کردیم) مسئله تأویل را در آیات متشابه می‌پذیرد. در

^۱ برخی از این تعابیر زبان‌شناسی و منطقی به سطوح اظهار، پیش‌فرض و التزام یاد می‌کنند. (قائم‌نیا، ۱۳۸۹: ۲۶۳؛ همو، ۱۳۹۰: ۶۶-۶۵)

برخی از آثار به صراحت از روش تأویل در فهم صفات خبری یاد کرده و آن را روش صحیح معرفی می‌کنند. (همو، ۱۴۲۱ الف: ۵/ ۲۶۸) «علما درباره متشابه اختلاف نظر دارند، ولی در لزوم تأویل آن وحدت نظر دارند». (همو، ۱۳۸۵: ۲۷۵) یا در جای دیگر می‌نویسد: «...لیس التأویل بهذا المعنی یهدف الی صرف الایه عن ظاهرها، بل هو عین الاخذ بالظهور الجملی، مکان الظهور الافرادی. و ارجاع الایه الی المراد الجدی منها، و اخراجها عن الظهور المتزلزل الی الظهور المستقر بالتدبر و التفکیر فیها». (همو، ۱۴۲۱ الف: ۵/ ۲۷۳) حال آنکه به نظر می‌رسد در روش تأویل هم تلاش مفسران راه‌یابی به مفهوم تصدیقی واژگان و الفاظ باشد. این همان نکته اختلافی استاد با شخصیت‌های برجسته‌ای همچون علامه طباطبایی در تفسیر آیات متشابه است.

نتیجه

در فهم قرآن کریم از روشی با عنوان تأویل نام برده می‌شود. برخی از متفکران اسلامی در حوزه تفسیر و کلام با این روش به مخالفت برخاسته‌اند. استاد سبحانی در تفسیر و کلام از این روش یاد کرده و به تحلیل جامعی از آن می‌پردازند. به باور ایشان در فهم آیات قرآن گاهی از تنزیل و گاهی به از تأویل استفاده می‌شود. هریک از این دو کارکرد خاص خود را دارند. مکانیسم و ساختار تأویل بیانگر آن است که در عرصه تأویل آیات نمی‌توان بی‌ضابطه از آن استفاده کرد و هرگونه تأویلی را به آیات الهی نسبت داد. آیات قرآن دارای معانی عمیق و وسیعی است که افراد دانا و صاحبان خرد به آنها دسترسی دارند. فهم صحیح کتاب الهی با روش تأویل میسر است.

ایشان در آثار خود ضمن گونه‌شناسی از تأویل به آسیب‌شناسی روش تأویل در میان متفکران اسلامی می‌پردازد. از نفی تأویل در میان سلفیه و اهل حدیث گرفته تا تأویل‌های افراطی معتزله و اسماعیلیه. اگرچه استاد تأویل عرفانی را نیز به مانند تأویل اسماعیلیه نفی کرده و آن را مورد ارزیابی انتقادی خویش قرار می‌دهند.

از ابهامات نظر استاد آن است که ایشان مواجهه یکسانی با تأویل در آثار خود ندارند. در عمده آثار به تأویل در هر دو معنا و گونه مطرح اشاره و آنها را می‌پذیرند؛ اما در برخی از آثار کلامی و حتی تفسیری خود به نفی این روش در فهم آیات متشابه از منظر امامیه می‌پردازند. به نظر می‌رسد تلقی استاد در روش تأویل و حتی معناشناسی آن با برخی از مفسران معاصر مانند علامه طباطبایی و مرحوم استاد معرفت تفاوت جدی داشته باشد.

منابع

قرآن کریم.

۱. ابن حیان التیمی المغربي، بی‌تا، اساس التأویل، تحقیق عارف تامر، بیروت، دارالثقافه.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر، بی‌تا، التحرير و التنویر، بیروت، مؤسسه التاریخ.
۳. ابن فارس، احمد، بی‌تا، معجم مقاییس اللغه، مصحح عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول. (نرم‌افزار قاموس نور)
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، بی‌تا، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ط ۳. (نرم‌افزار قاموس نور)
۵. ابوزهره، محمد، ۱۳۹۳، تاریخ مذاهب اسلامی، مترجم علیرضا ایمانی، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ دوم.
۶. ابوزید، نصر حامد، ۱۳۸۷، رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران، نیلوفر.
۷. اسعدی، محمد، و سید محمد طیب حسینی، ۱۳۹۰، پژوهشی در محکم و متشابه، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران: سمت، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.
۸. اشعری، ابوالحسن، ۱۹۸۱ الابانه عن اصول الدیانه، دمشق، تحقیق و تقدیم، عبد القادر ناووط.
۹. الذهبی، محمدحسین، بی‌تا، التفسیر و المفسرون، بیروت، دارالعلم.
۱۰. الله‌بدشتی، علی، ۱۳۹۰، توحید و صفات الهی؛ درس‌نامه کلام تخصصی، قم: انتشارات دانشگاه قم.
۱۱. آقائوری، علی، ۱۳۸۱، اسماعیلیه و باطنی‌گری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۱۲. آلوسی، محمود، ۱۴۰۸ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالفکر.
۱۳. بغدادی، عبدالقاهر، ۱۳۶۷، الفرق بین الفرق، ترجمه محمدجواد مشکور، تهران، انتشارات اشراقی، چ سوم.
۱۴. بو عمران، ۱۳۸۲، مسئله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، هرمس.
۱۵. پاکتچی، احمد، تأویل، ۱۳۸۵، مندرج در دائره المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر محمد کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز بزرگ دائره المعارف بزرگ اسلامی.
۱۶. پالمیر، ریچارد، ۱۳۸۷، علم هرمنوتیک، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، نشر هرمس، چاپ چهارم.
۱۷. پورنامداریان، تقی، ۱۳۸۳، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۱۸. تفتازانی، مسعود بن عمر، ۱۳۷۱، شرح المقاصد، تحقیق و تعلیق دکتر عبدالرحمان عمیره، قم، منشورات الشریف الرضی.
۱۹. جبرئیلی، محمدصفر، ۱۳۸۹، سیر تطور کلام شیعه، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۰. جرجانی، میر سید شریف، ۱۴۱۱ق، التعریفات، قاهره، دار الکتتاب المصری، بیروت، دار الکتتاب البنانی.
۲۱. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، تسنیم، قم، اسراء، چاپ اول.
۲۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، بی‌تا، الصحاح، بیروت، دار العلم للملایین، ط. الاولى. (نرم‌افزار قاموس نور)
۲۳. حسنی، سید حمیدرضا، ۱۳۸۹، عوامل فهم متن در دانش هرمنوتیک و علم اصول استنباط از دیدگاه پل ریکور و محقق اصفهانی، تهران، هرمس.
۲۴. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۸، کلام جدید با رویکرد اسلامی، قم، نشر معارف.
۲۵. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۹، فلسفه فلسفه اسلامی، قم، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۶. خویی، سید ابوالقاسم، بی‌تا، البیان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی.
۲۷. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، بی‌تا، مفردات الفاظ القرآن، بیروت، دارالقلم. (نرم‌افزار قاموس نور)
۲۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۰۵ق، مقدمه جامع التفاسیر مع تفسیر الفاتحه و مطالع البقره، کویت، دارالدعوه.
۳۰. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۷۸، معرفت دینی از منظر معرفت‌شناسی، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه جوان.
۳۱. رضائی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۸۹، منطق تفسیر قرآن (روش تحقیق در تفسیر و علوم قرآن)، ج ۳، قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص).

۳۲. زبیدی، محمد بن محمد، بی‌تا، تاج العروس، بیروت، دارالفکر. (نرم‌افزار قاموس نور)
۳۳. زرکشی، بدارالدین، ۱۳۱۰ق، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، دارالمعرفه.
۳۴. زرقانی، محمد عبدالعظیم، ۱۴۱۵ق، مناهل العرفان فی علوم القرآن، بیروت، دارالکتب العربی.
۳۵. سبجانی، جعفر، ۱۳۷۱الف، تفسیر صحیح آیات مشکله، با تنظیم و نگارش هادی خسروشاهی، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ چهارم.
۳۶. سبجانی، جعفر، ۱۳۷۱ب، «صفات خبری در عرصه کلام و تفسیر»، کلام اسلامی، شماره ۳، پاییز.
۳۷. سبجانی، جعفر، ۱۳۷۳، معاد انسان و جهان، قم، نشر مجله مکتب اسلام.
۳۸. سبجانی، جعفر، ۱۳۷۸، آشنایی با عقائد و مذاهب اسلامی، قم، توحید.
۳۹. سبجانی، جعفر، ۱۳۸۰، وهابیت مبانی فکری و کارنامه عملی، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
۴۰. سبجانی، جعفر، ۱۳۸۱الف، الالهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل، قم، مرکز العالمی لدراسات الاسلامی، ج سوم.
۴۱. سبجانی، جعفر، ۱۳۸۱ب، هرمنوتیک، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
۴۲. سبجانی، جعفر، ۱۳۸۲، مثل‌های آموزنده قرآن در تبیین ۵۷ مثل قرآنی، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
۴۳. سبجانی، جعفر، ۱۳۸۳الف، منشور جاوید، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
۴۴. سبجانی، جعفر، ۱۳۸۳ب، اندیشه‌های جاوید؛ برگرفته از تفسیر موضوعی منشور جاوید، تدوین اکبر اسدعلیزاده و سعید دینی، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
۴۵. سبجانی، جعفر، ۱۳۸۵، راهنمای حقیقت، تهران، مشعر.
۴۶. سبجانی، جعفر، ۱۳۸۷، مسائل جدید کلامی، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
۴۷. سبجانی، جعفر، ۱۳۹۰، «تأویل در لغت و قرآن و حدیث و در اصطلاح»، کلام اسلامی، شماره ۷۸، تابستان.
۴۸. سبجانی، جعفر، ۱۴۲۱ق، رسائل و مقالات، قم، مؤسسه الامام الصادق (ع).
۴۹. سبجانی، جعفر، ۱۴۲۱ق ب، مفاهیم القرآن، قم، مؤسسه الامام الصادق (ع)، چاپ چهارم.
۵۰. سبجانی، جعفر، ۱۴۲۳ق، الملل و النحل، از نرم‌افزار، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ دوم.
۵۱. سبجانی، جعفر، ۱۴۲۴ق، رویه‌الله، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
۵۲. سبجانی، جعفر، ۱۴۲۶ق، مناہج التفسیریه فی علوم القرآن، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ سوم.
۵۳. سبجانی، جعفر، ۱۴۳۵ق، منه‌الطالبین فی تفسیر القرآن المبین، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
۵۴. سبجانی، محمدتقی، ۱۳۷۴، «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی»، نقد و نظر، ش ۳ و ۴، ص ۲۳۲-۲۰۵.
۵۵. سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۶، علم چیست؟ فلسفه چیست؟ تهران، انتشارات صراط، ج ۱۶.
۵۶. سعیدی‌روشن، محمدباقر، ۱۳۸۹، تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، قم، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ چهارم.
۵۷. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، ۱۹۷۳م، الاتقان فی تفسیر القرآن، بیروت، المکتبه الثقافیه.
۵۸. سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۰۷ق، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۵۹. شاکر، محمدکاظم، ۱۳۷۶، روش‌های تأویل قرآن: معناشناسی و روش‌شناسی تأویل در سه حوزه روایی، باطنی و اصولی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۶۰. شاکرین، حمیدرضا، ۱۳۹۰، مبانی و پیش‌انگاره‌های فهم دین، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۶۱. شنوقه، سعید، بی‌تا، التأویل فی التفسیر بین المعتزله و السنه، قاهره، المکتبه الازهریه للتراث.
۶۲. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، ۱۴۰۲ق، الملل و النحل، با تحقیق محمد سید الکیلانی، بیروت، دارالمعرفه.
۶۳. صدر، سید محمدباقر، ۱۴۲۴ق، دروس فی علم الاصول، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
۶۴. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۳۶۲، متشابهات القرآن، در رسائل فلسفی، به تصحیح سید جلال آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۶۵. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۳۶۳، مفاتیح الغیب، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی و انجمن

- اسلامی حکمت و فلسفه ایران و موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶۶. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۳۶۶، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدرا، چاپ دوم. (نرم‌افزار ملاصداری نور)
۶۷. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۸، قرآن در اسلام، قم، بوستان کتاب، چاپ سوم.
- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۹، شیعه در اسلام، تصحیح، ترتیب و پانوش: محمدعلی کوشا، تهران، انتشارات ادباء، چاپ دوم.
۶۸. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ق، میزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. (نرم‌افزار جامع التفاسر نور)
۶۹. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، جامع البیان عن تأویل ای القرآن، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۷۰. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۵ق، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه اعلمی للمطبوعات.
۷۱. عسکری، ابوهلال حسن بن عبدالله، ۱۴۰۰ق، الفروق فی اللغة، بیروت، دار الافاق الجدیده، الطبعة الاولى.
۷۲. عین‌القضاة همدانی، عبدالله بن محمد، ۱۳۷۳، تمهیدات، تصحیح عقیف ۷۳. عیسان، تهران، انتشارات منوچهری.
۷۴. فتح‌الهی، ابراهیم، ۱۳۸۹، متدولوژی علوم قرآنی، تهران، دانشگاه امام صادق(ع)، چاپ دوم.
۷۵. فرامرز قراملکی، احد، ۱۳۹۲، روش شناسی مطالعات دینی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ هشتم.
۷۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، کتاب العین، قم، نشر هجرت، چاپ دوم. (نرم‌افزار قاموس نور)
۷۷. قائمی‌نیا، علیرضا، ۱۳۸۹، بیولوژی نص، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۷۸. قائمی‌نیا، علیرضا، ۱۳۹۰، معناشناسی شناختی قرآن، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۷۹. قاسم‌پور، محسن، ۱۳۹۲، جریان‌شناسی تفسیر عرفانی قرآن، تهران، سخن.
۸۰. کربای، آنتونی، ۱۳۷۷، درآمدی بر هرمنوتیک؛ مندرج در «هرمنوتیک مدرن» گزینه جستارها، ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران، نشر مرکز.
۸۱. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی، مصحح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
۸۲. کیاشمشکی، ابوالفضل، ۱۳۸۴، «هرمنوتیک متن، تأویل و روش‌شناسی فهم قرآن»، پژوهش حوزه، سال پنجم، شماره نوزدهم و بیستم.
۸۳. مادلونگ، ۱۳۷۷، فرقه‌های اسلامی، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران
۸۴. محقق، مهدی، ۱۳۷۴، تحلیل اشعار ناصر خسرو، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۸۵. مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۷۷، هرمنوتیک، کتاب و سنت: فرایند تفسیر وحی، تهران، طرح نو، ویراست دوم.
۸۶. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ق، بحارالانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۸۷. مسعودی، عبدالهادی، ۱۳۸۴، روش فهم حدیث، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها(سمت)، دانشکده علوم حدیث.
۸۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۲، مجموعه آثار، قم، صدرا. (نرم‌افزار مطهری مرکز نور)
- مطیع، مهدی و احمد پاکتچی و بهمن نامور مطلق، ۱۳۸۸، «معناشناسی در مطالعات قرآن»، دو فصل‌نامه پژوهش دینی، ش ۱۸، بهار و تابستان ۱۳۸۸.
۸۹. مظفر، محمدرضا، ۱۳۷۵، اصول الفقه، قم، انتشارات اسماعیلیه، چاپ پنجم. (نرم‌افزار مجموعه اصول فقه نور)
۹۰. معتزلی همدانی، عبدالجبار بن احمد، ۱۴۲۲ق، شرح الاصول الخمسه، معلق ابی‌هاشم احمد بن حسین، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۹۱. معتزلی همدانی، عبدالجبار بن احمد، بی‌تا، متشابه القرآن، تحقیق عدنان محمد زررور، قاهره، دار التراث.
۹۲. معتزلی همدانی، عبدالجبار بن احمد، ۲۰۰۶م، تنزیه القرآن عن المطاعن، قاهره، المكتبة الازهریه للتراث.
۹۳. معرفت، محمدهادی، ۱۴۱۲ق، التمهید فی علوم القرآن، قم، موسسه نشر اسلامی.
۹۴. معرفت، محمدهادی، ۱۳۷۶، «تأویل از دیدگاه علامه طباطبایی»، نشریه پژوهش‌های قرآنی، شماره ۹ و ۱۰، ص ۹۳-۵۴.

۹۵. معرفت، محمدهادی، ۱۳۷۹، «تأویل از دیدگاه علامه طباطبایی در المیزان»، نشریه قیسات، شماره ۱۷، ص ۱۱۵-۱۰۵.
۹۶. ناصر خسرو قبادیانی، ابومعین، ۱۳۲۴، وجه دین، برلین، انتشارات کاویانی.
۹۷. ناصر خسرو قبادیانی، ابومعین، ۱۳۶۳، جامع الحکمتین، به تصحیح و مقدمه فارسی و فرانسوی هانری کربن و محمد معین، تهران، انتشارات طهوری.
۹۸. واعظی، احمد، ۱۳۸۰، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۹۹. هوشنگی، حسین، ۱۳۸۵، تأویل، مندرج در دائره المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر محمد کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز بزرگ دائره المعارف بزرگ اسلامی.
۱۰۰. یوسفیان، حسن و احمد حسین شریفی، ۱۳۸۶، عقل و وحی، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ پنجم.

بازپژوهی تفسیر «اولوا العزم» با تأکید بر آراء آیت‌الله‌العظمی سبحانی

محمد هادی منصوری^۱

چکیده

پیامبر اکرم (ص) در برابر انکار کفار نسبت به باورداشت معاد، به شکیبایی همسان شکیبایی «اولوا العزم من الرسل» مأمور شد. این مهم که در آیه ۳۵ سوره أحقاف آمده است، به دلیل ارتباط با دو اصل نبوت و معاد، کانون توجه اندیشمندان و فرزندگان عرصه تفسیر و کلام قرار گرفته و در تبیین معنایی و مصداق شناسی «اولوا العزم»، آراء مختلفی ارائه شده است. نوشتار پیش رو با روش توصیفی تحلیلی، ضمن تبیین دیدگاه تفسیری آیت‌الله‌العظمی جعفر سبحانی، آراء مفسران را با عرضه به قرآن و کاربرست قاعده سیاق، در دو ساحت معنایی و مصداقی برمی‌رسد و از رهگذر اثبات ناسازگاری دیدگاه شمول کمی اولوا العزم با سیاق آیه، انحصار آن در وصف معین و تعداد مشخص را قوت می‌بخشد.

کلیدواژگان

تفسیر اولوا العزم، آیت‌الله‌العظمی سبحانی، آیه ۳۵ سوره أحقاف، الفکر الخالد، مفاهیم القرآن

مقدمه

خدای سبحان در قرآن مجید پیامبران را با اوصاف گوناگونی معرفی فرموده است. گاهی از افتخار «مصطفی» بودنشان سخن می‌راند و گاه ایشان را به «خلیل و حلیم و أوآه و منیب» می‌ستاید. در چرایی و تبیین این اوصاف، سخنان بسیاری در منابع تفسیری وجود دارد؛ اما برخی از وصف‌ها به دلیل ویژگی خاص‌شان، کانون توجه صاحب نظران قرار گرفته است. چنانکه در سوره أحقاف خدای سبحان پیامبر خاتم (ص) را که مفتخر به مقام «أو أدنی» است، مأمور به الگوگیری از پیامبرانی با وصف خاص نموده و می‌فرماید:

فَأَصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ؛^۲ پس شکیبیا باش همانند شکیبایی برخی از فرستادگان که اولوا العزم (صاحبان تصمیم استوار) اند.

فرهیختگان و قرآن پژوهان متعددی در اندیشه تبیین وصف «اولوا العزم»، قلم رانده و در صدد بیان چستی و چرایی آن برآمدند. حاصل تلاش ایشان، پدیداری آراء متعددی در تفاسیر فریقین است که گاهی خواننده را سردرگم می‌نماید و در تشخیص دیدگاه درست به زحمت می‌افکند. بر این اساس بزرگانی همچون آیت‌الله‌العظمی سبحانی در آثار متعددی همچون «مفاهیم القرآن» و «الفکر الخالد» و... ضمن دسته بندی مناسب دیدگاه‌ها، همانند شیوه استادشان علامه طباطبایی آراء متعدد را به بوته نقد کشانده و تلاش کرده‌اند ختامی مسک برای قرآن پژوهان ارائه نمایند. نوشتار پیش رو تلاش دارد در هندسه‌ای نو، دیدگاه ایشان را بررسد. امید آنکه گامی کوچک در فهم بهتر آیات قرآن به شمار آید.

mmh.f110@yahoo.com

^۱. هیئت علمی گروه قرآن و متون اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی

^۲. أحقاف (۴۶): ۳۵

پیشینه

به تناسب تفسیر آیه ۳۵ سوره احقاف تفسیر «اولوا العزم» در تفاسیر ترتیبی و برخی تفاسیر موضوعی انجام شده است، چنانکه آیت‌الله‌العظمی سبحانی در منشور جاوید، مفاهیم القرآن و الفكر الخالد در مباحث نبوت بدان پرداخته است و همین مطالب در پایگاه اطلاع رسانی ایشان در بحث نبوت^۱ تکرار شده و در دانشنامه کلام اسلامی^۲ به اختصار مباحثی در این باره مطرح گردیده است؛ اما دیدگاه ایشان درباره اولوا العزم به طور مستقل و تحلیلی، نخستین بار است که به خامه تحریر مزین می‌گردد. از این رو نوشتار پیش رو تولیدی است و منبع مستقیمی برای آن وجود نداشته است.

واژه‌شناسی

پیش از ورود به بحث بایسته است شناختی نسبت به واژه «عزم» ارائه و دیدگاه ارباب لغت بررسی شود:

- عزم در لغت

واژه عزم از ریشه «ع ز م» و به معنای عقد القلب^۳ (ازهری، ۱۴۲۱: ج ۲، ص ۹۰؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۳۶۳؛ صاحب، ۱۴۱۴: ج ۱، ص ۳۹۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ص ۵۶۵) و اراده و قطع است.^۴ (جوهری، ۱۳۷۶: ج ۵؛ ص ۱۹۸۵)

اصل واحد یا اصول متعدد داشتن واژگان که یک اختلاف مبنایی در لغت پژوهی است، درباره واژه عزم نیز مطرح شده است. بر این اساس ابن فارس اصل واحد را «الصریمة و القطع» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۴، ص ۳۰۸) و مصطفوی اصل واحد را «القصد الجازم» (مصطفوی، ۱۴۳۰: ج ۸، ص ۱۴۵) دانسته‌اند. «صریمة» به معنای «العزیمه علی الشیء»، و هو قَطْعُ كُلِّ عُلُقَةٍ دُونَهُ» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۳، ص ۳۴۵) و «إحکام أمر» و «رأی نافذ» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۷، ص ۱۲۱) است و «قصد جازم» یعنی مرتبه شدیدی از قصد. مصطفوی می‌نویسد: «القصد الجازم هو الشدید الأكید کیفا و امتدادا و دواما بحيث یوجب تحقّق اراده العمل و استدامته.» (مصطفوی، ۱۴۳۰: ج ۸، ص ۱۴۶)

صاحب مفاهیم القرآن در جمع بندی دیدگاه اهل لغت می‌نویسد:

والمحصّل من هذه القول أنّ المعنی الأصل لهذا اللفظ هو القطع ضد الوصل، ثم يستعمل لأجل المناسبه فی عقد القلب والثبات والصبر. (سبحانی، ۱۴۳۱، ج ۳، ص ۱۰۳)

به نظر نگارنده با دقت در آراء اهل لغت دانسته می‌شود در معنای واژه «عزم»، احکام و قاطعیت لحاظ شده است. اما عزم به معنای صبر نیست؛ بلکه صبر از لوازم و آثار عزم است. چنانکه گفته شده است: و الاجتهاد و الصبر و الاستقامه من لوازم العزم و آثاره. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ج ۸، ص ۱۴۶)

اما این که آیت‌الله‌العظمی سبحانی به دلیل مناسبت، صبر را از کاربردهای «عزم» دانسته، از منابع لغوی قابل اصطیاد نیست. در ادامه خاستگاه و صحت و سقم این نظر بررسی می‌شود.

^۱ . <http://www.tohid.ir/fa/index/articleview?aId=۴۲۳&cId=۵۳>

^۲ . <http://www.tohid.ir/fa/index/articleview?aId=3002&cId=34>

^۳ . العزم: ما عقد علیه القلب أنك فاعله، أو من أمر تيقنته.

^۴ . عَزَمْتُ عَلَى كَذَا عَزْمًا وَ عَزَمًا بِالضَّمِّ وَ عَزِيمَةً وَ عَزِيمًا، إِذَا أَرَدْتَ فَعْلَهُ وَ قَطَعْتَ عَلَيْهِ

- کاربست ریشه «ع ز م» در قرآن

از ریشه «ع ز م» در ۷ سوره قرآن، ۹ واژه در ۹ آیه به کار رفته است که چهار بار به صورت فعل با واژگان «عَزَمُوا»، «لَا تَعَزَمُوا»، «عَزَمْتُ»، «عَزَمَ» و پنج مرتبه در قالب اسم با واژگان «عَزَمٌ»، «عَزَمًا»، «عَزِمٌ»، «عَزِمٌ»، «العَزْمُ» آمده است.

در ۹ بار استعمال واژه عزم، سه بار ترکیب اضافی «عزم الأمور» در آیه ۱۸۶ آل عمران، ۱۷ لقمان و ۴۳ شوری به کار رفته است.

اضافه عزم به امور از نوع اضافه لامیه است. در تحقیق می خوانیم: و عزم الأمور: الاضافة لامیه، أى العزم للأمر و لإتیانها، و الأمور تشمل جميع الفرائض و الوظائف اللازمة. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ج ۸، ص ۱۴۶)

دیدگاه‌ها در تفسیر «عزم الأمور»

با مطالعه داده‌های تفسیری می توان به سه دیدگاه ذیل دست یافت:

الف. تنها «صبر» از «عزم الأمور» است.

برخی از مفسران نظیر علامه طباطبایی با توجه به آیات سه گانه مذکور، تنها صبر را از عزم امور دانسته اند. این رأی مبتنی بر آن است که مشارالیه ذلك در هر سه فراز «وإن تصبروا و تتقوا فإن ذلك من عزم الأمور»، «یا بنی اقم الصلاة و أمر بالمعروف و انه عن المنکر و اصبر علی ما اصابک إن ذلك من عزم الأمور»، «و لمن صبر و عفر إن ذلك لمن عزم الأمور» صبر باشد. چنانکه علامه طباطبایی می نویسد:

و قوله: «إن ذلك من عزم الأمور» الإشارة إلى الصبر و الإشارة البعيدة للتعظیم و الترفیع (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۶، ص ۲۱۸)

همچنین در آیه سوم نیز مشارالیه ذلك را صبر دانسته و می نویسد:

انما هی إرشاد إلى فضیلة هی من أعظم الفضائل فإن فی المغفرة الصبر الذی هو من عزم الأمور. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۸، ص ۶۵)

ب. عزم الامور شامل صبر و تقوی و غفران و تکالیف الهی

اما برخی معتقدند در هر سه آیه، مشار الیه ذلك فقط صبر نیست؛ بلکه مشارالیه به ترتیب «صبر و

۱. و إن عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ. بقره(۲): ۲۲۷

۲. و لَا جُنَاحَ عَلَیْكُمْ فِیْمَا عَرَضْتُمْ بِهِ مِنْ خُطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِی أَنْفُسِكُمْ عِلْمَ اللَّهِ أَنْكُمْ سَتَذَكَّرُونَ هُنَّ وَلَكِنْ لَا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ يَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا وَ لَا تَعَزَمُوا عَقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى یَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ وَ أَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ یَعْلَمُ مَا فِی أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَ أَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ. بقره (۲): ۲۳۵

۳. فِیْمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِیظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شَاوِرْهُمْ فِی الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ. آل عمران(۳): ۱۵۹

۴. طَاعَةٌ وَ قَوْلٌ مَعْرُوفٌ فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرَ فَلَوْ صَدَقُوا اللَّهَ لَكَانَ خَیْرًا لَهُمْ. محمد(۴۷): ۲۱

۵. لَتَبْلُوَنَّ فِی أَمْوَالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ وَ لَتَسْمَعَنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَ مِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًی كَثِیرًا وَ إِن تَصْبِرُوا وَ تَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ. آل عمران(۳): ۱۸۶

۶. وَ لَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسَى وَ لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا. طه (۲۰): ۱۱۵

۷. یَا بَنِیَّ اَقِمِ الصَّلَاةَ وَ اْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَ اَنْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ اصْبِرْ عَلٰی مَا اَصَابَكَ اِنَّ ذٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ. لقمان(۳۱): ۱۷

۸. وَ لَمَنْ صَبَرَ وَ عَفَرَ اِنَّ ذٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ. الشوری(۴۲): ۴۳

۹. فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَ لَا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ كَأَنَّهُمْ یَوْمَ یَرَوْنَ مَا یُوعَدُونَ لَمْ یَلْبِثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ بَلَاغٌ فَهَلْ یُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الْفَاسِقُونَ. أحقاف(۴۶): ۳۵

تقوی»، «تکلیف به نماز و امر به معروف و نهی از منکر و صبر» و «صبر و غفران» است. در تفسیر الفرقان ذیل آیه ۱۸۶ آل عمران می‌خوانیم: «فان ذلك» الصبر و التقوی «من عزم الأمور» (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ج ۶، ص ۱۱۸)

در روح البیان ذیل آیه ۱۷ لقمان آمده است:

إِنَّ ذَلِكَ الْمَذْكُورَ مِنَ الْوَصَايَا وَهُوَ الْأَمْرُ وَ النَّهْيُ وَ الصَّبْرُ (حقی برسوی، بی تا: ج ۷، ص ۸۳) همچنین صادقی تهرانی می‌نویسد:

«إِنَّ ذَلِكَ» التکلیف الصارم و الصبر علی تحقیقه «مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ». (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۲۳، ص ۲۳۱)

شیخ طوسی بر خلاف دیدگاه مشهور، سخنی از «صبر» نیاورده و نوشته است: «إِنَّ ذَلِكَ» آی ما ذکره من الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر (شیخ طوسی، بی تا: ج ۸، ص ۲۸۰) علامه طباطبایی در رد دیدگاه کسانی که مشارالیه ذلك را چیز دیگری غیر از «صبر» دانسته‌اند چنین می‌نویسد:

قول بعضهم: إن الإشارة إلى جميع ما تقدم من الصلاة و الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر و الصبر ليس في محله لتكرر عد الصبر من عزم الأمور في كلامه تعالى كقوله: «وَلَمَنْ صَبَرَ وَ غَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ»: الشوری: ۴۳ و قوله: «إِنَّ تَصَبُّرًا وَ تَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ»: آل عمران: ۱۸۶. و العزم علی ما ذكره الراغب - عقد القلب علی إمضاء الأمر و كون الصبر - و هو حبس النفس فی الأمر - من العزم إنما هو من حيث إن العقد القلبي ما لم ينحل و ينقسم ثبت الإنسان علی الأمر الذي عقد علیه فالصبر لازم الجهد فی العقد و المحافظة علیه و هو من قدرة النفس و شهادتها. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۶، ص ۲۱۸)

ج. جمع بین دو دیدگاه

آیت‌الله‌العظمی سبحانی درباره فرازهای مربوط به «عزم الامور» و تبیین مشار الیه ذلك، دیدگاه جامعی دارد. ایشان در هیچ کدام از کاربردهای قرآنی واژه عزم، آن را به معنای صبر ندانسته است؛ بلکه صبر را لازمه عزم معرفی می‌کند و همانند علامه طباطبایی، سخن راغب را در تفسیر آیات به کار می‌بندد و می‌نویسد:

أما القرآن فالظاهر أنه لم يستعمل فيه إلا بمعنى عقد القلب. (سبحانی، ۱۴۳۱، ج ۳، ص ۱۰۴) همچنین در الفکر الخالد می‌خوانیم:

وأما الاستعمال القرآني لهذه اللفظة فالظاهر أنه نفس الاستعمال اللغوي، أي بمعنى التصميم القطعي والجدى، أو ما يصطلح عليه «عقد القلب». (سبحانی، ۱۴۲۶: ج ۱، ص ۱۷۱) ایشان در تفسیر «وإن تصبروا و تتقوا فإن ذلك من عزم الأمور» معتقد است: أن الصبر والتقوى من الأمور التي بان رشدها و يجب أن يعزم و يتعقد القلب عليها و عقد القلب عليها يستلزم الصبر و يتوقف على الثبات في معارك الحياة، فالصبر لازم العزم. (سبحانی، ۱۴۳۱، ج ۳، ص ۱۰۴)

اگر چه در تفسیری که ایشان ذیل آیه ۱۷ سوره لقمان دارد می‌توان تمایل به رأی علامه طباطبایی را برداشت کرد، اما تصریحی به انحصار تفسیر عزم به صبر ندارد؛ زیرا با آوردن هر دو دیدگاه درباره مشارالیه ذلك در رد دیدگاه زمخشری که «اولوا العزم» را به «اولوا الجهد و الثبات و الصبر» معنا کرده است چنین می‌نویسد:

والتدبر فی الآتین الأخيرتین يعطی أن العزم ليس مرادفًا للصبر والثبات وإن فسره به الزمخشري في كشافه ... وذلك لأن اسم الإشارة في آية سورة لقمان أما راجع إلى خصوص الصبر كما هو مقتضى الأقربيه أو إلى كل ما أوصى به لقمان من إقامة الصلاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والصبر على ما أصابه وعلى أي تقدير لا يصح أن يفسر العزم بالصبر والثبات إذ يصير معنى الآية حينئذ: أن الصبر وحده أو هو مع غيره من عزم الامور. (سبجانی، ۱۴۳۱: ج ۳، ص ۱۰۴)

بررسی دیدگاهها

سخن علامه طباطبایی اگر چه دقیق تر از دیدگاه دوم است اما استدلال ایشان قابل خدشه است؛ زیرا ممکن است اشکال شود «تکرر عد الصبر من عزم الامور» تکرار ادعای خودتان است و در دیگر موارد نیز همین بحث جاری است و در این آیات علاوه بر صبر، تقوی و غفران می‌تواند از «عزم الامور» به شمار آید. زیرا تقوی و غفران از عقد القلب و ناشی از قدرت نفس و شهامت آن است.

نظر نگارنده

در تأیید دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبجانی می‌توان به دو مطلب اشاره کرد:

۱. با توجه به آیه «فاصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل» از این که برای پیامبر اکرم (ص) الگو پذیری از صبر اولوا العزم مطرح می‌شود، می‌توان دانست آنچه در هندسه آیات «عزم الامور» قابل برداشت است، کاربرد عزم در «صبر» است. یعنی پیامبر (ص) به عنوان ولی امر باید همانند ولأه امر پیشین، کلیدی ترین ویژگی که لازمه صاحب عزم بودن ایشان و باعث موفقیتشان در اجرای دین الهی شده را به کار بندد. از روایات دانسته می‌شود اتمام امر الهی جز از طریق کار بست صبری که اولوا العزم الگویی آنند، محقق نمی‌شود. (حویزی، ۱۴۱۵: ج ۲، ص ۴۹۳) از این رو صبر بر رهبران الهی فریضه است. چنانکه امیر مؤمنان (ع) می‌فرماید:

... أَنَّ الصَّبْرَ عَلَى وِلَاةِ الْأَمْرِ مَقْرُوضٌ لِقَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لِنَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أَوْلَاؤُا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ» (حویزی، ۱۴۱۵: ج ۲، ص ۴۹۳)

۲. سیاق آیات مورد بحث بر محوریت و شمول صبر دلالت دارد و این مطلب با روایت ذیل تأیید

می‌گردد:

عَنْ عَلِيٍّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثَلَاثَةٌ صَبْرٌ عَلَى الْمُصِيبَةِ وَصَبْرٌ عَلَى الطَّاعَةِ وَصَبْرٌ عَلَى الْمَعْصِيَةِ. (شعیری، بی تا: ص ۱۱۶)؛ (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۶۸، ص ۷۷)

بر این اساس در این تَصَبَّرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ تقوی چیزی جز صبر بر طاعت و معصیت و مصیبت نیست؛ همچنین در آیه ۱۷ سوره لقمان، انجام تکالیف از موارد صبر بر طاعت است. در آیه ۴۳ شوری چنانکه علامه طباطبایی تبیین نمود خاستگاه مغفرت، صبر است که از مصادیق صبر بر مصیبت یا صبر بر طاعت به شمار می‌آید. پس در هر سه آیه صبر مشار الیه ذلک است و دو دیدگاه با این روش قابل جمع است و از این طریق می‌توان بر دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبجانی که صبر را از معانی استعمالی و لازمه عزم دانسته، صحه گذاشت. اما این مهم از آیات قرآن قابل برداشت است نه از داده‌های منابع لغوی و سخنان ارباب لغت.

دیدگاهها درباره أولوا العزم

از مطالعه داده‌های تفسیری و روایی می‌توان به دو ساحت تفسیری درباره أولوا العزم دست یازید:

۱. ساحت معنایی؛ ۲. ساحت مصداقی.

۱. ساحت معنایی

اهل تفسیر مبتنی بر تفاوت دیدگاه‌ها درباره کاربرد عزم در قرآن، «اولوا العزم» را به گونه‌های مختلفی معنا کرده‌اند که اهم آن عبارتند از:
الف. اولوا الثبات و الجِدِّ و الصبر (زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۴، ص ۳۱۳)؛ (فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۲۸، ص ۳۰)

ب. ذوو العزم و الصبر. (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ج ۴، ص ۱۱۴)

ج. اولوا الثبات و الجِدِّ فی الأمور. (خطیب شربینی، ۱۴۲۵: ج ۳، ص ۷۳۴)

د. اولوا الجِدِّ. (ابوحیان، ۱۴۲۰: ج ۹، ص ۴۵۱)

هـ. اولوا الثبات علی العهد الأول المأخوذ منهم. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۲، ص ۱۴۱)

و. اولوا العزیمه و هی الحکم و الشریعه. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۸، ص ۲۱۸)

علامه طباطبایی سه احتمال درباره عزم در واژه «اولوا العزم» بیان فرموده است و از میان آنها، احتمال سوم را حق دانسته و آن را مؤید به روایات بر می‌شمارد. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۸، ص ۲۱۸) بنا بر این از میان دو دیدگاه علامه که در مجلد دوم و هجدهم المیزان آمده است می‌توان دانست نظر نهایی ایشان همان است که روایات بر آن تصریح نموده و اولوا العزم را صاحب شریعت معرفی کرده است.

ز. اولوا عقد القلب (سبجانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۷۱)

آیت‌الله‌العظمی سبجانی همان معنای لغوی عقد القلب را در اولوا العزم جاری دانسته و می‌نویسد: فالعزم لغه هو القطع مقابل الوصل، وفي القرآن الکریم استعمل بمعنی عقد القلب لعلاقة التناسب بینة و بین المعنی اللغوی. (سبجانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۷۲). بر همین اساس در تفسیر اولوا العزم معتقد است: فأنه بمعنی أصحاب العزائم والقصود المؤکدة التي لا تنفصم أصلاً وتدعو إلى العمل والسعی فی سبیل الله سبحانه. (سبجانی، ۱۴۳۱، ج ۳، ص ۱۰۵)

۲. ساحت مصداقی

در ساحت مصداقی مبتنی بر این که «من» در «فاصبر کما صبر أولوا العزم من الرسل» بیانیه باشد یا بعضیه، دو دیدگاه عمده وجود دارد:

الف. شمول کتبی اولوا العزم

برخی اندیشمندان مبتنی بر این که من در آیه بیانیه است، معتقدند وصف اولوا العزم شمول دارد و همه پیامبران (اعم از نبی و رسول) را در بر می‌گیرد. اگر چه دارای مراتب شدت و ضعف است. بر این اساس قید (اولوا العزم) توضیحی است نه احترازی.

طبرسی این دیدگاه را به ابن زید و جبائی و ... نسب داده و می‌نویسد:

«من» هاهنا لتبیین الجنس کما فی قوله «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ» و علی هذا القول فیکون جمیع الأنبیاء هم أولوا العزم لأنهم عزموا علی أداء الرسالة و تحمل أعبائها عن ابن زید و الجبائی و جماعة. (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۹، ص ۱۴۳)

برخی دایره شمول را به رسل محدود می‌نمایند و معتقدند اولوا العزم شامل همه رسولان می‌شود. مصطفوی معتقد است:

کلمه اولی العزم فی شمل جمیع الرسل المبعوثین من الله و لهم صفة العزم القاطع سواء كانوا مشرّعين و لهم شریعة أو لم یكونوا كذلك نعم إن الرسل الذین كانوا علی شریعة جدیدة: من أتمّ مصادیق هذا العنوان، و لازم أن یكونوا فی المرتبة العالیة من هذه الصفة و إلیا فیجوز علیهم التزلزل و التمايل و الانعطاف و التساهل فی دین الله و أحكامه تعالی، و هذا علی خلاف بعثتهم، و یوجب نقض الغرض من الرسالة. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ج ۸؛ ص ۱۴۷)

مهم ترین اشکالی که به دیدگاه شمول مصداقی اولوالعزم وارد است ناسازگاری آن با آیه «وَأَقَدَّ عَهْدَنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسَىٰ وَكَمْ نَعِدُّ لَهُ عَزْمًا» (طه: ۱۱۵) است. در پاسخ به این اشکال آمده است:

فإن انتقاض العزم بسبب عروض النسيان، و النسيان خارج عن الاختیار، و لا یؤاخذ به إذا لم یقصر فی مقدّماته. و علی هذا لم یذكره فی عداد اولی العزم من الرسل. و لكن الحق أنه من الرسل، و الرسل كلّهم من اولی العزم، و إن كانت مراتب العزم مختلفة شدّة و ضعفًا، کسائر المقامات الروحانیة، و ترک الأولى لا یوجب نقضا فی العصمة و الرسالة. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ج ۸؛ ص ۱۴۷)

ابن عاشور به اشکال بالا، پاسخ بهتری می‌دهد. وی می‌نویسد: و هذا قبل هبوط آدم إلى عالم التكلیف. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ج ۲۶، ص ۵۷) بر همین اساس در فکر الخالد آمده است:

و یمكن الإجابة عن الإشکال المذكور بأن الآیة تتعلّق بفترة ما قبل الهبوط إلى الأرض، و الحال أن بحثنا يتعلّق ب «دار التكلیف» و لا دلیل علی أن آدم قد نسی العهد الإلهی و لم یکن له عزمًا فی هذه الدار. (سبحانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۷۴)

بررسی

مهم ترین دلیل در رد این دیدگاه ناسازگاری آن سیاق آیه ۳۵ سوره احقاف و معیار قرآنی اتصاف پیامبران به وصف اولوالعزم است. کاربست واژه رسل بر بطلان سخن کسانی که اولوالعزم را بر همه انبیاء تعمیم می‌دهند دلالت دارد. زیرا در جای خود ثابت شده است که هر رسولی نبی است اما هر نبی‌ای رسول نیست. شیخ مفید در کتاب «أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات» به این مطلب چنین تصریح دارد:

و اتفقت الإمامیة علی أن کل رسول فهو نبی و لیس کل نبی فهو رسول (مفید، ۱۴۱۳: ص ۴۵) همچنین از همنشینی «اولوالعزم» با «رسل» دانسته می‌شود که اگرچه همه رسولان علیهم السلام دارای شخصیت حقیقی ممتازی بوده اند که شایستگی رسالت را یافته اند، اما وصف مذکور مربوط به شخصیت حقوقی ایشان است. بر همین اساس است که آیت‌الله‌العظمی سبحانی می‌نویسد:

أن جعل «اولوالعزم» من الرسل حیث قال: اولوالعزم من الرسل یدل علی أن عزمهم القوی کان فی تبلیغ رسالتهم و نشرها بین الناس، لا مجرد إبتلائهم بالشدائد و البلايا ولو فی غیر طریق نشر الدین، فابتلاء یعقوب و یوسف و آیوب و غیرهم لا یجعلهم داخلًا فی «اولوالعزم من الرسل» بما هم رسل ذووا رسالته من الله سبحانه إلى عباده. و یؤیده أن الآیة بصدّد تحریض النبی علی تحمل المشاق فی طریق دعوته و رسالته، و القرآن یصف نوحاً و إبراهیم و موسی بكونهم ذوی عزائم قویة فی سبیل الدعوة و تبلیغ الدین و لعلّ ههنا من یصفه القرآن بهذا الوصف أو هو كذلك و إن لم یصفه القرآن و لكننا غیر واقفین علیه. (سبحانی، ۱۴۳۱، ج ۳، ص ۱۰۸)

بنابر این عبارت «هم الذین بعثوا إلى شرق الأرض و غربها، جنّها و إنسها» که شبر در معرفی اولوالعزم از امام سجّاد علیه السلام و امام صادق علیهم السلام به نقل از کامل الزیارات آورده است (شبر، ۱۴۱۸:

ص ۱۳۳) با سیاق آیه و سایر روایات نمی سازد. بر همین اساس در فکر الخالد می خوانیم:
أن هذا التفسير ينسجم مع النظرية القائلة بأن رسالة الأنبياء السابقين هي رسالة عالمية شأنها شأن الرسالة الإسلامية المحمدية؛ والحال أن عالمية الرسالة تنحصر برسالة النبي الأكرم محمد صلى الله عليه وآله وسلم فقط. وأما غيره من الرسل السابقين فلا تمتلك رسالتهم تلك الخصوصية، حتى رسالة النبي موسى عليه السلام ورسالة المسيح عليه السلام كانت مختصة بقومهما وبالمناطق التي بعثا فيها ولم تكونا رسالتين عالميتين. (سبحانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۷۳)^۱

ب. عدم شمول کتبی اولوالعزم

این دیدگاه مبتنی بر بعضیه دانستن «من» در آیه است. بیشتر مفسران همچون علامه طباطبایی، آیت‌الله‌العظمی سبحانی و ... با توجه به قرائن عقلی و نقلی، عدم شمول اولوالعزم را تأیید نموده‌اند. آیت‌الله‌العظمی سبحانی می نویسد: ظاهر حرف «من» در «من الرُّسل» تبعیض است، نه تبیین؛ و این گواه بر این است که گروهی از آنان به مقام شامخ اولوالعزمی رسیده و گروهی به آن پایه نرسیده اند. (سبحانی، ۱۳۷۰، ج ۱۰، ص ۲۹۹)؛ (سبحانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۷۴)
در تعیین مصداق پیامبران متصف به وصف «اولوالعزم»، اختلاف نظر وجود دارد که در دو گروه به شرح ذیل قابل ارائه است:

۱. انحصار اولوالعزم در تعداد مشخصی از پیامبران

بر اساس این دیدگاه برخی از مفسران، پیامبران اولوالعزم را منحصر به تعداد مشخصی کرده اند و به زعم ایشان، برگرفته از آیات و یا مستند به اقوال صحابه و تابعان و یا روایات است که به تفکیک بیان می گردد:

الف. چهار نفر؛ نوح و هود و ابراهیم و محمد(ص). (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۹، ۱۴۳)؛ (قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۱۶، ص ۲۲۰) / ابراهیم و موسی و داود و عیسی. (قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۱۶، ص ۲۲۱) / نوح، و هود، و ابراهیم، و محمد(ص). (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ج ۴، ص ۱۱۴) (زید بن علی، ۱۴۱۲: ص ۲۹۳)
ب. پنج نفر؛ نوح و ابراهیم و موسی و عیسی علیهم السلام و محمد(ص). (حقی برسوی، بی تا: ج ۸، ص ۴۹۴) (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ج ۴، ص ۱۱۴)؛ (کاشانی، ۱۴۱۰: ج ۳، ص ۱۳۶۳)؛ (نیشابوری، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۷۴۶)
ج. شش نفر؛ قرطبی می نویسد:

قال السدي: هم ستة: إبراهيم، موسى، داود، سليمان، عيسى و محمد(ص)، صلوات الله عليهم أجمعين. (قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۱۶، ص ۲۲۰)؛ (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ج ۴، ص ۱۱۴)
وقيل: نوح، هود، صالح، شعيب، لوط و موسى، و هم المذكورون على النسق في سورة «الأعراف» و الشعراء».

قال مقاتل: هم ستة: نوح صبر على أذى قومه مدة. و إبراهيم صبر على النار و إسحاق صبر على الذبح و يعقوب صبر على فقد الولد و ذهاب البصر و يوسف صبر على البئر و السجن و أيوب صبر على الضر. (قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۱۶، ص ۲۲۰)؛ (عاملی، ۱۳۶۰، ج ۷، ص ۵۳۳)

د. نه نفر؛ در تفسیر روح المعانی آمده است:

^۱ از مباحث مرتبط با تفسیر اولوالعزم جهانی بودن یا منطقه ای بودن مأموریت پیامبران اولوالعزم است و در اینجا به حد نیاز بدان پرداخته شد. علاقمندان برای تفصیل بیشتر به منابع مربوطه نظیر مفاهیم القرآن رجوع نمایند.

و قيل: تسعة نوح عليه السلام صبر على أذى قومه طويلا. و إبراهيم عليه السلام صبر على الإلقاء في النار. و الذبيح عليه السلام صبر على ما أريد به من الذبح. و يعقوب عليه السلام صبر على فقد ولده. و يوسف عليه السلام صبر على البئر و السجن و أيوب عليه السلام صبر على البلاء. و موسى عليه السلام قال له قومه: إِنَّا لَمُدْرِكُونَ [الشعراء: ۶۱] فقال إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ [الشعراء: ۶۲] و داود عليه السلام بكى على خطيئته أربعين سنة و عيسى عليه السلام لم يضع لنبئه على لنبئه و قال: إنها یعنی الدنيا معبرة فاعبروها و لا تعمروها (آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۳، ص ۱۹۱)

ه. ده نفر؛ زمخشری می نویسد:

و يراد بأولى العزم: بعض الأنبياء. قيل: هم نوح، صبر على أذى قومه: كانوا يضربونه حتى يغشى عليه، و إبراهيم على النار و ذبح ولده، و إسحاق على الذبح، و يعقوب على فقد ولده و ذهاب بصره، و يوسف على الجب و السجن، و أيوب على الضر، و موسى قال له قومه: إِنَّا لَمُدْرِكُونَ، قال: كلا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ، و داود بكى على خطيئته أربعين سنة، و عيسى لم يضع لنبئه على لنبئه و قال: إنها معبرة فاعبروها و لا تعمروها (زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۴، ص ۳۱۳)

و. دوازده نفر؛ قرطبی از بعض علماء نقل می کند:

أولو العزم اثنا عشر نبيا أرسلوا إلى بني إسرائيل بالشام فعصوهم، فأوحى الله إلى الأنبياء أني مرسل عذابي إلى عصاة بني إسرائيل، فشق ذلك على المرسلين فأوحى الله إليهم اختاروا لأنفسكم، إن شئتم أنزلت بكم العذاب و أنجيت بني إسرائيل، و إن شئتم نجيتكم و أنزلت العذاب ببني إسرائيل، فشاؤروا بينهم فاجتمع رأيهم على أن ينزل بهم العذاب و ينجي الله بني إسرائيل، فأنجى الله بني إسرائيل و أنزل بأولئك العذاب. و ذلك أنه سلب عليهم ملوك الأرض، فمنهم من نشر بالمناشير، و منهم من سلخ جلدة رأسه و وجهه، و منهم من صلب على الخشب حتى مات، و- منهم من حرق بالنار (قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۱۶، ص ۲۲۱)

ز. هجده نفر؛^۱ در برخی منابع تفسیری می خوانیم:

قيل: هم نجباء الرسل المذكورون في سورة «الانعام» و هم ثمانية عشر: إبراهيم و إسحاق و يعقوب و نوح و داود و سليمان و أيوب و يوسف و موسى و هارون و زكرياء و يحيى و عيسى و إيلياس و إسماعيل و اليسع و يونس و لوط. (قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۱۶، ص ۲۲۰)

ح. همه انبياء، غير از يونس / آدم، يونس، سليمان / آدم، يونس (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ج ۴، ص ۱۱۴)

بررسی

برای اظهار نظر صحیح درباره اقوال مذکور در تعیین تعداد پیامبران اولوالعزم باید به چند مطلب توجه داشت:

یک. عمده این اقوال مستند به قول غیر معصوم است و تنها قول دوم که تعداد اولوالعزم را پنج نفر دانسته است برگرفته از روایات معصومین (علیهم السلام) است. بنابر این با وجود روایات سایر اقوالی که دلیلی عقلی یا نقلی ارائه نکرده‌اند، کنار گذاشته می‌شود. از این رو شبر می‌نویسد:

^۱ . در مفاهیم القرآن در الوجه السابع می خوانیم: المقصود هم الرسل، الثمانية المذكورون في قوله سبحانه: «وَتَلَكَّ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا...» (سبحانی، مفاهیم القرآن، ج ۳، ۱۱۰ - ۱۰۹). یعنی به جای ثمانية عشر، واژه «ثمانية» نوشته شده است. شایان ذکر است نگارنده مقاله با پژوهش در آراء مفسران، به چنین رأیی دست نیافته و معتقد است در مفاهیم القرآن سهو قلم وجود دارد؛ زیرا صاحب کتاب، الوجه السابع را به آیات ۸۳ و ۸۴ سوره انعام مستند می‌سازد. در حالی که در این دو آیه نام ده نفر از پیامبران آمده است. بنابر این هم باید تعداد پیامبران از ثمانية به ثمانية عشر و هم شماره آیات مورد استناد از ۸۴ - ۸۳ به ۸۶ - ۸۳ اصلاح شود. البته این ایراد در منشور جاوید و الفكر الخالد وجود ندارد و در این دو اثر وجوه از هفت مورد به پنج مورد تقلیل یافته و در قول پنجم به تعداد هجده نفر اشاره شده است. (سبحانی، ۱۳۷۰، ج ۱۰، ص ۲۵۵) (سبحانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۷۸ - ۱۷۷)

لا خلاف بین أصحابنا فی کون اولی العزم من الأنبياء خمسة: نوح و ابراهيم و موسى و عيسى عليهم السلام و محمد صلى الله عليه و آله. و بذلك تظافت الأخبار عن الاثمة الأطهار و رواه مخالفاً عن ابن عباس و قتادة و قال بعضهم إنهم ستة ... و قيل هم الذين أمروا بالجهاد ... و قيل هم أربعة ... و لا عبرة بهذه الأقوال بعد ورود النصوص عن أهل البيت عليهم السلام الذين هم أدري بما في البيت. (شبر، ۱۴۱۸: ص ۱۳۲)

دو. برخی اقوال با آیات قرآن و روایات و مسلمات تاریخی ناسازگار است. مانند قول کسانی که تعداد اولوالعزم را هجده نفر معین کرده‌اند و در میان آن انبیاء، حضرت یونس را نیز برشمرده‌اند. در حالی که خدای سبحان به پیامبر اسلام (ص) فرموده است: فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَ لَا تُكِنُّ كَصَاحِبِ الْحُوتِ (قلم: ۴۸). از این رو آیت‌الله‌العظمی سبحانی می‌نویسد: «نهی الرسول صلى الله عليه و آله و سلم عن اتباع طريقة يونس عليه السلام العجولة.» (سبحانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۷۸)

همچنین اقوالی که اسحاق (ع) را به دلیل ذبیح الله بودن جزء اولوالعزم برشمرده‌اند با قرآن و مسلمات روایی و تاریخی ناسازگار است. (ر.ک: سبحانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۷۶). ابن کثیر در تفسیر آیات ابتلای ابراهیم (ع) به ذبیح فرزندش (صافات: ۱۰۷ - ۱۰۱) می‌نویسد:

و هذا الغلام هو إسماعيل (ع) فإنه أول ولد بشر به إبراهيم عليه السلام و هو أكبر من إسحاق باتفاق المسلمين و أهل الكتاب بل في نص كتابهم أن إسماعيل (ع) ولد لإبراهيم (ع) ست و ثمانون سنة و ولد إسحاق و عمر إبراهيم عليه الصلاة و السلام تسع و تسعون سنة، و عندهم أن الله تبارك و تعالی أمر إبراهيم أن يذبح ابنه وحیده و في نسخة أخرى بكرة. (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ج ۷، ص ۲۳)

سه. درباره این که آیا هنگام نزول آیه ۳۵ سوره أحقاف، پیامبر اسلام (ص) متصف به وصف اولوالعزم می‌شود یا نه دو دیدگاه وجود دارد: یک. عدم شمول ب. شمول. دلایلی بر رد دیدگاه عدم شمول وجود دارد که لازم است ابتدا دیدگاه مذکور بیان و سپس ادله رد آن ارائه شود.

دیدگاه عدم شمول وصف اولوالعزم نسبت به پیامبر اسلام (ص) هنگام نزول آیه
بر اساس آیه ۳۵ أحقاف، پیامبر اکرم (ص) جزء اولوالعزم نیست؛ زیرا حضرت مأمور شده از اولوالعزم در شکیبایی الگو بگیرد و اگر خود ایشان از اولوالعزم باشد لازمه‌اش لغو بودن دستور خدای سبحان است؛ چون الگوگیری انسان از خودش معنا ندارد! از این رو برخی مفسران حضرت محمد (ص) را جزء اولوالعزم بر نمی‌شمارند؛ چنانکه آلوسی بعد از عبارت «عن قتادة أنهم نوح و هود و إبراهيم و شعيب و موسى عليهم السلام» می‌نویسد: «و ظاهره القول بأنهم خمسة (آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۳، ص ۱۹۱) و قرطبی نقل می‌کند: «أولو العزم أربعة: إبراهيم و موسى و داود و عيسى (قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۱۶، ص ۲۲۱).

بر همین اساس صاحب تفسیر روح المعانی می‌نویسد:
أخرج عبد الرزاق و عبد بن حميد و ابن المنذر عنه أنهم نوح و إبراهيم و موسى و عيسى و ظاهره القول بأنهم أربعة و هذا أصح الأقوال. (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۳، ص ۱۹۱)
یعنی وی قول اصح را قولی دانسته که شامل پیامبر اسلام (ص) نمی‌شود. وی در توجیه سخنش می‌نویسد:

و قول الجلال السيوطي: إن أصحها القول بأنهم خمسة هؤلاء الأربعة و نبينا صلى الله عليه و سلم و عليهم أجمعين ... مبني على أنهم كذلك بعد نزول الآية و تأسى نبينا عليه الصلاة و السلام بمن أمر بالتأسي به و

لم یرد أن أصح الأقوال أن المراد بهم فی الآیة أولئك الخمسة صلّی الله علیه و سلّم إذ یلزم علیه أمره علیه الصلاة والسلام أن یصبر کصبره نفسه ولا یکاد یصح ذلك، و علی هذا قول أبی العالیة فیما أخرجه عبد بن حمید و أبو الشیخ، و البیهقی فی شعب الإیمان و ابن عساکر عنه أنهم ثلاثة نوح و إبراهيم و هود و رسول الله صلّی الله علیه و سلّم رابع لهم، و لعل الأولى فی الآیة القول الأول و إن صار أولو العزم بعد مختصاً بأولئك الخمسة علیهم الصلاة والسلام عند الإطلاق لاشتهارهم بذلك كما فی الأعلام الغالبه فکأنه قیل: فاصبر علی الدعوة إلى الحق و مکابدة الشدائد مطلقاً كما صبر إخوانک الرسل قبلک. (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۳، ص ۱۹۱)

رد دیدگاه عدم شمول

ابتدا باید متذکر شد ادله‌ای که بر سید و شاهد و خاتم انبیاء بودن پیامبر اسلام (ص) و... دلالت دارد، ثابت می‌کند اولوا العزم حتی پیش از نزول آیه شامل حضرت می‌شود. بحث از ادله مذکور در این مختصر نمی‌گنجد.

دوم اقتضای آیه آن است که پیامبر (ص) با الگوگیری از پیامبران اولوا العزم پیشین به دستور الهی عمل فرموده و صبر اولوا العزم را به کار می‌بندد و با یقین به اوج اطاعت پذیری ایشان در کاربست صبر مورد نظر، ایشان نیز متصف به وصف اولوا العزم در هنگام نزول آیه است. بر همین است ابن عاشور می‌نویسد:

و هذه الآیة اقتضت أن محمداً صلّی الله علیه و سلّم من أولى العزم لأن تشبیه الصبر الذی أمر به بصبر أولى العزم من الرسل یقتضی أنه مثلهم لأنه ممثّل أمر ربه، فصره مثل لصبرهم، و من صبر صبرهم کان منهم لا محالة. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ج ۲۶، ص ۵۷)

فیض کاشانی نیز در تفسیر اولوا العزم با عبارت «فأنک من جملتهم» به همین مطلب اشاره دارد. (فیض کاشانی، ج ۵، ص ۱۸) علامه طباطبایی می‌نویسد: «و فیہ تلویح إلى أنه (ص) منهم.» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۸، ص ۲۱۸)

در پاسخی دیگر می‌توان گفت تعبیر «اصبر كما صبر اولوا العزم» مانند آن است که به یک قهرمان در میدان مبارزه گفته می‌شود: مانند مبارزه قهرمانان مبارزه کن. در اینجا نیز به یک پیامبر اولوا العزم دستور داده می‌شود مانند صبر پیامبران اولوا العزم صبوری نما. در آیه دلیلی بر این که اولوا العزم مربوط به گذشته باشد وجود ندارد و اگر مقصود این بود که همانند پیامبران اولوا العزم گذشته صبور باش، بایسته بود قید «من قبلک» در آیه به کار می‌رفت. اگر کسی اشکال کند که «صبر» فعل ماضی است و بر گذشته بودن پیامبران اولوا العزم دلالت دارد، در پاسخ می‌توان گفت پر واضح است که فعل صبر در این آیه به دلیل تأویل به مصدر رفتن دیگر دلالت بر زمان ندارد. این مطلب از دقت در مای مصدریه فهمیده می‌شود. چنانکه در ترکیب آیه گفته شده: (ما) حرف مصدری (من الرسل) متعلق بحال من (أولوا العزم) و المصدر المؤول (ما صبر...) فی محلّ جرّ بالكاف متعلق بمحذوف مفعول مطلق ای صبرا کصبر أولى العزم. (صافی، ۱۴۱۸: ج ۲۶، ص: ۲۰۳)

۲. انحصار در وصف معین نه تعداد مشخص

این دسته از اندیشمندان اگر چه اولوا العزم را در تعداد مشخصی از پیامبران منحصر نمی‌دانند؛ اما با وصف دیگری ایشان را محدود می‌نمایند. اوصافی نظیر:

الف. مأمور به جهاد بودن. برخی مفسران معتقدند مراد از اولوا العزم پیامبرانی است که مأمور به جهاد با کافران بودند. در برخی تفاسیر آمده است:

قال الشعبي و الكلبي و مجاهد أيضا: هم الذين أمروا بالقتال فأظهروا المكاشفة و جاهدوا الكفرة. (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۹، ۱۴۳)؛ (قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۱۶، ص ۲۲۰)؛ (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ج ۴، ص ۱۱۴)

آیت‌الله‌العظمی سبحانی معتقد است وصف «مأمور به جهاد بودن» با وصف بعدی (بردبارتر در امر رسالت) متحد و منطبق است. اما در مفاهیم القرآن آن را به عنوان وجه مستقلى در عداد سایر وجوه ذکر می نماید و می نویسد: وهذا لوجه ينطبق مع بعض المعانى. (سبحانی، ۱۴۳۱، ج ۳، ص ۱۰۹)؛ اما در الفکر الخالد دیگر به عنوان وجه مستقلى از آن یاد نمی کند و در پاورقی می نویسد: بعض المفسرين فسّر ذلك بالأنبياء الذين أمروا من قبل الله بالجهاد والقتال في طريق نشر الدين، ومن الطبيعي أن هذا التفسير يتحد مع هذه النظرية [اولوا العزم اى الرسل الذين صبروا كثيرا في طريق تبليغ الرسالة]، ولذلك لم نوردہ کوجه ونظريه مستقله. (سبحانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۷۶)

ب. بردبارتر در امر رسالت. در الفکر الخالد، ذیل تبیین «الوجه الثالث» آمده است:

و هم الرسل الذين صبروا كثيرا في طريق تبليغ الرسالة، و كانوا كالطود الشامخ أمام المصاعب و الآلام و أساليب التکذیب و الأذى التي تعرضوا لها. (سبحانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۷۵)

بنابر این بردباری بیشتر و اراده ای استوارتر در انجام رسالت الهی، محدود کننده پیامبران است اگر چه تعداد مشخصی از آن فهمیده نمی شود. اما در برخی آثار آیت‌الله‌العظمی سبحانی دیده می شود که با توجه به آیات قرآن، احتمالا این وصف در سه پیامبر (نوح، ابراهیم و موسی علیهم السلام) محدود می شود. در مفاهیم القرآن آمده است:

أن هذه اللفظة ليس علماً لعدة معيّنه بل هي وصف يشير إلى الجماعة الذين صبروا في طريق رسالتهم و تبليغ دين الله سبحانه، وقد عرفت أن القرآن يصف ثلاثة من الرسل بهذا العنوان و هم عبارة عن نوح و الخليل و الكليم و لعل هناك من صبر في هذا الطريق، و عرفه القرآن و لم نقف عليه، (سبحانی، ۱۴۳۱، ج ۳، ص: ۱۱۰)

ج. صاحب کتاب و شریعت

صاحب کتاب راه و راهنماشناسی معتقد است: در اولوا العزم بودن گروهی از پیامبران تردیدی نیست؛ اما هیچ دلیل قطعی از قرآن کریم و یا روایات متواتر در دست نیست که ثابت کند پیامبران صاحب کتاب و شریعت، تنها همین پنج پیامبر (نوح، ابراهیم، موسی، عیسی علیهم السلام) و پیامبر (ص) بوده اند. (مصباح یزدی، ۱۳۹۷: ج ۵، ص ۴۰۴)

د. دچار فتنه نشدن. صاحب تفسیر زاد المسیر می نویسد: أنهم الذين لم تصبهم فتنة من الأنبياء، قاله الحسن. (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ج ۴، ص ۱۱۴) معنای دچار فتنه نشدن، عدم تأثیر امتحانات در عزم و اراده ایشان است. از این رو طبری می نویسد:

إن أولى العزم منهم، كانوا الذين امتحنوا في ذات الله في الدنيا بالمحن، فلم تزد هم المحن إلا جدوا في أمر الله، كنوح و إبراهيم و موسى و من أشبههم. (طبری، ۱۴۱۲: ج ۲۶، ص ۲۴)

هـ. پیامبرانی که عرب بوده‌اند.^۱ این قول را ابن جوزی به نقل از مجاهد و شعبی آورده است. (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ج ۴، ص ۱۱۴)

^۱. اگر چه با توجه به برخی روایات که پیامبران عرب زبان را مشخص کرده می توان دانست تعداد اولوالعزم را تعیین نمود؛ اما وصف مذکور اطلاق دارد. از این رو ذیل عنوان عدم انحصار اولوالعزم در تعداد مشخص قرار داده شد.

۳. انحصار اولوالعزم در وصف معین و تعداد مشخص

بسیاری از مفسران بر این باورند پیامبران اولوالعزم در وصف صاحب شریعت بودن و تعداد پنج نفر متعین و مشخص می‌شوند. طبرسی این نظر را به ابن عباس و قتاده نسبت می‌دهد و می‌نویسد:

أولوا العزم من الرسل من أتى بشريعته مستأنفة نسخت شريعته من تقدمه و هم خمسة أولهم نوح ثم إبراهيم ثم موسى ثم عيسى ثم محمد ... و هو المروى عن أبي جعفر و أبي عبد الله (ع) (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۹، ۱۴۳)

علامه طباطبایی می‌نویسد:

أن سادات الأنبياء هم أولوا العزم منهم و هم: نوح، و إبراهيم، و موسى و عيسى، و محمد ص، و كل واحد من هؤلاء الخمسة صاحب شرع و كتاب. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۲، ۱۴۱)

خاستگاه این دیدگاه روایات است که در اینجا به دو روایت اشاره می‌شود:

یکم. ابن ابی یعفور از امام صادق (ع) روایت کرده است:

سَادَةُ النَّبِيِّينَ وَالْمُرْسَلِينَ خَمْسَةٌ وَ هُمْ أَوْلُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَ عَلَيْهِمْ دَارَتِ الرَّحَى؛ نُوحٌ وَ إِبْرَاهِيمُ وَ مُوسَى وَ عِيسَى وَ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ عَلَى جَمِيعِ الْأَنْبِيَاءِ. (كليني، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۱۷۵)

دوم. از امام رضا (ع) روایت است که فرمود:

إِنَّمَا سُمِّيَ أَوْلُوا الْعَزْمِ أَوْلَى الْعَزْمِ لِأَنَّهُمْ كَانُوا أَصْحَابَ الْعَزَائِمِ وَ الشَّرَائِعِ وَ ذَلِكَ أَنَّ كُلَّ نَبِيٍّ كَانَ بَعْدَ نُوحٍ عَ كَانَ عَلَى شَرِيْعَتِهِ وَ مَنَاجِحِهِ وَ تَابِعاً لِكِتَابِهِ إِلَى زَمَانِ إِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلِ عَ وَ كُلُّ نَبِيٍّ كَانَ فِي أَيَّامِ إِبْرَاهِيمَ وَ بَعْدَهُ كَانَ عَلَى شَرِيْعَةِ إِبْرَاهِيمَ وَ مَنَاجِحِهِ وَ تَابِعاً لِكِتَابِهِ إِلَى زَمَنِ مُوسَى عَ وَ كُلُّ نَبِيٍّ كَانَ فِي زَمَنِ مُوسَى عَ وَ بَعْدَهُ كَانَ عَلَى شَرِيْعَةِ مُوسَى وَ مَنَاجِحِهِ وَ تَابِعاً لِكِتَابِهِ إِلَى أَيَّامِ عِيسَى عَ وَ كُلُّ نَبِيٍّ كَانَ فِي أَيَّامِ عِيسَى عَ وَ بَعْدَهُ كَانَ عَلَى مَنَاجِحِ عِيسَى وَ شَرِيْعَتِهِ وَ تَابِعاً لِكِتَابِهِ إِلَى زَمَنِ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ صَ فَهَؤُلَاءِ الْخَمْسَةُ هُمُ أَوْلُوا الْعَزْمِ وَ هُمُ أَفْضَلُ الْأَنْبِيَاءِ وَ الرُّسُلِ عَ وَ شَرِيْعَةُ مُحَمَّدٍ صَ لَا تُنْسَخُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ لَا نَبِيٌّ بَعْدَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَمَنْ ادَّعَى بَعْدَ نَبِيِّنَا أَوْ آتَى بَعْدَ الْقُرْآنِ بِكِتَابٍ فَدَمَهُ مَبَاحٌ لِكُلِّ مَنْ سَمِعَ ذَلِكَ مِنْهُ (ابن بابويه، ۱۳۸۵: ج ۱، ص ۱۲۲)؛ (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۱۱، ص ۳۴)

آیت‌الله‌العظمی سبحانی در جمع آراء مفسران در منشور جاوید و الفكر الخالد این نظر را اقرب به

واقع دانسته و می‌نویسد:

در میان این وجوه پنج گانه، وجه سوم و چهارم استوارتر به نظر می‌رسند و آن این که مقصود گروهی از پیامبران است که در راه تبلیغ بسان کوه ایستاده و در برابر حوادث سخت، لغزش و هراسی به خود راه نداده‌اند، که در رأس آنان همان پیامبران صاحب شریعت یعنی نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و پیامبر اسلام بوده‌اند. در نتیجه وجه سوم با وجه چهارم در یک جهت با یکدیگر مطابقت دارند. و آن این که این پیامبران صاحب شریعت از پیامبران اولوالعزم می‌باشند و تفاوت آنها در این است که وجه چهارم، اولوالعزم را منحصر در این پیامبران می‌داند ولی وجه سوم عنوان عامی را مطرح می‌کند که بر پیامبران دیگر که در راه تبلیغ احکام الهی دارای اراده‌ای استوار و عزمی محکم بوده‌اند نیز منطبق می‌باشد ولی با توجه به دو روایت معتبر که بر وجه چهارم گواهی می‌دهند، التزام به این وجه در تفسیر آیه، اقرب به واقع است. (سبحانی، ۱۳۷۰، ج ۱۰، ص ۲۵۶)؛ (سبحانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۷۹)

اما آنچه در کتاب مفاهیم القرآن به عنوان نظر نهایی ایشان بیان شده با دیدگاه مطرح شده در منشور جاوید و الفكر الخالد و پایگاه اطلاع رسانی شان ناهمگون است. در مفاهیم القرآن بعد از بیان هفت وجه درباره اولوالعزم در مقام نتیجه گیری آمده است:

و عرفت أن الحق هو الوجه الثالث بالتصرف الذي عرفته فيه وأوضحنا أن هذه اللفظة ليس علماً لعدة معينة بل هي وصف يشير إلى الجماعة الذين صبروا في طريق رسالاتهم و تبليغ دين الله سبحانه، وقد عرفت

أَنَّ الْقُرْآنَ يَصِفُ ثَلَاثَةَ مِنَ الرُّسُلِ بِهَذَا الْعُنْوَانِ وَ هُمَ عِبَارَةٌ عَنْ نُوحٍ وَ الْخَلِيلِ وَ الْكَلِيمِ وَ لَعَلَّ هُنَاكَ مَنْ صَبَرَ فِي هَذَا الطَّرِيقِ، وَ عَرَفَهُ الْقُرْآنَ وَ لَمْ تَقَفْ عَلَيْهِ. (سبجانی، ۱۴۳۱، ج ۳، ص: ۱۱۰)

بر این اساس واژه اولوالعزم علم برای عده معینی از پیامبران نیست بلکه وصفی است که به جماعتی از پیامبران با ویژگی خاص (صبر بر رسالت و تبلیغ دین خدای سبحان) دلالت دارد. قرآن سه پیامبر را با این عنوان وصف کرده است: «نوح، ابراهیم، موسی علیهم السلام» و احتمال دارد مصادیق دیگری نیز باشد.

با توجه به این که دیدگاه مفاهیم القرآن در سایر منابع آیت‌الله‌العظمی سبجانی تکرار نشده است، در نهایت می‌توان اذعان نمود که آیت‌الله‌العظمی سبجانی با توجه به روایات به دیدگاه اکثر مفسران تمایل یافته و قائل به انحصار اولوالعزم در پیامبرانی با وصف معین «صاحب کتاب و شریعت بودن» است و ایشان را در حضرت نوح(ع)، ابراهیم(ع)، موسی(ع)، عیسی(ع) و محمد(ص) مصداق شناسی می‌نماید.

شایان ذکر است صاحب‌الفکر الخالد گرچه پذیرفت اولوالعزم صاحب شریعتند اما ناسخ بودن شریعت عیسی(ع) را تنها به معنای تجدید بعضی از احکام و رفع برخی قیود می‌پذیرد. از این رو می‌نویسد:

ولكن هنا سؤالاً يطرح نفسه وهو أنه لم يثبت نسخ كل شريعته لاحقة لما تقدمها؟ فعيسى عليه السلام - مثلاً - لم ينسخ شريعته موسى عليه السلام، وقد بين الغايه من بعثته وهي القضاء بين بني إسرائيل وفك الخصومات، حيث قال سبحانه: «قَدْ جِئْتَكُمْ بِالْحِكْمَةِ وَلا بَيِّنَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ». [الزخرف: ۶۳] فإن معنى ذلك أن المسيح جاء مبيئاً لا ناسخاً لما تقدمه من الشرائع، إلا إذا كان المقصود من النسخ هو تجديد بعض الأحكام ورفع القيود والأغلال التي كانت موجودة، حيث قال سبحانه: «... وَلا حِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ...». [آل عمران: ۵۰] (سبجانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۷۷)

نتیجه

برای درک بهتر معنای «اولوالعزم» بایسته است ابتدا در هندسه آیات قرآن معنای عزم دانسته شود سپس در بستر آیه، واژه معنا گردد. از این رو با دقت در کاربرد «عزم‌الأمور» مشخص شد صبر از لوازم «عزم» است و از همنشینی «اولوالعزم» با «رسل» آشکار شد وصف مذکور مربوط به شخصیت حقوقی پیامبران است. قرآن کریم اگر چه صراحتی در ذکر نام پیامبران اولوالعزم ندارد اما معیار متصف شدن به وصف اولوالعزم را بیان فرموده است. و این خود دلیلی است بر نادرستی بیانیه دانستن «من» در «من الرسل»؛ زیرا مجرد ابتلاء انبیاء و صبر ایشان اتصاف ایشان به وصف اولوالعزم را ثابت نمی‌کند؛ بلکه از سیاق آیه ۳۵ سوره احقاف دانسته شد، مراد صبر در عرصه رسالت و تبلیغ دین الهی و مواجهه با مخالفان و معاندان و منکران است که این مهم بر همه پیامبران صادق نیست؛ زیرا همه چنین مأموریتی نداشته‌اند.

گرچه در آثار متعدد، اختلافاتی درباره تبیین دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبجانی مشهود است؛ اما در مجموع، ایشان با بیان هفت یا پنج دیدگاه از دیدگاه‌های مفسران درباره تفسیر «أولوالعزم» دیدگاه سوم و چهارم را با تصرفی پذیرفت و بیان داشت مراد از اولوالعزم پیامبران صاحب شریعت‌اند که ناسخ شریعت پیامبر گذشته بوده و تعداد ایشان در پنج نفر منحصر می‌شود: (نوح(ع)، ابراهیم(ع)، موسی(ع)، عیسی(ع) و محمد(ص)).

همچنین دانسته شد آیه مورد بحث بر اولوا العزم بودن پیامبر اکرم (ص) در زمان نزول آیه دلالت دارد و اگر چه برخی مفسران همچون آلوسی در شمارش پیامبران اولوا العزم نام حضرت محمد(ص) را نیاورده اند اما به دلایل متعدد اولواالعزم بودن حضرت، امری مسلم و ثابت است.

منابع

قرآن کریم؛ ترجمه آزاد.

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ ق.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، علل الشرائع، قم، کتاب فروشی داوری، ۱۳۸۵ ش.
۳. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۴. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، زادالمسیر فی علم التفسیر، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۲۲ ق.
۵. ابن عاشور، محمدطاهر، تفسیر التحریر و التنویر، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
۶. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۹ ق.
۷. ابو حیان، محمد بن یوسف، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
۸. ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ ق.
۹. بحرانی، هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه البعثه، ۱۴۱۵ ق.
۱۰. پایگاه اطلاع رسانی آیت‌الله جعفر سبحانی؛ <http://www.tohid.ir>
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۳۷۶ ه.ق.
۱۲. حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی، تفسیر روح البیان، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۱۳. حویزی، عبدعلی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، قم، اسماعیلیان، چ ۴، ۱۴۱۵ ق.
۱۴. خطیب شریینی، محمد بن احمد، تفسیر السراج المنیر، بیروت دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۵ ه.ق.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۲ ه.ق.
۱۶. زید بن علی بن الحسین (ع)، تفسیر غریب القرآن، بیروت، الدار العالمیة، ۱۴۱۲ ق.
۱۷. سبحانی، جعفر، الفکر الخالد، قم، دارمحنة البیضاء، ۱۴۲۶ ق.
۱۸. سبحانی، جعفر، مفاهیم القرآن، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۳۱ ق.
۱۹. سبحانی، جعفر، منشور جاوید، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۳۷۰
۲۰. شبر، عبدالله، حق‌الیقین فی معرفه اصول‌الدین، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۸ ق.
۲۱. شعیری، محمد بن محمد، جامع الأخبار، نجف، مطبعة حیدریه، بی تا.
۲۲. صاحب، اسماعیل بن عباد، المحیط فی اللغة، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۴ ه.ق.
۲۳. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنه، قم، فرهنگ اسلامی، چ ۲، ۱۴۰۶ ق.
۲۴. صافی، محمود، الجدول فی اعراب القرآن و صرفه و بیانه، سوریه، دارالرشید، چاپ چهارم، ۱۴۱۸ ق.
۲۵. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ۱۳۹۰ ق.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ ش.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۸. عاملی، ابراهیم، تفسیر عاملی، تهران، کتابفروشی صدوق، ۱۳۶۰ ش.
۲۹. فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر(مفاتیح الغیب)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ ق.
۳۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم، نشر هجرت، چاپ: دوم، ۱۴۰۹ ق.
۳۱. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، تهران، مکتبه الصدر، چاپ دوم، ۱۴۱۵ ق.
۳۲. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ ه.ش.
۳۳. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، قم، دار الکتب چاپ سوم، ۱۳۶۳ ش.
۳۴. کاشانی، محمد بن مرتضی، تفسیر المعین، قم، کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، ۱۴۱۰ ق.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
۳۶. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.

۳۷. مصباح یزدی، محمد تقی، راه و راهنما شناسی، قم، مؤسسه امام خمینی «ره»، چاپ سوم، ۱۳۹۷ش.
۳۸. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ سوم، ۱۴۳۰ ق.
۳۹. مفید، محمد بن محمد، اوائل المقالات، قم، دارالمفید، ۱۴۱۳ ق.
۴۰. نیشابوری، محمود بن ابوالحسن، إیجازالبیان عن معانی القرآن، بیروت، دار الغرب الإسلامی، ۱۴۱۵ ق.

کندوکاوی در نظریه «عدم تأثیر احادیث در ترجیح روایت»

آیت الله العظمی سبحانی

محمد مهدی ولی زاده^۱

چکیده

تأخر در صدور، یا احادیث، یکی از معیارهای قبول حدیث در دیدگاه محدثان است. پیش از پرداختن به تکافؤ، تساقط، توقف و تخییر این مؤلفه بررسی و اعتبار حدیث با دخالت آن ملاحظه می شود. در این مقاله، این نظریه با توجه به آراء حدیثی آیت الله العظمی سبحانی کندوکاو و پس از بررسی مؤلفه‌هایی همچون صدور یک روایت از دو معصوم و... به جستجوی نتیجه پرداخته شده است.

کلیدواژگان

احادیث، تکافؤ، تساقط، توقف، تخییر

مقدمه

در باب تعارض اخبار، آنچه قبل از تکافؤ، تساقط، توقف و تخییر مطرح است بحث ترجیح است. در بحث ترجیح، برای حل تعارض اخبار یک سری مرجحات منصوصه وجود دارد که در اقسام، شمار و ترتیب آنها میان علماء اختلاف شده است ولی عمده دلیل آن مرفوعه زراره و مقبوله حنظله می باشد. با گذر از مرجحات منصوصه، با روایاتی برمی خوریم که مزیت دیگری را عامل ترجیح روایت بر روایت معارض خود معرفی می کنند. این عده روایات که شمار آن را ۲ یا ۴ یا ۵ یا ۶ مورد گفته اند دلالت بر این امر دارند که جدیدتر بودن روایت و تأخر زمان صدور آن نسبت به روایت معارض، مزیت و عامل تقدیم است. از این مرجح به احادیث تعبیر می شود و روایت راجح، احداث نامیده می شود.

در مواردی که دو روایت معارض از دو معصوم نقل شوند یا این که از یک امام نقل شوند ولی زمان صدور آنها متفاوت باشد روایت جدید و متأخر مقدم خواهد شد. این مسأله از مباحث پر ثمر باب تعادل و ترجیح است زیرا صدور همزمان در اخبار متعارض بسیار کم است لذا روشن شدن مرجح بودن یا نبودن آن کمک زیادی در کشف حکم واقعی در باب تعارض اخبار می کند.

بحث در این موضوع، کبروی است و محل نزاع در اعتبار خبر احداث می باشد به این معنا که آیا روایات مذکور دلالت بر مرجح بودن احادیث دارند و احادیث دخلی در تقدیم دارد یا مفاد و مقصود از آنها نکته جدیدی نیست و عامل تقدیم، امر دیگری است که ملازم احادیث خبر است.

اگر احادیث، مرجح باشد مراد این است که خبر احداث بما هو احداث به عنوان امر ارتکازی یا تعدی، راجح است نه بما هو ناسخ و نه بما هو من باب التقیة.

در این موضوع، هیچ کتاب، پایان نامه و مقاله مستقلی نگاشته نشده است و فقط برخی از اصولیون

در خلال مباحث تعادل و ترجیح یا در مقام حل تعارض روایات در فروع فقہی، اشاره کوتاهی نسبت به این مسأله و روایات آن نموده اند.

از جمله معاصرینی که این مسأله را تبیین و بررسی نموده‌اند می‌توان حضرت آیت‌الله‌العظمی سبحانی را نام برد که اصل نظریه ترجیح به احادیث را بیان نموده اند و با اشکالاتی آن را مردود دانسته اند.

۱. بیان مسأله و اقوال در آن

مشهور دانشمندان علم اصول، احادیث را به عنوان مرجح نمی‌پذیرند (مروجی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۲، ص ۱۲۰)، البته بسیاری از جمله شیخ اعظم انصاری (انصاری، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۷۷۵ و ۷۷۶)،^۱ آخوند خراسانی و محقق نائینی اصلاً متعرض این مرجح نشده‌اند و گویا سر این امر، عدم دلالت روایات یا عدم التفات به آنها می‌باشد. (همدانی، ۱۳۷۷ق، ج ۲، ص ۱۲۵ و قزوینی، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۶۴۷) ولی در این میان، شیخ صدوق (۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۲۰۳، ح ۵۴۷۲)،^۲ صاحب حدائق (بحرانی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۰۵ و ج ۱۱، ص ۴۵۱)، فاضل نراقی (۱۴۱۵ق، ج ۱۰، ص ۱۱۸ و طباطبایی قمی، ۱۳۸۱ش، ص ۱۳۸ و ۱۳۹) و محقق سیستانی (بی تا، ص ۵۲۶) ترجیح به احادیث را می‌پذیرند بلکه برخی از معاصرین مانند طباطبایی قمی مرجح را منحصر در احادیث دانسته و هیچ یک از مرجحات دیگر را مورد پذیرش قرار نمی‌دهد (طباطبایی قمی، ۱۳۷۱ش، ج ۳، ص ۲۰۰).

مستند اکثر قائلین به ترجیح، روایات دال بر اخذ به خبر احداث است، این گروه ترجیح به احادیث را یک حکم تعبدی می‌دانند که مطابق قواعد عقلانی ارتکازی نیست لذا باید به مدلول روایات اکتفا نمود. (شهید صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۶۵)

وجه تمایز آیت‌الله‌العظمی سبحانی با سایر قائلین به عدم مرجح بودن احادیث این است که بحث را موجز مطرح نموده اند و بدون رد و جوه محتمل در تقدیم احداث به جز احتمال نسخ و بیان حکم واقعی و با اکتفاء به شواهد برون متنی بر عدم دلالت روایات بر مرجح بودن احادیث، به نتیجه رسیده است لذا نظریه ایشان محور پژوهش قرار داده شده تا قبل از هر گونه دفاع یا رد آن، نخست، وجه استدلال قائلین به مرجح بودن احادیث بیان شود سپس از مناقشات دلالتی و موردی آن و شواهد آنها یاد شود و در طول این مباحث، روش بحث، استدلال، اشکال و مدعای ایشان اعتبار سنجی و سپس اتقان بخشی گردد.

بر همین اساس، هدف از پژوهش حاضر، شناخت تفصیلی نظریه این عالم بزرگوار از مبادی تا منتهاست که طی آن از کمبودهای آن پاسخ داده خواهد شد و صحت و اتقان آن اثبات می‌شود.

۲. نظریه آیت‌الله‌العظمی سبحانی

استاد سبحانی پس از ذکر چندی از روایات احادیث، محتوای آنها را در دو مقام بررسی کرده‌اند؛

^۱ شیخ انصاری در فرائد الاصول دو مورد از روایات احادیث را ذکر کرده ولی نامی از ترجیح به احادیث نبرده است البته در مطروح الانظار ج ۴ ص ۶۲۶ تصریح به عدم پذیرش ترجیح به احادیث نموده است.

^۲ آیت‌الله سبحانی در ارشاد الاصول ج ۴ ص ۳۹۸ و ۳۹۹ کلام فاضل تونی را نقل کرده اند: غیر از صدوق کسی را نیافتم که به این روایات عمل کرده باشد؛ شیخ صدوق ذیل دو خبر متعارض در باب وصیت به دو نفر فرموده است: اگر دو روایت متعارض از جهت صدور ثابت شدند طبق فرموده امام صادق (ع) باید به روایت اخیر عمل نمود زیرا اخبار دارای وجوه و معانی هستند و هر امامی به زمان خود و احکام آن آگاه تر است. (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۲۰۳ و تونی، ۱۴۱۵، ص ۳۳۱)

زیرا امر به اخذ خبر جدید را به دو صورت تقسیم نموده‌اند:

- اگر مربوط به روایات نبوی باشد مثلاً پیامبر اکرم (ص) در اوائل هجرت، حدیثی فرموده و در سال دهم هجرت خلافتش را فرموده‌اند، در این صورت تقدیم خبر جدید شاید به خاطر ناسخ بودن آن باشد و ارتباطی با مرجح بودن احدیث ندارد.

- اگر مربوط به روایات ائمه (علیهم السلام) باشد مثلاً امام صادق (ع) حدیثی فرموده‌اند و امام عسکری (ع) خلاف آن را فرموده‌اند، در این صورت:

اولاً احتمال نسخ متصور نیست زیرا باب تشریح پس از رحلت پیامبر (ص) بسته شده است البته جای تعجب است که صدوق، عمل به احداث را به اعتبار ناسخ بودنش توجیه و تصحیح کرده است. (سبحانی، ۱۴۳۲ق، ج ۴، ص ۵۸۱)

ثانیاً تقدیم خبر جدید ملازمه‌ای با حکم واقعی بودن خبر جدید ندارد بلکه احتمال عکس آن نیز می‌رود زیرا احتمال حکم واقعی بودن و نبودن نسبت به هر دو خبر مساوی است و خبر جدید مزیتی بر دیگری ندارد. بنابراین باید وجه دیگری برای تقدیم خبر جدید بیان کرد.

از آنجا که ائمه (علیهم السلام) به مصالح زمان خود آگاه تر بودند و طبق مصالح آن زمان حکم می‌کردند تا جان شیعیان حفظ شود به این نتیجه می‌رسیم روایات امر به اخذ خبر جدید، مصداق امر به مقتضای مصلحت زمان هستند زیرا خبر جدید، نسبت به زمان مخاطب نزدیک تر است لذا با شرائط و مصالح آن زمان هم سازگارتر خواهد بود. از این رو اخذ به احداث، خاص زمان حضور امام است و نمی‌توان آن را به عصر های متأخر سرایت داد زیرا احتمال تغییر شرائط و مصالح زمان می‌رود در حالیکه اگر حکم واقعی بودن خبر جدید معلوم می‌شد مکلف باید در زمان فعلی نیز طبق آن عمل می‌کرد. (سبحانی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۵۰۰ و ۵۰۱ و سبحانی، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۳۹۸ و ۳۹۹ و سبحانی، ۱۴۳۲ق، ج ۴، ص ۵۸۱ و سبحانی، ۱۳۸۸ش، ج ۲، ص ۲۰۴ و سبحانی، جلسه ۹۴/۳/۱۶ و ۹۰/۲/۱۳).

بررسی نظریه آیت‌الله‌العظمی سبحانی

۱. نواقص بحث آیت‌الله‌العظمی سبحانی

اشکالات ایشان در صورت اول و دوم هر یک، مقدمه و مباحث زیادی در پس دارد که بدون اطلاع از آنها، صحت و اعتبار نظریه ایشان روشن نمی‌گردد. کیفیت بحث ایشان از دو جهت دارای کمبود و نقصان است که البته در برخی موارد، مقتضای اختصار گویی است:

۱. ذکر همه روایات احدیث: ایشان در برخی کتب فقط دو روایت معلی و مرسله کلینی را آورده‌اند (سبحانی، ۱۴۳۲ق، ج ۴، ص ۵۸۰) و در برخی روایت کنانی را هم افزوده‌اند (سبحانی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۵۰۰) در حالیکه در منابع روایی، ۵ تا ۶ روایت نقل شده است.

۲. ذکر و بررسی همه مناقشات: ایشان نسبت به مضمون روایات فقط دو اشکال را ذکر کرده‌اند که آن هم مربوط به مناقشات عام است و تعرضی به متن و سند روایات نکرده‌اند.

۳. هم چنین اشکال ایشان در صورت اول قابل نقد و مناقشه است زیرا اشکال ایشان صرفاً در حد احتمال است و احتمالات دیگر در وجه تقدیم را بررسی نکرده‌اند خصوصاً که احتمال ناسخ بودن را با قطع نظر از روایات نسخ (از دسته روایات احدیث) مطرح کرده‌اند.

بنابراین لازم است پس از ذکر تمامی روایات احدیث، ضمن بررسی مبانی و اصول پیش فرض

استدلال، اشکال و مدعای ایشان، قرائن و شواهدی بر صحت آنها از درون و برون روایات یافته شود و هم چنین وجوه دیگر تقدیم احداث رد شوند تا صحت و اتقان نظریه پی برده شود.

۲. روایات احادیث و مناقشات مربوط به آنها

طی استقرائی که انجام شد، به طور کلی، کسانی که دلالت روایات احادیث را نمی‌پذیرند از سه جنبه در این روایات مناقشه کرده‌اند:

۱. مناقشات سندی: برخی از روایات مشکل ضعف یا مجهول بودن راوی یا مشکل ارسال دارند.
۲. مناقشات دلالی (عام و خاص): دلالت روایات مغایر با بحث ترجیح و کشف حکم واقعی است.
۳. مناقشات موردی: مورد روایات یا خارج از محل نزاع یا اخص است. این قسم از مناقشات در ضمن مناقشات دلالی ذکر خواهد شد.

بنابر این نخست، متن روایات ذکر می‌شود سپس به انواع مناقشات مربوط به آنان پرداخته خواهد شد.

- روایت کنانی

ما رواه هشام بن سالم عن ابی عمرو الکنانی قال: قال لی ابو عبد الله علیه السلام: یا ابا عمرو رأیت لو حدثتک بحديث أو أفیتتک بفتیاء ثم جئتني بعد ذلك فسألتنی عنه فأخبرتک بخلاف ما كنت أخبرتک أو أفیتتک بخلاف ذلك بايهاما كنت تأخذ؟ قلت: باحدثهما و ادع الآخر فقال: قد أصبت یا با عمرو أی الله إلا أن یعبد سرا، اما و الله لئن فعلتم ذلك انه لخیر لی و لكم أی الله عز و جل لنا فی دینه الا التقیة.

کنانی نقل کرده است که امام صادق (ع) خطاب به من فرمود: مرا خبر ده که اگر حدیثی برایت گویم یا تو را فتوایی دهم سپس در زمان دیگری از همان واقعه پرسش کنی و خلاف آنچه پیش از این گفته بودم پاسخ دهم به کدام یک عمل می‌کنی؟ گفتم: به خبر پسین عمل می‌کنم و دیگری را ترک می‌کنم، آنگاه حضرت فرمود: درست یافتی، خداوند جز این که در نهان عبادت شود نخواسته است، به خدا سوگند اگر به خبر پسین عمل کنید هم برای من و هم برای شما بهتر است، خداوند از برای ما در دینش از غیر تقیه ابا فرموده است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۱۸)

محقق خوبی این روایت را صحیح دانسته است (خوبی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۱۶) ولی به گفته سید تقی طباطبایی قمی و شهید صدر، این روایت ضعیف است چون در سند آن کنانی آمده که توثیق نشده است (طباطبایی قمی، ۱۳۷۱ش، ج ۳، ص ۲۲۶ و صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۶۲).

علامه مجلسی در مرآة العقول هم این حدیث را مجهول دانسته است چون کنانی در کتب رجالی مجهول است. (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۹، ص ۱۷۱). برخی نیز خواسته‌اند ضعف سندی را به وسیله نقل شدن روایت در کافی یا از اصحاب اجماع بودن حسن بن محبوب یا تواتر اجمالی حل کنند ولی این راه حل‌ها مبنایی است و تواتر اجمالی هم متوقف بر تمامیت دلالت این دسته روایات است در حالی که در دلالت هر یک از روایات مناقشات متعددی شده است.

- مناقشات دلالی در روایت کنانی

مناقشه یکم؛ به نظر می‌رسد اشکالی که بر روایت کنانی وارد است این است که خاص مورد تقیه عملی راوی است چون امام در مقام بیان سر اختلاف حدیثین، در ذیل روایت فرموده است: ابی الله لنا فی دینه الا التقیة، که معلوم می‌شود مراد امام این بوده که اگر احتمال تقیه در یکی از دو روایت باشد

۱. رک: زبدة المقال، ج ۲، ص ۶۳۹؛ تنقیح المقال، ج ۳، کنی: ص ۲۹.

باید به روایت اخیر عمل کنید چه روایت قدیم تقیه ای باشد چه روایت جدید (خویی، ۱۴۱۷، ج ۲ ص ۴۱۷ و آملی، ۱۳۸۶ق، ص ۴۷۱)، هم چنین شیخ کلینی این روایت را در باب تقیه ذکر کرده است که مؤید این مدعا است.

ممکن است اشکال شود که این روایت مربوط به تقیه است ولی تقیه بیانی خود امام نه تقیه عملی مخاطب؛ چون امام فرمود «ابی الله لنا» که ظهور در صدور تقیه از امام دارد که بیانی است اما به باور نویسنده از مجموع عبارت لئن فعلتم ذلك انه لخیر لی و لكم ابی لله عز و جل لنا فی دینه الا التقیة، چنین استفاده می‌شود که تقیه به وسیله فعل مخاطب انجام می‌شود بنابراین تقیه عملی صادر از راوی است و از آنجا که صدور هر یک از دو روایت مطابق مصالح و شرایط آن زمان است لذا باید به روایت جدیدتر عمل نمود و لو تقیه‌ای باشد.

بر اساس این اشکال، باید مدلول این روایت خاص زمان حضور امام و خاص مخاطب باشد چون در سایر افراد و زمان‌ها باید طبق شرایط به احکام عمل نمود و نیز حکم واقعی را کشف کرد در حالی که احدیث نه دخلی در تشخیص شرایط دارد نه دخلی در کشف حکم واقعی.

مناقشه دوم؛ وجه تقدیم احدیث، تقیه ای بودن خبر پیشین است به قرینه عبارت ابی الله... خصوصاً که اگر از باب تعبد شرعی بود سؤال امام از راوی به نحو بایهما کنت تأخذ وجهی نداشت. (شیخ انصاری، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۶۲۶).

در مناقشه نخست احتمال تقیه‌ای بودن در هر دو وجود دارد ولی در مناقشه دوم فقط تقیه‌ای بودن خبر پیشین مطرح است. نقد این مناقشه پس از مناقشه ششم از مناقشات مشترک خواهد آمد. حال با نظر به کلام آیت‌الله‌العظمی سبحانی روشن می‌شود که در اشکال ایشان، شامل هر دو مناقشه می‌شود زیرا مصالح و شرایط زمان که ایشان فرمودند مقتضی تقیه عملی است و روایت جدید متضمن آن است، هم چنین ایشان به وجه تقدیم خبر جدید تصریح نمودند. البته ایشان این اشکالات را با قطع نظر از خصوص متن روایت کنانی مطرح کرده‌اند.

- روایت حسین بن مختار

علی بن ابراهیم عن ابيه عن عثمان بن عيسى عن الحسين بن المختار عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال: أ رأيتك لو حدثتک بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتک بخلافه بایهما کنت تأخذ؟ قال: کنت آخذ بالاخیر فقال لی: رحمک الله.

راوی می‌گوید: امام صادق (ع) فرمود: مرا خبر ده که اگر امسال به تو حدیثی بگویم سپس سال آینده از همان واقعه پرسشی و خلاف سال پیشین سخن گویم، به کدام یک عمل می‌کنی؟ راوی عرضه داشت: به روایت متأخر عمل می‌کنم، حضرت فرمود: خدا بیامرزدت (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۷، ح ۸؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، باب ۹ از أبواب صفات القاضی، ح ۷)

این روایت مرسل است چون در سند آن تعبیر به عن بعض اصحابنا شده است لذا اعتبار ندارد (طباطبایی قمی، ۱۳۷۱ش، ج ۳، ص ۲۲۶) ولی با این وجود، دست کم می‌تواند مؤید مدعی باشد (طباطبایی قمی، ۱۳۸۱ش، ص ۱۳۸).

مناقشات دلالتی در روایت ابن مختار

مناقشه یکم؛ شیخ حر عاملی در وسائل در ذیل این روایت گفته است: «یظهر من الصدوق أنه حمله علی زمان الإمام خاصه، فإنه قال فی توجیهه: ان کل إمام أعلم بأحكام زمانه من غیره من الناس. سپس

آن را تأیید نموده و گفته است: و هو موافق لظاهر الحدیث، و علی هذا یضعف الترجیح به فی زمان الغیبه و فی تطاول الأزمنه^۱. (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، باب ۹ از أبواب صفات القاضی، ح ۷)

روایت اگر در مقام بیان مرجحیت احداثیت باشد باید فقط در صورتی که روایت متقدم تقیه‌ای بوده احداث مقدم شود در حالی که از این روایت استفاده می‌شود چه روایت قدیم تقیه‌ای باشد و جدید حکم واقعی، چه برعکس باید به جدید عمل کرد چون شرایط تقیه در هر زمان تغییر می‌کند. از این جهت است که صدوق، روایت حسین بن مختار را چنین توجیه کرده است که امام هر زمانی احکام و مصالح آن زمان را بهتر می‌داند و نسبت به آن آگاه تر است، آنگاه صاحب وسائل، توجیه صدوق را ظاهر در این دانسته که روایت خاص زمان حضور امام می‌باشد.

برخی خواسته‌اند به این مناقشه چنین پاسخ دهند که شهادت صدوق روایت نیست یا روایتی غیر از روایت ابن مختار است، علاوه بر این که ظاهر این روایت، اطلاق دارد و خاص زمان حضور امام نیست. نقد: اما با قطع نظر از روایت صدوق، توجیه او برای خدشه در دلالت حدیث، کافی به نظر می‌رسد چون اگر وجه اخذ احداث، اخذ به حکم امام زمان (عج) باشد مانع از اطلاق روایات احداثیت و موجب اختصاص به زمان حضور امام خواهد بود ولی اشکال اینجاست که این روایت ظهوری در توجیه مذکور برای اخذ احداث ندارد اما این توجیه در روایت کنانی و معلی قابل دفاع است و قرائتی بر آن وجود دارد چنانکه مجلسی ذیل روایت معلی ذکر کرده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱ ص ۲۲۱).

مناقشه دوم؛ حکم این دو روایت (کنانی و ابن مختار) به تقدیم احداث، مختص مخاطب امام و بیان وظیفه فعلی اوست نه برای عامه مکلفین تا از مرجحات باب تعارض قرار داده شود زیرا به مقتضای اطلاق روایت، خبر اخیر چه بیان حکم واقعی باشد چه تقیه‌ای، مقدم می‌شود در حالی که اگر از باب مرجحات عامه مکلفین و در عموم زمان‌ها باید روایت اخیر کاشف از تقیه‌ای بودن روایت پیشین می‌شد یعنی احداثیت، قرینه بر حکم واقعی بودن روایت اخیر می‌شد؛ اما شاهدی بر آن وجود ندارد. (اصفهانی، ۱۳۷۴ق، ج ۳، ص ۳۶۵)

هم چنین عبارت جنتی من قابل فحدثتک بخلافه در روایت ابن مختار شاهد بر معاصر بودن مخاطب با امام است (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۶۹۸ و ج ۷، ص ۳۶۵).

آیت‌الله‌العظمی سبحانی با قطع نظر از متن این دو روایت، تصریح به اختصاص حکم به زمان امام کرده و تعدی از آن به عصر‌های متأخر را بی‌وجه دانسته است.

نقد: این اشکال نسبت به روایت کنانی وارد است ولی به باور نویسنده، اسد روایات از حیث مورد و دلالت، روایت ابن مختار است چون تأیید اخذ احداث، اطلاق دارد و هیچ قرینه‌ای بر مورد تقیه یا نسخ نیست و تعلیلی هم ذکر نشده تا سبب تفسیر شود بنابراین این روایت در مرجح بودن احداثیت، ظهور بیشتر دارد.

با این وجود، تنها وجهی که برای ایراد اشکال نسبت به این روایت وجود دارد اطلاق حکم به اخذ احداث است چه واقعی باشد چه تقیه‌ای و این شاهد بر این است که اخذ احداث از باب اخذ به مقتضای زمان و صلاح حال مخاطب است نه از جهت ترجیح اصطلاحی که کاشف از حکم واقعی است.

^۱ صدوق در من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۲۰۳، روایت مرسله‌ای را نقل کرده که صاحب وسائل آن را بر روایت حسین بن مختار تطبیق کرده است.

- روایت معلی بن خنیس

عن علی بن ابراهیم عن ابيه عن إسماعیل بن مرار^۱ عن یونس عن داود بن فرقد عن المعلی بن خنیس قال: قلت لابی عبد الله علیه السلام: اذا جاء حدیث عن أولکم و حدیث عن آخرکم بایهما نأخذ فقال: خذوا به حتی یبلغکم عن الحی فان بلغکم عن الحی فخذوا بقوله قال: ثم قال أبو عبد الله علیه السلام: انا و الله لا ندخلکم إلیا فیما یسعکم.^۲

ابن خنیس نقل کرده است: به امام صادق (ع) عرض کردم: اگر حدیثی از امام سابق و حدیث دیگری (معارض آن) از امام لاحق صادر شود به کدام یک عمل کنیم؟ فرمود: به حدیث امام متأخر (یا به هر یک) عمل کنید تا زمانی که از امام زنده بیانی برسد (و زمانی که بیان برسد) به آن عمل کنید سپس حضرت فرمود: به خدا سوگند ما شما را جز در امری که وسعت داشته باشید داخل نمی‌کنیم (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۷، ح ۹).

در سند این روایت از دو جهت مناقشه شده است: اولاً برخی اسماعیل بن مرار را ضعیف دانسته‌اند^۳، ثانیاً اقوال رجالیان در تضعیف و توثیق معلی بن خنیس متعارض است که غالباً ضعیف شمرده‌اند.^۴

مناقشات دلالتی در روایت ابن خنیس

مناقشه یکم؛ استدلال به این روایت متوقف است بر این که ضمیر «خذوا به» راجع به اخیر (احداث: حدیث عن آخرکم) باشد، در این صورت دو فقره از روایت مورد استدلال خواهد بود: خذوا به و حتی یبلغکم عن الحی.

ولی در مرجع ضمیر «به» دو احتمال وجود دارد چون شاید مرجع ضمیر، ایهما باشد که نزدیک‌تر است، در این صورت مراد از روایت، تخییر در اخذ به روایات خواهد بود پس وقتی در حال تردید هستید امر بر شما توسعه دارد تا وقتی که امام زمانتان را ملاقات کرده و از تحیر خارج شوید.^۵ مناسب با حال تحیر آن است که در حال تحیر باقی بماند تا امام را ملاقات کند و با ترجیح حدیث آخر نیازی به انتظار رسیدن امام نیست؛ حتی اگر تخییر اقرب به ذهن نباشد لا اقل روایت اجمال دارد، البته تمه ای که جناب کلینی ذیل روایت ذکر کرده است قرینه می‌شود بر این که به فهم وی ضمیر به احداث باز می‌گردد.

مناقشه دوم؛ این روایت و لو دلالت بر تقدیم احداث می‌کند ولی از آنجا که این حکم به حسب مقتضیات و مصالح زمان و طبق حال امام و شیعیان از حیث تقیه صادر شده است لذا وظیفه عملی خاص شخصی است که خبر احداث برای او صادر شده است، عبارت «إنا و الله لا ندخلکم إلیا فیما یسعکم» نیز مؤید این امر است. هم چنین این حکم به قرینه عبارت حتی یبلغکم عن الحی، خاص زمان حضور امام است.

۱. احتمال دارد ضرار باشد.

۲. کلینی در ذیل این روایت افزوده است: و فی حدیث آخر خذوا بالاحداث، برخی مانند آیت‌الله سبجانی، کلام کلینی را حدیث مستقل (ششم) برشمرده اند که مرسل است

۳. مانند شیخ در مطارح الانظار ج ۴ ص ۶۲۶- توثیق و تضعیف خاصی درباره او گفته نشده ولی برخی ثقه دانسته اند ر.ک: قاموس الرجال ج ۲ ص ۱۱۷ و زبده المقال ج ۱ ص ۲۰۲.

۴. ر.ک: رجال نجاشی ص ۴۱۷، رجال برقی ص ۵۱۶، جامع الرواه ج ۲ ص ۲۴۷ و منتهی المقال ج ۷ ص ۴۷۶.

۵. در این صورت مفاد این روایت مانند مفاد روایت هفتم این باب از کافی (ج ۱ ص ۶۶) است: و فی روایة اخرى بأیها اخذت من باب التسلیم وسعک.

بنابراین سائر مکلفین اعم از این که در زمان حضور امام باشند یا غیبت، نمی‌توانند اخذ احداث نمایند بلکه باید با به کارگیری قرائن و مرجحات، خبر اقرب به واقع و برای بیان حکم واقعی را تمییز داده و اخذ نمایند. (همدانی، ۱۳۷۷ق، ج ۲ ص ۱۲۵؛ اصفهانی، ۱۳۷۴ق، ج ۳، ص ۳۶۶؛ صدر، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۶۹۹؛ امام خمینی «ره»، ۱۳۷۵ش، ص ۱۹۸ و ۱۹۹)

بنابراین از این روایت مرجح اثباتی بودن احدثیت (به لحاظ حکم واقعی اولی) استفاده نمی‌شود و فقط مرجح ثبوتی بودن (به لحاظ وظیفه فعلی) ثابت می‌گردد چنانکه آیت‌الله‌العظمی سبحانی نسبت به عموم روایات احدثیت، این عقیده را دارند.

- روایت محمد بن مسلم

ما رواه محمد بن مسلم^۱ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: ما بال أقوام يروون عن فلان و فلان عن رسول الله صلى الله عليه و آله لا يتهمون بالكذب فيجىء منكم خلافة قال: ان الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن.

ابن مسلم می‌گوید: به امام صادق(ع) عرض کردم: چیست شأن کسانی که به واسطه از حضرت رسول صلی الله علیه و آله روایت می‌کنند و متهم به کذب نیستند سپس خلافتش از شما صادر می‌شود؟ حضرت فرمود: هم چنانکه گاهی قرآن نسخ می‌شود حدیث هم نسخ می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، باب اختلاف الحدیث، ص ۶۴، ح ۲).

برخی همچون آقایان طباطبایی قمی و مروجی قزوینی از میان اخبار فقط دلالت این حدیث را تام دانسته‌اند (مروجی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۲، ص ۱۲۲) ولی با وجود مناقشات متعددی که ذکر خواهد شد و جهی برای این مدعا باقی نمی‌ماند.

مناقشات دلالتی در روایت ابن مسلم

مناقشه یکم؛ محقق خوبی این روایت را موثقه دانسته ولی دلالت آن را نپذیرفته است چون دو احتمال در مراد از نسخ وجود دارد که طبق هر دو احتمال، مورد روایت خارج از محل کلام است چون کلام در متعارضینی است که اولاً هیچ کدام مقطوع الصدور نباشند و ثانیاً جمع عرفی بینهما ممکن نباشد در حالیکه طبق احتمال اول، ناسخ مقطوع الصدور است و طبق احتمال دوم، جمع عرفی ممکن است.

اگر مراد نسخ اصطلاحی باشد خارج از محل کلام است چون اولاً ناسخ، مرجح باب تعارض نیست بلکه کاشف از انتهای حکم متقدم و فعلیت حکم متأخر است، ثانیاً ناسخ اجماعاً باید قطعی الصدور باشد در حالیکه بحث در تعارض اخبار ظنی الصدور است و هم چنین خبر واحد با خبر قطعی الصدور توان تعارض ندارد. و اگر مراد نسخ لغوی باشد به معنی توضیح و تبیین به وسیله تخصیص و تقیید است و در این صورت مربوط به مورد جمع عرفی خواهد بود در حالی که بحث در متعارضینی است که جمع عرفی آنها ممکن نباشد. (خویی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۱۷)

مناقشه دوم؛ این روایت و لو دال بر احتمال ناسخ بودن خبر متأخر است ولی به لسان عام و در مقام ضرب قاعده کلی در علاج تعارض نیست تا مخاطب مأمور به حمل بر ناسخیت خبر احداث باشد (مومن قمی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۴۶۷).

^۱ رجال یون وی را توثیق نموده و از اصحاب اجماع دانسته‌اند؛ ر.ک: قاموس الرجال، ج ۹، ص ۵۷۳؛ زبدة المقال، ج ۲، ص ۳۹۶.

به نظر می‌رسد این اشکال وارد است چون در این روایت فقط اشاره به علت اختلاف حدیثین شده و امام امری به اخذ احداث نکرده تا بتوان تعمیم داد.

مناقشه سوم؛ اگر دلالت این روایت را بپذیریم اخص از مدعاست چون خاص نبوی متقدم و غیر نبوی متأخر است. (شیخ انصاری، ۱۳۸۳ ش، ج ۴، ص ۶۲۶)

اشکال آیت‌الله‌العظمی سبحانی نیز در این راستاست با این تفاوت که اولاً ایشان با قطع نظر از روایات نسخ مطرح کرده اند، ثانیاً احتمال نسخ را اصلاً در روایات ائمه (علیهم السلام) متصور نمی‌دانند زیرا باب تشریح که شامل نسخ هم می‌شود با رحلت پیامبر اکرم (ص) بسته شده است (سبحانی، ۱۴۳۲ ق، ج ۴، ص ۵۸۱).

مناقشه چهارم؛ چنانکه در مقدمه گفته شد، محل نزاع ما، ترجیح روایت احداث بما هو ناسخ نیست چون در آن صورت ناسخ بودن مدخلیت دارد نه مجرد احدیث بل نزاع در ترجیح احداث بما هو احداث است به صورت مستقل، در حالی که مورد این روایت، نسخ است.

آیت‌الله‌العظمی سبحانی این اشکال را در خصوص روایات نبوی مطرح کرده اند به این بیان که وجه تقدیم احداث در آن روایات نیز بخاطر حکم واقعی بودن خبر جدید نیست بلکه احتمال دارد از جهت ناسخیت باشد و در این صورت خارج از مسأله ترجیح اصطلاحی خواهد بود (سبحانی، ۱۴۱۴ ق، ج ۴، ص ۵۰۰ و ۵۰۱؛ سبحانی، ۱۴۲۴ ق، ج ۴، ص ۳۹۸ و ۳۹۹؛ سبحانی، ۱۴۳۲ ق، ج ۴، ص ۵۸۱؛ سبحانی، ۱۳۸۸ ش، ج ۲، ص ۲۰۴).

مناقشه پنجم) قرآنی وجود دارد بر این که نسخ در این روایت به معنای تخصیص و تقيید است چون قید کما ینسخ القرآن بیان کیفیت نسخ است و از آنجا که نسخ اصطلاحی در قرآن با خبر واحد ممکن نیست بلکه تخصیص باخبر است لذا در حدیث نیز چنین مراد است.

هم چنین نسخ اصطلاحی در شریعت نادر است و طبق برخی مبانی، امام حافظ شریعت است نه مشرّع تا بتواند نسخ کند و اگر مراد امام این باشد که در هر دو خبر متعارض، یکی نسخ شده اعتباری برای قوانین شریعت باقی نمی‌ماند و عرف آن را بعید می‌شمارد لذا اطلاقی در این روایت منعقد نمی‌شود و احتمال دارد که امام فقط در مقام بیان احتمال وجود نسخ در اخبار متعارض باشد (شب زنده دار، ۹۲/۷/۲۳) یا این که امام تقیه فرموده اند حدیث متأخر (کلام امام) را از باب ناسخ بپذیرید تا بفهمانند نبویات از غیر طریق ما را اخذ نکنید.

برخی نیز مراد از حدیث نسخ را چنین دانسته اند که راوی علم به نسخ روایت نداشته و آن را نقل کرده در حالی که ائمه (علیهم السلام) عالم به ناسخ اند و خلاف آن از ایشان صادر شده است. (فیض کاشانی، ۱۳۴۹، ص ۹۰).

بنابراین با این که هیچ یک از این احتمالات ثابت نیست؛ اما این مسلم است که موضوع روایات نسخ غیر از باب مرجحات می‌باشد.

- روایت منصور بن حازم

ما رواه منصور بن حازم^۱ قال: قلت لأبي عبد الله ما بالي أسألك عن المسألة فتجيبني فيها بالجواب ثم يجيبك غيري فتجيبه فيها بجواب آخر فقال انا نجيب الناس على الزيادة والنقصان قال: قلت فإخبرني

^۱ علمای رجال وی را توثیق نموده‌اند: زبدة الاقوال، ج ۱، ص ۳۸۱، جامع الرواه، ج ۲، ص ۲۶۴، منتهی المقال، ج ۶، ص ۳۳۴.

عن اصحاب رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ صدقوا على محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أم كذبوا قال بل صدقوا قال قلت فما بالهم اختلفوا فقال أما تعلم ان الرجل كان يأتي رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فيسأله عن المسألة فيجيبه فيها بالجواب ثم يجيبه بعد ذلك ما ينسخ ذلك الجواب فنسخت الأحاديث بعضها بعضا.

ابن حازم نقل کرده است: به امام صادق(ع) عرض کردم: چه می‌شود مرا که در مسأله‌ای به من پاسخی می‌دهید و در همان مسأله به شخص دیگری پاسخ دیگری می‌دهید، حضرت فرمود: ما مردم را به زیاد و کم پاسخ می‌دهیم، عرض کردم: پس کسانی که از حضرت رسول روایت کرده‌اند راست گفته‌اند یا دروغ بسته‌اند؟ فرمود: بلکه راست گفته‌اند، گفتم: پس سر اختلافشان چیست؟ فرمود: مگر نمی‌دانی که مردی از پیامبر(ص) پرسش می‌کرد و آن حضرت پاسخی می‌داد و پس از آن پاسخ دیگری می‌داد که ناسخ سخن پیشین بود پس بعض احادیث بعض دیگر را نسخ کرده است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۵، ح ۳).

هفت اشکال نخست مذکور ذیل روایت ابن مسلم، بر این روایت نیز واردند.

مناقشات عام در روایات

با قطع نظر از سند و متن روایات، مدلول مشترک این روایات مبتلی به مناقشاتی است: مناقشه یکم؛ ترجیح در دو باب مطرح است ۱. ترجیح در باب وصول به واقع ۲. ترجیح در باب وصول به وظیفه فعلی.

آنچه از روایات احادیث استفاده می‌شود امر ارتکازی ترجیح ثبوتی بین حکم دو حجت است از حیث وظیفه فعلی مکلف، نه ترجیح اثباتی به لحاظ طریقت و کاشفیت از واقع، در حالی که محل کلام، دومی است.^۱

ترجیح اثباتی در فرض وحدت حکم است که حججین دلالت بر آن می‌کنند و آن حکم، حکم اولی واقعی است لذا بین دو دلیل تکاذب وجود دارد ولی ثبوتی در فرض تعدد حکم است که هر یک وظیفه فعلی مکلف است چه اولی چه ثانوی و بین دلیلین تکاذب وجود ندارد (حکیم، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۱۹۷).

آیت‌الله‌العظمی سبجانی در وجه تقدیم در صورت دوم به این اشکال تصریح کرده‌اند (سبجانی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۵۰۰ و ۵۰۱؛ سبجانی، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۳۹۸ و ۳۹۹؛ سبجانی، ۱۴۳۲ق، ج ۴، ص ۵۸۱؛ سبجانی، ۱۳۸۸ش، ج ۲، ص ۲۰۴).

مناقشه دوم؛ این روایات منافی با تمامی مرجحات اند^۲ و تمامی مرجحات را ساقط می‌کنند زیرا در هر دو خبر متعارض یکی احدث است و صدور همزمان آنها ثابت نشده و نادر است و اگر بنا باشد خبر احدث ترجیح داشته باشد موردی برای اخبار ترجیح نمی‌ماند و لغویت مرجحات دیگر لازم می‌آید و این لغویت، قرینه بر عدم صدور روایات احادیث می‌شود چون دلیل حجیت خبر واحد شامل آن

^۱ ذیل روایت کنانی و معلی بن خنیس قرآنی بر این مدعا شمرده شد و هم چنین اشاره شد که محقق حکیم حتی مرجح ثبوتی بودن احادیث به لحاظ وظیفه فعلی را نمی‌پذیرد.

^۲ به گفته شهید صدر در بحوث فی علم الاصول ج ۷ ص ۳۶۳: اگر تعارض در احکام ظاهریه به مجرد ثبوت واقعی، قابل وقوع باشد بین اخبار تخمیر و ترجیح و بین اخبار احادیث همیشه تعارض می‌شود ولی اگر فقط در مرحله وصول به ما تعارض شود تعارض فقط در صورت علم تفصیلی به احدث خواهد بود.

نمی‌شود زیرا اعتماد عرف عقلاء و عدم اطمینان به خلاف، شرط حجیت خبر واحد است.^۱ (همدانی، ۱۳۷۷ق، ج ۲، ص ۱۲۵؛ مغنیه، ۱۹۷۵م، ص ۴۴۲؛ خویی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۱۷ و ۴۱۸)

پاسخ اشکال دوم: می‌توان میان روایات احادیث و سائر مرجحات چنین جمع نمود که روایات احادیث را بر مورد علم به تقدم و تأخر صدور و روایات سائر مرجحات را بر مورد جهل به تاریخ حمل کرد چنانکه محقق خویی و شهید صدر (خویی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۹ و صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۶۳) اشاره کرده است.

نقد جواب: این جمع، شاهی ندارد و صرفاً تبرعی است چون از آنجا که گفته آمد این روایات خاص مخاطب امام اند لذا شامل سائر مکلفین نمی‌شوند تا لغویت مرجحات منصوصه لازم آید. هم چنین ترجیح احداث در خصوص مخاطب نیز منافاتی با سائر مرجحات ندارد زیرا وجه حکم این روایات به اخذ احداث (چه تقیه باشد چه حکم واقعی) این است که روایات احادیث در مقام بیان وظیفه عملی فعلی مکلف است نه مقام علم و اعتقاد لذا منافاتی با ترجیح مخالف عامه ندارد چون مربوط به مقام علم و اعتقاد است و گاهی ترک آن در مقام عمل واجب است. (فیض کاشانی، ۱۳۴۹، ص ۸۹)

مناقشه سوم؛ مورد روایات خارج از ما نحن است چون اولاً در وجه و حیث صدور این روایات چند احتمال وجود دارد: ۱. در باب استنباط حکم شرعی؛ ۲. در باب تدبیر جامعه شیعه و نشر شریعت؛^۲ ۳. در باب انجام وظیفه عملی؛^۳ ۴. از حیث موازین تقیه.^۴

در صورتی این روایات مربوط به مانحن فیه خواهند بود که صدور آنها در باب استنباط، اظهر باشد چون بحث ترجیح در ادله بخاطر استنباط حکم واقعی از دلیل است در حالی که ظهور آن در احتمال اول ثابت نیست چون قرآنی بر خلافش وجود دارد از جمله این که سیره و ارتکاز عقلاء در تعارض دو طریق به واقع، تساقط است نه اخذ احداث؛ چون تقدم و تأخر دخلی در کشف حکم واقعی ندارد. (صدر، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۶۹۸) ثانیاً در سؤال امام فرض بر وجود دو ویژگی است: قطعیت صدور^۵ و حضور سامع در مجلس صدور حدیث، و از آنجا که قطع، موضوعیت دارد و در مانحن فیه تعبد به صدور خبر شده است و حکم به اخذ احداث، حکم ظاهری تعبدی است لذا تعدی به غیرممکن نیست خصوصاً که سائر مکلفین علم به صدور ندارند و فرضاً اگر هر دو واقعا صادر شده باشد معلوم نیست کدام یک برای بیان حکم واقعی باشد.

شاهد ادعای قطعیت صدور این است که در روایت کنانی و ابن مختار خود امام (ع) تعبیر به حدیث نموده اند نه خبر (خویی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۱۷؛ صدر، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۶۹۸؛ صدر، ۱۴۱۷، ج ۷،

۱. محقق همدانی گفته است: لیس علی المکلف الأخذ بالأحدثیه، بل علیه التحری و الأخذ بما هو أقرب إلى الواقع باستعمال سائر المرجحات، کیف لا؟ و إلا لم یبق للتراجیح المنصوصه موقع فی سائر الروایات

۲. این احتمال را محقق مؤمن در تسدید الاصول ج ۲ ص ۴۶۵ ذکر کرده است.

۳. این احتمال را آقا رضا همدانی در حاشیه رسائل و شهید صدر در بحوث فی علم الاصول ج ۷ ص ۳۶۶ و ۳۷۷ ذکر کرده است.

۴. این احتمال را امام خمینی «ره» در التعداد والتراجیح ذکر کرده است.

۵. شیخ صدوق در الفقیه ج ۴ ص ۲۰۳ با عبارت لو صح الخبران جمیعا به لزوم این ویژگی تصریح کرده است.

ص ۳۶۵^۱

ثالثاً علاوه بر این قرائنی در خصوص متن بعضی از روایات وجود دارد: در روایت کنانی عبارت «أبی الله الا التقیه ظهور در احتمال چهارم و در روایت معلی عبارت لاندخلکم الا فیما یسعکم، ظهور در احتمال دوم دارد (مؤمن، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۴۶۵).

در این راستا شهید صدر گفته است: در ظهور این اخبار دو احتمال است: ۱. بیان حکم واقعی عام ۲. بیان وظیفه فعلی سامع. ظاهراً مقصود امام احتمال دوم است بقرائنی از جمله این که خود سائل جواب به اخذ احدث داده پس امر ارتکازی است؛ همچنین ذیل روایت کنانی آمده: «أبی الله عزّ و جل لنا و لکم فی دینه إلاً التقیه که صریح در قصد وظیفه فعلیه سامع است ولو تقیه». (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۶۶ و ۳۶۷)

شاهد دیگر این که در روایت معلی، حکم تعلیق بر امام حیّ شده در حالی که در باب استنباط، حیات و ممات امام دخلی ندارد. هم چنین در این روایات ثابت نیست که مخاطب امام فقیه و اهل فتوا بوده باشد بنابراین احتمال اول که مقام استنباط است، بعید به نظر می آید.

مناقشه چهارم؛ تقدیم خبر احدث از باب تقیه‌ای بودن خبر پیشین است لذا اخذ به احدث و لو حکم عامه مکلفین است ولی خود احدثیت دخلی در تقدیم ندارد به این بیان که احدث، بیان حکم واقعی است و متقدم، امر به تقیه عملی توسط راوی است چون مصلحت مقتضی امر امام به موافق عامه بوده تا اهل سنت، شیعه را از خودشان بدانند سپس امام حکم واقعی را بیان کرده و امر به تعبد سری نموده‌اند که مؤید آن عبارت «أبی الله الا ان یعبد سراً در روایت کنانی است (موسوی قزوینی، ۱۴۲۷ق، ج ۷، ص ۶۴۵ تا ۶۴۷) شیخ انصاری نیز در مطارح‌الانظار این احتمال را پذیرفته است (شیخ انصاری، ۱۳۸۳ش، ج ۴، ص ۶۲۶).

نقد: احتمال تقیه‌ای بودن هر یک از دو خبر پیشین و پسین وجود دارد و حکم واقعی بودن احدث ثابت و معلوم نیست و اطلاق روایت با عمل به احدث چه واقعی باشد چه تقیه‌ای می‌سازد. عبارت «أبی الله الا ان یعبد سراً نیز به این نحو قابل توجیه است که حتی اگر احدث تقیه‌ای باشد در شرایط تقیه باید به وظیفه فعلی خود عمل کرد چون ولو آشکارا خلاف حکم واقعی است ولی در سر، تعبد به حکم الهی است.

آیت‌الله‌العظمی سبحانی در اشکال در صورت دوم، با همین بیان، حکم واقعی بودن خبر جدید را نفی کرده و آن را وجه تقدیم ندانسته‌اند.

نویسنده بر این باور است که در تقدم خبر احدث در شرایط مکلف در زمان امام شکی نیست ولی از پنج جنبه احتمال تقدم وجود دارد که وضعیت عمومیت و اختصاص این حکم را روشن می‌کند: ۱. بما هو مخالف للعامه؛ در این صورت مرجح مستقلاً نیست و خود احدثیت دخلی در رجحان ندارد.

^۱ سیدیزدی از این اشکال چنین پاسخ داده است: اولاً مورد روایت معلی اعم از معلوم و مظنون الصدور است چون اذ جاء حدیث و حتی یبلغکم اعم است ثانیاً فرضاً اگر مورد روایت، اخبار معلوم الصدور باشد حکم شامل ظنی الصدور نیز می‌شود چون دلیل حجیت خبر شامل هر دو می‌شود و وجهی در اختصاص ترجیح به معلوم الصدور وجود ندارد هم چنانکه در تقدیم خاص بر عام بین معلوم و مظنون فرقی نیست (التعارض، سیدیزدی، ص ۴۱۵. قم، چاپ: اول، ۱۴۲۶ق). به نظر می‌رسد وجهی که شهید صدر برای اختصاص به قطعی الصدور بیان نموده است مانع از تعدی به غیر و تعمیم حکم می‌شود.

۲. بما هو ناسخ: در این صورت خارج از بحث ترجیح و تعارض است چون در باب نسخ فقط ناسخ حجت است در حالی که متعارضین هر دو شأناً حجت‌اند.

۳. مرجح تبعدی شرعی: محل نزاع اصولیون است و متوقف بر دلالت روایات احادیث است و اگر ثابت شود حکم عامه مکلفین خواهد بود: مانعین، ضعف سند یا قصور دلالت (در مورد تقیه یا نسخ است) یا اخصیت مدلول (حکم فعلی مخصوص مخاطب و زمان حضور امام است) را وجه اشکال دانسته‌اند.

۴. بما هو حکم الاتقاء: در این صورت احادیث دخلی در ترجیح ندارد بلکه وظیفه فعلی مکلف در شرایط زمان صدور آن است و سایر مکلفین در سایر شرایط نمی‌توانند آن را اخذ نمایند.

۵. مرجح عقلائی: محل نزاع است و از حیث عقلی باید بررسی شود که آیا ارتکاز عقلاء بر این است که در دو متعارض احداث را مقدم می‌کنند؟

به نظر می‌رسد جدید بودن حدیث به عنوان یک ضابطه کلی و همیشگی، ملاک ترجیح نیست و ترجیح از جنبه سوم پذیرفته نیست زیرا همان گونه که محتمل است حدیث متقدم از باب تقیه، و حدیث متأخر برای بیان حکم واقعی صادر شده باشد، عکس آن نیز احتمال دارد؛ روایات اگر در مقام بیان مرجحیت احادیث باشند باید فقط در صورتی که روایت متقدم تقیه‌ای بوده احداث مقدم شود در حالی که از این روایات استفاده می‌شود چه روایت قدیم تقیه‌ای باشد و جدید حکم واقعی چه برعکس، باید به جدید عمل کرد یعنی وظیفه مکلف را مشخص می‌کند که الآن زمان تقیه است یا زمان تقیه نیست چون احکام شرعی و شرایط تقیه به حسب مقتضیات زمان و مکان قابل تغییرند.

از این جهت است که صدوق، روایت حسین بن مختار را چنین توجیه کرده است که امام هر زمانی احکام آن زمان را بهتر می‌داند و نسبت به آن آگاه‌تر است، آنگاه صاحب وسائل، توجیه صدوق را ظاهر در این دانسته که روایت خاص زمان حضور امام است و هم چنین آن را تأیید کرده است. (فیض کاشانی، ۱۳۴۹، ص ۸۹؛ محقق داماد، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۱۶۱ و ۱۶۲)

فیض کاشانی نیز در الاصول الاصلیه این روایات را چنین توجیه کرده است: وجه حکم به اخذ احداث چه تقیه باشد چه حکم واقعی، این است که روایات احادیث در مقام بیان وظیفه عملی فعلی مکلف است نه مقام علم و اعتقاد. (فیض کاشانی، ۱۳۴۹، ص ۸۹)

بر همین اساس روشن می‌شود که احادیث نمی‌توانند مرجح باشد چون ترجیح در اصطلاح به معنای کشف و تعیین حجت بالفعل در مقام علم و اعتقاد است و به لحاظ حکم واقعی است (نه صرف تعیین وظیفه عملی مکلف) در حالیکه احادیث، طریقی برای تعیین وظیفه عملی است و خارج از مقوله مرجحات است و با تعدد حکم سازگار است.

بنابراین این گونه روایات دلالت بر آن دارد که احکام براساس مقتضیات زمان و مکان می‌توانسته تغییر یابد، البته این معنا به مفهوم نسخ نیست؛ زیرا نسخ به معنای زوال حکم سابق است در حالیکه به مقتضای این روایات در شرایط فعلی، این حکم اجرا می‌شود و در شرایط سابق، حکم سابق یعنی اگر شرایط سابق مجدداً باز گردد، حکم به همان شکل سابق، صدور خواهد یافت. (محقق داماد، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۱۶۱ و ۱۶۲)

اما جنبه چهارم: محقق سیستانی تصریح به پذیرش این جنبه نموده و گفته است: طبق میزان عقلائی

(نه تعبدی شرعی)، در زمان غیبت نیز اگر امثال ظروف روایات احداثیت واقع شود می‌توان اخذ احداث کرد. (سیستانی، بی تا، ص ۵۲۶)

نقد: به باور نویسنده، عقلاء فقط در جایی احداث را مقدم می‌کنند که علم به صدور هر دو داشته باشند (مثلاً شخصی که دو سخن در دو زمان زده است به سخن اخیر او استناد و اخذ می‌کنند و فقیهی که در یک مسأله دو فتوی معارض داده است فتوی اخیر او را لحاظ می‌کنند) در حالی که در باب تعارض مانحن فیه، صدور هر دو قطعی نیست، اصلاً اگر دو خبر قطعی الصدور و قطعی الدلالة باشند راهی برای جمع آنها جز باب تقیه و نسخ نیست ولی در باب ترجیح احدالمتعارضین یا صدور هر دو قطعی نیست یا دلالت هر دو قطعی نیست و از آنجا که تا مدلول هر دو قطعی نباشد و متعارض قطعی (به نحو تباین یا عموم من وجه) نباشند نوبت به مرجحات صدوری نمی‌رسد (چون اقوی دلالة و ظهوراً مقدم است ولو روایت مقابل، ذوالمزیة باشد) پس فرض مرجحات صدوری در جایی است که صدور هر دو مشکوک باشد و با مرجح، خبری که در واقع صادر شده کشف می‌شود. بنابراین فرض عقلاء خارج از مانحن فیه است و احداثیت از جنبه چهارم نیز مرجح نیست.

نتیجه

با توجه به تفصیل بررسی‌ها اعم از وجوه تقدیم احداث و مناقشات موردی و دلالی در روایات روشن می‌شود که نظریه آیت‌الله‌العظمی سبحانی در نهایت صحت و اتقان است. افزون بر این در مقدمات، استدلال‌ها و اشکال‌ها نیز دارای محاسن است زیرا در ضمن رعایت اختصار در بیان اشکال دلالی روایات و رد وجوه محتمل برای تقدیم، به اساسی‌ترین اشکالات که دارای دو ویژگی اند یعنی هم قابل دفع نیستند و هم مهم‌ترین وجوه تقدیم احداث (ناسخ یا حکم واقعی بودن) را رد می‌کنند تصریح نموده‌اند، هم چنین دسته‌بندی منظمی را در محل بحث قرار داده‌اند بنابراین با وجود این کمبود که ایشان به متن برخی روایات و اکثر مناقشات و وجوه محتمل برای تقدیم، اشاره نکرده‌اند و برای نظریه خود، به ذکر شواهد برون متنی اکتفاء نموده‌اند ولی بهترین و دقیق‌ترین بحث را در این مسأله ارائه داده‌اند.

منابع

۱. آملی، میرزا هاشم (۱۳۸۶ق). تحریر الأصول (چاپ اول). قم: مکتبه‌الداوری.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه (چاپ دوم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳. اصفهانی، محمد حسین (۱۳۷۴ش). نه‌ایه‌الدرايه فی شرح الکفایه (چاپ اول). قم: سیدالشهداء(ع).
۴. انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۶ق). فرائد الأصول (چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵. انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۳۸۳ش). مطارح الانظار (چاپ دوم). قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۶. امام خمینی «ره»، روح الله (۱۳۷۵ش). التعادل و التراجیح (چاپ اول). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی «ره».
۷. حرعالمی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه (چاپ اول). قم: مؤسسه آل‌البيت (علیهم السلام).
۸. بحرانی، یوسف (۱۳۸۰ش). الحدائق الناصره (چاپ اول). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۹. تونی، عبدالله (۱۴۱۵ق). الوافیة (چاپ دوم). قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۱۰. خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۷ق). مصباح الأصول (چاپ پنجم). قم: مکتبه‌الداوری.
۱۱. سبجانی، جعفر (۱۴۲۴ق). ارشاد العقول الی مباحث الاصول، قم: مؤسسه الامام الصادق(ع).
۱۲. _____ (۱۴۱۴ق). المحصول فی علم الاصول (چاپ اول). قم: مؤسسه الامام الصادق(ع).
۱۳. _____ (۱۴۳۲ق). المبسوط فی اصول الفقه (چاپ اول). قم: مؤسسه الامام الصادق(ع).
۱۴. _____ (۱۳۸۸ش). الوسیط فی اصول الفقه (چاپ چهارم). قم: مؤسسه الامام الصادق(ع).
۱۵. سیستانی، سید علی (بی تا). تعارض الأدله و اختلاف الحدیث. بی جا.
۱۶. صدر، محمد باقر (۱۴۱۷ق). بحوث فی علم الاصول. قم: موسسه دائره‌المعارف فقه اسلامی.
۱۷. صدر، محمد باقر (۱۴۰۸ق). مباحث الاصول (چاپ اول). قم: مرکز الإعلام الاسلامی.
۱۸. صنقور، محمد (۱۴۲۸ق). المعجم الاصولی (چاپ دوم). قم: منشورات الطیار.
۱۹. طباطبایی حکیم، محمد سعید (۱۴۱۴ق). المحکم فی اصول الفقه (چاپ اول). قم: موسسه المنار.
۲۰. طباطبایی قمی، تقی (۱۳۷۱ش). آراؤنا فی اصول الفقه (چاپ اول). قم: نشر محلاتی.
۲۱. طباطبایی قمی، تقی (۱۳۸۱ش). الأنوار البهیة فی القواعد الفقهیة (چاپ اول). قم: نشر محلاتی.
۲۲. فیض کاشانی، محمد محسن (۱۳۴۹ش). الاصول الاصلیة (چاپ اول). تهران: سازمان چاپ دانشگاه.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی (چاپ چهارم). تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۲۴. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول (چاپ دوم). تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۲۵. محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۶۲ش). مباحثی از اصول فقه. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۲۶. مروجی، علی (۱۴۱۰ق). تمهید الوسائل فی شرح الرسائل (چاپ اول). قم: مکتب النشر الاسلامی.
۲۷. مغنیه، محمد جواد (۱۹۷۵م). علم اصول الفقه فی ثوبه الجدید. بیروت: دارالعلم للملایین.
۲۸. مؤمن قمی، محمد (۱۴۱۹ق). تسدید الاصول (چاپ اول). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۹. موسوی قزوینی، علی (۱۴۲۷ق). تعلیقه علی معالم الاصول (چاپ اول). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۰. نراقی، احمد (۱۴۱۵ق). مستند الشیعه (چاپ اول). قم: مؤسسه آل‌البيت (علیهم السلام).
۳۱. همدانی، رضا (۱۳۷۷ق). الفوائد الرضویة علی الفرائد المرصوئة. تهران: کتابفروشی جعفری.
۳۲. سبجانی، جعفر. درس خارج اصول. جلسه ۹۴/۳/۱۶ و ۹۰/۲/۱۳، تقریرات مدرسه فقهات.
۳۳. شب زنده دار، محمد مهدی. درس خارج اصول، (جلسه ۱ تا ۱۶). ۱/۷/۹۲ تا ۳۰/۷/۹۲، قابل دسترسی در <http://mfef.ir/pajoo/oldtaghmenu/tagh9293/88-shbznodo.html> تقریرات مدرسه فقهی امام باقر(ع).

بررسی دیدگاه فلسفه اخلاقی آیت‌الله‌العظمی سبحانی

حسین احمدی^۱

حسن محیطی^۲

چکیده

فلسفه اخلاق به مبادی تصویری و تصدیقی علم اخلاق می‌پردازد و مباحث فلسفی در حوزه اخلاق، امروزه مورد توجه بسیاری از اندیشمندان از جمله آیت‌الله‌العظمی سبحانی قرار گرفته است. وی در جهت حل مسائل فلسفه اخلاقی دیدگاه منسجم و جدیدی ارائه می‌کند. دسته‌بندی و ارتباط حکمت نظری و عملی به عنوان پیشینه مسئله باید و هست، اعتباری ذهنی بودن مفاهیم اخلاقی، تفکیک قضایای خود معیار از غیر خود معیار و مسأله باید و هست از جمله مهم‌ترین مسائل در حوزه فلسفه اخلاق هستند که در دیدگاه ایشان بر اساس مبانی خاصی پاسخ خود را یافته‌اند. این تحقیق درصدد است دیدگاه فلسفه اخلاق آیت‌الله‌العظمی سبحانی را در قالب مباحث معناشناسی، معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و منطق اخلاق، تبیین کند و به بررسی نوآوری‌های ایشان بپردازد. به نظر می‌رسد با تبیین برخی ابهامات این دیدگاه مانند تبیین بدهت جمله‌های خود معیار اخلاقی، این دیدگاه از استحکام بیشتری برخوردار خواهد شد.

کلیدواژگان

معناشناسی اخلاق، معرفت‌شناسی اخلاق، هستی‌شناسی اخلاق، منطق اخلاق، آیت‌الله‌العظمی

سبحانی

مقدمه

فلسفه اخلاق به مبادی تصویری و تصدیقی علم اخلاق می‌پردازد. علم اخلاق، علمی است که ارزش و لزوم صفات و ویژگی‌های منش و رفتار اختیاری انسان را تبیین می‌کند. مباحث فلسفه اخلاق، پایه‌های علم اخلاق به حساب می‌آیند زیرا با تبیین برخی مسائل فلسفه اخلاقی مانند نسبت‌گرایی و کثرت‌گرایی اخلاقی به ثبات یا تغییر در اخلاق می‌رسیم و با تعیین موضع در این مباحث، سست یا محکم بودن پایه‌های اخلاقی روشن می‌شود. برخی مسائل فلسفه اخلاق عبارت‌اند از: «معناشناسی مفاهیم اخلاقی مانند حسن و قبح و باید و نباید اخلاقی»، «صدق و کذب‌پذیری جمله‌های اخلاقی»، «اخباری‌انگاری یا انشائی‌انگاری جمله‌های اخلاقی»، «عقل عملی و عقل نظری»، ارتباط «الزام اخلاقی» و «حسن و قبح»، «ارتباط باید و هست» و «واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی اخلاقی». برای هدفمند کردن مباحث فلسفه اخلاقی می‌توان آنها را در چهار دسته دسته‌بندی کرد؛ معناشناسی اخلاق، هستی‌شناسی اخلاق، معرفت‌شناسی اخلاق و منطق اخلاق.

اندیشمندان مسلمان قدیم در کتب کلامی و اصول فقهی خود در این زمینه از اقوال بااهمیتی برخوردارند، آنها به مباحثی چون حسن و قبح شرعی و عقلی، رابطه حکمت عملی و نظری و رابطه

hosseina5@yahoo.com

hekmat313@yahoo.com

^۱. استادیار مؤسسه امام خمینی(ره)

^۲. دکترای فلسفه اخلاق و محقق مرکز دایرةالمعارف علوم عقلی اسلامی

عقل عملی و نظری پرداخته‌اند. اندیشمندان مسلمان معاصر نیز مانند آیت‌الله‌العظمی سبحانی در کتاب مستقل به مباحث فلسفه اخلاق پرداخته‌اند و درصدد پاسخگویی مسائل این علم برآمده‌اند، آیت‌الله‌العظمی سبحانی در این علم نظریات بدیع و منسجمی ارائه کرده‌اند که توجه به آنها برای جامعه علمی مفید خواهد بود؛ از این رو، این تحقیق به نظریه‌های فلسفه اخلاقی این استاد در قالب چهار موضوع معناشناسی اخلاق، هستی‌شناسی اخلاق، معرفت‌شناسی اخلاق و منطق اخلاق می‌پردازد. با توجه به این که آیت‌الله‌العظمی سبحانی درصدد تبیین پیشینه برخی مباحث فلسفه اخلاقی هم برآمده‌اند و در جامعه علمی درباره پیشینه بودن این مباحث مورد بحث قرار گرفته است، یک عنوان را نیز به پیشینه مباحث فلسفه اخلاقی اختصاص داده‌ایم.

فلسفه اخلاق

فلسفه اخلاق به مبادی تصویری و تصدیقی علم اخلاق می‌پردازد که اهم مسائل آن ذیل چهار عنوان معناشناسی اخلاق، معرفت‌شناسی اخلاق، هستی‌شناسی اخلاق و مباحث منطقی قرار می‌گیرند. معناشناسی در فلسفه اخلاق، به این سؤال پاسخ می‌دهد که معنای مفاهیم اخلاقی چیست؟ به عبارت دیگر چه بار معنایی از دریچه مفاهیم اخلاقی فهمیده می‌شود؟ معناشناسی به دنبال تبیین صحیح و تعیین حد برای حکایت‌گری مفاهیم اخلاقی است؛ از این رو فیلسوفان اخلاق در معناشناسی مفاهیم اخلاقی، به تعریف و تحلیل مفاهیم اخلاقی می‌پردازند. بنابراین، تعریف و تحلیل معانی مفاهیم و جمله‌های اخلاقی را معناشناسی فلسفه اخلاق می‌گویند. هستی‌شناسی فلسفه اخلاق، دانشی است که در آن از وجود و نحوه وجود مفاهیم و جمله‌های اخلاقی بحث می‌شود. بحث معرفت‌شناسی مبتنی بر بحث هستی‌شناسی است، به عنوان مثال بعد از این که در مقام ثبوت، برای «الزام اخلاق» واقعیت ثابت شد، بحث امکان و راه شناخت این واقعیت مطرح می‌شود، ولی این دو بحث مجزای از یکدیگرند. به عبارت دیگر شناخت‌گرایی در معرفت‌شناسی، به طور مستقیم به عقلانی یا عقلانی بودن یا ... مباحث منطقی فلسفه اخلاق عبارتند از مباحثی که مربوط به استنباط و استنتاج مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی است. مانند بررسی نحوه ارتباط جمله‌های اخلاقی با یکدیگر و ارتباط آنها با جمله‌های غیر اخلاقی از حیث منطقی و استنتاجی.

جمله اخلاقی از موضوع و محمول تشکیل شده است و محمول قضایای اخلاقی در یک اصطلاح، مفاهیم اخلاقی نامیده می‌شود و این مفاهیم اخلاقی به دو دسته دسته‌بندی می‌شوند؛ مفاهیمی که دال بر ارزش هستند مانند خوب و بد و درست و نادرست؛ و مفاهیمی که دال بر لزوم هستند مانند باید و نباید و وظیفه. با توجه به تأثیرگذاری محمول‌های اخلاقی، اکثر اندیشمندان در معناشناسی اخلاق به مفاهیم موجود در محمول‌های اخلاقی می‌پردازند.

پیشینه فلسفه اخلاق نزد آیت‌الله‌العظمی سبحانی

آیت‌الله جعفر سبحانی در کتاب «حسن و قبح عقلی» به پیشینه برخی مباحث فلسفه اخلاق مانند حسن و قبح (سبحانی، ۱۳۷۷: ۷-۸) و مسئله باید و هست (همان: ۱۴۵) پرداخته است؛ ایشان فلاسفه یونان را آغازگر مباحث فلسفه اخلاقی می‌داند، اما اندیشمندان مسلمان در غنا بخشیدن به این بحث سهم بالایی داشته‌اند؛ مانند این که به مباحثی چون شرعی یا عقلی بودن حسن و قبح، رابطه حکمت نظری و عملی و رابطه عقل نظری و عقل عملی پرداخته‌اند. برخی اندیشمندان (لاریجانی، ۱۳۸۴: ص ۶)

در این که رابطه حکمت نظری و عملی را بتوان پیشینه مباحث فلسفه اخلاقی در نظر گرفت خدشه وارد کرده‌اند؛ اما آیت‌الله‌العظمی سبحانی رابطه حکمت نظری و عملی^۱ را - که اندیشمندان از آن بحث کرده‌اند - از سنخ رابطه باید و هست می‌داند؛ به نظر برخی (لاریجانی، ۱۳۸۴: ص ۶) از آن جایی که ادراکات حکمت عملی، اعتباری نیستند پس رابطه حکمت نظری و عملی غیر از مسأله باید و هست می‌باشد؛ اما با توجه به این که برخی اندیشمندان مانند آیت‌الله‌العظمی سبحانی ادراکات حکمت عملی را اعتباری می‌دانند، بحثشان در رابطه حکمت نظری و عملی، نوعی بحث از مسأله باید و هست به حساب می‌آید و حداقل می‌تواند پیشینه مسأله باید و هست محسوب شود.

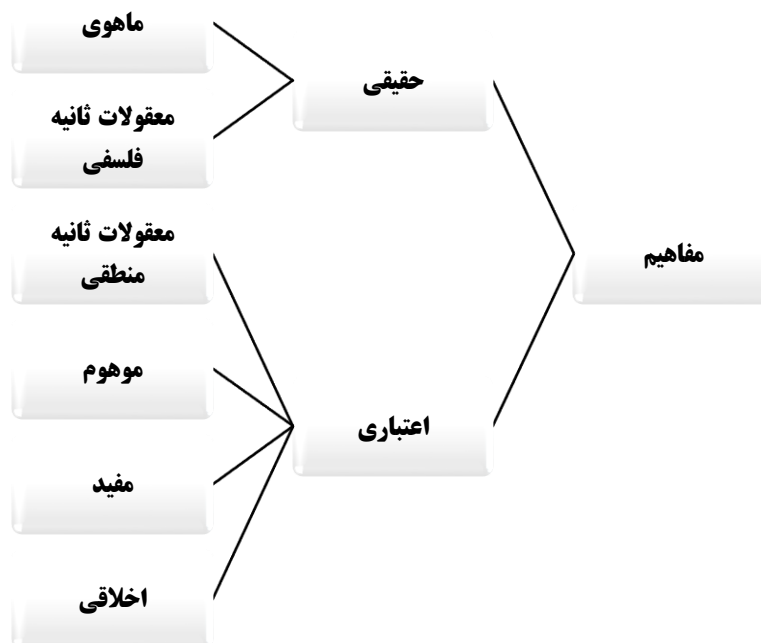
به نظر می‌رسد اگرچه حیث بحث و هدف بحث در علم کلام و فلسفه اخلاق دو چیز باشد، اما روح بحث یکی است مانند این که بحث شرعی یا عقلی بودن حسن و قبح در کلام که مطرح می‌شود، هدف بحث با آنچه در فلسفه اخلاق مطرح می‌شود از حیث هدف متفاوت هستند، اما روح کلی بر بحث یکسان است و این هدف گذاری در این موضوعات به روح بحث و نتیجه حاصل از آن تغییری حاصل نمی‌کند؛ لذا توجه آیت‌الله‌العظمی سبحانی به این پیشینه بحث حائز اهمیت است.

معناشناسی اخلاق نزد آیت‌الله‌العظمی سبحانی

- معنای مفاهیم ارزشی

آیت‌الله‌العظمی سبحانی مفاهیم را در دسته‌بندی اولیه دو قسم می‌داند؛ مفاهیم تکوینی و اعتباری. مفاهیم تکوینی و حقیقی در خارج وجود دارد و اعتبار من آن مفاهیم را تغییر نمی‌دهد بلکه انسان آن معانی را کشف می‌کند؛ مانند مفاهیم ماهوی و معقول‌ثانی فلسفی.

مفاهیم اعتباری آن است که ذهن هرکسی آن را می‌سازد و این مفاهیم حداقل به چهار دسته، دسته‌بندی می‌شوند؛ دسته اول مفاهیم معقول‌ثانی منطقی هستند که نه اتصافشان در خارج است و نه عروضشان؛ پس ذهنی محض هستند. دسته دوم از مفاهیم اعتباری، مفاهیمی هستند که عقلاء بر آن مفاهیم ترتب اثر نمی‌دهند به عنوان مثال در ذهن خود غولی را تصور کنیم که نیش داشته باشد یا انسان صد سر از مفاهیم اعتباری موهوم هستند. دسته سوم از مفاهیم اعتباری هر چند ساخته ذهن است ولی عقلاء بر آن مفاهیم اثری مترتب می‌کنند مانند: ملکیت، بیع، زوجیت و امثال آن. دسته چهارم مفاهیم اخلاقی هستند که ساخته ذهن هستند و عقلاء بر آن مفاهیم اثری مترتب می‌کنند، اما شیوه اعتبار آن‌ها مانند زوجیت و ملکیت در دست معتبر نیست بلکه توصیف عدل به حسن و ظلم به قبح جاویدان است و معتبر اختیار یک راه بیشتر ندارد یعنی نمی‌تواند عدل را قبیح بداند. بنابراین، این نوع اعتبار کمتر از اعتقاد به تکوینی بودن «حسن» و «قبح» نیست و با توجه به این نکته نام «انتزاعی» نیز بر آن صحیح است (سبحانی، ۱۴۲۰ق: ص ۱۹-۲۲). نمودار دسته‌بندی مفاهیم در دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی چنین است:



نمودار شماره ۱ (دسته‌بندی مفاهیم در دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی)

با بیان فوق مشخص شد میان معقولات ثانیه فلسفی و مفاهیم اخلاقی نزد آیت‌الله‌العظمی سبحانی تمایز وجود دارد و آن این است که وجود انسان و عدم او در حقیقت آن معقولات دخالتی ندارد؛ مانند علیت که اگر انسانی هم نباشد این رابطه در خارج میان علت و معلول وجود دارد ولی مفاهیم اخلاقی وابسته به انتزاع انسانی است که میان دو واقعیت ملائمت بیند یا نبیند اگر بیند حکم به حسن و خوبی عدالت و اگر منافرت بیند حکم به قبح و بدی ظلم می‌کند. پس خوب یعنی میان دو واقعیت ملائمت درک شود و بدی یعنی میان دو واقعیت منافرت درک شود. در هر صورت این ملائمت و منافرت دلخواهی نیست که نسبت به افراد مختلف قابلیت تغییر و تبدل را داشته باشد.

- معنای مفاهیم لزومی

آیت‌الله‌العظمی سبحانی معنای باید و نباید اخلاقی را با ارجاع به خوب و بد اخلاقی تبیین می‌کند یعنی اگر گفته شود: این کار را باید انجام داد یعنی این کار خوب و پسندیده است. در این صورت همه «بایستی‌ها» و «نبایستی‌ها» به «هست» و «نیست» یعنی خوب و بد برمی‌گردد. پس این مفاهیم نیز از جهت معنایی تمایزی با مفاهیم ارزشی (خوب و بد) ندارند (سبحانی، ۱۳۷۷ش: ص ۱۷۷).

هستی‌شناسی اخلاق نزد آیت‌الله‌العظمی سبحانی

- تبیین واقع‌گرایی اخلاقی

آیت‌الله‌العظمی سبحانی مانند محقق اصفهانی، علامه طباطبایی و شهید مطهری مفاهیم اخلاقی را اعتباری می‌داند (طباطبایی، ۱۳۶۴ش، ۲: ۱۵۵؛ غروی اصفهانی، ۱۳۷۴ش، ۲: ۳۱۱؛ مطهری، ۱۳۸۰ش، ۱۳: ۳۹؛ احمدی، ۱۳۹۳: ۷-۲۳)؛ اما اعتباری در دیدگاه ایشان با معنای ادعا شده آن بزرگان یکسان نیست. ایشان مفاهیم اخلاقی را قراردادی حاصل از بنای عقلا نمی‌داند (سبحانی، ۱۴۲۰: ۲۱-۲۲)؛ اما

محقق اصفهانی اعتبار را به معنای قراردادی که حاصل از بنای عقلاست، در نظر می‌گیرد (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ۲: ۳۱۱). آیت‌الله‌العظمی سبحانی مفاهیم اخلاقی را مانند علامه طباطبایی و شهید مطهری انتزاعی می‌داند (مطهری، ۱۳۸۰، ۱۳: ۷۴۰؛ سبحانی، ۱۳۷۷: ۲۲)؛ اما آن مفاهیم را معقول ثانی فلسفی نمی‌داند و برخلاف علامه طباطبایی که این اعتباریات را برای حیوان نیز به کار می‌برد، ایشان مفاهیم اخلاقی را برای حیوان قائل نیست بلکه خاص انسان می‌داند (سبحانی، ۱۴۲۰: ۱۹۱).

مفاهیم اخلاقی در نظر آیت‌الله‌العظمی سبحانی نه از جنس مفاهیم ماهوی است و نه معقول ثانی، بلکه انتزاعی است یعنی جاویدان است و نامتغیر که انسان آن مفاهیم را با مقایسه دو واقعیت اعتبار می‌کند و می‌سازد؛ به عنوان مثال مفهوم «حسن» بدین ترتیب اعتبار می‌شود که عقل انسان با مقایسه «عدل» و «ظلم»، با واقعیت دیگری به نام داده‌های الهی که در نفس والای انسان نهفته است، روبرو می‌شود که پس از احساس ملایمت میان فعلی خاص مانند عدالت داشتن و آن داده‌های الهی مفهوم «حسن» را می‌سازد (سبحانی، ۱۴۲۰: ۲۱). از آن جهت که این مفاهیم انتزاع ذهن هستند گمان می‌شود که واقعیتی ندارند، اما از آن جهت که این انتزاع ذهن، دلخواهی نیست و حکم ثابت نزد همگان ارائه می‌کند، از تکیه‌گاه واقعی برخوردار است و تا تناسبی واقعی میان دو واقعیت وجود نداشته باشد، تناسبی به نام مفهوم «خوب» میان آن دو انتزاع نمی‌شود؛ پس جدای این که این تناسب میان دو واقعیت است، وجود تناسب یا تنافر واقعی میان آن دو سبب انتزاع مفهوم خوب و بد می‌شود و الا احکام اگر ذهنی محض بود باید اختلاف در احکام اخلاقی میان انسان‌ها نیز زیاد می‌شد که آیت‌الله‌العظمی سبحانی این اختلاف را بر نمی‌تابد، بلکه بر ثابت بودن احکام اخلاقی اصرار دارند. به عنوان مثال اگر قرار بود به جز دو واقعیت خارجی که تناسب میان آنها انتزاع شده است هیچ واقعیت تناسبی برقرار نباشد باید مانند طعم غذاها می‌بود که میان غذا و سلیقه انسان که دو واقعیت خارجی است، طعم خوشمزگی یا بدمزگی که دال بر تناسب و تنافر اشخاص است حاصل می‌آمد و همچنان که اختلاف در سلیقه‌ها در غذاها موجود است در احکام اخلاقی هم به وجود می‌آمد درحالی که آیت‌الله‌العظمی سبحانی احکام اخلاقی را از تغییر و اختلاف مبرا می‌داند (سبحانی، ۱۳۷۷).

- معنای ذاتی در حسن و قبح ذاتی

اکثر اندیشمندان میان حسن و قبح ذاتی و حسن و قبح عقلی تمایز معتقدند یعنی بحث حسن و قبح ذاتی را هستی‌شناسانه و بحث حسن و قبح عقلی را معرفت‌شناسانه در نظر گرفته‌اند و بحث کرده‌اند که ذاتی در اینجا یعنی در فعل (اعم از ذات یا غیرذات) واقعیتی وجود دارد یا نه؟ اما آیت‌الله‌العظمی سبحانی معنای ذاتی در حسن و قبح ذاتی را به معنای ذاتی باب برهان یا ایساغوجی یا شبیه به باب برهان نمی‌داند این ذاتی به این معنا نیست که «خوبی»، واقعیتی نهفته در ذات فعل باشد بلکه در اعراض لازم فعل نیز چنین واقعیتی وجود ندارد. آیت‌الله‌العظمی سبحانی معتقد است ذاتی در این اصطلاح یعنی عقل در ادراک برخی جمله‌های حاوی «الزام اخلاقی» به خارج از خود - مانند شرع - نیاز ندارد، بنابراین، ذاتی یعنی عقلی است. ایشان ذاتی در این اصطلاح را به معنای ذاتی باب برهان و ذاتی ایساغوجی نمی‌داند، زیرا موضوعات جمله‌های اخلاقی، اعتباری هستند و بر امر اعتباری، ذاتی باب کلیات خمس یا ذاتی باب برهان جاری نمی‌شود. ایشان برای ذاتی بودن در احکام اخلاقی دو خصوصیت ذکر می‌کند؛ اول آن که خرد در حکم خود مستقل و به اصطلاح «خودکفا» است. دوم آن که خرد در حکم

خود بی‌نیاز از تعلیل خارج از ارکان قضیه است و تنها درک موضوع (عدل) و محمول (وجوب) و نسبت (که از مقایسه آن با نفس والا سرچشمه می‌گیرد) کافی است و شأن این نوع قضایا در عقل عملی، شأن قضایای اولیه در عقل نظری است. بنابراین، جمله‌های اخلاقی غیربدیهی، ذاتی نیستند، اگر چه امکان دارد عقلی باشند؛ یعنی خصوصیت اول ذاتی را داشته باشند، ولی خصوصیت دوم را ندارند. این تعبیر ذاتی ابتکار آیت‌الله‌العظمی سبحانی به حساب می‌آید (سبحانی، ۱۳۷۷: ۱۵-۲۴).

معرفت‌شناسی اخلاق نزد آیت‌الله‌العظمی سبحانی

- تبیین شناخت‌گرایی اخلاقی

این نظریه جمله‌های اخلاقی را انشایی می‌داند و آنها را حاکی از واقعیت قلمداد نمی‌کند، ولی آنها را بر واقعیت فطرت اخلاقی مبتنی می‌کند و لوازم ناشناخت‌گرایی - نسبیّت‌گرایی و کثرت‌گرایی اخلاقی - را ملتزم نیست یعنی جمله‌های اخلاقی را بر واقعیتی مبتنی می‌کند که به جمله‌ها ثابت می‌بخشد. ایشان راه شناخت احکام ثابت اخلاقی را عقل عملی معرفی می‌کند و برای عقل عملی علاوه بر قدرت درک امور مربوط به عمل، قدرت خلاقیت و آفرینندگی نیز معتقد است. تبیین ایشان در انشایی بودن جمله‌های اخلاقی چنین است:

آفریدگار حکیم پایه‌های کمال و سعادت را در خلقت انسان نهادینه کرده و عوامل نیل به کمال و آفات و موانع از نیل را با قلم آفرینش بر صفحه دل او نگاشته است و عقل عملی با توجه به این هدایت‌های فطری بایدها و نبایدها انشاء می‌کند. هدایت فطری، معیار صحیح برای شناخت حسن و قبح افعال فاعل ارادی و مختار است (سبحانی، ۱۳۷۸: ۱۰).

ایشان راه شناخت جمله‌های اخلاقی را فطرت اخلاقی می‌داند و برای امور فطری یا وجدانی غیراکتسابی ویژگی‌هایی معتقد است که عبارتند از: اول، تمایلات فطری و احکام منطبق بر آنها فراگیر می‌باشد و به قاره، نژاد و زمان معینی اختصاص ندارد. دوم، امور فطری از تعلیم و آموزش بی‌نیاز است، بلکه با هدایت‌های فطری انجام می‌گیرد. سوم، هر نوع فکر و عمل که ریشه فطری دارد، از قلمرو و سیطره عوامل سه‌گانه جغرافیایی و اقتصادی و سیاسی بیرون است، یعنی ساخته و پرداخته این عوامل نیست اگر چه این عوامل در رشد و شکوفایی و یا پژمردگی و رکود آن تأثیر به‌سزایی دارند. چهارم، تبلیغ و سخت‌گیری در مورد آن، ممکن است از شکوفایی آن بکاهد، ولی آن را ریشه‌کن نمی‌کند (همان: ۱۰-۱۱).

ایشان برای رسیدن به امور فطری، به زدودن من حیوانی و رسیدن به من اصیل انسانی معتقد است و به تهذیب نفس برای هرچه بهتر شناختن فطریات انسانی اهمیت می‌دهد. انسان از بدو تولد دارای چنین فطرتی است و بر اثر گناه و پرداختن به من حیوانی از فطرت انسانی دور می‌شود. ایشان در تبیین کلام فوق می‌گوید: «آنگاه که از انسان من حیوانی کنار برود و من اصیل انسانی، تجلی کند افعال ارزشمند و ضد ارزش از هم جدا می‌شود. به دیگر سخن، در این موقع گروهی از کارها، مناسب با ذات و برخی دیگر نامناسب جلوه می‌نماید (سبحانی، ۱۳۷۷: ۸۲)».

آیت‌الله‌العظمی سبحانی، جمله‌های حاوی «الزام اخلاقی» را دو قسم می‌داند، برخی از این جمله‌ها بدیهی و برخی نظری هستند که با استدلال از بدیهیات به دست می‌آیند. ایشان جمله‌های بدیهی عقل عملی را جمله‌های «خود معیار» و جمله‌های نظری عقل عملی را «غیر خود معیار» می‌نامد (همان: ۶۳-۶۴ و همو، ۱۳۷۸: ۷). ایشان بداهت جمله‌های حاوی «الزام اخلاقی» را از نوع اولیات می‌داند که تصور

موضوع و محمول و رابطه بین این دو سبب قبول آن و انشاء حکم می‌شود (سبحانی، ۱۳۷۷ش: ۶۴). این نظریه، توجیه جمله‌های اخلاقی غیرخودمختار را به عقل نظری وابسته می‌داند، زیرا هر جمله غیرخودمختاری که از آن عقل عملی باشد نتیجه و حاصل از دو مقدمه‌ای است که یکی از معقولات عقل نظری و از قلمرو عقل عملی بیرون است و مقدمه دیگر مربوط به عقل عملی است. نقش صغری استنتاج که از احکام عقل نظری است، نقش تعیین کننده موضوع است و اگر عقل عملی بر چنین موضوعی دست نمی‌یافت و یا به تعبیر دیگر، اگر عقل نظری آن را در تعیین موضوع کمک نمی‌کرد، حکم کلی آن قابل پیاده شدن نبود و به صورت یک حکم ذهنی در زاویه ذهن می‌خزید (همان: ۱۶۲-۱۶۳). این نظریه مانند نظریه استاد لاریجانی به بداهت برخی جمله‌های اخلاقی معتقد است (لاریجانی، ۱۳۸۴: ۲۰۹)؛ ولی با آن نظریه تمایزهایی نیز دارد؛ مانند این که نظریه استاد لاریجانی واقعیت نفس‌الامری برای لزوم اخلاقی معتقد می‌شود (همان: ۲۲۲) که چنین دیدگاهی را نمی‌توان به نظریه آیت‌الله‌العظمی سبحانی نسبت داد، زیرا ایشان مفاهیم اخلاقی را ماهوی نمی‌داند بلکه ایشان بر اعتباری بودن و واقعیت نداشتن مفاهیم و جمله‌های اخلاقی تصریح دارد (سبحانی، ۱۳۷۷ش: ۲۱). بهتر است نظریه آیت‌الله‌العظمی سبحانی در معرفت‌شناسی الزام اخلاقی را شبیه نظریه شهید مطهری بدانیم. اندیشمندان مباحث حسن و قبح عقلی را از حسن و قبح ذاتی جدا می‌کنند و حیث عنوان اول را معرفت‌شناسانه و حیث عنوان دوم را هستی‌شناسانه می‌دانند؛ اما آیت‌الله‌العظمی سبحانی به این تفکیک معتقد نیستند و هر دو را بحثی معرفت‌شناسانه لحاظ کرده‌اند؛ اما قلمرو این دو عنوان را متغیر می‌دانند. حسن و قبح عقلی، شامل قضایای خودمعیار و غیرخودمعیار می‌شود، اما عنوان حسن و قبح ذاتی تنها شامل حسن و قبح خودمعیار می‌شود که توضیح این مطلب ذیل مباحث هستی‌شناسی اخلاق آیت‌الله‌العظمی سبحانی تبیین شد.

ایشان قلمرو عقل را در تشخیص تمام قضایای اخلاقی تام نمی‌دانند بلکه شناخت برخی قضایا را از طریق غیرعقل تبیین می‌کنند و دامن عقل را برای رسیدن به این دسته از قضایا کوتاه می‌دانند و همین مطلب را دلیل بر نیاز به وحی قلمداد می‌کنند (سبحانی، ۱۴۳۰، ۳: ۱۰۱). پس ایشان با مشخص کردن راه شناخت‌هایی مانند عقل (سبحانی، ۱۳۷۷: ۱۱ و ۴۹-۵۰ و ۱۵۹)، وجدان (همان: ص ۸۲ و همو، ۱۴۱۹ق: ص ۱۷۴) و وحی (سبحانی، ۱۳۷۷: ۲۵-۲۶ و ۲۰۴ و همو، ۱۴۳۰، ۳: ۱۰۱) به شناخت‌گرایی اخلاقی معتقد شده است.

اطلاق و نسبیت

آیت‌الله‌العظمی سبحانی ثبات احکام اخلاقی و عدم تغیر در آن احکام را تأکید ورزیده‌اند و مبانی اخلاق را طوری تبیین کرده‌اند که به اطلاق‌گرایی اخلاقی منتهی می‌شود. ایشان با تبیین یقین‌سازی احکام اخلاقی (سبحانی، ۱۳۷۷: ۴۹) که این احکام یا خودمعیارند یا به خودمعیار ختم می‌شوند، به ثبات احکام اخلاقی معتقد شده‌اند و نام کتاب «حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان» حاکی از همین هدف است که در درون این کتاب نیز به مناسبت‌های مختلف به این مطلب گریز زده‌اند و به آن تصریح کرده‌اند (همان: ۱۱۹-۱۲۱). ایشان دلیل ثبات احکام اخلاقی را ثبات فطرت دانسته است، ثباتی که در تمام انسان‌ها یکسان است و در تمام ادوار ثابت و در عمق ذات انسان زمان آفرینشش سرشته شده است (همان: ۱۳۷-۱۴۰).

منطق اخلاق نزد آیت‌الله‌العظمی سبحانی

آیت‌الله‌العظمی سبحانی، حکمت را دو قسم می‌داند؛ یکی نظری و دیگری عملی. حکمت عملی، قضایایی را در بر می‌گیرد که مربوط به عمل هستند و دو قسم از قضایا را شامل می‌شوند؛ قضایای خودمعیار و قضایای غیرخودمعیار. آیت‌الله‌العظمی سبحانی دلیل تقسیم قضایای حکمت عملی به دو قسم مذکور را همان دلیل تقسیم قضایا در حکمت نظری می‌داند که به دو قسم بدیهی و نظری تقسیم می‌شوند یعنی ایشان در مجموع دو دلیل را برای این مطلب مطرح می‌کند؛ اول بدیهی بودن تقسیم، دوم برای فرار از تسلسل یا دور محال (سبحانی، ۱۳۷۷ش: ۶۳)؛ ایشان دلیل اول این تقسیم را به نقل از تفتازانی نقل می‌کند و در تحلیل دلیل دوم، بیان ذیل را از عمر بن سهلان نقل می‌کند:

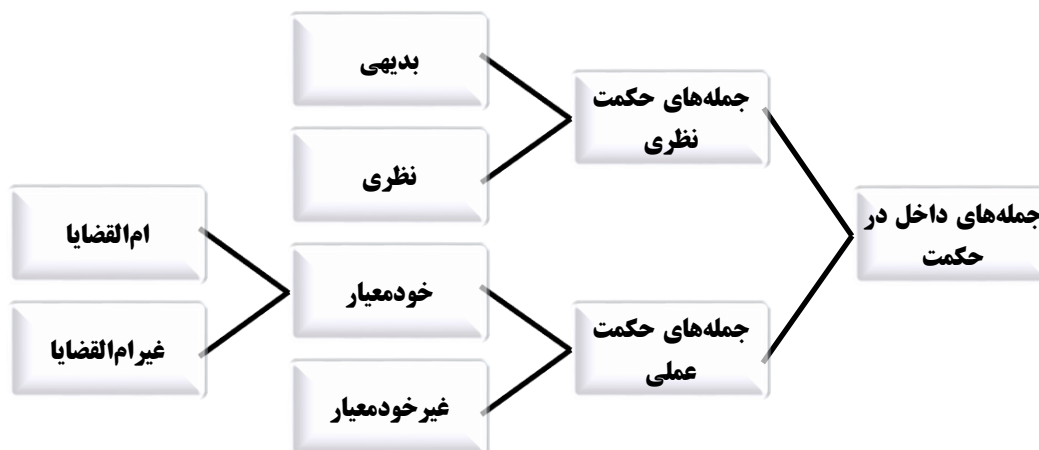
«مقدماتی که در قیاس به کار می‌رود، باید به مقدماتی منتهی گردد که نیاز به بیان ندارد، و در غیراین صورت تحصیل علم امکان‌پذیر نمی‌باشد. مگر این که امور بی‌نهایت قبلاً روشن گردد و این همان تسلسل است و اگر معرفت آخر متوقف بر اولی باشد این همان دور است (ابن سهلان، ۱۳۹۳: ۱۳۹)».

به عبارت دیگر ایشان بر این باور است که دلیل برهانی و غیرقابل تردید بودن مسائل حکمت نظری در مورد مسائل حکمت عملی هم جاری است؛ زیرا حکمت عملی نیز از مقوله علم و ادراک و برخاسته از همان عقل واحدی است که حکمت نظری از آن برخاسته است. اگر ادراکات ما به یک سلسله مطالب بدیهی منتهی نگردد، لازم می‌آید که اندیشه و استدلال تا بی‌نهایت پیش رود و حتی یک مسأله نیز برای انسان معلوم نگردد و این امری است بر خلاف وجدان؛ زیرا ما معلومات فراوانی در قلمرو حکمت عملی داریم.

ام‌القضایای حکمت عملی در دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی، حسن عدل و قبح ظلم است که مصداق مستقلات عقلیه هستند (سبحانی، ۱۳۷۷ش: ۷۷-۷۹ و همو، ۱۴۲۰ق: ۴۶-۴۸؛ همو، ۱۴۱۱ق، ۱: ۲۴۱-۲۴۰؛ همو، ۱۴۱۲ق، ۶: ۱۸۲-۱۸۳؛ همو، ۱۳۷۰ش، ۳: ۴۶۱-۴۶۲؛ همو، ۱۴۱۹ق: ۱۶۳ و همو، ۱۳۷۴ش: ۱۶۴-۱۶۵). ایشان معتقد است که قضایای مربوط به حسن و قبح از اولیات یا بدیهیات اولی است که تصور دو طرف قضیه، کافی در اذعان به نسبت می‌باشد و در همین مرحله، انسان حسن عدل و قبح ظلم را تصدیق می‌کند (سبحانی، ۱۳۷۷ش: ۷۹؛ همو، ۱۴۱۲ق، ۶: ۱۸۴ و همو، ۱۳۷۴: ۱۶۵) و هرگز در تحصیل اذعان به آنها، نیازی به ملاحظه مسائل برون عقلی از قبیل مصالح و مفاسد نوعی و اجتماعی ندارد (سبحانی، ۱۳۷۷ش: ۸۲ و همو، ۱۳۷۸: ۷). ایشان در بیانی دیگر این قضایا را فطری و وجدانی می‌داند که مراد وجدانیات حاکی از علم حضوری است نه فطریات مصطلح که «قضایای قیاساتها معها» باشد (سبحانی، ۱۳۷۷ش: ۸۲ و همو، ۱۴۱۹: ۷۴). با بیان فوق می‌توان فهمید که در دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی بداهت ام‌القضایا دو جنبه دارد؛ اولی و وجدانی.

باید توجه داشت که اعتقاد آیت‌الله‌العظمی سبحانی در دخیل نبودن مصالح و مفاسد در اخذ معنای خوب و بد و باید و نباید، مصالح و مفاسد خیالی است ولی ایشان اعتقاد دارد یکی از ملاک‌های حسن عدالت، مفید بودن برای کمال نفس انسانی است (سبحانی، ۱۳۷۸: ۷-۸). پس این دیدگاه غایت‌گراست و به عبارت دیگر مصلحت و مفاسد واقعی را در خوب یا بد بودن فعل دخیل می‌داند. آیت‌الله‌العظمی سبحانی معتقد است حسن عدل و قبح ظلم ام‌القضایای عقل عملی و دیگر

جمله‌های عقل منشعب از این دو به حساب می‌آیند ولی این گونه نیست که اگر جمله‌ای از حسن عدل منشعب شد، خودمعیار نباشد، بلکه ملاک حسن عدل، دو چیز است که اگر در هر فعل دیگر هم یکی از این دو ملاک باشد آن فعل حسن خواهد بود. یکی این که عقل، فعلی را مایه کمال انسانی بداند و دیگری این که با بُعد علوی و فطرت انسان هماهنگی داشته باشد (همان)؛ بنابراین، قضایایی که با بُعد علوی انسان هماهنگی داشته باشند، حسن خواهند بود و آیت‌الله‌العظمی سبحانی در مقاله‌ای در کلام اسلامی گستره قضایای خودمعیار را گسترش می‌دهد و عدالت، شجاعت، راستگویی، امانتداری، احترام به پیمان، سپاسگزاری از منعم، و عفت و پاکدامنی، عبرت، جوانمردی و نظایر آن‌ها را فطری می‌شمارد (همان: ۱۰). با توجه به کلام یاد شده می‌توان خلاصه کلام ایشان را این گونه بیان کرد که جمله‌های خودمعیار عقل عملی دو دسته‌اند؛ برخی ام‌القضایا به حساب می‌آیند و گروهی غیر ام‌القضایا؛ و تمام جمله‌های اخلاقی که ام‌القضایا نیستند از جمله‌های ام‌القضایا قابل حصولند. مانند این که شجاعت، راستگویی، امانتداری، احترام به پیمان، سپاسگزاری از منعم و... همه نوعی عدالت‌اند. دسته‌بندی جمله‌های اخلاقی در دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی در نمودار ذیل رسم شده است:



نمودار شماره ۲

پس از بیان فوق، به نظریه آیت‌الله‌العظمی سبحانی در مسأله باید و هست پرداخته می‌شود. آیت‌الله‌العظمی سبحانی در مسأله باید و هست به دو پرسش، پاسخ می‌دهند (سبحانی، ۱۳۷۷: ش: ۱۷۳-۱۸۳)؛ اول آن که آیا سنخ جمله‌های اخلاقی غیر از جمله‌های حکمت نظری است؟ دوم آن که تبیین منطقی رابطه باید و هست، چیست؟ ایشان در پاسخ به پرسش اول، ماهیت جمله‌های اخلاقی را اعتباری، انشایی و از نوع «باید» می‌داند و ماهیت جمله‌های حکمت نظری را اخباری و از نوع «هست» قلمداد می‌کند که قابل صدق و کذب هستند. ایشان در پاسخ به پرسش دوم، چهار دیدگاه را از یکدیگر تفکیک می‌کند؛ دیدگاه اول متعلق به

کسانی است که به تفکیک باید و هست معتقدند یعنی آن‌ها بر این باورند که میان جهان‌بینی و ایدئولوژی دیوار آهنینی وجود دارد. با اثبات یکی از سه دیدگاه بعد، بطلان این دیدگاه روشن خواهد شد. سه دیدگاه دیگر رابطه باید و هست را به صورت‌های مختلف تبیین می‌کنند. دیدگاه دوم متعلق به کسانی است که میان حکمت نظری و عملی رابطه تولیدی معتقدند به طوری که جمله‌های حاوی هست (جهان‌بینی)، جمله‌های حاوی باید (ایدئولوژی) را نتیجه می‌دهند. مانند این که کسی استدلال کند از آن جایی که تنازع و جنگ در طبیعت وجود دارد و انسان در طبیعت و جزو طبیعت است؛ پس انسان باید جنگ کند. این دیدگاه باطل است زیرا عقل انسان، او را از طبیعت متمایز کرده است پس در تمام احکام مشترک نخواهند بود (سبحانی، ۱۳۷۷ ش: ۱۴۸-۱۵۵).

دیدگاه سوم متعلق به کسانی است که معتقدند نباید میان حکمت نظری و عملی تضاد و تناقضی باشد یعنی اگر به جهان‌بینی مادی معتقدیم، نباید ایدئولوژی متناقض یا متضاد با آن داشته باشیم و باید میان آن دو حکمت سازگاری برقرار باشد. آیت‌الله‌العظمی سبحانی برتر از این نظریه را معتقد است یعنی دیدگاه چهارم علاوه بر دیدگاه سوم معتقد است که حکمت نظری به نحو مقتضی، علت ناقصه و شرط لازم در حکمت عملی تأثیر می‌گذارد. حکمت نظری در استدلال اخلاقی، صغرای قیاس و تعیین کننده موضوع را به عهده دارد. به عنوان مثال استدلال ذیل صغرای قیاس از حکمت نظری و هست‌هاست و کبرای قیاس و نتیجه از نوع حکمت عملی و باید‌هاست: مقدمه اول: خداوند عطاکننده نعمت‌هاست. مقدمه دوم: باید هر عطاکننده نعمتی را شکرگزاری کرد. نتیجه: پس باید خداوند را شکرگزاری کرد.

آیت‌الله‌العظمی سبحانی دو نوع رابطه میان مدرکات عقل عملی و نظری معتقد است؛ یکی این که موضوع و صغرای استنتاج در استنتاج‌های عقل عملی توسط عقل نظری تعیین می‌شود ولی با این بیان میان جمله‌های خودمعیار عقل عملی و بدیهیات عقل نظری هیچ ارتباطی وجود ندارد. ایشان برای رفع این مشکل، میان مدرکات عقل عملی و عقل نظری رابطه دیگری را بیان می‌کند تا جمله‌های خودمعیار عقل عملی را دربرگیرد، بلکه ایشان ام‌القضایا مانند «عدالت داشتن خوب است» و «ظلم کردن بد است» را نیز محتاج بدیهیات عقل نظری می‌داند. ایشان نسبت موجود در هر دو قضیه مذکور را به امتناع «اجتماع نقیضین» و «ارتفاع هردو» وابسته می‌داند یعنی نمی‌توان گفت که «عدالت خوب است» و در عین حال «عدالت خوب نیست»؛ زیرا قانون عقل نظری «اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین محال است» بر این جمله‌ها و تمام ادراکات عقل عملی و نظری حاکم است (سبحانی، ۱۳۷۷ ش: ۱۵۹).

با توجه به یقینی بودن جمله‌های اخلاقی در دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی، روش برهان مطابق نظریه ایشان بررسی می‌شود (سبحانی، ۱۳۷۷ ش: ۴۹-۵۹). برخی از مقدمات استدلال در جمله‌های اخلاقی تشکیل شده از جملاتی که یا جمله اخلاقی خودمعیار و بدیهی است یا به وسیله جمله خودمعیار یقینی می‌شود ولی برای یقینی شدن جمله‌های غیر خودمعیار لازم است تا در مقدمات استنتاج، علاوه بر جمله اخلاقی خودمعیار، جمله خبری برای تعیین موضوع از حکمت نظری وجود داشته باشد که نمونه چنین استنتاجی در صفحه قبل آمد ولی بعد از این که خوب بودن فعل اخلاقی اثبات شد، چگونه آن استنتاج لازم می‌شود؟ به عنوان مثال استنتاج «باید وفادار بود» از «وفاداری خوب است» یا برعکس آن چگونه است؟

آیت‌الله‌العظمی سبحانی رابطه میان خوب و الزام اخلاقی را به وسیله دلالت التزامی تبیین می‌کند. یعنی معنای این که «باید» این کار را انجام داد به دلالت التزامی این است که این کار پسندیده و خوب است و برعکس. در این صورت همه «بایستی‌ها» و «نبایستی‌ها» به وسیله دلالت التزامی به «هست» و «نیست» برمی‌گردند (سبحانی، ۱۳۷۷ش: ۱۷۷). به عبارت دیگر دو جمله یقینی مطوی وجود دارد که در تبیین فوق کاربرد دارد و آن دو عبارتند از: «هر خوبی، انجامش واجب است» و «هر فعلی که انجامش واجب باشد، خوب است». اگر بخواهیم مثال فوق را به صورت استدلالی بیان کنیم، این گونه می‌توان گفت که مقدمه اول: «وفاداری خوب است» (وجدانی) و «هر عمل خوب اخلاقی، واجب است» (وجدانی) نتیجه گرفته می‌شود «وفاداری واجب است» یا برعکس.

در دیدگاه اخلاقی آیت‌الله‌العظمی سبحانی، وجوب اخلاقی با خوب اخلاقی تساوq دارند و به دلالت التزامی با هم مرتبط‌اند. ولی اگر کسی بر این تساوq اشکال کند که آیت‌الله‌العظمی سبحانی در تراحم‌های اخلاقی، به ثبات حسن و قبح افعال معتقدند یعنی وفاداری، راستگویی و ... همیشه خوب هستند و اگر این افعال با فعل اخلاقی دیگری مثل هلاک یک بی‌گناه تراحم پیدا کنند، خوب بودنشان همچنان باقی است ولی آن افعال را به خاطر شرایطی نباید انجام داد (سبحانی، ۱۳۷۹: ۱۹-۲۰)، پس تساوq خوب اخلاقی با وجوب اخلاقی استثنا دارد و از آن جایی که استثنائات در احکام عقلی وجود ندارد، بنابراین، تساوq یاد شده، حکم برهانی و یقینی نخواهد بود؟ شاید بتوان پاسخ داد که در دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی خوب بودن و وجوب داشتن تشکیکی است (همان)؛ یعنی میان خوب و خوب‌تر باید خوب‌تر را انجام داد. پس وجوب ارجح و اهم یک حکم عقلی است که بر تساوq یاد شده حاکم است.

همان‌طور که در اول عنوان «منطق اخلاق نزد آیت‌الله‌العظمی سبحانی» توضیح داده شد مسأله باید و هست پاسخ به این دو پرسش است که آیا استنتاج جمله حاوی «باید» از مقدماتی از جنس «هست» امکان دارد؟ و آیا استنتاج جمله حاوی «هست» از مقدماتی از جنس «باید» امکان دارد؟ آیت‌الله‌العظمی سبحانی رابطه انشاء و اخبار (یا همان مسأله باید و هست) را به دلالت التزامی صحیح می‌داند و باید توجه داشت که استنتاجات ایشان در حل مسأله باید و هست، تغییر صورت مسأله است که رابطه انشاء و انشاء می‌شود یعنی ایشان در پاسخ به پرسش نخست یک مقدمه محتوی «باید» را ضمیمه می‌کند تا نتیجه محقق شود و در پاسخ به پرسش دوم به طریق دلالت التزامی رابطه را حل می‌کند.

بررسی دیدگاه فلسفه اخلاقی آیت‌الله‌العظمی سبحانی

آیت‌الله‌العظمی سبحانی رابطه خوب و باید را به دلالت التزامی قابل ارتباط دانسته‌اند (سبحانی، ۱۳۷۷ش: ۱۷۷)؛ یعنی هر چه خوب است باید انجام شود ولی این بیان التزامی، به تبیین نیاز دارد که چرا هر چیز خوب را باید انجام داد؟ اگر گفته شود خوب بودن افعال به دلیل متناسب بودن آن‌ها با کمال انسانی است و اگر کسی می‌خواهد به کمال برسد انجام فعل کمال‌زا ضروری است؛ پس توجه به هدف و مصالح و مفاسد مطرح است که با نظریه آیت‌الله‌العظمی سبحانی سازگاری ندارد زیرا ایشان مفاهیم اخلاقی را اعتباری می‌دانند در حالی که بیان یاد شده با اعتباری بودن مفاهیم اخلاقی نمی‌سازد. علاوه بر ضرورت تبیین فوق، تبیین بداهت جمله‌های خودمعیار، ضروری است، حداقل مانند بیان برخی اندیشمندان که جمله عدالت داشتن خوب است را از نوع قضایای تحلیلی دانسته‌اند (مصباح

یزدی، ۱۳۸۱: ۱۰۱-۱۰۳؛ همو، ۱۳۸۴: ۳۲۷-۳۲۸؛ همو، ۱۳۷۰: ۱۱۸؛ همو، ۱۳۷۸، ۳: ۱۲۷)، جمله‌های خودمعیار را باید تبیین کرد؛ به عبارت دیگر جمله‌های بدیهی، اگرچه قابلیت اثبات را نداشته باشند، اما قابلیت تبیین بدهت را دارند مانند این که این جملات به قضایای تحلیلی ارجاع می‌شوند یا این که با ارجاع به علوم حضوری بدهتشان فهمیده می‌شود، البته چگونگی ارجاع به علم حضوری نیز به تبیین نیاز دارد. اگر جملات بدیهی، بدهتشان تبیین نشود، هرکسی برای ادعاهای واهی و موهوم خودنیز می‌تواند ادعای بدهت کند، لذا تبیین بدهت چنین جمله‌هایی ضروری است.

نتیجه‌گیری

دیدگاه اخلاقی آیت‌الله‌العظمی سبحانی از دیدگاه‌های منسجم و مفیدی است که به بسیاری از جنبه‌های فلسفه اخلاق اعم از معناشناسی اخلاق، هستی‌شناسی اخلاق، معرفت‌شناسی اخلاق و منطق اخلاق پرداخته است. ایشان در معناشناسی اخلاق نظریه منحصر به فردی را درباره مفاهیم اخلاقی دارند که این مفاهیم را به معنای خاصی از اعتباری در نظر گرفته‌اند. ایشان این مفاهیم را نه از معقولات ثانیه فلسفی، نه از مفاهیم ماهوی، نه از مفاهیم موهوم و مفید بلکه از مفاهیم اعتباری می‌دانند که انسان از تناسب و تنافر میان دو واقعیت خارجی این مفاهیم را انتزاع می‌کند.

ایشان در هستی‌شناسی اخلاقی با توجه به تناسب واقعی که میان دو واقعیت وجود دارد و آن را با واقعیت واقعیت علوی نهاده شده در خود مقایسه می‌کند و انتزاع می‌کند پس این انتزاع تناسب و تنافر میان دو واقعیت دلخواهی نیست و از ثبات واقعی برخوردار است. ایشان در معرفت‌شناسی اخلاقی نیز دیدگاه منحصر به فردی را ارائه کرده‌اند ایشان ذاتی را به معنای عقلی گرفته که قضایای اخلاقی خودمعیار را دربر گرفته است. پس قضایای اخلاقی در معرفت‌شناسی به دو دسته خودمعیار و غیر خودمعیار دسته‌بندی می‌شوند و قضایای خودمعیار مانند قضایای بدیهی عقل نظری به اثبات نیاز ندارند و قضایای غیر خودمعیار نیز با ارجاع به قضایای خودمعیار برهانی و یقینی می‌شوند. پس آیت‌الله‌العظمی سبحانی در اخلاق، مطلق‌گرای اخلاقی است و کثرت‌گرایی اخلاقی را بر نمی‌تابد.

ایشان در منطق اخلاق نیز به رابطه باید و هست پرداخته است. منظور از مسأله باید و هست این است که گاهی از جملات حاوی «هست»، نتیجه‌ای که حاوی «باید» است، اتخاذ می‌شود یا برعکس آن؛ مانند این که زید به فرزند خود می‌گوید: «من تشنه‌ام»، «تشنگی من با یک لیوان رفع می‌شود»، «خودم قدرت آوردن آن لیوان آب را ندارم»، «هر شخصی برای من یک لیوان آب بیاورد، مرا خوشحال می‌کند» و ... همه جمله‌های فوق حاوی «هست» می‌باشند، اما نتیجه می‌گیریم که «پس باید فرزند زید برای او یک لیوان آب بیاورد!» نتیجه‌ای که حاوی «باید» است از مقدمات فوق که حاوی «هست» هستند، اخذ شده است، اما به طور قطع از جمله‌های حاوی «هست» نمی‌توان جمله حاوی «باید» را نتیجه گرفت؛ زیرا هرگز از بوته هندوانه، خربزه نمی‌روید.

برخی برای دفع مشکل، معتقد شده‌اند که مقدمه حاوی «باید» در بین جمله‌های فوق مطوی است و نتیجه حاوی «باید» از مجموع جمله‌های حاوی «هست» و حاوی «باید» اخذ می‌شود. از آنجایی که عرف در صحبت کردن به دلیل روشن بودن مطلب و زود به نتیجه رسیدن، بسیاری از مقدمات را حذف می‌کند، مقدمه حاوی «باید» در اینجا نیز حذف شده است به عبارت دیگر مسأله باید و هست را به مسأله باید و باید تحویل می‌برند. برخی دیگر جمله حاوی «باید» را معنای خبری کرده و مسأله باید و

هست را به مسأله هست و هست تحویل برده‌اند.

آیت‌الله‌العظمی سبحانی مانند بسیاری از اندیشمندان به انشایی‌انگاری جمله‌های اخلاقی و مانند برخی انشایی‌انگارها به احکام من علوی و بدیهیات عقل عملی معتقد است. اما ایشان در ارتباط میان عقل نظری و عقل عملی، بدیهیات عقل عملی را به برخی بدیهیات عقل نظری مثل «محال بودن اجتماع نقضین» محتاج می‌داند. ایشان بداهت ام‌القضایا مانند «عدالت داشتن خوب است» را علاوه بر وجدانی بودن، تحلیلی می‌داند و معتقد است حکمت نظری به نحو مقتضی، علت ناقصه و شرط لازم در حکمت عملی مؤثر است، به عبارت دیگر ایشان وجود حکمت نظری را در استنتاجات اخلاقی به عنوان تعیین کننده موضوع لازم می‌داند.

ایشان مسائل باید و هست را دو دسته می‌کند؛ مسائلی که ارتباط «خوب اخلاقی» با «باید اخلاقی» را بررسی می‌کنند و به عبارت دیگر درون اخلاقی به حساب می‌آیند. ایشان این مسائل را به وسیله دلالت التزامی حل می‌کند یعنی جمله حاوی «وجوب اخلاقی» را لازمه جمله حاوی «خوب اخلاقی» می‌داند. دسته دوم، مسائلی است که ارتباط جمله‌های اخلاقی با غیر اخلاقی را استنتاجی می‌داند، ایشان معتقد است مسأله باید و هست - یعنی مسأله ارتباط جمله‌های اخلاقی و جمله‌های غیر اخلاقی - به مسأله باید و باید تحویل می‌رود و برهان در اینجا جاری می‌شود. به عبارت دیگر چنین استنتاجی از مقدمات عقل نظری و عقل عملی تشکیل می‌شود و چون در مقدمات «باید» وجود دارد، نتیجه نیز می‌تواند حاوی «باید» باشد.

آیت‌الله‌العظمی سبحانی در تراحم‌های اخلاقی مثل هنگامی که راستگویی سبب کشته شدن یک بی‌گناه می‌شود، به حذف خوبی راستگویی معتقد نیست بلکه فقط به دلیل شرایطی میان خوب و خوب‌تر عمل به خوب‌تر را لازم می‌داند یعنی اصل حسن راستگویی امری ثابت است و تغییر حاصل شده به سبب مراتب مختلف داشتن حسن و قبح و عناوین عارضی است. در تراحم اخلاقی عنوان سومی مانند «تقدیم فعل ارجح و اهم» حاکم می‌شود.

به نظر می‌رسد تبیین نشدن بداهت جمله‌های خودمعیار و دلالت التزامی میان باید و خوب اخلاقی از مواردی است که دیدگاه اخلاقی آیت‌الله‌العظمی سبحانی به آن نیاز دارد تا استحکام منطقی بیشتری پیدا کند.

پانویس

گاهی به جای رابطه حکمت نظری و حکمت عملی، به عناوین دیگری مانند رابطه جهان‌بینی و ایدئولوژی یا رابطه عقل نظری و عقل عملی نیز تعبیر شده است که باید توجه داشت که این عناوین کاملاً با یکدیگر یکسان نیستند ولی از این عناوین می‌توان هدف یکسانی داشت.

منابع

کتاب

۱. ابن سهلان ساوی، عمر، البصائر النصیریة فی علم المنطق، لبنان، دارالفکر اللبنانی، ۱۹۹۳م.
۲. جمعی از نویسندگان، یادنامه حکیم لاهیجی، مقاله «حسن و قبح افعال از نظر حکیم لاهیجی» نوشته جعفر سبجانی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴.
۳. جوادی آملی، عبدالله، مبادی اخلاق در قرآن، محقق: سید حسین شفیعی، چاپ ششم، قم، اسراء، ۱۳۸۷.
۴. جوادی، محسن، مسأله باید و هست، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۵.
۵. سبجانی، جعفر، الهیات، ج ۳، چاپ هفتم، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۴۳۰ق.
۶. حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان، قم، مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۸.
۷. رساله فی التحسین و التقیح، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۴۲۰ق.
۸. الالهیات، چاپ دوم، ج ۱، قم، مرکز العالمی الدراسات الاسلامیة، ۱۴۱۱ق.
۹. مفاهیم القرآن، ج ۶، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۴۱۲ق.
۱۰. بحوث فی الملل و النحل، ج ۳، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه ۱۳۷۰.
۱۱. مصادر الفقه الاسلامی و منابعه، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۱۹ق.
۱۲. طباطبایی، سید محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، تهران، صدرا، ۱۳۶۴.
۱۳. غروی اصفهانی، محمدحسین، نه‌ایة‌الدرایة فی شرح‌الکفایة، ج ۲، قم، سیدالشهداء(ع)، ۱۳۷۴.
۱۴. مصباح یزدی، محمدتقی، اخلاق در قرآن، ج ۳، قم، مؤسسه امام خمینی «ره»، ۱۳۷۸.
۱۵. دروس فلسفه اخلاق، چاپ دوم، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۰ش.
۱۶. فلسفه اخلاق، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۱ش.
۱۷. نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، تحقیق و نگارش: احمد حسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴.
۱۸. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، چاپ ششم، ج ۱۳، تهران، صدرا، ۱۳۸۰.
۱۹. مجموعه آثار، چاپ ششم، ج ۲۲، تهران، صدرا، ۱۳۸۹.

مقاله‌ها

۲۰. احمدی، حسین، «معناشناسی «الزام اخلاقی» با تفسیری نو از دیدگاه علامه طباطبایی»، پژوهش‌نامه اخلاق، بهار ۱۳۹۳ش و شماره ۲۳، ص ۷-۲۳.
۲۱. سبجانی، جعفر، «فطرت پایگاه ارزش‌های اخلاقی»، کلام، تابستان ۱۳۷۸ش شماره ۳۰، ص ۵-۱۷.
۲۲. «ملاک فعل اخلاقی و ویژگی‌های اخلاق در اسلام»، کلام اسلامی، بهار ۱۳۷۹ش و شماره ۳۳ و ص ۴-۲۴.
۲۳. لاریجانی، محمدصادق، «استدلال در اعتباریات»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، تابستان ۱۳۸۴ش و شماره ۲۴ و ص ۴-۳۰.

حدیث از نظریه تا تطبیق

محمود ملکی^۱

چکیده

آیت‌الله‌العظمی سبحانی در زمینه حدیث شیعی سه اثر دارد که دوتای آن؛ یعنی کلیات فی علم الرجال، و اصول الحدیث و احکامه فی علم الدرایه مبانی رجالی و حدیثی را تبیین کرده است. سومی آن زیاره عاشوراء سنداً و مکانه است که مباحث نظری دو نوشتار اول، به گونه‌ای تطبیقی در آن نمود پیدا کرده است. جابریت ضعف سند به سبب شهرت روایت، حجیت خبر موثوق به، و توثیق و تضعیف از مباحثی است که در کتاب زیاره عاشوراء سنداً و مکانه عملاً تطبیق داده شده است. این نوشتار علاوه بر کتابشناسی اجمالی کلیات فی علم الرجال و اصول الحدیث و احکامه و تفصیلی «زیاره عاشوراء سنداً و مکانه»، پیوند میان آرای نظری آیت‌الله‌العظمی سبحانی در دو کتاب نخست و کتاب اخیر را نشان می‌دهد.

کلیدواژگان

مبانی رجالی، اصول الحدیث، عاشوراء سنداً و مکانه، مبانی حدیثی، آیت‌الله سبحانی

مقدمه

دانش درایه و حدیث ستارگانی در آسمان حدیث هستند که هدفی یکسان را دنبال می‌کنند. هدف هر دو خدمت به حدیث از حیث متن و سند است.^۲ تفاوت این دو دانش در این است که در رجال و ثافت و ضعف یکایک راویان و اکاوی شده؛ اما در درایه از حالات عارض بر مجموع سند^۳ و متن^۴ بحث می‌شود.^۵ این دو علم از علوم مقدماتی فقه الحدیث هستند؛ از این رو پرداختن به هر دو برای حدیث پژوهان مهم و ضروری هستند.

آیت‌الله‌العظمی سبحانی نیز با توجه به این امر مهم در هر دو دانش دو اثر تألیف کرده‌اند. کلیات فی علم الرجال و اصول الحدیث و احکامه فی علم الدرایه.

کلیات فی علم الرجال محصول درس گفتارهای ایشان برای طلاب حوزه علمیه قم بوده که در سال ۱۴۰۸ هـ ق چاپ شد.^۶ پس از آن به درخواست برخی فاضلان حوزوی به دانش درایه پرداخته، مباحث این دانش را بر اساس البدایه شهید ثانی تنقیح و تقریر و تبیین کرده و کتاب اصول الحدیث و احکامه را می‌نویسند.^۷ این کتاب در سال ۱۴۱۲ هـ ق چاپ شده است.

کتاب سومی که در این مقال بدان خواهیم پرداخت، اثری است درباره زیارت عاشورا با عنوان

Basaer14@gmail.com

۱. دانش آموخته جامعه المصطفی العالمیه

۲. کلیات فی علم الرجال، ص ۱۶.

۳. مانند صحت و ضعف سند.

۴. مانند ظاهر و نص بودن متن.

۵. اصول الحدیث و احکامه، ص ۱۳.

۶. کلیات فی علم الرجال، ص ۸.

۷. اصول الحدیث و احکامه، ص ۴.

زیارة عاشوراء سنداً و مكانةً که در سال ۱۴۲۲ نوشته^۱ و در سال ۱۴۳۰ هـ ق چاپ شده است. با توجه به این که مبانی در رجال و درایه آیت‌الله‌العظمی سبحانی در این نوشتار نمود یافته و نمونه‌ای از تطبیق آن مباحث به شمار می‌رود به مقایسه و ارتباط مبانی ایشان در این دو دانش و ظهور آن‌ها در کتاب اخیر خواهیم پرداخت؛ چرا که آرا و مبانی در مقام تطبیق بهتر تبیین شده و از مباحث انتزاعی به واقعیت و عینیت می‌رسند. در ابتدا دو کتاب کلیات فی علم الرجال و اصول الحدیث و احکامه را به اختصار معرفی کرده، سپس میان زیارة عاشوراء سنداً و مكانةً و این دو کتاب مقایسه خواهیم کرد.

کلیات فی علم الرجال

آیت‌الله‌العظمی سبحانی به دعوت «شورای مدیریت حوزه علمیه قم» و به دلیل نبود درس رجال در حوزه، درس گفتارهایی در این دانش را ارائه می‌دهند. شورای مدیریت پس از اتمام سلسله دروس رجال، از ایشان می‌خواهد تا کتابی در دانش رجال تدوین کنند. ایشان نیز کلیات فی علم الرجال را تألیف کرده تا خلأ موجود را پر کند. این کتاب از زمان چاپ تا کنون از کتاب‌های درسی حوزه علمیه به شمار می‌رود و هنوز کتابی جایگزین آن نشده است.

کلیات در هشت فصل و چهارده فایده تدوین یافته است. فصل نخست به تعریف علم رجال، موضوع، مسائل، تفاوت آن با دو دانش تراجم و درایه، و دلایل نیاز به علم رجال اختصاص داده شده است.

فصل دوم به تفصیل به پاسخ منکران نیاز به این دانش پاسخ گفته است. این فصل و فصل نخست در واقع، مقدمه کتاب به شمار می‌روند.

فصل سوم عهده‌دار منابع دانش رجال است. در این فصل هشت منبع به عنوان اصول رجالی متقدم به تفصیل معرفی شده است. فهرست نجاشی، فهرست شیخ، الرجال شیخ طوسی، الرجال برقی، رساله ابو غالب زراری، رجال کشی، مشیخه صدوق در کتاب من لا یحضره الفقیه و مشیخه طوسی در تهذیب الاحکام و الاستبصار هشت منبع رجالی متقدم و نخستین از نگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی هستند. لازم به ذکر است که مشیخه‌ها اثری مستقل نیستند و جزئی از آثار حدیثی به شمار می‌روند.

بخش دوم فصل سوم به الرجال ابن غضائری و مؤلف آن می‌پردازد. ایشان در این فصل کتاب را از آن ابن غضائری پسر؛ یعنی احمد بن حسین بن عبید الله می‌دانند؛ و در ادامه معنای غلو و تطور معنایی آن را بررسی می‌کنند. البته ایشان در زیارة عاشوراء سنداً و مكانة^۲ در انتساب الرجال به ابن غضائری پدر و پسر تردید کرده‌اند.

در فصل چهارم منابع متأخر را در چهار بخش معرفی کرده‌اند. بخش نخست به فهرست منتجب الدین، معالم العلماء از ابن شهر آشوب، الرجال ابن داود و خلاصة الاقوال علامه حلی اختصاص دارد. دومین بخش عهد دار شناساندن جوامع رجالی متأخر است که عبارتند از: مجمع الرجال فهیابی، منهج المقال استرآبادی، جامع الرواة اردبیلی، نقد الرجال تفرشی، منتهی المقال ابوعلی حائری. بخش سوم

۱. زیارة عاشوراء سنداً و مكانةً، ص ۷۵.

۲. کلیات فی علم الرجال، ص ۹۳.

۳. ص ۲۵.

این فصل سه کتاب رجالی را معرفی کرده است که بر منهج قدما نوشته شده و شیوه آن‌ها گردآوری قرینه‌هاست. این آثار عبارتند از: بهجه الآمال علیاری تبریزی، تنقیح المقال مامقانی و قاموس الرجال شوستری. چهارمین بخش فصل به معرفی چهار جامع رجالی پرداخته است که علاوه بر بهره بردن از اقوال و آرای گذشتگان با مراجعه به اسانید و متون روایات آگاهی‌های بسیاری را به علم رجال افزوده‌اند. جامع‌الرواة اردبیلی^۱، مرتب‌الاسانید آیت‌الله بروجردی^۲ و معجم رجال‌الحديث آیت‌الله خوبی.

فصل پنجم راه‌های به دست آوردن توثیقات خاص شمارش شده است. نص معصوم، کلام عالمان پیشین، کلام عالمان متأخر، ادعای اجماع از جانب متقدمان، مدح کاشف از حسن ظاهر و تلاش مستنبط در جمع قرینه‌ها راه‌های دستیابی به توثیق خاص هستند.

ششمین فصل به مبحث مهم و تأثیرگذار توثیقات عامه پرداخته شده است. ده توثیق عام را ایشان بررسی کرده‌اند: اصحاب اجماع، مشایخ الثقات، گروهی که شهرت یافته‌اند که جز از ثقه نقل نمی‌کنند مانند احمد بن محمد بن عیسی اشعری، بنی فضال، جعفر بن بشیر و مشایخ نجاشی که این مورد را ایشان پذیرفته‌اند، کسانی که محمد بن احمد بن یحیی در نوادر الحکمه بدون واسطه از آن‌ها روایت کرده و ابن الولید هم آن‌ها را استثنا نکرده است، کسانی که در اسناد کامل الزیارة قرار دارند، روایان اسناد تفسیر علی بن ابراهیم قمی، اصحاب امام صادق (ع) در رجال شیخ طوسی، مشایخ اجازه، و کیل امام بودن و کثرت روایت ثقه از راوی.

فصل هفتم صحت روایات کتب اربعه را بررسی کرده است. این فصل پاسخ به نظر اخباریان است که همه روایات این چهار کتاب را صحیح می‌دانند. آخرین فصل فرقه‌های شیعی را بر شمرده است. آخرین فرقه غالیان هستند. در این قسمت به معنای غلو و معانی آن تصریح شده است.

چهارده فایده در پایان کتاب آمده است که عبارتند از: کنیه‌ها و لقب‌های راویانی که به کنیه و لقب شهرت دارند، مراد از «عدة من اصحابنا» در آغاز سندهای الکافی، تعلیق در اسناد الکافی، مقصود «از علی بن محمد» در آغاز اسناد الکافی، مراد از «محمد بن الحسن» در ابتدای سندهای الکافی، «محمد بن اسماعیل» در اول سندهای الکافی، راوی‌ای به نام حماد که ابراهیم بن هاشم از او روایت می‌کند «حماد بن عیسی» است، مرسل نبودن سند «موسی بن القاسم عن حماد»، اشارتی کوتاه به مشایخ اجازه، مراد از «ابوبصیر»، دلیل مضمهر بودن شدن برخی روایات، شیوه تشخیص بین نام‌های مشترک میان ثقه و غیر ثقه و بیان سبب چگونگی این اتفاق، تعریف اصطلاحات «کتاب، اصل، مصنف و نوادر»، نیاز اهل سنت به رجال و نام‌های مهم‌ترین آثار رجالی آن‌ها.

اصول الحدیث و احکامه فی علم الدرایه

گفته شد که آیت‌الله‌العظمی سبحانی پس از تألیف کلیات فی علم الرجال، به درخواست برخی

۱. این کتاب پیش از این هم معرفی شده بود؛ اما به دلیل ویژگی خاص آن؛ یعنی استفاده از اسانید و متون در اینجا نیز ذکر شده است.

۲. این کتاب با نام ترتیب الاسانید منتشر شده است. برای آشنایی بیشتر با این اثر کتاب المنهج الرجالی و العمل الرائد لسید الطائفة آیت‌الله بروجردی اثر استاد سید محمد رضا حسینی جلالی را ببینید.

فاضلان حوزوی به دانش درایه پرداخته، مباحث این دانش را بر اساس البدایه شهید ثانی تنقیح، تقریر و تبیین کرده، کتاب اصول الحدیث و احکامه فی علم الدرایه را می‌نویسند.^۱ این کتاب مقدمه، هشت فصل و خاتمه دارد. در مقدمه تعریف دانش درایه، موضوع، مسائل، غایت و برخی اصطلاحات متعارف دانش درایه آمده است.

فصل نخست به تقسیم خبر به متواتر و واحد پرداخته و در انجام فصل تقسیمات این دو نوع خبر را بر شمرده‌اند. آخرین مبحث، تقسیم خبر واحد به دارای قرائن و بدون قرینه است که از مباحث مهم در اعتبار سنجی به شمار رفته، در ادامه بیشتر بدان می‌پردازیم.

فصل دوم درباره تقسیم چهارگانه حدیث به صحیح، حسن، موثق و ضعیف و تعریف این اصطلاحات است. در این فصل قرینه‌های حدیث صحیح نزد قدما و چرایی تغییر منهج قدما توضیحاتی آمده است.

در فصل سوم مصطلحات مشترکی میان اقسام چهارگانه حدیث در فصل پیشین تبیین شده است مانند: معلق، مختلف، ناسخ و منسوخ، مقبول، ظاهر، مجمل.

فصل چهارم به اوصاف مرتبط با حدیث ضعیف پرداخته است. اوصافی مانند موقوف، منقطع، مضطرب، موضوع در این فصل تبیین شده است.

فصل پنجم درباره ضوابط و ویژگی‌های راویان است. اسلام، عقل، بلوغ، عدالت و ضبط در اینجا بحث شده است. حجیت خبر ثقه نیز در این فصل واکاوی شده است.

الفاظ جرح و تعدیل در فصل ششم بیان شده‌اند. برخی از این الفاظ عبارتند از: ثقه، عدل، وجه، عین، شیخ اجازه، ضعیف الحدیث، متروک الحدیث و کذاب.

در فصل هفتم فرقه‌ها مختصر معرفی شده‌اند.

در فصل هشتم تحمل حدیث و طرق آن گزارش شده است.

خاتمه کتاب به تعریف انواع کتاب‌های حدیثی مانند جامع و مستدرک، کتاب‌های حدیثی اهل سنت و القاب مربوط به محدثان مانند مُسند و حافظ اختصاص دارد.

زیارة عاشوراء سنداً و مكانة

این اثر پاسخ به پرسشی است از آیت‌الله‌العظمی سبحانی درباره اعتبار زیارت عاشورا.^۲ در اینجا علاوه بر معرفی کتاب، میان مبانی رجالی و درایه‌ای آیت‌الله در دو کتاب کلیات فی علم الرجال و اصول الحدیث و احکامه و تطبیقات ایشان در زیارة عاشوراء مقایسه خواهد شد.

پیش از ورود به بحث شش مقدمه آمده است. پس از مقدمات پنج سند مرتبط با زیارت عاشورا با توجه به مقدمات و برخی مباحث رجالی و درایه‌ای بررسی می‌شوند.

مقدمه نخست درباره حدیث معتبر نزد قدما و قرینه‌های اعتبار آن است. ایشان سه قرینه را بر شمرده، سایر قرینه‌ها را به جهت اختصار واگذارده‌اند. این سه عبارت است از: وجود حدیث در بسیاری از اصول چهارصدگانه، تکرار حدیث در یک اصل یا چند اصل با طرق و اسانید متفاوت یا وجود حدیث در اصل یکی از اصحاب اجماع، وجود حدیث در کتابی که بر یکی از امامان (علیهم السلام) عرضه شده

۱. اصول الحدیث و احکامه، ص ۴.

۲. زیارة عاشوراء سنداً و مكانة، ص ۱۱.

باشد و وجود حدیث در یکی از کتاب‌های معتبر و متداول میان گذشتگان. ایشان در ادامه سبب عدول متأخران از این منهج را کم شدن قرینه‌ها دانسته‌اند و تأکید کرده‌اند که اگر دوباره قرینه‌ای یافت شود، متأخران از پذیرفتن آن ابایی ندارند.^۱

جالب این است که ایشان در کلیات^۲ و اصول الحدیث^۳ دقیقاً این مباحث را طرح کرده‌اند. آیت‌الله‌العظمی سبحانی در این اثر دقیقاً به قرینه‌های قدما توجه کرده‌اند. ایشان در پنج سند مورد بحث به اخذ بزرگان از کتاب‌های گذشتگان، یکی از مهم‌ترین قرینه‌ها، تصریح کرده است:

در «روی محمد بن اسماعیل بن بزیع، عن صالح بن عقبه، عن أبیه عن أبی جعفر (ع) نظر ایشان این است که شیخ طوسی حدیث را از کتاب محمد بن اسماعیل بن بزیع گرفته است.^۴ سپس طریق شیخ طوسی به کتاب ابن بزیع را از فهرست نقل می‌کند.^۵ به نظر می‌رسد این نظر ایشان از کلام شیخ طوسی گرفته شده است. شیخ طوسی در مشیخه تهذیب تصریح می‌کند که در تهذیب آغازین نامی که در سند ذکر کرده نام صاحب کتاب یا نویسنده اصلی است که حدیث را از آن کتاب یا اصل گرفته است.^۶

سند دوم شیخ طوسی نیز که پس از سند اول و ثواب زیارت نقل شده چنین است: «صالح بن عقبه، وسیف بن عمیره، قال علقمه بن محمد الحضرمی، قلت لأبی جعفر (علیه السلام)». با توجه به این که ابن بزیع راوی از صالح و سیف است آیت‌الله‌العظمی سبحانی بر این نظر هستند که از سیاق عبارت اخذ زیارت از کتاب ابن بزیع واضح است.^۷

در سند سوم شیخ طوسی یعنی «وروی محمد بن خالد الطیالسی، عن سیف بن عمیره، قال: خرجت مع صفوان بن مهران الجمال نیز به اخذ روایت از کتاب محمد بن خالد طیالسی و سند شیخ در فهرست به کتاب وی تصریح کرده‌اند.^۸

چهارمین سند از ابن قولویه در کامل الزیارة است. سند این گونه است:

«حدثنی حکیم بن داود بن حکیم و غیره عن محمد بن موسی الهمدانی، عن محمد بن خالد الطیالسی، عن سیف بن عمیره و صالح بن عقبه جميعاً، عن علقمه بن محمد الحضرمی، عن أبی جعفر الباقر (علیه السلام)» آیت‌الله‌العظمی سبحانی در این سند هم گفته‌اند که روایت از کتاب محمد بن اسماعیل گرفته شده است. ایشان در مورد سند دوم ابن قولویه؛ یعنی «و محمد بن اسماعیل عن صالح بن عقبه» نیز احتمال اخذ حدیث از کتاب محمد بن خالد را مطرح کرده‌اند.^۹ بنابراین ایشان به یکی از مهم‌ترین قرینه‌های قدما؛ که همان وجود حدیث در یکی از کتاب‌های اصحاب امامان (علیهم السلام) است، برای اعتبار حدیث تمسک کرده‌اند.

۱. همان، ص ۱۵-۱۷

۲. ص ۷۰.

۳. ص ۳۹-۴۱.

۴. زیارة عاشوراء سنداً و مکانة، ص ۳۸.

۵. همان، ص ۳۸-۳۹.

۶. تهذیب الاحکام، ج ۱۰، مشیخه، ص ۴.

۷. زیارة عاشوراء سنداً و مکانة، ص ۵۰.

۸. همان، ص ۵۷.

۹. همان، ص ۶۴-۶۵.

مقدمه دوم درباره حجیت خبر است. آیا خبر ثقه حجت است یا خبری که به صدور آن وثوق است؟ آیت‌الله‌العظمی سبحانی قول اصح را حجیت خبری می‌داند که به صدور آن وثوق و اطمینان است. ایشان بر این باورند که وثاقت راوی هم از قرینه‌های وثوق به خبر است.^۱

در کلیات نیز ایشان وثاقت مخبر را راهی برای احراز صدق خبر دانسته، سیره عقلا را دلیل حجیت خبر موثوق به صدور شمرده‌اند.^۲ نیز در اصول الحدیث قول به حجیت خبر موثوق به صدور را قائل شده، احراز وثاقت راوی را طریقی به وثوق به صدور خبر بر شمرده‌اند.^۳ ایشان در مورد اسناد پنج گانه زیارت عاشورا نیز با وجود تفاوت در اعتبار هر یک مجموع سندها را اطمینان آور دانسته است.^۴

سومین مقدمه درباره یکی از قرینه‌های اعتبار حدیث است. شهرت عملی قرینه‌ای مهم برای حجیت حدیث است. سپس شهرت روایی را در صورتی کارآمد دانسته‌اند که با شهرت عملی همراه باشد. ایشان با استناد به مقبوله عمر بن حنظله به همین نتیجه دست یافته،^۵ اعتبار زیارت عاشورا را بر همین مبنا پذیرفته‌اند؛ زیرا این زیارت پنج سند دارد^۶ و بزرگان فقه و حدیث رجال مانند ابن ابی‌جید، محمد بن حسن بن الولید، علی بن ابراهیم، ابراهیم بن هاشم، محمد بن اسماعیل بن بزیع و صوفان بن مهران در اسانید آن هستند علاوه بر این دو نفر از بزرگان مذهب، ابن قولویه و شیخ طوسی، آن را نقل کرده‌اند.^۷

مقدمه چهارم درباره اعتبار علمی الرجال منتسب به غضائری است. اما در ادامه به مبحث غلو هم می‌پردازند.

ایشان درباره انتساب این کتاب حسین بن عبیدالله غضائری یا فرزند ایشان، احمد، تردید کرده‌اند. ایشان تفصیل در این موضوع را به کتاب معجم رجال الحدیث از آیت‌الله خویی و کلیات فی علم الرجال اثر خودشان ارجاع داده‌اند؛ اما آنچه در کلیات آمده با اینجا قدری متفاوت است؛ چرا که در کلیات ایشان کتاب را از احمد پسر حسین بن عبیدالله غضائری دانسته‌اند.^۸

بنابراین ایشان تضعیفات غضائری را به دلیل خدشه در انتساب کتاب به ایشان نپذیرفته، کلامی را از وحید بهبانی نقل کرده‌اند که تضعیفات غضائری و قمی‌ها به دلیل تفسیر ویژه خود در غلو و مقامات امامان (علیهم السلام) نامعتبر است.^۹

در کلیات نیز به تفصیل درباره غلو و معانی و مراتب آن بحث شده است. جالب این است که سخن وحید بهبانی در کلیات هم آمده است.^{۱۰}

در مورد دو راوی نیز ایشان اتهام غلو به آن‌ها را نپذیرفته و به تبیین غلو گفته شده درباره آن‌ها پرداخته‌اند. این دو راوی عبارتند از صالح بن عقبه و محمد بن موسی همدانی.

۱. همان، ص ۱۷-۲۰.
۲. کلیات فی علم الرجال، ص ۱۵۶.
۳. اصول الحدیث و احکامه، ص ۱۲۰.
۴. زیارة عاشوراء سنداً و مکانة، ص ۲۴.
۵. همان، ص ۲۰-۲۴.
۶. همان، ص ۲۴.
۷. همان، ص ۷۴.
۸. کلیات فی علم الرجال، ص ۹۳.
۹. زیارة عاشوراء سنداً و مکانة، ص ۲۶-۲۸.
۱۰. کلیات فی علم الرجال، ص ۴۱۹-۴۳۴.

به نقل علامه حلی، ابن غضائری، صالح بن عقبه را کذاب دانسته که بدو التفات و توجه نمی‌شود. آیت‌الله‌العظمی سبحانی پس از بررسی عبارت به این نتیجه رسیده‌اند که نسبت کذب به وی را به دلیل اتهام غلو بوده است.^۱

قمی‌ها محمد بن موسی همدانی را غالی دانسته، ابن الولید هم وی را تضعیف کرده است. نیز ابن غضائری وی را ضعیف شمرده است. آیت‌الله‌العظمی سبحانی دلیل این نظر ابن الولید را باور ایشان به مقامات امامان (علیهم السلام) دانسته است؛^۲ البته ایشان در کلیات،^۳ استثنای ابن الولید را دلیل بر طعن دانسته‌اند که محمد بن موسی نیز از آن جمله است. به نظر می‌رسد آیت‌الله در زیارة عاشوراء همان نظر خود در کلیات را دارند؛ اما با توجه به قرائنی مانند نظر قمی‌ها درباره غلو و اختلاف درباره چستی غلو، مشایخ جلیل‌القدر و ثقة همدانی و نوشتن کتاب رد بر غلات این تضعیف را نپذیرفته‌اند. مقدمه پنجم درباره خبر ضعیف است. ایشان هر خبری را سبب حصول وثوق در نفس دانسته‌اند. بر این اساس حتی اگر زیارت عاشورا ضعف سندی داشته باشد، با وجود شخصیت‌های مهمی که در اسناد آن هستند، مجموع اسناد پنج‌گانه آن وثوق آور است.^۴

مقدمه ششم و آخرین مقدمه درباره تسامح در ادله سنن است. بر اساس تسامح در ادله سنن اگر روایتی ضعیف باشد، عمل بر اساس آن جایز است. این سخن به معنای عمل به روایات ضعیف و نشر آن‌ها نیست؛ بلکه به معنای حفظ میراث حدیثی است که به صرف ضعف سند آن‌ها را وانهمیم. حال اگر فرض کنیم سند زیارت عاشورا ضعیف است، شیعیان دلسوخته می‌توانند برای رسیدن به ثواب ذکر شده در روایت آن را بخوانند.^۵

آیت‌الله‌العظمی سبحانی پس از این شش مقدمه مباحث مربوط به زیارت عاشورا را در دو فصل طرح می‌کند.

سند‌های سه‌گانه زیارت عاشورا در مصباح‌المتجهد شیخ طوسی در فصل نخست اعتبارسنجی شده است.

در فصل دوم دو سند زیارت در کامل‌الزیارة ابن قولویه واکاوی شده است. در این دو فصل برخی از آرای رجالی و درایه‌ای ایشان در بررسی سندها آمده است. ما در اینجا این موارد را استخراج کرده و به تبیین هر یک می‌پردازیم:

آرای رجالی

از اینجا به بعد آرای رجالی آیت‌الله‌العظمی سبحانی در زیارة عاشوراء را در دو بخش توثیقات عامه و خاصه و نیز در کنار آن به نکات درایه‌ای ایشان هم اشاره می‌شود.

۱. زیارة عاشوراء سنداً و مکانة، ص ۴۵.

۲. همان، ص ۶۶-۶۹.

۳. کلیات فی علم الرجال، ص ۹۵.

۴. همان، ص ۲۹.

۵. همان، ص ۳۰-۳۱.

توثیقات عامه

راه‌های دستیابی به توثیق جمعی از راویان را توثیقات عامه گویند.^۱ توثیقات عامه‌ای که آیت‌الله‌العظمی سبجانی در زیارة عاشوراء از آن‌ها بهره برده‌اند عبارتند از: مشایخ نجاشی، مشایخ اشعری در نوادر الحکمه، مشایخ ابن قولویه، مشایخ اجازه، کثرت روایت ثقه.

مشایخ نجاشی

نجاشی همه مشایخ خود را ثقه می‌داند. آیت‌الله‌العظمی سبجانی چنین نظری را بدون هیچ تردیدی با استفاده از کلام نجاشی بدو نسبت می‌دهد.^۲ ایشان در بررسی سندی از زیارت عاشورا ابن ابی‌جید را ثقه می‌داند با این که ایشان هیچ توثیق در آثار رجالی ندارند. از دلایل وثاقت ایشان، شیخ نجاشی بودن است.^۳

مشایخ اشعری در نوادر الحکمه

نوادر الحکمه اثر محمد بن احمد بن یحیی اشعری است. ابن‌الولید از روایات این کتاب، روایات برخی مشایخ اشعری را استثنا کرد. قصد او از این استثنا اثبات بی‌اعتباری روایات این مشایخ است. از جمله مشایخ اشعری که ابن‌الولید روایاتش را استثنا کرده، محمد بن موسی الهمدانی است.^۴ آیت‌الله‌العظمی سبجانی هم این نظر را می‌پذیرد^۵ اما ایشان محمد بن موسی الهمدانی را در زیارة عاشوراء ثقه می‌داند نه این دلیل که از نظر پیشین خود عدول کرده، بلکه به این سبب که محمد بن یحیی و محمد بن احمد بن یحیی مشایخ کلینی از وی روایت کرده‌اند. ایشان تضعیفی را از ابن‌غضائری نقل می‌کند؛ اما در اینجا بدان پاسخی نمی‌دهد؛ زیرا پیش از این در انتساب کتاب الرجال به غضائری پدر یا پسر تردید کرده‌اند. دلیل دیگر این است که در کتاب الرجال بلافاصله پس از تضعیف محمد بن موسی، نظر قمی‌ها و استثنای ابن‌الولید را ذکر شده است^۶ که به نظر می‌رسد منشأ نظر غضائری استثنای ابن‌الولید و طعن قمی‌هاست. آیت‌الله‌العظمی سبجانی نظر ابن‌الولید و قمی‌ها را برخاسته از باورشان درباره مقامات امامان (علیهم السلام) برشمرده‌اند؛ بنابراین چنین باورهایی که ویژه قمی‌هاست نمی‌تواند سبب تضعیف راویانی با باورهای متفاوت شود. ایشان در ادامه کلام نجاشی را به سه دلیل حاکی از تضعیف محمد بن موسی نمی‌دانند:

۱. تضعیف را به قمیان نسبت داده است.

۲. پس از کلام ابن‌الولید درباره «محمد بن موسی» گفته است: «و الله اعلم»

۳. قمی‌ها به وی نسبت غلو و وضع حدیث داده بودند؛ اما محمد بن موسی کتابی دارد با عنوان

«کتاب الرد علی الغلاة». حال آنکه چنین کسی نمی‌تواند حدیث وضع کند؛ زیرا وضع حدیث شأن

غالبان است.^۷

۱. کلیات فی علم الرجال، ص ۱۶۵.

۲. همان، ص ۲۸۱-۲۸۵.

۳. زیارة عاشوراء سنداً و مکانة، ص ۴۰.

۴. فهرست اسماء مصنفی الشیعه، ص ۳۴۸؛ فهرست کتب الشیعه، ص ۴۰۸.

۵. کلیات فی علم الرجال، ص ۲۹۵.

۶. الرجال، ص ۹۴.

۷. زیارة عاشوراء سنداً و مکانة، ص ۶۶-۶۹.

مشایخ ابن قولویه

آیت‌الله‌العظمی سبحانی مشایخ بی‌واسطه جعفر بن محمد بن قولویه نویسنده کتاب کامل‌الزیارة را بر اساس عبارت خود مؤلف در مقدمه کتاب، ثقه می‌دانند.^۱ ایشان حکیم بن داود بن حکیم را که در سند ابن قولویه به زیارت عاشورا نامش آمده و شیخ ابن قولویه است، ثقه دانسته‌اند.^۲

مشایخ اجازه

اگر بزرگان از مشایخ خود که توثیقی ندارند، بسیار روایت کنند، این مشایخ که به آن‌ها مشایخ اجازه گفته شده، ثقه هستند.^۳ احمد بن محمد بن یحیی نیز از مشایخ صدوق و شیخ اجازه اوست؛ بنابراین ثقه است.^۴

کثرت روایت ثقه جلیل‌القدر

دأب عالمان متقدم این گونه بوده است که از ضعف نقل نکنند و اگر شخصی چنین می‌کرد، قدح وی می‌شمردند.^۵ نیز اگر ثقه‌ای از شخصی که توثیق نداشت نقل می‌کرد، بر وثاقت «مروی عنه» دلالت می‌کرد.^۶ آیت‌الله سبحانی برای اثبات وثاقت صالح بن عقبه و رد تضعیف غضائری، از همین قاعده بهره برده است.^۷ نیز وثاقت محمد بن خالد طیالسی را از همین روش اثبات کرده‌اند.^۸

توضی

تعبیر «رضی الله عنه» نزد برخی رجالیان بر وثاقت دلالت دارد؛^۹ اما آیت‌الله‌العظمی سبحانی در کلیات و اصول‌الحديث از این تعبیر سخنی نگفته است. از این رو به نظر می‌رسد ایشان این تعبیر را به تنهایی دال بر وثاقت نمی‌دانند؛ با وجود این، ایشان برای اثبات وثاقت احمد بن محمد بن یحیی به این تعبیر شیخ صدوق درباره احمد استناد کرده‌اند. البته این استفاده ایشان به معنای عدول از نظر پیشین نیست؛ بلکه ایشان در کنار دو قرینه دیگر از این قرینه هم استفاده کرده‌اند.^{۱۰} بنابراین ایشان این قرینه را به ضمیمه دو قرینه دیگر دال بر وثاقت دانسته‌اند نه به تنهایی.

توثیقات خاصه

توثیق خاص، توثیقی است که درباره یک یا دو نفر به طور خاص گزارش شده و ضابطه‌ای مشخصی ندارد که دیگران را نیز شامل شود.^{۱۱} راه‌های دستیابی به چنین توثیقاتی عبارتند از: نص یکی از معصومان (علیهم السلام)، نص یکی از بزرگان متقدم، نص یکی از بزرگان متأخر، ادعای اجماع از

۱. کلیات فی علم الرجال، ص ۳۰۳-۳۰۴.

۲. زیارة عاشوراء سنداً و مکانة، ص ۶۶.

۳. کلیات فی علم الرجال، ص ۳۳۵؛ ص ۳۴۱؛ اصول‌الحديث و احکامه، ص ۱۴۵.

۴. زیارة عاشوراء سنداً و مکانة، ص ۵۷.

۵. اصول علم‌الحديث و احکامه، ص ۱۵۷-۱۶۱.

۶. کلیات فی علم الرجال، ص ۳۴۹-۳۵۰؛ اصول‌الحديث و احکامه، ص ۱۴۸.

۷. زیارة عاشوراء سنداً و مکانة، ص ۴۴-۴۵.

۸. همان، ص ۵۸-۵۹.

۹. تنقیح‌المقال، ج ۲، ص ۲۸۰.

۱۰. زیارة عاشوراء سنداً و مکانة، ص ۵۷.

۱۱. کلیات فی علم الرجال، ص ۱۵۱.

جانب قدما، مدح کاشف از حسن ظاهر، سعی مستنبط در جمع قرینه‌ها.^۱
در اینجا به مواردی می‌پردازیم که آیت‌الله سبحانی در زیارة عاشوراء از آن‌ها استفاده کرده‌اند.
البته در این میان به «نص یکی از بزرگان متقدم» به دلیل وضوح و نداشتن نکته‌ای خاص نمی‌پردازیم.

نص معصوم

روایت معصوم راه معتبری است برای دستیابی به وثاقت راوی. این راه در صورتی معتبر است که سند روایت ضعیف نباشد. شرط دیگر تمسک به این راه این است که خود راوی، روایتگر حدیث مدح خویش نباشد.^۲

در زیارة عاشوراء، ایشان برای اثبات وثاقت مالک جهنی به دو روایت استناد کرده‌اند که هر دو را خود جهنی روایت کرده است. ایشان به این اشکال توجه داشته، از این رو در صدد پاسخ برآمده‌اند. پاسخ ایشان چنین است که نقل مشایخ مالک جهنی، بی واسطه یا با واسطه، از اعتماد آن‌ها بر این روایت حکایت می‌کند. سند چنین است: «علی بن ابراهیم، عن محمد بن عیسی، عن یونس، عن یحیی الحلبي، عن مالک الجهنی» می‌بینیم که در این سند سه نفر از بزرگان حضور دارند که برای اعتماد بر نقل مالک جهنی بسنده است.^۳

نص یکی از بزرگان متأخر

در ممدوح بودن و نداشتن جرح ابراهیم بن هاشم اتفاق وجود دارد و کم نیستند عالمانی که به وثاقت او و صحت احادیثش تصریح کرده‌اند.^۴ آیت‌الله‌العظمی سبحانی نیز توثیقات متأخرینی مانند ابن شهر آشوب را به دلیل نزدیکی آنان به زمان قدما و حسی بودن مستنداتشان می‌پذیرد^۵ در سند زیارة عاشوراء نیز برای اثبات وثاقت ابراهیم بن هاشم، کلام ابن طاووس را در توثیق ابراهیم پذیرفته‌اند.^۶

جمع قرائن

قرینه‌های فراوانی هستند که به تنهایی بر وثاقت دلالتی ندارند؛ اما اگر با یک یا چند قرینه دیگر همراه شود، راهی برای احراز وثاقت به شمار می‌رود. آیت‌الله‌العظمی سبحانی این راه را قابل اطمینان-ترین راه دانسته‌اند^۷ نمونه‌هایی که ایشان از این راه وثاقتشان را اثبات کرده‌اند عبارتند از:

مالک جهنی: مالک روایتی را خودش در مدح خویش نقل کرده است که قابل قبول نیست؛ اما آیت‌الله سبحانی دو قرینه در اینجا آورده است که بر وثاقت وی دلالت می‌کند: نخست نقل مشایخی مانند علی بن ابراهیم، محمد بن عیسی، یونس بن عبدالرحمان و یحیی الحلبي، سپس شعری از مالک در مدح امام باقر(ع).^۸

صالح بن عقبه: وی به دلیل حضورش در کتاب فهرست اسماء مصنفی الشیعه نجاشی و رجال شیخ

۱. همان، ص ۱۵۱-۱۵۷.

۲. همان، ۱۵۱-۱۵۲.

۳. زیارة عاشوراء سنداً و مکانة، ص ۷۲.

۴. تنقیح المقال، ج ۵، ص ۸۳-۹۵.

۵. کلیات فی علم الرجال، ص ۱۵۴.

۶. زیارة عاشوراء سنداً و مکانة، ص ۴۰.

۷. کلیات فی علم الرجال، ص ۱۵۷.

۸. زیارة عاشوراء سنداً و مکانة، ص ۷۳.

طوسی ممدوح به مدح عام است و صحیح المذهب است.^۱ نیز بزرگان شیعه چون یونس بن عبد الرحمان، محمد بن اسماعیل بن بزيع و محمد بن حسین بن ابی الخطاب از ایشان روایت کرده‌اند.^۲ نیز ذکر نامش در فهرست نجاشی از اعتنای نجاشی به وی و کتابش نشان دارد^۳؛ بنابراین وی ثقة است و تضعیف ابن غضائری به دو دلیل قابل اعتنا نیست؛ زیرا نسبت کتاب به وی ثابت نیست^۴ و دیگر این که باورهایی درباره امامان (علیهم السلام) داشته و همین سبب می‌شده است راویان را به غلو و کذب متهم کند.^۵ ایشان در جایی دیگر تصریح می‌کنند که قرینه‌های بر مقبول الروایه بودن صالح دلالت می‌کند.^۶ محمد بن خالد طیالسی توثیقی ندارد؛ اما بزرگانی چون علی بن حسن بن فضال، سعد بن عبدالله قمی، حمید بن زیاد، علی بن ابراهیم قمی، محمد بن علی بن محبوب، محمد بن یحیی المعادی و معاویه بن حکیم از وی روایت کرده‌اند که بر داشتن جایگاه نزد محدثان دلالت می‌کند. بنابراین وی مقبول الروایه است.^۷ آیت‌الله‌العظمی سبحانی باز در جایی دیگر از این اثر از مقبول الروایه بودن وی به دلیل دلالت قرینه‌ها سخن رانده است.^۸

مدح عام

تعبیر «مدح عام» در ارزیابی راویان شیعی بوسیله آیت‌الله‌العظمی سبحانی به کار برده شده است. ایشان از این تعبیر امامی بودن را اراده کرده‌اند؛ چرا که درباره صالح بن عقبه^۹ و عقبه بن قیس^{۱۰} پس از اثبات امامی بودن و نداشتن ذم، ممدوح به مدح عام دانسته‌اند. بر همین اساس حدیثی که راوی ممدوح به مدح عام در سند آن است، حدیث حسن شمرده شده است.^{۱۱}

تمییز مشترکات

از مباحث رجالی مهم تمییز و تشخیص افرادی هستند که در اسم و نام پدر و حتی جد و گاه لقب و کنیه با همدیگر مشترک هستند. آیت‌الله‌العظمی سبحانی درباره تمییز مشترکات در تعریف «مشترک» توضیحی ارائه کرده، ممارست با اسانید را بهترین راه برای تشخیص مشترک دانسته‌اند.^{۱۲} در زیارة عاشوراء نیز در تمییز صالح بن عقبه که میان صالح بن عقبه بن قیس و صالح بن عقبه بن خالد اسدی مشترک است، نظر مرحوم شوشتری را رد کرده و بر اساس طبقات این شخص را صالح بن عقبه بن

۱. همان، ص ۴۳.
۲. همان، ص ۴۴-۴۵.
۳. همان، ص ۴۶.
۴. همان.
۵. همان، ص ۴۵.
۶. همان، ص ۵۰.
۷. همان، ص ۵۹.
۸. همان، ص ۶۹.
۹. همان، ص ۴۳.
۱۰. همان، ص ۴۶.
۱۱. همان، ص ۴۷.
۱۲. اصول الحدیث و احکامه، ص ۸۱.

قیس دانسته‌اند.^۱ البته این مهارت به هر دو دانش رجال و درایه مربوط می‌شود. از این جهت که مصطلح است به درایه و از این حیث که راوی تشخیص داده می‌شود، به رجال مرتبط است.

راه تشخیص امامی بودن راوی

آیت‌الله‌العظمی سبحانی ذکر راوی در فهرست نجاشی را دلیل بر امامی بودن می‌داند؛ زیرا این کتاب به بزرگان شیعی امامی اختصاص دارد و شیوه نجاشی این گونه است که اگر غیر امامی‌ای را بیاورد، مذهبش را ذکر می‌کند.^۲ راه دیگر ذکر راوی در رجال شیخ طوسی است. ایشان در کلیات این احتمال را طرح کرده‌اند که از مقدمه شیخ ظاهر است که راویان ذکر شده در این کتاب امامی یا حداقل شیعی هستند.^۳ در زیارة عاشوراء نیز در ارزیابی عقبه بن قیس بن سمعان به دلیل ذکر نامش در رجال طوسی نوشته‌اند که ظن و گمان بر این است که امامی باشد.^۴

دو اصطلاح در دانش درایه

برخی مباحث مرتبط با درایه را که با مطالب رجالی مشترک بود، پیش از این گزارش کردیم. اکنون دو اصطلاح حدیثی که در دانش درایه از آن‌ها بحث می‌شود: مقبول و حسن.

۱. حدیث حسن

حدیثی حسن است که راویان در سند آن تا معصوم، امامی ممدوح باشد و نصی بر عدالتش نباشد. این وصف راوی در همه طبقات باشد یا در برخی طبقات به شرط این که سایر راویان ویژگی راویان حدیث صحیح را داشته باشند؛^۵ یعنی ثقة امامی باشند. آیت‌الله‌العظمی سبحانی در ارزیابی صالح بن عقبه عقبه بن قیس بن سمعان، پس از این که مدح ایشان را عام دانسته، سند را حسن گفته‌اند.^۶ در مورد صالح بن عقبه تضعیفی وجود داشت که ایشان بدان پاسخ دادند؛ اما درباره عقبه بن قیس هیچ ذمی وجود نداشت بنابراین اگر در سند روایتی، امامی‌ای باشد که مذمتی ندارند، حسن است.

۲. حدیث مقبول

حدیث مقبول، حدیثی است که اصحاب آن را تلقی به قبول کرده، به مضمون آن عمل کرده‌اند. این گونه از حدیث، در زمره حدیث صحیح به شمار می‌رود. مثال روشن برای این نوع حدیث مقبوله عمر بن حنظله است.^۷ آیت‌الله‌العظمی سبحانی در زیارة عاشوراء صالح بن عقبه را هر چند ممدوح به مدح عام دانسته؛ اما بر این نظر هستند که قرینه‌ها بر مقبول الروایه بودن وی دلالت می‌کند.^۸ نیز محمد بن خالد طیالسی را مقبول الروایه دانسته‌اند.^۹

آیت‌الله‌العظمی سبحانی در پایان قرینه‌هایی را به اختصار برای اعتبار اضافه کرده و به برخی

۱. زیارة عاشوراء سنداً و مکانة، ص ۴۲.

۲. کلیات فی علم الرجال، ص ۶۲؛ زیارة عاشوراء سنداً و مکانة، ص ۴۴.

۳. کلیات فی علم الرجال، ص ۶۹.

۴. زیارة عاشوراء سنداً و مکانة، ص ۴۶.

۵. اصول الحدیث و احکامه، ص ۴۴.

۶. زیارة عاشوراء سنداً و مکانة، ص ۴۷.

۷. اصول الحدیث و احکامه، ص ۷۸.

۸. زیارة عاشوراء سنداً و مکانة، ص ۵۰.

۹. همان، ص ۵۹.

قرینه‌های گذشته اشاره کرده است. این قرینه‌ها عبارتند از:

۱. مجموع سندهای زیارت عاشورا که صحیح یا مقبول بودند، علم به صدور از معصوم یا اطمینان نزدیک به علم به دنبال دارد.
۲. اتفاق شیعیان در گذر قرن‌ها بر قرائت زیارت عاشورا
۳. دقت در مضمون زیارت، می‌رساند که این کلمات از دلی اندوهناک و غمگین برخاسته که جز با انتقام خون امام حسین (ع) آرام نمی‌شود.
۴. مضمون این زیارت با مضمون دیگر زیارت‌ها و دعاها یکسان است.
۵. بزرگان شیعه که در فقه و رجال و حدیث مرجع به شمار می‌روند مانند ابن ابی جید، محمد بن حسن بن الولید، علی بن ابراهیم، ابراهیم بن هاشم، محمد بن اسماعیل بن بزیر و صفوان بن مهران آن را روایت کرده‌اند.
۶. دو نفر از اعلام مذهب شیعه؛ یعنی شیخ طوسی و ابن قولویه روایت را نقل کرده‌اند.

نتیجه‌گیری

آیت‌الله‌العظمی سبحانی به درستی مبانی نظری خویش در دو دانش رجال و درایه را در زیارة عاشوراء سنداً و مکانةً به طور عملی تطبیق کرده‌اند. در این تطبیق ایشان نشان داده‌اند که با گرد هم آوردن قرینه‌ها می‌توان حدیث را اعتبار بخشید و وثاقت راوی را اثبات کرد. ایشان به همین روش اسناد زیارت عاشورا بررسی‌ده‌اند.

منابع

۱. اصول الحديث واحكامه فى علم الدراية، آيت‌الله سبجانی، جعفر، قم: جامعه مدرسين، ۱۴۱۲ق.
۲. تنقيح المقال، مامقانی، عبدالله، محقق: محی‌الدین و محمدرضا مامقانی، قم: آل البيت (عليهم السلام)، ۱۴۳۱ق.
۳. تهذيب الاحكام، شيخ طوسى، محمد بن حسن، محقق: سيد محمد مهدي خراسان، تهران: اسلاميه، ۱۴۰۷ق.
۴. الرجال، ابن الغضائرى، احمد بن حسين، قم: دار الحديث، ۱۳۶۴ش.
۵. زیارة عاشوراء سندا و مكانة، آيت‌الله سبجانی، جعفر، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۳۰ق.
۶. فهرست اسماء مصنفى الشيعة، نجاشى، احمد بن على، قم: جامعه مدرسين، ۱۳۶۵ش.
۷. فهرست كتب الشيعة، شيخ طوسى، محمد بن حسن، محقق: سيد عبدالعزير طباطبايى، قم: كتابخانه محقق طباطبايى، ۱۴۲۰ق.
۸. كليات فى علم الرجال، (آيت‌الله) سبجانی، جعفر، قم: جامعه مدرسين، ۱۴۲۵ق.

آموزه تحدیث در خوانش استاد سبحانی

دکتر محمد تقی شاکر^۱

چکیده

خاستگاه رسمی آموزه تحدیث را باید روایات دانست. طرح آموزه تحدیث هم در روایات امامیه و هم در روایات اهل سنت به صورت نسبتاً گسترده‌ای به نمایش در آمده است. بررسی چستی مفهومی تحدیث و تفسیر صورت یافته از چگونگی پیوند آن با سایر آموزه‌ها بویژه خاتمیت در دستگاه معرفتی روایات و اندیشه شارحان، هدف گذاری برای شناخت یابی دقیق به این مسئله و گام نهادن در تبیین فرآیند و تحلیل کارکرد آن را فراهم می نماید و در نهایت پاسخ به دو پرسش اصلی این حوزه یعنی ماهیت و جرابی تحدیث را نمایان می سازد. ضرورت این بررسی از آن رو می باشد که از میان گزینه‌های مبادی دانش امام آنچه از سوی روایات مورد حساسیت بیشتر واقع شده است، مسئله ای به نام تحدیث، بویژه سخن گفتن اسباب آگاهی از غیب که نماد آن در فرشتگان است، با امام معصوم می باشد. همانگونه که ثقل گفتار دگر اندیشان نیز در این حوزه بیشتر رخ نمایی می کند. طرح اندیشه تحدیث هر چند بالقوه ابهام‌های زیادی را در بر دارد. مهم ترین نقطه تردید در پذیرش این منبع دانش، نه در درک چگونگی آن بلکه در تنظیم با اصول و مبانی اعتقادی مسلم اسلامی است. به بیان روشن تر مهم ترین اشکال این پدیده، تعارض آن با قاعده اتمام وحی است. نگاشته حاضر می کوشد دیدگاه استاد سبحانی به عنوان متکلم عصر حاضر در این حوزه را تبیین نماید.

کلیدواژگان

تحدیث، امام، غیب، وحی، خاتمیت

مقدمه

پذیرش خاتمیت در یک نگاه مساوی با انقطاع رابطه انسان با عالم غیب از طریق فرشتگان تعریف شد، اما بازبینی در آموزه‌های دینی نشان می دهد این تعبیر، سخنی نادرست است. مسئله تحدیث که در آموزه‌های دو مکتب شیعه و اهل سنت مطرح شده از دلایل این ادعاست. مسئله تحدیث در میان آموزه‌های اهل سنت جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص داده است. در این دسته از معارف امکان و وقوع تحدیث پس از پیامبر مورد پردازش قرار گرفته است. ثقل تحدیث در فهم تمایز آن با رسالت و نبوت جلوه گر است. مسئله امکان و وقوع تحدیث گفتمانی درون مذهبی نیست بلکه آن را باید آموزه‌ای اسلامی دانست. هر چند در چگونگی و کیفیت آن برداشت‌های متفاوتی صورت گرفته است.^۲ در این نگاشته می کوشیم پس از مفهوم شناسی تحدیث، جایگاه این آموزه کلامی در اندیشه آیت‌الله العظمی سبحانی و رابطه آن با سایر آموزه‌های مرتبط تبیین شود.

14 mt.shaker@gmail.com

^۱ عضو هیئت علمی پژوهشگاه امام صادق (ع)

^۲ برای آگاهی بیشتر در این زمینه به کتاب نویسنده مراجعه نمایید. ر.ک: محمد تقی شاکر، آموزه تحدیث در خوانش شیعه و اهل سنت، قم، انتشارات موسسه امام خمینی «ره»، ۱۳۹۷.

معناشناختی تحدیث

«تحدیث» بر وزن تفعیل مصدر «حدَّث» است که از اوزان ثلاثی مزید است و بیشتر برای تعدیه به کار می‌رود. ابن منظور می‌نویسد: مصدر حَدَّثَ إِنَّمَا هُوَ التَّحْدِثُ.^۱ ریشه لغوی واژه تحدیث از «ح د ث» است. ابن فارس در توضیح این ریشه می‌نویسد: الحاء والذال والثاء أصلٌ واحد، وهو كَوْنُ الشَّيْءِ لَمْ يَكُنْ؛ آن‌گاه می‌افزاید: «حدیث نیز در همین گوهر معنایی، ریشه دارد؛ چرا که حدیث عبارت است از سخن و کلامی که از آن چیز جدیدی بعد از یک چیز دیگری پدید می‌آید». ^۲ مفهوم فارسی حدیث، نو و جدید بودن است و در واقع تحقق یک سخن به گونه‌ای که مفهومی کامل از آن دریافت شود، می‌طلبد که دست کم چند کلمه در کنار هم قرار گیرد. لازمه این امر، نوبه‌نو شدن و بیان کلماتی تازه است. پدیداری واژگان جدید با هدف تفهیم مفهوم به مخاطب، لازمه‌ای است که در تبیین معنای حدیث از نگاه ابن منظور به آن توجه داده شده است؛ و در واقع می‌توان گفت این معنا، به نسبی بودن کاربرد حدیث اشاره دارد؛ چرا که هر واژه نوپدید، نسبت به واژه پیشین خود حدیث است و نسبت به واژه پسین خود این امتیاز را از دست می‌دهد. به حاصل فرایند حدیث کردن، تحدیث می‌گویند. در این رابطه گفته شده است: والحدیث: ما یحدِّثُ به المحدثُ تحدیثاً؛ وقد حدَّته الحدیثُ وحدَّته به.^۳ از این رو فرایند تحدیث نیاز به موضوع و محلی دارد که محدث است.

مفهوم‌شناسی اصطلاحی

تبیین معنای اصطلاحی تحدیث کمتر در میان گفتار اندیشمندان اسلامی دیده می‌شود؛ چرا که در سه ضلع تحدیث‌کننده، محتوای تحدیث و تحدیث‌شونده، به تحدیث‌شونده یا همان محدث بیشترین توجه شده است. علامه امینی در الغدیر با توجه به روایات مطرح در کتب حدیثی اهل سنت و تفاسیر مطرح از اندیشمندان آن سامان معتقد است تمام مسلمان‌ها هم‌رأی‌اند که در امت اسلام همانند امت‌های پیشین افرادی هستند که به آنها محدث می‌گویند و پیامبر بزرگوار اسلام، چنان که در صحاح و مسانید از طرق عامه و خاصه آمده، از این موضوع خبر داده است. وی در تفسیری شمولی که در برگیرنده تبیین‌های مختلف از محدث است، می‌نگارد: «محدث کسی است که فرشته با او سخن می‌گوید بدون آنکه پیامبر باشد و فرشته را ببیند، یا آن که در او دانشی به طریق الهام و مکاشفه از مبدأ اعلی ایجاد شود، یا آن که در قلبش حقایقی که بر دیگران مخفی است پدید آید، یا معانی دیگری که ممکن است از آن اراده کرد». ^۴ براساس این تعریف فراگیر از محدث، می‌توان تحدیث را در اصطلاح، فرایند انتقال تا دریافت حقایق از مبدأ پنهان به تحدیث‌شونده دانست. این تبیین گسترده دیدگاه‌های مختلفی را در برمی‌گیرد که در ذیل تبیین محدث آمده است.

ماهیت و جایگاه تحدیث در دانش کلام

با طرح اندیشه و آموزه تحدیث در معارف اسلامی، به‌ویژه فراگیر بودن این آموزه در گفتار فریقین، کلام اسلامی و همچنین فلسفه و عرفان اسلامی به تبیین لایه‌هایی از این آموزه پرداخته و

۱. محمدبن مکرّم بن منظور، لسان العرب، ج ۲، ص ۱۳۳.

۲. والحدیث من هذا؛ لأنه کلام یحدِّثُ منه الشَّيْءُ بعدَ الشَّيْءِ (احمدبن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۲، ص ۳۶).

۳. محمدبن مکرّم بن منظور، لسان العرب، ج ۲، ص ۱۳۳.

۴. عبدالحسین امینی، الغدیر فی الکتاب و السنّة و الادب، ج ۵، ص ۶۸-۶۹.

هریک از دستگاه‌های معرفت اسلامی، آموزهٔ تحدیث را به فراخور توجه و اهتمام به آن، در قالب منظومهٔ معرفتی خویش شرح داده‌اند. متکلمان اسلامی که به موضوع تحدیث و محدث پرداخته‌اند، هرچند فراوان نیستند. همچنان که به صورت گسترده و جامع به آن پرداخته‌اند. همگی اصل مسئلهٔ تحدیث را آموزه‌ای اسلامی و نه انحصاری به مذهب یا فرقه‌ای خاص دانسته یا تلقی کرده‌اند.^۱

سوی شارحان احادیث، با توجه به روی آوردن جدی‌تر متکلمان به آموزهٔ تحدیث در سده و دهه‌های اخیر، بیشتر متکلمان اهل سنت از آموزهٔ تحدیث به عنوان اهرمی برای نادرست نشان دادن باورها و اندیشهٔ شیعه استفاده کرده‌اند. اتهام باور به استمرار وحی از مهم‌ترین این گفتارهاست. عبدالعزیز دهلوی در تحفهٔ اثنی عشریه - هرچند به اجمال - به بازشماری برخی عقاید شیعه می‌پردازد و در عقیدهٔ سیزدهم می‌نویسد: «آنکه حق تعالی بعد از خاتم النبیین (ص) ملک را بر کسی به رسم رسالت نفرستاد و وحی نازل نشده، اگرچه بدون معاینه و مشاهده بلکه به مجرد سماع صوت باشد، امامیه گویند که حضرت امیر را این منصب بود و به سوی آن جناب وحی می‌آمد و فرق در میان وحی رسول الله و وحی امیر همین بود که رسول الله ملک را مشاهده می‌کرد و امیر آواز او می‌شنید و صورت او نمی‌دید».^۲

همچنین عبدالله قصیمی وحی شدن به امام و نبی‌پنداری امامان (علیهم السلام) را مطرح می‌کند.^۳ در دورهٔ معاصر نیز ناصر قفاری در کتاب اصول مذهب الشیعه الامامیه الاثنی عشریه به تفصیل به این موضوع پرداخته است.^۴

علم غیب و تحدیث

استاد مطهری در بحث از نبوت، آن‌گاه که به موضوع وحی می‌رسد، پس از اینکه تشریح و تبیین دقیق و کامل موضوع وحی را تنها از سوی وحی شونده ممکن می‌شمارد، به سه نگاه به مسئلهٔ وحی اشاره می‌کند: نگاه نخست نگاه عوامانه است که در آن بُعد و فاصلهٔ زیاد میان خدا و پیامبر نیاز به وجود واسطه در این میان را توجیه می‌کند؛^۵ نگاه دوم روشن‌فکرانه است که تعبیراتی مانند وحی از جانب خدا و نزول فرشته و سخن خدا و قانون آسمانی در این نظریه، تعابیری مجازی دانسته می‌شود و بحث از نبوغ اجتماعی و روح باطن و الهام از خود، در تحلیل آن نمود می‌یابد. براساس این اندیشه، وجود حقیقتی ماورای فکر و مغز و روح انسان که وحی شونده از آن ماورا وحی را تلقی کرده باشد، پذیرفته نمی‌شود؛^۶ نگاه سوم، دو دیدگاه پیشین را یعنی نگاه عامیانه و دیدگاهی که وحی را امری عادی تلقی می‌کند، نمی‌پذیرد. بر مبنای نگاه سوم، برای همهٔ انسان‌ها غیر از عقل و حس، شعور و حس باطنی دیگری وجود دارد که دارای شدت و ضعف است. دومین اصل در این نگاه وجود دنیای دیگر است که شعور باطنی قوی می‌تواند با آن ارتباط یابد؛ نه اینکه تنها فعالیت وجود خودش باشد یا تنها نبوغ

۱. در این میان، برخی فارغ از این سخن باور به مسئلهٔ تحدیث را شخصی دانسته‌اند (ر.ک: مرتضی عسکری، عقاید اسلام در قرآن کریم، ترجمهٔ محمدجواد کرمی، ج ۲، ص ۵۵۶). وی می‌نویسد: در بین امت کسانی هستند که آنان را «محدث» و «ملهم» گویند، و نیز کسانی که خواب‌های صحیح می‌بینند و از راه آن به حقایق می‌رسند، ولی همهٔ اینها نیازمند اثبات است و کاربرد آن در حد عقیدهٔ شخصی است و عمل بدان از محدودهٔ فردی فراتر نمی‌رود.

۲. عبدالعزیز دهلوی، تحفهٔ اثنی عشریه، ص ۳۵۹-۳۵۸.

۳. ر.ک: عبدالحسین امینی، الغدیر فی الکتاب و السنه و الادب، ج ۵، ص ۶۸-۷۷.

۴. ر.ک: ناصر قفاری، اصول مذهب الشیعه، ج ۱، ص ۳۰۷-۳۱۵ و ۳۲۶-۳۳۱.

۵. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۴، ص ۳۵۳.

۶. همان، ص ۳۵۵.

خودش باشد، بلکه استعداد ارتباط با خارج از وجود خودش محقق می‌شود. مطهری این امر و حس را بنا بر نص آیات قرآن مخصوص پیامبران نمی‌شمارد، همچنان که این موضوع دربارهٔ مریم مطرح شده است.^۱ استاد مطهری در اینجا مسئلهٔ تحدیث را مطرح می‌کند: «در اصطلاح حدیث اینها را محدث می‌گویند؛ می‌گویند نبی نیستند، رسول هم نیستند، محدث هستند». وی در تبیین چستی محدث بر این اندیشه است که با محدث سخن گفته می‌شود، و مسئلهٔ امکان محدث بودن غیر پیامبران را از امور مسلم و یقینی اسلام معرفی می‌کند. وی به عنوان نمونه می‌نگارد: «ما حضرت امیر را و خیلی کمتر از حضرت امیر را پیغمبر نمی‌دانیم و پیغمبر نبوده‌اند، ولی مسلم حقایقی را از غیب بدون واسطهٔ پیغمبر تلقی می‌کردند. البته به دست پیغمبر پرورش پیدا کرده، ولی این مقدار مطالب را تلقی می‌کرده، و حتی این در نهج البلاغه هست». وی آن‌گاه به گزارش امام علی از همراهی پیامبر در غار حراء و دیدن و شنیدن آن حوادث اشاره می‌کند و با اشاره به جملهٔ رسول خدا (ص) به امام علی که «تو می‌شنوی آنچه من می‌شنوم»، می‌نگارد: «معلوم است که این یک صدایی نبوده که اگر ما هم آنجا بودیم می‌شنیدیم؛ یعنی شکل شنیدن این جور نبوده که هر صاحب گوش، هر حیوانی و هر انسانی اگر آنجا می‌بود، این صدا را می‌شنید؛ چون می‌گوید: *إِنَّكَ تَسْمَعُ مَا أَسْمَعُ وَ تَرَى مَا أَرَى*، آنهایی که من می‌شنوم تو می‌شنوی؛ آنهایی که من می‌بینم تو هم می‌بینی، در عین حال تو پیغمبر نیستی». وی همچنین به روایتی از امام علی اشاره دارد که نتیجهٔ ذکر الهی را گشوده شدن پردهٔ قلب و شنیدن و دیدن آنچه پیش تر انسان نمی‌شنید و نمی‌دید، معرفی می‌کند و در آن از تکلم خدای سبحان در ذات عقل این بندگان سخن گفته شده است: *وَ كَلَّمَهُمْ فِي ذَاتِ عُقُولِهِمْ*.^۲

مطهری مبنای دیدگاه سوم را اصلی در انسان‌شناسی می‌داند که این استعداد و حس در هر بشری وجود دارد و کمترین مصداق آن، چیزی است که در خواب‌های درست (رؤیای صادقه) دیده می‌شود؛ همچنان که روایت، رؤیای صادق را جزئی از هفتاد جزء نبوت، یعنی قسمت ضعیفی از آن می‌داند. در نتیجه حس در همهٔ افراد کم‌وبیش وجود دارد و قوی‌تر از آن، چیزی است که در پیغمبران وجود دارد.^۳ شهید مطهری این دیدگاه را مورد پذیرش فلاسفهٔ قدیم و دانش روان‌شناسی - که براساس تجربه به تحلیل مسائل می‌پردازد - معرفی می‌کند.

استاد مطهری مسئلهٔ فرشته و ارتباط گرفتن با آن را نیز این‌گونه تبیین می‌کند که فرشته همانی است که اتصال با او پیدا می‌شود؛ یعنی همان حقیقتی که در باطن یافت می‌شود. سپس مرتبهٔ داشتن روح انسان و ادراکات متناسب با هر درجه را مطرح می‌سازد و با اشاره به اینکه اشیائی که انسان ادراک می‌کند، از طبیعت می‌آید به حس، از حس می‌رود به خیال، از خیال می‌رود به عقل، از عقل می‌رود به ماورای عقل، می‌افزاید: «گاه از بالا به پایین این سیر وجود دارد؛ یعنی آن‌گاه که تنزل بیاید، آن موجود ماورای طبیعت که حس باطن انسان در آنجا آن را درک کرده، و به مرتبهٔ حس برسد، به صورت فرشته مجسم می‌شود؛ البته این نزول، نزول جسمانی نیست، بلکه معنوی و باطنی است».^۴ استاد مطهری این سخن را دیدگاه حکمای الهی قدیم می‌داند که برخی آن را انکار نبوت و انکار وحی تلقی

۱. همان، ص ۳۵۶.

۲. همان، ص ۳۵۷.

۳. همان، ص ۳۵۸.

۴. همان، ص ۳۵۹.

کرده‌اند، اما از نگاه وی دو اصل برای تحلیل وحی مهم است: یکی شعور ماورای عقل و حس که دارای درجات در انسان‌هاست و دیگری پذیرش جهان ماورای طبیعت. بنابراین از نگاه مطهری وجود حس باطنی و همچنین حقایق باطنی، پذیرش ارتباط گرفتن غیر نبی با آن حقایق را ممکن می‌سازد و تحدیث نشانه‌ای بر وقوع آن است.^۱

از متکلمان معاصر که در کتاب‌های گوناگون خود به طرح مسئله تحدیث پرداخته‌اند، می‌توان به آیت‌الله شیخ جعفر سبحانی اشاره کرد. وی در فصل پنجم کتاب الاضواء علی عقائد الشیعة الامامیة، به تبیین چیستی محدث در اسلام می‌پردازد و می‌نویسد: «محدث اسم مفعول است و به معنای کسی است که فرشتگان با او سخن می‌گویند؛ درحالی که نبی نیست و صورت فرشته را نمی‌بیند؛ یا در جانش چیزی از دانش به گونه الهام و مکاشفه از مبدأ اعلی الهام یا القا می‌شود؛ یا در قلبش از حقیقت‌های مخفی بر دیگران افکنده می‌شود». سبحانی این معنای محدث را مورد اتفاق شیعه و سنی معرفی می‌کند و اختلاف را در مصداق این مفهوم می‌داند. وی با استناد به آیات قرآن، مسئله تحدیث را حقیقتی محقق شده در امت‌های پیشین برمی‌شمارد و از مصاحب حضرت موسی، مریم و مادر موسی که نبی نبوده‌اند، به عنوان مصدق قرآنی این عنوان سخن می‌گوید؛^۲ و دلیل تحقق تحدیث از نگاه سنت را روایاتی می‌داند که به صراحت از وجود مردانی مکلم در امت اسلامی همانند امت‌های پیشین سخن گفته‌اند، درحالی که نبوت آنان نیز نفی شده است. وی به سه روایت از اهل سنت شامل دو روایت از صحیح بخاری و یک روایت از صحیح مسلم اشاره می‌کند و گزارش‌هایی کوتاه از شرح آنها ارائه می‌دهد. سپس روایاتی از شیعه که پیشوایان خویش را محدث گفته و در عین حال نبوت ایشان را نفی کرده‌اند، طرح می‌کند؛ از جمله روایات باب تفاوت میان رسول، نبی و محدث از کتاب کافی است که شامل چهار روایت می‌شود. در این روایات از محدث بودن امامان دوازده گانه (علیهم السلام) و از شباهت ائمه (علیهم السلام) با مصاحب موسی و ذی‌القرنین - که عالم بودند اما نبی نبودند- سخن گفته شده است. نتیجه‌ای که از این گفتار توسط مؤلف ارائه می‌شود، آنکه: «خبر دادن از غیب به اذن الهی، ملازم با نبی بودن خبردهنده نیست؛ چنان که سخن گفتن فرشته با انسان دلیلی تام و مناسب برای بعثت وی از سوی خدا برای نبوت نیست. تکیه پیروان ائمه (علیهم السلام) یعنی شیعیان، به نهاد امامت از آن‌روست که ایشان وارث علوم نبوی‌اند و وارث دانش نزد امام علی از کتاب‌های املا شده توسط رسول خدا (ص) هستند یا محدث‌اند و در جانشان جواب سؤال القا می‌شود؛ اما این به معنای نبوت ایشان نیست».^۳

وی همچنین در کتاب الالهیات در پاسخ به چرایی محروم شدن انسان‌ها از آگاهی به غیب، بر این باور است که بسته شدن دروازه نبوت، به معنای مسدود شدن باب وحی در حوزه تشریح حکم یا در حوزه تبلیغ شریعت گذشته است و این به معنای بسته شدن دیگر ابواب باطنی نیست؛ چه این ره‌گشایی و راه‌یابی به غیب از طریق برهان و استدلال باشد و چه از طریق بدون برهان و دلیل؛ بلکه با مشاهده چشم قلب یا چشم روح و شهود حقایق بالا و کشف ماورای حس و طبیعت از عوالم روحی یا معرفت به آنچه قلم قضا و قدر الهی بر آن جاری می‌شود یا اتصال به لشکریان الهی و فرشتگان و شنیدن کلام

۱. همان، ص ۳۶۰.

۲. جعفر سبحانی، الاضواء علی عقائد الشیعة الامامیة، ص ۵۸۸.

۳. همان، ص ۵۹۰.

و صدای ایشان باشد. هرچند باید پذیرفت این آگاهی برای آنانی است که برای رسیدن به آن می‌کوشند.^۱ وی آن‌گاه دلایل نقلی این سخن را از آیات بیان می‌کند و سپس به روایات مؤید این گفتار می‌پردازد و از روایات تحدیث به عنوان مؤید این گفتار سخن می‌راند؛ از جمله روایت نبوی مطرح در صحاح اهل سنت که در آن آمده است: لَقَدْ كَانَ فِيمَنْ قَبْلَكُمْ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ رِجَالٌ يُكَلِّمُونَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا أَنْبِيَاءَ؛ که معنای اصطلاحی این روایت را همان محدث می‌داند.^۲

استاد سبحانی، آگاهی از امور غیبی را ریشه در تحدیث می‌داند، هرچند گاه از این امر با تردید سخن می‌گوید: «اولیای الهی بر اثر صفای باطن، به اذن الهی از آینده خبر می‌دهند و چه بسا به خاطر محدث بودن، پرده از چهره غیب بردارند. امیر مؤمنان (ع) و امامان یازده گانه (علیهم السلام) به خاطر محدث بودن، گزارش‌هایی از غیب داده‌اند که خبر غرق شدن بصره و تسلط معاویه بر عراق از نمونه‌های آن است.»^۳ وی مسئله الهام و فتوحات غیبی درباره اولیای الهی را یک مسئله گسترده کلامی و فلسفی می‌خواند.^۴

ختم نبوت و تحدیث

از مسائل مهم مرتبط با تحدیث، تبیین چیستی و چگونگی تحلیل آن در ذیل اصل ختم نبوت و آسیب نرسیدن به این اصل محکم و اساسی است. سیف‌الدین آمدی در مسئله نبوت از تحدیث و تکلیم سخن به میان آورده و از روایات آن بهره گرفته است. وی با اشاره به طرح شش اصل در ذیل قاعده نبوت، در اصل سوم به جواز عقلی بعثت می‌پردازد.^۵ آن‌گاه با طرح دیدگاه صحیح، به شبهات مطرح از سوی کسانی که مسئله بعثت را محال دانسته‌اند، پرداخته است.^۶ یکی از این شبهات، به موضوع تحقق کرامات و امور خارق‌العاده توسط اولیا اشاره دارد و در برشمردن درستی این گفتار از آیات، روایات و اجماع استفاده می‌کند، از جمله روایت: إِنْ مِنْ أُمَّتِي مَخَاطِبُونَ، و مکلمون و إِنْ عَمِرَ مِنْهُمْ، که دلیل بر تحقق کرامت برای غیر نبی به شمار آمده و داستان ساریه از شواهد درستی آن دانسته شده است.^۷ در این نگاه، تحدیث نشانه استحاله بعثت تلقی شده که آمدی با طرح آن درصدد پاسخ برآمده است. همچنین استاد سبحانی معتقد است یکی از معارف مسلم در میان علمای اسلام، وجود افراد محدث در میان مسلمانان است. فرد محدث پیامبر نیست و بر او وحی نازل نمی‌شود، درعین حال فرشتگان، با وی سخن می‌گویند، و سخن آنان را می‌شنود. او محدث بر وزن اسم مفعول نام گرفته است؛ چرا که فرشته با او حدیث می‌گوید.^۸ وی می‌افزاید: روایت درباره محدث در میان امت اسلامی از طریق اهل سنت و سخنان آنان در تفسیر این واژه بیش از آن است که در اینجا نقل شود، و شارحان صحیح بخاری در این باره توضیحات کافی داده‌اند. کلینی در کتاب کافی بابی با عنوان: إِنْ الْأُئِمَّةَ مُحَدِّثُونَ، مَفْهُومُونَ دارد و روایاتی در این باره نقل کرده و همگی حاکی از آن است که محدث کسی

۱. همو، الالهیات، ج ۳، ص ۵۱۰.

۲. همان، ص ۵۱۳.

۳. همو، راهنمای حقیقت، ص ۳۷۶.

۴. همان، ص ۴۰۶؛ رک: همو، النسخ و البداء فی الكتاب و السنه، ص ۱۰۴-۱۰۷.

۵. سیف‌الدین آمدی، ابکار الافکار فی اصول الدین، ج ۴، ص ۵.

۶. همان، ص ۴۳.

۷. همان، ص ۴۲.

۸. جعفر سبحانی، راهنمای حقیقت، ص ۲۶۵.

است که صوت فرشته را می‌شنود، ولی او را نمی‌بیند. آن‌گاه می‌افزاید: اهل بیت همگی محدث‌اند.^۱ آیت‌الله سبجانی پس از اشاره به تعریف ابن‌خلدون از امامت و تفکیک نهادن میان مفهوم شیعی و سنی آن،^۲ به این نتیجه می‌رسد که پیامبر، پایه‌گذار دین است و امام، حافظ و پاسدار آن؛ و براساس اینکه همه وظایف نبی به‌جز وحی تشریحی که فقط بر پیامبر فرود می‌آید، برعهده امام است، لازم است امام در کنار عصمت، از علم وافر برخوردار باشد. وی در تبیین این گفتار می‌نویسد: «از همه افراد امت، به اصول و فروع اسلام، اعلم و داناتر باشد تا بتواند مبین اصول و فروع اسلام و برطرف‌کننده کلیه نیازهای علمی و معنوی امت باشد که با وجود او، امت به کسی دیگر نیازمند نگردد». آن‌گاه در پاسخ به اینکه «پیروان ائمه هدی بخش فراوانی از عقاید و احکام را از امام می‌گیرند، منبع این آگاهی برای امام چیست؟» در کنار نقل از رسول خدا(ص)،^۳ نقل از کتاب علی، استنباط از کتاب و سنت، از الهامات الهی به عنوان سرچشمه علوم امام یاد می‌کند.^۴ وی در نتیجه نهایی می‌نویسد: «کسانی که الهام را با وحی تشریحی یک‌سان می‌پندارند و تصور می‌کنند که هر فردی مورد الهام قرار گیرد نبی خواهد بود، سخت در اشتباه‌اند. محدث بودن یکی از مقامات انسان‌های والا است که درعین حال که فرشتگان با او سخن می‌گویند، ولی پیامبر نیستند. چنان‌که مصاحب حضرت موسی به تعبیر قرآن علم لدنی وَعَلَّمْنَاهُ مَنْ لَدُنَّا عَلِمًا دَاشْت، ولی نبی نبود». در مجموع وی با پذیرش سخن گفتن فرشته با محدث، قبول این آموزه را به معنای نبی‌انگاری محدث نمی‌داند و با توجه به نیاز امام به عنوان پاسدار دین به دانش فراوان، تحدیث را یکی از منابع آگاهی امام به عقاید و احکام معرفی می‌کند.^۵ به هر روی در گفتار ایشان مشخص نیست تفاوت منابع دانش امام در محتواست یا گونه ارتباط یا امر سومی.

تحدیث و نهاد امامت

قسمتی از کلمات متکلمان به نقش شاخصه محدث بودن در تشخیص مصداق امام اختصاص یافته است. آیت‌الله‌العظمی سبجانی در کتاب الانصاف در فصلی به مرجعیت علمی اهل بیت پس از رسول خدا(ص)^۱ بر مسلمانان می‌پردازد.^۲ وی با نفی نبوت و همچنین اقرار به برخورداری امامان شیعه(علیهم السلام) از حجیت در عرض حجیت کتاب و سنت می‌نویسد: ائمه هدی جایگاه دانش پیامبر و حافظان سنت و حاکمان سنت پیامبر با گفتار و رفتار و تقریر خودند و احتجاج به احادیث ایشان درحقیقت احتجاج به احادیث پیامبر اکرم(ص) است.^۳ دلیل بر حجیت گفتار امامان شیعه(علیهم السلام) با بررسی سرچشمه و مصدر دانش ایشان مشخص می‌شود تا بدین وسیله روشن گردد باورمندی به حجیت سخنان ایشان مساوق با نبی‌انگاری یا تفویض امر شریعت به ایشان نیست؛^۴ نخست شنیدن از رسول خدا(ص)،

۱. همان، ص ۲۶۶.

۲. ابن‌خلدون می‌گوید: امامت از نظر اهل تسنن از امور عامه است که به خود امت بستگی دارد. هرکس را امت تعیین کند، او پیشوا خواهد بود. از نظر شیعه امامت پایه دین و زیربنای اسلام است و هرگز برای پیامبر جایز نیست آن را نادیده بگیرد یا به امت بسپارد، بلکه بر او لازم است امام را معین کند؛ امامی که از گناهان صغیره و کبیره پیراسته باشد (به نقل از: جعفر سبجانی، راهنمای حقیقت، ص ۳۰۰).

۳. جعفر سبجانی، راهنمای حقیقت، ص ۳۰۲.

۴. همان، ص ۳۰۷.

۵. همان.

۶. جعفر سبجانی، الانصاف، ج ۲، ص ۳۵۵.

۷. همان، ص ۳۵۹.

۸. همان، ص ۳۶۱.

دوم کتاب علی، سوم استنباط از کتاب و سنت،^۱ و چهارم اشراق‌های الهی. در توضیح مسیر چهارم باید دانست، مانعی بر این نیست که خداوند برخی بندگانش را به علمی اختصاص دهد که نفع آن به عموم برگردد بدون آنکه نبی باشند یا از مرسلین شمرده شوند؛ همچنان که مصاحب موسی ولی بود و نبی نبود، اما موسی به او خطاب کرد: هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا. همراه سلیمان نیز از انبیا نبود، اما تختی عظیم را جابه‌جا کرد.^۲ این رفتار با بهره‌مندی از علم‌الکتاب حاصل شد و این حصول از طریق عادی نبود، بلکه علم الهی افزوده شده به او به جهت صفای قلب و روحش بود. روایات متعددی دلالت دارند بر این که در امت اسلامی همانند امت‌های پیشین، مردانی مخلص و محدث هستند که حقایق عالم غیب به آنان افزوده می‌شود، بدون آنکه نبی باشند. وی آن‌گاه به روایاتی از صحیح بخاری و پاره‌هایی از گفتار شارحان ذیل آن در دو صفحه اشاره می‌کند و نتیجه می‌گیرد که اگر در امت‌های پیشین چنین مردانی بودند، چرا در امت اسلامی نباشند تا تحت عنایت الهی و احاطه بر کتاب و سنت، نیازهای امت در زمینه عقیده و تشریح را برطرف کنند. از این گفتار استفاده می‌شود که نویسنده حیطه و محتوای دانش تحدیثی را افزون بر حوزه عقاید، شامل شریعت و احکام الهی نیز می‌داند. آیت‌الله سبحانی معتقد است این افزوده مساق و برابر با نبوت و رسالت نیست.^۳ وی در تفاوت این دو جایگاه می‌نویسد: «نبوت منصبی الهی است که وحی در آن نقش دارد و شنیدن و مشاهده رسول وحی در آن محقق می‌شود و نبی یا صاحب شریعت مستقل است یا ترویج‌کننده شریعت پیشین است؛ اما امام، نگاه‌دارنده علوم نبوت در اموری است که مردم به آن نیازمندند، و در اینجا سخنی از وحی و شنیدن کلام الهی یا رؤیت فرشته حامل وحی نیست». وی مؤلفه‌هایی برای این پندار نادرست برمی‌شمارد: «انگاره ترادف الهام شدن با نبی بودن، درحالی است که قرآن از زنانی یاد می‌کند که به آنها الهام شده است و آنان نبی نبوده‌اند؛ همانند مریم و مادر موسی».^۴ وی همچنین با توجه دادن به اثبات محدث بودن مریم و همسر حضرت ابراهیم از آیات قرآن، روایات دلالت‌کننده بر محدث بودن حضرت زهرا(س) را به قیاس اولویت ثابت می‌داند.^۵

از این رو می‌توان یکی از راه‌های تشخیص مصداق امام را محدث بودن مدعی امامت دانسته‌اند؛ همچنان که متکلمان از تحدیث به عنوان معرفی راهکار رسیدن امام به پاره‌ای از دانش الهی خبر داده‌اند.

نتیجه

حاصل کنکاش در میراث علمی آیت‌الله‌العظمی سبحانی نشان می‌دهد که تحدیث، آموزه‌ای مشترک در میان معارف اسلام شیعی و سنی است. در خوانش شیعی، تحقق تحدیث به استمرار ارتباط فرشتگان با جانشینان پیامبر در دوره ختم نبوت در مسیر شکل‌دهی به مراحل برتر هدایت انجام می‌یابد. این پیوند (ارتباط فرشته با محدث) هرگز در اندیشه پیشوایان امامیه به معنای دریافت تکمیلی شریعت یا احکامی نو تلقی نشده است

برآیند اندیشه آیت‌الله سبحانی، اقرار به الهی بودن تحدیث در کنار پذیرش تحصیل معرفت یا

۱. همان، ص ۳۷۰.

۲. جعفر سبحانی، الانصاف، ج ۲، ص ۳۶۶.

۳. همان، ص ۳۶۹.

۴. همان، ص ۳۷۰.

۵. همو، الاضواء علی عقائد الشیعة الامامیه، ص ۵۸۵.

تحقق آن برای محدث است. نفی تلازم میان تحدیث و نبوت با تأکید در بیان وی طرح شده است. از کلام وی استفاده می‌شود که منبع پاسخ‌گویی امام وراثت و تحدیث است؛ البته بدون آنکه تمایزی در محتوای آن دو بیان کند. همچنین این متکلم معاصر امامیه، تحدیث را یکی از راه‌های دستیابی به غیب در دوره ختم نبوت برمی‌شمارد.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الفكر، بيروت، ۱۴۱۴ق.
۳. ابن فارس، احمد، معجم مقاييس اللغة، مكتبة الاعلام الاسلامي، قم، ۱۴۰۴ق.
۴. اميني، عبدالحسين، الغدير في الكتاب و السنة و الادب، مركز الغدير، قم، ۱۴۱۶ق.
۵. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، تاريخ ابن خلدون، تحقيق خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ۱۴۰۸ق.
۶. دهلوی، عبدالعزيز، تحفه اثني عشرية، [بي جا]، [بي تا].
۷. سبحانی، جعفر، الأضواء على عقائد الشيعة الإمامية، مؤسسة امام صادق(ع)، قم، [بي تا].
۸. ———، الإلهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل، مؤسسة امام صادق(ع)، قم، ۱۴۱۲ق.
۹. ———، الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف، مؤسسة امام صادق(ع)، قم، ۱۳۸۱.
۱۰. ———، النسخ و البداء في الكتاب و السنة و رسالة حول حجية أحاديث و أقوال العترة الطاهرة، [بي جا]، بيروت، ۱۴۱۸ق.
۱۱. ———، راهنمای حقیقت، [بي جا]، تهران، ۱۳۸۷.
۱۲. عسکری، مرتضی، عقاید اسلام در قرآن کریم، ترجمه محمدجواد کرمی، مجمع علمی اسلامی، [بي جا]، ۱۳۷۸.
۱۳. قفاری، ناصر، اصول مذهب الشيعة، [بي جا]، [بي تا].
۱۴. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، صدرا، تهران، [بي تا].

مؤلفه‌های تمدن‌ساز کلام شیعی از دیدگاه آیت‌الله العظمی سبجانی

مهدی سعادت‌مند^۱

چکیده

اهمیت تمدن‌ها در سرنوشت بشر اقتضا می‌کند که عوامل پیدایش آنها استخراج و بررسی گردد، از این‌رو، در نوشتار پیش‌رو به نحو تحلیلی به بیان مؤلفه‌های تمدن‌ساز در کلام شیعی از نگاه آیت‌الله سبجانی، پرداخته شده است. هر تمدنی معلول عواملی است که به طور مستقیم برخاسته از باورهای انسانی می‌باشد. نظام اعتقادی تشیع نیز با نگرشی همه‌جانبه، برای خلقت و زندگی انسان اهدافی را ترسیم می‌کند که کمال آن جز به برپایی حکومت الهی بر مبنای نظریه‌ی امامت شیعی محقق نمی‌گردد. این حاکمیت، متکی به اسوه‌هایی است که عدالت معنا شده در کلام امامیه را در کنار عقلانیت قرار داده تا ارزش‌های ثابت اخلاقی، مبنایی برای حیات جمعی و مسالمت‌آمیز قرار گیرد. هرچند باورهای شیعیان با سهولت، اعتدال و انعطاف همراه است، اما در نهاد خود واجد ابزار لازم برای پایش و اصلاح است. نتیجه این که کلام امامیه، ظرفیت دارد که در صورت فعلیت یافتن مؤلفه‌های مذکور، تمدنی شایسته برای بشریت به ارمغان آورد.

کلیدواژگان

تمدن، اسلام، شیعه، حکومت، آیت‌الله سبجانی

۱. مقدمه

در بیان مؤلفه‌های تمدن، نظرات گوناگونی وجود دارد. به طور مثال، ویل دورانت، تمدن را شکل یافته از چهار عنصر اقتصاد، سیاست، اخلاقیات و برخورداری از علوم و هنر دانسته، اما معتقد است، در شکل‌گیری و انحطاط یک تمدن، عوامل گوناگون اجتماعی، نژادی، روانی، فرهنگی و هرآنچه به نوعی مرتبط با هویت انسانی است، ایفای نقش می‌کند، حتی مختصات طبیعی مثل جغرافیا و آب و هوا نیز در این بین مؤثرند. (دورانت، ۱۳۷۸، ۱: ۱۸-۱۶) هرچند برخی بر نقش عوامل روانی و اخلاقی تأکید بیشتری دارند. (ولایتی، ۱۳۹۶: ۲۱) ولی در تفکر اسلامی، پیشرفت یا زوال هر امتی علاوه بر عوامل خارجی، در اغلب موارد به عوامل داخلی ناشی از عقاید، اخلاق و سلوک آن امت بر می‌گردد. (سبحانی، ۱۴۱۹ الف: ۳۳) البته این مطلب در تنافی با قضا و قدر الهی نیست، چراکه تأثیر سلوک امت‌ها در این سرنوشت، خود از مظاهر تقدیر کلی الهی به شمار می‌آید. یعنی مشیت الهی بر این قرار گرفته که هر امتی با توجه به وضعیت خود در این سلوک، منتفع یا متضرر گردد که در اصطلاح قرآن به سنت الهی تعبیر می‌گردد؛ «فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا * اسْتَكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئِ إِلَّا بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا» فاطر (۳۵): ۴۳-۴۲

باورهای اعتقادی نیز، در ایجاد یک تمدن به طور مستقیم یا به ضمیمه هر یک از موارد مذکور، نقشی قطعی دارند. در این مقاله با تمرکز بر دیدگاه‌های کلامی آیت‌الله سبحانی، به استقرا، استخراج و بیان آن دسته از آموزه‌های شیعی که در ساخت و بالندگی یک تمدن نقش دارند، پرداخته می‌شود. روشن است که ذکر این عوامل، جنبه توصیفی داشته و صرفاً پیشنهاد عناصری است که قابلیت و ظرفیت تمدن‌آفرینی دارند. بنابراین، جایگاه هر یک از این عوامل، بر تمدن پرفروغ اسلامی در قرون گذشته، به عنوان یک تحقیق تاریخی، محتاج پژوهش دیگری است، هرچند برخی از موارد مشترک، در حد تأیید مباحث نوشتار حاضر مورد استناد قرار خواهد گرفت.

۲. هدفمندی زندگی

هدف از آفرینش انسان، رسیدن به کمال مطلوب انسانی است که در سایه عبادت و طاعت الهی محقق می‌شود. چنانچه این هدف، متوقف بر تمهید مقدماتی از جانب پروردگار باشد، این کار را انجام می‌دهد، چه در غیر این صورت، خلقت انسان عبث می‌گردد. بعثت انبیا و همراهی آن با عناصری چون معجزات، بینات، تبشیر و انذار، در این راستا ارزیابی می‌گردد. این همان مطلبی است که از جانب عدلیه به «قاعده لطف» تعبیر می‌گردد. (سبحانی، ۱۴۱۹ الف: ۱۰۰) چنین دیدگاهی نمی‌تواند برای تبدیل زندگی بشر به یک تمدن الهی و یا حتی این جهانی، هدف‌گزاری، برنامه‌ریزی و اراده بر اجرا نداشته باشد، زیرا روشن است که اولاً؛ غایت خلقت، یعنی تحقق کامل بندگی خدا صرفاً با تشکیل تمدن امکان‌پذیر است و ثانیاً؛ خداوند بر مبنای لطفش این امر را در نحوه بعثت انبیا پیش‌بینی کرده است. به بیان کلامی، اساساً یکی از ادله ضرورت نبوت، همین وابستگی انسان به اجتماع و مدنیت است و این که ضعف انسان از شناخت مصالح و مفاسد حقیقی و پیچیدگی ابعاد فردی و جمعی زندگی او اقتضا می‌کند که تشریحی برتر و آسمانی، نیاز او به قوانین لازم برای تکامل فردی و جمعی را برآورده نماید. (سبحانی، ۱۴۱۳، ۳: ۲۸-۲۳)

۳. وسعت نگرشی

مرزهای تمدنی به لحاظ جغرافیایی، فرهنگی، زمانی، نژادی و... غالباً گسترده است و از این رو طلوع یک تمدن نیازمند به نگرش‌های فراگیر در هر یک از این موارد است. وجود چنین نگرش‌هایی در بطن اسلام، سبب ظهور تمدن بزرگ اسلامی شده است. عقاید شیعه هم واجد این خصیصه و بلکه جنبه‌هایی ممتاز از سایر مذاهب اسلامی است که در محورهای زیر قابل بررسی است.

۳-۱. نگاه فراسرزیمینی، فرازمانی و فراژادی در اندیشه شیعی

انسان در هر مرتبه از کمال که قرار گیرد، ولو ناآگاهانه، متأثر از فرهنگ و تمدن موطن خویش است و توان جدا شدن از آن را ندارد. با این وجود، تعالیم آسمانی و شرعی، دست برتر دارند و تابع اقتضانات قومی و قبیله‌ای نیستند که ظهور اسلام در شرایط آن روز حجاز نمونه‌ی آن است. (سبجانی، ۱۴۲۱، ۷: ۲۵) همین مطلب، نشان از نگرش فراسرزیمینی و فراقومی، همچنین ظرفیت فوق تصور اسلام برای ساخت فرهنگ و مدنیت دارد. برخلاف بسیاری از شرایع آسمانی که قومی یا منطقه‌ای بوده‌اند، اسلام صاحب رسالت و دعوتی جهان‌شمول است. (همو، ۱۳۷۹: ۵۳۲) با این اندیشه، همه‌ی امت اسلامی از هر صنف و نژادی، در نشو و نما و تمدن اسلامی و دفاع از آن سهیم گشتند، از این روی، عربی و نژادی دانستن آن خطایی فاحش است. (همان: ۲۴۲) به واقع، اقوام مختلفی چون فارس و ترک و عرب در آن حضور داشته و با به فراموشی سپردن قومیت و نژاد خود از اسلام دفاع نمودند. (سبجانی، ۱۴۲۷ الف، ۶: ۶۴۰)

امامیه نیز مذهب خود را امتداد همان اسلام فراگیر می‌داند، بلکه در نگرشی برتر و به تبعیت از قرآن، آینده بشری را بسیار روشن می‌بیند، چرا که با همه فراز و نشیب‌ها در نهایت، حاکمیت زمین از آن صالحین و با استقرار عدالت جهانی خواهد بود. (همو، ۱۴۱۹ الف: ۳۵-۳۴) اگرچه همه مسلمانان به اندیشه مهدویت و عدل موعود فراگیر باور دارند، اما اهل سنت، با اعتقاد به عدم تولد منجی آخرالزمان، او را «نوعی» می‌دانند، حال آنکه شیعه، با اعتقاد به تولد حضرت مهدی او را حاضر در جامعه بشری می‌داند. (همو، ۱۳۷۹: ۴۰۱) با این وصف، شیعیان در حالت انتظار سازنده‌ای قرار می‌گیرند که به آن‌ها نگرشی جهانی همراه با دستاوردهای عملی می‌بخشد که یکی از آن‌ها امکان پی‌ریزی تمدن، حتی در عصر غیبت است.

۳-۲. بهره‌گیری از عنصر دعوت

برخی ادیان تھی از عنصر تبلیغ‌اند؛ اما شالوده اسلام به عنوان دینی که داعیه جهانی بودن دارد، بر امر تبلیغ و دعوت اسلامی استوار شده است. سبأ (۳۴): ۲۸ ایجاد روحیه فداکاری در این زمینه، از ویژگی‌های دعوت پیامبر(ص) به شمار می‌آید که حاصل آن شکل‌گیری تمدن عظیم اسلامی بود. (سبجانی، ۱۴۱۳، ۳: ۲۲۷) سرعت رخداد این پدیده نیز مرهون همین خصیصه است. (همو، ۱۴۱۹ الف: ۲۴۲) عامل انتشار اسلام، زور شمشیر نبود، بلکه حسن تبلیغ و دعوت خالصانه‌ای بود که سبب رغبت دیگران به این مسلک متعالی می‌گردید. (همو، ۱۴۲۱، ۲: ۴۰۷) به اعتراف اندشمندان غربی، توهم رغبت عوام به اسلام، به خاطر باز بودن باب شهوات و لذت‌های نفسانی در آن و انتشار آن به زور شمشیر، کاملاً بی‌اساس و باطل است. (لوبون، ۱۳۱۸: ۱۵۶)

در پایان توجه به دو نکته ضروری است؛ اولاً: دعوت، به معنای اجبار نیست. بنابراین، بین صحت دعوت یک داعی و اجابت از جانب مدعوین ملازمه‌ای نیست و ای چه بسا افرادی به خاطر اسارت در

شهوآت، حاضر به همراهی با حق نگردند. (سبحانی، ۱۴۲۳، ۲: ۱۰۸) و ثانیاً: دعوت انبیا در بعد عقیدتی خلاصه نمی‌گردد، بلکه شامل تمام تکالیف و احکام فردی و جمعی زندگی، در حوزه‌های گوناگون اجتماعی سیاسی و اقتصادی بوده و شناخت وظیفه در موارد مذکور و در این زمان، با رجوع به مجتهد جامع‌الشرایط حاصل می‌شود. (همو، ۱۴۱۹ الف: ۱۵)

۳-۳. بهره‌مندی از عناصر وحدت‌آفرین

اصل مشترک بین همه‌ی شرایع آسمانی اعتقاد به توحید است، هرچند از جانب برخی، در این اصل مسلم، انحرافات رخ داده است. (سبحانی، ۱۴۲۶: ۷۵) اسلام، کلیه‌ی موحدین جهان را به این محور وحدت بخش فرا می‌خواند که؛ «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ» آل عمران (۳): ۶۴ و جهت این اصل در حدی است که مانع از تبدیل سایر اختلافات به تضاد کامل و نفی یکی توسط دیگری می‌گردد، بلکه حتی بین ادیان توحیدی و ادیان شرق دور که باور به خدا ندارند، اشتراکاتی است که می‌تواند سبب نزدیکی و اتفاق نظر در بسیاری از امور گردد. (سبحانی، ۱۴۲۵ الف، ۲: ۳۰۴)

به عقیده آیت‌الله سبحانی، در حوزه درون دینی نیز، طرح اختلافات کلامی بر مدار عقل و بحث علمی برای روشن شدن حقیقت، امری پسندیده و مقبول شریعت است، اما پی‌گیری این مسائل برای تکفیر فرق اسلامی و اتهام ایشان به شرک و به دنبال آن مهدورالدم ساختن آن‌ها، از سر حماقت و یا به دلیل برتری‌جویی و شهرت‌طلبی است. واضح است که این کار جز ریختن آب به آسیاب دشمن نیست. (همو، ۱۴۲۷ الف: ۴: ۳۳) بنا بر آنچه گذشت، نظام عقیدتی شیعه آمادگی دارد تا با اخذ اشتراکات درون‌دینی و برون‌دینی، زمینه‌ی تعامل در سطوح فراگیر جهانی و در نتیجه ظهور تمدنهایی بالنده را فراهم نماید.

۳-۴. خاتمیت و کمال دین اسلام

از ویژگی‌های منحصر به فرد اسلام، خاتمیت آن است. به این معنا که شریعت اسلام، آخرین دین، پیامبرش حضرت محمد(ص) هم، آخرین رسول الهی است و هر آنچه از اصول مترقی و اسباب سعادت و تکامل، مورد نیاز بشر بوده، بوسیله این دین نازل شده است که دلیل این مطلب، به نقل از کتاب و سنت به دست می‌آید. (سبحانی، ۱۳۷۹: ۵۳۴) سر خاتمیت اسلام، در نگاه آن به معانی و حقایق، به جای ظواهر است که در نتیجه با جریان زندگی و تطورات آن همراه می‌گردد. مغز دین، همان کبریات وارده از کتاب و سنت‌اند و ظواهر آن، به تطبیق اصول و برنامه‌ریزی در زندگی بر می‌گردد. (همان: ۵۶۳) روح زنده، خلاقانه و منعطف دین، علمای اسلام را قادر می‌سازد که تفاسیل مورد نیاز را با عرضه رویدادهای جدید بر قوانین کلی دین بدست آورند، در نتیجه؛ اسلام جاودانه و بی‌نیاز از هرگونه تشریح مستقل دیگری باقی خواهد ماند. (همان: ۵۵۶) این ویژگی به طور مؤثر، تنها در مکتب تشیع یافت می‌شود، چراکه؛ اولاً: شیعیان، به خاطر مبانی کلامی خود در بحث امامت، باب اجتهاد در فقه را (جهت تطبیق فروع بر اصول و استنباط حکم) همچنان مفتوح دانسته و آن را مختص به فرد یا زمان خاصی نمی‌دانند، مطابق نظر امامیه، تقلید از میت باطل است. علاوه بر این که با وجود اعلم، نوبت به تقلید از مجتهدین دیگر نمی‌رسد. (سبحانی، ۱۴۲۵ الف، ۲: ۲۱-۲۰) بر خلاف اهل سنت که اجتهاد را بعد از فقهای چهارگانه خویش جایز نمی‌شمارند. (همان، ۱: ۲۵۰) در حالی که سر خلود دین در اجتهاد است.

(سبحانی، ۱۴۱۹: ب: ۳۳۴) ثانیاً: شیعه منابع چهارگانه‌ی (کتاب، سنت، عقل و اجماع) را معتبر شمرده و بر امور ظن آوری چون قیاس و استحسان اعتماد ندارد. (همو، ۱۴۲۵ الف، ۱: ۲۵۰) عنصر اول، سبب انعطاف فقه شیعی در سازگاری با مسائل جدید و اقتضائات زندگی است و عنصر دوم، ضامن ثبات عقاید، فروع مسلم و رفتارهای مبتنی بر آن است.

۴. برخورداری از الگوی حکومتی

حقیقت اسلام، متشکل از سلسله احکامی است که بدون تشکیل حکومت قابل اجرا نیست. بدین منظور پیامبر گرامی اسلام (ص)، به حکم عقل، حاکمیت اسلامی را در مدینه بنا نهاده (سبحانی، ۱۳۸۳، ۲: ۴۲۴) و در این راستا اقدام به تشکیل نیروی نظامی، عقد پیمان با سایرین، و تنظیم دیگر شئون اجتماعی و اقتصادی نمودند. (همو، بی‌تا، ۹: ۸) با این وصف، روشن است که اندیشه جدایی دین از سیاست در این زمان، توطئه‌ای برای به حاشیه راندن علمای دین و سیطره بر مردم و ممالک اسلامی است. (همو، ۱۴۲۵ الف، ۵: ۱۸۵) در حالی که راه غلبه بر مشکلات جهان معاصر، در نظم تشکیلاتی و وجود دولتهایی است که از تمام ظرفیت‌های مادی و معنوی جامعه استفاده می‌برند. (همو، ۱۴۲۶: ۱۹) خلاصه این که؛ شکل‌گیری یک تمدن، خصوصاً با مختصات اسلامی، بدون نظام سیاسی و اعمال حاکمیت امکان‌پذیر نیست.

شیعه با دارا بودن یک چهارم جمعیت جهان اسلام، سهم بزرگی در تمدن اسلامی و حفظ میراث آن دارد (همو، ۱۴۲۵ الف، ۱: ۲۳۷) و از افتخاراتش این است که در این زمانی که دشمنان دین، پایان عصر دینی را اعلام کرده‌اند، اقدام به تشکیل حکومت نموده و نشان داده است که دین اسلام با داشتن ریشه‌هایی عمیق، متعلق به همه زمان‌هاست و در برابر این جریانات مادی زانو نمی‌زند. تبلور حکومت اسلامی در نظریه ولایت فقیه است. در تفکر شیعه، کسی جز حاکم الهی عارف به کتاب و سنت که آگاه به نیازهای جامعه و قادر به تطبیق احکام شرعی با احکام اجتماعی باشد، شایسته حکومت نیست. این شخص مجتهد، ولی فقیه و صلاحیت شرعی او برای اداره جامعه ولایت فقیه نامیده می‌شود. (همو، ۱۴۲۵ الف، ۱: ۱۷۴) این دیدگاه حکومتی سبب اختلاف در بین مسلمانان نیست، برعکس، ولی فقیه با اعمال قدرت خویش می‌تواند زمینه الفت و وحدت جامعه اسلامی را فراهم نماید، همانطور که رهبری در جمهوری اسلامی ایران با تأسیس مجمع جهانی تقریب مذاهب چنین هدفی را ترسیم نموده است. (همان: ۱۷۵) مبنای حکومتی شیعه نیز در حقیقت به اختلاف آنها با اهل سنت در موضوع امامت بر می‌گردد، چراکه به نظر اهل سنت، مرجعیت سیاسی بعد از پیامبر (ص)، منصبی بشری است که برگزیدگان از اصحاب، بر اساس آنچه در سقیفه بنی ساعده گذشت، عهده‌دار آن شدند. اما شیعیان، امامت را منصبی الهی و خطیر می‌دانند که هر کسی در جامعه نمی‌تواند عهده‌دار آن گردد و تشخیص و تعیین امام با خداست. این امر در اهل بیت پیامبر (ص) تحقق یافته (سبحانی، ۱۴۲۵ الف، ۵: ۶۵۵) و خداوند اطاعت از ایشان را به مانند اطاعت از خود و پیامبر (ص) به طور مطلق واجب قرار داده است. (همو، ۱۴۲۰ الف: ۱۳۶) بر این مبنا، زمین هیچ‌گاه از حجتی الهی خالی نمی‌شود، خواه آشکار و خواه پنهان، که به امر الهی قیام می‌نماید و عهده‌دار تربیت و هدایت معنوی جامعه است. (همو، ۱۴۲۵ الف، ۱: ۲۴۴) نتیجه این که شیعیان هم در مبانی کلامی و اندیشه نظری خود طرح حاکمیتی دارند و هم در عمل موفق به اجرای آن شده‌اند.

۵. رویکرد متعالی به مسأله عدالت

با گسترش تمدن‌ها و حیات اجتماعی، توقعات و نیازهای انسان‌ها هم توسعه یافته که برآورده شدن آنها در ظرف روابط اجتماعی، باعث ایجاد اختلاف و درگیری می‌شود و حل این معضل، نیازمند داشتن قانون و نظام حقوقی است. (سبجانی، ۱۴۲۱، ۲: ۴۵۶)

عدالت در یک اصطلاح، وصفی معنوی برای اشخاص و به عنوان شرطی برای اموری چون شهادت دادن تعریف می‌شود. (همو، ۱۴۲۵ الف، ۲: ۱۰۳-۱۰۲) و گاهی هم در برخورد حق‌مداران و منصفانه در مقام قضاوت و اقامه قسط در جامعه به کار می‌رود، به طوری که هر کسی نسبت به جان و مال و آبرویش احساس امنیت کند. (همو، ۱۴۲۱، ۲: ۳۳۰) اما در مباحث کلامی، گاهی این وصف در قالب صفتی برای خدا استعمال می‌شود. به این معنا که خدا برپا دارنده قسط است و به خاطر مبرا بودن از هر گونه نقص و عیبی، ظلم نمی‌کند (همو، ۱۴۱۹ الف: ۹۳) که مظاهر این عدالت، در سه حوزه تکوینی، تشریحی و جزائی تجلی یافته است. (همان: ۹۸)

به نظر می‌رسد، باورمندی به این معنای سوم، می‌تواند در نگاه به عدالت در دو معنای نخست که از ارکان یک مدنیت متعالی به شمار می‌آید نیز، مؤثر باشد. با این توضیح که؛ ۱. با اعتقاد به عدل تکوینی خدا، ذهنیت انسان درباره مناسبات هستی مثبت خواهد شد و در اثر این خوش بینی، نگرانی ناشی از عدم همنوایی عدالت اجتماعی و تمدنی با ساز و کارهای حاکم بر خلقت و طبیعت از بین می‌رود. ۲. اعتقاد به عدل تشریحی خدا، اولاً؛ رویکرد فرد مکلف به تکالیف عبادی را مدلل می‌سازد، و بدین ترتیب، سازگاری عبادات با زندگی مادی را توجیه می‌نماید. و ثانیاً؛ عادلانه بودن دستورات شرعی مرتبط با معاملات و معادلات روزمره زندگی را موجه می‌کند. ۳. عقیده به عدل جزائی خدا، سبب امیدواری و تشویق اهل عدالت و ترس از ستم‌کاری است. ۴. الهام‌پذیری و تلاش در تشبه به پروردگار، انسان را به عدالت پیشگی در محورهای سه‌گانه (عدل تکوینی، تشریحی و جزایی) سوق می‌دهد. نتیجه این‌که؛ مفهوم عدالت در تفکر کلامی شیعه، این قابلیت را دارد که به نحو مؤثری در ساخت یک تمدن ایفای نقش نماید.

۶. ارائه الگوهای کامل و عملی انسانی

نظام‌های بزرگ بشری با نام‌های بزرگ گره خورده‌اند و تمدن اسلامی هم از این قاعده مستثنا نیست. شخصیت پیامبر اسلام (ص)، به قدری متعالی بود که توانست در یک بازه بیست و سه ساله، از راهزنان و بت پرستان موحدینی بسازد که پایه‌گذار تمدنی عظیم، نه تنها در محل سکونت خود، که در سایر مناطق جهان شدند. (سبجانی، ۱۴۱۹ الف: ۱۵۵) اصولاً یک رهبر باید امتیازات ویژه‌ای برای هدایت جامعه به سوی سعادت داشته باشد. از این جهت، پیامبران نیز لازم است که از فضائل روحی، کمالات اخلاقی و حسن سیره و سلوک بالایی برخوردار باشند. هدف بعثت انبیا هم جز به وجود چنین شرایطی حاصل نمی‌شود، زیرا تأثیر دعوت و هدایت ایشان متوقف بر عامل بودن خودشان و داشتن کمالاتی است که سبب رغبت و اعتماد مردم به آنها می‌شود. (همو، ۱۴۲۵ ب: ۲) مسلماً بین گفتار و رفتار در زمینه اصلاح و تربیت فرقی نیست، تا جایی که مردم، دعوت زبانی بدون عمل را پذیرا نیستند. (همو، ۱۳۸۳، ۱: ۲۱۱) اهمیت نقش رفتاری انبیا در حدی است که غفلت از جایگاه ایشان به عنوان اسوه عملی، یکی از دلایل انکار ضرورت نبوت از جانب امثال براهمه بوده است. (طوسی، بیتا: ۹۷)

تفصیل شرایط ذکر شده برای انبیا در تفکر کلامی امامیه عبارت است از:

الف: عصمت در سه مرتبه‌ی؛ مصونیت از گناه و مخالفت با اوامر مولوی، مصونیت در تلقی، حفظ و ابلاغ وحی و مصونیت از خطا و اشتباه در تطبیق شریعت و امور فردی و اجتماعی. امامیه برخلاف سایر مذاهب، معتقد است که پیامبر باید قبل و بعد از بعثت از هرگونه صغیره و کبیره‌ای معصوم باشد. (سبحانی، ۱۴۱۳، ۳: ۱۶۶) قرآن، پیامبر(ص) را اسوه معرفی کرده است. «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا». احزاب (۳۳): ۲۱ و اسوه بودن همه جانبه پیامبر(ص) بدون عصمت مطلق او اتفاق نمی‌افتد و این به معنای معصوم بودن از هر خطا و لغزشی است. (سبحانی، ۱۴۲۵ الف، ۶: ۵۵) به نظر آیت‌الله سبحانی، بحث از عصمت، یک مسأله جانبی بی‌ارتباط با حیات بشری نیست، بلکه موضوعی است که سلامت و استقامت فرهنگی امروز ما را تضمین نموده و به دنبال آن ضامن مطابقت حیات پیش روی ما با آن چیزی است که از طرف خدا تشریح شده و از جانب پیامبر(ص) به عنوان سنت برجا مانده است. (همو، ۱۴۲۵ ب: ۳)

ب: منزّه بودن از آنچه سبب نفرت مردم و بی‌نتیجه ماندن تبلیغ می‌شود.

ج: اطلاع از اصول و فروع دین و آنچه مأمور ابلاغ آن است.

د: دارا بودن حسن تدبیر و مدیریت. (همو، ۱۴۱۳، ۳: ۱۵۴-۱۵۳)

به باور شیعیان، امامت و جانشینی پیامبر(ص)، استمرار همه‌جانبه وظایف رسالت به غیر از اخذ وحی به شمار می‌آید، از این رو دارا بودن تمام کمالات مذکور، برای امام جانشین وی ضروری است، برخلاف اهل سنت که در خوش بینانه‌ترین حالت، اجتهاد در کتاب و سنت را برای خلیفه کافی می‌دانند. (همان، ۳: ۱۱۶) اهل بیت پیامبر(ص)، به جهت ورع و تقوای بالا و دوری از رذیلت و گناه، استحقاق دارند که به عنوان اسوه، مورد اقتدای همه قرار بگیرند. (سبحانی، ۱۴۲۵ الف، ۱: ۵۶۰) که به طور مثال می‌توان از قیام امام حسین(ع) بر ضد طغیان ستم‌پیشگان و به هدف صیانت دین و جامعه از انحراف نام برد. (همان: ۱۶۷) آیت‌الله سبحانی، علاوه بر تأکید بر جایگاه امامان شیعه(علیهم السلام)، تفصیلاً به اثرگذاری دانشمندان این مذهب در زمینه‌های گوناگون علمی در سده‌های مختلف نیز اشاره نموده است. (همو، ۱۳۷۹: ۳۰۹-۲۴۷) تمام این‌ها در شرایطی است که هویت تاریخی شیعیان به خاطر ظلم و ستم وارده بر ایشان با تقیه پیوند خورده است. تقیه به معنای توطئه و فعالیت‌های سری برای ضربه زدن به اسلام و مسلمین نیست، بلکه راهبردی دفاعی در برابر تهدیدات و هجوم‌های ظالمانه‌ای است که بر شیعه روا داشته می‌شود. (همو، ۱۳۸۱، ۲: ۲۸۴) اما هر زمان که مجال تنفس و آزادی عملی به آن‌ها دست داده، سخاوتمندانه سایر مذاهب و طوائف را در علم و اندیشه خود شریک ساخته و به این ترتیب سهم بزرگی در جاودانگی تمدن اسلامی داشته‌اند. (همو، ۱۴۲۵ الف، ۵: ۵۸۲)

۷. عقل‌گرایی

در نظرگاه اسلام و قرآن، برای عقل منزلت ویژه‌ای در نظر گرفته شده است، زیرا بواسطه آن انسان از سایر موجودات زنده امتیاز می‌یابد. (سبحانی، ۱۴۱۹ الف: ۳۶) سیره پیشوایان شیعه در دعوت به تعقل بوده است، حتی در عصر ترجمه که مشحون از آراء صحیح و فاسد بود، اقدام به تربیت افراد مستعدی نمودند که با اصول برگرفته از کتاب، سنت و عقل، در برابر فرقه‌های ملحد و غیرموحد به اقامه براهین محکم عقلی پردازند. (همو، ۱۴۲۷ الف، ۱: ۱۴۶) طلایه داران تمدن اسلامی هم که اثر شگرفی در

نشاط بحث‌های فلسفی داشته‌اند، فیلسوفان مسلمانی بوده‌اند که به نقل و ترجمه میراث فلسفی دیگران بسنده نکرده و با تلاش فراوان اقدام به تکمیل و تهذیب فلسفه یونانی نمودند. نتیجه این تلاش‌ها، ایجاد یکی از بزرگ‌ترین مدنیت‌های تاریخی شد، که در این اثرگذاری، فیلسوفان مشاء به سبب قوت بیشتر در عقل‌گرایی، گوی سبقت را از اشراقیون ربودند. (همو، ۱۴۲۹: ۸۶)

اختلاف در عقل‌گرایی، نه تنها در فلسفه بلکه در مباحث کلامی اثرات ژرفی در موضوعات گوناگون به جای گذاشته است. یکی از این مسائل مورد اختلاف در بین متکلمان مسلمان، مسأله حسن و قبح عقلی است که طرفداران آن از جمله امامیه به عنوان عدلیه شناخته شده و معتقدند عقل انسان بذاته و بدون یاری گرفتن از شرع قادر به ادراک حسن و قبح افعال (به نحو موجه جزئی) است. در مقابل، اشاعره حسن و قبح را شرعی دانسته و بر این باورند که عقل چنین توانی نداشته (به نحو سالبه کلیه) و برای ادراک حسن و قبح افعال و اشیاء نیازمند امر و نهی و اظهار نظر شارع است. (همو، ۱۴۱۳، ۱: ۲۳۱-۲۳۲) بر این مبنا، هر چه را شرع نیک بشمارد، حسن، و هر چه را زشت به حساب بیاورد قبیح است. بنابراین حتی اگر امر به ستم و تجاوز بنماید نیکوست و اگر نهی از عدالت کند، قبیح نیست. (همو، ۱۴۲۵ الف، ۱: ۲۴۹) خلاصه‌ی مهمترین دلایل بر ثبوت حسن و قبح عقلی عبارتند از؛ ۱. بداهت عقل (عملی)، ۲. لزوم انتفاء مطلق حسن و قبح (حتی ثبوت شرعی آن) در صورت شرعی دانستن آن، به تعبیر محقق طوسی: «انّهما لو ثبتا شرعاً لم یثبتا لا شرعاً ولا عقلاً» (حلی، ۱۳۸۲: ۵۹)، ۳. امتناع اثبات شرایع آسمانی با انکار حسن و قبح عقلی، به بیان علامه حلی، در این صورت اظهار معجزه به دست دروغگو قبیح نخواهد بود. (حلی، ۱۹۸۲: ۸۴) (سبحانی، ۱۴۲۰، ۱۴۲-۵۴) رؤوس مهم‌ترین نتایج اعتقاد به حسن و قبح عقلی، در ساخت یک تمدن عبارتند از: لزوم بعثت انبیا، خاتمیت و استمرار احکام اسلام، ثبات و جاودانگی اخلاق، لزوم تکلیف بندگان، اثبات عدل الهی و به دنبال آن قبح عقاب بلا بیان و قبح تکلیف بما لا یطاق، همچنین اثبات اختیار انسان و تسلط او بر سرنوشت خود، (سبحانی، ۱۴۱۳، ۱: ۲۶۳-۲۵۷) که بررسی جایگاه هر یک از امور یاد شده نیازمند پژوهشی مستقل است.

۸. واقع‌گرایی و پرهیز از خرافات

بی تردید، اسلام با هرگونه خرافات مانع تفکر صحیح به شدت مبارزه نموده است. هم به شکل ایجابی دعوت به تفکر و تدبر صحیح نموده و هم به صورت سلبی از اعتقادات خرافی و پرستش اصنام و مظاهر جاهلیت بر حذر می‌دارد. (سبحانی، ۱۴۲۱، ۲: ۴۰۸) تاریخ انبیا از جمله حضرت محمد(ص) هم نشان می‌دهد که مناقشه ایشان با مشرکین در مسأله‌ای چون توحید بر سر خالقیت خداوند نبوده، بلکه در تدبیر عالم و به دنبال آن شرک در عبادت بوده است. (همو، ۱۴۱۹ الف: ۵۲)

در شرایطی که اهل سیاست، برای تحقق اهدافشان مردم را در بی‌خبری فرو می‌برند، انبیا پیشگام مبارزه با جهل بودند. به طور مثال، هنگامی که مرگ ابراهیم پسر رسول اسلام با خورشید گرفتگی همزمان شد، ایشان حاضر به ادعای اعجاز و کرامت نگردیدند، بلکه با معرفی این حادثه به عنوان آیت الهی، مردم را به خضوع در برابر صاحب حقیقی هستی فراخواند. (همو، ۱۴۱۳، ۳: ۲۶۴) آن حضرت، در راه تحقق اهداف دینی هیچگاه هدف را توجیهی برای وسیله و استفاده از مکر و حيله قرار نداد، بلکه طریق وی بر صدق و عدل استوار بود. (همان: ۴۶۲) در این باره به قدری مصمم بود که می‌فرمود: «إِنَّ كُلَّ مَالٍ وَ دَمٍ وَ مَأْتَرَةٍ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَإِنَّهُ مَوْضُوعٌ تَحْتَ قَدَمِي» (طبرسی، ۱۳۹۰: ۱۱۱) به همین

جهت، هرگز مشی پیامبر(ص) بر نادیده گرفتن علوم و فنون و ایجاد نظم اجتماعی نبوده است. بلکه مسلمین در سایه‌سار دستورات پیامبر(ص) از خلال قرآن و سنت موفق به کسب قدرت در اقتصاد و سیاست و کسب دانش و پیشرفت شدند. (سبحانی، ۱۳۷۹: ۲۴۳) مجموعه معارف اسلامی، موافق حکم صریح عقل و بریده از شهوت نفس و اوهام باطل است. (همو، ۱۴۱۳، ۳: ۴۶۲) فرهنگ تشیع نیز، در همین راستا و بر خرافه‌ستیزی استوار است. امامان معصوم(علیهم السلام) بواسطه برخورداری از مراتب کامل علم و عمل، پیوسته در صدد زدودن شبهات و مبارزه با انحرافات چون اندیشه غلو و امثال آن بودند که این رویکرد در سیره امامانی چون حضرت رضاع(ع) که مجال بیشتری در این زمینه یافتند، به وفور دیده می‌شود. در ادامه، این میراث گرانها به شایستگی به علمای شیعه منتقل گردید تا با بهره‌گیری از معارف دین و تکیه بر استدلال و برهان، به حصن دین و خادمان امین شریعت تبدیل شوند. (همو، ۱۴۱۹: ب: ۳۳۳)

۹. ثبوت اخلاق و ارزش‌های متعالی انسانی

دین امری است در نهاد انسان که در حیات علمی و اجتماعی او نقش بزرگی بازی می‌کند، از جمله این که؛ سبب برانگیختگی روح تحقیق ابداع علم و همچنین تحکیم اصول اخلاقی در جامعه می‌گردد. (سبحانی، ۱۴۱۳، ۱: ۱۷-۱۳) پایه‌ی تمدن گذشته و با شکوه اسلامی هم بر مبانی اخلاقی و عقاید آسمانی استوار بوده است که در اعماق جان مسلمانان ریشه دوانده بود. (همو، ۱۳۷۹: ۱: ۲۴۲) این به این معناست که اصول اخلاقی و ارزش‌های انسانی، بواسطه ثبوت غرائز و امیال فطری انسان، همواره ثابت و جاودانه‌اند، بدون این که با قانون تغییر و حرکت حاکم بر عالم امکان در تناقض قرار بگیرد. (همو، ۱۴۲۰ الف: ۹۹)

تمدنی که بخواهد از آگاهی‌های دینی استوار بر اخلاق و عقیده بریده باشد، یک تمدن صنعتی و مادی خواهد بود که نسبتی با خدا و تعالیم نبوی ندارد. (همو، ۱۳۷۹: ۲۴۳) به واقع، طرفداران نسبی-گرایی به دنبال رها کردن خود از قیود دینی و ارزش‌های اخلاقی هستند. آنها توجه خود را بر جنبه‌های متغیر حیات متمرکز نموده‌اند، ولی از این مسأله غفلت ورزیده‌اند که در سرشت انسان، غرائز و اخلاقیات ثابتی وجود دارد که از ذات انسانی جدایی ناپذیرند و از این رو اقتضای قوانینی ثابت و لایتغیر دارند که با گذشت زمان و تغییر نسل عوض نمی‌شود. (همو، ۱۴۲۵ الف: ج: ۲: ۴۲)

مسأله‌ی ثبات اخلاق و عدم آن، همواره جزء مسائل مورد مناقشه بوده است و در شرایطی که بعضی قائل به ثبات اخلاقی هستند، عده‌ای معتقد به نسبییت و تغییر آن با عوض شدن تمدن‌ها و نظام‌های حاکم هستند، اما به نظر آیت‌الله سبحانی، در سایه‌ی عقلی بودن حسن و قبح که مورد پذیرش امامیه است، نتیجه می‌شود که اصول اخلاقی، ثابت و همیشگی‌اند و آن‌چه با تغییر شرایط اجتماعی عوض می‌شود، صرفاً عادات‌ها و رسوم عرفی هستند. (همو، ۱۴۱۳، ۱: ۲۵۹) به غیر از مسائل اخلاق و ارزشی، کلیات احکام و قوانین اسلام در عبادات و معاملات و سایر زمینه‌ها نیز، همواره ثابت و غیر قابل تغییرند. (همو، ۱۴۲۵ الف: ج: ۲: ۴۲) این مطلب به معنای تکوینی بودن این معارف است، زیرا حقیقی بودن، وصف معارفی است که همواره ثابت‌اند و چنین نیست که در ظرفی حقیقت و در ظرف دیگر خطا باشند. (همو، ۱۴۱۹ الف: ۱۸) بر خلاف معارف نسبی و اعتباری که واقعیتی و رای ذهن انسان نداشته و ذهن، آنها را برای تأمین اغراض اجتماعی می‌سازد. (همان: ۱۹) البته پذیرش حقایق معرفتی، به معنای صحیح

شمردن همه نظریات و افکار نیست، بلکه مراد، تصدیق اجمالی به پرده‌برداری ذهن از واقعیات ثابت خارجی است، اگرچه ممکن است در بعضی ادراکات خود دچار خطا گردد. (سبجانی، ۱۴۲۹: ۵۷)

۱۰. سهولت و اعتدال

از دلایل انتشار سریع و گسترده اسلام، سادگی عقاید و آسانی تکالیف آن است. (سبجانی، ۱۴۱۴: ۱۱) آیت‌الله سبجانی، در مقام تحلیل علمی این مدعا معتقد است که؛ ۱. وحی، هم‌داستان با عقل، ایمان را دایره مدار مباحث فلسفی و غور در آن نمی‌داند. (همان: ۱۲) ۲. خصوصیت قوانین قرآنی، انعطاف پذیری و قابلیت تطبیق بر تمام تمدن‌های انسانی است، زیرا تحت ضوابط خاصی قرار می‌گیرند که نقش تعیین و کنترل همه قوانین را بر عهده دارد. (سبجانی، ۱۴۲۵ الف، ۱: ۴۹۳) در همین راستا، فقه شیعه به گونه‌ایست که وجود قوانین حاکمه مانند؛ نفی عسرو حرج، قاعده لاضرر و امثال آن، به خاطر تقدم و حکومت بر سایر احکام، مجال نرمش و همراهی دین با اقتضانات هر جامعه‌ای را فراهم می‌نماید، اگرچه تشخیص و به کارگیری آن‌ها محتاج تفقه و اجتهاد و دقت نظر است. (همو، ۱۴۲۷: ۲۲۰) وجود این قوانین، در کنار جامعیت اسلام نسبت به ماده و معنا، هم‌چنین تمرکز بر محتوا و حقیقت دین به جای شکل ظاهری زندگی، سه عاملی است که سبب انعطاف اسلام شده است. (همو، ۱۳۷۹: ۵۶۳-۵۶۴) ۳- آنچه از قرآن فهمیده می‌شود این است که؛ اصل اولی در شریعت، بر آسان‌گیری و حلیت همه‌ی افعال و اعمال است، مگر آنکه خلافش ثابت شود و وظیفه پیامبر(ص) هم در واقع بیان محرمات است، نه امور حلال و در مقام استنباط احکام نیز، چنان‌چه دلیلی بر حرمت چیزی یافت نشود، حکم به جواز آن می‌شود. (همو، ۱۴۱۴: ۳۲) اساس این حکم شرعی، توسط حکم مستقل عقل به قبح عقاب بلا بیان هم تأیید می‌شود. توجه به این نکته لازم است که جریان اصل اباحه، در عادت‌ها و رسوم فردی و اجتماعی است، اما در امور عبادی و آنچه به خاطر جهت قربی موجب ثواب است، اصل بر حرمت می‌باشد، زیرا این امور توقیفی بوده و اصل وجوب و تعیین حدود آن از جانب شارع صورت می‌گیرد که محتاج دلیل است. مطابق اصل مذکور، هر قول و فعلی مادامی که مندرج در موضوع منصوص الحرمه‌ای مثل؛ «معاونت بر اثم»، «تقویت کفار»، «اضرار به مسلمین»، «اضرار به نفس» و امثال آن نشود، محکوم به اباحه است. بر این اساس، استفاده از تمام مصنوعات جدید بشری که محصول تکنولوژی و تمدن جدید است، حلال می‌باشد، زیرا دلیل خاصی بر تحریم آن از کتاب و سنت وجود ندارد و هیچ‌یک از عناوین عام حرمت هم بر آنها منطبق نمی‌گردد. با همین ملاک، سایر عادت‌ها و سنت‌های اجتماعی، مسابقات ورزشی، تحصیل علوم جدید و جهت‌گیری‌های سیاسی و اجتماعی خالی از حرمت می‌باشد. (همان: ۳۸-۳۵)

۱۱. تحمل‌پذیری و همزیستی مسالمت‌آمیز با سایرین

از مظاهر آزادی‌های فردی در اسلام این است که کسی نمی‌تواند دیگری را وادار به پذیرش دین نماید، چراکه مطلوب اسلام، اعتقاد و ایمان قلبی است که با قهر و اجبار حاصل نمی‌شود. وجوب جهاد به عنوان یک فریضه واجب نیز در واقع برای از میان برداشتن موانع ایمان و ابلاغ رسالت است و به معنای ایمان اجباری نیست. (سبجانی، ۱۴۱۹ الف: ۳۸) درست است که جوهره انسانی بر مبنای کرامت و آزادی سرشته شده و اسلام از هر عملی که این موهبت ذاتی را به خطر بیندازد منع می‌نماید، اما آزادی‌های فردی در حوزه‌های اقتصادی و سیاسی مقید به عدم تنافی با تکامل معنوی اوست، همانطور

که مقید به عدم اضرار به مصالح عمومی جامعه است. وجوب تکالیف الهی نیز برای حفظ همزمان کرامت ذاتی انسانی و استمرار مصالح اجتماعی است. (همان: ۳۷)

تمام فرق اسلامی بر اصول سه‌گانه‌ی توحید، نبوت و معاد اتفاق نظر داشته (همان: ۲۶۴) و در منطق شیعه اعتراف به شهادتین همراه با عدم انکار ضروری دین، برای پرهیز از تکفیر دیگران به خاطر اختلاف در سایر فروع یا اصول کفایت می‌کند. (سبحانی، ۱۴۱۶: ۵۸) این موارد اختلافی، در حقیقت گزاره‌هایی کلامی‌اند که حاصل بحث و مناقشه مسلمین پس از پذیرش اصول اساسی اولیه است و هر گروهی دلیل و برهان خودش را در آن موضوعات دارد، از این رو چنین اختلافاتی نمی‌تواند دلیلی برای تکفیر یا تفسیق گروهی خاص یا پراکندگی مسلمانان گردد. (همو، ۱۴۱۹ الف: ۲۶۴) برخورد پیروان حقیقی اهل بیت (علیهم السلام)، حتی با مخالفین، همواره بر اساس احترام و ادب بوده و برخلاف برخی اتهامات ناروا، شیعه دشنام‌گویی و سب مسلمان را حرام می‌داند، گرچه «لعن»، از جانب خدا به معنای دوری از خدا، و از جانب شخص دعا کننده به معنای طرد خیر از شخص ملعون، از سنخ دعا و از فروع امر به معروف و نهی از منکر، از باب دیگری غیر از «سب» است. (همو، ۱۴۲۵ الف: ۶: ۱۳۲) به همین جهت، امامان شیعه (علیهم السلام) هیچ‌گاه خود را وارد منازعات بیهوده کلامی نکرده و سعی در حفظ رابطه برادری با سایر مسلمانان داشته‌اند. به عنوان مثال در فتنه‌ی خلق قرآن، با وجود قطعیت در حدوث قرآن، به خاطر رعایت ادب و همچنین رفع سوء تعبیر، عبارت «مخلوق» را برای آن به کار نمی‌بردند تا توهم مجعول بودن یا کاستن از ارزش آن بوجود نیاید. امام هفتم در پاسخ به این سؤال که قرآن خالق است یا مخلوق، فرمودند: «لیس بخالق و لا مخلوق و لکنه کلام الله عزوجل» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۲۲۳) و بدین گونه اصحاب خود را از حوض در این مسأله بر حذر می‌داشتند. و به فرموده امام رضا(ع): «کلامُ الله لا تتجاوزُهُ و لا تطلبوا الهدی فی غیره، فَتَضَلُّوا» (همو، ۱۴۰۰: ۵۴۶)

این در صورتی است که وهابیون، در این زمان اسلام را منحصر در تفکرات افراطی خود دانسته و برای دیگران هیچ سهمی از اسلام قائل نیستند. (سبحانی، ۱۴۲۶: ۱۲) حال آن‌که وحدت کلمه مسلمین آرمان رسول اسلام (ص) بود و پیوسته سعی در وحدت صفوف ایشان و فرو نشانیدن شعله اختلاف داشت. (همو، ۱۴۱۶: ۱۰۶) با عنایت به همین موضوع، شیعیان، وجود اختلاف در فروع را مانعی بر سر راه برادری اسلامی و وحدت در برابر استعمار جهانی نمی‌بینند و معتقدند که برگزاری جلسات علمی در فضایی آرام و بدون تعصب، می‌تواند به حل بسیاری از مشکلات و اختلافات فکری و فقهی کمک نماید. علاوه بر این که اختلاف رأی و نظر اساساً امری غریزی و طبیعی است. (همو، ۱۴۱۹ الف: ۳۵۵) در این راستا آیت‌الله سبحانی، ضمن برحذر داشتن امت اسلامی از اندیشه‌های تکفیری، علمای وهابی را به گفتگوی علمی صریح برای قطع ریشه فتنه و تفرقه دعوت کرده‌اند. (همو، ۱۴۱۶: ۱۰۶)

همزیستی و خوش رفتاری اسلامی، حتی غیر مسلمانان ذمی را هم شامل می‌شود. هیچ آیینی به مانند اسلام، حافظ کرامت و حقوق اقلیت‌های مذهبی و ضامن آزادی‌های آنان نیست. (همو، ۱۴۲۵ الف: ۳: ۲۶۶) تا جایی که حکومت اسلامی مسؤول محترم شمرده شدن جان و مال و آبروی آنان است. (همان: ۲۶۷) به توصیه امیرالمؤمنین به والی مصر: «مهربانی با مردم را پوشش دل خویش قرار ده، و با همه دوست و مهربان باش. مبدا هر گز، چنان حیوان شکاری باشی که خوردن آنان را غنیمت دانی، زیرا مردم دو دسته‌اند؛ دسته‌ای برادر دینی تو، و دسته دیگر همانند تو در آفرینش می‌باشند.» (سیدرضی،

نامه ۵۳) تذکر پایانی این که؛ اولاً: این مهرورزی نه از سر نفاق، بلکه برخاسته از ذات اسلام و سبب اقبال بیشتر غیر مسلمانان به آن است. و ثانیاً: تساهل دینی در این ساحت به معنای رستگاری اخروی آنان نیست. (سبحانی، ۱۴۲۵ الف، ۵: ۳۱۴) و ثالثاً: درست است که جوهره انسانی بر مبنای کرامت و آزادی سرشته شده و اسلام از هر عملی که این موهبت ذاتی را به خطر بیندازد منع می‌نماید، اما آزادی‌های فردی در حوزه‌های اقتصادی و سیاسی مقید به عدم تنافی با تکامل معنوی اوست، همانطور که مقید به عدم اضرار به مصالح عمومی جامعه است. و جوب تکالیف الهی نیز برای حفظ همزمان کرامت ذاتی انسانی و استمرار مصالح اجتماعی است. (همو: ۱۴۱۹ الف: ۳۷)

۱۲. ساز و کار خود تنظیمی و کنترل درونی

عقاید مذهبی، پشتوانه اصول اجتماعی است، چراکه واسطه الزام تکلیف و حرکت عملی انسان قرار می‌گیرند. (سبحانی، ۱۴۱۳، ۱: ۹) همین باورهای کلامی، زاینده ایمانی صادقانه و احساس حضور در پیشگاه الهی است، عاملی که سبب احساس مسئولیت در برابر حقوق خدا، مردم و نفس می‌گردد. (همو، ۱۴۲۵ الف، ۱: ۳۸۹)

با این وجود، کلام امامیه حاوی مؤلفه‌های خاصی است که نه تنها تمدن‌سازند، بلکه ضامن حفظ و استمرار تمدن‌های موجودند. یکی از آن‌ها امر به معروف و نهی از منکر است که گرچه وجوب آن از فروع فقهی می‌باشد، اما به این دلیل در آثار کلامی به آن پرداخته شده است که از احکام اجتماعی بوده و نقشی اساسی در دگرگون شدن سرنوشت جامعه و هدایت صالحانه آن دارد. (همو، ۱۴۱۳، ۴: ۳۷۸) به فرموده امام باقر: «امر به معروف راه انبیا، شیوه صالحین و فریضه بزرگی است که سایر فرائض بواسطه آن به پا داشته می‌شوند.» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۱۶: ۱۱۹) از حوزه‌های کلامی مرتبط با این مبحث، کیفیت وجوب آن است که آیا وجوب آن عقلی است یا شرعی؟ به نظر امامیه و اشاعره، این وجوب نقلی و به نظر معتزله عقلی می‌باشد. (سبحانی، ۱۳۷۹: ۳۷۸) با توجه به عقلانیت شیعی در ادراک مستقل حسن و قبح، ضرورت عقلی این فریضه در کنار وجوب شرعی آن بر مردم مشخص می‌گردد. اما طبق نظر معتزله، این فریضه عقلاً بر خدا هم واجب است، چراکه لطف عبارت است از آن چیزی که بندگان را به طاعت نزدیک کرده و از معصیت دور می‌نماید و از بارزترین اموری که این هدف را تأمین می‌نماید، امر به معروف با مراتب گسترده آن می‌باشد. البته منظور از وجوب عقلی آن بر خدا، بستن راه تکلیف و اختیار بندگان نیست، بلکه برای وجوب آن مراتبی همچون تبلیغ و انذار است که با آزادی در تکلیف همراه باشد، کافست. (همو، ۱۴۱۳، ۴: ۳۷۹) همانطور که پیامبر (ص) هم از طریق اعجاز اقدام به تعلیم و تربیت مردم نمی‌کرد، بلکه از شیوه‌های عادی و امکانات موجود طبیعی بهره می‌گرفت که دعوت این چنینی حسب اختلاف افراد در استعداد و قابلیت اثرات متفاوتی بر جای می‌گذارد. (همو، ۱۴۲۳، ۲: ۷۶)

امر به معروف و نهی از منکر، واجبی کفایی است، زیرا غرض شارع، وقوع معروف و از بین رفتن منکر است، بدون این که تعیین فاعل مباشر آن موضوعیت داشته باشد. با این حال، قبل از تحقق این مقصود، همچون واجبات عینی بر همه ضروری می‌باشد، (همو، ۱۴۱۳، ۴: ۳۸۱) که این موضوع حکایت از تعریف عمومی این مسئولیت برای تمام آحاد جامعه دارد.

۱۳. نتیجه‌گیری

در اندیشه علامه سبحانی، نظام فکری و عقیدتی شیعیان تمام اصول کلی مورد نیاز برای خلق یک تمدن، بالندگی، استمرار و بقای آن را داراست. به طور خلاصه:

۱. کلام امامیه، در بسیاری از کلیات و جزئیات خود واجد محورهای تمدن‌ساز است. این عناصر به مانند شبکه‌ای درهم تنیده، با یکدیگر در سازواری و تعاملند که با ابتنا بر اصل وحدت‌بخش توحید، کارکردی یگانه و هدفمند را دنبال می‌کنند.

۲. اگرچه باورهای انسانی نوعاً جنبه ذهنی و شخصی دارند، اما دستگاه اعتقادی شیعه هرگز در چارچوب ذهن یا قلب محصور نمی‌ماند، همانطور که به حوزه فردی هم محدود نمی‌گردد. اساساً کمتر باوری در اسلام و خصوصاً تشیع یافت می‌شود که به نوعی الهام گرفته از جهان خارج نباشد و یا برای مسائل بیرونی به گونه‌ای قضاوت و تعیین تکلیف نکند. این عقاید، فراتر از کارکرد فردی و درونی، با داشتن آموزه‌هایی عمل‌آفرین، به مثابه طرحی برای ساختن عالم خارج عمل می‌کنند که این ساخت، در بعد فراگیر خود به ایجاد تمدن منتهی می‌شود. دلیل این امر، پیوند عناصر اعتقادی شیعه با احکام عملی و فقهی از یک سو و امور اجتماعی و سیاسی از سوی دیگر است. علاوه بر این که این گروه‌ها، تکیه‌گاه محکم ارزش‌های اخلاقی و ثبات آن به شمار می‌روند.

۳. هر تمدنی از انسان آغاز می‌شود و با انسان هم ادامه می‌یابد و در فرض زوال هم با سقوط و پایان انسان همراه است. پس یک تمدن پویا باید اولاً: تصویر دقیقی از جایگاه انسان در منظومه هستی ارائه نماید، ثانیاً: طرحی هدفمند برای حیات دنیوی و اخروی او عرضه کند و ثالثاً: بتواند با معرفی و الگوگیری از نمونه‌های کامل انسانی، بشریت را تعالی بدهد که همه‌ی این موارد به خوبی در کلام شیعی تأمین می‌شود. عقاید شیعه با وجود این که فراتر از روزمرگی است، اما به علت هویت غیر قابل انفکاک از وجود انسانی و داشتن ویژگی‌هایی چون سهولت، اعتدال و مدارای با دیگران، به طور روزمره حیات فردی و جمعی اشخاص را در زوایای گوناگون درگیر ساختار منسجم خویش می‌کند.

۴. باورهای شیعی، تکلیف‌سازی را توأم با تکلیف‌خواهی بر مدار عقل و اخلاق و دور از خرافات پی‌گیری می‌نماید و در عین این که اصول ثابتی دارد، اما قابلیت تطبیق بر امور جاری زندگی در همه زمان‌ها را نیز حفظ می‌کند.

۵. بستر تحقق تمدن آرمانی و مرد انتظار آدمی، همان حاکمیت الهی تعریف شده در اندیشه تشیع است که با جوشش درونی خود و سازوکار نظارت و اصلاحی که دارد، سبب رستگاری بشر می‌شود.

منابع

١. قرآن کریم.
٢. نهج البلاغه.
٣. حرعاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ج ١٦، چاپ اول، قم، آل‌البت (علیهم السلام)، ١٤٠٩ق.
٤. حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، چاپ دوم، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ١٣٨٢ش.
٥. -----، نهج الحق و کشف الصدق، تعلیقات از عین الله حسنی ارموی، چاپ اول، بیروت، دار الکتب اللبنانی، ١٩٨٢م.
٦. دورانت، ویل، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و سایرین، ج ١، چاپ ششم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ١٣٧٨ش.
٧. سبحانی، جعفر، اضواء علی عقائد الشیعة الإمامیة و تاریخهم، چاپ اول، قم، مشعر، ١٣٧٩ش.
٨. -----، الإلهیات علی هدی الکتاب و السنه، ج ١ و ٢، چاپ چهارم، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ١٤١٣ق.
٩. -----، الإنصاف فی مسائل دام فیها الخلاف، ج ٢، چاپ اول، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ١٣٨١ش.
١٠. -----، الإیمان و الکفر فی الکتاب و السنه، چاپ اول، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ١٤١٦ق.
١١. -----، العقیده الاسلامیة علی ضوء مدرسه اهل البیت (علیهم السلام)، چاپ اول، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ١٤١٩ق.
١٢. -----، الفکر الخالد فی بیان العقائد، تعریب خضر آتش فراز، ج ٢، چاپ اول، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ١٣٨٣ش.
١٣. -----، الوهاییة بین المبانی الفکریة و النتایج العملیة، تعریب خضر آتش فراز، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ١٤٢٦ق.
١٤. -----، اهل البیت (علیهم السلام) سماتهم و حقوقهم فی القرآن، چاپ اول، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ١٤٢٠ق.
١٥. -----، بحوث فی الملل والنحل، ج ٤، ١ و ٢، چاپ اول، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ١٤٢٧ق.
١٦. -----، تذکرة الأعیان، چاپ اول، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ١٤١٩ق.
١٧. -----، حوار مع الشیخ صالح الدرویش حول کتابه «التراحم بین آل بیت النبی (ص) و بین بقیة الصحابه، ترجمه عبدالرضا شالچیان، ج ٢، تهران، نشر مشعر، ١٤٢٣ق.
١٨. -----، رسائل و مقالات، ج ٥، ٣، ٢، ١ و ٦، چاپ دوم، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ١٤٢٥ق.
١٩. -----، رساله فی التحسین و التقیح العقلین، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ١٤٢٠ق.
٢٠. -----، سلسله المسائل العقائدیة، به تقریر حسن مکی عاملی، ج ٩، چاپ اول، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، بی‌تا.
٢١. -----، عصمة الانبیاء فی القرآن الکریم، چاپ سوم، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ١٤٢٥ق.
٢٢. -----، فی ظل اصول الإسلام، چاپ دوم، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ١٤١٤ق.
٢٣. -----، مع الشیعة الإمامیة فی عقائدهم، چاپ اول، قم، مشعر، ١٤٢٧ق.
٢٤. -----، مفاهیم القرآن، ج ٢ و ٧، چاپ سوم، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ١٤٢١ق.
٢٥. -----، نظریة المعرفة، به قلم حسن مکی عاملی، چاپ اول، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ١٤٢٩ق.
٢٦. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، الأمالی للصدوق، چاپ پنجم، بیروت، اعلمی، ١٤٠٠ق.
٢٧. -----، التوحید للصدوق، چاپ اول، قم، جامعه مدرسین، ١٣٩٨ق.
٢٨. طبرسی، فضل بن حسن، إعلام الوری بأعلام الهدی، چاپ سوم، تهران، انتشارات اسلامیة، ١٣٩٠ق.
٢٩. طوسی، محمد بن محمد، قواعد العقائد، با تعلیقات جعفر سبحانی، چاپ اول، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، بی‌تا.
٣٠. لویون، گوستاو، تمدن اسلام و عرب، ترجمه سید محمدتقی فخرداعی گیلانی، چاپ سوم، طهران، چاپخانه علمی، ١٣١٨ش.
٣١. ولایتی، علی اکبر، فرهنگ و تمدن اسلامی، چاپ ٧٥، قم، دفتر نشر معارف، ١٣٩٦ش.

بررسی نقادانه تفسیر وهابیت از صفات خبری

از منظر آیت‌الله‌العظمی سبحانی

محمد مهدوی^۱

صفیه جعفرپور^۲

چکیده

در قرآن کریم صفاتی به خداوند نسبت داده شده که موهم تشبیه و تجسیم است. چستی این صفات یکی از دغدغه‌های همیشگی قرآن پژوهان از آغاز رواج دانش تفسیر تا به امروز بوده است. از رهگذر همین دغدغه‌ها، مفسران با توجه به مرام اعتقادی و مذهب کلامی خویش، این آیات را تفسیر نموده‌اند. یافته‌های تحقیق که مبتنی بر روش توصیفی و تحلیلی و با استناد به منابع کتابخانه‌ای صورت گرفته حاکی از آن است که دو رویکرد کلی در باب صفات خبری وجود دارد یکی رویکرد عقل‌گرایی و دیگری رویکرد ظاهرگرایی؛ وهابیت به رویکرد دوم تعلق دارند و رأی خود را دیدگاه اصیل اسلامی می‌دانند و سایر دیدگاه‌ها را بدعت تلقی می‌کنند، اما در طول تاریخ، علمای شیعه این تهمت‌های واهی را رد کرده‌اند. در این میان یکی از متفکران بزرگ دینی که به نقد دیدگاه وهابیت پرداخته‌اند آیت‌الله‌العظمی سبحانی می‌باشند. ایشان با ارجاع متشابهات به محکمت و تقدم عقل برهانی به ظواهر نقلی و بهره‌وری از دلالت لفظی و تصدیقی به فهم و تفسیر آیات مربوطه می‌پردازد. وی قائل به نظریه «اثبات با تأویل» بوده، نظریه «عینیت صفات و ذات» و نظریه «تنزیه» را پایه تفسیر صفات خبری قرار داده‌اند.

کلیدواژگان

صفات خبری، تأویل، تشبیه، تجسیم، وهابیت، سبحانی

مقدمه

قرآن کریم و روایات، برای خداوند تعالی، دوگونه صفت بیان کرده‌اند؛ نخست صفات ذاتی مانند علم و قدرت و... و دیگری صفات خبری، مانند شنوایی، بینایی، استواء بر عرش و... درباره معنا و مفهوم این صفات در میان فرقه‌ها و مذاهب اسلامی اختلاف وجود دارد. با توجه به وجود فرقه‌ها و مذاهب گوناگون، یکی از راه‌های شناخت، بلکه بهترین و عمیق‌ترین راه برای شناسایی مذاهب، دست‌یابی به مبانی و منهج‌های علمی و عملی آنان است. لذا شناخت منهج هر مذهب، اشراف بر افکار و اندیشه‌های علمای آن مذهب را در اندک مدتی فراهم می‌کند. در این مقاله به بررسی منهج وهابیت در صفات خبری پرداخته شده است. وهابیت امروزه از طرفی می‌کوشد با برحق دانستن مبانی و منهج خود، به‌ویژه در توصیف و بیان صفات خبری، و باطل دانستن مبانی و منهج دیگران، خود را اهل سنت واقعی معرفی کند، و دیگر فرق اهل سنت را به دلیل نپذیرفتن منهج آن‌ها،

۱. استادیار دانشگاه تبریز
mahdavi319@yahoo.com

۲. دانش‌آموخته سطح ۳ کلام اسلامی، حوزه خواهران فاطمه‌الزهررا(س) تبریز
jafarpour1390@yahoo.com

از دایره اهل سنت خارج بدانند. (ابن عثمان، ۱۴۲۴: ۶۷) از سوی دیگر، با تبلیغات فراوان سعی در تأثیرگذاری بر سایر فرق و مذاهب اهل سنت دارد.

آیت‌الله‌العظمی سبحانی از متفکران بزرگ دینی معاصر است و بزرگترین مشغله فکری خود را تبیین درست خداشناسی و دین‌شناسی و ابعاد و وجوه متعدد آن قرار داده و آراء عمیق و دقیق و نوینی ارائه داده است. از این رو بررسی نقادانه منهج فکری و هابیت در صفات خبری از منظر آیت‌الله‌العظمی سبحانی لازم و ضروری به نظر می‌رسد.

پیشینه بحث

در سده‌های نخستین اسلامی، نص‌گرایی افراطی فرقه صفاتیه و اهل حدیث که تنها خود را اهل سنت می‌دانستند، زمینه ساز طرح صفات خبری در تفکر اسلامی گردید. آنها خداوند را به دلیل آیاتی مانند «وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيُنَا» (هود(۱۱): ۳۷)؛ «و زیر نظر ما و بر اساس وحی ما کشتی را بساز»، «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ»، (مائده(۵): ۶۴)؛ «بلکه هر دو دست خدا باز است»... به دارا بودن «عین»، «ید»، «وجه» و... متصف نموده، این امور را جزء صفات الهی شمردند. (سبحانی، ۱۳۸۲: ۹۲-۹۳)

معتزله و امامیه با آنها مخالفت کردند؛ اما اشاعره که تفسیر مستقلی از این صفات نداشتند، با اندیشه اهل حدیث هماهنگ شدند، برای نخستین بار در کتاب‌های کلامی خود، صفات خداوند را به صفات خبری و غیر خبری (عقلی) و همچنین صفات خبری را به ذاتی، فعلی و کیفی تقسیم کردند (نجار، ۱۴۲۳: ۱۱۰) این مسائل مطرح در قرن سوم و چهارم بود. (ابوزهره، بی تا: ۲۱۹-۲۲۰)

در ادبیات و منابع کلامی و تفسیر شیعی و معتزلی، عنوان مستقلی برای «صفات خبری» یافت نمی‌شود. اندیشمندان دو مکتب در بحث صفات سلبی و اکثر متخصصان علوم قرآنی در بحث حقیقت و مجاز (سیوطی، ۱۹۷۳: ۶۳۹/۱) به بررسی صفات خبری پرداخته‌اند.

۱. معنانشناسی صفات خبری

علمای اسلامی صفات خداوند را به دو دسته تقسیم کرده‌اند:

صفات ذاتیه؛ صفاتی که با قطع نظر از این که قرآن و احادیث نبوی از آن صفات خبر بدهد یا ندهد، عقل به خودی خود آن را برای خداوند ثابت می‌کند، مانند: علم، قدرت، حیات، اراده، قدیم، ازلی بودن و... .

صفات خبریه؛ صفاتی که عقل بر آنها دلالت روشن ندارد و تنها بدان استناد که در متن دینی اعم از قرآن و حدیث به خداوند نسبت داده شده اند می‌توان آن‌ها را به خداوند نسبت داد، مانند وجه (صورت)، عین (چشم)، ید (دست)، رجل (پا) و مجیء، نزول و قرار گرفتن خدا بر عرش، وارد شدن خدا در بهشت در میان صفوف ملائکه و... . علت این که این نوع صفات را خبری می‌نامند این است که در قرآن یا حدیث از آن‌ها گزارش شده است. (سبحانی، ۱۳۹۴: ۸۷).

۲. دیدگاه‌های مختلف درباره صفات خبریه

غالب مسلمانان در برابر صفات خبری یک نوع پرهیز از تشبیه و تجسیم دارند، و سرانجام می‌دانند که خدا دست و پا و صورتی مانند انسان ندارد و از طرفی این کلمات و اوصاف در قرآن برای خدا ثابت شده است، و از نظر تعبد نمی‌توانیم قرآن را برخلاف ظاهر آن (بدون قرینه و دلیل) حمل کنیم.

از طرفی دیگر تنزیه خدا، و پیراستگی او از جسم و جسمانیات، اصل مسلمی است که قرآن بر آن تأکید می‌کند، می‌فرماید: «لیس کمثله شیء» (شوری/۱۱) (سبحانی، ۱۳۶۹: ۱۸) از این رو در میان علمای اسلامی درباره صفات خبری، که در قرآن و روایات آمده، اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی این صفات را حمل بر ظاهر کرده‌اند و برخی نیز آن‌ها را تأویل برده‌اند و گروهی دیگر نیز در آن‌ها توقف داشته‌اند و علم آن را به خدا واگذار کرده‌اند (الله‌بداشتی، ۱۳۹۰: ۴۰۶) بنابراین هر چند در فهم آیات خبری و انتساب این صفات به خداوند، و چستی این صفات اجماعی وجود ندارد ولی در یک نگاه کلی می‌توان دیدگاه‌های موجود را در عناوین زیر خلاصه نمود:

۱-۲. اثبات صفات خبری همراه با تشبیه و تجسیم

کسانی از فرقه‌های مختلف به تشبیه و یا حتی جسمانیّت حق تعالی معتقد بودند که در تاریخ علم کلام به «مشبّهه» و «مجسمه» موسوم گشته‌اند. آنها تأویل صفات و همچنین تفویض آن را حرام می‌شمارند، و معتقدند آیات موهّم تشبیه را باید حمل بر ظاهر کرد. خود این‌ها نیز دو دسته‌اند کسانی از آنها به تجسیم و تشبیه ذات حق تعالی به مخلوقات او گرفتار شدند و ذات او را شبیه مخلوقات مادی و دارای اعضای جسمانی دانستند و افرادی دیگر از آنها به تشبیه و تجسیم صفات حق تعالی به صفات مخلوقات جسمانی معتقد شدند و خداوند را دارای مکان و جهت دانستند. (شهرستانی، ۱۴۰۲: ۱۰۵/۲) فخررازی، مفسر بزرگ اشعری، به صراحت تمام حنبلیان را از مجسمه می‌شمرد و می‌گوید: «بیشتر حنبلی‌ها وجود اعضا و جوارح مذکور را برای خداوند ثابت می‌دانند» (رازی، ۱۴۱۳: ۱۵۰/۲۶) از جمله پیروان احمد بن حنبل، احمد بن تیمیه حرانی دمشقی و شاگردش ابن‌قیم جوزی و آنگاه جماعت وهابیون معاصرند.

۲-۲. توقف و تفویض

عده‌ای از اهل حدیث، ضمن انتساب صفات خبری به خداوند، در تبیین کیفیت انتساب توقف کرده، فهم معنای این دسته از صفات را به خدا واگذار می‌کنند. (سیوطی، ۱۹۷۳: ۱ / ۶۵۰؛ طباطبایی، ۱۹۹۷: ۱۴ / ۱۳۲) به این معنا که گفته اند لازم است به منظور احتیاط در دین، درباره صفات سخن نگوئیم و آنها را تفسیر نکنیم. مالک به انس و سفیان بن عیینه به این نظریه متمایل شده‌اند (شهرستانی، ۱۳۶۳: ۹۱/۱)

۳-۲. اثبات صفات خبری با قید بدون کیفیت

در رویارویی با دو جریان افراطی اهل حدیث و معتزله، ابوالحسن اشعری کوشیده است روشی میانه برگزیند و بر آن شد که خداوند حقیقتاً صفات یاد شده را دارد، ولی چگونگی این صفات بر ما روشن نیست و باید آنها را به صورت «بلا کیف» بپذیریم. (ر.ک؛ اشعری، ۲۲: ۳۹۷ و ۲۱۱)

۴-۲. اثبات با تأویل

این مذهب موافق رأی اهل بیت (علیهم السلام) و فلاسفه و بسیاری از علمای اهل سنت از جمله معتزله، برخی از اشاعره و ماتریدیه است. این قول بر پایه تنزیه خداوند متعال است. طبق این رأی، حکم اولی آن است که هر صفتی را باید بر معنای حقیقی آن حمل کرد، و چنانچه مانع لفظی یا عقلی وجود داشت، باید آن را تأویل برد و بر معنای مجازی حمل کرد (شهرستانی، ۱۳۶۳: ۴۲/۱) دیدگاه آیت‌الله سبحانی نیز همین است.

معتزله در مواجهه با ظاهرگرایی و اهل حدیث در مواجهه ابتدایی با آیات و احادیثی که با احکام

قطعی عقل مخالف است، نظریه توجیه و تأویل صفات خبری را برگزیده‌اند و در مواردی، حتی بدون وجود قرینه ای بر تأویل، ظواهر را برخلاف آن حمل کرده‌اند. عده‌ای از آنها پیروی از ظواهر کتاب و سنت را از جمله پایه‌های کفر به شمار می‌آورند. این نوع تأویل را می‌توان تأویل مردود دانست. (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۱۳۳/۱۴)؛ زیرا مخالفت وحی قطعی با عقل صریح قطعی ممکن نیست (سبجانی، ۱۴۲۱: ۳۷/۲).

۳. تفسیر وهابیت از صفات خبریه

وهابیت با تکیه بر رویکرد ظاهرگرایی خود، تمام صفات خبری موجود در قرآن و احادیث را، بر ظواهرش حمل می‌کنند. و از حد دلالت‌های لفظی و لغوی فراتر نمی‌روند. و از تشبیه آنها به مخلوقان نیز دوری می‌جویند و معتقدند تمام صفات خبری حقیقتی لایق به جلال خداوند دارد. از این رو تنها منبع فهم اصول و فروع دینی را ظواهر احادیث و آیات قرآن می‌دانند و نه تنها در فهم این متون بر ظاهر آن جمود دارند و عقل را دخالت نمی‌دهند، بلکه در شناخت اصول اعتقادی نیز برای عقل اعتباری قائل نیستند (جبرئیلی، ۱۳۸۵: ۱۴۲).

اندیشه ابن تیمیه و پیروان فکری وی (وهابیت)، در بحث صفات الهی را می‌توان در چهار مورد خلاصه کرد:

۳-۱. نفی تأویل‌گرایی

وهابیت معتقد به معنای ظاهری هستند و تأویل آیات را درست نمی‌دانند و با تأویل آیات مربوط به اسما و صفات مخالف‌اند و تأویل را در واقع به معنای نفی و انکار صفات خداوند می‌دانند. ابن تیمیه همچون علمای حنبله و اصحاب حدیث پیش از خود درباره صفات خبری می‌گوید: «محال است خداوند پیامبرش را برای هدایت بفرستد اما سخن روشنی درباره صفات بیان نکند تا احتیاج به تأویل دیگران داشته باشد» (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۳۱-۳۲؛ عثمان بن علی حسن، ۱۴۱۵: ۵۱۱/۲). ایشان در رد تأویل می‌گوید: «من تفاسیر نقل شده از صحابه و احادیث روایت شده از پیامبر(ص) را مطالعه و بیش از صد تفسیر بزرگ و کوچک را بررسی کردم؛ تا این ساعت هیچ یک از صحابه را ندیدم که چیزی از آیات یا احادیث صفات را برخلاف معنی ظاهری‌شان تأویل کرده باشند» (ابن تیمیه، بی‌تا[ب]: ۱۷۸-۱۷۹). ابن تیمیه این اندیشه را به «جعبدن درهم» و جهیمه نسبت می‌دهد (ابن تیمیه، ۱۹۸۸، ۲: ۱۷). به عقیده وی، تأویل از تشبیه و تعطیل صفات بدتر، و طاغوت اکبر است (ابن تیمیه، ۱۹۹۸: ۱۱۸).

ابن تیمیه معتقد است خدا فوق عرش و در آسمان است و تواتر لفظی و معنوی بر آن دلالت می‌کند؛ و می‌گوید ابن خزیمه در کتاب توحیدش این روایات را آورده و گفته است حدود ۲۰۰ قول از سلف در تأیید این حرف (خدا بر عرش نشسته است) وجود دارد (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۳۵-۳۷).

از مجموع سخنان ابن تیمیه می‌توان این‌گونه برداشت کرد که سلف معتقد است رسول خدا(ص) به آنان آموخته که حقیقتاً معتقد باشند خدا دو دست دارد (و یکی کافی نیست)، دو پا دارد، وجه و صورت دارد، نفس دارد، دو گوش دارد، دو چشم دارد (اما هیچ وقت نمی‌خوابد)، خوشحال و ناراحت می‌شود، غضب می‌کند، می‌خندد (قهقهه می‌زند)، راه می‌رود، حرف می‌زند و حرف زدنش هم همراه با صوت و لحن و حروف است، قلب انسان میان دو انگشت خدا قرار دارد، در قیامت اشتهای جهنم زیاد است و خداوند برای این که جهنم سیر شود پایش را در جهنم می‌گذارد و به جهنم می‌گوید آیا سیر شدی که جهنم جواب مثبت می‌دهد.

خداوند در قیامت با چشم سر به صورت یک انسان دیده می‌شود. خداوند بالای هفت آسمان بر عرش نشسته است و احاطه خدا بر آسمان و زمین (نه احاطه ذاتی) بلکه به وسیله علمش (احاطه علمی) است؛ کرسی خدا روزهای جمعه آورده می‌شود و خدا بر آن جلوس می‌فرماید و پیامبران حول آن می‌نشینند و این همان کرسی است که در روز قیامت برای حسابرسی آورده می‌شود. عرش خدا بر روی آب قرار دارد و خداوند خودش هر شب در ثلث آخر شب و شب‌های جمعه از همان اول شب به آسمان اول می‌آید و می‌فرماید آیا استغفارکننده‌ای هست تا او را بیامرزم و از گناهانش درگذرم (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۵۵).

به عبارتی، خداوند تمام صفات بشری را دارد، اما رسول خدا(ص) هم نمی‌داند کیفیت آن چگونه است و فقط خدا از کیفیت صفات خود خبر دارد. این همان تشبیه و تجسیم است، اما اسمش را نباید آورد و اگر کسی بگوید این همان تجسیم است، از نظر ابن تیمیه کافر شده است. جالب‌تر آنکه اگر کسی هم خدای این چنینی را قبول نداشت، نه تنها کافر است، به یقین خورش هم هدر است. زیرا بنا به نقل ابن تیمیه، ابن خزیمه گفته است: «هر کس خدا را بالای عرش ندانست، توبه‌اش دهید اگر نپذیرفت گردنش را بزنید و جسدش را در مزبله بیندازید». عبدالرحمن بن مهدی هم گفته است «اصحاب جهنم را توبه دهید، اگر توبه نکردند آنان را بکشید» (همان: ۶۳).

بن باز از مفتیان وهابی معتقد است تأویل در صفات الهی امری منکر بوده و جایز نیست، بلکه واجب است صفات الهی طبق ظاهری که لایق به خداوند است، اقرار شود (بن باز، بی تا: ۱۳۱/۴). وی همچنین درباره دیدن خداوند در قیامت می‌گوید: «یوم یجیء الربّ - یوم القیامه - و یکشف لعباده المؤمنین عن ساقه، و هی العلامه بینة و بینهم، فإذا کشف عن ساقه عرفوه و تبعوه»؛ روزی که پروردگار در روز قیامت می‌آید و ساقش را برای بندگان مؤمنش کشف می‌کند که این نشانه‌ای بین او و آنان است، در این هنگام است که همگی او را شناخته و از او پیروی می‌کنند. (بن باز، همان: ۹۸/۲).

ابن عثیمین درباره حدیث «إن قلوب بنی آدم کلها بین أصبعین من أصابع الرحمن کقلب واحد یصرفه حیث یشاء؛ همانا تمامی قلب‌های آدمیان میان دو انگشت از انگشت رحمان (خداوند) است و آن را به هر سو که بخواهد می‌کشاند.» می‌نویسد اهل سنت و جماعت درباره این حدیث قائل به تأویل نیستند، چون به انگشت داشتن برای خداوند (اصابه) بر آن وجهی که لایق و سزاوار او است، ایمان دارند (ابن عثیمین، ۱۴۲۴: ۷۱).

۲-۳. انکار مجاز

بعد دوم از ظاهر گرایی؛ معنای حقیقی، در برابر معنای مجازی است، به این معنا که همه الفاظ وارد شده در آیات و روایات مربوط به صفات خبری خداوند به معنای حقیقی آن به کار رفته است نه معنای مجازیش.

وهابیت، نه تنها مجاز در صفات خبری را قبول ندارند، بلکه وجود مجاز در قرآن را نفی می‌کنند و علت قبول نداشتن آن را هم این می‌دانند که اگر مجاز را قبول کنیم باید صفات خبری خداوند در قرآن یا در احادیث نبوی را تأویل ببریم و تأویل بردن نیز منجر به نفی صفات برای خداوند می‌شود (بن جبیرین، بی تا: ۱۸/۳۸).

ابن تیمیه نه تنها وجود مجاز در قرآن را منکر است بلکه تقسیم لغت به حقیقت و مجاز را نیز بدعت

جدیدی دانسته است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶، ۱۱۳/۷). وی در جایی قول کسانی را که می‌گویند لفظ اگر بدون قرینه بود حقیقت و الا مجاز است، باطل دانسته، معتقد است در الفاظ مجاز وجود ندارد (همان، ۱۱۴).

بن‌باز نیز مجاز در قرآن را منکر شده و معتقد است در قرآن آن گونه که اصحاب فن بلاغت می‌گویند مجاز وجود ندارد، بلکه هر آنچه در آن هست حقیقت است (بن‌باز، بی تا: ۳۸۲/۴).

محمد بن صالح بن عثیمین نیز درباره صفات خبری معتقد است باید به آن اسما و اوصافی که خداوند خود را در قرآن به آن اسما و صفات نامیده، ایمان داشته باشیم اما نه به صورت مجاز بلکه بر وجه حقیقت آن، و بدون تکلیف و تمثیل (ابن عثیمین، ۱۴۲۴: ۱۱۳).

در جای دیگری می‌گوید: این که مشهور کلام را به حقیقت و مجاز تقسیم می‌کنند، نزد اکثر متأخران در قرآن و غیر قرآن است. و برخی از اهل علم گفته‌اند که در قرآن مجاز وجود ندارد، و عده‌ای مانند ابواسحاق اسفراینی و از متأخران محمد امین شنیطی گفته‌اند در قرآن و غیر قرآن مجاز وجود ندارد. شیخ الاسلام ابن تیمیه و شاگردش ابن قیم بیان کرده‌اند که این اصطلاحی جدید بعد از انقضای سه قرنی است که بر قرن‌های دیگر تفضیل داده شده است (همان، ۱۱۴).

۳-۳. تفویض کیفیت

تفویضی که برخی ظاهرگرایان بدان معتقدند، بدان معنی است که در برابر تمام آیات متشابه باید معنای واقعی آن را به خداوند وا گذاشت و معتقدند در این باره ما نمی‌توانیم از آنها چیزی بفهمیم، حتی تفسیر و معنای لغوی آن را ممنوع شمرده‌اند؛ یعنی معتقد به توقف مطلق در برابر آیات متشابهات هستند، در این نظریه که وهابیان به پیروی از ابن تیمیه آن را مطرح کرده‌اند، علاوه بر حمل صفات خبری بر معنای ظاهری، کیفیت نیز برای صفت ثابت می‌شود. به نظر عثیمین: «سلف هرگز کیفیت را نفی نکرده‌اند؛ زیرا نفی مطلق کیفیت، نفی وجود است و هیچ موجودی نیست، مگر این که دارای کیفیت است؛ اما این کیفیت، گاهی معلوم است و گاهی مجهول؛ و کیفیت ذات خداوند و صفات وی برای ما مجهول است... بنابراین برای خداوند کیفیتی ثابت می‌شود که ما نمی‌دانیم... و نفی کیفیت از استوا (نشستن) به صورت مطلق، تعطیل این صفت است؛ زیرا اگر ما استوا را حقیقتاً ثابت کردیم، باید دارای کیفیتی باشد و چنین است در بقیه صفات.» (ابن عثیمین، ۱۹۹۴: ۱۹۴).

ابن تیمیه و دیگر سلفیان می‌گویند: سلف، معانی نصوص کتاب و سنت را می‌فهمیدند و ظاهر آن معانی را برای خدا اثبات می‌کردند و حقایق عمیق فراتر از آن یا معانی تأویلی (به معنای حقایق خارجی آن آیات) را به علم الاهی موکول می‌نمودند. (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۱، ۲۴۲؛ ذهبی، ۱۴۱۰: ۱۰، ۵۰۵؛ ابن قیم، ۱۴۱۷: ۱، ۲۰ و ۲۱)

۳-۴. تجسیم و تشبیه

ابن تیمیه در کتاب «موافقة صریح المعقول لصحیح المنقول»، در تفسیر آیه: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری (۴۲): ۱۱). و نیز در تفسیر: «هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا» (مریم (۱۹): ۶۵) «آیا برای او همنامی که تدبیرکننده هستی و در خور پرستش باشد می‌شناسی؟» این جمله را دارد:

«فإنه لا يدل على نفي الصفات بوجه من الوجوه بل ولا على نفي ما يسميه أهل الاصطلاح جسما بوجه من الوجوه؛ هرگز این آیات، بر این دلالت ندارد که خدا صفاتی (چون صفات بشر مانند دست و

صورت و یا) نداشته باشد و همچنین گواه بر آن نیست که خدا جسم به معنایی که اهل اصطلاح می‌گویند، نباشد» (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۲۶).

در همان کتاب می‌گوید:

و أما ذكر التجسيم و ذم المجسمه، فهذا لا يعرف في كلام أحد من السلف و الأئمة، كما لا يعرف في كلامهم أيضا القول بأن الله جسم أو ليس بجسم؛ سخن درباره جسم بودن خدا و بدگویی از کسانی که خدا را جسم می‌دانند در سخن پیشوایان حدیث نیامده است، آنان نه گفته‌اند که خدا جسم است و نه آن را نفی نموده‌اند (همان، ۸۴۱).

ابن تیمیه در کتاب تلیس الجهمیه می‌نویسد:

و ليس في كتاب الله و لا سنة رسوله و لا قول أحد من سلف الأمة و أئمتها أنه ليس بجسم، و أن صفاته ليست أجساما و أعضا،...؛ یعنی نه در قرآن، نه در سنت و نه در اقوال بزرگان گذشته، یک جمله که گفته باشند خداوند جسم نیست، نداریم (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۰۱).

او همچنین می‌گوید:

أنه لم ينقل عن أحد من الأنبياء و لا الصحابة و لا التابعين و لا سلف الأمة أن الله جسم، أو أن الله ليس بجسم، بل النفي و الإثبات بدعة في الشرع (ابن تیمیه، ۱۳۹۷: ۲۵۸؛ همو، ۱۴۰۶: ۱۰۵ / ۲، ۱۳۵ و ۲۲۵؛ همو، ۱۴۲۶: ۹/۱ و ۴۷؛ الغصن، ۱۴۲۴: ۱۴۵).

از نظر او چون لفظ جسم و جوهر و دیگر اصطلاحات کلامی و فلسفی و عرفانی در قرآن و سنت نیامده، پس به کار بردن این واژه‌ها درباره خدا بدعت نارواست.

وهابیون ادعا می‌کنند چون نفی جسمیت از خدا، در کتاب و سنت نیامده، هیچ متکلم و فیلسوفی

حق ندارد خدا را منزله از جسمیت بداند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۴۰/۶؛ الخلف، ۱۴۲۰: ۴۰/۲).

این موضع و دیدگاه و هابیت از دلایل آشکار اهل تجسیم بودن آنان است. در ذیل به برخی از نمونه‌های اعتقاد آنها به تجسیم و تشبیه خداوند که در تفسیر آیات قرآن کریم با صراحت کامل آن را بیان کرده‌اند اشاره می‌کنیم:

۳-۴-۱. اعضا و جوارح داشتن خدا (بد، وجه، ...)

ابی‌علی در کتاب خود، برای خداوند ران، دندان آسیاب، خنده، انگشت، پا، صورت، دو دست، ساق پا، سینه، ساعد، و مانند این‌ها را ثابت می‌کند. چنین وضعیتی در همه کتاب‌های منتشر شده توسط وهابیان دیده می‌شود. بزرگان وهابی نیز در کتاب‌های خود به شدت به این دیدگاه‌ها استناد و آنها را تأیید کرده‌اند (ابن تیمیه، بی‌تا[الف]، ۳: ۱۲۴؛ ابن عبدالوهاب، ۱۹۸۱: ۱۵۸؛ ابن باز، ۱۴۰۵: ۲۲؛ ابن عثیمین، ۱۹۹۴: ۱، ۱۴۹؛ ابن نعسان، ۱۹۹۵: ۲۱؛ بریکان، بی‌تا: ۲۷۱).

وهابیان نیز صفاتی مانند دست، کف، انگشتان، پا، ساق، وجه، چشم، نفس، سمت راست و چپ، پهلو، نزول، آمدن، سخن گفتن، فوقیت، استوا بر عرش، جلوس، قوت، دوری و نزدیکی، خنده و تعجب، دوست داشتن و اکراه، خشم و خشنودی، فرح و دیگر صفات را که در برخی نصوص آنان وارد شده است، به خدا نسبت می‌دهند و تأویل این صفات را به صراحت نفی می‌کنند:

و من صفاته سبحانه، والكف والإصبع والشمال والقدم والرجل والوجه والنفس والعين والنزول والإتيان والمجىء والكلام والقول والساق والحقو والجنب والفق والاسواء... (القنوجی، ۱۴۲۱ق، ص ۷۰).

۳-۴-۲. رؤیت خداوند

خداوند متعال می‌فرماید: «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» (مطففين (۸۳): ۱۵)؛ «مبادا مرتکب

گناه کردند که قطعاً گنهکاران در روز جزا از کرامت و قرب پروردگار محرومند». فخر رازی می‌گوید: «اصحاب ما به این آیه تمسک کرده‌اند بر این که مؤمنان، خداوند سبحان را خواهند دید، و آلاً تخصیص آیه به کفار، بی‌فایده است» (سبحانی، بی تا: ۲/۲۱۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۱/۸۹).

۳-۴-۳. کرسی، عرش و استوای خداوند بر عرش

الف. استقرار خداوند بر عرش

ابن تیمیه در رساله «العقیده الواسطیه» در تفسیر «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه (۲۰): ۵)؛ «خدای رحمان بر تخت فرمانروایی عالم استیلا دارد و امور جهان هستی را تدبیر می‌کند و سامان می‌دهد» خدا را چنین توصیف می‌کند: او بالای آسمان‌ها قرار گرفته است، بر تخت خود نشسته است. از خلق خود بالاتر است. (ابن تیمیه، بی تا: ۴۰۱)

مالک تصریح دارد ابن تیمیه معتقد است خدا فوق عرش و در آسمان است و تواتر لفظی و معنوی بر آن دلالت می‌کند؛ و می‌گوید ابن خزیمه در کتاب توحیدش این روایات را آورده و گفته است حدود ۲۰۰ قول از سلف در تأیید این حرف (خدا بر عرش نشسته است) وجود دارد (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۳۷-۳۵)

بن باز در فتاوی خود می‌گوید: «اهل سنت و جماعت از اصحاب رسول خدا (ص) خداوند در آسمان، بالای عرش خود است و دست‌ها به سوی او دراز می‌گردند». (بن باز، ۱۴۱۶: ۲۹۷)

ب. نزول خدا از عرش به آسمان دنیا

ابن تیمیه بر تفسیر لفظی حدیث نزول اصرار دارد و آن این که خدا در بخشی از شب به آسمان نخست فرود می‌آید و می‌گوید: آیا استغفارکننده‌ای هست یا نه؟ و این جز با جسمانیت و حرکت و جهت، سازگار نیست. (ابن تیمیه، ۱۳۹۷ ق، ص ۱۹۸).

ابن بطوطه جهانگرد معروف قرن هشتم، آن‌گاه که سفرش به شام منتهی شد، چنین می‌نویسد: «در دمشق فقیه بزرگی به نام «تقی» فرزند «تیمیه» بود که در مسجد سخن می‌گفت، ولی در عقل و خرد او چیزی بود، من روز جمعه برای شنیدن سخنانش پای منبر او حاضر شدم، او در سخنان خود چنین گفت: خدا از جایگاه خود به آسمان دنیا فرود می‌آید مانند فرود آمدن من، آن‌گاه یک پله از منبر پایین آمد و از این طریق چگونگی نزول خدا را بیان کرد، فقیه مالکی مذهب بر او خرده گرفت و شاید اشکال او این بود که این حرکت و نزول جسمانی از خصایص موجودات جسمانی است و خدا از جسم و جسمانی بودن پیراسته می‌باشد. در این موقع مردمی که در مسجد بودند، به طرفداری از ابن تیمیه برخاسته، او را با دست و کفش به قدری زدند که عمامه او افتاد (ابن بطوطه، ۱۳۵۷: ۹۵)

ج. مکان‌مندی خدا (بودن روی عرش)

از ابن عثیمین سؤال شده است که برخی از مردم زمانی که از آنها سؤال می‌شود «خدا کجاست؟»، می‌گویند: خدا در همه جا هست. آیا این جواب صحیح است یا نه؟ وی در پاسخ چنین گفته است: «این جواب که: خدا در همه جا هست، سخنی است باطل و اگر از شما پرسیدند خدا در کجاست؟ بگویید: خدا در آسمان است. اگر کسی بگوید خدا در همه جا هست و منظورش ذات خدا باشد، این کفر است!» (العثیمین، ۱۴۱۳ ق، ج ۱، صص ۱۳۳-۱۳۲).

ناصرالدین البانی نیز علمای الازهر را که یکی از مهم‌ترین مراکز علمی در جهان اهل سنت است،

خطاب قرار داده، می‌گوید: «اگر امروز از بزرگان شیوخ الازهر بپرسی - برای نمونه - که خدا کجاست، می‌گویند: در همه جا!» وی سپس این عصر را عصری می‌شمارد که با دیدگاه‌های نادرست، به نجاست کشیده شده است. (البانی، ۱۴۲۰: ۲۲).

هم چنین هنگامی که از «لجنة الدائمة للبحوث العلمیة والافتاء» استفتا می‌شود که «چگونه باید به کسانی که خداوند را در همه جا حاضر می‌دانند پاسخ داد؟ و حکم کسی که قائل به آن باشد، چیست؟»، گروه فتوا چنین پاسخ می‌دهد: «اولاً، عقیده اهل سنت و جماعت این است که خداوند بر عرش خود نشسته و داخل در عالم نیست؛ بلکه خارج از آن است؛ ثانیاً، کسی که اعتقاد داشته باشد خداوند در همه جا هست، از «حلولیه» است و اگر پذیرفت که خداوند بر عرش نشسته و خارج از عالم است، مسلمان، وگرنه کافر و مرتد است.» (فتاوی اللجنته الدائمة للبحوث العلمیة والافتاء، ج ۳، فتاوی شماره ۵۲۱۳).

۴. نقدهای آیت‌الله‌العظمی سبحانی بر تفسیر وهابیت از صفات خبری

۴-۱. نقد نفی تاویل‌گرایی

وهابیان هر چند در ظاهر تاویل را نمی‌پذیرند اما در عین حال در مقام عمل در موارد بسیاری تاویل را پذیرفته‌اند، که این نشان از تناقض در گفتار آن‌ها است. برای نمونه، برخی از آن‌ها را بیان می‌کنیم: بن‌باز، آیه «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ، لَاتَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا» (توبه/۴۰) را این چنین تاویل می‌کند: «خداوند دو معیت دارد: معیت عامه و معیت خاصه، معیت عامه همان احاطه تام و علم است که خداوند بر عرش است و علم به مردم و احوال زمین دارد. معیت خاصه به معنای یاری، تأیید و کمک کردن و هدایت کردن است و آیه معیت خاصه را می‌گوید. سپس می‌گوید اگر معیت به معنای علم نباشد لازم می‌آید که خداوند اختلاط با خلق پیدا کند و این همان عقیده حلولیه است. و می‌گوید: «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَهُ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ» (مجادله/۵۸)؛ «هیچ رازی میان سه تن روی نمی‌دهد، مگر این که او چهارمین آنهاست» معنایش این است که او بر عرش نشسته است ولی علم او همه جا هست. (بن‌باز، همان: ۱۴۲/۱)

در جای دیگری گفته‌اند: «چون ادله زیاد داریم که خداوند فوق عرش است پس مقصود از هو معکم باید این باشد که علم او احاطه به همه اشیا دارد» (بن‌باز، همان: ۸۹/۲) ابن‌عثمین، از مفتیان وهابی، نیز آیه «لن ترانی» (اعراف/۷)؛ «پروردگارش گفت: هرگز مرا نخواهی دید» را به معنای نفی رؤیت در دنیا گرفته، (ابن‌عثمین، ۱۴۱۳: ۴۴/۵) حال آنکه این جمله مطلق است و نفی رؤیت در دنیا و آخرت و همه زمان‌ها و حالات می‌کند. لذا ابن‌عثمین تاویلاتی را که انجام می‌دهد، این گونه توجیه می‌کند که تاویلی که دلیلی بر آن نباشد جایز نیست و الا دلیل شرعی وجود داشته باشد، جایز است (ابن‌عثمین، ۱۴۲۴: ۷۰).

آیت‌الله‌العظمی سبحانی، در نقد نفی تاویل‌گرایی وهابیت دو مطلب مهم را بیان می‌کنند:

۱. آیاتی که دستاویز امثال ابن‌تیمیه است؛ دو نوع ظهور دارند، یکی ظهور افرادی و تصویری، و دیگری ظهور جملی و تصدیقی، وهابیت در تفسیر این نوع آیات، از ظهور نخست پیروی کرده، و دومی را به دست فراموشی می‌سپارند، در صورتی که کلام عرب، و مخصوصاً فصیحان و بلیغان، مالا مال از مجاز و کنایه است، و در این صورت باید پس از ظهور افرادی و تصویری به دنبال ظهور جملی

و تصدیقی رفت و آن را گرفت. مثلاً در قرآن می‌خوانیم که یهود می‌گفتند: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» (سوره مائده (۵): ۶۴)؛ «و یهودیان گفتند: دست خدا بسته است - دست‌های خودشان بسته و بی‌اقتدار باد، و به سزای آنچه گفتند لعنت بر آنان باد - بلکه هر دو دست خدا باز است و قدرتش بی‌کران» ظهور مفردات آیه حاکی است که خدا مانند بشر دو دست دارد، که یهود می‌گویند: هر دو تایی آنها بسته، و قرآن می‌گوید: خیر هر دو تایی آنها باز است در حالی که هیچ انسان آشنا به رموز کلام عقلاء در امثال این موارد به دنبال ظهور مفردات نرفته، بلکه سعی می‌کند ظهور مجموع جمله را که ظهور تصدیقی می‌نامند، به دست آورد و اگر به دنبال ظهور تصدیقی که قرائن متصل و منفصل آن را تأیید می‌نماید؛ برویم؛ آیه معنی دیگری پیدا می‌کند و آن این که یهود، خدا را به عجز متهم کردند و قرآن او را قادر و توانا می‌داند، زیرا بسته بودن دست، کنایه از عجز و باز بودن آن، کنایه از قدرت است.

۲. این نوع از آیات، آیات متشابهی هستند که باید از طریق مراجعه به آیات محکم، تفسیر شوند، و قرآن در سوره آل عمران آیات قرآن را به دو قسمت کرده و می‌فرماید: «مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ» (آل عمران (۳): ۷)؛ «بخشی از آن، آیاتی است که با معانی استوار و روشن که بخش مرجع این کتاب است و سایر آیات به آنها تفسیر می‌شود، و بخش دیگر آیاتی است که معنای استوار آنها با معانی نا استوار مشتبه می‌شود» برخی از آیه‌ها، آیات محکمی هستند که از نظر دلالت از استحکام و استواری خاصی برخوردارند و اینها ریشه و اصل کتابند و قسمت دیگر آیات متشابه هستند که هاله‌ای از شبهه بر آنها مستولی است، و مقصود واقعی آنها چندان روشن نیست، آنگاه یاد آور می‌شود: گروهی که در قلوب آنان، انحراف است به خاطر فتنه‌انگیزی از آیات متشابه پیروی می‌کنند.

وهابیت اگر اهل فهم و شعور باشند، باید با توجه به این دو نکته، مانند تمام مفسران اسلامی به تفسیر این نوع آیات پردازند، و از آیات متشابه، بدون ارجاع به محکومات پیروی ننمایند (سبجانی، ۱۳۷۱: ۳۱-۳۰).

۴-۲. نقد نفی انکار مجاز

در نقد این عقیده و هابیت، باید گفت نه تنها بسیاری از علما به استعمال مجاز در قرآن معتقدند، بلکه در عصر صحابه نیز این نوع از استعمال وجود داشته، برخی از صحابه برخی از آیات را بر معنای مجازی آن حمل می‌کردند، همچنان که خود ابن تیمیه از ابن عباس نقل می‌کند که وی آیه «يَوْمَ يَكْشَفُ عَنْ سَاقٍ» (قلم (۶۸): ۴۲)؛ ای پیامبر، یاد کن روزی را که کار به شدت دشوار می‌شود را به «شدت امر» حمل کرده است (ابن تیمیه، ۱۴۱۸: ۷۱/۱). یا عمر نیز آیه «وَأَلْتَقَّتْ السَّاقُ بِالسَّاقِ» (قیامت (۷۵): ۲۹)؛ «وساق پاهایش به یکدیگر پیچد» را به اعمال دنیا حمل کرده است که در آخرت محاسبه می‌شود» (ابن بطلال قرطبی، ۱۴۲۳: ۴۶۳/۱۰).

البته این کلام ابن تیمیه و ابن قیم در مقام گفتار است و الا در مقام عمل چنان که آقای «عبدالعظیم ابراهیم محمد المطعنی» در کتاب المجاز عند الامام ابن تیمیه و تلامیذه بین الانکار و الاقرار موارد فراوانی از ابن تیمیه در کتاب رفع الملام عن الأئمة الأعلام و ابن قیم آورده که این‌ها در مقام عمل از مجاز و تأویل استفاده کرده‌اند (المطعنی، ۱۴۱۶: ۱۱/۱).

آیت‌الله‌العظمی سبحانی در نقد سخن وهابیت که مجاز را در قرآن انکار می‌کنند، می‌گوید: «چگونه می‌توان مجاز و تأویل را در قرآن، منکر شد در حالی که قرآن، همه گناهان را به دست‌های انسان نسبت می‌دهد و می‌فرماید: «ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَ أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ» (انفال: ۸)؛ «این کیفر به سزای دستاوردی است که خود پیش فرستاده‌اید و از آن روست که خدا به بندگانش ستم نمی‌کند. این کیفر به خاطر چیزی است که دست‌های شما پیشاپیش فرستاده‌اند و خدا بر بندگان ستم نمی‌کند.

مسئلاً همه گناهان انسان با دست او انجام نمی‌گیرد، بخشی با چشم و بخشی با گوش و برخی با زبان و همچنین... ولی قرآن همه را مجازاً به دست نسبت داده است، چون عضو فعال در انسان، دست او است و گناه، منسوب به خود انسان است.» (سبحانی، ۱۳۹۰: ۲۹)

ایشان در بیان دیگری می‌فرمایند: «یکی از علمای وهابی که منکر مجاز در قرآن بود، و معتقد بود که این الفاظ را باید بر معانی ظاهری آنها حمل کرد، و طرفداران مجاز در قرآن را اهل تأویل می‌شمرد با یکی از علمای شیعه روپرو شد و آنچه توانست درباره شیعه و اینکه آنها قرآن را تأویل می‌کنند، سخن گفت: اتفاقاً آن عالم وهابی کور و نابینا بود. این عالم شیعی به او گفت: متأسفم که حضرت عالی در روز رستاخیز از رؤیت خدا و پیامبرش محروم هستید. آن عالم وهابی وحشت زده گفت: چرا؟ او در پاسخ گفت به گواه این آیه که «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا» (اسراء: ۱۷)؛ «وهر کس در این دنیا کوردل باشد و از پیشوای به حق پیروی نکند در آخرت نیز کوردل است و به سعادت نمی‌رسد و گمراه‌ترین است و در نتیجه به آمرزش و رحمت الهی دست نمی‌یابد.» آن وهابی نابینا گفت: این آیه مربوط به نابینایی قلب و روح است، نه نابینایی ظاهری. آن عالم شیعی گفت: این همان تأویل است که شما منکر آن هستی» (سبحانی، همان).

طبری در تفسیر خود- که از نظر ابن تیمیه بهترین تفسیر است و در آن، بدعت و یا روایت ضعیفی وجود ندارد- (ابن تیمیه، بی‌تا: ۵۱). در تفسیر آیه شریفه «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (بقره: ۲)؛ «قلمرو فرمانروایی اش آسمان‌ها و زمین را فرا گرفته است» می‌گوید: «اهل تأویل، در معنی کرسی اختلاف کرده‌اند. برخی از آن‌ها گفته‌اند که مراد از کرسی، علم خداست.» وی سپس با سند معتبر، ابن عباس را صاحب این دیدگاه معرفی می‌کند (طبری، ۱۴۰۸: ۷/۳). آن‌گاه به اقوال تشبیه‌آمیز اشاره می‌کند؛ مانند روایاتی که کرسی را جای پای خدا می‌شمارند و یا بیان می‌کنند که هنگام نشستن خدا بر روی عرش، به سبب سنگینی او، عرش ناله می‌کند. طبری در پایان، دیدگاه ابن عباس را مبنی بر این که تأویل کرسی به علم خداست، می‌پذیرد.

۳-۴. نقد تفویض کیفیت

این دیدگاه، لازمه اش، اجتماع نقیضین است، زیرا واژه «ید» در لغت به هیأت و کیفیت مخصوصه اطلاق می‌شود. از این رو اثبات «ید» به معنای لغوی، قبول حقیقتی با هیئت و کیفیت مخصوصه است. اما کسانی که معنای آن را مرادف با «بلاکیف» دانسته است، که لازمه اش اجتماع نقیضین است.» (سبحانی، ۱۴۲۱: ۳۷)

آیت‌الله‌العظمی سبحانی در این باره می‌فرماید: وهابیت با ابداع این نظر یا پیروی از این نظر که قبل از او دیگران نیز گفته‌اند، نظریه خود را در ابهام و پوشیدگی فروبرده است، زیرا همان‌طوری که باید

تنزیه خدا را در نظر گرفت، که خود یکی از ارکان عقاید اسلامی است، باید از اجمال‌گویی و ابهام‌سرایی پرهیز کرد.

باتوجه به این دو رکن، یکی از دو حالت را به خود می‌گیرد: یا سر از تشبیه و تجسیم در می‌آورد. یا صفات خبری به صورت مفاهیم مجمل و مبهم در می‌آید و هر دو برخلاف عقاید اسلامی است. ایشان در توضیح این مطلب می‌فرمایند: الفاظی مانند دست، پا، صورت، چشم، قدم و غیر از این‌ها به همان معنای لغوی، از طرف هر وضعی به گونه‌ای وضع شده است که کیفیت، مقوم معنای این الفاظ است. یعنی واضع، کیفیت دست را با مراتب مختلفی که در انسان و حیوان دارد، در نظر گرفته و این لفظ را بر آن وضع کرده است. اگر هم وضع «تعینی» را نپذیریم و بگوییم نوع الفاظ از طریق وضع تعینی و کثرت استعمال بر چنین معانی وضع شده‌اند، سرانجام این کیفیت، با مراتبی که دارد، مد نظر بوده و برای آن وضع شده‌اند. اصولاً دست بدون کیفیت و همچنین دیگر الفاظ فاقد معنای لغوی هستند و نمی‌توان چنین استعمالی را استعمال حقیقی و استعمال لفظ در معنای خود دانست. (سبجانی، ۱۳۶۹: ۲۱ و ۲۲).

۴-۴. نقد تجسیم و تشبیه

در واقع، وهابیت که خود را سلفی می‌نامند سعی دارند خود را از اتهام به تشبیه و تجسیم برهاند و این تهمت را به دیگر فرقه‌ها انتساب دهند. اما حقیقتاً این خودشان هستند که گرفتار تشبیه و تجسیم شده‌اند. زیرا در بیان صفات خداوند چیزی عرضه نمی‌کنند.

نظر آیت‌الله‌العظمی سبجانی بر آن است: «آیا آیه «لیس کمثله شیء»، گواهی روشن بر نفی جسمیت نیست؟ جسم در لغت و شریعت، یک معنی بیش ندارد، یعنی موجودی که طول و عرض و ارتفاع دارد، از اجزایی ترکیب یافته است. اگر خدا جسم باشد طبعاً به همین معنا خواهد بود، نه معنای دیگر. ما از ادله عقلیه به یک دلیل روشن همگانی اکتفا می‌کنیم: جسم مسلماً مکانی لازم دارد که در آن قرار گیرد. آیا این مکان، از نخست، با خدا همراه بوده پس دو قدیم داریم: ۱. خدا، ۲. مکان. اگر خدا این مکان را برای خودش ترتیب داده قبلاً در کجا بود؟

ایشان اما این که می‌گویند: سلف در این باره سخن نگفته‌اند، مسلماً درست نیست؛ بلکه اشاعره و ماتریدیه که دو شاخه از اهل سنتند همگی اتفاق بر نفی جسمانیت دارند.

بیهقی در کتاب الاسماء و الصفات، می‌گوید: اهل سنت، در این که خدا مکان ندارد، به این حدیث استدلال کرده‌اند که پیامبر (ص) در سخن خود در مورد خدا فرمود:

أنت الظاهر فلیس فوقک شیء و أنت الباطن فلیس دونک شیء و إذا لم یکن فوقه شیء و لا دونه شیء لم یکن فی مکان؛ خدایا تو ظاهری و برتر از تو چیزی نیست، تو باطنی و پایین‌تر از تو چیزی نیست، چیزی که نه برتر از او چیزی هست و نه پست‌تر، قطعاً مکان ندارد (بیهقی، اسماء و صفات، ۴۰۰).

در مورد این که ابن تیمیه می‌گوید: حتی اهل بیت رسول خدا (ص) نیز در این مورد سخنی نگفته‌اند. ایشان می‌فرماید: «شایسته بود او نگاهی به نهج البلاغه کند و لا اقل به کتاب توحید صدوق که احادیث را با سند نقل کرده مراجعه کند تا روشن شود موضع اهل بیت (علیهم السلام) تنزیه خدا از جسم و تمام آثار جسمیت و جسمانیت و مادیت است». (سبجانی، ۱۳۸۹: ۱۲)

اینک به یک نمونه از آنها را نقل می‌کنیم: «ما وحدَه من کیفه، و لا حقیقه أصاب من مثله، و لا ایه عنی من شَبَّهه، و لا صمده من أشار الیه و توهمه؛ آن کس که برایش کیفیت قائل شود او را یکتا

ندانسته، و کسی که برایش ماندی قرار دهد به حقیقتش پی نبرده است، و هر کس وی را به چیزی شبیه بداند، در مورد او اشتباه کرده است، و کسی که به او اشاره کند یا او را در وهم و اندیشه خود در آورد، او را منزّه ندانسته است» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶).

۴-۱. نقد اعضا و جوارح داشتن خدا

نظر استاد سبحانی این است که از نظر عقل و خرد نمی‌توان این صفات را بر معنای عرفی آن حمل نمود، زیرا لازمه آن تجسیم و تشبیه است که عقل و نقل بر نادرستی آن گواهی می‌دهد، بدین جهت برای دستیابی به تفسیر واقعی این صفات، باید مجموع آیات قرآن را در نظر گرفت. ضمناً باید دانست که زبان عرب مانند دیگر زبانها آکنده از مجاز و کنایه است و قرآن کریم که با زبان قوم سخن می‌گوید این شیوه را به کار گرفته است:

ایشان با تمسک به آیاتی که واژه «وجه» در آن به کار رفته است، مانند سوره بقره آیه ۱۵۰، سوره الرحمن آیه ۲۷، سوره لیل آیه ۲۰، سوره روم، آیه ۳۰ می‌فرماید:

مقصود از وجه در مورد خداوند متعال، ذات خداوند است، نه عضو مخصوص در انسان و مانند آن. قرآن آنجا که از فنا و نابودی انسان‌ها گزارش می‌دهد و می‌فرماید: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» به دنبال آن از بقا و پایداری وجود خدا و اینکه فنا در او راه ندارد سخن گفته و می‌فرماید: «وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن (۵۵): ۲۷)؛ «و پروردگارت که شکوهمند و گرامی است با همه صفات ارجمند و زیباییش باقی می‌ماند.» ذات پروردگارت که صاحب جلال و عظمت است باقی می‌ماند. از این بیان، معنی آیه مورد بحث روشن می‌شود و آن این که مقصود این است که خدا در نقطه خاصی نیست، بلکه وجود او محیط بر همه چیز است و به هر طرف رو کنیم به سوی او روی نموده ایم. آنگاه برای اثبات این مطلب دو صفت را یادآور می‌شود:

واسع: وجود خداوند نامتناهی است، علیم: از همه چیز آگاه است. (ر.ک: سبحانی، آئین و هابیت). ایشان در تفسیر «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» (مائده (۵): ۶۴)؛ «بلکه هر دو دست خدا باز است و قدرتش بی کران» و «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح (۴۸): ۱۰)؛ «دست تو به منزله دست خداست که برای بیعت بالای دست‌های آنان قرار دارد» می‌فرماید:

«در آیه نخست می‌گوید: آنان که با تو بیعت می‌کنند (دست تو را به عنوان بیعت می‌فشارند) همانا با خدا بیعت می‌کنند (زیرا بیعت با فرستاده، بیعت با فرستنده است). سپس می‌گوید: دست خدا بالای دستهای آنها است، یعنی قدرت خدا برتر از قدرت آنها است، نه اینکه خدا دارای دست جسمانی بوده و دستهای وی بالای دستهای آنها قرار دارد. گواه این مطلب آن است که در ادامه آیه می‌گوید: (فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَيَسُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا). آن کس که بیعت شکنی کند به زیان خود عمل کرده است، و آن کس که به بیعت خود وفادار باشد، پاداش عظیم خواهد داشت. (سبحانی، ۱۳۹۰: ۲۹)

ایشان می‌افزایند: این نوع سخن گفتن که پیمان شکنان را تهدید کرده و وفا کنندگان به پیمان را نوید می‌دهد، نشان دهنده این است که مقصود از «يدالله» قدرت و حاکمیت خداوند است، و اصولاً کلمه «يد» گاه در فرهنگ‌های مختلف کنایه از قدرت می‌باشد، چنانکه می‌گویند: دست بالای دست بسیار است. (همان)

بسیاری از مفسران مانند زمخشری در کشاف (۳/۳۳۵)، و طبرسی در مجمع‌البیان (۵/۱۱۳)،

می‌گویند: جمله یاد شده کنایه از این است که بیعت آنان با پیامبر، به یک معنی بیعت با خدا است، و هدف بزرگ شمردن بیعت با پیامبر (ص) است.

ایشان در بیان آیاتی که واژه‌های «بصیر و سمیع» به کار رفته است می‌فرماید: بصیر در خدا به دو ملاک به کار می‌رود:

۱. حضور دیدنی‌ها نزد خدا، این موقعی است که با سمیع همراه باشد، چنان که می‌فرماید: «... ان الله نعماً يعظكم به ان الله كان سميعاً بصيراً» (نساء/۵۸) (سبحانی، ۱۳۷۸: ۱۲-۱۴).

۲. علم به جزئیات و خصوصیات اشیا و این در موقعی است که با حرف (با) همراه باشد، چنان که می‌فرماید: «... وَ كَفَىٰ بربِّكَ بَدْنُوبَ عِبَادِهِ خَيْرًا بَصِيرًا» (اسراء/۱۷: ۱۷)؛ «همین بس که پروردگارت به گناهان بندگانش آگاه و بیناست».

باز می‌فرماید: «... وَ كَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا» (فتح/۴۸: ۲۴)؛ «و خدا به آنچه می‌کنید بیناست» و نیز می‌فرماید: «... مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَانُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ» (ملک/۶۷: ۱۹)؛ «جز خدای رحمان هیچ کس آن‌ها را در آسمان نگاه نمی‌دارد. قطعاً او به هر چیزی بیناست».

گروهی از مفسران بصیر را فقط به حضور مبصرات نزد خدا تفسیر کرده‌اند و این معنا در مورد اشیا قابل رؤیت درست است، ولی گاهی در مواردی به کار رفته که قابل رؤیت نیستند، مانند «ذنوب» ، زیرا بسیاری از گناهان قابل رؤیت نیست، طبعاً در این جا باید مقصود از «بصیر» آگاهی از جزئیات باشد و شاهد آن این است: آن‌گاه که ذنوب را متعلق بصیر قرار می‌دهد، لفظ خبیر را با آن همراه می‌سازد، چنان که می‌فرماید: «بذنوب عباده خبیرا بصیرا» و شاید هدف آیات این است که خدا نسبت به آنچه در جهان هستی می‌گذرد، علم تفصیلی دارد نه علم اجمالی و تمام آنچه که در آشکار و پنهان است از قلمرو علم خدا بیرون نیست.

ایشان می‌افزاید: «سمیع در قرآن به ظاهر در دو معنی به کار رفته است: یکی به معنی حضور مسموعات نزد خدا و این معنا بیشترین سهم را در استعمال دارد، و دیگری به معنی مجیب چنان که می‌فرماید: «... إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ» (آل عمران/۳: ۳۸)؛ «تو دعای بندگانت را می‌شنوی و آن را اجابت می‌کنی»

حق این است که سمیع یک معنا بیش ندارد و آن شنیدن است و خدا در هر حال، دعای بندگان را می‌شنود، ولی گاهی مقرون به اجابت هست و گاهی نیست، و جمله «سمیع الدعاء»، جامع بین این دو معنا است و اگر فرض کنیم که مقصود از سمیع الدعاء، مجیب الدعاء است، این خصوصیت از لفظ استفاده نمی‌شود، بلکه از قراین خارجی به دست می‌آیند.»

استاد سبحانی بر این عقیده هستند که خداوند بینا و شنوا است بدون عملیات فیزیکی، برهمگان روشن است عمل بینایی در انسان یا یک جاندار، در سایه یک رشته عملیات فیزیکی تحقق می‌پذیرد: بنابراین شنیدن و دیدن در خدا از طریق امکان‌پذیر نیست، ناچار باید در این به همان قاعده «خذ الغایات و اترك المبادی» چنگ افکند، زیرا هدف از بینایی جز آگاهی از دیدنی‌ها و همچنین هدف از شنوایی جز آگاهی از امواج صوتی، چیز دیگری نیست، هرگاه خود این نتیجه، بدون یک رشته ادوات، و ابزار، یا فعالیت‌های فیزیکی صورت پذیرد، در چنین صورت حقیقت بینا بودن و شنوا بودن را دارا خواهد بود و آیات قرآن بیش از این ثابت نمی‌کند که خدا بینا و شنوا است، و اما این که خصوصیات

امکانی را داراست، هرگز بر آن دلالت ندارد.

از آن جا که همه‌ی عوالم امکانی نزد خدا حاضراست، قهرا مبصرات و مسموعات نیز نزد او حاضر خواهند بود، از این جهت بسیاری از محققین این دو وصف را از شعب علم خدا به جزئیات گرفته اند و واقعیت علم را جز حضور معلوم نزد عالم چیز دیگری ندانسته اند، و اگر برخی از متکلمین گفته اند: شنوایی خدا به علم به مسموعات بازگشت می‌کند، گفتار صحیحی است و مسلماً حضور موجودات نزد خدا بالاتر از حضور موجودات نزد انسان از طریق صور ذهنی است.

امیرمؤمنان(ع) می‌فرماید: خدا بصیر است نه از طریق به کار بردن ادوات حسی و مشاهد است نه از طریق تماس خارجی. (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۵۵)

و نیز می‌فرماید: می‌شنود نه از راه شکافتن امواج هوا و دستگاه شنوایی. (نهج‌البلاغه، حکمت ۱۸۶) باز می‌فرماید: خدا بصیر است، ولی هرگز به دستگاه بینایی توصیف نمی‌شود. (نهج‌البلاغه، خطبه

(۱۸۲)

جامع‌ترین سخن، کلامی است که امام صادق(ع) می‌فرماید: خدا شنوا و بینا است، شنوا است بدون دستگاه شنوایی، و بینا است بدون ادوات حسی، بلکه بالذات می‌شنود و می‌بیند (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۴۴).

۴-۴-۲. نقد رؤیت خداوند

آیت‌الله‌العظمی سبحانی می‌گوید: استدلال به آیه مبتنی بر آن است که معنای آیه این باشد که: کفار از «دیدن خدا» محروم‌اند، در حالی که در آیه لفظ «رؤیت» به کار نرفته است. لذا ظاهر معنا این است که کفار به دلیل گناهان مرتکبه و نیز به دلیل کذبشان از «رحمت» خدا محروم‌اند. در واقع شایسته است از ایشان پرسیم که چگونه این آیه را دلیل برای رؤیت خدا قرار داده‌اند؟ (همان: ۲/۲۱۸).

۴-۴-۳. نقد کرسی، عرش و استوای خداوند بر عرش

الف. نقد استقرار خداوند بر عرش

آیت‌الله‌العظمی سبحانی در این باره می‌فرماید: صفات خبریه، یک سلسله استعارات و مجازات هستند. اگر بخواهیم دلالت افرادی را در نظر بگیریم حق با آنهاست، یعنی طبق «ان الله علی العرش استوی»، عرش یعنی تخت، و استوی یعنی نشستن. این ظهور افرادی و تصویری است.

ولی صحیح آن است که جمله را یکجا مطالعه کنیم؛ یعنی ماقبل و مابعدش را لحاظ کرده و سپس با توجه به ظهور جمله‌ای آن را معنی کنیم. با مطالعه آیات قبل، یعنی اول سوره رعد متوجه می‌شوید اصلاً این جمله را چنین معنا کردن بی‌ربط است. خدا گفته من آسمان‌ها و زمین را آفریدم، جهان را تدبیر می‌کنم، کارهای خلقت را انجام می‌دهم و سپس می‌گوید: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۲۰: ۵)؛ «خدای رحمان بر تخت فرمانروای عالم استیلا دارد و امور جهان هستی را تدبیر می‌کند و سامان می‌دهد» حال اگر بگوییم خداوند بر تخت نشست، گزاره‌ای بی‌ربط خواهد بود. یعنی بر تخت‌نشستن چه ارتباطی با خلقت زمین و آسمان و تدبیر جهان و اختلاف لیل و نهار دارد؟! همه بحث این آیه در خلقت آفرینش و تدبیر و اداره عالم آفرینش است، پس این مناسبت ندارد که در آن میان بگوید: خدا بر تخت نشست!!

لذا معنای این جمله این است که: تصور نکنید خداوند همه زمین و آسمان‌ها را آفرید و بعداً تدبیر این جهان را به دست دیگران سپرد؛ بلکه او هم خالق و هم مدبّر است و تدبیر جهان نیز همواره به دست خود او است.

ایشان می‌افزاید: ضمن این که «ثم استوی» به معنای جلّس (نشست) نیست بلکه به معنی استیلاء (تسلط یافتن) است. یعنی در عین حالی که جهان را آفرید «استوی علی عرش القدره» هم بود؛ جهان در دست خداوند بوده و به ملک یا جن نسپرده است. (سبحانی، ۱۳۶۳: ۹۵)

ب. نقد نزول خدا از عرش به آسمان دنیا

مبنای استاد بر این است که قانون کلی در تفسیر سخن هر گوینده‌ای این است که در مجموع سخن او (با توجه به قراین متصل و یا منفصل از آن) دقت و تأمل شود، آن گاه مفاد ظهور مجموع کلام، به او نسبت داده شود. نه این که کلمه‌ای از مجموع سخن او گرفته شود، و جمله او تفسیر گردد. اکنون ما این ضابطه را روشن می‌سازیم:

در مقام ستایش کسی می‌گوییم، فلانی دست و دل بازی دارد، یا درخانه اش باز است، اگر مقیاس در تفسیر همان ظهور مجموع باشد، باید بگوییم مقصود این است که او یک انسان سخی و بخشنده و یا مهمان نواز است؛ ولی اگر مقیاس دوم باشد، باید بگوییم عضوی از اعضای او باز است و بسته نمی‌شود، یا در خانه او به علتی بسته نیست، ناگفته پیداست که روش عقلا در تفسیر سخن، همان روش نخستین است.

روی این اساس، تفسیر ابن تیمیه در نزول خدا به آسمان اول، تفسیر پا برجایی نیست، او به جای اخذ به ظهور مجموع سخن، ظهور مفرد را گرفته و نزول را به نزول جسمانی تفسیر کرده است، در حالی که با توجه به مجموع آیات قرآنی، مقصود نزول رحمت او است. (سبحانی، ۱۳۸۳: ۲۵۴ و ۲۵۵)

ج. نقد مکان‌مندی خدا

آیت‌الله‌العظمی سبحانی ذیل آیه «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: ۵۷: ۴)؛ «و هر کجا باشید او با شماست» می‌گوید:

علمای اسلام در برابر این آیات به دو گروه تقسیم می‌شوند:

۱. اهل حدیث و در پیشاپیش آنان احمد بن حنبل و پیروان او، این گروه در تفسیر این آیات راه تأویل را در پیش گرفته‌اند، در حالی که تأویل و تصرف در ظواهر بر خلاف مسلک آنها است و لذا افراد تأویل‌گر را «جهمی» و «معتزلی» می‌نامند، ولی در این جا به خاطر تنگی قافیه این راه را برگزیده‌اند، و نکته آن این است که آنان خدا را موجودی مستقر در عرش می‌دانند، و می‌گویند به حکم «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى؛ خدا بر سریر خود و فوق آسمان‌ها مستقر است» (طه: ۲۰: ۵) (اشعری، الابانة، ص ۱۸) وقتی این گروه با چنین آیات حاکی از گستردگی وجود است روبرو می‌شوند، انگشت تحیر به دندان می‌گیرند، زیرا از یک نظر «آیه استوا» آنها را بر استقرار خدا در نقطه خاصی دعوت می‌کند، در حالی که این آیات خدا را وجود محیط بر همه اشیا توصیف می‌نماید، در این صورت چاره ندیدند، جز این که راه تأویل را برگزینند و بگویند خدا با دانش خود چهارمین نفر آن سه نفر است، و یا با علم خود ششمین نفر آن پنج نفر است، و در حقیقت علم خدا است که چهار نفر را به پنج نفر و پنج نفر را به شش افزایش می‌دهد.

خلاصه: چون این گروه «استیلا در عرش» به معنی استقرار بر سریر تصور کرده‌اند، سرانجام با معارف قرآن بازی کرده و سخن اهل معرفت را نفهمیده و تصور کرده‌اند که مقصود از احاطه، احاطه مکانی است آن موقع در صدد اعتراض برآمده و می‌گویند در جهان ماده جاهای آلوده هست که

شایسته نیست خدا در آن جاها حضور داشته باشد. (سبجانی: ۱۳۸۳: ۱۵۰)

۲. عدلیه معتقدند مراد از سعه وجودی خدا، احاطه قیومی است نه احاطه مکانی و در این مورد چنین توضیح می‌دهند: نسبت وجود امکانی به واجب، نسبت معنی حرفی به اسمی است، همان طور که معنی حرفی در تحقق و حتی در تصور و دلالت جدا از معنی اسمی نیست. همچنین وجود ممکن در مقام تحقق جدا از وجود خدا نیست و عزلت و بینونت مایه نابودی وجود ممکن می‌شود. ایشان در ادامه توضیح می‌دهند که امکان در وجود، غیر از امکان در ماهیت است و به دیگر سخن: هم وجود با امکان توصیف می‌گردد و هم ماهیت، می‌گویند وجود ممکن، یا ماهیت ممکن، ولی امکان در وجود معنایی، و امکان در ماهیت معنی دیگری دارد، هر گاه بگوییم: انسان ماهیت ممکنه است، مقصود این است که در درون او اقتضای وجود وعدم نیست و نسبت آن به هر دو، یکسان است؛ در حالی که اگر وجود را به امکان توصیف کنیم، چون موصوف واقعیت خارجی است، دیگر نمی‌توان گفت نسبت وجود و عدم به آن یکسان است، بلکه مقصود این است که او قائم به غیر و وابسته به او است. روی این بیان، واقعیت وجود ممکن نسبت به واجب روشن می‌گردد، زیرا وجود امکانی فی نفسه یا مستقل است و یا متعلق به غیر؛ احتمال اول منتفی است چون فرض ما در ممکن است و استقلال نشانه بی‌نیازی از علت است (سبجانی، ۱۳۸۳: ۱۵۱).

بلکه چنین چیزی معلول نخواهد بود؛ در حالی که وجود امکانی معلول واجب است طبقاً احتمال دوم متعین است. یعنی در درون ذات، متعلق و وابسته به غیر است و چنین موجودی نمی‌تواند از علت خود منعزل باشد، زیرا چیزی که واقعیت آن تعلق به غیر است، انعزال از علت، نفی واقعیت او است. نتیجه این که چنین موجودی که وابستگی جزء ذات او است، پیوسته در محضر واجب بوده و جدا از آن نخواهد بود و حضور او مانند حضور مبصرات نزد بیننده نیست، بلکه به نوعی مانند حضور صور ذهنیه در پیشگاه نفس خلاق است و برای چنین موجودی عزلت ممکن نیست، شاید آیه مبارکه ناظر به همین مطلب است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر (۳۵): ۱۵)؛ «ای مردم، شما باید که به خدا نیازمندید، و خداست که بی‌نیاز است و کارهایش همه پسندیده و زیباست» یک چنین معیت جز از طریق احاطه وجودی واجب بر ممکن و قیام ممکن با واجب، قابل تفسیر نیست و افراد غیر وارد آن را حلول واجب در ممکن تلقی کرده و همان سخنانی را یادآور می‌شوند که ابن حنبل و اشعری یادآور شدند (سبجانی، ۱۳۸۳: ۱۵۲).

نتیجه

در تحلیل صفات خبری حداقل چهار نظریه مطرح است: اثبات بلا تأویل، توقف، اثبات بلا کیف، اثبات با تأویل. همه مسلمانان توصیف خداوند به صفات خبری را می‌پذیرند و در تفسیر آن اختلاف دارند. وهابیت بر اساس تفسیری که از اسماء و صفات الهی دارد، در کج درستی از توحید ذاتی، صفاتی، ربوبی، افعالی و عبادی ندارند و با تفسیر ظاهر گرایانه‌ای که آنان از صفات خدای متعال ارائه می‌کنند، نمی‌توانند توحید حقیقی و صرف را اثبات نمایند. وهابیت با تأویل گریزی و به رغم تأکید بر نفی تشبیه صفات خدا و انسان نتوانسته است آن‌ها را از دام تشبیه برهاند. آیت‌الله‌العظمی سبجانی قائل به تأویل هستند، و دلالت تصویری لفظ در تفسیر و تأویل صفات خبری را حجت نمی‌داند و با تأکید بر دلالت تصدیقیه و ارجاع متشابهات به محکمت به تأویل آیات خبری می‌پردازد.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه سید محمدرضا صفوی، قم، باران، ۱۳۹۳.
۲. ابن‌ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، قم، مکتبه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۳۸۳.
۳. ابن بطال قرطبی، أبو الحسن علی بن خلف بن عبد الملک، «شرح صحیح البخاری»، تحقیق: أبو تمیم یاسر بن ابراهیم، الرياض: دار النشر، مکتبه الرشد، الطبعة الثانية، ۲۰۰۳/۱۴۲۳.
۴. ابن بطوطه، ابو عبدالله محمد، «رحلة ابن بطوطه»، تصحیح: لجنة من الادباء، مصر: مطبعة مصطفى محمد، ۱۳۵۷.
۵. ابن تیمیه، (بیّنات ب)، «تفسیر سوره النور»، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۶. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. «تلبیس الجهمیه»، ج ۱، مجمع الملک فهد لطباعة المصحف الشریف، ۱۴۲۶ق.
۷. _____، «مجموع الفتاوی» مغرب: مکتبه المعارف، بی تا.
۸. _____، «مجموع الفتاوی»، اللجنه الدائمہ للدعوه و الارشاد، الرياض، بیّنات[الف].
۹. _____، «الاسماء و الصفات»، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۸۸.
۱۰. _____، «منهاج السنة النبویه»، محمد رشاد سالم، الرياض، جامعه الامام محمد بن سعود الاسلامیه، ۱۴۰۶ق.
۱۱. _____، «الفتاوی الحمویه الکبری»، تحقیق: محمد بن ریاض الاحمد الاثری، بیروت: عالم الکتب، الطبعة الاولى، ۱۴۲۶.
۱۲. _____، «مجموع الفتاوی»، المحقق: عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، المدینة، مجمع الملک فهد لطباعة المصحف الشریف، ۱۴۱۶ق.
۱۳. _____، ۱۳۹۷ق، شرح حدیث النزول، بیروت، المکتب الاسلامی، الطبعة الخامسة.
۱۴. ابن عبدالوهاب، عبدالله، «جواب اهل السنة النبویه فی نقض کلام الشیعة و الزیدیه»، بیروت، دارالافاق، ۱۹۸۱.
۱۵. ابن عثیمین، «مجموع فتاوی و رسائل»، تحقیق فهد بن ناصر السلیمان، ریاض، بیّنات، ۱۹۹۴.
۱۶. ابن قیم الجوزیه، محمد بن أبی بکر، «حادی الأرواح إلى بلاد الأفراح»، قاهره، مطبعة المدنی، بی تا.
۱۷. ابن نسان، رضا، «علاقه الاثبات والتفویض بصفات رب العالمین»، بیروت، دارالهجره، ۱۹۹۵.
۱۸. ابوزهره، محمد، «تاریخ المذاهب الإسلامیه»، القاهره: دار الفكر العربی، بی تا.
۱۹. اشعری، ابوالحسن، «الإبانه عن أصول الدیانة. تحقیق فوکیه حسین محمود». القاهره: کلیة البنات جامعه عین الشمس، ۱۳۹۷ق.
۲۰. الألبانی، محمد بن ناصر، «سلسله قضایا عقديه»، بیجا، دارالفضیلة للنشر والتوزیع، دار الهدی النبوی، ۱۴۲۰.
۲۱. الله بداشتی، علی، «توحید وصفات الهی»؛ درس نامه کلام تخصصی، قم: انتشارات دانشگاه قم، چاپ اول، ۱۳۹۰.
۲۲. البریکان، ابراهیم بن محمد، «تعریف الخلف بمنهج السلف»، بیجا، دار ابن الجوزی، بی تا.
۲۳. بن باز، عبدالعزیز، «تنبیها فی الرد علی من تأول الصفات»، ریاض، الرئاسة العامة للبحوث و الافناء، ۱۴۰۵.
۲۴. _____، «فتاوی نور علی الدرب»، گردآوری: محمد بن سعد الشویعر، بی تا.
۲۵. بن باز، عبد العزیز بن عبدالله، «مجموع فتاوی»، مقدمه: عبدالله بن محمد بن احمد الطیار، الرياض: دار الوطن، الطبعة الاولى، ۱۴۱۶.
۲۶. بن جبرین، عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله، «شرح أخصر المختصرات»، مصدر الكتاب: دروس صوتیه قام بتفریغها موقع الشبكة الاسلامیه.
۲۷. بیهقی، احمد بن حسن، «الإعتقاد. بیروت»، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۴ق.
۲۸. جبرئیلی، محمدصفر، «فلسفه علم کلام؛ فلسفه‌های مضاف»، فصلنامه قیسات، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، شماره ۳۹-۴۰، ۱۳۸۵ش.
۲۹. الخلف، سعود بن عبد العزیز، «اصول مسائل العقیده عند السلف و عند المبتدعه»، ۱۴۲۱ق.
۳۰. ذهبی، محمد بن عثمان، «سیر اعلام النبلاء»، بیروت، الرساله، ۱۴۱۰.
۳۱. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، «الإتقان فی تفسیر القرآن»، بیروت: المکتبه الثقافیة، ۱۹۷۳م.
۳۲. سبجانی، جعفر، «درسهایی از مکتب اسلام»، مجلات تخصصی نور، ۱۳۹۴، شماره ۶۵۵.
۳۳. _____، «درسهایی از مکتب اسلام»، مجلات تخصصی نور، ۱۳۶۹، شماره ۷.

۳۴. _____، «بحوث فی الملل والنحل»، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، بی تا.
۳۵. _____، «فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی»، جلد ۱، قم، چاپ مهر، چاپ اول، ۱۳.
۳۶. _____، «رسائل و مقالات»، چاپ اول، قم، مؤسسه الامام الصادق(ع)، ۱۴۲۱.
۳۷. _____، «منشور جاوید»، ج ۲، چاپ اول، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۳۸۳.
۳۸. _____، «جدال احسن»، تهران، نشر مشعر، ۱۳۹۰.
۳۹. _____، «تجسیم و تشبیه در عقاید ابن تیمیه، پیشواری وهابیان»، مجله ی تخصصی کلام اسلامی، تابستان ۱۳۸۹، شماره ۷۴ تابستان ۱۳۸۹.
۴۰. _____، «بحوث فی الملل والنحل»، قم: مؤسسه النشر الاسلامی مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۳۶۳.
۴۱. سبجانی، محمد تقی، (۱۳۸۲)، «اسماء و صفات خداوند». مندرج در دانشنامه امام علی(ع)، ج دوم، چاپ دوم، زیر نظر علی اکبر صادقی رشاد، قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، صص ۱۲۳-۶۵.
۴۲. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، «الملل و النحل»، الطبعة الثالثة، تحقیق محمدسید کیلانی. بیروت: دار المعرفة، ۱۴۰۲ق.
۴۳. _____، «الملل والنحل»، تحقیق: محمد بدران، قم: الشریف الرضی، ۱۳۶۳.
۴۴. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، «التوحید»، الطبعة الاولى، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۹۵.
۴۵. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۹۷م.
۴۷. _____، (۱۳۷۹)، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران: دارالکتب الإسلامی، ۱۳۷۹.
۴۸. الطبری، محمد بن جری، تفسیر الطبری (جامع البیان فی تفسیر القرآن)، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۸.
۴۹. عثمان بن علی حسن، منهج الاستدلال علی مسائل الاعتقاد عند اهل السنه والجماعه، الطبعة الخامسة. الرياض: مکتبه الرشد، ۱۴۱۵.
۵۰. العثیمین، محمد بن صالح، «فتاوی العقیده و أركان الاسلام، الطبعة الأولى، جمع و ترتیب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، الرياض: دارالثريا للنشر والتوزيع»، ۱۴۲۴.
۵۱. العثیمین، محمد بن صالح، «مجموع فتاوی و رسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين»، الطبعة الأخيرة، جمع و ترتیب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، بی تا: دارالوطن، دارالثريا، ۱۴۱۳.
۵۲. فخررازی، ابو عبدالله محم، «اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین»، القاهرة: انتشارات مدبولی ۱۴۱۳ق.
۵۳. فخررازی، محمد بن عمر، «مفاتیح الغیب»، الطبعة الثالثة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰.
۵۴. القنوجی، محمد صدیق خان، «قطف الثمر فی بیان عقیده أهل الأثر»، الطبعة الاولى.
- المملكة العربية السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ۱۴۲۱ق.
۵۵. المطعنی، عبدالعظیم إبراهيم محمد، «المجاز عند الامام ابن تیمیه و تلامیذه بین الانكار والاقرار»، الطبعة الأولى بی جا: مکتبه وهبه، ۱۹۹۵/۱۴۱۶.
۵۶. نجار، عامر، «علم الکلام» عرض و نقد، چاپ اول القاهرة: مکتبه الثقافه الدینیة، ۱۴۲۳ق.

الزام روش شناختی «تفکیک قضایای حقیقه از اعتباریه» در علم اصول استنباط با تاکید بر دیدگاه روش شناختی حضرت آیت الله العظمی سبحانی

مصطفی همدانی^۱

چکیده

پیش از مرحوم آخوندخراسانی، مباحث فلسفی و روش استدلال عقلانی متناسب با علوم تکوینی و قضایای حقیقی در علم اصول که از علوم اعتباری است وارد شده بود، اما آخوند خراسانی استفاده از داده‌ها و فرآوردها و فرایندهای تفکر فلسفی را در علم اصول توسعه داد و شاگردان وی نیز بیش از او این روش را پرورش دادند. در این میان برخی بزرگان چون حضرت امام خمینی «ره»، علامه طباطبایی و آیت الله خویی بر این روش اشکال گرفته‌اند اما آیت الله سبحانی توانسته است با الهام از استادان خود این الگوی روش شناختی را تا هر اندازه که بیشتر بتواند، به تمام مباحث و زوایای علم اصول توسعه دهد و از این جهت به نظام‌مندی مبتنی بر روش‌شناسی در این علم خدمت زیادی کرده است. این تحقیق با استفاده از روش کتابخانه‌ای - اسنادی، به فحص در آثار اصولی و مقالات و دروس خارج اصول استاد پرداخته و پس از تحلیل سیر تاریخی این مسئله و تبیین مبانی فلسفی این رهیافت روش شناختی بر حسب نظریه ادراکات اعتباری مرحوم علامه، به استقصای موارد هشدار روش شناختی حضرت استاد سبحانی به اصولیان در خلط قضایای حقیقه و اعتباریه، پرداخته و التزام ایشان به این تفکیک در کل مباحث علم اصول را در برابر برخی از قائلین به تفکیک که خود در عمل در مواردی تفکیک نکرده‌اند، اثبات می‌کند. همچنین این تحقیق سعی نموده است اشکالات وارد شده بر الگوی روش شناختی استاد را پاسخ دهد.

کلیدواژگان

قضایای حقیقه، قضایای اعتباری، آیت الله سبحانی، روش‌شناسی علم اصول استنباط

مقدمه

علم اصول استنباط از دانش‌های اساسی در اجتهاد صحیح از کتاب و سنت که همان فهم روشمند است محسوب می‌شود و توانایی فقیه در استنباط که طبق روایات اهل بیت (علیهم السلام) عبارت است از تفریع فروع بر اصول (ابن ادریس حلی^۲، ۱۴۱۰: ۳، ۵۷۵؛ حر عاملی^۳، ۱۴۰۹: ۲۷، ۶۲) تا حد زیادی منوط به تسلط وی بر این دانش است. در اهمیت این دانش شیخ بزرگوار طوسی نقل می‌کند که: «إن هذا فن من العلم لا بد من شدة الاهتمام به، لأن الشریعۃ کلها مبنیۃ علیه، و لا یتیم العلم بشیء منها من دون إحکام أصولها، و من لم یحکم أصولها فإنما یكون حاکیا و مقلدا، و لا یكون عالماً» (طوسی، ۱۴۱۷: ۱، ۴)

ma13577ma@gmail.com

^۱ . دانش‌آموخته خارج فقه و فلسفه حوزه علمیه، استاد حوزه علمیه قم

^۲ . عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله ع قال: إنما علينا أن نلقى إليكم الأصول و عليكم أن تفرعوا.

^۳ . عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا ع قال: علينا إلقاء الأصول و عليكم التفریع.

در روزگار آثار نخستین در علم اصول فقه شیعه چون «مختصر التذکره بأصول الفقه» شیخ مفید (۳۳۶ - ۴۱۳ق) تا «الذریعه إلى أصول الشریعه» تالیف سید مرتضی (۴۳۶ - ۳۵۵ق) و «العدّه» تالیف شیخ طوسی (۴۶۰ - ۳۸۵ق)، مباحث علم اصول استنباط دارای روش عقلی - نقلی و در خدمت فهم کتاب و سنت بر اساس قواعد فهم خطاب بوده است (طوسی، ۱۴۱۷: ۱، ۸-۷) و البته اصولیون گاهی بر حسب نیاز از قواعد کلامی هم بهره می‌بردند. (رک به: سبحانی، مقدمه بر نهاییه الوصول، ۱۴۲۵: ۲۵ - ۱۴) ایشان از قیاس و استحسان و جناب علامه حلی (۷۲۶ - ۶۴۷ق) قیاس و استحسان و مصالح مرسله و ... را به تفصیل در کتب اصولی خود مورد بحث قرار می‌دهند و آن‌ها را رد می‌کنند. (رک به: علامه حلی، نهاییه الوصول، ۱۴۲۵: ۳، ۶۳۹ - ۴۹۹؛ ۴، ۳۷۵ - ۹۱؛ ۴، ۴۶۷ - ۳۹۵؛ علامه حلی، تهذیب الوصول، ۱۳۸۰: ۲۷۵ - ۲۴۳؛ علامه حلی، مبادی الوصول، ۱۴۰۴: ۲۲۹ - ۲۱۴) به نظر می‌رسد معاشرت نزدیک ایشان با اهل سنت وی را به لزوم انجام این تحقیقات واداشته است اما در روزگار پس از وی اندک اندک این مباحث از علم اصول رخت بر می‌بندند. صاحب معالم (۱۰۱۱ - ۹۵۹ق) این مباحث را تلخیص کرده و تنها قیاس را مطرح و نقد می‌کند (رک به: حسن بن زین الدین، بی‌تا: ۲۳۱ - ۲۲۵) این مباحث در زمان مرحوم شیخ انصاری کاملاً از علم اصول حذف می‌شوند. (رک به: مطارح الانظار) اما علم اصول مبتلا به عارضه‌ای دیگر می‌شود که نه تنها بر افزایش بی‌جهت حجم این علم اثر می‌گذارد بلکه به شکلی خطرناک به روشمندی این علم صدمه وارد می‌کند. این عارضه، همان خلط نمودن قضایای حقیقه با قضایای اعتباریه و وارد کردن تحلیل‌های عقلی فلسفی به جای تحلیل‌های عرفی در فهم ظواهر و قواعد استنتاج است. تعبیر خطرناکی این روش، الهام گرفته از شهید مطهری است که معتقد است: عدم تمیز و تفکیک اعتباریات از حقایق، از لحاظ منطقی فوق العاده خطرناک و زیان آور است و استدلال‌هایی که در آنها رعایت این تفاوت نشود، فاقد ارزش منطقی است. (مطهری، ۱۳۸۰: ۶، ۴۰۱)

در قرن اخیر، دو تن از بزرگان فلسفه و فقهات و جامعان هر دو منقبت علمی یعنی تحلیل عقلی و عرفی در فهم دین، به نقد این مباحث پرداختند و در جای جای آثار خود این انحراف روشی را گوشزد نمودند. یکی از ایشان مرحوم امام خمینی «ره» است که به تفصیل در مباحث اصولی خود به این آسیب‌شناسی پرداخته است و دیگری، مرحوم علامه طباطبایی است که علاوه بر بیان اشکالات اصولیون در تعلیقه خواندنی و ماندنی خود بر کفایه الاصول، در آثار فلسفی متعدد خود به بحث از قضایای اعتباری پرداختند و این حوزه از نگرش معرفت‌شناختی به علم را که پیشینیان از آن غافل بودند را در آثار و رسائل فلسفی و بلکه تفسیر شریف المیزان مورد مطالعه و مذاقه قرار دادند و بدین سان مبانی فلسفی روش‌شناسی علم اصول را منقح نمودند.

آیت‌الله‌العظمی سبحانی از بزرگان علم اصول در عصر ما است که با سال‌ها شاگردی نزد امام خمینی «ره» و مرحوم علامه طباطبایی، و سال‌ها تدریس علم اصول، دو اصل مهم را در این راستا و جهت همت خود قرار داده است: اولاً، دانش اصول را از زواندی که همگان به بی‌فایده بودن آن‌ها در فرایند تفقه و استنباط اعتراف دارند بپیراید (سبحانی، المبسوط، ۱۳۹۱: ۱، ۷) و ثانیاً، با رهیافتی روش‌شناسانه این دانش را از یک بحران روشی که خلط روش فلسفی و برهانی با روش اصولی مبتنی بر تحلیل عرفی (عرف دقیق و نه مسامح) نجات دهد. ایشان اشاره دارند که تفکیک مباحث عقلی و فلسفی از علوم

اعتباری چون فقه و اصول را از امام و علامه یاد گرفته‌اند. (سبحانی، إرشادالعقول، ۱۴۲۴: ۱، ۵۶) اما این مقاله نشان خواهد داد که خود نیز سررشته را در این مطالعات و بر اساس این روش در دست گرفته و راه استادان خود را به جدیت تمام ادامه داده است و فرایند پالایش علم اصول از مباحث فلسفی را به اوج رسانده و افق‌های تازه‌تری در این حوزه روش‌شناختی ارائه نمودند.

استاد در یک نگرش کلی معتقدند هر مسئله را باید با روش ویژه خودش حل کرد. (سبحانی، مصاحبه، ۱۳۸۸: ۱۰۲) ایشان بر «روشنمندی» تأکید دارند و معتقدند هر علمی دارای مبادی و مقدمات و روش‌های خاص به خود است و از آن راه‌ها باید به سوی نتایج حرکت نمود. (سبحانی، إرشادالعقول، ۱۴۲۴: ۱، ۵۶، ۲۱۲) این نگرش، یک نکته بسیار مهم در ارتکاز و پس‌زمینه روش ایشان را روشن می‌کند و می‌توان گفت که ایشان طبق این نگاه کلی روش‌شناختی است که بارها در آثار خود این اعتقاد را ابراز کرده‌اند که منبع حکم در علم اصول استنباط، عرف دقیق است نه عقل فلسفی. (سبحانی، إرشادالعقول، ۱۴۲۴: ۱، ۲۳۴ - ۲۳۳؛ ج ۲؛ ص ۹۳؛ سبحانی، المحصول، ۱۴۱۴: ۱، ۲۶۱، ۲۹۵)

این نوشتار با نگاهی روش‌شناسانه به جمع‌آوری و تحلیل دیدگاه‌های استاد در آثار اصولی ایشان یعنی دوره چهار جلدی «المحصول فی علم الاصول» (تقریرات دروس استاد توسط آقای محمود جلالی مازندرانی)، دوره چهار جلدی «إرشاد العقول الی مباحث الأصول» (تقریر مباحث استاد توسط آقای محمد حسین حاج‌عاملی)، دوره چهار جلدی «المبسوط فی اصول الفقه» و نیز دوره دو جلدی «الوسیط فی اصول الفقه» و کتاب تک جلدی «الموجز فی اصول الفقه» به قلم استاد، پرداخته و در این زمینه مبانی فلسفی نظرات ایشان را نیز تدوین نموده است و پاره‌ای از اشکالات وارده بر دیدگاه‌های استاد را پاسخ داده است. این پژوهش، اولاً و بالذات یک تحقیق روش‌شناختی در شناخت علم اصول به عنوان روش اجتهاد است که اصولی را از خلط حقیقت و اعتبار در استدلال که وی را به استدلال نادرست و غیرروشنمندی می‌کشاند، باز می‌دارد؛ و ثانیاً و بالعرض در اصلاح مباحث علم اصول به معنای حذف زوائد^۱ و پیرایش آن به کار می‌رود.

مبانی معرفت‌شناختی تحقیق

چیستی حقیقت و اعتبار و قضایای حقیقیه و اعتباریه، و ماهیت اعتباری علم اصول، دو مقدمه معرفت‌شناسانه هستند که محقق را به نتیجه روش‌شناختی خاص علم اصول که همان لزوم تفکیک قضایای حقیقیه و استفاده از قضایای اعتباریه است می‌رساند. بنابراین، در این بخش از تحقیق به تبیین این دو مقدمه خواهیم پرداخت.

چیستی حقیقت و اعتبار و قضایای حقیقیه و اعتباریه

فلاسفه سابقین در ادراکات حقیقی تحقیقات زیادی نموده‌اند اما در مسئله ادراکات اعتباری

۱. مرحوم آیت‌الله بروجردی معتقد بود: «علم اصول، در این اواخر، تورم پیدا کرده است». (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱: ۱، ۴۸) شهید سعید حاج آقا مصطفی خمینی «ره» نیز از تورم و بی‌فایده بودن برخی تحلیل‌ها در بررسی روایات استصحاب شکوه دارد. (خمینی «ره»، تحریرات فی الأصول، ۱۴۱۸: ۸، ۴۶۲) و حضرت استاد سبحانی نیز معتقدند علم اصول در اعصار اخیر بسیار فربه شده است و باید از زوائد آن کاست و به لوازم پرداخت و اما تشخیص زوائد از لوازم برای خود بحث جداگانه دارد. (سبحانی، رساله اجتهاد و تقلید، ۱۳۹۰: ۴۶) آیت‌الله کفایی خراسانی نوه مرحوم آخوند می‌گوید: مرحوم آخوند نظرشان بر این بود که علم اصول دچار تطویل بلاطائل و تورم بیش از حد شده است. مورخین هم نوشته‌اند که یک دوره درس اصول را دیدن در آن روزگار محتاج هجده سال وقت گذاشتن بوده است. لذا ایشان اقدام به حذف زوائد کرده و دوره اصول را در چهار سال تدریس می‌فرمودند. (کفایی خراسانی، ۱۳۹۰: ۸۲)

تحقیقی صورت نداده‌اند. (طباطبایی، رساله‌الاعتبار، ۱۴۲۸: ۳۴۱) بدین سان مرحوم علامه طباطبایی به عنوان مبتکر^۱ نظریه ادراکات اعتباری، اولین فردی است که در این مسئله تحقیقات فلسفی قابل توجهی را ارائه نموده است. ایشان به طور کلی، هستی را به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کنند. وجود حقیقی آن است که آثار حقیقی بر آن مترتب است و وجود اعتباری چنین نیست. (طباطبایی، رساله‌الاعتبار، ۱۴۲۸: ۳۲۹) (طباطبایی، رساله‌الاعتبار، ۱۴۲۸: ۳۲۹) ممکن است از طرف امام خمینی «ره» بر مرحوم علامه اشکال شود که قضایای اعتباریه اصلاً بوئی از وجود نبرده‌اند تا احکام وجود بر آنها جاری شود. (امام خمینی «ره»، تهذیب‌الأصول، ۱۴۲۳: ۱، ۳۱۸) پس چطور شما هستی را به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کنید؟! پاسخ این است که مقصود مرحوم علامه از این تقسیم، نفس‌الامر است و مقصود امام از بی‌بهره بودن اعتباریات از وجود، همان هستی منحاز و دارای اثر خارجی گرچه با نظر به حیث انتزاع (مانند انتزاعیات) است. به علاوه همانطور که در سطرهای بعد گفته خواهد شد، مرحوم علامه خود نیز موجودیت این امور را در وهم می‌داند.

امر اعتباری از منظر علامه بر چند گونه است:

امری که مصداق آن یا همواره در خارج است و محال است در ذهن بیاید چون وجود و یا اصلاً در خارج هم نیست چون عدم و لذا در ذهن هم نیست و یا همواره در ذهن است و محال است در خارج محقق شود مانند مفهوم کلی و جزئی.

در مقابل اصالت به معنای منشئیت برای آثار بالذات که در بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت می‌گویند.

چیزی که وجود منحاز از غیر خود ندارد مانند مقوله اضافه که تنها با وجود طرفین هستی دارد. معانی تصویری و تصدیقی که جز در ظرف عمل و وعای ادراک ما نیستند مانند ریاست و مالکیت و زوجیت و در خارج تنها انسان وجود دارد نه این امور که برای اداره انسان در ذهن او ساخته شده است. (طباطبایی، نه‌ایة‌الحکمه، ۱۴۱۴: ۲۵۹ - ۲۵۶)

در این بحث که تحقیقی درباره روش علم اصول استنباط و قضایای آن است، معنای چهارم از اعتباری مورد نظر است. تعریف علامه از اعتبار، طبق این اصطلاح است که: اعتبار عبارت است از سپردن تعریف یا حکمی به چیزی توسط وهم که آن چیز خود فی‌نفسه آن تعریف یا حکم را ندارد. این امر اعتباری می‌تواند غیرمتغیر باشد یا متغیر. (طباطبایی، رساله‌الاعتبار، ۱۴۲۸: ۳۲۹) توضیح این که برخی علوم و دانش‌های انسان در اثر ارتباط ادراکی انسان و طبیعت و خارج از ادراک او حاصل شده است و واسطه بین انسان و افعال ارادی او نیستند؛ مانند مفاهیم تصویری زمین و آسمان و آب و هوا و یا تصدیقاتی چون آب سیال است و... این علوم برای ما تحقق اراده یا صدور فعلی را در پی ندارند و خارج از ما و ادراک و علم ما هم این حقایق وجود دارند. اما قسم دوم علوم ما عبارت است از علوم چون زشتی و زیبایی رفتارها و باید و نبایدهای رفتاری و مفاهیمی چون ریاست و مرئوسیت و عبد و مولی و... که افعال ارادی انسان همواره با این ادراکات انجام می‌شود اما این علوم هرگز از واقعیات خارجی مستقل از افهام ما حکایت ندارند بلکه ما خود آن‌ها را ساخته و طبق نیاز و غرائز مادی

۱. پیش از ایشان محقق اصفهانی نیز تحقیقاتی در این زمینه ارائه داده است اما هرگز به پایه تحلیل‌های مدون و مبسوط مرحوم علامه نبوده است.

خود که چیزی را دوست داریم و یا بد می‌دانیم، حسن و قبح و باید و نباید در رفتارمان ساخته‌ایم. خدای متعال نیز طبق آیه «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (فجر: ۸) بشر را به این ادراکات از درون آگاه کرده است اما به این مسئله هم او را آگاه کرده است که این امور تنها در ذهن شما است: «وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (عنکبوت: ۶۴) یعنی در ریاست مثلاً، تنها انسان در بیرون هست و ریاست او امری است که در وهم است. (طباطبایی، المیزان، ۱۳۷۱: ۱۴، ۱۱۴-۱۱۶) این قضایا اصلاً بوئی از وجود نبرده‌اند تا احکام وجود بر آنها جاری شود. (امام خمینی «ره»، تهذیب‌الأصول، ۱۴۲۳: ۱، ۳۱۸)^۱

مرحوم علامه در اهمیت علوم اعتباری می‌نویسد: علمی که مستقیماً و بلاواسطه وسیله استكمال فعلی انسان و سایر حیوانات است علم اعتباری است نه علم حقیقی؛ زیرا وسیله بودن علم برای فعالیت انسان از این راه است که علم پشت سر خود و خارج از خود را نشان داده و انسان او را درمی‌یابد و بی‌تردید یافتن ماوراء علم برای این است که انسان کمال خود را تمیز دهد و این علوم که مستقیماً میان انسان و حرکات فعلی او رابط هستند، علوم اعتباری می‌باشند نه علوم حقیقی. (طباطبایی، اصول فلسفه، ۱۳۸۷: ۱۵۶-۱۵۷) همچنین در قضایای اعتباری، محمولات هرگز ذاتی موضوعات خود نیستند؛ چه موضوعات آنها اموری حقیقی و عینی به حسب ظاهر باشند یا اعتباری باشند و به همین جهت که ذاتی موضوع نیستند، برهان‌بردار نیز نیستند. (طباطبایی، حاشیه‌الکفایه، بی‌تا: ۱، ۱۱-۱۰) و مباحث مطرح شده در تعریف موضوع، مربوط به علوم حقیقی است که برهان در آنها جاری است نه علوم اعتباری. (طباطبایی، الحاشیه علی الحکمة‌المتعالیه، ۱۹۸۱: ۱، ۳۰) به همین جهت علامه معتقد شده است تمایز در علوم اعتباری به غرض است. (طباطبایی، حاشیه‌الکفایه، بی‌تا: ۱، ۱۱)

آیت‌الله مومن بر سخن مرحوم علامه که محمول در علوم برهانی با محمول در علوم اعتباری تفاوت دارند اشکال کرده‌اند. ایشان فرمودند چه مانعی وجود دارد که علوم اعتباری هم چنین باشد؟ و سپس گفته‌اند سخن علامه اشکال دیگری دارد که در باید بیان شود. (مومن قمی، ۱۴۱۹: ۱۱-۱۰) پس ایشان هیچ بیان مشخصی جز یک استبعاد ندارند و لذا این اشکال قابل بررسی نیست.

ماهیت اعتباری علم اصول

مقصود از اعتباری بودن قضایای علم اصول، اعتباری به معنای چهارم در بحث قبل است. همچنین طبق بیان علامه در تفاوت اعتبارات با حقایق که در بخش قبل گفته شد، پس قضایای علم اصول، جز در ظرف و وعای ادراک ما نیستند، مترزل و غیرثابت هستند، می‌توان از آثار علامه طباطبایی دو ضابطه در اعتباری بودن علوم استخراج کرد: علم اعتباری، نسبت «باید» را می‌توان به متعلق آن فرض کرد. (طباطبایی، اصول فلسفه، ۱۳۸۷: ۱۶۰) حقایق، ثابت

۱. استاد سبجانی درباره برخی اعتباریات که همان اعتباریات اجتماعی باشند می‌فرماید: این امور را واهمه از تکوین گرفته است و فرایند انتزاع این امور از تکوین را چنین شرح می‌دهند:
 ۲. متن عبارت ایشان: و للكلام عليه هنا مجال: فإنه لو سلمنا ما أفاده من لزوم ذاتية المحمولات في العلوم البرهانية لموضوعات مسائلها فما الذي أوجب وجود موضوع واحد سار في جميع الموضوعات متحد معها؟ و ما المانع من أن يكون هنا موضوعان - مثلاً - يسرى كل منهما في عدة من مسائل العلم كما أفاد، و يكونان معا موضوعين لعلم واحد و منه يتبين الكلام على ما أفاد من أن تمايز العلوم بتمایز الموضوعات، فتدبر. ثم في كلامه قدس سره الشريف بعد ذلك نقاش و بحوث موکول الي محلّه.

است و اعتباریات، متزلزل و غیر ثابت هستند؛ مثلاً کسی که مورد دستوری قرار گرفته تا اجرا کند، می‌تواند تمرد کند اما معلول از علت تمرد ندارد. (طباطبایی، رساله‌الاعتبار، ۱۴۲۸: ۳۵۰)

بدین سان می‌توان گفت علم اصول یک علم اعتباری است؛ زیرا هم محور اصلی آن «باید»‌ها است نه «هست‌ها» و هم الزامات آن هیچ کدام رابطه علی ندارند. اما مرحوم نائینی معتقدند طلب و اراده در امور تشریعی عین امور تکوینی است و هر یک از مبادی که در آنجا لازم است، امر تشریعی هم بر همان متوقف است جز این که در آنجا نفس است که اعضا را به سمت مطلوب حرکت می‌دهد و در امر تشریعی، امر است که با امرش عضلات مامور را حرکت می‌دهد. (نائینی، فوائدالأصول، ۱۳۷۶: ۱، ۱۳۳-۱۳۴) که این استدلال، مع الفارق است؛ زیرا مامور بالاخره می‌تواند از امر سرپیچی کند و لذا این تفاوت اساسی بین دو نوع امر ایجاد می‌کند.

پیشینه ورود تحلیل‌های فلسفی به اصول

مرحوم بهبهانی بر این باور است که محقق خوانساری (سیدحسین) در کتاب «مشارق الشموس فی شرح الدرّوس» از اولین افرادی است که دقت‌های فلسفی و عقلی را در علم اصول وارد کرد و این مباحث در این علم ادامه یافت. (بهبهانی، ۱۴۱۵: ۴۰-۳۹) پس از ایشان نیز به طور مشخص می‌توان از دو شخصیت دیگر در این خلط روش شناختی نام برد: یکی مرحوم آخوند خراسانی است و دوم، شاگرد بزرگوار او مرحوم محقق اصفهانی. مرحوم علامه حاج آقابزرگ شاگرد آخوند خراسانی معتقد است آخوند بیش از پیشینیانی چون صاحب فصول و شیخ انصاری فلسفه را در علم اصول وارد کرده است.^۱ (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸: ۶، ۱۸۶) مرحوم آخوند خراسانی در دروس میرزا ابوالحسن جلوه و ملاحسین خویی در تهران شرکت کرده است (سبحانی، موسوعه طبقات الفقهاء، ۱۴۱۸: ۱۴، ۷۸۸) و این آشنایی او با فلسفه، وی را در استدلال فلسفی در علم اصول توانا نموده است. پس از آخوند، بسیاری از شاگردان وی نیز متأثر از همین شیوه او بوده‌اند. به عنوان نمونه محقق ایروانی نیز به تبعیت استاد خود از قاعده فلسفی «الواحد» در مباحثی چون «معقولیت تعدد شرط و وحدت جزا» استفاده کرده است. (ایروانی، ۱۴۲۲: ۱، ۱۵۴) مرحوم مشکینی شاگرد آخوند و محشی کفایه نیز در بحث صحیح و اعم، به همین قاعده استناد دارد. (مشکینی، ۱۴۱۳: ۱، ۱۶۱)

فراتر از این تاریخچه، استاد سبحانی به یک نکته تبارشناختی توجه نمودند و آن این است که: شاید ریشه خلط کردن امور اعتباری و حقیقی، تشبیه و تمثیل برای تقریب به ذهن بوده است و کم کم این روش استدلالی در علوم اعتباری رواج یافته است. (سبحانی، المحصول، ۱۴۱۴: ۴، ۸۵-۸۴)

پیشینه منتقدین ورود تحلیل‌های فلسفی به اصول

امام خمینی «ره»، مباحث عقلی و فلسفی را در آموزه‌های مربوط با معارف الاهی در کتاب و سنت مفید می‌دانند، اما در علوم فقهی و اصولی معتقدند احکام فقهی دایره مدار افهام رایج و معانی بسیط نزد عموم مردم است و لذا فقیه باید با محاورات عرفی مانوس باشد. (امام خمینی «ره»، تهذیب‌الأصول، ۱۴۲۳: ۳، ۵۶۸-۵۶۹) ایشان، شرط اجتهاد را انس با محاورات عرفی و پرهیز از دقت‌های عقلی و

^۱ . کفایة الأصول متن جامع فی أصول الفقه. لشیخنا الآخوند، المولی محمد کاظم الہروی الخراسانی المتوفی (۱۳۲۹)، و قد أدخل المسائل الفلسفیة فی الأصول أكثر ممن قبله من مؤلفی الرسائل و الفصول و القوانين.

فلسفی می‌دانند و از خلط مباحث فلسفی با علوم اعتباری چون فقه و اصول که فهم کتاب و سنت بر آن مبتنی است شکوه دارند. (امام خمینی «ره»، الاجتهاد و التقليد، ۱۴۲۶: ۱۰ - ۹) بر اساس این اصل روش‌شناختی ایشان در موارد متعدد بر اصولیان خردی می‌گیرند که چرا احکام حقیقی را با امور اعتباریه خلط کرده‌اند. (رک: امام خمینی «ره»، تهذیب الأصول، ۱۴۲۳: ۱، ۴۸۸ و ۳۱۸؛ امام خمینی، الاستصحاب، ۱۳۸۱: ۲۲۰ - ۲۱۹) ایشان معتقد است به طور کلی، حرف از «محال بودن» در علوم اعتباری چون اصول استنباط و... سخنی ناآشنا است. (امام خمینی «ره»، تهذیب الأصول، ۱۴۲۳: ۱، ۱۵۰) و لذا وقتی محقق اصفهانی در مباحث لزوم تقدم موضوع بر حکم به ادله وجود و ماهیت متمسک می‌شود (اصفهانی، نهایت‌الدرایه، ۱۴۲۹: ۱، ۳۲۴)، امام بسیار در شگفت است که چرا ایشان مباحث وجود و ماهیت که در امور حقیقیه کارکرد دارند را در این امور اعتباری مطرح کرده‌اند. (امام خمینی، تهذیب‌الأصول، ۱۴۲۳: ۱، ۴۸۸)

علامه طباطبایی نیز در جای جای حواشی خود بر کفایه‌الاصول آخوند خراسانی به نقد مباحث ایشان در خلط احکام حقیقی و اعتباری پرداخته است. (رک: طباطبایی، حاشیه‌الکفایه، بی‌تا: ۱، ۱۱ - ۱۰، ۱۵، ۱؛ ۴۳، ۱۰۴ - ۱۰۳؛ ۲، ۲۴۰ - ۲۳۹؛ ۳۰۷)

شهید مطهری نیز معتقد است معظم استدلالاتی که معمولاً در «فن اصول» به کار برده می‌شود، خلط حقیقت و اعتبار است. (مطهری، ۱۳۸۰: ۶، ۴۰۲) مثلاً در حقایق، «تقدم شیء بر نفس» و «ترجح بلا مرجح» و «تقدم معلول بر علت» و «تسلسل علل» و «دور علل» و «توارد علل متعدده بر معلول واحد» و «صدور معلولات متعدده از علت واحده» و «عرض بلاموضوع» و «اجتماع دو عرض متماثل یا متضاد در موضوع واحد» و «تقدم زمانی مشروط بر شرط» محال است و «انتفاء کل با انتفاء جزء» و «انتفاء مشروط با انتفاء شرط» و «انتفاء ممنوع با وجود مانع» ضروری است و «جعل ماهیت» و «جعل مفاهیم انتزاعی از قبیل سببیت و مسببیت» نامعقول است. در مورد حقایق می‌توان به این اصول کلی توسل جست و برای نفی یا اثبات چیزی نتیجه گرفت یعنی در مورد یک امر حقیقی می‌توان به «تقدم شیء بر نفس» یا «ترجح بلامرجح» و در مورد علت و معلول حقیقی به قانون «امتناع تقدم معلول بر علت» و «امتناع تسلسل علل و دور علل و توارد علل متعدده بر معلول واحد و صدور معلولات متعدده از علت واحده» و در مورد عرض و موضوع حقیقی به «امتناع عرض بلاموضوع» و «امتناع اجتماع مثلین و اجتماع ضدین» و در مورد شرط و مشروط حقیقی به «امتناع تقدم مشروط بر شرط» و در مورد کل و جزء حقیقی به «ضرورت انتفاء کل با انتفاء جزء» استناد جست و نتیجه گرفت ولی در مورد علت و معلول اعتباری و شرط و مشروط اعتباری و عرض و موضوع اعتباری و کل و جزء اعتباری به هیچیک از این اصول و قواعد نمی‌توان توسل جست و نتیجه گرفت زیرا در اعتباریات، «تقدم شیء بر نفس» و «ترجح بلامرجح» و «تقدم معلول بر علت» و... محال نیست و «انتفاء کل با انتفاء جزء» و «انتفاء مشروط با انتفاء شرط» و... ضروری نیست و «جعل ماهیت» و «جعل سببیت» و... نامعقول نیست. (مطهری، ۱۳۸۰: ۶، ۴۰۰ - ۴۰۱)

شهید سعید حاج آقا مصطفی خمینی «ره» در بحث تحلیل روایات استصحاب بر مرحوم شیخ در تفصیل بین شک مقتضی و رافع و ارائه چند احتمال اشکال نموده و فرمودند این مباحث، تورم علم اصول است که غیر از چاقی آن است و این تقسیم‌ها و احتمالات را باطل، و محصول این تورم می‌دانند.

(شهید خمینی «ره»، ۱۴۱۸: ۸، ۴۱۵-۴۱۶) علت بطلان این احتمالات، همان تحلیل فلسفی و عقلی نظری غیرعرفی بر روی روایاتی است که باید با زبان عرف تحلیل شوند.

البته همه افرادی که بر ورود مسائل فلسفی به مباحث علم اصول اشکال دارند، اردوگاه مشخص و جدایی ندارند بلکه در کمال شگفتی گاهی همان افرادی که خود اشکال می‌کنند، در جای دیگر این مباحث را خلط کرده‌اند و خود در علم اصول به استدلال فلسفی دست زده و بلکه گاهی در همان مسئله مرتکب این اشتباه شده‌اند. نگاهی به نمونه‌هایی از این منازعه علمی به خوبی این مدعا را اثبات می‌کند:

آخوند خراسانی در مفهوم شرط بحثی دارند که باید علیت منحصراً شرط برای جزا اثبات شود تا قابل مفهوم‌گیری شود. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۱۹۴) استاد سبحانی از استادشان آیت‌الله بروجردی که شاگرد آخوند خراسانی بوده است نقل کردند که در سال ۱۳۶۷ قمری در درس فرمودند من در اینجا در تقریب این مبحث به آخوند عرض کردم اگر علت منحصراً نباشد و باز بخواهیم مفهوم‌گیری کنیم، باید جزا دارای علل مختلفی باشد و در اینجا ناچاریم معلول را به جامع بین آن علل انتساب دهیم زیرا الواحد لایصدر منه الا الواحد و این استناد هم خلاف ظاهر شرطیت است که تالی را مقدم بر خود مقدم نموده نه بر قدر جامع. در اینجا آخوند در جواب من فرمود این حرف در مباحث عقلی و فلسفی درست است نه در اذهان ساده عرفی که منطوق و مفهوم کلام بر اساس فهم آنان است. (سبحانی، المبسوط، ۱۳۹۱: ۲، ۲۱۵؛ سبحانی، إرشادالعقول، ۱۴۲۴: ۲، ۳۶۴؛ سبحانی، المحصول، ۱۴۱۴: ۲، ۳۵۷) با وجود این که جناب آخوند خود سرسلسله افرادی است که استدلال فلسفی را در علم اصول وارد کردند و در مباحث آینده موارد این روش ایشان را ارائه خواهیم نمود.

محقق اصفهانی در در مبحث قطع، به اشکال اخوند در عدم امکان جعل برای قطع ایراد گرفته و معتقد است این دلیل در جعل تکوینی معنا دارد نه جعل اعتباری. (اصفهانی، نه‌ایة‌الدرایة، ۱۴۲۹: ۲، ۲۲) همچنین مرحوم آخوند در اواخر بحث مفهوم شرط بحثی دارند که: طبق قول به مفهوم داشتن شرط اگر چند شرط داشته باشیم آیا مفهوم هر یک با منطوق دیگر تخصیص می‌خورد یا خیر؟ اینجا یک وجه این است که از هر دو مفهوم رفع ید کنیم که آخوند دلیل آن را قاعده الواحد معرفی می‌کند؛ زیرا معلول واحد به عنوان واحد نمی‌تواند مستند به دو علت باشد و لذا ناچار باید یک شرط در نظر بگیریم که قدر جامع بین آن دو باشد و همان وجه مشترک است. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۰۱) محقق اصفهانی بر ایشان اشکال می‌کند که واحد در این مسئله، واحد نوعی است اما واحد در قاعده، واحد شخصی است. (اصفهانی، نه‌ایة‌الدرایة، ۱۴۲۹: ۲، ۴۲۰) بلکه استاد سبحانی معتقد است اولین کسی که به خلط امور حقیقی و اعتباری در علم اصول متنبه شده است، محقق اصفهانی است. (سبحانی، المحصول، ۱۴۱۴: ۴، ۸۵) این در حالی است که محقق اصفهانی خود بارها از این قاعده در اصول بهره برده است از جمله در همین مبحث قبل از اشکال خود بر آخوند. (اصفهانی، نه‌ایة‌الدرایة، ۱۴۲۹: ۲، ۴۱۶) و همانطور که در ادامه گفته خواهد شد، استاد سبحانی در موارد متعدد بر مرحوم محقق اصفهانی اشکال دارند که چرا بین روش علوم حقیقی و اعتباری خلط کرده‌اید. پس مرحوم اصفهانی خود نیز کاملاً به این مبنا ملتزم نبوده‌اند. مرحوم آیت‌الله خوئی نیز در پاره‌ای از مباحث خود به نقد این شیوه پرداخته است. (خوئی، المحاضرات، ۱۴۲۲: ج ۱؛ ص ۱۴) ایشان بر این باور هستند که دقت فلسفی که

در علوم عقلی مطرح است، اصلاً در فقه لازم نیست بلکه برای اجتهاد صحیح که عبارت است از تفریع فروع به اصول در مباحث فقهی ضرر دارد. (خویی، القواعد الفقهیه، ۱۴۱۷: ۴، ۳۹۴) اما خود نیز گاهی مباحث عقلی فلسفی را در علم اصول مورد استناد قرار داده‌اند (رک: خویی، المحاضرات، ۱۴۲۲: ۱، ۳۳۶ - ۳۳۵؛ ۴، ۵۲۱) که استاد سبحانی در این موارد بر ایشان خرده گرفته‌اند. (سبحانی، المحصول، ۱۴۱۴: ۱، ۲۹۵ - ۲۹۶؛ ۲، ۶۰۴)

این سه مورد ما را به نتیجه بسیار مهمی می‌رساند و آن این است که روش‌شناسی علم اصول در ارتکاز عالمان اصول دارای یک محور پارادیمی خاص است که همان لزوم تفکیک قضایای حقیقیه و اعتباریه است اما هنر در رواج دادن این کاربست نظری در همه مباحث اصولی و التزام به این اصل روش‌شناختی است و این تفکیک روش‌شناختی نیاز به تحلیل و بررسی تطبیقی بیشتری دارد تا همه لوازم آن در علم اصول تحقق یابد.

تبیین نظریات انتقادی حضرت آیت‌الله سبحانی

این بخش از تحقیق، به بیان موارد اشکال استاد بر خلط بین قضایای حقیقیه و اعتباریه در علم اصول می‌پردازد و در ضمن آن، افراد و مباحثی که این خلط در آنها انجام گرفته است و همچنین نقاط نوآورانه استاد نیز مشخص خواهند شد. همچنین اشکالاتی که برخی بر نظر استاد دارند، در این بخش مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرند.

لزوم موضوع برای هر علم

اصولپوین به تبع منطق‌دانان و فلاسفه معتقدند هر علمی باید موضوع خاص داشته باشد (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴: ۱۰؛ اصفهانی، هدایه‌المسترشدین، ۱۴۲۹: ۱، ۱۱۵ - ۱۱۴) آخوند خراسانی در ضرورت وجود موضوع برای هر علم به قاعده فلسفی «الواحد» تمسک کرده است؛ زیرا طبق قاعده الواحد، واحد همواره از واحد صادر می‌شود و از واحد نیز جز واحد صادر نمی‌شود. (سبزواری، شرح المنظومه، ۱۳۷۹: ۲، ۴۶۶) حال اگر علمی اگر موضوع خاص نداشته باشد، چگونه غرض واحد این علم از مسائل مشتت آن به دست می‌آید؟ پس باید یک جامعی بین این مسائل مختلف درست شود تا غرض واحد بر آن مترتب شود. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۸) استاد در اینجا اشکال می‌کنند که این قاعده بر فرض صحت درباره عقل اول است که واحد شخصی بسیط است نه در اینجا که واحد نوعی متکثر است. (سبحانی، المبسوط، ۱۳۹۱: ۱، ۲۴ - ۲۳؛ سبحانی، إرشادالعقول، ۱۴۲۴: ۱، ۲۴ - ۲۵؛ سبحانی، المحصول، ۱۴۱۴: ۱، ۲۶)

تبیین مفهوم «ذاتی» در تعریف موضوع علم

اصولپوین پیش از مرحوم آخوند، به تبع منطق‌دانان و فلاسفه در آغاز کتب خود، در تعریف موضوع علم فرمودند: «هو ما يبحث فيه عن عوارض الذاتیه» و عوارض ذاتی را به معنای ذاتی باب برهان تفسیر نمودند. (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴: ۱۰؛ اصفهانی، هدایه‌المسترشدین، ۱۴۲۹: ۱، ۱۱۵ - ۱۱۴) استاد می‌فرماید در علوم اعتباری، ذاتی باب برهان جایی ندارد؛ زیرا روش در این علوم، برهان نیست بلکه ذاتی به معنای فقدان مجاز و حقیقی بودن حمل مقصود است. (سبحانی، المبسوط، ۱۳۹۱: ۱، ۱۹ - ۱۷؛ سبحانی، إرشادالعقول، ۱۴۲۴: ۱، ۱۹ - ۲۰؛ سبحانی، المحصول، ۱۴۱۴: ۱، ۱۴) توضیح این که در علوم اعتباری برهان وجود ندارد، در مبانی نظری ذکر شد.

اتحاد موضوع هر علم با موضوع مسائل آن علم

مرحوم آخوند معتقد است موضوع هر علم با موضوع مسائل آن متحد است. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۷) استاد در نقد سخن ایشان می‌فرماید: در علوم اعتباری اصلاً موضوع لازم نیست چه رسد به این که موضوع مسائلی از مصادیق موضوع علم باشد و همین که چند مسئله یک غرض را تأمین کنند می‌توانند علمی باشند چه این مسائل دارای موضوع واحد باشند یا نه. (سبحانی، المحصول، ۱۴۱۴: ۱، ۲۷ - ۲۴؛ سبحانی، إرشادالعقول، ۱۴۲۴: ۱، ۲۰)

معانی حرفیه

مرحوم آخوند معتقد است معانی حرفیه و اسمیه در جوهر متحد هستند و لحاظ آلی و استقلال‌لی در مرتبه خارج از رتبه وضع بر آنها مترتب می‌شود نه ذات وضع. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۱۲ - ۱۱) استاد در تقریرات «المحصول» و «المبسوط» بر آخوند اشکال روش شناختی نگرفته بلکه طبق ممشای استدلالی وی پاسخ او را داده است (سبحانی، المبسوط، ۱۳۹۱: ۱، ۸۳ - ۸۱؛ همو، المحصول، ۱۴۱۴: ۱، ۶۶ - ۶۴) اما در «إرشادالعقول»، بر روش آخوند در تشخیص معنای لغوی با برهان عقلی ایراد می‌گیرند و می‌فرمایند این کار روشمند نیست؛ زیرا هر علمی دارای مبادی و مقدمات و روش‌هایی خاص به خود است و از آن راه‌ها باید به سوی نتایج حرکت نمود و علم اصول در این مباحث لفظی، مبتنی بر اعتبارات عرفی است نه استدلال فلسفی. (همو، إرشادالعقول، ۱۴۲۴: ۱، ۵۶)

در مقابل استاد، برخی معتقدند علوم ادبی و اصولی دارای واقعیت هستند و با امور اعتباری فرق دارند؛ زیرا امور اعتباری مانند دینار و درهم است که موجودیتشان به دست اعتبار کننده است و به محض رفع ید او سقوط می‌کنند. (مدرسی یزدی، ۱۳۸۳: ۱، ۳۲) به نظر می‌رسد این فرمایش، خلط میان سه مفهوم یعنی «واقعیت»، «حقیقت» و «اعتبار» است. توضیح این که امر حقیقی و اعتباری که شرح آن در مباحث نظری بیان شد، هر دو دارای واقعیت هستند منتهی واقعیت در امر اعتباری در وعاء ذهن است و در امر حقیقی در وعاء خارج. به علاوه در علوم ادبی نیز به محض رفع اعتبار از اعتبار کننده که همان اهل ادب باشد، این قواعد سقوط می‌کنند و اگر اکنون قواعد ثابتی هستند که مورد استفاده همگان هستند، به این علت است که اعتبار کننده از آنها رفع اعتبار نکرده است و لذا اینهمه لغات که برای ابزار و آلات زندگی وضع شده و با از بین رفتن آن آلات در طول زمان متروک می‌شوند و علت آن هم رفع اعتبار اعتبار کننده است.

در اینجا ممکن است بر استاد اشکال شود که شما در مبحث معنای حرفی به تبع ملاحظه‌درا و امام خمینی «ره» و علامه طباطبایی (رک: صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة، ۱۹۸۱: ۱، ۸۲؛ امام خمینی «ره»، تهذیب‌الاصول، ۱۴۲۳: ۱، ۳۴ - ۳۲؛ طباطبایی، حاشیة الکفایة، بی‌تا: ۱، ۲۴ - ۲۲) معتقد شدید که وجود بر سه قسم است: وجود استقلال‌لی جوهر که در ماهیت و وجود خارجی مستقل است، وجود اعراض که در ماهیت مستقل است اما در خارج خیر، وجود رابطی معانی حرفیه که نه در ماهیت مستقل است و نه در خارج. (سبحانی، المبسوط، ۱۳۹۱: ۱، ۸۵ - ۸۳؛ سبحانی، إرشادالعقول، ۱۴۲۴: ۱، ۵۹؛ سبحانی، المحصول، ۱۴۱۴: ۱، ۷۵ - ۷۴) پس چرا این بحث فلسفی را در علم اعتباری اصول مطرح کرده‌اید؟ پاسخ این است که این بحث دارای ماهیت لغوی نیست بلکه دارای ماهیت وجودشناختی و از سنخ هستی‌شناسی حروف است و لذا گرچه این مسئله نباید در علم اصول مطرح می‌شد، اما حالا که مطرح شده است، نوع مسئله متفاوت است و روش خاص خود را دارد و این دقیقاً منطبق با نظر استاد در تاکید

بر حل هر مسئله با روش خود است. اما مرحوم آخوند ناظر به مقام استعمال بودند که واضح دو نوع لحاظ آلی و استقلال را در مقام استعمال به کار می‌برد و لذا در مباحث الفاظ و وضع و دلالت جعلی آنها توسط واضح بحث داشتند.

مفاد هیئت در جمله اسمیه

حضرت امام خمینی «ره» در بحث از معانی هیئات بحثی در مفاد هیئت در جمله اسمیه مطرح کرده‌اند که با استدلال عقلی از انتفای وجود نسبت خارجی به انتفای وجود نسبت کلامیه رسیده‌اند. (امام خمینی «ره»، تهذیب‌الاصول، ۱۴۲۳: ۱، ۴۹ - ۴۸) اما استاد سبحانی این مبحث را در دو حیطه مطرح نموده و نسبت کلامیه را از نسبت خارجی جدا کردند و در انتفای نسبت کلامیه به تبادر تمسک نموده و در انتفای نسبت خارجی برهان اقامه نموده‌اند. ایشان این نحوه از استدلال را «روشمندتر» از شیوه امام می‌دانند که در هر دو مورد به برهان عقلی تمسک کردند و علت روشمندی را در این تفکیک می‌دانند که بحث نسبت کلامیه، بحثی ادبی و لفظی است و واضح، فیلسوف نیست که وضع را طبق مقتضای برهان وضع کند. (سبحانی، إرشاد‌العقول، ۱۴۲۴: ۱، ۸۱) اما بحث نسبت خارجی یک بحث فلسفی است و روش در این بحث، برهان است. (سبحانی، المبسوط، ۱۳۹۱: ۱، ۱۰۸-۱۰۷) ایشان افزودند: من در درس اصول حضرت امام این اشکال را خدمت ایشان ارائه کردم اما موفق نشدم جوابی دریافت کنم. (سبحانی، المحصول، ۱۴۱۴: ۱، ۹۰)

تصویر جامع بر طبق قول صحیحی نزد آخوند

آخوند می‌گوید در «صلوة»، یک قدر جامعی بسیط که بر همه ی انواع صلوات منطبق است، بین همه این افراد نماز وجود دارد که اثر نماز مانند نهی از فحشاء و منکر بر آن جامع مترتب است گرچه ما نمی‌دانیم نام این جامع چیست ولی از اثر، می‌توانیم به آن پی ببریم. استدلال ایشان بر این مسئله که اثر بر وجود یک حقیقت بسیط به عنوان حقیقت نماز دلالت دارد این است که: بر اساس قاعده‌ی الواحد لا یصدر الا عن الواحد، معلول واحد که همان نهی از فحشاء و منکر است فقط از علت واحد صادر می‌شود بنابراین مؤثر هم باید واحد و بسیط باشد هر چند نام او را می‌دانیم. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۴)

استاد می‌فرمایند محقق اصفهانی در استفاده از قاعده‌ی الواحد در اینجا اشتباه کرده است؛ چون قانون مزبور در واحد بسیط من جمیع الجهات یعنی خدای متعال و اول مخلوق او یعنی عقل اول است که می‌گوید اگر این واحد که معلول است از کثیر (مثلاً دو تا که علت است) سر بزند دیگر واحد نیست؛ زیرا باید بین معلول و علت تناسبی باشد و الا هر معلولی باید بتواند از هر علتی سرزند. اگر یک معلول بتواند از دو علت مختلف سر بزند باید دو حیثیت تناسب با آن دو معلول مختلف در معلول وجود داشته باشد و این موجب می‌شود که معلول، واحد و بسیط من جمیع الجهات نباشد. اما بحث اصولی ما در واحد نوعی است؛ زیرا نهی از کذب به عنوان مثال، غیر از نهی از غیبت و ... است و اینها همه با هم در یک چیز وحدت دارند که همان نهی از فحشاء و منکر است و این وحدت، وحدت نوعی است. (سبحانی، المبسوط، ۱۳۹۱: ۱، ۱۷۳-۱۷۲)

امکان استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد

برخی اصولیان در بحث استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد، قائل به امتناع شده‌اند. محقق اصفهانی در این زمینه استدلال کرده است که وجود واحد نمی‌تواند وجود برای دو ماهیت باشد. (اصفهانی،

نهایه‌الدرایه، ۱۴۲۹: ۱، ۱۵۲) استاد بر ایشان اشکال می‌کنند که این استدلال، خلط تکوین و اعتبار است؛ زیرا عالم اعتبار یک عالم تنزیلی است که مئونه‌ای برای جعل در آن وجود ندارد. (سبجانی، المبسوط، ۱۳۹۱: ۱، ۲۲۸-۲۲۹؛ سبجانی، إرشادالعقول، ۱۴۲۴: ۱، ۱۸۹-۱۹۰)

وضع مشتق برای متلبس یا غیر آن

در بحث مشتق از جمله ادله آخوند بر وضع مشتق برای متلبس به مبدا در حال، صحت سلب مشتق از منقضى است. در اینجا ایرادی بر این دلیل وارد شده است که آخوند با تحلیل فلسفی و تفاوت نهادن بین قید سلب و قید مسلوب به آن جواب داده و فرموده است سلب معنای مقید دلیل بر سلب معنای مطلق نیست. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۴۷) استاد فرموده‌اند این مباحث را آخوند از فلسفه گرفته است که در بحث تقدم حیثیت بر سلب یا تاخر از آن مطرح کردند و در منظومه است که:

و قدمن سلباً علی الحیثیة
حتی یعمّ عارض الماهیة

اما درمباحث معانی الفاظ، ملاک همان عرف دقیق (نه مسامح) است و هیچ جایی برای بحث فلسفی در بحث لغوی وجود ندارد. (سبجانی، إرشادالعقول، ۱۴۲۴: ۱، ۲۳۴)

قیام مبدء (در بحث مشتق) به ذات

بحثی در مشتق هست که برای صدق حقیقی مشتق آیا قیام مبدا به ذات لازم است یا خیر؟ برخی گفته‌اند خیر؛ زیرا در ضارب، ضرب که به زنده قیام ندارد بلکه به مضروب قیام دارد. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۵۷) در این صورت در تلبس خدای متعال به صفات علیا اشکال می‌شود که قیام دارای نوعی اثبیت است و مرحوم آیت‌الله خوئی جواب داده است که واجدیت ذات برای مبدا کافی است و این واجدیت در افراد مختلف فرق دارد و گاهی لغیره است و گاهی نفسه و در مورد صفات الهی واجدیت نفسه است. (خوئی، المحاضرات، ۱۴۲۲: ج ۱، ۳۳۵-۳۳۶) استاد می‌فرمایند مشتق دارای یک ریشه کلامی درباره اسماء الله است که منازعات اشعریان و غیر ایشان در آن طولانی است و یک حیث لغوی هم در علم اصول دارد و باید بحث اعتقادی از اصولی لفظی جدا شود؛ زیرا در بحث لفظی اثبیت وجود دارد اما به جهت ادله دیگر است که ما اعتقاد به عینیت صفات با ذات داریم و لذا در تحلیل لفظی، این مباحث فلسفی که روش آنها عقلی است، جا ندارند. (سبجانی، المبسوط، ۱۳۹۱: ۱، ۲۹۴-۲۹۶؛ سبجانی، المحصول، ۱۴۱۴: ۱، ۲۹۵-۲۹۶)

فرق بین مشتق و مبدا

اکثر اصولیون در بحث فرق بین مشتق و مبدا معتقدند این فرق، همان فرق بین جنس و فصل با ماده و صورت است به این شکل که مشتق، «لابشرط» است مثل حیوان و ناطق که جنس و فصل انسان هستند و لذا بر هم حمل می‌شوند و می‌گوییم: «بعض الحیوان ناطق» و مبداء، «بشرط لا» است و لذا حمل نمی‌شود. پس جنس با ماده فرق دارد و فصل هم با صورت. ایشان تصریح دارند که ما به تبع اهل معقول این سخن را گفته‌ایم. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۵۵؛ نائینی، فوائدالأصول، ۱۳۷۶: ۱، ۱۰۶) گفتنی است که فلاسفه معمولاً بر این مسئله اتفاق دارند. (صدرالمتألهین، الشواهدالربویة، ۱۳۶۰: ۴۳) استاد در کتاب «رسائل و مقالات» معتقدند این مبحث نیز از موارد خلط بین مباحث فلسفی و اصولی است؛ زیرا این استدلال‌ها از ذاتی و عرضی موجودات کونیه، درباره واقعیات بیرونی صدق می‌کند نه درباره تحلیل الفاظ که باید معانی آنها را با بررسی متبادر نزد اهل زبان به دست آورد. (سبجانی، رسائل و

مقالات، ۱۳۸۳: ۶، ۲۲۷؛ سبحانی، المحصول، ۱۴۱۴: ۱، ۲۸۳؛ سبحانی، المبسوط، ۱۳۹۱: ۱، ۲۸۹ - (۲۸۸)

عدم دلالت فعل بر زمان

معروف بین ادبا این است که افعال بر زمان دلالت دارند اما آخوند خراسانی با چهار دلیل این مسئله را رد می‌کند. دلیل دوم ایشان این است که اگر دلالت لفظ بر زمان درست باشد، در جمله «مضی الزمان» این تعبیر به شکل حقیقی درست نیست و باید مجازی باشد و گرنه لازم می‌آید زمان خود دارای زمان باشد و تسلسل است یا دور. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۴۱) مرحوم آیت‌الله فاضل که از منتقدان خلط مباحث فلسفی و اصولی است، در اینجا بر کلام آخوند نقدی ندارند و ظاهراً سخن وی را قبول دارند. (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱: ۲، ۴۰۶) جناب آیت‌الله مکارم نیز که از منتقدان خلط مباحث فلسفی و اصولی است، این مسئله را با تجریدی بودن انتساب در این جمله حل می‌کنند یعنی معتقدند زمان در این فعل «مضی» وجود ندارد و منسلخ از زمان است. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸: ۱، ۱۶۷-۱۶۶) اما فرمایش ایشان قابل مساعدت نیست؛ زیرا این انسلاخ خلاف ظاهر است و دلیل می‌خواهد. حق در این مسئله با استاد سبحانی است که از موضع روش‌شناختی با این مسئله برخورد کرده‌اند یعنی فرموده‌اند اثبات لغت با دلیل فلسفی دور و تسلسل، درست نیست؛ زیرا وضع با افهام ساده است و برای ایشان نیز تخیل کردن زمان برای خود زمان، کاری سخت نیست. (سبحانی، المبسوط، ۱۳۹۱: ۱، ۲۵۱؛ سبحانی، المحصول، ۱۴۱۴: ۱، ۲۳۹؛ سبحانی، إرشادالعقول، ۱۴۲۴: ۱، ۲۱۲)

امتناع امکان اتخاذ قصد قربت در متعلق امر

استاد ده دلیل از بزرگانی چون شیخ و آخوند و... در این مسئله ارائه نموده و پس از پاسخ دادن به آن ادله با روش ایشان، در پایان بحث از دلیل دهم می‌فرماید: مقام این بزرگان بالاتر از این است که بر این وجوه اعتماد کنند؛ زیرا در مباحث اعتباری، سخن از استحاله و امتناع زدن اصلاً معنا ندارد (سبحانی، إرشادالعقول، ۱۴۲۴: ۱، ۲۱۲) و این ادله همگی مشتمل بر مغالطه هستند و روش علوم حقیقی با علوم اعتباری خلط شده است که این خلط، آفت علوم است. (سبحانی، المحصول، ۱۴۱۴: ۱، ۳۶۳)

رجوع قید به هیئت یا ماده

یکی از مباحث الفاظ در علم اصول، بحث مقدمه واجب است و یکی از مباحث این بخش، تقسیمات واجب از جمله تقسیم واجب به مطلق و مشروط است. در این بحث یک مسئله مطرح است که آیا قیود و شروط در واجب مشروط به هیئت بر می‌گردد یا ماده؟ (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۹۵) در پاسخ، اغلب اصولیان قبول دارند که ظهور عرفی در برگشت قید به هیئت است مثلاً در قضیه «إن جاءك زيد فأكرمه» وجوب اکرام مقید به مجیء زید است. اما مرحوم شیخ انصاری معتقد است به جهت وجود محذور عقلی باید دست از این ظهور برداشت و قید را به وجوب نزد بلکه به ماده یعنی واجب برگرداند یعنی اگر زید آمد، اکرام متعلق وجوب خواهد شد نه این که خود وجوب معلق بر آمدن زید باشد؛ زیرا هیئت از معانی حرفیه است که جزئی هستند و لذا سعه و اطلاق ندارند بلکه فرد هستند و چیزی که فرد است، خود متشخص است و تقیید آن معنا ندارد. (شیخ انصاری، مطارح الأنظار، ۱۳۸۳: ۱، ۲۳۷-۲۳۶)

امام خمینی «ره» این سخن شیخ را خلط احکام اعتباری اصولی و حقیقی فلسفی دانسته است؛ زیرا

در علوم اعتباری هیچ اشکالی ندارد آمر، امر خود را معلق صادر کند. (امام خمینی «ره»، تهذیب-الأصول، ۱۴۲۳: ۱، ۳۱۸) آیت‌الله مکارم بر این سخن ایراد گرفته‌اند که: گرچه خلط بین احکام حقیقی و اعتباری اشکالات زیادی در فقه و اصول ایجاد کرده است، اما این بدان معنا نیست که هیچ قانونی در اعتباریات مطلقاً وجود ندارد؛ زیرا آنچه که از امور اعتباری محض است، «معتبر» است اما «اعتبار» خود یک امر تکوینی و تحت قوانین آن است و در اینجا هم سخن در ایجاد اعتباری است که معنا ندارد معلق بر چیزی باشد. (مکارم، انوارالاصول، ۱۴۲۸: ۱، ۳۵۷-۳۵۸) استاد سبحانی بیانی دارند که می‌تواند پاسخی اجمالی به نظر آیت‌الله مکارم باشد: معتبر از اعتبار جدا نیست. (سبحانی، إرشادالعقول، ۱۴۲۴: ۱، ۴۶۶) اما تفصیل نداده‌اند که چرا معتبر از اعتبار جدا نیست. در تایید استاد سبحانی و امام و نقد سخن آیت‌الله مکارم می‌توان گفت: اولاً، حیث وجودی و همی امر اعتباری اقتضایش همین است که تحت قوانین تکوینی نیست و یگانه مقیاس عقلانی که در اعتباریات به کار برده می‌شود لغویت و عدم لغویت اعتبار است و البته در این جهت خصوصیت اعتبار کننده را باید در نظر گرفت. (مطهری، ۱۳۸۰: ۶، ۴۰۲) ثانیاً، آیت‌الله مکارم به بیان نحوه ارتباط تکوین و اعتبار پرداختند اما مرحوم علامه در نظریه ادراکات اعتباری به این ارتباط واقف بوده و آن را در قالب منشئیت بیان کردند: اعتبار بی حقیقت محض نمی‌شود؛ مثلاً هنگامی که آب می‌آشامیم نخست از جهاز تغذیه صورت احساسی تشنگی را مشاهده می‌کنیم و پس از آن، خواهش سیراب شدن بر ما جلوه می‌کند و نسبت و جوب و لزوم را میان خود و سیراب شدن به کار می‌بریم و چون این خاصه را با آزمایش یا فراگرفتن از دیگران در آب سراغ داریم، صورت خواسته و سیراب کننده را به آب می‌دهیم و پس از آن نسبت و جوب را میان خود و حرکت ویژه‌ای که تأمین خوردن آب را می‌تواند بکند می‌گذاریم و در این هنگام قوه فعّاله است و حرکت خودش که نوشیدن آب است. (طباطبایی، اصول فلسفه رئالیسم، ۱۳۸۷: ۱۵۷) پس ارتباط اعتبار و تکوین به جهت منشئیت تکوین برای اعتبار است نه چیز دیگر و لذا مقصود از ظرف اعتبار، همان ظرف ادراک است و لذا اعتبار کننده است که حافظ آن است نه نفس الامر و مانند حکم یک قاضی در پرونده است که یک نسبت کلامی است که با تغییر نظر او عوض خواهد شد و به دوام تأیید او هستی دارد. (طباطبایی، حاشیه‌الکفایه، بی‌تا: ۲، ۲۴۰-۲۳۹) پس اگر می‌گوییم علوم اعتباری به ناچار به امور حقیقی بر می‌گردند، به این معنا است که نفس بدون استعانت از بیرون آنها را ایجاد نمی‌کند بلکه بین آنها و معانی حقیقی نوعی اتحاد وجود دارد با تصرفی که وهم در آن دارد. (طباطبایی، رساله‌الاعتبار، ۱۴۲۸: ۳۴۶)

پس نظریه منشئیت اعتبار برای تکوین، ناظر به فرایند ایجاد اعتباریات و به معنای نیاز انسان به این امور و نقش آنها در تعالی انسان است نه ناظر به بحث هستی‌شناختی این امور و بین این دو تفاوت زیاد است. (رک: طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۳۷۱: ۱۴، ۱۱۴-۱۶) و لذا علامه تصریح دارد که علوم اعتباری به ناچار به امور حقیقی بر می‌گردند زیرا نفس بدون استعانت از بیرون آنها را ایجاد نمی‌کند بلکه بین آنها و معانی حقیقی نوعی اتحاد وجود دارد با تصرفی که وهم در آن دارد. (رساله‌الاعتبار، ۱۴۲۸: ۳۴۶) از طرف دیگر در وعاء ذهن، اعتبار کردن و اعتبار شده، هر دو یک چیز هستند و نسب و اضافاتی هستند که عقل تحلیل می‌کند. پس اینجاست که سخن استاد سبحانی روشن خواهد شد که چرا اعتبار و معتبر هر دو یکی هستند و وقتی اعتبار و معتبر یکی شد، پس ادعای آیت‌الله مکارم

که مبتنی بر تفاوت اینها است نادرست خواهد بود.

متعلق امر (طبیعت یا افراد)

در اواخر مباحث امر، بحثی است که آیا متعلق اوامر، طبیعت است یا افراد؟ (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۱۳۸) استاد در مقدمات این بحث هشدار داده‌اند که این مسئله فلسفی نیست؛ زیرا امر در کلام عقلا به عنوان اهل عرف و محاوره مقصود است و نه در کلام فلاسفه که دقت‌های فلسفی بخواند. لذا سخن مرحوم اصفهانی که سعی کرده است نزاع را مبتنی بر بحث فلسفی کند که آیا کلی طبیعی خود در خارج موجود است یا به وجود افرادش در خارج موجود است، کاری غیرروشمند انجام داده است. (سبحانی، إرشادالعقول، ۱۴۲۴: ۲، ۹۳؛ سبحانی، المحصول، ۱۴۱۴: ۲، ۹۵-۹۴)

تبیین قول به جواز ترتب

استاد در بحث ترتب که از مبحث مربوط به مبحث ضد (اقتضای امر به شیء نهی از ضدش را) است، بر تحلیل‌های محقق اصفهانی ایراد گرفته و می‌فرماید: ترتب یک امر عرفی است و نیاز به این تحلیل‌های عقلی دقیق ندارد بلکه مهم این است که نتیجه آن طلب جمع بین ضدین از مکلف (در مقام امتثال) نباشد گرچه طلب ضدین (در مقام امر) شود. (سبحانی، إرشادالعقول، ۱۴۲۴: ۲، ۵۹) ایشان سپس نظریه مرحوم آیت‌الله بروجردی را در این مسئله که معتقد است طلب محال در ترتب وجود ندارد بلکه صدور یکی از دو طلب در صورت عدم تاثیر دیگری و فقدان تراحم در مقام امتثال است، قبول کرده (سبحانی، المبسوط، ۱۳۹۱: ۲، ۴۷) و آن را به جهت روش تحلیل عرفی و پرهیز از ابتنا بر تحلیل‌های عقلی مرحوم آخوند و محقق نائینی و محقق اصفهانی، ستایش می‌کند. (سبحانی، إرشادالعقول، ۱۴۲۴: ۲، ۶۱) استاد در توضیح و تکمیل آن با مبنای روش شناختی استفاده از قضایای اعتباریه در علم اصول می‌فرماید: اوامر از امور اعتباری است که در درون خود تنافی و تلائم ندارند زیرا موجودیت نفسی ندارند بلکه تنافی و تلائم از جهت اثار مترتب بر آنها تصور دارد. در این صورت اگر ظرف امتثال دو متعلق یکی باشد، تضاد محقق است و طلب آن ممکن نیست ولی اگر این ظرف مختلف شود اشکالی وجود ندارد و طبق تبیین مرحوم بروجردی، تقیید یکی از دو امر به عصیان، موجب اختلاف ظرف امتثالی دو متعلق است. (سبحانی، المحصول، ۱۴۱۴: ۲، ۵۲)

تبیین حقیقت تخییر عقلی

آخوند خراسانی در بحث واجب تخییری، تخییر را بر دو قسم دانسته است: تخییر عقلی و شرعی. تخییر عقلی آن است که آمر دارای غرضی واحد است مثل روشن کردن اتاق و دستور می‌دهد چراغ یا آتش را روشن کن؛ در اینجا از آنجا که روشن کردن اتاق معلول چیزی است که جامع بین دو فعل است، و از آنجا که صدور واحد از کثیر ممکن نیست، پس امر نباید به این دو تعلق یابد بلکه به جامع بین آنها متعلق است. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۱۴۱) استاد اشکال می‌کنند که جایگاه این قاعده در معلول بسیط از هر جهت یعنی عقل اول است که واحد شخصی بسیط است اما این امور که ما از آن بحث می‌کنیم، وحدت نوعی و تکرر وجودی دارند. (سبحانی، إرشادالعقول، ۱۴۲۴: ۲، ۱۱۷-۱۱۸؛ سبحانی، المحصول، ۱۴۱۴: ۲، ۱۱۶-۱۱۷) توضیح بیان استاد این است که در مباحث فلسفی صدرائی، اعتقاد بر این است که به جهت مسانخت معلول با علت، اولین مخلوق الهی دارای بساطت و وحدتی فراگیر است به گونه‌ای که همه حقایق خلقیه به نحو بساطت و کلیت در آن موجود و مندرج است. این موجود دارای وحدت حقه حقیقیه ظلیه است در مقابل خدای متعال که وحدت حقه حقیقیه ذاتیه

دارد. (رک به: صدر المتألهین، الشواهد الربوبیه، ۱۳۶۰: ۱۵۳؛ صدر المتألهین، المبدأ و المعاد، ۱۳۵۴: ۶۵؛ سبزواری، التعليقات على الشواهد الربوبیه، ۱۳۶۰: ۲۶۲؛ سبزواری، شرح المنظومه، ۱۳۷۹: ۱، ۱۶۶؛ ۳، ۶۷۰) این حقیقت عبارت از عقل اول و صادر نخستین است که در روایات نیز با عنوان عقل (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱، ۹۷) یا نور پیامبر اکرم (ص) (دیلمی، ۱۴۲۷: ۱۹۵) یا ارواح پیامبر (ص) و اهل بیت (علیهم السلام) (صدوق، ۱۳۷۸: ۱، ۲۶۲) از آن یاد شده است و در دعای شریف رجبیه درباره این منزلت والا مضمونی وارد است که: «أَسْأَلُكَ بِمَا نَطَقَ فِيهِمْ مِنْ مَشِيَّتِكَ فَجَعَلْتَهُمْ مَعَادِنَ لِكَلِمَاتِكَ وَ أَرْكَانًا لِتَوْحِيدِكَ وَ آيَاتِكَ وَ مَقَامَاتِكَ الَّتِي لَا تُعْطَى لَهَا فِي كُلِّ مَكَانٍ يَعْرِفُكَ بِهَا مِنْ عَرَفِكَ لَا فَرْقَ بَيْنَكَ وَ بَيْنَهَا إِلَّا أَنَّهُمْ عِبَادُكَ وَ خَلْقُكَ» (شیخ طوسی، مصباح‌المتهجد، ۱۴۱۱: ۲، ۸۰۳؛ ابن طاووس، ۱۳۷۶: ۳، ۲۱۴) که فراز «لَا فَرْقَ بَيْنَكَ وَ بَيْنَهَا إِلَّا أَنَّهُمْ عِبَادُكَ وَ خَلْقُكَ» به خوبی به تفاوت ظلی بودن این وحدت حقه حقیقیه با وحدت حقه حقیقیه‌الاهیه اشاره فرموده است.

تصویر واجب کفایی

در تحلیل این مسئله در واجب کفایی که اصولاً واجب کفایی چگونه تصور دارد، قطب‌الدین شیرازی گفته است: مکلف، عام مجموعی است منتهی با فعل یکی از آنها فعل مجموع اتفاق می‌افتد و با ترک یکی ترک مجموع محقق می‌شود. مرحوم آیت‌الله بروجردی بر سخن ایشان اشکال کرده است که مجموعه یک امر اعتباری است و تحقق خارجی ندارد مگر در افرادش و معنا ندارد تکلیف به مجموعه. (بروجردی، ۱۴۱۵: ۲۲۸) استاد می‌فرماید این نظر ایشان تنها در امور عقلی و فلسفی درست است ولی در امور اجتماعی و عرفی، مجموعه دارای واقعیتی است که تکلیف کردن آن درست است و لذا در قرآن و سنت نیز امت‌ها به تکالیفی مکلف شده‌اند. (سبحانی، إرشادالعقول، ۱۴۲۴: ۲، ۱۳۹؛ سبحانی، المحصول، ۱۴۱۴: ۲، ۱۴۰)

جواز اجتماع امر و نهی

در بحث ادله قائلین به جواز اجتماع امر و نهی، مرحوم نائینی تقریری دارد که می‌گوید نماز دارای حرکت و رکوع و سجود و ... است و لذا از مقوله وضع است و غضب از مقوله این که همان بودن در مکان است و لذا اگر ترکیب این دو را اتحادی بگیریم، این دو جمع شده و نماز باطل است اما اگر ترکیب این دو را انضمامی بگیریم، محذوری وجود ندارد. (نائینی، اجودالتقریرات، ۱۳۵۲: ۱، ۳۵۲) استاد پاسخ می‌دهد که ترکیب اتحادی و انضمامی و مباحث مقولات از خصائص موجودات خارجی است نه امور اعتباری و این مباحث فلسفی و عقلی در امور اعتباری جریان ندارد؛ زیرا نماز و غضب یک ماهیت متاصله نیستند که در یکی از مقولات در آیند بلکه امری اعتباری هستند که از چند واقعیت متنوع چون قرائت و اذکار به عنوان مقوله «کیف» و رکوع و سجود به عنوان مقوله «وضع» و هیئت حاصل از بودن در ملک کسی که تحت مقوله «این» است و ... انتزاع می‌شوند. (سبحانی، إرشادالعقول، ۱۴۲۴: ۲، ۲۱۹-۲۱۸؛ سبحانی، المحصول، ۱۴۱۴: ۲، ۲۲۱) در تایید بیان استاد می‌توان به تحلیل استاد مطهری از امور اعتباری اشاره کرد که: مفاهیم حقیقی چون در ذات خود با یکدیگر مرتبط‌اند زمینه این فعالیت ذهنی در میان آنها فراهم است و از این رو ذهن می‌تواند به تشکیل قیاسات و براین منطقی موفق شود و از پاره‌ای حقایق، حقایق دیگری را بر خویش معلوم سازد، ولی در اعتباریات همواره روابط موضوعات و محمولات، وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری است و هیچ مفهوم اعتباری با یک مفهوم حقیقی و یا یک مفهوم اعتباری دیگر رابطه واقعی و نفس‌الامری ندارد و لهذا زمینه تکاپو

و جنبش عقلانی ذهن و تولید برهان در مورد اعتباریات فراهم نیست. (مطهری، ۱۳۸۰: ۶، ۴۰۰)

محدورهای قول به جواز اجتماع امر و نهی

استاد در بحث اجتماع امر و نهی هم بعد از بیان قول به اجتماع، به بیان محدودهای مترتب بر این قول پرداخته و در پاسخ به محدود اول که همان جمع شدن مصلحت و مفسده در یک واحد است می‌فرماید: این اشکال ریشه در این دارد که مستشکل، مصالح و مفسد را چون کیفیات جسمانی قائم به شیء تصور کرده است و حال آنکه این امور، اضافی و نسبی هستند و یک رفتار ممکن است به اعتباری دارای مصلحت و به اعتباری دارای مفسده باشد. (سبجانی، إرشادالعقول، ۱۴۲۴: ۲، ۲۲۵؛ سبجانی، الوسیط، ۱۳۸۸: ۱، ۱۵۲) همچنین در پاسخ این محدود که اجتماع دو اراده در امر که ایجاد و عدم ایجاد چیزی را در یک آن بطلد، ممکن نیست، می‌فرماید این اشکال ناشی از قیاس اراده تشریحی و تکوینی است و حال آنکه در تکوینی، اراده خود علت تامه برای تحقق است. (سبجانی، إرشادالعقول، ۱۴۲۴: ۲، ۲۲۹؛ سبجانی، الوسیط، ۱۳۸۸: ۱، ۱۵۲) برخی که از مدافعان استفاد از استدلال با روش علوم حقیقی در علوم اعتباری هستند، معتقدند همه این استدلال‌ها به مبادی و اغراض قابل ترجمه‌اند و مبادی (مصالح و مفسد) و اغراض احکام، امور اعتباری نیستند؛ یعنی امکان ندارد که در مرتبه ملاکات احکام، یک فعل هم مصلحت تام داشته باشد و هم مفسده تام. (آملی لاریجانی، ۱۳۸۴: ۲۷) پاسخ این است که بحث بر این نیست که فعلی دارای مفسده تام و مصلحت تام هر دو باشد بلکه همانطور که استاد فرمودند، به دو اعتبار مختلف است که مصلحت و مفسده می‌یابد و اتفاقاً اقتضای نگرش هستی‌شناختی به جهان ماده و حیات دنیوی که دار تراحم و درگیری مصالح و مفسد است، این است که افعال زیادی وجود دارند که به جهتی مصلحت دارند و به جهتی مفسده دارند.

تصویر علیت منحصره در مفهوم شرط

محقق اصفهانی در مفهوم شرط بحثی دارند که باید علیت منحصره شرط برای جزا اثبات شود تا قابل مفهوم‌گیری شود؛ زیرا اگر علت منحصره نباشد و باز بخواهیم مفهوم‌گیری کنیم، باید جزا دارای علل مختلفی باشد و در اینجا ناچاریم معلول را به جامع بین آن علل انتساب دهیم زیرا الواحد لایصدر منه الا الواحد و این استناد هم خلاف ظاهر شرطیت است که تالی را مقدم بر خود مقدم نموده نه بر قدر جامع. (اصفهانی، نه‌ایه‌الدرایه، ۱۴۲۹: ۲، ۴۱۶) استاد می‌فرماید: این شگفتی دارد که ایشان در این امور اعتباری از این قاعده بهره می‌برد که مخصوص امور تکوینی است. این حرف در مباحث عقلی و فلسفی و درباره موجود بحت بسیط است نه کثیر و امور اعتباری. (سبجانی، إرشادالعقول، ۱۴۲۴: ۲، ۳۶۴؛ سبجانی، المحصول، ۱۴۱۴: ۲، ۳۵۸)

امتناع شرط متاخر

مرحوم نایینی در بحث امتناع شرط متاخر معتقد است: این بیان که شرط متاخر در تکوینیات محال است نه امور اعتباری شرعی که امر آن به دست شارع و معتبر است، باطل است؛ زیرا اعتبار هم که صرف لقلقه زبان نیست بلکه اعتباریات هم واقعیتی دارند منتهی واقعیت آن عین اعتبار آن است. حال بعد از این که چیزی شرط قرار گرفت اگر بخواهد حکم را مقدم بر شرط بدهد، خلاف همان اعتبار خودش است و تقدم حکم بر موضوع است. (نایینی، فوائدالاصول، ۱۳۷۶: ۱، ۲۸۰-۲۸۱) استاد در جواب وی می‌فرماید: آری اعتبار دارای قانون است اما این قانون در عرف عقلا مورد نظر است و اگر کسی اعتباری را انجام دهد و بعد بی‌جهت ضد آن را اعتبار کند، نهایتاً خلاف قانون عقلا عمل کرده

است نه امری محال. استاد می‌فرماید: شگفتا که مرحوم نایینی خود در آخر کلامش فرموده است: «کیف یمكن تقدّم الحکم علی شرطه؟ و هل هذا إلّا خلاف ما اعتبره؟!» که نتیجه گرفتند خلاف اعتبار خود عمل کرده نه امر محال. (سبحانی، إرشادالعقول، ۱۴۲۴: ۱، ۴۵۴؛ سبحانی، المحصول، ۱۴۱۴: ۱، ۴۹۶) در تایید استاد به بیان مرحوم مطهری ارجاع می‌دهیم که یگانه مقیاس عقلانی که در اعتباریات به کار برده می‌شود لغوئیّت و عدم لغوئیّت اعتبار است و البته در این جهت خصوصیت اعتبار کننده را باید در نظر گرفت. (مطهری، ۱۳۸۰: ۶، ۴۰۲)

تبیین علت تفاوت اسم جنس و علم جنس در مطلق

در بحث مطلق و مقید، بحثی در علم جنس است که آیا از الفاظ مطلق هست یا خیر. در این مبحث گفته شده است که یک علم جنس وجود دارد مثل اسامه و یک اسم جنس مثل اسد که هر دو هم یعنی شیر اما اولی معرفه و دومی نکرده است. در فرق بین این دو اقوالی وجود دارد که صاحب فصول و سپس امام خمینی «ره» فرموده‌اند اسم جنس برای ماهیت من حیث هی است که هیچ تعینی ندارد اما علم جنس برای مرتبه تعین آن از بین مفاهیم که نزد خود متمایز می‌شود وضع شده است. (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴: ۱۶۵؛ امام خمینی «ره»، تهذیب‌الأصول، ۱۴۲۳: ۲، ۲۶۹) استاد می‌فرماید این دقایق و تحلیل‌های عقلی برای فیلسوف است و واضع این دقایق را تصور نکرده و اصلاً از این مباحث بسیار فاصله دارد. (سبحانی، المحصول، ۱۴۱۴: ۲، ۶۰۵؛ سبحانی، إرشادالعقول، ۱۴۲۴: ۲، ۶۹۰) ایشان در مبسوط حدس می‌زنند حضرت امام این بحث را از مباحث عرفانی در تفاوت مقام احدیت و واحدیت اخذ کرده است. (سبحانی، المبسوط، ۱۳۹۱: ۲، ۴۷۶)

در همین مسئله یعنی تفاوت علم جنس و اسم جنس، آیت‌الله خویی فرمودند اشکال در صورتی است که تعیین ذهنی را جزء یا شرط در نظر بگیریم اما اگر ماهیت را به گونه‌ای خاص که در ذهن باشد و به عنوان مرآت تصور کنیم و علم جنس بدانیم، در اینجا نه شرط دارد و نه مطلق است و لذا اشکال وارد نمی‌شود. (خویی، المحاضرات، ۱۴۲۲: ج ۴؛ ۵۲۱) استاد اشکال می‌کنند این تصویر در عالم اعتبار بی‌معنا است؛ زیرا این حالت، یا در موضوع دخالت دارد و یا ندارد که در صورت اول، اشکال عود می‌کند و در صورت دوم هم علم جنس و اسم جنس یکی می‌شوند. (سبحانی، المحصول، ۱۴۱۴: ۲، ۶۰۴) این اشکال روش شناختی استاد، فنی‌تر از استفاده کردن برخی افراد (آملی لاریجانی، ۱۳۸۴: ۲۹) در دفاع از نظریه خود در اصرار بر عدم خلط حقیقت و اعتبار در هیچ کدام از نظریات اصولیان، از موارد استفاده آیت‌الله خویی از جمله احکام حقیقی در علم اصول است.

عدم امکان تعلق جعل به حجیت قطع

مرحوم آخوند معتقد است قطع دارای حجیت ذاتی است و به همین جهت قابل جعل نیست. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۵۸) مرحوم نایینی معتقد است طریقت در امارات قابل جعل است. (نایینی، اجودالتقریرات، ۱۳۵۲: ۲، ۷۵) استاد می‌فرمایند از نظر ما هم حجیت قطع قابل جعل نیست؛ اما نه با روشی که آخوند طی کردند که همان ذاتیت قطع باشد؛ بلکه چون مقصود از جعل، جعل اعتباری تشریحی است نه تکوینی و امارات را چه طریق و چه کاشف و چه متمم کشف بدانیم، اینها امور تکوینی هستند و با جعل قابل ایجاد و نفی نیستند. (سبحانی، المبسوط، ۱۳۹۱: ۳، ۲۰؛ سبحانی، إرشادالعقول، ۱۴۲۴: ۳، ۲۲؛ سبحانی، المحصول، ۱۴۱۴: ۳، ۲۱) و لذا سخن مرحوم نایینی هم اصلاً معنا ندارد. (سبحانی، المبسوط، ۱۳۹۱: ۳، ۲۰)

امکان تعبد به امارات

مشهور اصولیان در این بحث معتقدند تعبد به امارات امری «ممکن» است. مرحوم شیخ انصاری دلیل ایشان را فقدان وجود هرگونه محال در صورت تعبد به امارات ذکر کرده است. (شیخ انصاری، فرائدالاصول، ۱۴۱۶: ۱، ۴۰) مرحوم آخوند در این بحث به تقریر شیخ از دلیل مشهور اشکال کرده و سه معنا از امکان را ارائه کرده‌اند: امکان ذاتی (ماهوی)، وقوعی و احتمالی؛ سپس معتقد شده‌اند مقصود از امکان، امکان احتمالی است. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۷۶) استاد در تایید آخوند و نفی تقریر شیخ افزودند: معنای اول درست نیست؛ زیرا امکان و استحالة ذاتی در مسائل فلسفی و علوم حقیقی است نه علوم اعتباری. (سبحانی، المبسوط، ۱۳۹۱: ۲، ۱۰۳؛ سبحانی، إرشادالعقول، ۱۴۲۴: ۳، ۱۱۱-۱۱۰؛ سبحانی، المحصول، ۱۴۱۴: ۳، ۱۰۸-۱۰۷)

جریان برائت نقلی در اقل و اکثر در خاص

مرحوم آخوند در بحث برائت نقلی (شرعی) در اقل و اکثر معتقد است این اصل در مشروط و شرطش و نیز در مطلق و قیدش جاری است اما در عام و خاص جاری نیست. علت عدم جریان این است که حدیث رفع می‌تواند امور مشکوک‌الشرطیه و مشکوک‌القیدیه را رفع کند اما خاص را نمی‌تواند رفع کند؛ زیرا شرط و قید از امور زائد بر طبیعت مأموره هستند و لذا تحت اقل و اکثر وارد هستند اما خاص بودن خاص، منتزع از خود خاص است به گونه‌ای که اگر خاص نبود، اصلا عام تحقیقی نداشت زیرا هر عامی با فصلش است که محقق می‌شود مثلاً حیوان در ضمن بقر و غنم و ... محقق می‌شود؛ پس خاص، نفس تحقق عام است نه امری زائد بر آن و لذا امر دائر بین اقل و اکثر نیست بلکه بین متباینین است. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۳۶۸-۳۶۷) استاد در تقریرات «المحصل» که طبق بیان استاد در مقدمه جلد سوم این کتاب، مربوط به دروس استاد در دوره دوم و سوم تدریس استاد است، به روش آخوند به وی پاسخ می‌دهند و اشکال روش شناختی به ایشان ندارند (سبحانی، المحصول، ۱۴۱۴: ۳، ۵۵۸-۵۵۷) اما در تقریرات «إرشادالعقول» که طبق بیان مقرر در مقدمه جلد سوم مربوط به تدریس استاد در دوره چهارم اصول است، به ریشه‌یابی فلسفی نظر آخوند پرداخته و می‌فرمایند به، این قاعده فلسفی درست است همانطور که محقق سبزواری در منظومه می‌گوید:

إبهام جنس حسب الكون خذا إذ هو الدائر بین ذا و ذا

و از نظر روش‌شناسی به آخوند اشکال می‌کنند و می‌فرمایند: این روش آخوند، خلط احکام فلسفی و احکام اعتباری است و در امور اعتباری همین که طلب شامل موردی شود و مورد دیگر مجهول باشد، برائت جاری است. (سبحانی، إرشادالعقول، ۱۴۲۴: ۳، ۵۷۳-۵۷۲) در مبسوط که به قلم خود استاد و پس از این تقریرات در سالهای اخیر نگاشته شده است نیز به این اشکال روش‌شناختی پرداخته‌اند بدون این که به تفصیل از مبانی فلسفی بیان آخوند سخن بگویند. (سبحانی، المبسوط، ۱۳۹۱: ۳، ۵۷۷)

استصحاب احکام وضعی غیر قابل جعل

آخوند خراسانی در بحث از جریان استصحاب در احکام وضعی، حکم وضعی را به سه دسته می‌داند و دسته اول را احکامی می‌داند که جعل در آنها ممکن نیست مانند سببیت و شرطیت و مانعیت و رافعیت زیرا انتزاع این عناوین از تکالیف که ذاتا و حدوثا و ارتفاعا متاخر از آنها است معقول نیست؛ زیرا در سبب و شرط و مانع، تقدم معلول بر علت خواهد شد. و در رافع نیز چون رافع، علت عدم وجوب تکلیف است و لذا در رتبه مقدم بر آن است و از طرف دیگر، وجوب هم مقدم بر تکلیف

است پس عدم وجوب و وجوب هر دو در یک رتبه قرار گرفته‌اند و به همین جهت جمع متناقضین است و لذا باید رافع را متقدم بر وجود نماز بدانیم که باز تقدم معلول بر علت است. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۴۰۰) محقق نائینی نیز در این مسئله با بیانی دیگر قائل به استحاله شده است. (نائینی، فوائد‌الأصول، ۱۳۷۶: ۴، ۳۹۵ - ۳۹۴)

استاد بر سخن آخوند و محقق نائینی اشکال کرده‌اند: در امور تکوینی است که سببیت، ذاتی سبب است اما در امور اعتباری چون شرطیت غروب برای افطار، امر ذاتی آن نیست زیرا جاعل می‌تواند آن دو را تفکیک کند. (سبجانی، إرشاد‌العقول، ۱۴۲۴: ۴، ۹۱) در امور تکوینی مانند سوزاندن آتش، به مجرد انشاء سببیت، آتش چیزی را نمی‌سوزاند مگر این که آتش خارجی با چیز سوختنی مرتبط شود و مانعی چون رطوبت آن چیز هم در میان نباشد. اما در امور اعتباری همین که شارع یا مقنن عرفی بیاید چیزی را سبب یک اتفاق قرار دهد مثلاً «انت طالق» را سبب گسستن عقد نکاح قرار دهد، سپس به محض تلفظ به این لفظ طبق نظر اعتبار کننده، آن اتفاق خواهد افتاد و بدون اعتبار شرع یا مقنن عرفی نیز هیچ اثری ندارند. (سبجانی، المحصول، ۱۴۱۴: ۴، ۸۲)

شرط بقای موضوع در جریان استصحاب

مرحوم شیخ انصاری در بحث شروط استصحاب گفته‌اند باید موضوع باقی باشد تا استصحاب جایز باشد. دلیل ایشان این است که نسبت مستصحب با موضوع، نسبت عرض و معروض است و اگر فرض بر این باشد که بدون بقای موضوع باز هم مستصحب باقی باشد، اینجا دو حالت دارد: یا عرض بدون موضوع بقا دارد و یا با موضوع دیگر بقا دارد. در صورت اول محال است زیرا تقرر عرض با موضوع است عقلاً؛ همانطور که در صورت دوم که بقای عرض با موضوع دیگر باشد نیز دو حالت دارد: یا عرض از آن موضوع به این موضوع منتقل شده است که باز لازم دارد در این فاصله انتقالی عرض بدون موضوع باشد و این هم محال است و یا این که عرضی مثل این در معروض ایجاد شود که در این صورت حکم به عدم ثبوت برای موضوع جدید، نقض متیقن سابق نیست. (شیخ انصاری، فرائد‌الاصول، ۱۴۱۶: ۲، ۲۹۳-۲۹۲) استاد معتقد است این استدلال، تسری دادن احکام تکوینی به اعتباریات تشریحیه است؛ زیرا حاجت عرض به موضوع در صورت نیاز ما به بقای تکوینی حالت سابقه لازم است اما اگر حکم به بقای عرض به صورت تعبدی بدهیم (که در استصحاب هم ابقاء تعبدی حالت سابقه است) تا اثر شرعی را بار کنیم، این مشکل وجود ندارد. (سبجانی، المبسوط، ۱۳۹۱: ۴، ۲۶۸؛ سبجانی، المحصول، ۱۴۱۴: ۴، ۲۲۱؛ سبجانی، إرشاد‌العقول، ۱۴۲۴: ۴، ۲۶۷)

نتیجه‌گیری

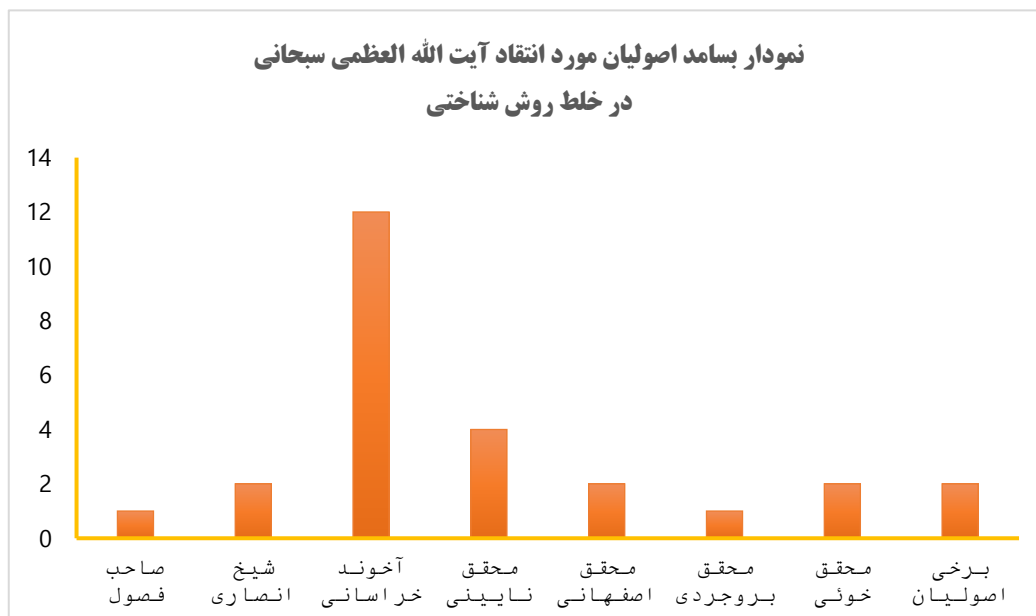
آخوند خراسانی در راس کسانی است که روش‌های عقلی در علوم و معارف فلسفی را وارد علم اصول نمود و شاگردان وی این روش را پرورش دادند. در این میان برخی بزرگان چون حضرت امام خمینی «ره»، علامه طباطبایی و مرحوم آیت‌الله خویی بر این روش اشکال گرفته‌اند اما استاد سبجانی توانسته است تا هر اندازه که بیشتر بتواند، به تمام لوازم این روش در علم اصول ملتزم شود. این تحقیق به فحص در آثار اصولی و مقالات و دروس خارج اصول ایشان، ۲۶ مورد از موارد هشدار روش‌شناختی ایشان به اصولیان در خلط قضایای حقیقیه و اعتباریه را شناسایی و معرفی نمود.

فهرست این موارد در جدول و نمودار زیر بر حسب عنوان مباحث (جدول) و بسامد اصولیان مورد

انتقاد (نمودار) ارائه شده است:

جدول مباحث تصحیح روش شناختی علم اصول در آثار استاد سبحانی	
لزوم موضوع برای هر علم	تبیین مفهوم «ذاتی» در تعریف موضوع علم
اتحاد موضوع هر علم با موضوع مسائل آن علم	معانی حرفیه
مفاد هیئت در جمله اسمیه	امکان استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد
وضع مشتق برای متلبس یا غیر آن	قیام مبدا (در بحث مشتق) به ذات
فرق بین مشتق و مبدا	عدم دلالت فعل بر زمان
امتناع امکان اتخاذ قصد قربت در متعلق امر	رجوع قید به هیئت یا ماده
تبیین قول به جواز ترتب	متعلق امر (طبیعت یا افراد)
تبیین حقیقت تخییر عقلی	تصویر واجب کفایی
جواز اجتماع امر و نهی	محدورهای قول به جواز اجتماع امر و نهی
تصویر علیت منحصره در مفهوم شرط	امتناع شرط متاخر
تبیین علت تفاوت اسم جنس و علم جنس در مطلق	عدم امکان تعلق جعل به حجیت امارات
امکان تعبد به امارات	جریان برائت نقلی در اقل و اکثر در خاص
استصحاب احکام وضعی غیر قابل جعل	شرط بقای موضوع در جریان استصحاب

...



همچنین این تحقیق در تبیین مبانی فلسفی این روش بر حسب نظریه ادراکات اعتباری مرحوم علامه کوشید و سعی نمود برخی اشکالات وارد شده بر نظریات استاد سبحانی را پاسخ دهد. بنابراین،

این ادعا که برخی نوشته‌اند: «در کتاب‌های اصولی در بسیاری از موارد، اعتباری دانستن مسائل اصولی سهل‌ترین راه برای حل مسئله دانسته شده و مشکلات لاینحل را از این راه - که بیشتر به نحو صورت مسئله شبیه است - برطرف کرده‌اند» (آملی لاریجانی، ۱۳۸۴: ۲۴) سخنی نادرست است؛ زیرا این دسته از اصولیون چون حضرت امام و استاد سبحانی و... بر اساس مبانی فلسفی خاص در ادراکات اعتباری و نیز مصداق ادراکات اعتباری بودن قضایای علم اصول به این نظام در روش‌شناسی علم اصول رسیده‌اند و نه از سر انتخاب راه سهل و یا نحو صورت مسئله.

از دیگر نتایج این تحقیق، تاکید بر تفکیک قضایای حقیقی و اعتباری در ارتکاز اصولی است که در عمل معمولاً از استدلال فلسفی در علم اصول استفاده کرده‌اند؛ زیرا همانطور که این تحقیق نشان داد، حتی مرحوم آخوند و نیز محقق اصفهانی تا محقق خویی همگی در برخی موارد (با کم و زیاد) منتقد خلط قضایای دقیقه عقلیه فلسفیه با مباحث اصولی که مبتنی بر عرف است هستند و این نمونه‌ها ما را به نتیجه بسیار مهمی می‌رساند و آن این است که روش‌شناسی علم اصول در ارتکاز عالمان اصول دارای یک محور پارادیمی خاص است که همان لزوم تفکیک قضایای حقیقیه و اعتباریه است اما هنر در رواج دادن این کاربست نظری در همه مباحث اصولی و التزام به این اصل روش‌شناختی است که استاد سبحانی توانسته است این التزام را به خوبی عملی کند. البته استاد نیز در این مسیر همواره در تکاپو بوده است و همانطور که در بحث «جریان برائت نقلی در اقل و اکثر در خاص» تحقیق شد، استاد همواره در طول سالیان مختلف (طبق تحلیل روند پژوهی در تقریرات دروس استاد در سالیان مختلف) این رهیافت روش‌شناختی را تکامل بخشیده‌اند و گاهی در دوره‌های قبل، ایشان هم بر روش فلسفی قوم مشی کرده‌اند اما هرگز از هر گونه التزام دقیق و دقیق‌تر به این مبانی روشی دست نکشیده‌اند و لذا در دوره‌های بعد در همان مسئله به مبنای روش‌شناختی اصولیان ایراد گرفته‌اند.

این نکته را در پایان باید توجه داشت که غرض از این تحقیق، رد استفاده از روش عقلی در علم اصول نیست؛ زیرا استفاده از عقل در روش علم اصول تعریف شده است اما این جایگاه نه به معنای استفاده از براهین عقلی ریاضی و فلسفی است بلکه یعنی تکاپوی عقلانی در راستای رسیده به احکام شرعی است. (سبحانی، الرسائل الأربع، ۱۴۱۵: ۱، ۵) بلکه غرض این است که: خدای متعال فرموده است: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ» (ابراهیم: ۴) و به همین جهت دقت فلسفی که در علوم عقلی مطرح است، اصلاً در فقه و علوم آن لازم نیست بلکه برای اجتهاد صحیح که عبارت است از تفریع فروع به اصول در مباحث فقهی ضرر دارد. (اشتهاردی، مدارک العروة، ۱۴۱۷: ۱، ۱۲۵) به همین جهت خلط روش عقلی فلسفی با روش علوم اعتباری که بررسی حدود و ثغور اعتبار معتبر است، در علم اصول که یک علم اعتباری است، درست نیست.

منابع

- قرآن کریم.
۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایه‌الأصول، قم، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
 ۲. آملی لاریجانی، محمد صادق، استدلال در اعتباریات، فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های فلسفی - کلامی، سال ششم، ش ۲۴، ۱۳۸۴، صص ۳۰ - ۴.
 ۳. ابن ادریس، محمد بن احمد، السرائر، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
 ۴. ابن طاووس، علی بن موسی، الإقبال بالأعمال الحسنة، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ اول، ۱۳۷۶ش.
 ۵. اشتهاودی، علی پناه، مدارک‌العروة، دار‌الأسوة، تهران، اول، ۱۴۱۷ق.
 ۶. اصفهانی نجفی، محمد تقی، هدیة‌المسترشدین، قم، چاپ دوم، ۱۴۲۹ق.
 ۷. اصفهانی، محمد حسین، نهیة‌الدراية فی شرح‌الکفایة، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۲۹ق.
 ۸. امام خمینی، روح‌الله، الاجتهاد و التقليد، تهران، چاپ اول، ۱۴۲۶ق.
 ۹. امام خمینی، روح‌الله، الاستصحاب، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۱ش.
 ۱۰. امام خمینی، روح‌الله، تهذیب‌الأصول، تهران، چاپ اول، ۱۴۲۳ق.
 ۱۱. ایروانی، علی، الأصول فی علم‌الأصول، قم، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
 ۱۲. آقا بزرگ تهرانی، محمد محسن منزوی، الذریعة إلى تصانیف‌الشیعة، اسماعیلیان و کتابخانه اسلامیة، قم و تهران، ۱۴۰۸ق.
 ۱۳. بروجرودی، حسین، نهیة‌الأصول، تهران، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
 ۱۴. بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، الاجتهاد و التقليد، مجمع‌الفکر‌الإسلامی، قم، اول، ۱۴۱۵ق.
 ۱۵. حائری اصفهانی، محمد حسین، الفصول‌الغرویة، قم، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
 ۱۶. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل‌الشیعة، مؤسسة آل‌البيت علیهم‌السلام، قم، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
 ۱۷. حسن بن زین‌الدین، معالم‌الدین، قم، چاپ نهم، بی‌تا.
 ۱۸. خویی، ابوالقاسم، المحاضرات، مؤسسة احیاء آثار‌السید‌الخوئی، قم، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
 ۱۹. خویی، سید ابو القاسم موسوی، القواعد‌الفقهیة و الاجتهاد و التقليد، مؤسسه صاحب‌الأمر علیه‌السلام، قم، اول، ۱۴۱۷ق.
 ۲۰. دلمی، حسن بن محمد، غرر‌الأخبار، دلیل‌ما، قم، چاپ اول، ۱۴۲۷ق.
 ۲۱. سبحانی تبریزی، جعفر، مقدمه بر کتاب «نهیة‌الوصول الی علم‌الأصول» (علامه‌حلی)، قم، چاپ اول، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۲۵ق.
 ۲۲. سبحانی تبریزی، جعفر، إرشاد‌العقول، قم، چاپ اول، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۲۴ق.
 ۲۳. سبحانی تبریزی، جعفر، الرسائل‌الأربع، قم، چاپ اول، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۵ق.
 ۲۴. سبحانی تبریزی، جعفر، المبسوط، مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ دوم، ۱۳۹۱ش.
 ۲۵. سبحانی تبریزی، جعفر، المحصول، قم، چاپ اول، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۴ق.
 ۲۶. سبحانی تبریزی، جعفر، الوسيط، قم، چاپ چهارم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۸ش.
 ۲۷. سبحانی تبریزی، جعفر، رساله اجتهاد و تقليد (تقرير مباحث توسط علی‌رضا سبحانی)، چاپ اول، مؤسسه امام صادق (ع)، قم، ۱۳۹۰ش.
 ۲۸. سبحانی تبریزی، جعفر، رسائل‌اصولیة، قم، چاپ اول، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۳ش.
 ۲۹. سبحانی تبریزی، جعفر، گفت و گو با حضرت آیت‌الله جعفر سبحانی: پیرامون دانش‌های حوزوی در گذشته و حال، فصلنامه کلام اسلامی، تابستان ۱۳۸۸، شماره ۷۰، صص ۹۹ تا ۱۱۲.
 ۳۰. سبحانی تبریزی، جعفر، موسوعة طبقات‌الفقهاء، مؤسسه امام صادق (ع)، قم، ۱۴۱۸ق.
 ۳۱. سبحانی، جعفر، رسائل و مقالات، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۳ش.
 ۳۲. سبزواری، التعليقات علی الشواهد‌الربویة، المرکز‌الجامعی‌للنشر، مشهد، چاپ دوم، ۱۳۶۰ش.
 ۳۳. سبزواری، شرح‌المنظومة، نشر ناب، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۹-۱۳۷۹ش.

۳۴. شهید خمینی، مصطفی، تحریرات فی الأصول، قم، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
۳۵. شیخ انصاری، مرتضی بن محمدامین، مطارح الأنظار، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۳ش.
۳۶. شیخ انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، قم، ۱۴۱۶ق.
۳۷. شیخ طوسی، محمد بن الحسن، مصباح المتهجد، مؤسسه فقه الشیعه، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
۳۸. صدر المتألهین، المبدأ و المعاد، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۴ش.
۳۹. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه، دار احیاء التراث، بیروت، چاپ سوم، ۱۹۸۱م.
۴۰. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیه، المرکز الجامعی للنشر، مشهد، ۱۳۶۰ش.
۴۱. صدوق، محمد بن علی، عیون أخبار الرضا علیه السلام، نشر جهان، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۸ق.
۴۲. طباطبائی، محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، بوستان کتاب، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۷ش.
۴۳. طباطبائی، محمدحسین، المیزان، اسماعیلیان، قم، چاپ دوم، ۱۳۷۱ش.
۴۴. طباطبائی، محمدحسین، حاشیه بر «الحاشیه علی الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة»، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۹۸۱م.
۴۵. طباطبائی، محمدحسین، حاشیه الکفایه، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، قم، چاپ اول، بی تا.
۴۶. طباطبائی، محمدحسین، رساله الاعتبار (ضمن مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی)، باقیات، قم، چاپ اول، ۱۴۲۸ق.
۴۷. طباطبائی، محمدحسین، نهاية الحکمة، موسسه النشر الاسلامی، قم، چاپ دهم، ۱۴۱۴ق.
۴۸. طوسی، محمد بن حسن، العدة فی أصول الفقه، قم، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
۴۹. علامه حلی، حسن بن یوسف، تهذیب الوصول، لندن، چاپ اول، ۱۳۸۰ش.
۵۰. علامه حلی، حسن بن یوسف، مبادئ الوصول، قم، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
۵۱. علامه حلی، حسن بن یوسف، نهاية الوصول، قم، چاپ اول، ۱۴۲۵ق.
۵۲. فاضل لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه، قم، چاپ اول، ۱۳۸۱ش.
۵۳. کفای خراسانی، عبدالرضا، زندگینامه آخوند خراسانی، (مصاحبه با آیت‌الله کفای خراسانی)، کنگره آخوند خراسانی، قم، چاپ اول، ۱۳۹۰ش.
۵۴. مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۵۴. مدرسی یزدی، عباس، نماذج الأصول، قم، چاپ اول، ۱۳۸۳ش.
۵۵. مشکینی اردبیلی، ابوالحسن، الحاشیه علی کفایة الأصول، قم، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۵۶. مطهری شهید مرتضی، مجموعه آثار، چاپ دهم، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۸۰ش.
۵۷. مکارم شیرازی، ناصر، انوارالأصول، قم، چاپ دوم، ۱۴۲۸ق.
۵۸. مومن قمی، محمد، تسدیدالأصول، قم، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
۵۹. نائینی، محمد حسین، أجدودالتقریرات، قم، چاپ اول، ۱۳۵۲ش.
۶۰. نائینی، محمد حسین، فوائد الأصول، قم، چاپ اول، ۱۳۷۶ش.

بررسی تطبیقی مشروعیت حکومت از دیدگاه آیت‌الله جعفر سبحانی و

آیت‌الله مکارم شیرازی با تأکید بر منابع تفسیری

علی آقاجانی^۱

چکیده

مشروعیت یکی از مهم‌ترین موضوعات در عرصه سیاست است که نیازمند بازخوانی در دستگاه تفکر دینی و قرآنی است. آیت‌الله جعفر سبحانی و آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی دو مفسر و فقیه سترگ معاصراند که به تحلیل مسأله مشروعیت سیاسی پرداخته‌اند. مقاله با بهره‌گیری از چارچوب روشی بررسی تطبیقی و براساس چارچوب نظریه‌های مشروعیت دینی به بررسی و تطبیق دیدگاه‌های این دو فقیه مفسر پرداخته است. بر این اساس مقاله در پاسخ به پرسش از شباهت‌ها و تفاوت‌های نظریه مشروعیت نزد این دو متفکر این فرضیه را پی‌گرفته است که با وجود شباهت‌های اساسی میان آرای این دو متفکر در زمینه مشروعیت اما در دو طیف متفاوت قابل ارزیابی‌اند. به نظر می‌رسد که علیرغم اشتراک نظر در مبادی مانند منشأ ربوبی مشروعیت حاکمیت، ضرورت تشکیل دولت از دیدگاه عقل و نقل و حضور فقه و فقاهت در عرصه سیاست و حتی اشتراک نظر در برخی مسائل روشی مانند ضرورت مشارکت مردمی؛ با این حال در نحوه ورود و ادبیات و روش تحلیل مشروعیت و نحوه استناد به دلایل متنی با یکدیگر تفاوت‌های جدی نیز دارند. از نتایج این تفاوت نظر می‌توان به این نکته اشاره کرد که سبحانی قائل به دیدگاه کشف‌نبوده و امکان تحدید و تقید دامنه و مرزهای قدرت فقیه را می‌پذیرد و از انتخاب فقیه به دست امت سخن می‌گوید. در حالی که عناصر نظریه مکارم کشف، نصب و عدم تقید اختیارات فقیه است. بر این پایه نظریه مشروعیت آیت‌الله‌العظمی سبحانی الهی مردمی و نظریه مشروعیت آیت‌الله مکارم شیرازی الهی محض است.

کلیدواژگان

مشروعیت حکومت، جعفر سبحانی، مکارم شیرازی، بررسی تطبیقی، مشروعیت الهی مردمی، کشف و انتخاب

مقدمه

مشروعیت یکی از مهم‌ترین موضوعات در عرصه سیاست است که نیازمند بازخوانی است. قرآن مهم‌ترین منبع و مصدر دینی است که می‌توان این مطالعه تحلیلی را در آن سامان داد. تفسیر، علمی است که این بررسی تحلیلی را میسر می‌سازد. آیت‌الله جعفر سبحانی یکی از مفسران سترگ معاصر و صاحب تفاسیر روان جاوید و مفاهیم القرآن، است. وی دارای اندیشه‌ای منسجم و گویا در زمینه مباحث حکومت و سیاست است که مسأله مشروعیت را نیز در آن به روشنی بیان کرده است و به بازخوانی این موضوع در دستگاه تفکر قرآنی پرداخته است و نگاهی روزآمد را مطرح ساخته است. این مقاله بر آن است که به بررسی تطبیقی آرای این متفکر اسلامی با دیگر متفکر معاصر که او نیز مفسری

مقتدر است یعنی آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی بپردازد. پرسش اصلی آن است که انگاره مشروعیت در دستگاه فکری این دو فقیه مفسر چگونه تحلیل شده است. بر این پایه نگاه عمده به منابع تفسیری است اما از منابع فقهی نیز بهره گرفته می‌شود. فرضیه بر آن است که با وجود شباهت‌های اساسی میان آرای این دو متفکر در زمینه مشروعیت اما در دو طیف متفاوت قابل ارزیابی است.

۱. چارچوب نظری

ارزیابی نظریه‌های مشروعیت آیات، سبحانی و مکارم را در چارچوب نظریه‌های مشروعیت دینی می‌توان پی گرفت. مشروعیت در نگرش اسلامی شیعی را در سه سطح می‌توان دسته‌بندی کرد. نظریه مشروعیت الهی محض؛ مشروعیت مردمی، و مشروعیت الهی مردمی. اگر چه مفاهیم در این حوزه در هم متداخلند و امکان تقریرهای مختلف وجود دارد. در نظریه مشروعیت الهی محض همانگونه که نماز واجب است، حکومت کردن هم بر فقیه واجب می‌باشد و او دارای ولایت سیاسی است. در این نظریه نصب و انتخاب و یا عزل فقیه حاکم مطرح نیست. بلکه کشف و تشخیص انزال او مطرح است. بر این اساس رأی، خواست و رضایت مردم در مشروعیت حکومت دخالتی ندارد و آنها مکلفند، امر فقیهان را بپذیرند و از ایشان تبعیت نمایند. (جوادی آملی. ۱۳۷۸، ص، ۱۸۹. مصباح یزدی. ۱۳۸۱. صص، ۱۱۸-۱۱۶)

در نظریه مشروعیت مردمی فقیه فاقد ولایت سیاسی است. ولایت در عصر غیبت برای مردم است که به فقیه تفویض می‌گردد و فقیه از سوی مردم انتخاب و عزل می‌گردد. بر مبنای این نگرش، حاکم اسلامی پس از انتخاب مردم و به نیابت از آنها اعمال ولایت می‌کند. در واقع فقیه وکیل مردم در اعمال حاکمیت است. این دیدگاه البته تقریرهای مختلفی نیز دارد. (صالحی نجف‌آبادی. ۱۳۸۰. ص، ۵۰؛ منتظری. ج ۲، ۱۳۶۷. ص، ۲۹۰).

نظریه سوم مشروعیت الهی مردمی است برآیند، یا معدل دو نظریه ولایت شرعی و نظریه توکیل قلمداد نمود. بدین معنا که با تمایز بین مشروعیت شرعی و مقبولیت مردمی، از طرفی ولی فقیه را نایب امام معصوم (ع) می‌داند و از طرف دیگر برای از قوه به فعل درآمدن، این ولایت و مبسوط الید شدن فقیه، نیازمند حمایت آحاد جامعه است و چنانچه رأی مردم در راستای دین و احکام شرع باشد، در مشروعیت مداخلت پیدا می‌کند. در این نظریه فقیه ولایت دارد اما فعلیت ولایت او منوط به پذیرش و رضایت مردم است. (نائینی، ۱۳۷۸. صص، ۷۴-۷۳. امام خمینی. ۱۳۶۹. جلد ۲۰. صص، ۱۷۱-۱۷۰)

۲. چارچوب روشی

چارچوب روشی مقاله مطالعه تطبیقی است. مطالعه تطبیقی مقایسه دو یا چند پدیده (موضوع یا مساله) در دامنه مشخص (تعیین محورهای بررسی در میان ابعاد مختلف آن پدیده) برای کشف نقاط اشتراک و اختلاف آنها، برای رسیدن به هدف تحقیق (دست‌یابی به شواهد بیشتر، یا دست‌یابی به نقطه مرکزی یا نقطه شروع حرکت، یا تعیین جهت حرکت و تصمیم‌سازی برای عکس‌العمل در برابر آن پدیده) است. مطالعات تطبیقی، شناخت یک پدیده در پرتو مقایسه است که با توصیف و تبیین نقاط اشتراک و نقاط اختلاف انجام می‌پذیرد. در مطالعات تطبیقی، صرف مقایسه کردن هدف نیست بلکه از کشف موارد تشابه و اختلاف باید به ملاک تشابه یا اختلاف رسیده شود و براساس آن مساله‌ای حل شود. در مطالعات تطبیقی، باید ابتدا مقایسه‌پذیری مواردی که قصد بررسی آنها را داریم اثبات شود.

یافتن یک ضلع مشترک میان مواردی که قصد تطبیق آنها را داریم، قدم اول در فرآیند عملیاتی تطبیق است. (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۵، ص ۲۹۳)

مطالعه تطبیقی، چند فرآیند دارد: تعریف مساله، مشخص نمودن دامنه تطبیق، فهرست کردن تمام تشابه‌ها و تمایزهایی که به نظر می‌رسند (بین مبانی، مسائل، فرضیه‌ها، لوازم، زمینه‌ها، تعریف‌ها، توصیف‌ها، روش‌ها، مراحل، فرآیندها، ابزارها، مثال‌ها، نتایج، توصیه‌ها و ...)، جدا کردن تشابه‌ها و تمایزهای واقعی از موارد تشابه‌نما یا تمایزنما، بررسی علت وجود مشابهت یا علت اختلاف و تلاش برای حل مساله تحقیق. (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۵، ص ۲۹۹)

برای کشف تشابهات و تمایزهای واقعی، باید موارد زیر مورد بررسی قرار گیرند: سوال و مساله مورد بحث چیست؟ با چه خلل یا رخنه‌ای مواجه بوده‌اند که برای رفع آن اقدام به تولید فکر شده است؟ این بحث چه پیشینه معرفتی دارد؟ پارادایم حاکم بر بحث چیست؟ مبادی تصویری و تصدیقی آن کدام است؟ رویکردهای به کار رفته کدامند؟ از چه ادله‌ای استفاده شده است؟ چه روشی به کار رفته است؟ از چه ابزاری برای کشف حقیقت استفاده شده است؟ لوازم و آثار و نتایج نظریه ارائه شده چیست؟ نظریات مشابه و نظریات رقیب چه مواردی هستند؟ از چه ادبیاتی استفاده شده است؟ (قراملکی، ۱۳۸۵، ص ۳۱۳)

در این پژوهش بسیاری از این فرایندها به شکل صریح یا مضمحل در نظر گرفته شده و برخی نیز فرو گذاشته شده است.

۳. مفهوم‌شناسی مشروعیت

مشروعیت در لغت: در فارسی مشروعیت مصدر جعلی از کلمه مشروع می‌باشد؛ برای یافتن این معنی باید به واژه‌های «مشروع» و «مشروع» رجوع نماییم. در معنای مشروع آمده است: آنچه موافق و مطابق شرع باشد. (معین، ۱۳۶۳: ۴۱)

در عربی به جای واژه «مشروعیت» از کلمه «شرعیت» استفاده می‌شود. (مجمع اللغات، ۱۳۷۴: ۸۴۸) بر این اساس از حیث لغوی، مشروعیت مصدر جعلی از ریشه عربی «ش رع» است و به معنای قانونی تقنین، مشروع، قانونی بودن امری را اعلام کردن و بچه‌ای را حلال زاده معرفی کردن است. واژه غربی آن (Legitimacy) است که معنای زیر برای آن به کار برده می‌شود. درستی، برحق بودن، حقانیت، قانونی بودن. (آریان پور کاشانی و منوچهر آریان پور کاشانی، ۱۳۶۳: ۴۱۹) روایی، حلالیت، حلال زادگی، مشروعیت. (حییم، ۱۳۷۶: ۵۶۹) این لغت در مفهوم به معنای اعتبار (Validity) و حقانیت (Rightfulness) نزدیک‌تر است. (شجاعی زند، ۱۳۷۶: ۹۹)

مشروعیت در اصطلاح، رویکردهای مختلفی در تعریف و تحدید مشروعیت وجود دارد. غصب (Usurpation) نقطه مقابل مشروعیت از جمله مفاهیمی است که با مفهوم مشروعیت تولد یافته است. (شجاعی زند، همان: ۵۱) بر این اساس مشروعیت پاسخی به این پرسش است که به چه دلیل عده‌ای از انسان‌ها حق فرمانروایی دارند و دیگران وظیفه اطاعت. (فیرحی، ۱۳۸۱: ۱)

صادق لاریجانی با رد مشروعیت به معنای شرعی بودن، یا قانونی بودن و یا مقبولیت داشتن معتقد است مسأله مشروعیت در واقع مسأله حق است. چه حکومتی دارای حق حکم راندن است؟ این حق به وضوح با مسأله دیگری پیوند می‌خورد که چرا باید شهروندان از حکومتی پیروی کنند؟ (لاریجانی،

ش ۳: ۱۰) علیرضا صدرا معتقد است مراد از مشروعیت اعم از شرعیت بوده و شامل حقانیت، عقلانیت و مقبولیت و حتی کارآمدی سیاسی نیز می‌باشد. (صدرا، ۱۳۸۷: ۱۲۵ و ۱۲۶)

براین اساس از نظر تحقیق به نظر می‌رسد که پرسش از مشروعیت پرسش از منشا حقانیت حکمرانی حاکمان و علت پیروی و تبعیت شهروندان از حاکمان است.

۴. نظریه‌های مشروعیت از دیدگاه آیات سبحانی و مکارم

۴-۱. دیدگاه آیت‌الله سبحانی

آیت‌الله سبحانی صاحب تفاسیر روان جاوید و مفاهیم القرآن، یکی از مفسران و فقیهان پر تلاش و دارای آثار گوناگون در حوزه‌های مختلف دینی است. که در مجموع منسجم و استوار و روشن به مسائل مختلف از جمله مسأله مشروعیت پرداخته است. از نظر وی وجود دولت در زندگی اجتماعی بشر نیاز فطری و طبیعی و ضرورت اجتماعی است. (سبحانی، ۱۳۶۲، ص ۱۰) اسلام نیز بر لزوم آن دلایل محکمی دارد. وی پیامبر(ص) را نخستین پایه‌گذار حکومت اسلامی دانسته و معتقد است حکومت اسلامی در متن ایدئولوژی قرار دارد. (همان، ص ۱۹-۱۸)

مفاهیم القرآن اثر استاد سبحانی معتقد است که کتاب و سنت و سیره‌ی عملی مسلمین براساس ادله بسیاری دلالت می‌کند که امت می‌تواند حکام و رؤسای خود را طبق ضوابط اسلامی انتخاب نمایند دلایل آن:

۱. جانشینی انسان از خدا براساس آیه‌ی ۳۰ بقره است. این آیه و آیات مشابه دلالت بر این دارند که خلافت منحصر بر یک فرد نیست بلکه شامل همه‌ی انسان‌ها می‌شود. همچنین از آیات ۳۹ فاطر و ۶۲ نمل نیز چنین مطلبی استفاده می‌شود. (سبحانی، ۱۴۲۷ ق، ج ۲، ص ۱۸۹-۱۸۸) خلافت انسان از خدا در تمثیل اسماء حسنا‌ی الهی و هم در امور سیاسی و اجتماعی و حکومت و حاکمیت است. (همان، ص ۱۹۰-۱۹۱) بر این اساس جامعه‌ی اسلامی متحمل مسئولیت خلافت بر زمین از جانب خداوند است. بنابراین باید متصل به خداوند و احکام الهی باشد نه آن که از آن منفصل باشد. این مسأله وجه تمایز میان مردم سالاری دینی و دموکراسی غربی است. (همان، ص ۱۹۴) براین اساس حکومت اسلامی حکومت امت بر امت بنا بر خلافت از سوی خداوند به معنای اجرای سنن و قوانین و ضوابط و حدود الهی در حاکمیت سیاسی است. (همان)

۲. آیه‌ی دال بر خلیفه بودن داود در زمین، (ص: ۲۶)

۳. آیه‌ی دال بر امداد امانت که جز با حکومت و حاکمیت میسر نیست. (احزاب: ۷۳-۷۲)

۴. آیات قرآن، بر امت تشکیل دولت را واجب کرده است و این که حاکمیت برای ملت است و هیچ کس حق ندارد خودش را بر دیگری تحمیل کند و ریاست و سیادتش را بدون رضایتش حاکم گرداند. (همان، ص ۱۹۷) بر این اساس باید گفت که امت و جامعه مرجع و مصدر سلطه‌ی سیاسی است. اما این سلطه، سلطه‌ی مطلق نیست بلکه در ذیل حاکمیت الهی و قوانین اسلامی است. مردم در اسلام مکلف به تشکیل حکومت و دولت و تعیین و انتخاب حاکمند در صورتی که حاکم منصوبی از جانب خدا نداشته باشند. تا این دولت به اداره‌ی امور و رهبری امت و تطبیق شریعت با تغییرات اجتماعی بپردازد. چرا که مردمان که مورد خطابات الهی به صیغه‌ی جمع برای اقامه‌ی عبادات، اجرای حدود و غیره قرار گرفته‌اند. (همان، ص ۲۰۲)

۵. مفاهیم القرآن، در این جهت به دلیل عقلی نیز تمسک می‌کند و تشکیل دولت را ضرورتی بر می‌شمارد که مصدر آن ملت است و همچنین مواردی که مصلحت و منفعت مردم است شرع نقش مؤید عقل را دارد. (همان، ص ۲۰۴)
۶. همچنین سیره‌ی مسلمین پس از پیامبر اکرم (ص) اگرچه امام منصوص را کنار گذاشتند اما طریق طبیعی که انتخاب رهبر توسط امت است را در شرایط فقدان نص نشان می‌دهد. (همان، ص ۲۰۴)
۷. قاعده‌ی مسلم فقهی تسلط مردم بر اموال و انفس خود می‌باشد. از سوی دیگر استقرار نظام سیاسی بالضروره تصرف در اموال و نفوس را به همراه دارد.
- بر این اساس جمع میان این دو مسأله آن است که دولت و تصرف آن برخاسته از انتخاب امت یا لااقل مورد رضایت آن‌ها باشد. (همان ص ۲۰۵-۲۰۶)
۸. تشکیل دولت و انتخاب حاکم حق اجتماعی امت است که به هر گونه که بخواهد (البته در جهت حاکمیت خداوند) آن را استیفا نماید. بنابراین حکومت امانت نزد حاکم است که از سوی امت به او داده شده است. این حقیقت از آیه‌ی ۵۸ سوره نساء برمی‌آیند و این آیه دلالت بر حکومت به معنای امانت دارد و اهل امانت مردمند. آیه دلالت بر این دارد که مصدر حکومت مردم اند. البته مقصود حاکمیت مردم در عرض حاکمیت خدا نیست بلکه این دو از دو نوع اند. یک حق مستقل و ذاتی است و دیگری حق تبعی و هبه داده شده است. (همان، ص ۲۰۷-۲۰۶)
- احادیث هم این نظر را تأیید می‌کنند. احادیثی که بر امانت بودن حکومت نزد حاکم تصریح یا اشاره دارند. (همان، ص ۲۰۷) همچنین تفسیر طبرسی که امانت را فیء و غیر فیء ای دانسته که رساندنش به امام واجب است مؤید این نظر است. (همان، ص ۲۰۸)
۹. امام حسن (ع) به معاویه نوشت علی (ع) از دنیا رفت و مسلمین حکومت را پس از او به من و اگذار کردند. پس در آن چه که مردم در آن داخلند وارد شو. این جمله بیانگر آن است که قاعده‌ی اصلی نزد مسلمین آن بوده که در صورت عدم نص حاکم را انتخاب نمایند. (همان، ص ۲۰۹)
۱۰. تقییح امام صادق (ع) از اجبار مردم با تازیانه و شمشیر. (همان، ص ۲۰۹)
۱۱. کلام امام علی (ع) که بر انتخاب امام از سوی امت (در صورت فقدان نص) دلالت صریح دارد. (بحار الانوار، ج ۸، ص ۵۵۶-۵۵۵)
۱۲. نامه‌ی اهل کوفه به امام حسین (ع) که از عدم رضایت آن‌ها نسبت به حکومت یزید حکایت دارد. و نامه‌ی امام حسین (ع) به آن‌ها که از اجتماع و رضایت آن‌ها نسبت به حکومت توسط امام حسین (ع) حاکی است. (همان، ص ۲۱۰)
- مفاهیم القرآن، در پاسخ به این که تفاوت اسلام با غرب که در این نظر هر دو مشروعیت نظام سیاسی شان برخاسته از مردم است چیست می‌گوید امت در سایه‌ی اسلام واجب است حاکمی را برگزیند که متصف به شروط وصفاتی چون فقاقت، عدالت، درایت سیاسی و دیگر شروط معتبر باشد و این شروط در دموکراسی وجود ندارد. (همان، ص ۲۱۱)
- مفاهیم القرآن در پاسخ به پرسشی که از چرایی ترجیح اکثریت بر اقلیت و منافات آن با حق افراد می‌پرسد، بر آن است که حیات انسان اجتماعی است و در حیات اجتماعی مصالح و آزادی فردی متضمن در مصلحت اجتماعی است. بر این اساس هرگاه تنها راه حفظ نظام اجتماعی بعد از مشاوره،

ترجیح یک رأی بر رأی دیگر بود. در چنین صورتی چاره‌ای جز ترجیح اکثریت بر اقلیت نیست. چون خلاف آن غیر عقلانی و ترجیح مرجوح بر راجح است. (همان، ص ۲۱۸)

مفاهیم القرآن، بر این پایه ولایت فقیه را مغایر با استبداد و تحقیر مردم می‌داند. این تفسیر موضوعی، حکومت را یکی از شئون فقیه دانسته است که مردم می‌باید از او اطاعت کنند. (همان، ص ۲۲۳) اما حکومت فقیه با سیادت مردم چگونه جمع می‌شود. این تفسیر بر آن است که اگر حکومتی که امت در انداختند با معیارهای اسلامی و مصلحت اجتماعی هماهنگ بود، فقیه واجب است که آن را امضا کند و نباید به رد آن پردازد. (همان، ص ۲۲۴) بر این اساس این تفسیر بر آن است که حکومت در زمان حضور امام منصوب با اوست اما در زمان غیبت، ممزوج از حاکمیت الهی و سیادت مردمی است. یعنی مشروعیت، دو گانه است به این ترتیب که از جهت رعایت شرایط و ضوابط اسلامی در انتخاب حاکم اسلامی و در قانون گذاری و اجرا، مشروعیت الهی است. از این جهت که انتخاب حاکم و مسئولان با رأی مردم و منوط بر رضایت آنهاست مشروعیت مردمی است. (همان، ص ۲۲۴)

این تفسیر در عصر حضور، آیات شورا را غیر الزام آور و عدم مستفاد به تعیین حاکم دانسته و در عصر غیبت معتقد است که در تعیین حاکم، شورا تنها می‌تواند پیشنهاد دهنده باشد و انتخاب شورا الزامی برای امت نمی‌آورد. انتخاب با امت است و دلیل از کتاب و سنت بر غیر از این نداریم. (همان، ص ۲۳۶)

سبحانی بر آن است که وحدت مسلمین و اجرای احکام اسلامی بدون حکومت امکان پذیر نیست و خطابات قرآنی دلیل بر این مسئله است. از این رو وظیفه مسلمانان تشکیل حکومت اسلامی و تأیید و تقویت آن است. (همان، ص ۵۶) وی با بر شمردن انواع حکومت‌ها به بررسی آن‌ها می‌پردازد. انواع سلطنت از نظر وی عبارتند از:

۱. نظام سلطنتی که حکومت فردی است. وی معتقد است اراده ملت و نیروی عمومی در چنین حکومتی به دست یک فردی است که از نظر اسلام مطرود است. قرآن نیز چنین حکومتی را مشروع نمی‌داند و آن را موجب فساد و تباهی و استبداد می‌خواند. (همان، ص ۶۰).
 ۲. حکومت اشرافی که گروهی به خاطر برتری روحی و فکری تمام امور را به دست می‌گیرند. وی این نوع حکومت را هم نمی‌پذیرد (همان، ص ۸۳) و مشروع نمی‌داند.
 ۳. حکومت ثروتمندان، در اینجا نوع حکومت را منجر به استثمار مردم می‌داند.
 ۴. حکومت مردم بر مردم یا دموکراسی: وی ادعای غرب درباره دموکراسی را نمی‌پذیرد و معتقد است که دموکراسی که در غرب رایج است دموکراسی ظاهری است. (همان، ص ۸۵) وی حکومت اسلامی را به عنوان پنجمین الگوی حکومت معرفی کرده و آن را بهترین نوع حکومت می‌داند و به تشریح دیدگاه خود درباره حکومت اسلامی و مسأله مشروعیت آن می‌پردازد.
- از دیدگاه سبحانی، حاکمیت حق مخصوص خداوند است و آیات ۷۵ انعام، ۶۲ انعام، یوسف ۹۵، مانده ۲۶، ۸۷ اعراف بر این مسأله دلالت دارد. (همان، ص ۱۰۷-۹۹) وقتی حاکمیت از آن خدا شد تعیین بزرگترین حاکم نیز تنها حق اوست که اگر مصلحت اقتضا کند شخص حاکم را با نام تعیین می‌کند و اگر صلاح بدانند بر ذکر صفات کلی حاکم اکتفا می‌کند. (همان، ص ۱۰۱) به همین جهت خداوند پیامبر (ص) را به عنوان حاکم تعیین نموده است و پس از او امامان معصوم (علیهم السلام) عهده دار

این منصب‌اند. وی معتقد است بر خلاف برخی باید گفت که انتخاب ابوبکر به حکومت بر اساس مراجعه به افکار عمومی نبوده است. بلکه او را تنها چهار نفر بزرگتر برگزیدند و بقیه دنباله رو بودند. (همان، ص ۱۴۹) اما حکومت علی (ع) از طریق مراجعه به افکار عمومی انجام گرفت ولی امام (ع) برای حقانیت خود کمتر از آن استفاده می‌کند (همان، ص ۱۵۴) و به ادله و نصوص استناد می‌کند. بر این اساس سبحانی حکومت اسلامی در زمان پیامبر (ص) و امامان (علیهم السلام) را تنصیبی و نه انتخابی می‌خواند.

سبحانی بر این باور است که در عصر غیبت نیز شیوه حکومت اسلامی تنصیبی است اما نه تنصیب بر نام و شخص بلکه تنصیب بر صفات و خصوصیات که باید امت اسلامی واجد آن را برگزیند و انتخاب نماید. از این رو بر آن است که مسئله حکومت اسلامی در عصر حاضر آمیزه‌ای از حکومت الهی و مردمی است. الهی است از نظر این که اوصاف حاکم اسلامی را بیان می‌کند و مردمی است از نظر این که انتخاب او طبق ضوابط شرعی در دست مردم است. (همان، ص ۱۶۸) وی عناصر و ارکان حکومت اسلامی در عصر غیبت را انتخاب مردم و ولایت فقیه می‌داند. (همان، ص ۱۷۰)

جعفر سبحانی معتقد است از آنجا که خطابات عمومی قرآن، عموم مسلمانان را مورد توجه قرار می‌دهد و همین که ادای امانت بدون حکومت امکان پذیر نیست و حکومت امانتی از طرف امت نزد حاکم است (احزاب: ۷۳ - ۷۱) و نیز تسلط مردم بر اموال و نفوس خود و عدم تسلط کسی بر مال دیگری از دلایل پذیرش و انتخاب حاکم از سوی مردم است. (همان، ص ۱۹۰-۱۷۹) البته وی به روایات ویژه معصومین (ع) نیز در چندین مورد استفاده کرده و آنها را دلیل بر مشروعیت انتخاب مردم دانسته است. (همان، ص ۱۹۲-۱۹۰)

سبحانی ولایت فقیه را دومین عنصر حکومت اسلامی دانسته و معتقد است سیستم حکومت اسلامی نه فردی است که بر مبنای زور استوار باشد، مانند حکومت شاهان و نه حکومت مردمی به صورت آزاد است. بلکه آمیزه‌ای از حکومت مردمی و الهی یا دموکراسی مکتبی است که اساس آن را آرای مردم تشکیل می‌دهد اما نه بدون قید و شرط، بلکه در چارچوب قوانین اسلامی. (همان، ص ۱۹۵) بدین ترتیب از نظر سبحانی مردم در عصر غیبت می‌توانند از میان فقهای عادل و مدبر که صفات حاکم اسلامی است یکی را انتخاب کنند و او بر اساس آرای عمومی و قوانین الهی جامعه را اداره می‌کند. (همان، ص ۲۰) سبحانی بر لزوم حضور فقیه و اشراف وی بر قوای مجریه، مقننه و قضائیه تأکید دارد. (همان، ص ۱۹۸-۱۹۷) وی استناد علی (ع) به گزینش مهاجر و انصار را که تمامی مردم تلقی نمی‌شوند به دلیل آن می‌داند که مهاجر و انصار به دلیل سابقه در اسلام به نوعی نماینده مسلمانان و مورد اعتماد قاطبه آنها محسوب می‌شوند. (همان ص ۲۰۱)

سبحانی به نافذ بودن رأی اکثریت اعتقاد دارد و آن را مصلحت اجتماعی می‌انگارد (همان ص ۲۰۳) و بر آن است که در چارچوب قواعد اسلامی هیچ مانعی از ترجیح اکثریت بر اقلیت به خاطر حفظ نظام جامعه وجود ندارد. بر این اساس معتقد است که اگر مردم با رعایت ضوابط اسلامی دست به تشکیل حکومت اسلامی زدند فقیه نمی‌تواند از امضا و تنفیذ آن خودداری کند. (همان، ص ۲۰۴) وی با اشاره به آیات قرآن، انتقاد قرآن از اکثریت را مربوط به جوامعی می‌داند که کار آنان بر طبق ضوابط الهی نباشد نه جوامع اسلامی را. (همان ص ۲۰۶) سبحانی صفات حاکم اسلامی را فقاقت

و آگاهی از قوانین اسلامی، ایمان، کفایت، بینش سیاسی، عدالت، مرد بودن، و حلال زادگی می‌داند. (همان ص ۲۴۲-۲۱۵)

۴-۲. دیدگاه آیت‌الله مکارم شیرازی

آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی از متفکران اسلامی معاصر و مفسران روزآمد محسوب می‌شود که آثار متعددی دارد. وی در چند مورد به مسأله مشروعیت حکومت و شکل آن پرداخته است که دو مورد از آن تفسیر موضوعی قرآن (حکومت اسلامی) و دیگری در انوار الفقاهه است که در کتاب اخیر بحث مبسوط تر و مستدل تری دارد که تحت عنوان ولایة الفقیه و وظائفه مطرح شده است. (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ ق، ج ۱، ص ۶۱۷-۴۳۷).

جلد دهم تفسیر موضوعی پیام قرآن (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۰) به حکومت اسلامی اختصاص داده شده است. این تفسیر بر آن است که خدا ولایت را به کسی می‌دهد و به حاکمیت او عینیت می‌بخشد و اگر مردم در این زمینه حقی دارند آن هم به اذن و فرمان اوست. (همان، ج ۱۰، ص ۵۴) بر این اساس تفکر توحیدی حکومت را از سوی بالامی بیند و تفکرات الحادی از سوی پائین‌از نظر این اثر، حق حکومت اولاً بالذات از آن خداست. سپس از آن هر کسی که او را برای این منصب قرار دهد. بنابراین حکومت اسلامی نه حکومت دیکتاتوری و استبدادی است و نه حکومت دموکراسی بلکه نوعی حکومت برتر یعنی حکومت خدایی و الهی است. البته این بدان معنا نیست که اصل مشورت و توجه به آرای مردم در یافت حکومت اسلامی نقش نداشته باشد. زیرا که خداوند دستور به مشورت و توجه به آرای مردم می‌دهد. و وقتی که او دستور می‌دهد این امور مشروعیت پیدا می‌کند. (همان، ص ۵۵) که دو آیه‌ی قرآن بر آن دلالت دارد. بنابراین احترام به آرای مردم مشروعیت خود را از فرمان پروردگار به دست می‌آورد. (همان، ص ۵۶)

تفسیر موضوعی پیام قرآن در تبیین بیشتر بحث معتقد است که پیامبر (ص) و معصومین (علیهم السلام) و دانشمندان و علمائی که به عنوان ولی فقیه مشروعیت خود را بالواسطه از خداوند کسب می‌کنند مأموریت دارند که مصالح مردم را در همه جا مورد توجه قرار دهند و مسلم است که مصلحت مردم ایجاب می‌کند که به نوعی در امر حکومت سهیم و شریک باشند و به آرای آن‌ها توجه شود. بنابراین توجه به آرای مردم جنبه‌ی الهی پیدا می‌کند. این تفسیر می‌نویسد حکومت الهی وقتی انسجام پیدا می‌کند که توان و قدرت اجرایی بالایی داشته باشد و به دست آوردن این توان جز با مشارکت مردم در امر حکومت میسر نیست. در واقع اجرای احکام الهی واجب است و مشارکت مردم در امر حکومت مقدمه‌ی واجب محسوب می‌شود و مقدمه واجب واجب است. بر این اساس اگر چه جوهره‌ی حکومت اسلامی حکومت الهی است ولی این حکومت در نهایت سر از حکومت مردمی درمی‌آورد. تعیین پیامبران و امامان (علیهم السلام) و جانشینان ایشان جوهره الهی حکومت را تشکیل می‌دهد و مأمور بودن این افراد به مسأله مشورت و احترام به آرای مردم که آن نیز به فرمان خداست جوهره مردمی آن را تشکیل می‌دهد. (همان، ص ۵۶)

این تفسیر با اشاره به فرازهایی از خطبه‌ی شش‌شنبه‌ی شش‌شنبه معتقد است بدون مشارکت مردم در امر حکومت کاری ساخته نیست. اما در ادامه می‌افزاید که در مورد فقهای اسلام ولایت فعلیه برای همه ثابت است ولی اعمال این واقعیت تنها در صورتی میسر است که حمایت و پشتیبانی مردم نسبت به آن حاصل

گردد. به همین دلیل آن فقیهی که بتواند آرای مردم را به خود جلب کند نسبت به دیگری اولویت خواهد داشت چرا که او بهتر می‌تواند مقام ولایت خود را اعمال کند. بنابراین این منصب از سوی مردم به آن‌ها داده نمی‌شود. بلکه منظور آن‌است که مردم فقیهی را که لایق‌تر می‌دانند برمی‌گزینند. (همان، ج ۱۰، ص ۵۸۵۹)

تفسیر موضوعی پیام قرآن با نقل نظری که به خبری و انشائی در ولایت فقیه و تفاوت ماهوی آن دو با یکدیگر معتقد است، بر آن است که این تقسیم‌بندی از اصل بی‌اساس است چرا که ولایت هرچه باشد انشایی است. (همان، ص ۵۹) تفاوت در این است که در یک جا انشاء حکومت از ناحیه‌ی خداوندست و در جای دیگر از ناحیه‌ی مردم. نکته‌ی دیگری که این تفسیر موضوعی بدان توجه کرده است بحث و کالت در امور سیاسی است. نظریه و کالت اعتقاد دارد که حکومت مردمی نوعی و کالت است نه اعطای منصب. زیرا مالک الملوک خداست که باید منصب را به کسی اهدا کند. بنابراین مردم همان گونه که در امور شخصی می‌توانند به دیگری و کالت بدهند و این امر مشروعیت قطعی دارد، در امور اجتماعی نیز می‌توانند کسی را وکیل خود کنند که از سوی آن‌ها تدبیر امور اجتماعی کند و مادامی که این و کالت باقی است آن‌ها موظف به قبول نتایج آن می‌باشند. پیام قرآن این نظر را نادرست می‌انگارد به دلایلی که عبارتند از:

۱. وکیل اکثریت جامعه چه حقی دارد که درباره‌ی اقلیت نیز دخالت کند.
 ۲. بسیاری رأی نمی‌دهند چه الزامی دارد که آنها از کسی که وکالت دیگران را به عهده دارد پیروی کند.
 ۳. وکالت یک عقد جایز است و موکل هر زمان بخواهد می‌تواند وکیل خود را عزل نماید. در حالی که در نظام‌های سیاسی دنیا مردم نمی‌توانند چنین کنند. (همان، ص ۶۱)
- مکارم شیرازی در انوارالفقاهه معتقد است برای فقیه سه منصب قابل فرض است:
۱. منصب افتاء: شیخ انصاری آن را جزء مناصبی که موکول به نصب ولی امر است ذکر کرده است. اما مکارم شیرازی آنرا جزو احکام دانسته است نه مناصب. (همان، ص ۴۴۳).
 ۲. منصب قضاوت: این منصب هم به دلیل عقل و هم به دلیل نقل و هم با اجماع قابل اثبات است. (همان، ص ۴۴۳-۴۴۵).
 ۳. منصب ولایت: که مکارم برای آن مراتب هفتگانه قابل است و در هر یک به بحث می‌پردازد. (همان، ص ۴۴۶). وی به طور کلی ولایت فقیه در امر سیادت و حکومت را ثابت می‌داند. و برخلاف نظر مشهور معتقد است شیخ انصاری معتقد به ولایت فقیه در امور سیاسی و اجتماعی و حوزه نظم جامعه و دفاع از آن است چون اینها از اموری است که تعطیلی آنها در عصر غیبت جایز نیست. (همان، ص ۴۵۱). وی از قول مشهور تعجب کرده و بعضی عبارات شیخ را واضح تر و صریح تر از عبارات صاحب جواهر در مسأله ولایت فقیه در امور سیاسی دانسته است. (همان، ص ۴۵۰) در نظر مکارم شیرازی مراتب هفتگانه عبارت‌اند از: ۱. ولایت فقیه بر قصر و غیب یعنی ایتمام، مجنون، مفلس و غایب که این‌ها ثابت است. (همان، ص ۴۵۵-۴۵۷).
 ۲. ولایت فقیه بر اخذ خمس و زکات: مکارم شیرازی معتقد است زکات را در هنگام برپایی حکومت اسلامی اقوا و یا احوط و جوب دادن آن به فقیه رئیس حکومت است. (همان، ص ۴۶۲).

همچنین مشهور لزوم رساندن سهم امام(ع) به حاکم شرعی است. (همان، ص ۴۶۵).
۳. ولایت فقیه بر اجرای حدود: مکارم بر آن است که برای حدود در زمان غیبت می‌باید انجام شود و تعطیل آن موجب مفاسد بسیاری است و مشهور نیز بر جواز اقامه حدود در عصر غیبت دلالت دارد. (همان، ص ۴۷۵-۴۷۲).

۴. ولایت فقیه در امر به معروف و نهی از منکر، که مکارم آن را برای فقیه ثابت می‌داند. (همان، ص ۴۸۵).

۵. ولایت فقیه بر حکومت که مهمترین بحث ولایت فقیه است. مکارم شیرازی ابتدا به اقامه دلیل بر ضروری بودن حکومت و نیز تشکیل حکومت اسلامی می‌پردازد. (همان، ص ۴۸۹-۴۸۶). سپس به بحث اولویت فقیه جامع الشرایط بر حکومت می‌پردازد و به بررسی دلایل عقلی و نقلی آن دست می‌زند. وی دلیل عقلی را اثبات کننده ولایت فقیه دانسته و انفکاک حکومت اسلامی از آن را غیرممکن شمرده است. البته می‌گوید که فقیه هر گونه که خواست نمی‌تواند عمل کند بلکه باید به اهل خبره رجوع کند و با آنها مشورت کرده و به آنان استناد کند. (همان، ص ۴۹۳). مکارم شیرازی با برشمردن روایاتی مانند مقبوله عمر بن حنظله، مشهوره ابی‌خدیجه، توفیق شریف و... که قائلان ولایت فقیه به آنها استناد کرده‌اند تنها روایت توفیق و حوادث واقعه و نیز روایت مجاری الامور را به لحاظ دلالتی می‌پذیرد و ولایت فقیه را نمی‌پذیرد. در این دو روایت نیز به لحاظ سندی اشکال می‌بیند و عمده دلیل را دلیل عقلی معرفی می‌کند. (همان، ص ۵۱۱-۴۹۳).

مکارم درباره تعیین فقیه به نصب یا انتخاب معتقد است که روایات ده گانه بنابر قول به دلالت آنها بر چیزی جز نصب فقیه به عنوان ولی امر از سوی معصوم دلالت ندارد و انتخاب در آن بی معنا است. (همان، ص ۵۱۲). دلیل عقلی مؤید به سیره پیامبر(ص) و امام(ع) هم بر چیزی جز نصب دلالت نمی‌کند. ضمن این که در کلام فقها نیز چیزی جز نصب الاهی اثباتاً یا نفیاً وجود ندارد. (همان، ص ۵۱۳). وی به انتقاد از کسانی می‌پردازد که معتقدند فعلیت ولایت فقها با انتخاب مردم است و می‌گوید که این موضوع در هیچ اثر صحیح یا روایت ضعیف و یا تاریخ فقها وجود ندارد. (همان).

وی معتقد است نصب الاهی ائمه(علیهم السلام) یکی از ضروریات مذهب شیعه است و منکر آن منکر ضروری است. همین مسأله در والیان امر در عصر غیبت هم صدق می‌کند. چون فقها منصوب از جانب امام اند نه از جانب مردم. و مأمور به امر آنها‌یند با امر مردم. او در مقام رفع این اشکال که ولایت فعلیه فقها موجب هرج و مرج می‌شود بر آن است که هنگام تعدد فقهای واجد شرایط، هنگامی که یکی از آنها متصدی امر حکومت شد بقیه می‌باید به قبول قول و فعل او بپردازند و این امر از مقوله‌ی انتخاب نیست بلکه از قبیل تشخیص مصداق موجود در خارج است. (همان، ص ۵۱۴).

وی معتقد است که اصل ولایت مربوط به مردم نیست و ارتباطی با مساعدت و قبول آنها ندارد بلکه اعمال ولایت منوط به یاری مردم است. وی این مسأله را از باب عناوین اولیه می‌داند اما بر آن است که گاه از باب عنوان ثانوی مسأله انتخاب پیش می‌آیند. مثلاً به جهت دفع تهمت استبداد و جلب مشارکت مردم و اعتماد مردم به حکومت و دفع و سوسه‌های معاندین به عنوان امر ثانوی از انتخابات استفاده می‌شود. اما به هر حال جزو احکام اولی نیست. (همان، ص ۵۱۶).

مکارم شیرازی بیعت را بی ارتباط به انتخاب می‌داند و ماهیت آن را چه در عصر حضور معصوم و

چه در غیبت و نسبت به فقیه تأکید بر موقعیت امام معصوم (ع) یا فقیه و اعلام وفاداری می‌داند. (همان، ص ۵۱۹). وی روایاتی را که مشروعیت مستند به بیعت گردیده از باب جدل و ماشاات با خصم محسوب می‌کند. (همان، ص ۵۲۴-۵۲۳). وی بر آن است که ولایت فقیه دارای حدودی است و حدود آن رعایت مصالح امت با مشورت مردم و صاحبان رأی دهنده، رجوع به خبرگان و اخذ به احکام شرع در همه امور است. (همان، ص ۵۳۹-۵۲۶). وی احکام اولی، ثانوی و ولایی را جزو اختیارات فقیه ذکر می‌کند (همان، ص ۵۳۶) و آنها را در یک راست و در جهت شرع قلمداد می‌کند. وی ولایت فقیه را جزو احکام و عناوین اولیه محسوب می‌دارد. (همان، ص ۵۴۹)

مکارم شیرازی به ولایت مطلقه به معنای عدم تقید به ضرورت و اضطرار و در حریم شرع معتقد است. (همان، ص ۵۵۱-۵۵۰). وی برای پیامبر (ص) ولایت در تشریح قایل است اما برای امام (ع) و یا فقیه قایل نیست و بر آن است که منطقه الفراع در سنن وجود ندارد. (همان، ص ۵۶۱). مکارم شیرازی ولایت شورای فقها را در صورت امکان جایز می‌داند بلکه آنرا انفع و اصلح از حکومت فردی نیز می‌شمارد. (همان، ص ۵۹۱). مکارم شیرازی ولایت فقیه در اموال و انفس را در جهت شرع و برای مصلحت جمعی جایز می‌داند. (همان، ص ۵۹۹). وی احکام ولایی را که احکام جزئی اجرایی هستند برای فقیه ثابت می‌شمارد. (همان، ص ۶۰۰). وی در صورت عدم وجود فقیه به مشروعیت حکومت عدول مؤمنین اعتقاد دارد. (همان، ص ۶۰۱) در مجموع مکارم شیرازی طرفدار نظریه نصب و کشف فقیه و مشروعیت الهی محض است که به صراحت آن را بیان می‌کند.

۵. شباهت‌ها و تفاوت‌های آیات سبحانی و مکارم در نظریه مشروعیت حکومت

۱-۵. شباهت‌ها

نخستین شباهت میان این دو متفکر اسلامی آن است که هر دو وجود دولت و حکومت را امری طبیعی و ضروری می‌شمارند. چنانچه سبحانی معتقد است وجود دولت در زندگی اجتماعی بشر نیاز فطری و طبیعی و ضرورت اجتماعی است (جعفر سبحانی، مبانی حکومت اسلامی، اصفهان، کتابخانه امیرالمومنین، چاپ اول، ۱۳۶۲، ص ۱۰) و اسلام نیز بر لزوم آن دلایل محکمی دارد. مکارم شیرازی نیز به اقامه دلیل بر ضروری بودن حکومت و نیز تشکیل حکومت اسلامی می‌پردازد. (همان، ص ۴۸۹-۴۸۶).

شباهت دیگر آن است که حاکم مشروع اسلامی را حاکمی با شرایط متعدد که مهم‌ترین آن فقاہت است می‌دانند. چنانچه جعفر سبحانی تفاوت میان اسلام و دموکراسی را گزینش امت در سایه‌ی اسلام و مبتنی بر شروط و صفاتی چون فقاہت، عدالت، و دیگر شروط معتبر می‌داند. (همان، ص ۲۱۱) در نگره دیگری سبحانی همانند مکارم شیرازی حکومت را یکی از شئون فقیه دانسته است که مردم می‌باید از او اطاعت کنند. (همان، ص ۲۲۳) سبحانی بر لزوم حضور فقیه و اشراف وی بر قوای مجریه، مقننه و قضائیه تأکید دارد. (همان، ص ۱۹۸-۱۹۷).

سومین شباهت آن است که هر دو فقیه اندیشمند بر ضرورت و وظیفه مردم در تشکیل حکومت اسلامی اتفاق نظر دارند. سبحانی بر آن است که وحدت مسلمین و اجرای احکام اسلامی بدون حکومت امکان پذیر عصر نیست. و خطابات قرآنی دلیل بر این مسئله است. از این رو وظیفه مسلمانان تشکیل حکومت اسلامی و تأیید و تقویت آن است. (همان، ص ۵۶).

دیگر شباهت این دو فقیه مفسر در تنزیصی دانستن رهبری در عصر غیبت است. سبحانی بر این باور است که در عصر غیبت نیز شیوه حکومت اسلامی تنزیصی است اما نه تنزیص بر نام و شخص بلکه تنزیص بر صفات و خصوصیات که باید امت اسلامی واجد آن را برگزیند و انتخاب نماید. شباهت واضح دیگر اتصال سلسله حاکمیت بشری به حاکمیت الهی است. از دیدگاه سبحانی، حاکمیت حق مخصوص خداوند است و آیات ۷۵ انعام، ۶۲ انعام، یوسف ۹۵، مائده ۲۶، ۸۷ اعراف بر این مسأله دلالت دارد. (همان، ص ۱۰۷-۹۹). وقتی حاکمیت از آن خدا شد تعیین بزرگترین حاکم نیز تنها حق اوست که اگر مصلحت اقتضا کند شخص حاکم را با نام تعیین می‌کند و اگر صلاح بداند بر ذکر صفات کلی حاکم اکتفا می‌کند. (همان، ص ۱۰۱).

چنانچه مکارم شیرازی بر آن است که خدا ولایت را به کسی می‌دهد و به حاکمیت او عینیت می‌بخشد و اگر مردم در این زمینه حقی دارند آن هم به اذن و فرمان اوست. (همان، ج ۱۰، ص ۵۴) بر این اساس تفکر توحیدی حکومت را از سوی بالا می‌بیند و تفکرات الحادی از سوی پائین. از نظر این اثر، حق حکومت اولاً بالذات از آن خداست. سپس از آن هرکسی که او را برای این منصب قرار دهد. شباهت دیگر میان سبحانی و مکارم توجه به امر مشارکت مردمی در حکومت است. سبحانی بر این نظر تأکید وافر دارد. اما مکارم نیز بدان توجهی روشن نموده است. مکارم مشارکت مردم را از آن جهت که دستور خداوند است امری مشروع و شرعی می‌انگارد. (همان، ص ۵۵) از این رو بر احترام به آرای مردم نظر می‌دهد. وی معتقد است که حاکمان شرعی می‌باید مصالح مردم را در همه جا مورد توجه قرار دهند و مسلم است که مصلحت مردم ایجاب می‌کند که به نوعی در امر حکومت سهیم و شریک باشند و به آرای آن‌ها توجه شود.

۲-۵. تفاوت‌ها

سخن سبحانی در آن که در عصر غیبت جامعه مرجع و مصدر سلطه سیاسی ذیل حاکمیت الهی و قوانین اسلامی است صراحت دارد. هم‌چنین این نکته که حاکمیت برای ملت است و هیچ کس حق ندارد خودش را بر دیگری تحمیل کند و ریاست و سیادتش را بدون رضایتش حاکم گرداند. از نظر وی حکومت اسلامی حکومت امت بر امت بنا بر خلافت از سوی خداوند به معنای اجرای سنن و قوانین و ضوابط و حدود الهی در حاکمیت سیاسی است. (سبحانی، ۱۴۲۷ ق، ج ۲، ص ۱۹۷)

سبحانی تشکیل دولت را ضرورتی بر می‌شمارد که مصدر آن ملت است و هم‌چنین مواردی که مصلحت و منفعت مردم است شرع نقش مؤید عقل را دارد. (همان، ص ۲۰۴) وی معتقد است سیره‌ی مسلمین پس از پیامبر اکرم (ص) اگرچه امام منصوب را کنار گذاشتند اما طریق طبیعی که انتخاب رهبر توسط امت است را در شرایط فقدان نص نشان می‌دهد. این درحالی است که مکارم نه تنها چنین صراحتی ندارد بلکه با آن زاویه نیز دارد.

دومین تفاوت استدلال فقهی سبحانی به قاعده الناس مسلطون علی اموالهم و انفسهم است که حاکمیت را نیز ذیل آن می‌شناسد. و بر این اساس بر آن است که می‌باید دولت و تصرف آن برخاسته از انتخاب امت یا لااقل مورد رضایت آنها باشد. (همان، ص ۲۰۵-۲۰۶)

سومین تفاوت آن است که سبحانی حکومت را نیز مشمول امانت در آیه ۵۸ سوره نساء دانسته و تأکید دارد که اهل امانت مردمند. بر همین اساس به مستندات از جمله کلام امام علی (ع) که بر انتخاب

امام از سوی امت (در صورت فقدان نص) دلالت صریح دارد استناد می‌کند. این نکته در تفسیر و نگاه مکارم از این آیه وجود ندارد. بلکه وی روایاتی را که مشروعیت مستند به بیعت گردیده از باب جدل و مآشات با خصم محسوب می‌کند. (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۰، ص ۵۲۴-۵۲۳).

از نظر سبحانی عناصر و ارکان حکومت اسلامی در عصر غیبت انتخاب مردم و ولایت فقیه است. (سبحانی، ۱۴۲۷ ق، ج ۲، ص ۱۷۰). در حالی مکارم اساساً از واژه انتخاب گریزان است و آن را با ولایت فقیه در تضاد می‌داند. مکارم درباره تعیین فقیه به نصب یا انتخاب معتقد است که روایات ده گانه بنا بر قول به دلالت آنها بر چیزی جز نصب فقیه به عنوان ولی امر از سوی معصوم دلالت ندارد و انتخاب در آن بی معنا است. (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۰، ص ۵۱۲).

به نظر می‌رسد که سبحانی بر آن است که گرچه فقها دارای ولایت هستند اما فعلیت ولایت فقها و گستره آن با انتخاب مردم است اما مکارم بر آن است که این موضوع در هیچ اثر صحیح یا روایت ضعیف و یا تاریخ فقها وجود ندارد. (همان، ص ۵۱۲). مکارم معتقد است هنگام تعدد فقهای واجد شرایط، هنگامی که یکی از آنها متصدی امر حکومت شد بقیه می‌باید به قبول قول و فعل او پردازند و این امر از مقوله‌ی انتخاب نیست بلکه از قبیل تشخیص مصداق موجود در خارج است. (همان).

سبحانی آشکارا به روایات بیعت در تحلیل مشروعیت انتخاب مردم در عصر غیبت استناد می‌کند. اما مکارم شیرازی بیعت را بی ارتباط به انتخاب می‌داند و ماهیت آن را تنها تأکید بر موقعیت امام معصوم (ع) یا فقیه و اعلام وفاداری می‌داند. (همان، ص ۵۱۹). و آن‌ها را از باب جدل و مآشات با خصم می‌انگارد. (همان، ص ۵۲۴-۵۲۳).

به نظر می‌رسد که سبحانی ضمن قبول ولایت بالقوه فقها در زمان غیبت حاکمیت فقها را از باب کشف نمی‌شناسد بلکه از مقوله انتخاب با رعایت ضوابط می‌انگارد. اما مکارم آن را از مقوله کشف می‌شناسد.

نتیجه‌گیری

آیات سبحانی و مکارم شیرازی از نظریه سازان عرصه تفکر اسلامی اند که به ویژه در ساحت تفسیر و فقه دیدگاه‌های سترگی دارند و در زمینه سیاست اسلامی و از جمله مسأله مشروعیت نیز دارای انظار مهمی هستند. شباهت‌ها و تفاوت‌های نظریه مشروعیت نزد آیات سبحانی و مکارم را در چند مقوله می‌توان مورد تحلیل قرار داد.

مبادی: در مبادی تفاوت چشم‌گیری میان سبحانی و مکارم وجود ندارد. هر دو سرچشمه حاکمیت را مقام ربوبی دانسته و بر جریان آن در تار و پود حاکمیت انسانی تأکید دارند. هر دو بر ضرورت تشکیل دولت برای سامان نظام بشری از دیدگاه عقل و نقل هم داستانند. هر دو بر حضور فقه و فقهت در عرصه سیاست و حکومت اتفاق نظر دارند.

روش: در بحث روش اگر چه هر دو از روش مألوف اجتهادی بهره می‌برند اما تفاوت‌های ظریفی میان آن‌ها وجود دارد. مدخل ورود سبحانی به بحث مشروعیت، امت و نقش آن در تشکیل حکومت اسلامی است. از این رو به آیه امانت در امانت دار بودن مردم و سپردن امانت حکومت به صالحان و نیز خطابات عمومی قرآن به مردم در اقامه حکومت عدل استناد می‌کند. نکته دیگر آن است که سبحانی از نظر روشی روایات و منقولات مبتنی بر نقش مردم در مشروعیت بخشی به حکومت مانند مباحث

بیعت را بر خلاف مکارم شیرازی صرفاً دال بر اسکات خصم نمی‌شناسد و وزن معرفتی برای آن‌ها قائل است.

نتایج: از دریچه نتایج شاید بتوان بیشتر تفاوت‌های دو متفکر را بررسی کرد. به نظر می‌رسد نظریه سبحانی دیدگاه کشف‌کنندگی که در نظریه مکارم است را بر نمی‌تابد. سبحانی اگرچه فقیه عصر غیبت را واجد ولایت می‌انگارد اما فعلیت ولایت او را با پذیرش انتخاب مردم می‌داند و این نظریه صرفاً به کشف منجر نمی‌گردد. دیگر آن که دامنه قدرت فقیه در نظریه سبحانی به جز وظایف لاینفک او امکان قبض و بسط در فرایند انتخاب او یا بر اساس قوانین می‌تواند داشته باشد. در حالی که در نظریه مکارم چنین نکته‌ای وجود ندارد. هم‌چنین بر این اساس در نظریه سبحانی امکان تقید فقیه به قانون بشری امکان پذیر می‌شود حال آن که در نگاه مکارم نسبت به این نکته ابهام وجود دارد و بیشتر به نظر می‌رسد که بیشتر مبتنی بر عدم تقید است.

براین اساس می‌توان گفت که در مجموع و با وجود شباهت‌ها و امکان نقب زدن از هر کدام از نظریه‌ها به یکدیگر، مبتنی بر چارچوب نظری مقاله، دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی در چارچوب نظریه مشروعیت الهی مردمی یا ولایت انتخابی در رقابت با نظریه مشروعیت انتصابی (الهی محض) و نظریه مشروعیت مردمی یا ولایت توکیلی قرار می‌گیرد. حال آن که نظریه آیت‌الله مکارم نزدیک به نظریه مشروعیت انتصابی (الهی محض) است.

منابع

۱. آریان‌پور، عباس و منوچهر آریان‌پور، فرهنگ انگلیسی به فارسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۲. امام خمینی، صحیفه نور. تهران، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹.
۳. جوادی آملی، عبدالله، ولایت فقیه، ولایت فقاهت و عدالت، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.
۴. حیم، سلیمان، فرهنگ انگلیسی به فارسی، تهران، نشر فرهنگ معاصر، ۱۳۷۶.
۵. سبحانی، جعفر، مبانی حکومت اسلامی، اصفهان، کتابخانه امیرالمومنین، چ ۱، ۱۳۶۲.
۶. سبحانی، جعفر، مفاهیم القرآن، قم مؤسسه امام صادق (ع)، چ ۱، ۱۴۲۷ ق.
۷. شجاعی‌زند، علیرضا، مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین، تهران، تیان، چ ۱، ۸، ۱۳۷۶.
۸. صالحی نجف آبادی. نعمت‌الله، ولایت فقیه، حکومت صالحان، تهران: امید فردا، ۱۳۸۰.
۹. صدرا، علیرضا، پرسمان جهانی و تاریخی مشروعیت سیاسی، فصل‌نامه سیاست، دانشگاه تهران، ش ۱، بهار، ۱۳۸۷.
۱۰. فرامرزقراملکی، احد، روش‌شناسی مطالعات دینی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۵.
۱۱. فیرحی، داود، شیعه و مسأله مشروعیت، بین نظریه و نص، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، ش ۵۷، پاییز ۱۳۸۱.
۱۲. لاریجانی، صادق، مبانی مشروعیت حکومت‌ها، مجله دانشگاه علوم اسلامی، ش ۳.
۱۳. مجمع اللغات، ترجمه سید مرتضی شیرازی و دیگران، تهران دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۴. مصباح یزدی محمدتقی، نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه، قم: موسسه امام خمینی «ره»، ۱۳۷۹.
۱۵. معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۱۶. مکارم شیرازی و همکاران، ناصر، پیام قرآن، مدرسه امام علی ابن ابیطالب (ع)، چ ۱، ۱۳۷۴ ش.
۱۷. مکارم شیرازی، ناصر، انوارالفقاهه (کتاب‌البیع)، قم، مدرسه امام‌امیرالمؤمنین (ع)، چ ۱، ۱۴۱۱ ق.
۱۸. منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی. جلد ۲. ترجمه محمود صلواتی. قم؛ تفکر، ۱۳۶۷.
۱۹. نائینی. میرزا محمدحسین، تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله. تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۸.

مبانی نظریه تجربه نبوی دکتر سروش، آثار و پیامدهای آن با رویکرد

اندیشه‌های آیت‌الله‌العظمی جعفر سبحانی

محمد شکری^۱

رحیم شاهدی^۲

چکیده

وحی که اساس و محور اصلی آموزه‌های دینی و منبع همه معارف اسلامی است، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. متفکران اسلامی در صیانت از تقدس وحی و تحریف ناپذیری آن مجاهدت‌ها کرده‌اند. در طول تاریخ اسلام برای وحی و رسالت انبیاء توجیه‌ها و تحلیل‌های بسیاری شده است، از بحث «حدوث و قدم کلام الهی» شروع شده تا عصر معاصر، امروزه با الگوگیری از متفکران غربی و جامعه مسیحیت تحلیل‌های جدیدی در باب وحی صورت می‌گیرد. در جامعه اسلامی ایران دکتر عبدالکریم سروش، تحت تأثیر تفکرات غربی، تحلیلی با عنوان «تجربه نبوی» از وحی ارائه و به بسط آن توسط عارفان، شاعران، متفکران و فرهنگسازان معتقد است.

نوشتار حاضر متکفل تبیین مبانی و تکیه‌گاه‌ها و پشتوانه این نظریه است. تا با آشکار شدن این که سروش نظریه تجربه دینی را بر چه مبنایی بنا نهاده که وحی الهی را جزئی از این تجربه قرار می‌دهد و دارای چه پیامدهایی است. بر پایه اندیشه‌های آیه الله جعفر سبحانی آثار و لوازم و پیامدهای آن از قبیل بشری بودن وحی، خطاپذیری، عصری بودن، عدم عصمت نبی، موقت بودن و... به وحی الهی سرایت می‌کند، که قداست و تحریف ناپذیری و ماوراءالطبیعی بودن وحی الهی را زیر سوال می‌برد. این سخن، نظریه‌ای شاذ و مخالف نظر اکثر علما و متفکرین و فلاسفه اسلامی است.

کلیدواژگان

وحی، تجربه دینی، جعفر سبحانی، عبدالکریم سروش

طرح مسئله

تجربه دینی حالات دینی است که در تمام ادیان الهی و غیر الهی به چشم می‌خورد. حالاتی که تا سده اخیر مورد توجه اندیشمندان و دین پژوهان قرار نمی‌گرفت. در سده‌های اخیر جایگاه ویژه‌ای در فلسفه دین پیدا کرده است امروزه حجم زیادی از مباحث مرتبط با فلسفه دین به تجربه دینی اختصاص یافته است.

دکتر سروش که وحی را از مصادیق بارز تجربه دینی می‌داند، تحلیلی که از آن ارائه می‌دهد چنین

است:

آنچه که بالذات دینی است، تجربه دینی است. این تجربه دینی همان است که در مورد پیامبران، تلقی وحی نام می‌گیرد. تعریف تجربه دینی مشکل است ... دین داران دست کم معتقدند که شخص پیامبر حامل و واجد و فاعل و قابل این تجربه بوده است... اگر پیامبر واجد آن تجربه نباشد، پیامبر نیست ... با

shokri4230@gmail.com

shahedi@sut.ac.ir

^۱. استادیار دانشگاه صنعتی سهند تبریز

^۲. استادیار دانشگاه صنعتی سهند تبریز

رفتن پیامبر تجربه دینی پیامبرانه هم قطع می‌شود و دوباره دین یتیم می‌ماند. باید به مکانیسمی اندیشید که حضور پیامبر و تجربه او را تداوم بخشد ... تجربه دینی پیامبر کافی نیست. حسنا تجربه‌النبی نداریم. تداوم این تجربه شرط تداوم دین است. لذا باید به دنبال تجربه دینی بالمعنی الاعم بود. این تجربه دینی است که ذاتا دینی است و هر کس واجد آن باشد به درجه ای از درجات پیامبر است، و به همان اندازه دین نزد او حاضر است» (عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، ص ۱۶۹).

سروش که پیرو متفکران غربی است در کتاب صراط‌های مستقیم به تبع تعریف فلاسفه غربی، تجربه دینی را مواجهه با امر متعالی می‌داند که به صورت‌های مختلف تجلی و ظهور پیدا می‌کند. تجربه دینی عبارت است از مواجهه با امر مطلق و متعالی این مواجهه در صورتهای گوناگون ظاهر می‌شود، گاه بصورت رؤیاگاه شنیدن بویی و بانگی گاه دیدن رویی و رنگی، گاه احساس اتصال به عظمت بیکرانه‌ای، قبض و ظلمتی، گاه بسط و نورانیتی گاه عشق به معشوق نادیده‌ای، گاه احساس حضور روحانی کسی، گاه اتحاد با کسی یا چیزی، گاه کنده شدن از خود و معلق ماندن در چیزهایی، گاه درک سری و کشف رازی، گاه ملول شدن و تعلقات فانی و پر کشیدن دل به سوی جاودانگی و گاه درآمدن جذبه‌ای، عطشی، خلاء، برقی، جمالی، بهجتی ... بر همه اینها می‌توان به تفاوت نام تجربه دینی نهاد، تجربه‌ای که متفاوت است و گاه با چنان کوبندگی و دل شکنی و یقین زدایی و بهجت و درخشندگی در می‌رسد که از شخص جز شکست و خضوع در مقابل آن بر نمی‌آید. (عبدالکریم سروش، صراط‌های مستقیم، ص ۷).

برای پرداختن به مبانی و تکیه‌گاه‌های استدلالی تجربه دینی که دکتر سروش بر پایه آنها نظریه خود را ارائه داده است، ابتدا بهتر است یک تداعی ذهنی از ارکان و شاکله نظریه داشته باشیم. با یک نگاه اجمالی در نظریه می‌توان خلاصه آن را در مواردی بیان کرد:

۱. وحی و نبوت از سنخ تجربه دینی و کشف عرفانی است؛ مقوم شخصیت و نبوت انبیاء و تنها سرمایه آنها همان وحی یا به اصطلاح امروز «تجربه دینی» است در این تجربه پیامبر چنین می‌بیند که گویی کسی نزد او می‌آیند و در گوش و دل او پیام‌ها و فرمانهایی را می‌خواند و او را مکلف و موظف به ابلاغ آن می‌کند. (بسط تجربه نبوی، ص ۳)

۲. ماهیت نبوت با تجربه‌های عرفانی یکسان است؛ تفاوت آنها در این است که عارفان احساس وظیفه و مأموریت پیام رسانی نمی‌کنند اما پیامبران خود را موظف به ابلاغ آنچه دریافته‌اند می‌یابند. (همان، ص ۴)

۳. تجربه نبوی مانند هر تجربه دیگری به تدریج حاصل می‌شود و تکامل می‌پذیرد لذا پیامبران الهی از آغاز نبوت تا پایان زندگی خویش در عرصه نبوی فرایندی تدریجی الحصول را می‌پیمودند و به تدریج پیامبرتر می‌شدند.

۴. شخصیت پیامبر هم محل و هم قابل وحی بود و هم موجد و فاعل آن و چنین نبود که واقعاً فرشته‌ای او را تعلیم دهد بلکه این پیامبر بود وقتی وحی از درونش جوشید. چنین احساسی کرد که گویا کسی را می‌بیند و با او سخن می‌گوید؛ پیامبر که همه سرمایه‌اش شخصیتش بود این شخصیت، محل و موجد و قابل و فاعل تجارب دینی و وحی بود و بسطی که در شخصیت او اتفاق افتاد به بسط در تجربه و بالعکس منتهی می‌شود و لذا وحی تابع او بود نه او تابع وحی، او نه تابع جبرئیل که جبرئیل تابع او بود ملک را او نازل می‌کرد.

۵. تجربه دینی پس از پیامبر نیز سیر تکاملی خود را ادامه داده و بسط تدریجی یافته است تجربه

های عرفانی عارفان مسلمان در این راستا هستند. تجربه پیامبرانه نه فقط عصر پیامبر اکرم (ص) و توسط او تکامل می‌یافت بلکه پس از پیامبر نیز این فرایند تدریجی و تکاملی توسط عارفان ادامه خواهد داشت. عارفان که به طفیل ذوق پیامبر ذوق می‌کنند بر غنای تجربه‌های دینی ما می‌افزایند.

۶. نظریه امامت در تفکر شیعی در حقیقت بر پذیرش بسط تجربه دینی استوار است بنابراین شیعیان با جدی گرفتن مفهوم امامت به بسط و تداوم تجربه‌های پیامبرانه فتوا داده‌اند: «راه دیگری بر تداوم و تکامل تجربه پیامبرانه، امامت در اندیشه شیعیان است».

۷. وحی نبوی از سنخ رؤیای صادقانه است: «وحی و رؤیاء از یک جنسند... به عبارتی ممکن است رؤیایی صادقانه باشد در مورد پیامبران هم چنین است. در روایتی از شخص پیامبر (ص) آمده است که روای صادقانه یک جزء از چهل و شش جزء نبوت است».

۸. وحی از شخصیت معنوی پیامبر نشأت می‌گیرد بنابراین وحی و جبرئیل تابع پیامبراند نه این که پیامبر تابع وحی و جبرئیل باشد و ملک را او نازل می‌کرد.

۹. وحی همان الهام است؛ وحی الهام است این همان تجربه‌ای است که شاعران و عارفان دارند هر چند پیامبر آن را در سطح بالاتر تجربه می‌کند.

اینها نکته‌های قابل توجه و مهم در نظریه تجربه نبوی است. که خلاصه‌ای است بر نظریه بسط تجربه نبوی که مؤلف در استدلال‌های خود بر این نکات، استدلال و برهان‌هایی می‌آورد تا وحی الهی را تجربه معرفی کند که هم رتبه الهام شود و مقام پیامبری را در حد یک شاعر و عارف وارسته تنزیل کند.

مبانی نظریه تجربه نبوی

دکتر سروش شاکله و اسکلت بندی نظریه تجربه دینی را بر روی دوازده مبنای احصاء شده قرار داده که نامی از مبانی خود به میان نمی‌آورد و ادعا می‌کند تجربه دینی بر مبنای فلاسفه اسلامی است.

۱. وحی مرتبه‌ای از شاعری

سروش معتقد است که وحی از سنخ شعر و شاعری و اختلاف آنها فقط در درجه و مرتبه است یعنی وحی بالاترین مرتبه شاعری است سروش در این باره می‌گوید: «شعر ابزار معرفتی است که کارکردی متفاوت با علم و فلسفه دارد شاعر احساس می‌کند که منبعی خارجی به او الهام می‌کند و چیزی دریافت کرده است... و شاعری درست مانند وحی، یک استعداد و قریحه است: شاعری می‌تواند افق‌های تازه‌ای را به روی مردم بگشاید شاعری می‌تواند جهان را از منظری دیگر به آنها بنمایاند» (مصاحبه سروش با رادیو زمانه).

۲. حالات روحی و روانی پیامبر

صاحب نظریه برای اثبات تجربه نبوی از حالات روحی و روانی پیامبر استفاده می‌کنند. آیاتی که مربوط به خود پیامبر است و در قرآن آمده نشان می‌دهد پیامبر گاهی شاد است و طربناک و لذا در بیان مطالب خود فصیح سخن می‌گوید و گاهی اندوهناک است و سخنان عادی و معمولی به زبان جاری می‌سازد. سروش در گفتگو با رادیو زمانه چنین می‌گوید:

«شخصیت او نیز نقش مهم در شکل دادن به این متن ایفاء می‌کند تاریخ زندگی خود او، پدرش، مادرش، کودکی‌اش و حتی احوالات روحی‌اش (در آن نقش دارند) اگر قرآن را بخوانید، حس می‌کنید که پیامبر گاهی اوقات شاد است و طربناک و بسیار فصیح در حالیکه گاهی اوقات پرملال

است و در بیان سخنان خویش بسیار عادی و معمولی است تمام این‌ها اثر خود را در متن قرآن باقی گذاشته‌اند این آن جنبه کاملاً بشری وحی است» (همان). زمانی که قرآن چنین است پس مضمون آن از طرف خداوند ولی الفاظ و صورت بندی از پیامبر است که طبق تجربه چهل ساله از زندگی خود صورت بندی کرده است. «امروزه مفهوم شعر به منزله یک خلاقیت متعالی هنری بسیار متفاوت است با آنچه در ذهن امثال ابوجهل و ابولهب می‌گذشت و استفاده از نماد هنر برای تقریب معنای وحی نه چیزی از قدر قرآن می‌کاهد و نه بر قدر ابولهب می‌افزاید.» (سروش، مقاله بشر بشیر).

۳. صورت دهی محتوای وحی

سروش برای اثبات تجربه نبوی که پیامبر(ص) در وحی نقش بسزایی دارد ادعا می‌کند مضمون وحی قابل انتقال به مردم نیست پیامبر باید این ماده خام وحی را الفاظ بندی کند تا برای مردم قابل فهم باشد.

پیامبر به نحوی دیگر آفریننده وحی است آن چه او از خدا دریافت می‌کند مضمون وحی است اما این مضمون را نمی‌توان به همان شکل به مردم عرضه کرد چون بالاتر از فهم آن‌ها و حتی کلمات است. این وحی بی صورت است و وظیفه شخص پیامبر این است که به این مضمون بی صورت، صورتی ببخشد تا آن را در دسترس همگان قرار دهد. (مصاحبه مثل هونینگ با سروش در رادیو زمانه).

۴. تجدد اراده الهی

تیین عصری از وحی و نقد روایت سنتی از وحی که دلالت داشت بر این که پیامبر دریافت کننده وحی بوده نه تولید کننده آن، موجب پیشگیری از خدشه در اراده الهی می‌شود یعنی اگر بنا باشد که به هر مناسبتی، خدا فرشته وحی را نازل کند تا پیام الهی را به وی ابلاغ کند. تجدد در اراده الهی پیش می‌آید و تجدد در اراده الهی محال است.

خداوند چون در معرض حوادث واقع نمی‌شود و تغییر نمی‌کنند نمی‌تواند هر دم اراده‌ای بکند و تصمیمی بگیرد لذا رفت و آمد جبرئیل میان خدا و رسول، پیام آوردن و پیام بردن و برای هر حادثه‌ای آیه‌ای دریافت کردن و به زمین آوردن، مطلقاً با متافیزیک فیلسوفان و متکلمان موافقت ندارد و به هیچ رو معقول و موجه نیست ... نیز می‌افزاییم بنابر حکمت اسلامی افعال الهی مسبوق و معلل به اغراض نیست و در جای خود مدلل شده که محال است باری تعالی برای رسیدن به غرضی و هدفی کاری بکند او فاعل بالقصد نیست این که گاه گاه اراده تازه‌ای بکند و آیه تازه‌ای را برای تحصیل غرضی و توضیح مطلبی یا ایجاب و تحریمی نازل کند، از اشد محالات است. گرچه همه چیز به اذن و علم و اراده باری است. اما این اراده ورزی به شیوه انسانی نیست. (سروش، مقاله طوطی و زنبور).

۵. عین الربط بودن معلول نسبت به علت

سروش برای این که اثبات کند قرآن همان کلام پیامبر است و میان کلام خدا و کلام پیامبر اصلاً تمایز نیست استشهد می‌کند به رابطه خدا و جهان به این بیان که در فلسفه به اثبات رسیده است بین علت و معلول هیچ فاصله‌ای نیست و خدا هم علت است و پیامبر فرستاده او و معلول پس بین این دو اصلاً فاصله‌ای نیست. در نتیجه کلام پیامبر عین کلام خداست سروش این دیدگاه خود را «متافیزیک قرب و وصال» می‌نامد و دیدگاه مخالفان خود را «متافیزیک بعد و فراق» به نظر وی کسانی که از این جدایی سخن می‌گویند و میان خدا و مخلوقاتش فاصله می‌اندازند طرفداران این نظریه اولاً باید پیش فرض هایش را بیان کنند، ثانیاً دلایلش را. (مجله آفتاب، ش ۱۵، ص ۷۴).

وی با بیان این قاعده فلسفی می‌خواهد اثبات کند فرشته وحی و ارسال وحی از بیرون بر قلب پیامبر نیست و پیامبر جدا از خداوند نیست در واقع پیامبر را هم علت فاعلی وحی و هم علت قابلی وحی

می‌داند تا وحی ثمره و میوه شخصیت پیامبر باشد.

۶. حادث بودن وحی

سروش برای اثبات نظریه خود از یک قاعده فلسفی استفاده می‌کند به این بیان که چون هر امر حادثی وابسته به شرایط مادی است لذا وحی هم باید با توجه به شرایط مادی و تاریخی خاص تحقق پیدا کند. «مگر حکیمان - و از همه بیشتر و بهتر صدرالدین شیرازی - نگفته‌اند که هر حادث مسبوق به ماده شده و هر حادثی در شرایط عادی زمانی خاص بوجود می‌آید؟ حادثه وحی محمدی (ص) هم در شرایط عادی و تاریخی ویژه‌ای قابل حدوث بوده است و آن شرایط مدخلیت تام در شکل دادن به آن داشته‌اند و نقش علت صوری و مادی وحی را باز گردانده‌اند» (سروش، مقاله بشر و بشیر). وی با استفاده از بحث حادث، قدیم در مورد قرآن و قاعده فلسفی کل حادث به اثبات نظر خود می‌پردازد.

۷. نظام اعتباری هستی

صاحب نظریه تصور می‌کند که اگر تفسیر سنتی از وحی پذیرفته شود رابطه خدا با جهان یک رابطه قرار دادی و اعتباری خواهد شد.

نظام همبسته و بی‌رخنه هستی، و نسبت فاعلی و معیت قیومی‌های خداوند با ممکنات و جریان علیت در نظام موجودات، جایی برای رابطه قرار دادی و اعتباری و انسانی پادشاه و پیکر باقی نمی‌گذارد. خدا جهان را چنان مدیریت نمی‌کند که پادشاهی مملکتی را. بل مدیریت او چون مدیریت نفس است نسبت به بدن ... تا تصور درستی از رابطه خدا و جهان نداشته باشیم، پیامبرشناسی و وحی‌شناسی هم جوهره راستین‌شان را آشکار نخواهند کرد و زندانی اسطوره‌هایی خواهیم شد که برای هر رابطه علی و هر گونه کارکرد و فاعلیتی چهره‌ای و شخصیتی می‌تراشند و جهان را از غوغای رفت و آمد موجودات خیالین پر می‌کنند آنچه آمد بر وفق حکمت حکیمان اسلامی بود و بر وفق فلسفه جدید حکایت یکسره از لونی دیگر می‌شود. (جواد اژه‌ای، ص ۱۰۲).

۸. ولایت کلیه الهیه

سروش از دلیلی عرفانی برای اثبات عینیت بین کلام خدا و کلام پیامبر (ص) استفاده می‌کند، به این معنا که عرفا در مورد مقام پیامبر (ص) و اولیای الهی به ولایت کلیه الهی معتقداند. وی از این مقام استفاده می‌کند برای جواب به این نقد که لازمه نظریه تجربه نبوی انکار نزول قرآن از جانب خداوند است او نظریه خود را چنین توجیه می‌کند.

کسی که با ولایت کلیه الهیه آشناست، و قرب اولیای خدا با خدا را می‌داند و از تجربه اتحادی آنان باخبر است، چنین منکرانه سخن نمی‌گوید اولیای خدا چنان به خدا نزدیک و در او فانی‌اند که کلامشان عین کلام خدا ... خود به بشریت خود معترف بود اما در عین حال این بشر چنان رنگ و وصف الهی گرفته بود، و واسطه‌ها (حتی جبرئیل) چنان از میان او و خدا برخاسته بودند که هر چه می‌گفت هم کلام انسانی او بود و هم کلام وحیانی خدا و این دو از هم جدا نبودند... این که بگوییم قرآن کلام محمد است درست مانند این است که بگوییم قرآن معجزه محمد است» (سروش، مقاله بشر و بشیر). در ادامه اذعان دارد پیامبر خیال می‌کرده کسی مطالبی را در گوش او می‌خواند یا کسی را می‌بیند نه آنکه واقعاً فرشته‌ای وجود داشته باشد. برای این که انکار فرشته را طبیعی جلوه دهد می‌گوید پیامبر اسلام در خواب یا چیزی شبیه خواب می‌دید برای او داستان پیامبران را می‌گویند یعنی اعتقاد ما این است که آن قصه راست بوده است که ما این را وحی به معنی الاخص بر می‌شمیریم. (سروش عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، ص ۳).

۹. رابطه دیالوگی

سروش نظریه خود را مبتنی بر جوشش وحی از درون پیامبر و به رابطه دیالوگی با محیط اجتماعی و تأثیر آن در بیان وحی اشاره می‌کند و چنین می‌گوید:

رابطه پیامبر با قوم خودش رابطه دیالوگی بود چیزی می‌گفت و چیزی از آنها می‌شنید و متناسب با چیزی که از آنها می‌شنید دوباره جواب می‌داد این طور نبود که پیامبر بگوید من به این شاگردان و مستمعینم هیچ کاری ندارم و آن چه در ذهنشان می‌گذرد و به زبانشان جاری می‌شود به من مربوط نیست من بصورت یک طرفه حرف‌های خودم را می‌زنم.

براین اساس هم حوادث احتمالی و هم مردم عصر پیامبر (ص) در تکون و پیدایش اسلام نقش داشتند زیرا وی معتقد است:

قرآن و اسلام از قبل طرح مشخص و معینی نداشت و متناسب با رخ دادها و موضع گیری‌ها و شرایط مردم تگون می‌یافت. (سروش عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، ص ۲۱ و ۲۴).

من معتقد نیستم که خدا می‌دانست که فلان کس فلان سؤال را از پیامبر خواهد کرد و پیشاپیش آیه‌ای را حاضر کرده بود که تا او آن سؤال را کرد آن آیه را همان جا به پیامبر وحی کند می‌توان این مسئله را به این صورت دید که پیامبر با سؤالی روبرو می‌شد و نفس این سؤال آنچه را که به منزله جواب به سؤال کننده داده می‌شد تولید می‌کرد (مجله آفتاب، ش ۱۵ ص ۷۰).

۱۰. نبود طرح معین و مشخص پیشین در اسلام

چنین نبود که دین اسلام از آغاز طبق طرح مشخص و معلومی تدریجاً و متناسب با شرایط و وقایع و نیازهای که پدید می‌آمد و عوامل دیگری که از درک ما بیرون است بر پیامبر نازل گردیده باشد. بلکه اصولاً دین اسلام محصول تحولاتی است که در زندگی روحی و اجتماعی پیامبر (ص) رخ داده است. به اعتقاد سروش:

داد و ستد پیامبر با بیرون از خود قطعاً در بسط رسالت او و در تجربه پیامبرانه او تأثیر داشت یعنی این دینی که ما بنام اسلام می‌شناسیم یک بار و برای همیشه برای پیامبر اسلام نازل نشد. بلکه به تدریج تکون پیدا کرد و دینی که تکون تدریجی دارد حرکت و حیات تدریجی بعدی هم خواهد داشت. (سروش عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، ص ۱۶).

۱۱. عرف معیار تشریح احکام

سروش عرف زمان پیامبر را مبنای تشریح احکام الهی می‌داند. که پیامبران مکلف بودند ناهنجاری‌های عصر خویش را به هنجارهای همان زمان بازگردانند لذا احکام آنان در این باره امضایی بود نه تأسیسی و احکام تأسیسی بسیار اندک بود.

دغدغه اساسی پیامبر در امر قانون‌گذاری این بود که احکام و قوانین جامعه خود را از جور زمانه به عدل زمانه و نه عدل فرا تاریخی عبور دهد به این معنا که جامعه را از آنچه در آن زمان جور می‌دانستند بیرون آورده به آنچه در همان زمان عدل می‌دانستند معطوف کنند. اگر به کثیری از احکامی که در قرآن بیان شده بنگرید و به جامعه عربی آن روزگار نگاه کنید متوجه می‌شوید که این احکام با آنچه در آن روز جاری بوده بسیار شباهت دارد. احکام مربوط به حجاب و بردگان از همین قسم است. (مجله آفتاب، ش ۱۵، ص ۷۲-۶۹).

سروش بر اساس این مبنا که عرف پیامبر برترین عرف نبوده به این نتیجه می‌رسد اصل اولی این است که احکام اسلامی همیشگی نیستند مگر دلیل قاطعی برخلاف اقامه شود.

۱۲. پیامبر شارع احکام فقهی

طبق مبنای سروش، اصولاً شارع احکام اجتماعی و فقهی اسلام پیامبر (ص) بوده است نه خداوند و مبنای این تشریح و قانون گذاری پیامبر اکرم (ص) عرف زمانه بوده است.

تلقی من این است که شارع احکام فقهی پیامبر بوده است شخص پیامبر در این مسائل قانون گذاری کرده و البته خداوند بر قانون گذاری او صحنه گذاشته است، دغدغه اساسی و بنیادین پیامبر در امر قانون گذاری این بوده است که احکام و قوانین جامعه خود را از جور زمانه به عدل زمانه و نه عدل فرا تاریخی عبور دهد. به این معنا از طرفی جامعه را از آنچه در آن زمان جور می‌دانستند بیرون آورده و به آنچه در همان زمان عدل می‌دانستند معطوف کند (مجله آفتاب، ش ۱۵، ص ۷۲).

مطابق این مبنا که عرف زمان پیامبر مبنای قانون گذاری و تشریح بوده و از طرفی هم نمی‌توان عرف زمان آن حضرت را بهترین عرف دانست از این رو احکام فقهی قطعاً موقت هستند پس اصل اولی در احکام اسلامی موقتی بودن آنهاست مگر این که دلیلی خلاف این را ثابت کند. (ر.ک: ربانی گلپایگانی، نقد نظریه بسط تجربه نبوی)

لوازم و پیامدهای نظریه

دیدگاه مشهور فلاسفه و متکلمان و متفکران اسلامی و به بیان دکتر سروش «تلقی سنتی از وحی» در طول تاریخ بر این بود، وحی صبغه الهی و رنگ و بوی ماورایی و حقیقتی مصون از آلودگی و آغشتگی با افکار بشری دارد، که به عنوان پیام از طرف خداوند بر خاک نشینان مطرح بوده است؛ نقش پیامبر (ص) در این پیام وسیله و ظرفی مستعد بوده جهت دریافت معارف و دستورات الهی برای ابلاغ به مردم. در این ارتباط پیامبر (ص) جنبه انفعالی محض داشته، و پیام الهی را با همان مضمون و صورت و الفاظ کلامی که از خدا دریافت می‌کرده، به دیگران ابلاغ کرده است. بر این باور پیامبر (ص) هیچ گونه دخل و تصرفی نه در صورت دهی وحی و نه در مضمون و محتوا، نداشته است.

آیت‌الله‌العظمی سبحانی اندیشه‌ای هم‌تراز و همسو با دیدگاه مشهور دارد و بر تلقی سنتی وحی تأکید و مدافع چنین تفکری است. بر این باور به تحلیل و بررسی آثار و پیامدهای مبنای نظریه «تجربه نبوی» دکتر سروش با محوریت اندیشه آیت‌الله‌العظمی سبحانی می‌پردازیم. تا آثار و لوازم و پیامدهای نظریه که مخالف نظر مشهور و سنتی علما است تبیین و روشن گردد.

اهم لوازم و پیامدهای مرتبط نظریه که در حد گنجایش این مقاله باشد احصاء و ذکر می‌گردد و به بررسی اشکالات می‌پردازیم:

الف. خطا پذیری وحی

وحی که سرچشمه آن وجود پیامبر اکرم (ص) است و این وجود جنبه انسانی و بشری دارد، که حالات و روحیات انسانی و اجتماع زندگی پیامبر (ص) و علم زمان خود در وحی تأثیر مستقیم دارد، خطا پذیری چنین وحیی دور از تصور و انتظار نیست.

از دیدگاه سنتی در وحی خطا راه ندارد؛ اما امروزه مفسران بیشتر و بیشتری، فکر می‌کنند وحی در مسایل صرفاً دینی مانند صفات خداوند، حیات پس از مرگ و قواعد عبادات خطا پذیر نیست. آنها می‌پذیرند که وحی می‌تواند در مسائلی که به این جهان و جامعه انسانی مربوط می‌شوند اشتباه کند آنچه قرآن درباره وقایع تاریخی، سایر ادیان و سایر موضوعات علمی زمینی می‌گوید لزوماً نمی‌تواند درست باشد» (مصاحبه با رادیو زمانه هلند، وحی و جایگاه پیامبر اکرم، ص ۸).

دکتر سروش منشأ خطا پذیری قرآن را علم ناقص پیامبر، علمی که هم سطح جامعه عرب جاهلی

خود بود، می‌داند.

در تحلیل بحث خطاپذیری وحی، صاحب نظریه عنوان می‌کند که بیشتر مفسرین و اغلب استدلال آنها بر خطاپذیری وحی است که ادعایی است بدون دلیل و سند که اکثر مفسران اسلامی را متهم به این مطلب می‌کند و حال آن که بحث خطاپذیری را مستشرقان و پیروان آنها و برخی از نویسندگان مصری متأثر از آنها، مطرح می‌کنند نه مفسران جامعه اسلامی.

این تبعیض در خطا چه معنی دارد که پیامبر در ماورای طبیعت صد درصد واقع‌گو و حقیقت‌نما باشد ولی در مسائل ملموس و عینی دور از حقیقت سخن بگوید؟ و اگر هم یک مفسر درباره آیه‌ای که مورد نظر اوست، سخنی گفته باشد، دلیلی بر همگانی بودن مطلب نیست. قرآن علم و دانش پیامبر را عظیم‌ترین فضل الهی می‌شمارد و در آیه ۱۱۳ سوره نساء می‌فرماید: «... وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا» آیا دانشی را که قرآن آن را عظیم می‌شمارد، در بخشی خطا پذیر باشد. (نامه آیت‌الله‌العظمی سبحانی به دکتر سروش)

وی در مورد این باور خود که: چون او پیامبر بود، نه دانشمند یا مورخ؛ چنین ایراد و اشکال وارد می‌کند که دلیل وی بر این که پیامبر از این مسائل آگاه نبوده و دانش او درباره این مسائل در حد همان دانش عرب جاهلی بوده است، چیست؟ پیامبر گرامی (ص) از طریق وحی و جانشین معصوم او مانند علی(ع) در نهج البلاغه و فرزند او در صحیفه سجادیه از یک رشته حقایق علمی پرده برداشته‌اند که جهان آن روز و دیروز آن را تصور نمی‌کرد. زهی بی‌انصافی که این همه حقایق علمی را در این کتاب‌ها منکر شویم و آن گاه عذر بیاوریم که او پیامبر بود نه دانشمند، یعنی پیامبر بود و عالم نبود، پیامبر بود و آگاه از اسرار نبود. (همان)

بعد از این روشنگری و بیان نقد اساسی به خطاپذیر بودن وحی، سروش نظر خود را تعدیل داده تا بتواند اشکالات نظریه خود را تصحیح کند. وی در جواب آیت‌الله‌العظمی سبحانی می‌نویسد:
غرض از خطا همان مطالبی است که از دیدگاه بشری خطا محسوب می‌شوند یعنی ناسازگار با یافته های علمی بشر. نه در قرآن آمده است که خداوند همه علوم را به پیامبر خود آموخته، نه پیامبر بزرگوار خود چنین ادعایی کرده و نه کسی چنین انتظاری داشته است (نامه‌ی دوم با عنوان شر و بشیر به آیت‌الله‌العظمی سبحانی).

ب. استمرار وحی و تکامل تدریجی دین

یکی دیگر از نتایجی که بر نظریه تجربه نبوی مترتب است، استمرار وحی و تکامل تدریجی دین پس از پیامبر اکرم(ص) است. وی معتقد است دین اسلام که محصول تجربه های درونی و بیرونی پیامبر است در عصر پیامبر به کمال مطلوب خود نرسیده و پس از او تکامل آن توسط مسلمانان ادامه یافته و در آینده نیز استمرار خواهد یافت:

این دین با چنین سیرت و هویتی تا هنگام رحلت پیامبر اسلام همچنان در حال کامل تر شدن بود، و آن آیه کریمه که می‌فرماید: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» ناظر به کمال حداقلی است، نه حداکثری؛ ... اینک در غیبت پیامبر هم باید تجربه‌های درونی و بیرونی پیامبرانه بسط یابند و بر غنا و فربهی دین بیفزایند... تجربه باطنی و عارفانه عارفان هر یک در جای خود چیزی برای گفتن و نمودن و افزودن بر تجارب پیشین دارند، و اگر «حسبنا کتاب الله» درست نیست، «حسبنا معراج النبی و تجربه‌النبی» هم درست نیست. (بسط تجربه نبوی، ص ۲۴ و ۲۵).

اگر دین و وحی را از سنخ تجربه بدانیم، و تجربه دینی عبارت باشد از مواجهه با امر مطلق و متعالی

در این مواجهه وجود و شخصیت و ظرفیت تجربه گر تنها سرمایه اوست، که در عرفا و شعرا و افراد عادی که چنین تجربیاتی در درون دین داشته اند، چنین است. هر چه قدر این شخصیت و وجود کامل تر و ظرفیت و استعداد بالاتر باشد و واجد معرفت و آگاهی‌های مختلف طبیعی و کیهانی و عالم و دانشمند باشد، تجربه قوی‌تری خواهد داشت و علوم قبلی باعث سیر تکاملی تجربه خواهد شد. اندوخته‌های جدید در تجربه دینی، به تجربه‌های قبلی اضافه و باعث فربهی دین خواهد شد. چنین تصویری از وحی، پیامبری و تجربه دین سیر صعودی است از افلاک به سمت امر مطلق و متعالی. در این حالت تکامل و استمرار معنی دارد که هر چه قدر تجربه بیشتر، تکامل بیشتر را همراه خواهد داشت. اما چنین تصور و تعریفی از پیامبری از هیچ یک از مفسران و فلاسفه و متکلمان مسلمان ارائه نشده است. بلکه تصویر ارائه شده از دین، پیامبری و وحی همه در قوس نزول تصویرگری می‌شود، با بیان که مقام پیامبری بر شخصی نازل می‌شود، وحی و دین بر وی نزول پیدا می‌کند، جبرئیل نازل شده تا پیامبر(ص) را به معراج ببرد، و همه معارف و احکام شریعت و دین نازل می‌شوند. در اینجا نازل کننده خداوند است و قدرت اتمام نعمت و اکمال دین را دارد می‌تواند دین را به تکامل برساند و ختم نبوت صورت گیرد. اما اگر دین تجربه انسانی باشد، ما شاهد آن هستیم که هر عصری نسبت به عصر قبلی بر استعداد و شکوفایی انسان افزوده می‌شود و علوم جدید کسب می‌کند که لازمه این جز تجربه جدید در دین جدید نیست که همسو با پیشرفت و تکامل انسانی در علوم طبیعی تجربه دینی جدیدی هم حاصل شود. اما این صورت خلاف فرض مشهور و مقبول علماست که صاحب نظریه تجربه نبوی اتخاذ کرده است.

دکتر سروش از طرفی بر این باور است که امروزه سخن هیچ کس برای ما حجت تبعیدی دینی نیست، چون حجیت و ولایت دینی از آن پیامبر اسلام(ص) است و بس. با بسته شدن دفتر نبوت به مهر خاتمیت، شخصیت هیچ کس پشتوانه سخن او نیست. از همه حجت می‌خواهند جز از پیامبر(ص) که خود حجت است. و از سویی می‌گویند: «متفکران، آفرینش‌گران، فرهنگسازان و شاعران همه می‌توانند در حوزه فرهنگ اسلامی به حیات این هویتی که به تدریج ساخته شده، خدمت کنند و بر تکامل و فربهی آن بیفزایند و دین خود را نسبت به این دین مقدس ادا کنند و حقیقتا، نه مجازا، راه پیامبر را پی بگیرند» (بسط تجربه نبوی، ص ۲۷).

با این مفروضات وی، اگر دین دارای تکامل تدریجی است و در عصر حاضر هم باید به سیر تدریجی خود ادامه دهد، پس باید قائل به حجیت تبعیدی دینی بر یک سری از افراد قائل بشویم که حقیقتا نه مجازا راه پیامبر را پی بگیرند. یا این که معتقد به اکمال دین بشویم و نیازی به متفکران و فرهنگسازان و شاعران نداشته باشیم و سخن امام رضا(ع) را بپذیریم که فرمودند: «خداوند قبل از آنکه پیامبرش را از دنیا ببرد دین او را کامل کرد و همه آنچه را که مردم در باب حلال و حرام و حدود و احکام به آن نیاز دارند در قرآن کریم بیان کرد، و در حجه الوداع آیه «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» را نازل کرد. بنابراین امامت چیزی است که دین به واسطه آن کمال یافته است. بر این اساس، کسی که گمان کند خداوند دین خود را کامل نکرده است، کتاب خدا را رد کرده است و کسی که کتاب خدا را رد کند، کافر است» (بحار الانوار، ج ۲۵، ص ۱۲۱).

بنابراین در آراء و نظریات صاحب نظریه تشتت دیده می‌شود. کدام یک از سخنان خود را قبول

دارد، عدم حجیت قولی پس از پیامبر(ص)، خاتمیت و تکامل دین؛ که گفته پیامبر اسلام(ص) خاتم است، یعنی کشف تام او و به خصوص مأموریت او، برای هیچ کس دیگر تجدید نخواهد شد (بسط تجربه نبوی، ص ۱۰). و یا این که تکامل تدریجی دین را که عارفان و شاعران و حتی متفکران و فرهنگسازان، وظیفه داشته باشد حقیقتاً، نه مجازاً، راه پیامبر را پی بگیرند.

ج. نفی عصمت انبیاء

سومین پیامد تجربه نبوی نفی عصمت از انبیاء، مخصوصاً از پیامبر خاتم(ص) است عصمتی که از ضروریات دین خاتم و اعتقادات مسلمانان است به اعتقاد مسلمین نفی عصمت منافات دارد با ارسال رُسل زیرا تحقق اهداف و اغراض الهی در سایه عصمت انبیاء است. اما صاحب نظریه تجربه دینی با تفسیر جدیدی که از وحی ارائه می‌دهد که عصمت پیامبر در آن تفسیر جایگاهی ندارد. تفسیر جدید، وحی را محصول بشری می‌داند، و می‌خواهد برای همه چیز تبیین طبیعی و تجربی ارائه دهد، این طرز تلقی به دورانی تعلق دارد که بشر، خداوند را کنار گذاشته و بدون او، حتی وحی و پیامبری را تبیین می‌کند بشری که به دنبال یافتن منافع و مضار این جهانی است. جهان آخرت و پاداش و کیفر آن دغدغه اصلی او نیست. رویکرد به دین و پیامبری نیز جهت تحصیل سعادت دنیوی و رفع نیازهای این جهانی است.

تعریف مشهور از عصمت این است که صاحب عصمت دارای ملکه‌ای نفسانی است که وی را از ارتکاب به گناه خطا و اشتباه مصون می‌دارد. در این تعریف عصمت پیامبری در سه قلمرو بیان می‌شود، عصمت در مقام دریافت، حفظ و ابلاغ وحی الهی. عصمت از معصیت و گناه و عصمت از خطا و اشتباه در امور فردی و اجتماعی. در تفسیر جدید از وحی که پیامبر در تکون آن نقش فاعلی دارد، نفس وی خالق وحی است. بر این تفسیر مقام دریافت وحی معنی دارد و از طرفی چون برای وحی حقیقتی ماورای نفس پیامبر تصور نمی‌شود پس حفظ و ابلاغ درست وحی نیز بی معنی است. هر چه آن خسرو کند شیرین بود بر این اساس چه معنا و مفهومی دارد که بگوییم عصمت در دریافت و حفظ آن و ابلاغ درست وحی داشته است. در باب عصمت از معصیت و گناه؛ طبق نظر سروش آیه اکمال دین ناظر به اکمال حداقلی است نه حداکثری، به این معنا که حداقل لازم هدایت به مردم داده شده است (بسط تجربه نبوی، ص ۲۴). و اکمال و هدایت حداکثری بر دوش عارفان و شاعران و متفکران و فرهنگسازان است که بر تکامل و فربهی آن بیفزایند و دین خود را نسبت به این دین مقدس ادا کنند و حقیقتاً، نه مجازاً، راه پیامبر را پی بگیرند. وقتی که در تکامل گران حداکثری عصمت مطرح نیست و بالعیان شاعران و عارفان و فرهنگسازان برای خود عصمت قائل نیستند، چه لزومی دارد که پیامبری که کار حداقلی انجام داده و در این کار خود هم خطا و هم اشتباه و آیات منسوخه دارد، دارای عصمت باشد!

اعتقاد به خطاپذیری در وحی و قرآن منافات با عصمت پیامبر دارد، چون علمای شیعه در عصمت پیامبر به عصمت علمی نیز قائلند که پیامبر عصمت علمی دارد علم و دانش او صائب و برخاسته از مبدئی است که هیچ گونه اشتباه و سهو و نسیان در آن راه ندارد. بنا بر این سروش که خطاپذیری در علم پیامبر، وحی و قرآن را معتقد است باید به عدم عصمت پیامبران نیز ملتزم باشد. چون خطای علمی پیامبر منافات با عصمت او دارد. عصمت علمی پایه و زیر بنای عصمت عملی است، اگر از بین برود دیگر جایی برای عصمت عملی نمی‌ماند. (محمد شکری، پایان‌نامه، ص ۱۹۶).

د. نفی خاتمیت پیامبر اسلام(ص)

آخرین لازمه و پیامد مهم نظریه تجربه دینی در این مقال مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهیم، بحث نفی خاتمیت پیامبر اسلام است. به تواتر از قرآن و ائمه دین (علیهم السلام) و خود پیامبر اسلام به ما رسیده است که بعد از ایشان پیامبری پا به عرصه ظهور نخواهد گذاشت. باور مسلمانان بر این است که پس از پیامبر اسلام(ص) باب پیامبری بسته شد و برای همین است که قرآن پیامبر را ملقب به لقب «خاتم النبیین» می‌گرداند. بنابراین مسلمانان اصلاً به این مسئله فکر نمی‌کردند که بعد از پیامبر اسلام(ص)، پیامبری دیگر خواهد بود. وقتی می‌گوییم «پیامبر اسلام(ص) خاتم پیامبران است به معنای خاتم بودن دین اوست که در حقیقت بر هیچ انسانی وحی نازل نخواهد شد و باب وحی برای همیشه بسته خواهد ماند و دیگر چیزی به دین افزوده نخواهد شد. ختمیتی که قرآن به آن تصریح می‌کند پایان پیامبری است که بعد از پیامبر اسلام(ص) دیگر هیچ پیامبری ظهور نخواهد کرد. (سوره احزاب، آیه ۴۰)^۱ و اشاره دارد به این که قرآن تنها کتابی است که تا قیامت پایدار است و باطل بر آن راه ندارد که دلالت دارد بر این که وحی الهی قطع می‌شود و در دوران خاتمیت تشریح جدید نخواهد بود (سوره فصلت، آیه ۴۱ و ۴۲).^۲ و قرآن کتابی است که برای انذار بشریت نازل شده که بشریت زمان ظهور و «من بلغ» هر کس که این قرآن به دست او برسد برای او اندازی است.^۳ یعنی اوامر و نواهی قرآن در حق همه انسان‌ها نافذ و قطعی است که دلالت دارد به این که بعد از پیامبر اسلام(ص) پیامبری جدید و هم چنین شریعت جدید ظهور نخواهد کرد.

پیامبر اسلام نیز در حدیث معروف به حدیث «منزلت»^۴ تأکید دارد که بعد از خودش دیگر پیامبری نخواهد آمد. و در سایر احادیث از ائمه دین (علیهم السلام) نیز بر ختم نبوت اشاره شده است. اما آنچه که از نظریه بسط تجربه نبوی استشمام می‌شود تداوم تجربه‌های پیامبرانه و ارسال نبوت و ادامه اکمال دین و فربهی قرآن است. وی هر چند اصل خاتمیت نبوت را به عنوان یک اصل مسلم گرفته و ضروری دین می‌داند. اما با مبنایی که در تفسیر نبوت و وحی دارد، یعنی تنزل وحی و نبوت به یک تجربه عادی دینی، این احتمال را می‌دهد که تجربه دینی پیامبر(ص) در انسان‌های دیگر بسط و تکرار گردد و آنها به مقام نبوت برسند حتی در سایه همین تجربه جایز می‌داند که صاحبان تجربه‌های دینی از اسلام بیرون رفته و به شریعت و آیین خود عمل نمایند و دربارہ احتمال رسیدن به مقام نبوت و رسالت می‌گوید:

باید اذعان داشت که کسی ممکن است برای خودش نبی شود و احوال خاصی پیدا کند واجد اذواق و مواجیدی شود .. شخصی ممکن است بین خودش و خدا واجد احوالی شود و احساس کند که صاحب وظایفی است از ناحیه خداوند و دیگر وظیفه ندارد به فلان دین یا بهمان دین دیگر عمل کند احساس من این است که بعضی از بزرگان مثل شمس تبریزی تقریباً چنین احوالی داشتند ... اگر کسی احساس می‌کند که دیگر نمی‌تواند پیرو شریعت اسلام باشد و وظیفه دیگری دارد، خودش می‌داند و خدای خودش. (مجله آفتاب، ش ۱۵، سال ادربهشت ۸۱ - ص ۷۳).

۱. «ما كان مُحَمَّدًا أباً أحدٍ من رجالِكُمْ و لكن رسولَ اللَّهِ و خاتم النبیین و كانَ اللَّهُ بكلِّ شَيْءٍ عَلِيماً» احزاب/ آیه ۴۰.
۲. «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ و إِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ و لَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» فصلت/ آیه ۴۱ و ۴۲.
۳. «... أَوْحَى إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ و مَنْ بَلَغَ أَيْتَكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ إِلَهَةً أُخْرَى...» انعام/ آیه ۱۹.
۴. ر.ک: الالهیات، ج ۳، ص ۴۹۹.

بنابراین وی صریحاً امکان و وقوع رسیدن انسان به مقام نبوت و ترک شریعت پیشین مثل اسلام را می‌پذیرد آیا این چیزی جزء انکار خاتمیت نیست؟

انکار خاتمیت که از یکی از لوازم نظریه سروش در باب وحی است از جای جای سخنان او این لازمه به دست می‌آید. جایی که سروش در تعریف تجربه دینی، تجربه دینی را همان وحی پیامبران گرفت و از طرفی معتقد است که تداوم دین اسلام مشروط بر تداوم تجربه است بنابراین تجربه دینی ذاتاً خود دین است و تصریح می‌کند کسانی که واجد این تجربه باشند به درجه‌ای از پیامبری رسیده‌اند. وی بر این باور است که ما امروزه می‌بینیم که دین اسلام تداوم دارد، پس تجربه‌هایی در کار است که به دین حیات بخشیده بنابراین باید صاحبان این تجربه‌ها که به درجات پیامبری رسیده باشند. نتیجه نهایی که از این گرفته می‌شود این است که ختم شریعت صورت نگرفته و هر روز به فربهی دین افزوده می‌شود و ثانیاً ختم نبوی در کار نیست بلکه ختم نبوت مساوی با ختم تجربه و ختم تجربه مساوی با عدم تداوم دین است که این خلاف فرض است.

این نتیجه مستفاد از این گفتار این است که: «این تجربه دینی همان است که در مورد پیامبران، تلقی نام وحی می‌گردد... تجربه دینی پیامبر کافی نیست حسبنا تجربه النبی نداریم. تداوم این تجربه شرط تداوم دین است لذا باید به دنبال تجربه دینی به معنا الاعم بود این تجربه دینی است که ذاتاً دین است و هر کس واجد آن باشد به درجه‌ای از درجات پیامبر رسیده است. (سروش، بسط تجربه نبوی، ۱۶۹) پیامبران راه تجربه پیامبران را به امت و پیروان خود باز نهاده‌اند» (همان، ص ۸).

دیدگاهی که سروش در خاتمیت پیامبر(ص) دارد یک سری لوازم و پیامدهای خاص خود را دارد که با خاتمیت پیامبر(ص) اعتقاد به ختمیت تمام صفات و مقامات پیامبر دارد و از جمله ولایت، عصمت، حجیت قول و... که برای وضوح بیشتر در چند نکته عصاره نظر سروش را تبیین می‌کنیم.

الف: وی اصل خاتمیت را ضروری دین و مورد قبول همه مسلمین می‌داند: «اصل خاتمیت مقبول همه مسلمین و یکی از ضروریات دین و از ارکان اندیشه اسلامی است و در این بحث اختلافی نیست» (سروش، مدارا و مدیریت، ص ۳۸۷).

ب: رشد و بلوغ عقلی امت ضامن تداوم دین است: «مسلمین به آن چنان رشد عقلانی رسیده‌اند که در صیانت قرآن از جعل و تحریف می‌کوشند و از این رهگذر دین ماندگار می‌گردد» (سروش، بسط تجربه نبوی، ص ۳۸۸).

ج: ناسازگاری امامت با خاتمیت: عصمت از اختصاصات نبوت است که با پایان نبوت و اصل خاتمیت آن صفت اختصاصی نیز به پایان می‌رسد: «پس از پیامبر اسلام(ص) دیگر هیچ کس ظهور نخواهد کرد که شخصیت‌اش به لحاظ دینی ضامن صحت سخن و حسن رفتار باشد و برای دیگران تکلیف دینی بیاورد» (همان، ص ۱۳۳).

د: خاتمیت، پایان حجیت و قداست و پذیرش بدون مطالبه دلیل است: زیرا اینها جزء مختصات پیامبر بودند و با رحلت آن حضرت دیگر ما به انسانی قائل نیستیم که قول و فعلش برای ما حجیت و شخصیت حقوقی داشته باشد که دارای قداست و موجب تعبد و التزام به آن بدون مطالبه دلیل باشد. در این وادی دکتر سروش نظریه شیعه را نوعی غلو می‌داند که با اصل خاتمیت تعارض دارد. «آن چه ذاتی اسلام است شخصیت پیامبر و تجربه باطنی و اوامر و نواهی ناشی از آن تجارب است که با رحلت

ایشان خاتمه می‌پذیرد و هر چه پس از آن می‌آید باید چنان تفسیر شود که با این اصل اصیل و رکن رکین منافات پیدا نکند... (همان، ص ۱۴۴) پس از پیامبر(ص) دیگر هیچ کس ظهور نخواهد کرد که شخصیتش به لحاظ دینی ضامن صحت سخن و حسن رفتارش باشد و برای دیگران تکلیف دینی بیاورد» (همان، ص ۱۳۳) پیامبر اسلام(ص) از سوی خدا دارای یک شخصیت حقوقی بود که مهم‌ترین آن خصلت ولایت است که لازمه آن تشریح احکام، خطابات آمرانه پذیرفتن حکم وی بدون مطالبه دلیل و تعدی و حجیت تجربه دینی وی در سایر افراد می‌باشد.

هـ خاتمیت حجیت معرفت دینی؛ سروش از خاتمیت حجت الهی به مقوله معرفت و تفسیر متن دینی تعدی می‌کند و لازمه خاتمیت را ختم حجیت تفسیر متون دینی و به عبارتی جزمی نبودن معرفت دینی تفسیر می‌کند. «هیچ کلام و متن دینی را هم نمی‌توان چنان تفسیر کرد که حق ولایت بدین معنا را به کسی بدهد این عین تناقض است که رسول خاتم بر کسی یا کسانی حقوقی را ببخشد که ناقض خاتمیت باشد». (همان، ص ۱۳۵)؛ «پیام خاتمیت این است که هیچ فهمی از دین را فهم خاتم ندانیم و از این طریق، راه این دریا را به دریاهاى دیگر بگشاییم و به بسط تجربه نبوی مجال دهیم و هیچ فهم دینی را رسمی و ممزوج به قدرت نکنیم.» (همان، ص ۱۵۹) خاتم النبیین آمده است اما خاتم الشارحین نیامده است و سخن هیچ کس در مقام شرح و تفسیر در رتبه وحی نمی‌نشیند لذا اگر چه دین خاتم داریم اما فهم خاتم نداریم و گرچه دین کامل داریم اما معرفت دینی کامل نداریم.» (همان، ص ۱۳۵).

نتیجه‌گیری

دیدگاه مشهور فلاسفه و متکلمان و متفکران اسلامی و به بیان دکتر سروش «تلقی سنتی از وحی» در طول تاریخ بر این بود، وحی صبغه الهی و رنگ و بوی ماورایی و حقیقتی مصون از آلودگی و آغشتگی با افکار بشری دارد، که به عنوان پیام از طرف خداوند بر خاک نشینان مطرح بوده است؛ نقش پیامبر در این پیام وسیله و ظرفی مستعد بوده جهت دریافت معارف و دستورات الهی برای ابلاغ به مردم. در این ارتباط پیامبر جنبه انفعالی محض داشته، و پیام الهی را با همان مضمون و صورت و الفاظ کلامی که از خدا دریافت می‌کرده، به دیگران ابلاغ کرده است. بر این باور پیامبر هیچ گونه دخل و تصرفی نه در صورت دهی وحی و نه در مضمون و محتوا، نداشته است.

آیت‌الله‌العظمی سبحانی اندیشه‌ای هم طراز و همسو با دیدگاه مشهور دارد و بر تلقی سنتی وحی تأکید و مدافع چنین تفکری هست. در این راستا مبانی و تکیه‌گاه اندیشه‌ای نظریه «تجربه نبوی» دکتر سروش را مورد تحلیل و بررسی قرار داده و دوازده مبنای اعتقادی بر نظریه مورد احصا قرار گرفت که شاکله اصلی و بنیادی نظریه را تشکیل می‌دهند. تعریف و تصویری که با این مبانی تجربه نبوی از وحی ارائه می‌دهد چنین است: وحی الهی هم سنخ افکار ناقص انسانی است که از قلب و تجربیات بشری جوشش و بر زبان وی جاری شده که ناقص و برای امروز کافی نیست و وجود خطا در لابه لای آیاتش یافت می‌شود و بعضی از آیات آن امروز منسوخ و جایگاه و ارزش قدسی و ماوراء الطبیعی ندارد. برای چنین نظریه‌ای آثار و لوازم و پیامدهایی است که برخی از این لوازم و پیامدها که مورد قبول صاحب نظریه قرار گرفته به قرار ذیل است: خطاپذیری وحی، محدودیت دانش پیامبر، عدم عصمت پیامبر، تکامل تدریجی و تداوم وحی، پیامبر شارع احکام اسلام، عدم حجیت قول امامان(علیهم السلام)، جاودانه نبودن احکام، امکان رسیدن به مقام پیامبری و... .

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

۱. عبد‌الکریم سروش، بسط تجربه نبوی، دوم، طلوع آزادی، صراط، تهران، ۱۳۷۸.
۲. _____، صراطهای مستقیم، سوم، طلوع آزادی، صراط، تهران، ۱۳۷۸.
۳. _____، مدارا و مدیریت، اول، طلوع آزادی، صراط، تهران، ۱۳۷۶.
۴. _____، «بشر و بشیر» در پاسخ به نامه آیت‌الله‌العظمی سبجانی.
۵. _____، «طوطی و زنبور»، پاسخ مجدد سروش به آیت‌الله‌العظمی سبجانی. اردیبهشت ۱۳۸۷.
۶. جواد اژه‌ای، وحی و جایگاه پیامبر اکرم (ص) دیدگاه‌های آیت‌الله‌العظمی سبجانی و دکتر سروش، طیف نگار نشر سمپاد، قم، ۱۳۸۹.
۷. احمد احمدی، پادزهر در دفع انکار نزول وحی، دوم، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۳.
۸. عبدالله نصری، کلام خدا، اول، نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۷.
۹. علی ربانی گلپایگانی، وحی نبوی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۹۱.
۱۰. _____، نقد نظریه بسط تجربه نبوی، مرکز مدیdit حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۸۲.
۱۱. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، موسسه الوفاء، بیروت، لبنان، ۱۴۰۳ هـ.
۱۲. مجله آفتاب، اسلام، وحی، نبوت، عبدالکریم سروش، ش ۱۵ اردیبهشت ۱۳۸۱.
۱۳. مصاحبه میشل هوئینگ با دکتر عبدالکریم سروش، با عنوان کلام محمد (ص).
۱۴. جعفر سبجانی، نامه‌ای به دکتر سروش با عنوان، «اندیشه‌های عصر جاهلی در آینه ادبیات پرآب و رنگ امروز»، ۶ اسفند ۱۳۸۶.
۱۵. _____، «حقیقت وحی» پاسخ دوم آیت‌الله‌العظمی سبجانی به سروش.
۱۶. _____، الالهیات، المرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ج ۲، قم، ۱۴۱۱ هـ.ق.
۱۷. محمد شکرى چهاربرج، پایان نامه، بررسی بسط تجربه دینی دکتر سروش، دانشکده الهیات و معارف دانشگاه شهید بهشتی، تهران، دی ماه ۱۳۹۰.

تحلیل و بررسی وحی و جایگاه پیامبر اسلام(ص) در اندیشه

آیت‌الله‌العظمی سبحانی و دکتر عبدالکریم سروش

محمد شکری^۱

محمد درگاه زاده^۲

چکیده

وحی و نبوت از ارکان ادیان آسمانی به ویژه اسلام است. این رکن مورد توجه فلاسفه و متکلمان اسلامی قرار گرفته و در حراست و پاسداری از این جایگاه اندیشه‌ها تولید کرده و دست به قلم و تألیف زده‌اند. در طول تاریخ برای وحی و رسالت انبیاء توجیه‌ها و تحلیل‌های بسیاری شده است حتی از ناحیه مادیین و منکران دین که در صددند برای همه چیز تفسیر و تبیین مادی داشته باشند این تحلیل‌ها با زبان‌های مختلف و هر روزی مدرن‌تر از روز قبل مطرح گردیده است. در دوران حاضر دکتر عبدالکریم سروش فراتر از دیدگاه نقش فاعلی پیامبر در قالب زبان وحی، نقش فاعلی پیامبر در مضمون، معنا و مفهوم وحی را نظریه‌پردازی کرده است. نوشتار حاضر با هدف تبیین و تحلیل و بررسی نظر وی با رویکرد آراء و نظرات آیت‌الله سبحانی و بیان مشکلات چنین نظریه، با روش تحقیق و مطالعه کتابخانه‌ای صورت می‌پذیرد. نتایج پژوهش بر این جهت سو گرفته است که چنین نظریه ای، وحی الهی را از جایگاه قدسیه و ماوراء الطبیعی تنزل داده و هم قطار افکار ناقص بشری چیده است که از قلب و تجربیات بشری جوشش و بر زبان وی جاری شده که ناقص و برای امروز کافی نیست و وجود خطا در لابه لابه آیاتش یافت می‌شود و بعضی از آیات آن امروز منسوخ و جایگاه و ارزشی ندارد.

کلیدواژگان

وحی، جعفر سبحانی، عبدالکریم سروش، بسط تجربه‌نبوی

مقدمه

وحی پدیده‌ای است ملازم و ملتقط با ادیان آسمانی، که در تمام کتب آسمانی ادیان، از چیستی وحی الهی سخن به میان آمده است، در این میان مفهوم و اصطلاح وحی در آیات متعدد قرآن؛ اولین و آخرین کتاب آسمانی دین اسلام به کار رفته است، که مفسران اسلامی و دانشمندان علوم قرآنی را به تحقیق درباره وحی تشویق کرده است. از سوی دیگر پدیده وحی پیوندی ناگسستنی با مسئله نبوت دارد که جا دارد متکلمان اسلامی و دین پژوهان به این رابطه و جایگاه هر کدام از این دو مسئله (وحی و پیامبری) بپردازند. استقراء کلی در این مسئله ما را به این باور عمومی هدایت می‌کند که متفکران و اندیشمندان مسلمان وحی را پدیده ای خارق العاده و غیبی تلقی می‌کردند که پیامبران الهی از این طریق با صاحب شریعت و دین ارتباط برقرار کرده و به معارف و حقایقی دست یافته اند و بر اساس آن مأموریت الهی خویش را به بشریت ابلاغ کرده‌اند.

shokri4230@gmail.com

m.dargahi96@gmail.com

^۱ . استادیار دانشگاه صنعتی سهند تبریز

^۲ استادیار دانشگاه بناب

در این مقاله می‌طلبید در مسئله وحی و ارتباط آن با پیامبر و شأن و منزلت این‌ها را در اندیشه آیت‌الله‌العظمی سبحانی و دکتر سروش را ویژه و اختصاصی به نظاره بنشینیم و آراء و افکار این دو شخصیت علمی را از جوانب مختلف تحلیل و بررسی کنیم.

منزلت وحی و پیامبر اکرم(ص) در اندیشه دکتر سروش

با جستجو در سخنان فلاسفه اسلامی می‌توان به این نظریه رسید که پیامبر(ص) در شکل‌دهی و اصطلاح‌سازی به وحی الهی و الفاظ دهی به آن تأثیر بسزا و به اصطلاح نقش فاعلی داشته است. به این بیان که قالب زبان وحی و الفاظ به کار گرفته شده در وحی و ساختار کلامی از سوی خود پیامبر بوده است که خداوند تعالی معنا و مفهوم وحی و معارف الهی را بر قلب مبارک پیامبر تنزل داده و پیامبر نیز این معارف را در قالب الفاظ ریخته است، امروزه این وحی الهی در یک کتاب مقدس به زبان عربی با عنوان «قرآن» در اختیار داریم.

در دوران معاصر دکتر سروش در این باب به نظریه پردازی کرده و در نهایت به نظریه «بسط تجربه نبوی» رسیده است. این نظریه مدافع نقش و جایگاهی برای پیامبر فراتر از نقش فاعلی در قالب زبان وحی است. براین باور که هر چند پیامبر نقش فاعلی در ساختار کلامی وحی را دارد بلکه نقش فاعلی در معنا و مفهوم و محتوای وحی را نیز دارد. یعنی وحی اصلاحی و قرآن کتاب مقدس دین اسلام، پرورش یافته ذهن پیامبر است و فراتر از نبوغ و ذهن خلاق و تولیدگر پیامبر اسلام(ص) چیزی به عنوان وحی وجود خارجی ندارد، هر آنچه هست تراوشات ذهنی پیامبر اسلام(ص) است.

وی برای اثبات نظریه خود و به کرسی نشاندن آن دست به استدلال و استشهادهای قرآنی می‌زند و از متکلمان و فیلسوفان نیز بهره جسته تا به نظریه خود استحکام بخشد. در این راستا کتابی تألیف کرده با عنوان «بسط تجربه نبوی» برای اولین بار نظریه خود را ارائه و طرح و نشر داد و سرانجام در دی ماه ۸۶ در گفتگویی در رادیو زمانه هلند، با عنوان «کلام محمد» با میشل هوبینگ، نظریه خود را خیلی رسا و شفاف و بی‌پرده بیان نمود و از قرآن به عنوان کتاب محمد و تجربه‌ای نبوی و شاعرانه یاد نمود و آشکارا از خطا پذیری قرآن سخن گفت. با مطالعه نظریه وی در کتب و مصاحبه‌ها و نامه‌های رد و بدل شده بین آیت‌الله‌العظمی سبحانی و وی می‌توان به تصویر ذهنی سروش از وحی و پیامبری رسید. مطالب ذیل گواه برنظریه سروش است:

صاحب نظریه، در کتاب «بسط تجربه نبوی» پیامبر را چنین توصیف می‌کند:

پیامبر نیز که همه سرمایه‌اش شخصیتش بود این شخصیت، محل و موجد و قابل و فاعل تجارب دینی و وحی بود و بسطی که در شخصیت او اتفاق افتاد به بسط در تجربه و (بالعکس) منتهی می‌شود و لذا وحی تابع او بود نه او تابع وحی... او نه تابع جبرئیل که جبرئیل تابع او بود ملک را او نازل می‌کرد (بسط تجربه نبوی، ص ۱۳). بنا به روایات سنتی، پیامبر تنها وسیله بود؛ او پیامی را که از طریق جبرئیل به او نازل شده بود، منتقل می‌کرد. اما به نظر من پیامبر نقش محوری در تولید قرآن داشت (آیین اندیشه، ص ۱۳، گفت‌گویی میشل با سروش درباره وحی)

بر این اساس اگر پیامبر، خود فاعل و موجد وحی است، پس شخصیت او و به عبارت رساتر تجربه‌های پیامبر، هم در اصل مضمون وحی نقش دارد، نه فقط در صورت‌دهی به مضمون تجربه‌های وی. حتی اگر بخواهیم نقش شخصیت پیامبر(ص) را در اصل مضمون تجربه‌های او در نظر نگیریم، طبق نظر سروش، تصرف و دخالت وی را در معنادهی تجربه‌های نبوی نمی‌توان نادیده گرفت.

باری، این شخصیت بدیع با قلبی بیدار و چشمی بینا و ذهنی حساس و زبانی توانا صنع خدا بود و باقی همه صنع او و تابع کشف و آفرینش هنری او. محمد کتابی بود که خدا نوشت و محمد کتاب وجود خود را که می‌خواند؛ قرآن می‌شد و قرآن کلام خدا بود محمد را خدا تألیف کرد و قرآن را محمد شخصیت نیرومند پیامبر همه کاره بود، هم کاشف بود و هم مدرس؛ هم گوینده، هم شنونده؛ هم واضع، و هم شارع. یعنی خدا فقط معلم فرستاده بود و بقیه همه دایرمدار تجربه‌ها و واکنش‌های او بود. (پاسخ دوم سروش به آیت‌الله‌العظمی سبحانی).

سروش چون وحی پیامبر را از سنخ تجربه‌های بشری مانند عارفان و شعرا می‌داند که کاملاً رنگ و بوی بشری و خاکی به خود گرفته و هیچ خبری از غیب در آن راه ندارد و با شرایط اجتماعی و محیطی پیامبر تطبیق دارد و این تجربه بعد از پیامبر هم باید بسط داده شود:

من معتقد نیستم که خدا می‌دانست که فلان کس فلان سؤال را از پیامبر خواهد کرد و پیشاپیش آیه‌ای را حاضر کرده بود که تا او آن سؤال را کرد آن آیه را همان جا به پیامبر وحی کند می‌توان این مسئله را به این صورت دید که پیامبر با سؤالی روبرو می‌شد و نفس این سؤال آنچه را که به منزله جواب به سؤال کننده داده می‌شد تولید می‌کرد (مجله آفتاب، ش ۱۵ و ۷۰).

تجربه پیامبرانه نه فقط عصر پیامبر اکرم (ص) و توسط آن حضرت تکامل می‌یافت بلکه پس از پیامبر نیز این فرایند تدریجی و تکاملی توسط عارفان ادامه خواهد داشت. عارفان که به طفیل ذوق پیامبر ذوق می‌کنند بر غنای تجربه‌های دینی ما می‌افزایند «(بسط تجربه نبوی، ص ۲۵)» امروزه مفسران می‌پذیرند که وحی می‌تواند در مسائلی که به این جهان و جامعه انسانی مربوط می‌شود، اشتباه کند. آنچه قرآن درباره وقایع تاریخی، سایر ادیان و سایر موضوعات علمی زمینی می‌گوید، لزوماً نمی‌تواند درست باشد. «(مصاحبه با میشل هوبینگک)».

نظریه تجربه نبوی دکتر سروش، تصویری که از قرآن و وحی و پیامبری در ذهن مخاطب ایجاد می‌کند چنین است؛ مقوم شخصیت انبیاء و تنها سرمایه آن‌ها، وحی یا به اصطلاح امروزی تجربه دینی است. در این تجربه، پیامبر چنین می‌بیند که گویی کسی نزد او می‌آیند و الا کسی نیست جز نفس خلاق پیامبر. و تنها تفاوت پیامبر با دیگر ارباب تجربه در این است که آنان در حیطه و حصار تجربه شخصی باقی نمی‌مانند و با آن دل خوش نمی‌دارند و عمر خود را در این ذوق‌ها و مواجید درونی سپری نمی‌کنند بلکه بر اثر حلول و حصول این تجربه، مأموریت جدیدی احساس می‌کنند و انسان تازه‌ای می‌شوند. باری در پیامبری مفهومی و عنصری از مأموریت مندرج است که در تجربه‌های متعارف عارفان وجود ندارد و در مسئله خاتمیت پیامبر (ص) هم فقط این مأموریت رخت برمی‌بندد و لکن اصل تجربه و مکاشفه باقی می‌ماند و لزوماً هم باید بعد از پیامبر توسط عارفان ادامه داده شود. به نقل از غزالی از طریق ممارست با صوفیه می‌توان به «حقیقت نبوت و خاصیت آن» رسید. در این راه پیامبران راه تجربه پیامبرانه را بر امت و پیروان خود باز نهاده‌اند، دستورات عبادی دین باب تجربه‌های پیامبرانه را باز می‌کند و برای کسب ذوق احوال و مواجید نبوی، راه را نشان می‌دهد. سروش که رسیدن دیگران به این تجربه را نفی نمی‌کند معتقد است کسی که واجد چنین کشفی و تجربه‌ای شود برای بیرونیان هم ارمغان تازه‌ای خواهد آورد.

هرجا سخن از تجربه می‌رود، سخن از تکامل تجربه هم درست است. هرجا سخن از مجرب شدن است، سخن از مجرب‌تر شدن هم رواست. اسلام یک‌باره برای پیامبر نازل نشد بلکه تکون تدریجی داشت، دینی که تکون تدریجی دارد، حرکت و حیات تدریجی بعدی هم خواهد داشت. بر این اساس

دین امری بشری است. اسلام یک کتاب با مجموعه ای از اقوال نیست، بلکه یک حرکت تاریخی و بسط تاریخی یک تجربه تدریجی الحصول پیامبرانه است. شخصیت پیامبر در اینجا محور است و آن، همه آن چیزی است که خداوند به امت مسلمان داده است و دین حول این شخصیت می‌تند و می‌چرخد. بدین قرار دین تجربه روحی و اجتماعی پیامبر است و لذا تابع اوست. اگر پیامبر عمر بیشتری می‌کرد و حوادث بیشتری بر سر وی می‌بارید، لاجرم مواجهه‌ها و مقابله‌های ایشان هم بیشتر می‌شد و این است معنی آن که قرآن می‌توانست بسی بیشتر از این باشد که هست. چرا که پیامبر انسان است، و هم تجربه‌های او انسانی است و هم اطرافیان او آدمیان اند، از مواجهه این عناصر انسانی، به تدریج آیینی انسانی زاده می‌شود که در خور آدمیان است. براین اساس وی بر این باور است که قرآن و وحی می‌تواند در مسائلی که به این جهان و جامعه انسانی مربوط می‌شوند، اشتباه کنند. تلقی بشری از دین و وحی این لازمه را همراه خود دارد که گفته شود بعضی از جنبه‌های دین به طور تاریخی و فرهنگی شکل گرفته‌اند و امروزه دیگر موضوعیت ندارند، یعنی فتوا به منسوخ شدن بعضی از آیات قرآن و وحی الهی است.

پیامبر اسلام (ص) در دو سطح تجربه داشت و اسلام محصول این دو گونه تجربه است: تجربه بیرونی و تجربه درونی. در تجربه بیرونی مدینه ساخت، مدیریت کرد، جنگ داشت... در تجربه درونی هم وحی و رؤیا و الهام و معراج و مراقبه و تفکر داشت و این دین با چنین سیرت و هویتی تا هنگام رحلت پیامبر (ص) در حال ساخته شدن و کامل تر شدن بود. کامل تر شدن دین لازمه اش کامل تر شدن شخص پیامبر (ص) است که خلاصه عصاره تجربه‌های فردی و جمعی اوست. اینک در غیبت پیامبر (ص) هم باید تجربه‌های درونی و بیرونی پیامبرانه بسط یابد و بر غنا و فربهی دین بیفزاید. امروزه که عارفان به طفیل ذوق پیامبر ذوق می‌کنند بر غنای تجربه‌های دینی ما می‌افزایند. چرا که اگر حسنا کتاب الله درست نیست، حسنا معراج النبی و تجربه النبی هم درست نیست. همچنین است اندیشه شیعیان که با جدی گرفتن مفهوم امامت، در حقیقت فتوا به بسط و تداوم تجربه‌های پیامبرانه داده‌اند. و تا وقتی باب این تجارب باز باشد، دین در فربهی و تکامل است.

امروزه سخن هیچ کس برای ما حجت تعبدی دینی نیست، چون حجیت و ولایت دینی از آن پیامبر اسلام (ص) است و بس. با بسته شدن دفتر نبوت به مهر خاتمیت، شخصیت هیچ کس پشتوانه سخن او نیست. از همه حجت می‌خواهند جز از پیامبر (ص) که خود حجت است.

این عبارات نمایشگر صورت ذهنی از وحیی است که پیامبر اسلام (ص) در تکون آن وحی، نقش فاعلی داشته است که وحی اعم از محتوا و صورت و معنا و لفظ فعل پیامبر است. اما ناگفته نماند که دکتر سروش برای این که بتواند از این نظریه خود دفاع کند و نقد و اشکالات وارده را جواب بدهد، برخی از عبارت‌های وی بیانگر این است که نقش فاعلی پیامبر مربوط به صورت و الفاظ وحی است، نه محتوا و مضمون آن:

پیامبر به نحو دیگری نیز آفریننده وحی است. آنچه او از خدا دریافت می‌کند، مضمون وحی است، اما این مضمون را نمی‌توان به همان شکل به مردم عرضه کرد؛ چون بالاتر از فهم آن‌ها و حتی رأی کلی کلمات است. این وحی بی صورت است و وظیفه پیامبر این است که به این مضمون بی صورت صورتی بخشد تا آن را در دسترس همگان قرار دهد» (مصاحبه دکتر سروش با رادیو). از عبارت «آنچه او از خدا دریافت می‌کند، مضمون وحی است» چنین استنباط می‌شود که پیامبر درباره مضمون وحی نقش

قابلی دارد، نه فاعلی و نقش فاعلی او مربوط به شکل و صورت وحی است. این مطلب با آنچه از عبارات‌های پیشین به دست می‌آیند، ناسازگار است. (وحی نبوی، ربانی گلپایگانی، ص ۲۵)

استدلال‌های دکتر سروش در اثبات نقش فاعلی پیامبر در تکون وحی

وی برای اثبات نظریه خود به چهار گروه از استدلال‌های مختلف تمسک می‌کند. اصل و خلاصه این دلایل چنین است:

اول. استدلال‌های عقلی

از بین دلیل‌های عقلی سه دلیل عقلی مهم بدین بیان است. الف؛ هر چه در طبیعت رخ می‌دهد، علت طبیعی دارد. مگر هر چه در طبیعت رخ می‌دهد، علت طبیعی ندارد، پس چرا وحی نازل بر پیامبر از این قاعده مستثنی باشد و بی واسطه طبیعت، به ماورای طبیعت مستند گردد؟ (پاسخ سروش به آیت‌الله سبحانی با عنوان «طوطی و زنبور»، جواد اژه‌ای، ص ۸۳) ب؛ اراده‌های متجدد در خدا محال است. خداوند چون در معرض حوادث واقع نمی‌شود و تغییر نمی‌کند، نمی‌تواند هر دم اراده‌ای بکند و تصمیمی بگیرد، پس این چنین نیست که برای هر اتفاقی آیه و وحی نازل کند. (همان، ص ۱۰۱) ج؛ خداوند فاعل بالقصد نیست. در فلسفه اسلامی فاعلیت خداوند را جزء فاعل بالقصد نمی‌دانند که افعال الهی مسبوق و معلل به اغراض باشد. در تبیین سنتی از وحی، خداوند جزء فاعلین بالقصد قرار می‌گیرد، که هر فعلی را برای غرض و غایتی انجام می‌دهد، جبرئیل را می‌فرستد تا آیه‌ای در پاسخ پرسش پیامبر آورده باشد. وی در نهایت راه حل مشکلات عقلی و فلسفی وحی را در این می‌داند که نفس نیرومند و مؤید پیامبر را فاعل اراده‌ها و صاحب اغراض و خالق آیات و جاعل احکام بدانیم. نفسی که از فرط نیرومندی، خلیفه خدا بر روی زمین است و دست او دست خدا و سخن او سخن خداوند است و قرآن معجزه اوست. (همان، ص ۱۰۱)

دوم. دلایل قرآنی

دکتر سروش دو وجه و مصداق قرآنی را دلیل بر اثبات نظریه می‌آورد که: الف؛ وحی زنبوری و وحی نبوی. «أوحى ربك إلی النحل أن اتخذی من الجبال بیوتاً ومن الشجر ومما یعرشون» (نحل آیه: ۶۸). پیداست که زنبور در این عسل‌سازی موضوعیت و مدخلیت تام دارد نه این که عسل را از یکسو در او بریزند، تا از سوی دیگر پس دهد. با این همه انگبین شفا بخش فراورده‌ای الهی است. و آیا این برای متفکران آیتی نیست که قرآن بجای طوطی از زنبور سخن می‌گوید و دومی، نه اولی را، نمودار وحی پذیری می‌داند؟ (همان، ص ۹۱). این مثال روشنگر آن است که الگوی قرآنی وحی، زنبور است، نه طوطی. وحی درباره پیامبر نیز این گونه است. او معارف و احکامی را که از قبل آماده است و به او القا می‌شود، تحویل نمی‌دهد، بلکه مانند زنبور از گل‌ها و گیاهان تغذیه می‌کند. او نیز از مواد و مصالح مختلف، کشف عرفانی و علم بشری خود و مصالح و مواد محیط و فرهنگ عصر خویش، تغذیه می‌کند، و محصول آن قرآن و اسلام است. (ربانی، ص ۶۴). ب؛ نشانه‌های بشری بودن وحی؛ «تقویم قرآن تقویم عربی است و روزه را برای همه آدمیان در ماه رمضان واجب کرده است و برای دیدن صنع خدا همه آدمیان را به تأمل در ساختمان شتر دعوت می‌کند، یا برای همه آدمیان از ایلاف و قریش سخن می‌گوید و از میان همه آدمیان ابولهب را لعنت می‌کند، از زنده به گور کردن دختران عرب می‌گوید و عقاید اعراب در باب دختران خدا را بیان می‌کند که همگی رنگ و بوی

عربی دارد و سخت به خطه حجاز وابسته اند. (همان ص ۹۶) فصاحت و بلاغت قرآن نیز نیز فراز و فرود دارد که بیانگر این است که قرآن تابع و محصول شخصیت پیامبر است که تحت تأثیر شرایط و عوامل بیرونی بوده و شخصیت و حالاتش متفاوت بوده است. بلاغت قرآن هم به تبع احوال پیامبر پستی و بلندی می‌پذیرد. (آیینه اندیشه، ش ۸، ص ۳۲)

سوم. استشادهای فلسفی و کلامی

دکتر سروش برای اثبات نظریه خود به کمک سخن فلاسفه و متکلمان اسلامی می‌رود؛ الف؛ جایگاه نفس پیامبر در نزول وحی، «هیچ یک از فیلسوفان اسلامی از فارابی گرفته تا بوعلی و خواجه نصیر و صدرالدین شیرازی، ورود وحی بر پیامبر را بدون وساطت قوه خیال ممکن ندانسته اند و اگر جبرئیلی بوده، او هم در قوه خیال نزد پیامبر مصور و حاضر می‌شده. (همان، ص ۹۱). مدل من از وحی با تجربه زنده پیامبر و مابعدالطبیعه حکیمان مسلمان و تأویل عارفان سازگارتر است. (آیینه اندیشه، ص ۶۷). ب؛ متکلمان معتزلی و مخلوق بودن قرآن، دکتر سروش دیدگاه معتزله درباره مخلوق بودن کلام خداوند را مؤید نظریه خود بر بشری و خطاپذیر بودن وحی می‌داند و در مصاحبه خود گفته است: «باور به این که قرآن یک محصول بشری و بالقوه خطاپذیر است، در عقاید معتزله دال بر مخلوق بودن قرآن به طور تلویحی آمده است...» (مصاحبه سروش با رادیو زمانه).

چهارم. استشادهای عرفانی

دکتر سروش برای تبدیل فرضیه خود به نظریه متقن، از سخنان عارفان مدد می‌گیرد و چنین استشهاد می‌کند: «بسیاری از دیدگاه‌های من ریشه در اندیشه سده‌های میانی اسلام دارد. این سخن که نبوت مقوله‌ای است بسیار عام و نزد اصناف مختلف آدمیان یافت می‌شود، نزد عارفان وجود دارد. عارفان عمدتاً معتقدند که تجربه‌های آنها از جنس تجربه‌های پیامبران است». (مصاحبه با رادیو زمانه با عنوان کلام محمد). او به سخن مولوی نیز استشهاد می‌کند: «قرآن آیین‌های ذهن پیامبر است» آنچه که در دل سخن مولوی مندرج است، این است که شخصیت پیامبر، تغییر احوال او و اوقات خوب و بد او، همه در قرآن منعکس هستند». (مصاحبه با رادیو زمانه با عنوان کلام محمد)

حقیقت وحی و منزلت پیامبر (ص) در دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی

دیدگاه مشهور فلاسفه و متکلمان و متفکران اسلامی و به بیان دکتر سروش «تلقی سنتی از وحی» در طول تاریخ بر این بود، وحی صبغه الهی و رنگ و بوی ماورایی و حقیقتی مصون از آلودگی و آغشتگی با افکار بشری دارد، که به عنوان پیام از طرف خداوند بر خاک نشینان مطرح بوده است؛ نقش پیامبر در این پیام وسیله و ظرفی مستعد بوده جهت دریافت معارف و دستورات الهی برای ابلاغ به مردم. در این ارتباط پیامبر جنبه انفعالی محض داشته، و پیام الهی را با همان مضمون و صورت و الفاظ کلامی که از خدا دریافت می‌کرده، به دیگران ابلاغ کرده است. بر این باور پیامبر هیچ‌گونه دخل و تصرفی نه در صورت‌دهی وحی و نه در مضمون و محتوا، نداشته است.

آیت‌الله‌العظمی سبحانی اندیشه‌ای هم‌تراز و همسو با دیدگاه مشهور دارد و بر تلقی سنتی وحی تأکید و مدافع چنین تفکری هست. در این راستا نقش فاعلی پیامبر را در تکون وحی، که سروش در قالب «تجربه نبوی» ارائه داده را مورد نقد و اشکال قرار می‌دهد. و برای تبیین حقیقت وحی، در نامه‌ای به دکتر سروش با استناد به خود قرآن، به تحلیل و بررسی در نظریه وی می‌پردازد. تبیین وی از حقیقت

وحی در قالب بیان مشکلات نظریه تجربه نبوی ارائه می‌گردد:

آیت‌الله‌العظمی سبحانی، نخست نظر سروش را چنین جمع‌بندی می‌کند:

«قرآن میوه شجره طیبه شخصیت محمد بود که به اذن خدا ثمر بخشی کرد... آن محمد که فاعل و قابل وحی است، بشری است مؤید و مطهر و لذا از کوزه همان بیرون تراود که در اوست... همین است معنای آنکه وحی و جبرئیل تابع شخصیت پیامبر بودند... قوه خیال پیامبر در فرایند وحی دخالت می‌کند... و شخصیت بشری تاریخی محمد در قرآن همه جا جلوه گر است... پیامبر اسلام در فرایند وحی موضوعیت دارد، نه طریقت و بشری است...».

بند اول: وی در تحلیل نظریه سروش قرآن را میزان و حاکم قرار می‌دهد تا به قضاوت بنشیند. داوری خویش با میزان قرآنی چنین حکمی را صادر می‌کند: قرآن این نظریه را به شدت رد می‌کند. قرآن هرگز برای پیامبر نه موضوعیت قائل است و نه کلام خدا را میوه درخت پیامبر می‌داند، بلکه «وحی قرآنی» می‌گوید هرچه هست بدون دست خوردگی و بدون تصرف و بدون این که با افکار و اندیشه‌های بشری پیامبر آمیخته شود، زلال وحی را بر زبان او جاری ساخته است:

«و نیز این قرآن را به زبان عربی بر تو وحی کردیم...» (شوری، آیه ۷).

«ما قرآنی عربی، نازلش کرده ایم...»^۲ (یوسف، آیه ۲).

«و این قرآن بر من وحی شده است، تا شما را و هر کس را که به او برسد، بیم دهم...»^۳ (انعام، آیه ۱۹).

«... و پیش از آن که وحی به پایان رسد، در خواندن قرآن شتاب مکن...»^۴ (طه، آیه ۱۱۴).

«... بگو من پیرو چیزی هستم که از پروردگار به من وحی می‌شود...»^۵ (اعراف، آیه ۲۰۳).

صراحت و نص این آیات بر این است که وحی الهی از هر نوع آمیختگی به سخن غیر خدا، حتی روح پاک و متعالی پیامبر گرامی، مصون بدارد در حالی که سروش اصرار بر عکس این آیات دارد، از این آیه صریح تر و روشن تر که می‌گوید: «... هرگاه (قرآن) از سوی دیگری جز خدا می‌بود، در آن اختلافی بسیار می‌یافتید»^۶ (نساء، آیه ۸۲). این آیه تصریح به این نکته دارد که اگر قرآن میوه شجره طیبه باشد، قطعاً میوه از شجره متأثر خواهد بود. در این صورت، از حالت زلالی بیرون آمده و وحی الهی آمیزه‌ای بشری پیدا خواهد کرد. این باور که «قرآن و وحی الهی بصورت صاف و زلال و دست نخورده از مقام ربوبی بر قلب رسول خدا(ص) و آنگاه بر زبان او وارد شده و دست نخورده بدست آن‌ها رسیده است» به گوش اربابان و اتیکان و مسئولین آن رسیده و به خاطر این باور و اصل حاضر به گفتگوی دینی با مسلمانان نیستند، زیرا می‌گویند مسلمانان اصلی را پذیرفته‌اند که ما نپذیرفته ایم، پس گفتگو امکان ندارد. (ر.ک؛ نامه آیت‌الله‌العظمی سبحانی به دکتر سروش)

اگر از این آیات چشم‌پوشی کنیم و وحی الهی را میوه شجره طیبه وجود محمدی(ص) دانیم و شخصیت او نقش فاعلی دارد و حالت فوق عرفانی (حالت تجربه نبوی) به وی دست داده و آیاتی را خلق کرده و بر کتاب محمدی(ص) خود افزوده و این حالت تولید وحی را به تمامه تجربه کرده و

۱. «وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا...» / شوری، آیه ۷.

۲. «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا...» / یوسف، آیه ۲.

۳. «وَأَوْحَىٰ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ...» / انعام، آیه ۱۹.

۴. «وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ...» / طه، آیه ۱۱۴.

۵. «قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي...» / اعراف، آیه ۲۰۳.

۶. «لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» / نساء، آیه ۸۲.

می‌خواهد بر امت خود تجربه خویش را باز خوانی کند، در آیات ذیل چنین خطابی باشد: «ای پیامبر زبانت را به خاطر عجله برای خواندن قرآن حرکت مده، زیرا جمع آوری و خواندن آن بر عهده ماست، پس هر گاه آن را تلاوت کردی از خواندن آن پیروی کن، حتی بیان و توضیح آن بر عهده ماست»^۱. (قیامت، آیات ۱۶ تا ۱۹). تدبر و تفکر و تعقل در این آیات حکیمان الهی بر این نظر هدایت شده‌اند که وحی ناب و زلال الهی با همان مفاهیم و الفاظ نوعی تنزل «غیب به شهود» است بر قلب رسول خدا(ص) فرود آمده و بر زبان او جاری شده و هیچ فردی در فاعلیت قرآن مؤثر نبوده است. براین اساس آیا صحیح است که بگوییم «پیامبر در وحی نقش فاعلی داشته و نفس وی موضوعیت تام دارد»؟!.

بند دوم: مسئله دیگری که استاد سبحانی از سخنان سروش ابهام زدایی می‌کند و تحلیلی راسخ ارائه می‌دهد، مسئله خطیب و بلندگو است. سروش باور عمومی و تفسیر سنتی از وحی و پیامبری را که به عدم آمیختگی وحی به روحيات بشری را معتقدند و باور به شهودی غیبی از وحی دارند را تشبیه به خطیب و بلندگو نموده‌اند و علما و صاحب نظران و آیت‌الله‌العظمی سبحانی چنین مورد خطاب قرار می‌دهند: «تصویری که از محمد(ص) در ذهن شماست، گویا تصویر خطیب و بلندگو یا ضبط صوت است، خطیب می‌گوید و بلندگو آن را پس می‌دهد، یعنی پیامبر چون بلندگو طریقت و ابزاریت محض دارد». (نامه سروش به آیت‌الله‌العظمی سبحانی با عنوان بشر و بشیر)

سروش تلقی سنتی از وحی پیامبر را مانند ضبط صوت می‌داند. این تشبیه درستی نیست. نیل به مقام دریافت کنندگی وحی مقام و منزلت کمی نیست که بتوان آنرا را با ضبط و صوت مقایسه کرد و باید نفس پیامبر به آن چنان مرتبه ولایی از کمال دست یافته باشد تا شایستگی دریافت وحی را داشته باشد. پس شخصیت پیامبر فقط ابزار و طریقت صرف نیست بلکه شخصیت کمال یافته پیامبر در دریافت وحی موضوعیت دارد نه در ایجاد و تولید محتوا و الفاظ آن، پس بر این باوریم: «خدا پیام ده و پیامبر «پیام آور» است. این پیام آور باید از نظر کمالات روحی و معنوی به مراتبی برسد تا گوش او علاوه بر حس مادی، گوش برزخی پیدا کند، تا صدای فرشته را بشنود و از نظر قدرت روحی به جایی برسد که در عین این که در عالم ماده است، عالم غیب را شهود کند. آیا موقعیت چنین فردی موقعیت بلندگو است» (نامه‌ای با عنوان حقیقت وحی).

شواهد و گواه‌های قرآنی فراوانی دلیل و گواه بر این هستند که مسئله وحی، میوه وجود پیامبر(ص) نبوده بلکه نفس قوی و کمال یافته وی وصل به عالم غیب می‌شد و بر امت خود پیام آوری می‌کرد. در قضیه قبله اول مسلمانان به نص خود قرآن پیامبر(ص) در انتظار وحی بسر می‌برد تا در مقابل سرزنش یهودیان وحیی از طرف خداوند نازل شود و پاسخی برای یهود باشد. و نیز آیه ۸۳ سوره کهف می‌گوید: «از تو درباره ذوالقرنین می‌پرسند، بگو به زودی بخشی از سرگذشت او را برای شما بازگو خواهم کرد»^۲. پیامبر(ص) در جواب سوال مشرکین سریعا از میوه وجود خویش نمی‌چیند و به آنان جواب دهد، بلکه خطاب وحی الهی این است که در آینده نزدیک بخشی از سرگذشت آنان را بازگو خواهم کرد، و همچنین در مورد سوال از روح خطاب وحی الهی چنین است: «از تو درباره روح

^۱ . «لَا تَحْرُكْ بِه لِسَانُكَ لِتَعْجَلَ بِه؛ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ؛ فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ؛ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ»/ قیامت: ۱۶-۱۹.

^۲ . «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الذُّلْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا»/ کهف: آیه ۸۳.

سوال می‌کنند، بگو: روح از فرمان پروردگار من است و جز اندکی از دانش به شما داده نشده است.^۱ بند سوم: مسئله علم پیامبر(ص) و گسترده قلمرو آن: دکتر سروش پیامبر را نبی خطاب می‌کند و اعتقادی به دانشمند و عالم بودن او ندارد و معرفت و دانشی در علوم طبیعی و فلکی هم سطح عرب جاهل زمان خود دارد نه بیشتر. وی چنین می‌گوید: «آن‌ها (مفسران) می‌پذیرند که وحی می‌تواند در مسایلی که به این جهان و جامعه انسانی مربوط می‌شوند اشتباه کند... لزوماً این نوع خطاها در قرآن خدشه‌ای به نبوت پیامبر وارد نمی‌کند؛ چون پیامبر به سطح دانش مردم خویش «فرود آمده است» و «به زبان زمان خویش» با آنها سخن گفته است». (مصاحبه سروش با رادیو) با استناد این مطالب به مفسران و اثبات وجود خطا در قرآن با این دلیل که دیدگاه مفسران عصر حاضر بر این است که چون پیامبر(ص) به زبان مردم زمان خود سخن می‌گفت هر چند خود علمی بالاتر از زمان خود داشت و آنان عرب جاهل بودند، وجود خطا عادی و طبیعی است و خدشه‌ای به نبوت وی وارد نمی‌کند. سروش با اثبات این نوع خطاها به خاطر شرایط عصر جاهلیت پا را فراتر نهاده و از اصل منکر علم افلاکی و طبیعی برای پیامبر می‌شود و این که پیامبر از هر جهت، بعد و لحاظ انسان کامل است را زیر سوال می‌برد، و چنین می‌گوید: «من دیدگاه دیگری دارم. من فکر نمی‌کنم که پیامبر «به زبان زمان خویش» سخن گفته باشد؛ در حالی که خود دانش و معرفت دیگری داشته است... و فکر نمی‌کنم دانش او از دانش مردم هم عصرش درباره زمین، کیهان و ژنتیک انسان‌ها بیش تر بوده است. و این نکته خدشه‌ای به نبوت او وارد نمی‌کند چون او پیامبر بود، نه دانشمند یا مورخ». (مصاحبه با رادیو).

تحلیل وجود خطا در قرآن و وحی و عدم دانشمند بودن پیامبر، اولاً با خود وحی الهی سازگاری ندارد؛ چرا که در آیات قرآنی داریم که می‌فرماید: «سپس اسماء (یعنی علم اسرار آفرینش را) به آدم آموخت، سپس آنها را به فرشتگان عرضه کرد (و فرمود): اگر راست می‌گویید نام‌های اینان را برای من بازگو کنید».^۲ برداشت آیت‌الله‌العظمی سبحانی از این آیه در مورد علم طبیعی و افلاکی پیامبر چنین است: «ضمایر دو کلمه «عَرَضَهُمْ وَ بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ» حاکی از آن است که اسرار آفرینش را بر آدم عرضه کرد و او از حقایق اشیاء و اسرار آفرینش آگاه است. اکنون صحیح است که بگوییم: خاتم پیامبران، اشرف و افضل پیام رسانیان از بسط‌ترین و پیش پا افتاده‌ترین علوم، حتی علوم آن روزگار آگاه نبوده است». (نامه‌ای با عنوان حقیقت وحی). پیامبر که قطعاً از اولیای الهی است. «اولیای خدا چنان به خدا نزدیک و در او فانی اند که کلامشان عین کلام خدا است» و به مرتبه «الهی بودن نفس نبی» رسیده‌اند و در متافیزیک «قرب» و «وصال» به منزلت «أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» دست یافته است. چگونه این پیامبر این منازل و وصال و تکامل یافته در امر غیبی، در جهان شهود در نازل‌ترین درجه قرار می‌گیرد و آگاهی او درباره علوم طبیعی و فلکی در حد عرب جاهلی باشد؟!.

مسئله وجود خطا در قرآن؛ طبق نظریه «تجربه نبوی» پیامبر در تکون وحی نقش فاعلی دارد، محمد کتابی بود که خدا نوشت و محمد کتاب وجود خود را که می‌خواند؛ قرآن می‌شد و قرآن کلام خدا بود محمد را خدا تألیف کرد و قرآن را محمد. شخصیت نیرومند پیامبر همه کاره بود، هم کاشف بود و هم مدرس؛ هم گوینده، هم شنونده؛ هم واضح، و هم شارح. یعنی خدا فقط معلم فرستاده بود و بقیه

۱. «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» / اسراء؛ آیه ۸۵.

۲. «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» / بقره؛ آیه ۳۱.

همه دایرمدار تجربه‌ها و واکنش‌های او بود. و در یک جای دیگر می‌گوید وظیفه پیامبر این است که به مضمون صورت وحی که از خدا دریافت می‌کند، صورتی ببخشد تا آن را در دسترس همه گان قرار دهد. معنای صورت از خدا و صورت از محمد است، دم از خدا و نی از محمد است، آب از خدا و کوزه از محمد است. اصل مفروض گرفته شده خطا را باید در هر صورت نقش فاعلی پیامبر (در اصل و محتوا و مضمون وحی و یا در صورت دهی به مضمون بی صورت) بررسی کرد. چند حالت بر این قابل تصور است، خطا در خوش‌بینانه‌ترین صورت این است که قائل بشویم که نقش فاعلی پیامبر فقط در صورت دهی بوده است که این خطا هم نشأت گرفته از خطای پیامبر در صورت دهی به وحی بی صورت بوده است به این بیان که مضمون و محتوای رسیده به پیامبر از طرف خداوند، محتوایی بوده صحیح و بدون خطا و مطابق با واقع که پیامبر هنگام صورت دهی بر این محتوا خطایی کرده که یک صورت اشتباه به محتوای درست داده است. پس چون در صورت دهی پیامبر اشتباهی صورت گرفته است، بعدا معلوم می‌شود که آیات مطابق با علوم انسانی و ادیان دیگر و تاریخ و غیره دارای خطا هستند چرا که پیامبر در صورت دهی آنها خطا کرده است. و الا خطا در اصل مضمون که از طرف خداوند بوده قابل تصور نیست. حالت دوم این است که بگوییم نقش فاعلی پیامبر در تکون وحی مربوط به صورتی آن است. و صورت دهی به آن مضمون به درستی انجام گرفته است اما خطا مربوط به اصل مضمون است و مضمون نیز از جانب خداوند است، پس باید خطا را مربوط به خدا دانست. این حالت طبق اعتقاد فیلسوفان اسلامی و متکلمان محال است که خطا در علم الهی رخ دهد و وحی که برای هدایت انسان نازل شده دارای خطا باشد. حالت سوم؛ طبق بیان سروش، پیامبر نقش فاعلی در مضمون داشته باشد و خطا پذیری وحی را قبول کنیم. لازمه پذیرش هر یک از حالات سه گانه فوق این است، که خطا در متن قرآن راه یافته است و دسته‌ای از آیات قرآنی منسوخ و دسته دیگر اشتباه بوده و امروزه قابل عمل نیست و می‌شود از قرآن چنین آیاتی را حذف کرد. آیاتی که مربوط به جهان خاکی و مادی، جامعه انسانی، تاریخ، ادیان دیگر، موضوعات علمی، قوانین اجتماعی و غیره... وجود خطا و آیه منسوخ شده در بین چنین آیات قطعی است و احتمال منسوخ شدن و خطا در بقیه این آیات دور از انتظار نیست. با این باور اکثر آیات قرآنی قابل حذف از قرآن است و فقط آیات مربوط به صفات خداوند، قیامت و زندگی پس از مرگ و قواعد عبادات قابلیت اجرا و عمل کردن را دارا هستند. (ر.ک: محمد شکری، پایان نامه، ص ۱۸۰-۱۷۰)

آیا این تحلیل‌ها از وحی، اصل نبوت و رسالت پیامبر را زیر سوال نمی‌برد؟ آیا با راه رفتن خطا در متن قرآن، هدف رسالت پیامبر و اصل حکمت و هدایت الهی خدشه دار نمی‌شود؟ اگر خطا در بخش‌هایی از متن قرآن راه یافته، به چه دلیل در سایر بخش‌ها راه نیافته؟ به چه دلیل مطالب قرآن در باب قیامت و حیات پس از مرگ درست است؟ استدلال سروش برای اثبات خطانپذیری مباحث مربوط به صفات خدا، قیامت و عبادت چیست؟ مگر همه قرآن را محمد نوشته است؟! کدام محمد؟ همان محمدی که سروش در موردش چنین نوشت: «محمد کتابی بود که خدا نوشت و محمد کتاب وجود خود را که می‌خواند؛ قرآن می‌شد و قرآن کلام خدا بود محمد را خدا تألیف کرد و قرآن را محمد».

نتیجه‌گیری

باور به نقش فاعلی پیامبر(ص) در تکون وحی، اندیشه‌ای است که دکتر سروش در کتاب «بسط تجربه نبوی» مطرح کرده است. وی در نظریه قبلی خود «تکامل معرفت دینی یا قبض و بسط تئوریک شریعت»، سخن از بشری بودن و تاریخی بودن و زمینی بودن معرفت دینی سخن می‌گفت که بر پایه آن، فهم ما از متن دینی نسبی و متزلزل می‌شود. اما در مرتبه‌ای که پیامبر نقش فاعلی در اصل وجود و تولید وحی دارد، دیگر سخن از فهم بشری نیست بلکه بحث تحلیل خود روند وحی و چگونگی پیدایش محتوا و مضمون و متن وحی است که باور به بشریت و تاریخیّت خود دین و تجربه دینی می‌رود، و بدون تعرض به رویه فراتاریخی و فراطبیعی آن، بل با قبول و تصدیق آن می‌کاود و باز می‌نماید. نتیجه‌ای که از این نظریه حاصل می‌شود نقش تخریبی و ویرانگر در معرفت دینی و باور دینی خواهد داشت. این نظریه وحی را پدیده‌ای کاملاً بشری و بدور از جنبه قدسی و ماوراء الطبیعی، نسبی و خطاپذیر می‌شناسد که همه معارف و احکام دینی نسبی و متزلزل خواهد شد.

تحلیل اندیشه آیت‌الله‌العظمی سبحانی، نظریه فوق را به نقد و چالش کشانده است و از قدسی و ماوراء الطبیعی بودن وحی و آورده‌های وحیانی دفاع می‌کند. که چنین اندیشه و دیدگاهی مورد قبول بیشتر فلاسفه و متکلمان اسلامی، بلکه مورد اجماع آنان بوده و نظریه‌های مخالف آن به عنوان نظریه‌هایی شاذ و بدعت آمیز شناخته می‌شود.

منابع

- قرآن کریم.
نهج البلاغه
۱. عبد‌الکریم سروش، بسط تجربه نبوی، دوم، طلوع آزادی، موسسه فرهنگی صراط تهران ۱۳۷۸
 ۲. _____، صراط‌های مستقیم، سوم، طلوع آزادی، موسسه فرهنگی صراط تهران ۱۳۷۸
 ۳. _____، «بشر و بشیر» در پاسخ به نامه آیت‌الله‌العظمی سبجانی.
 ۴. _____، «طوطی و زنبور»، پاسخ مجدد سروش به آیت‌الله‌العظمی سبجانی. اردیبهشت ماه ۱۳۸۷.
 ۵. _____، مصاحبه میشل هونینگ با دکتر عبد‌الکریم سروش، با عنوان کلام محمد.
 ۶. جواد اژه‌ای، وحی و جایگاه پیامبر اکرم (ص) دیدگاه‌های آیت‌الله‌العظمی سبجانی و دکتر سروش، طیف نگار نشر سمیاد، قم، ۱۳۸۹.
 ۷. عبدالله نصری، کلام خدا، اول، نشر و فرهنگ اسلامی، تهران ۱۳۸۷.
 ۸. علی ربانی گلپایگانی، وحی نبوی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران ۱۳۹۱.
 ۹. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، موسسه الوفاء، بیروت لبنان، ۱۴۰۳ هـ.
 ۱۰. مجله آفتاب، اسلام، وحی، نبوت، عبد‌الکریم سروش، ش ۱۵ اردیبهشت ۱۳۸۱.
 ۱۱. جعفر سبجانی، نامه‌ای به دکتر سروش با عنوان، اندیشه‌های عصر جاهلی در آینه ادبیات پرآب و رنگ امروز، ۶ اسفند ۱۳۸۶.
 ۱۲. _____، مقاله ای با عنوان «حقیقت وحی» پاسخ دوم آیت‌الله سبجانی به سروش.
 ۱۳. _____، الاهیات، ج ۳، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه ج ۲، قم ۱۴۱۱ هـ.ق.
 ۱۴. محمد شکرچی چهاربرج، پایان نامه، بررسی بسط تجربه دینی دکتر سروش، دانشکده الهیات و معارف دانشگاه شهید بهشتی، تهران، دی ماه ۱۳۹۰.

قطعیت دلالت ظواهر؛ رویکردی نوین در علم اصول (تبیین اندیشه اصولی حضرت استاد سبحانی در قطعی بودن دلالت ظواهر و نقد اندیشه مشهور در ظنیت دلالت ظواهر)

مصطفی همدانی^۱

چکیده

اصل، حرمت عمل به ظن است الا ما خرج بالدلیل. چند مورد را از تحت اصل، بیرون برده‌اند که عبارتند از: حجیه ظواهر، اجماع منقول، شهرت، حجیت خیر واحد. در حجیت ظواهر، مطلق ظواهر مقصود است چه از کتاب باشد و سنت و یا مانند آن. بنابراین حجیت ظواهر از قبیل تخصیص از آن اصل کلی خواهد بود. این اندیشه مشهور است. در این میان حضرت استاد سبحانی معتقدند ظواهر جزء ظنون نیست بلکه از قطعیات است و بدین سان به این نتیجه رسیده‌اند که خروج ظواهر از باب تخصیص است نه تخصیص. آیت‌الله‌العظمی سبحانی معتقدند مسئولیت ظواهر این است که معانی را در ذهن مخاطب ایجاد کنند، و ظواهر هم این کار را به نحو تمام و کمال انجام می‌دهند و دلالت استعمالی آنها قطعی است و در نتیجه نیاز نیست مانند مشهور معتقد شویم موانع اخذ به این ظواهر مانند این که متکلم، لفظ را در معنی مجازی به کار برده باشد و یا شوخی کرده باشد و یا در مقام توریه و یا تقیه باشد و... را با اصول عقلانی رفع کنیم. بلکه بالاتر، نه تنها دلالت ظواهر بر معانی استعمالی، قطعی است، بلکه حتی دلالت آن‌ها بر معانی جدی هم قطعی است زیرا احتمالاتی که ذکر شدند، در ذهن متکلم و مخاطب، وجود ندارند، زیرا در دنیا، هنگامی که افراد با هم مشغول تکلم هستند، کسی تصور نمی‌کند که شاید متکلم، قصد شوخی داشته است و یا شاید در معنای مجازی به کار برده و قرینه برای آن نیاورده است، و أمثال ذلک. بله، اگر متکلم، مقنن باشد یعنی عام و یا مطلق بگوید و گاه آن را بعداً تخصیص بزند و یا مقید کند، در آنجا می‌توان گفت که قطع به مراد استعمالی پیدا می‌کنیم ولی قطع به مراد جدی، بعد از فحص حاصل می‌شود. این نظریه دارای آثاری مهم در علم اصول است و البته کارایی خاصی نیز در علوم قرآنی دارد که در رساله فرارو اصل نظریه و ابعاد آن و نیز مقایسه آن با نظر مشهور و برخی اندیشه‌های متقدم و معاصر و همچنین کاربردهای آن تبیین شده است.

کلیدواژگان

ظواهر، ظنیت دلالت، ظواهر قرآنی، قطعیت دلالت

مقدمه

مقدمه در چهار محور سامان یافته است:

۱. طرح مسئله و سوال تحقیق

سخن از حجیت ظواهر یکی از مباحث علم اصول است. اصولیان این بحث را در ظنون معتبره طرح

کرده‌اند. یعنی پیش فرض ایشان این است که دلالت ظواهر را ظنی می‌دانسته‌اند. ایشان معتقدند تنها دلالت نصوص است که قطعی است و نصوص هم بسیار اندک هستند.^۱ استاد سبحانی و برخی اصولیان معاصر، این اندیشه را به چالش کشیده و بر این باور هستند که دلالت الفاظ بر معانی آنها قطعی است نه ظنی. رسالت پژوهش فرارو این است که نظریه استاد سبحانی در موازنه با اندیشه مشهور را تبیین کند و آثار و ثمرات این اندیشه را معرفی کند. در این تحقیق، سعی شده است همه آثار استاد مورد بررسی قرار گیرند همانطور که نگارنده خود در درس ایشان شرف حضور داشته و از مباحث شفاهی حضرت استاد در این موضوع نیز بهره برده است.

۲. سیر تاریخی بحث حجیت ظواهر در علم اصول

مطرح شدن بحث از «ظاهر» در علم اصول، از زمان علامه حلی و در برخی آثار ایشان شروع شده است. در آثار پیشین چون معارج محقق حلی و عدة الاصول شیخ طوسی و الذریعه سیدمرتضی خبری از این بحث نیست. علامه حلی تقسیم لفظ به نص و ظاهر و مجمل و مؤول و متشابه را مطرح کرده است. ایشان معتقد است لفظی که معنایی مفید دارد، اگر غیر آن معنا را در آن احتمال ندهیم نص است و اگر احتمال داده شود اما آن معنا راجح باشد، ظاهر است و اگر آن دو احتمال مساوی باشند، مجمل است و محکم و متشابه را هم با تبیینی دیگر در میانه قرار داده است.^۲ پس از ایشان هم این بحث در علم اصول راه یافته است.^۳ ایشان با تأثر از اصولیان اهل سنت این مبحث را در علم اصول طرح کرده است^۴ و در این فکر بودم که در ضمن مطالعاتم در آثار حضرت استاد با کمال شگفتی دریافتم ایشان اندیشه رازی در این موضوع را هم طرح کردند و هم نقادی فرمودند^۵ که در ادامه در بخشی مستقل نقل خواهد شد.

۳. مفهوم‌شناسی «ظاهر» و مفاهیم هم‌سو

ظواهر جمع ظاهر است. ظاهر از ماده «ظ ه ر» است و این ماده دلالت بر قوت و بروز دارد^۶ و هر چیزی که مرتفع و بلند باشد، می‌گویند ظاهر است و برای همین به زمین بلند می‌گویند ظاهر و وسط روز را هم ظهر می‌نامند. چون خورشید در بلندترین جای خود است.^۷ و نیز هر بخش زمین که رنگش با بقیه فرق کند می‌گویند ظاهر است.^۸ این اصطلاح در علم اصول عبارت است از: معنای مرجح -از میان چند معنا -برای لفظ در مواردی که لفظ دست کم دارای دو معنا است که احتمال اراده یکی بیش از دیگری است، به آن معنایی که احتمال بیشتری دارد، ظهور لفظ می‌گویند؛ برای مثال، از کلمه «فَأَقْطَعُوا» در آیه سرقه، دو معنا به ذهن می‌آید: یکی جدا ساختن دست از بدن و دیگری

۱. مظفر، أصول الفقه، ج ۳؛ ص ۱۴۴

۲. علامه حلی، تهذیب الوصول الی علم الاصول، ص ۶۵.

۳. رک به: شیخ بهایی، زبدة الاصول، ص ۶۷؛ حائری اصفهانی، الفصول الغروریة فی الاصول الفقهیة، ص ۲۲۵؛ میرزای قمی، القوانين المحکمة، ج ۱، ص ۳۷۸؛ شیخ انصاری، فرائد الاصول، ج ۱، ص ۵۴؛ آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ص ۲۸۱.

۴. رک به: رازی، المحصول، ج ۳، ص ۱۵۲.

۵. سبحانی، رسائل ومقالات، ج ۴، صص ۲۲۰ - ۲۱۴.

۶. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۴۷۱.

۷. ابن درید، جمهرة اللغة، ج ۲، ص ۷۶۴.

۸. ازهری، تهذیب اللغة، ج ۶، ص ۶۲.

مجروح ساختن آن؛ معنای اول که راجح است، ظهور نام دارد. فرق ظاهر و ظهور این است که منظور از ظاهر، لفظی است که در معنایی ظهور دارد و مراد از ظهور، معنایی است که لفظ در آن ظاهر است.^۱

استاد، در جایی ظاهر را مقابل مجمل و متشابه قرار دادند:

الفاظی که مجمل هستند یعنی معنای آن مردد میان معانی مختلف است مانند مشترک لفظی یا مفهوم اساساً روشن نیست مگر با دلیلی دیگر مانند الفاظ صلوٰه و زکاة و یا متشابه هستند یعنی معنای مرادباغیر مراد مختلط است خارج از بحث هستند.^۲

در جایی دیگر ظاهر را در برابر نص نهادند و با تقابل با نص آن را تفسیر کردند:

ان الفرق بین الظاهر و النص هو ان کلا الأمرین یحملان معنی واحداً و یتبادر منهما شیء فارد، غیر ان الأول قابل للتأویل فلو أول کلامه لعد عمله خلافاً للظاهر و لا یعد مناقضاً فی القول، كما إذا قال: أکرم العلماء، ثم أشار بدلیل خاص بأن المقصود هو العلماء العدول.

و أما النص فهو لا یحتمل إلا معنی واحداً، و لا یصح تأویله بل یعد أمراً متناقضاً، و هذا مثل قوله سبحانه: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ لَلْأُنثَيَيْنِ» فان کون حظّ الذکر مثلی الأنثی شیء لیس قابلاً للتأویل و لذلك یعد نصاً، و من حاول تأویله لا یقبل منه، و مثله قوله سبحانه: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ».^۳

به نظر می‌رسد این دو اندیشه حضرت استاد، مکمل هم هستند و در واقع، ظواهر در میان دو کرانه قرار دارد: در یک کرانه نص است و در کرانه دیگر، مجمل و متشابه.

ارتباط یادشده در نمودار شماره ۱ ترسیم شده است:



نمودار شماره ۱.

طیف ارتباطی مفاهیم ظاهر، مجمل و متشابه و نص

۱. فرهنگنامه اصول فقه، ص ۵۵۷. استاد در تعریف ظاهر و نص نوشته‌اند: إنما الكلام إذا تمت دلالة الكلام واستقر ظهوره في معنى معين على نحو يعدّ خلافه مرجوحاً أو غير ملتفت إليه فهل توصف دلالتة حينئذٍ ظنيّة؟ وبذلك تعرف الفرق بين الظاهر والنص، فقد عرفا بوجه مختلفه، ولكن أوجز التعاريف للنص والظاهر هي ما يلي: النص: ما لا يَحتمل إلا معنى واحداً. الظاهر: ما يَحتمل معنيين: أحدهما راجح ملتفت إليه، والثاني مرجوح لا يلتفت إليه العرف. وإن شئت قلت: إن النص ما لا يمكن صرفه إلا إلى معنى واحد ولو صرفه إلى معنى آخر لعد المتكلم متناقضاً وهذا بخلاف الظاهر، فإن صرفه إلى غير المعنى الظاهر أمر مرجوح ولكن لا يعدّ تناقضاً، فالأول كقوله سبحانه: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» فإن لفظة «أحد» نص في التوحيد والقول بالتثليث يناقضه أو قوله سبحانه: «فليث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً»، فإن الألف وكذا لفظ الخمسين وهكذا سائر ألفاظ الآية لا تحتل إلا معنى واحداً. وأما الثاني فكقوله: أكرم العلماء فإنه ظاهر في عامة العلماء، ولكن لو قال بأن مقصودى منهم هو قسم العدول، فهذا يعدّ خلافاً للظاهر ولا يعدّ الرجل مناقضاً إذا كان بصدد التشريع والتقنين، فإن المخصص في البيئات التقنينية يأتي متأخراً غالباً لا مقارناً. ولذلك لا يقبل من الإنسان - الذي ليس له شأن التقنين - إلقاء العام وإرادة الخاص إذا لم يذكر المخصص في جنب العام. (سبجانی، رسائل و مقالات، ج ۴، ص: ۲۱۷).

۲. سبجانی، المحصول في علم الاصول، ج ۳، ص ۱۳۸.

۳. سبجانی، ارشادالعقول علم الاصول، ج ۳، ص ۱۳۰ - ۱۲۹.

۴. منابع موضوع مقاله در آثار حضرت استاد

فهرست مصادر و منابع نظریه حضرت استاد و نقد مشهور در آثار ایشان		
رساله‌ای مستقل با عنوان «دلالة الظواهر علی معانیها قطعیة أو ظنیة؟» در کتاب رسائل و مقالات	ج ۴، صص ۲۲۴ - ۲۱۰	صوب در آثار غیر علم (قرآنی و ...)
مبحثی عنوان «القرآن قطعی الدلالة» در کتاب المناهج التفسیریة	صص ۴۹ - ۵۳	
المحصل (تقریر جناب آقای جلالی)	ج ۳، صص ۱۴۳ - ۱۳۸	در تألیفات اصولی
ارشاد العقول (تقریر جناب آقای عاملی)	ج ۳، صص ۱۴۳ - ۱۳۸	
المبسوط فی اصول الفقه	ج ۳، صص ۱۳۷ - ۱۳۱	
الوسیط فی اصول الفقه	ج ۲، صص ۴۸ - ۴۴	
الموجز فی اصول الفقه	صص ۱۵۹ - ۱۵۸	

تبیین اندیشه مشهور در ظنی بودن دلالت ظواهر

حضرت استاد سبحانی در مقدمه بر نهاییه الوصول علامه حلی درباره ظنون معتبر نوشته‌اند جمهور امامیه حجیت ظواهر را از باب ظن معتبر می‌دانند:

ذهب جمهور الإمامیة إلى خروج عدّة من الظنون عن الضابطه خروجاً عن الموضوع لا خروجاً عن الحكم، و هي الظنون التي قام الدليل على حجيتها، ولأجل ذلك توصف بالظنون العلمية، أي إنها ظنون ولكن دلّ الدليل العلمي على جواز العمل بها و هي عبارة عن:

۱. خبر الواحد إذا أخبر عن حسن.
۲. حجیة الظواهر علی القول بأنّها ظنیة الدلالة.
۳. الإجماع المنقول - بخبر الواحد - فی مقابل الإجماع المحصل - إذا كشف نقل الإجماع عن وجود دليل معتبر عن المجمعین إلى غیر ذلك.

هذا هو رأی جمهور الإمامیة، نعم قد خالف فی حجیة خبر الواحد قليل من المتقدمین كالسيد المرتضى والقاضي ابن البراج و أمين الإسلام الطبرسی و ابن إدريس الحلّي رضی الله عنهم.^۱

مرحوم شیخ انصاری، از ظنون معتبر در اجتهاد را امارات در استنباط احکام شرعی از ألفاظ کتاب و سنت معرفی کرده است. ایشان این امارات را بر دو قسم معرفی کرده است: اصولی که برای تشخیص مراد به هنگام احتمال إرادة خلاف به کار می‌روند مانند أصالة الظهور هنگام احتمال اراده معنایی غیر از معنای ظاهر، و أصالة الحقیقة هنگام احتمال إرادة مجاز و أصالة العموم و الإطلاق هنگام احتمال إرادة تقييد و تخصيص که مرجع همه به أصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذي يقطع بإرادة المتكلم الحكيم له است که عرف می‌گوید اگر غیر از این معنا را اراده کند و قرینه نصب نکند قبیح است. قسم دوم امارات به کار رفته در تشخیص معانی موضوع له و حقیقت از مجاز و ظاهر از خلاف ظاهر و ... مانند تشخیص معنای صعيد و معنای امر عقیب الحظر و ... است. در حقیقت این قسم مانند صغرا و قبلی

^۱ . سبحانی، مقدمه بر نهاییه الوصول الی علم الأصول، ج ۲، ص: ۵۱.

چون کبرا در تشخیص مراد هستند.^۱

همانطور که گفته شد، یکی از اصول قسم اول، اصالة الظهور است. مرحوم شیخ انصاری، اولاً ظواهر را در ظنون دانسته و ثانیاً ظنی بودن دلالت ظواهر را بی مخالف دانسته و تنها وقتی دلالت آن‌ها را قطعی می‌داند که قطع به عدم قرینه باشد:

منها: الأمارات المعمولة في استنباط الأحكام الشرعية من ألفاظ الكتاب والسنة. و هي على قسمين: القسم الأول: ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال إرادته خلاف ذلك، كأصالة الحقيقة عند احتمال إرادة المجاز، وأصالة العموم والإطلاق، و مرجع الكل إلى أصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذي يقطع بإرادة المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة، و كغلبة استعمال المطلق في الفرد الشائع بناء على عدم وصوله إلى حد الوضع، و كالقرائن المقامية التي يعتمدها أهل اللسان في محاوراتهم كوقوع الأمر عقيب توهم الحظر، و نحو ذلك، و بالجملة: الأمور المعتبرة عند أهل اللسان في محاوراتهم بحيث لو أراد المتكلم القاصد للتفهيم خلاف مقتضاها من دون نصب قرينة معتبرة، عد ذلك منه قبيحا.^۲ اینجا برخی این اصل را اصلی مستقل دانسته و برخی آن را به یکی از دیگر اصول برگردانده‌اند.^۳

نقد استاد سبجانی بر اندیشه مشهور

نقد حضرت استاد در چند محور به شرح زیر است:

- ریشه‌یابی علل ظنی بودن ظواهر

نه احتمال به شرح وجود دارد که ریشه‌ها و علل حکم به ظنی بودن ظواهر کرده‌اند که در نمودار شماره ۲ هم ارائه شده است: از کجا معلوم است که متکلم معنا را قصد کرده است. شاید او اصلاً معنا را قصد نکرده باشد. شاید متکلم قصد معنا کرده باشد ولی معنای مجازی را اراده کرده باشد و قرینه نیاورده باشد. شاید متکلم در مقام شوخی بوده است.

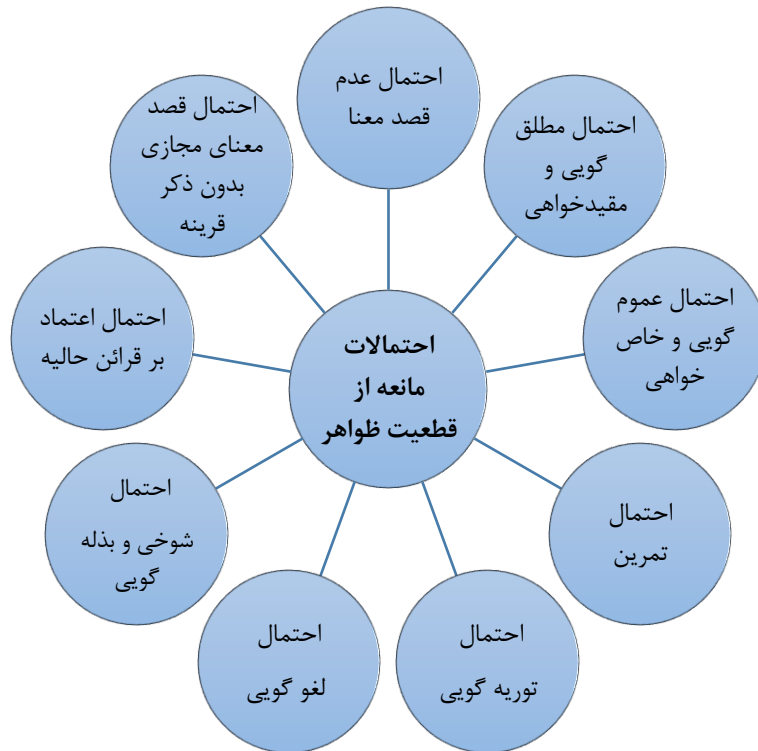
شاید متکلم لغوگویی کرده است. شاید متکلم توریه کرده است. شاید متکلم در مقام تمرین بوده است. مثلاً کسانی که می‌خواهند زبان خارجی را یاد بگیرند جملات را تکرار می‌کنند. به قول امام (قدس سره) مثلاً فرد، کلمه‌ی «اسحاق» را گفته تا سینه اش صاف شود. ممکن است متکلم عام را به کار برده ولی خاص را اراده کرده باشد. شاید مطلق گفته و مقید را اراده کرده باشد. شاید بر قرآنی اعتماد کرده است که در حال و یا مقام گفتگو حاضر بوده است.^۴ این احتمالات در نمودار شماره ۲ ارائه شده‌اند.

۱. شیخ انصاری، فرائد الأصول، ج ۱، ص ۵۴.

۲. شیخ انصاری، فرائد الأصول، ج ۱، ص ۱۳۵.

۳. در اصل عدم قرینه بین شیخ انصاری قدس سره و آخوند خراسانی قدس سره و برخی دیگر از علما اختلاف است. در حالی که شیخ انصاری قدس سره معتقد است که اصول وجودی مانند اصل حقیقت و اصل عموم و اصل اطلاق و سایر اصول وجودی که اقسام اصل ظهور هستند، همگی به اصل عدم قرینه برمی‌گردند، یعنی اصل حقیقت برمی‌گردد به اصل عدم قرینه مجاز و اصل عموم برمی‌گردد به اصل عدم مخصص و همین‌طور سایر اصول (شیخ انصاری، فرائد الأصول، ج ۱، ص ۵۴) مرحوم آخوند قدس سره معتقد است که اصل عدم قرینه برمی‌گردد به اصل ظهور؛ یعنی بنای عقلاً یک اصل بیشتر نیست. مرحوم مظفر قدس سره بعد از نقل اقوال فوق و نقد آنها می‌گوید: تنها یک اصل مورد قبول عقلاً است و آن هم اصل ظهور است و بنای ایشان نیز یکی بیش نیست و آن هم «عدم اعتنا به احتمال خلاف ظاهر» است.

۴. المبسوط فی أصول الفقه، الشیخ جعفر السبجانی، ج ۳، ص ۱۳۵؛ سبجانی، رسائل و مقالات، ج ۴، صص ۲۲۳ - ۲۲؛ و نیز: درس خارج اصول حضرت آیت‌الله سبجانی، مسجد اعظم قم، دوره هشتم، ۹۶/۹/۴.



نمودار شماره ۲. احتمالات نه‌گانه مانعه از قطعیت ظواهر

تبیین نظریه استاد در قطعیت ظواهر

این بحث در دو مرحله انجام می‌شود: اثبات قطعیت دلالت ظواهر بر مراد استعمالی، اثبات قطعیت دلالت ظواهر بر مراد جدی.

مرحله اول نقد: قطعیت دلالت ظواهر بر مراد استعمالی متکلم

حضرت استاد در تبیین مدعا خود ابتدا دو اراده متکلم را از هم تفکیک می‌کنند: اراده استعمالیه و اراده جدیه. ایشان از این مقدمه به تبیین استدلال خود پرداخته‌اند.

اراده استعمالیه عبارت است از: القاء المعنی فی ذهن المخاطب. مثلاً وقتی متکلم می‌گوید: «رأیت اسدا» و یا «رأیت اسدا فی الحمام» او درصدد این است که معنا را در ذهن مخاطب ایجاد کند. اما این که اراده ی جدیه هم دارد یا نه مسأله دیگری است. اراده استعمالیه با جدیه فرق می‌کند. گاه این دو صد در صد با هم یکسان هستند مثلاً متکلم می‌گوید: «رأیت اسدا فی الحمام» و واقعا رجل شجاع را اراده کرده است. ولی گاه اراده ی استعمالیه وجود دارد ولی اراده ی جدیه با آن متناقض است و این در جایی است که سخن از عام و خاص و یا مطلق و مقید باشد. مثلاً مولی به اراده ی استعمالیه می‌گوید: «اکرم العلماء» و بعد از دو ماه می‌گوید: «لا تکرم الفساق من العلماء» که در این صورت اراده ی استعمالیه با جدیه پنجاه درصد مطابق است. گاه این دو اراده صددرصد با هم اختلاف دارند و آن در جایی است که متکلم در مقام دروغ گفتن، یا شوخی و سخن لغو باشد.

حضرت استاد پس از این مقدمه می‌فرماید: اگر مراد از ظنی دلالت لفظ بر ظواهر اراده استعمالیه است، دلالت مزبور نمی‌تواند ظنی باشد؛ زیرا اراده ی استعمالیه که عبارت است از القاء معنی در ذهن

مخاطب یقیناً وجود دارد و آن هشت احتمال ضرر به آن نمی زند زیرا معنی در ذهن مخاطب ایجاد شده است چه متکلم معنا را قصد کند یا نکند و یا در مقام تمرین باشد یا نباشد و یا لاغی باشد یا نه و مانند آن. همچنین اگر آن هشت احتمال سبب شود که دلالت لفظ بر معانی در ظاهر ظنی باشد. این هشت احتمال در نص نیز وجود دارد.

بنابراین ثابت کردیم که دلالت ظواهر بر مراد استعمالیه، قطعیه است.^۱

مرحله دوم نقد: قطعیت دلالت ظواهر بر مراد جدی متکلم

استاد بر ادعای فوق دلایلی ارائه کرده است:

وقوع الشیء دلیل علی امکانه: ایشان معتقدند دلالت الفاظ بر مراد جدی به این دلیل قطعی است که مثلاً وقتی کسی با رفیقش بحث می کند آیا رفیق او دلالت الفاظ را قطعی می داند یا ظنی؟ همچنین وقتی استادی به شاگردش درس می دهد که همه دلالت الفاظ را در این گونه موارد قطعی می دانند نه ظنی؟ همچنین در بازار که بائع و مشتری با هم سخن می گویند و خرید و فروش می کنند دلالت الفاظ را قطعی می دانند یا ظنی؟ مردم که با هم سخن می گویند هرگز کسی نمی گوید که آنچه می فهمند، ظنی است بلکه همه با آن معامله ی قطعی می کنند. (البته مخفی نماند که بحث ما در ظاهر است نه در مجملات و مهملات و الفاظی که دوپهلوی است).

ممکن است گفته شود که در مورد آن نه احتمال چه می گوئید؟ مثلاً شاید متکلم قصد جدی نکرده باشد یا مثلاً حقیقت گفته باشد و مجاز اراده کرده باشد و قرینه نیاورده باشد. ممکن است متکلم شوخی می کرده و یا تمرین و یا توریه می کرده است و امثال آن. استاد در پاسخ می فرماید: این احتمالات مربوط به حاق لفظ نیست و از این رو در نص هم وجود دارد پس چرا می گوئید که دلالت نص بر مراد قطعی است؟ بنا بر این آن هشت مورد نباید موجب شود که دلالت الفاظ بر معانی قطعی نباشد.

این هشت احتمال فقط در میان علماء و اصولیان و در ذهن آن‌ها وجود دارد و به سبب و تحلیل ذهنی بالای ایشان در مسائل است ولی این احتمالات در میان توده ی مردم وجود ندارد. بله در جایی که الفاظ در مصبّ قانونگذاری باشد مانند عام و مطلق در این گونه موارد، دلالت، قطعی نیست مگر این که بگردیم و مخصوص‌ها و مقید‌ها را پیدا کنیم زیرا در قانونگذاری همه چیز را در ابتدا نمی گویند بلکه قوانینی عام یا مطلق وضع می کنند و بعد به شکل تبصره، خاص یا مقید آن را ذکر می کنند. ولی به هر حال، بحث ما در مطلق دلالت است.

این دلیل، دلیل کلامی است و آن این که اگر بگوییم دلالت ظواهر، ظنی است قطعاً دامن قرآن را نیز خواهد گرفت و در نتیجه قرآن نیز معجزه ای ظنی می باشد. قرآن در صورتی معجزه ی قطعی است که دلالت الفاظ قرآن بر معانی اش قطعی باشد. از این رو فصیحان عرب همه در مقابل این الفاظ و معانی تسلیم بودند. ولید بن مغیره نزد رسول خدا(ص) آمد و از او خواست که مقداری از قرآن را برایش بخواند. رسول خدا(ص) مقداری از اول سوره ی فصلت را برای او خواند. او بسیار مجذوب شد و نزد قومه رفت و گفت:

^۱ . سبجانی، المبسوط فی أصول الفقه، ج ۳، ص ۱۳۵؛ سبجانی، المحصول فی علم الاصول؛ ج ۳؛ ص ۱۴۰ - ۱۳۸؛ سبجانی، المناهج التفسیریة، ص ۴۹؛ و نیز: درس خارج اصول حضرت آیت‌الله سبجانی، مسجد اعظم قم، دوره هشتم، ۹۶/۹/۴.

والله، لقد سمعت من محمد أنفاً كلاماً ما هو من كلام الإنس ولا من كلام الجن، إن له حلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمثمر، وإن أسفله لمغدق، وإنه يعلو ولا يعلى عليه.

اگر دلالت الفاظ قرآن بر معانی ظنی بود، او هرگز چنین تعریف قطعی‌ای ارائه نمی‌کرد. ممکن است گفته شود چه اشکالی پیش می‌آیند که بخشی از آیات قرآن ظنی باشد اما بخش دیگر که نص است دلالت آنها قطعی باشد؟ پاسخ این است که قرآن وقتی تحدی می‌کند و هل من مبارز می‌طلبد، با تمامی سوره‌های این کار را می‌کند و دیگر بین سوره‌ای که دلالت آن ظنی است یا قطعی فرق نمی‌گذارد. اعجاز فقط در زیبایی الفاظ نیست بلکه هم در زیبایی الفاظ است و هم در علو معانی. اگر دلالت آن بر معانی ظنی باشد نتیجه هم تابع اخس مقدمات است و در نتیجه معجزه بودن قرآن نیز ظنی می‌شود.^۱

سخنی از شیخ طوسی که موهم تایید استاد است

جناب شیخ الطائفة در عدة الاصول در بحث تخصیص کتاب با خبر واحد قائل به عدم جواز هستند. ایشان در بحث خود نوشته‌اند:

أن عموم القرآن يوجب العلم، و خبر الواحد يوجب غلبة الظن، و لا يجوز أن يترك العلم للظن على حال، فوجب لذلك أن لا يخص العموم به.^۲

از این عبارت می‌توان استفاده کرد که ایشان در مقابل امثال فخر رازی که معتقد است ظواهر ادله لفظی همگی ظنی هستند،^۳ ظاهر قرآن را قطعی می‌داند و در نتیجه در نیمی از نظریه استاد یعنی قطعیت ظواهر قرآن با ایشان موافق است؛ زیرا استاد معتقدند اگر از قطعیت ظواهر در روایات دست برداریم از قطعیت ظواهر قرآن به هیچ وجه نمی‌توان دست برداشت.

ممکن است گفته شود مقصود شیخ طوسی، معلوم‌الصدور بودن قرآن است نه مقطوع‌الدلالة بودن آن و پاسخ این است که بله این احتمال وجود دارد اما احتمال این که قطعیت دلالت هم مقصود ایشان باشد ضعیف نیست و از این رو در عنوان مسئله تعبیر به «ایهام موافقت» شد.

تحلیل اندیشه آیت‌الله روحانی در موافقت با حضرت استاد

این بخش از نوشتار در سه محور است:

یک) مقایسه زمانی تقدم و تاخر دو اندیشه

آیت‌الله روحانی از فقیهان معاصر نیز در کتاب «منتقى الاصول» اندیشه‌ای که در یک مرحله موافق حضرت استاد سبحانی است ابراز کرده‌اند اولین تقریر دروس حضرت استاد نیز با عنوان المحصول ارائه شده است که طبق مقدمه مقرر حضرت استاد در ابتدای جلد سوم المحصول که بحث حجیت ظواهر هم در همان جلد مطرح شده است، این مباحث در سال ۱۴۱۴ توسط ایشان تقریر نهایی شده که قطعاً تدریس آن توسط استاد در سال‌های قبل یعنی دست کم ۱۴۱۳ انجام شده است.^۴ تالیف جناب آیت‌الله روحانی نیز در سال ۱۴۱۳ منتشر شده است. بنابراین این دو عالم بزرگوار بی اطلاع از هم و

۱. سبحانی، المبسوط فی أصول الفقه، ج ۳، ص ۱۳۵؛ سبحانی، رسائل ومقالات، ج ۴، صص ۲۲۱ - ۲۱۹؛ و نیز: درس خارج اصول حضرت آیت‌الله سبحانی، مسجد اعظم قم، دوره هشتم، ۹۶/۹/۴.

۲. شیخ طوسی، عدة الاصول، ج ۱، ص ۳۴۴.

۳. رک به: رازی، المحصول، ج ۳، ص ۱۵۲.

۴. سبحانی، المحصول فی علم الاصول، مقدمه مقرر، ج ۳، ص ۶.

همزمان به این اندیشه رسیده‌اند.

دو) معرفی کلی تحلیل آیت‌الله روحانی و مقایسه آن با نظریه حضرت استاد سبحانی

باید توجه داشت که اولاً استدلال این دو بزرگوار متفاوت است و حضرت استاد سبحانی به شکلی گسترده به ریشه‌یابی علل قول مشهور و نقد آن و سپس تبیین اندیشه خود و نیز در ادامه بیان ثمرات این قول پرداخته اما جناب آیت‌الله روحانی تنها در بیانی کوتاه بر قطعیت ظواهر استدلال کرده و به علاوه ایشان گرچه در مرحله اول قائل به قطعیت ظواهر شده اما در ادامه بر این اندیشه اشکالی وارد کرده اند و از این رو در مرحله دوم از این اندیشه دست کشیده و قائل به ظنیت ظواهر شده‌اند.

سه) ارائه تفصیلی اندیشه آیت‌الله روحانی

بیان آیت‌الله روحانی در قطعیت ظواهر چنین است:

وتحقیق الکلام فی حجیة الظواهر بنحو يتضح الحال فیها، و يتحدد موضوع الکلام، ان يقال: ان الکلام الصادر من المتکلم له صور ثلاث:

الأولی: ان لا يقصد به الحکایة عن معنى و لا تفهيم معنى أصلاً، بل يكون مقصوده و غرضه متمحضا فی نفس صدور الکلام بما هو کلام منه، كما لو أراد ان يعرف كيفية صوته من الرقة و الغلظة.
الثانية: ان يقصد به تفهيم معنى و إيجاده فی ذهن السامع و لكن لا تكون علی طبقه إرادة جدیة، فهو ليس فی مقام الاخبار أو الإنشاء واقعا، بل لا يكون له غرض الا فی استعمال اللفظ فی المعنى، كما فی موارد الاستعمالات بداعی الهزل و السخریة. و يعبر عن ذلك اصطلاحا بالإرادة التفهیمیة أو الاستعمالیة.
الثالثة: ان يكون علی طبقه إرادة جدیة واقعیة بان يقصد الحکایة واقعا فی الکلام الخبری و الإنشاء فی الکلام الإنشائی. و يعبر عنها بالإرادة الجدیة و الواقعیة.

اما الصورة الأولی، فهي خارجة عما نحن فيه بالمرّة، و لا تكون للکلام أى دلالة علی المعنى الا للدلالة التصوریة التي لا ترتبط بإرادة المتکلم.

و اما الصورة الثانية، فالذی يبدو النّظر أن دلالة الکلام علی إرادة تفهيم معناه و إيجاده فی ذهن السامع و بعبارة أخرى: دلالاته علی استعماله فی معناه دلالة قطعیة لا ظنیة و من باب التعبد. و ذلك لأن المتکلم إذا فرض انه فی مقام تفهيم معنى و إحصاره فی ذهن السامع لأى داع كان و أطلق اللفظ الظاهر فی معنى خاص و لا دلالة له علی غیره فی نفسه، فلا بد ان يكون مراده هو المعنى الذى يظهر فيه اللفظ، إذ إرادة غیره مع عدم دلالة اللفظ علیه خلف كونه فی مقام التفهيم باللفظ. و نتیجه ذلك: هو القطع بان مراده من اللفظ هو معناه الظاهر فيه.

و اما الصورة الثالثة، فالحال فيها كالثانية، و ذلك لأن المتکلم إذا فرض انه فی مقام الحکایة عن الواقع مثلا، و انه يحاول ذلك بواسطة اللفظ بلحاظ مايدل علیه من المعنى و جريا علی الطريقة العقلانیة، فإذا أطلق اللفظ، فان أراد الحکایة عن غير مدلوله كان ذلك خلف لعدم دلالة اللفظ علیه، فلا بد ان يكون مراده الحکایة عن مدلول اللفظ، فيحصل القطع بان مراده الواقعی علی طبق المراد الاستعمالی.

و الذى يتحصل: ان دلالة الکلام علی المراد الاستعمالی و المراد الواقعی دلالة قطعیة لا ظنیة. و هذا خلاف فرض أصالة الظهور من الظنون النوعیة المعتربة شرعا. و علی هذا، فلا معنى لبعض التفصیلات من اعتبار الظن بالوفاق أو عدم الظن بالخلاف، إذ المفروض حصول القطع من الظهور فلا يتصور حصول التشکیک و نحوه.^۱

رد آیت‌الله روحانی بر اندیشه خود در مرحله دوم

ایشان سپس بر اندیشه یادشده اعتراض کرده و می‌نویسد:

^۱ . روحانی، منتقى الأصول، ج ۴، ص ۲۱۰ - ۲۰۹.

هذا، و لكن لما كان الانتهاء إلى القطع بالمراد في كلتا صورتين مبتنيا على فرض كون المتكلم في مقام التفهيم و الجدد، و مبتنيا على عدم نصب قرينه على خلاف ظاهر الكلام، فهذان الأمران قد لا يمكن إحرازهما قطعا، كما لو شك في ان المتكلم في مقام بيان المراد الواقعي ان كان في مقام التقيء، أو شك في حصول الغفلة للمتكلم فلم ينصب قرينه على تعيين مراده و صرفه عن الظاهر، فيرجع في إحرازهما إلى الأصول العقلانية المعتره، كأصالة عدم الغفلة أو أصالة كون المتكلم في مقام بيان المراد الواقعي المعبر عنها بأصالة الجهة، و هذه الأصول ليست قطعية بل ظنية. و عليه، فتكون النتيجة ظنية لأنها تتبع أحسن المقدمتين، فلا تكون دلالة الظاهر على المراد الاستعمالي و الواقعي دلالة قطعية بل ظنية. و عليه يقال: ما المراد من أصالة الظهور و حجته من باب الظن؟ ان كان المراد انه من الظنون بلحاظ أصالة الجهة أو أصالة عدم الغفلة، فهو متجه، لكنه خلاف ما يظهر من كلماتهم من عد أصالة الظهور أصلا برأسه في قبال تلك الأصول، و لذا يقال: ان في الخبر جهات ثلاث جهة السند و الجهة و الظهور. و ان كان انه من الظنون الخاصة بلحاظ نفسه ومع قطع النظر عن أصالة عدم الغفلة و أصالة الجهة، ففيه ما عرفت من تحقيق ان دلالة الكلام على المراد الاستعمالي أو الواقعي مع فرض عدم القرينه و كون المتكلم في مقام بيان مراده الواقعي، دلالة قطعية لا يشوبها شك ولا وهم فالتفت ولا تغفل^١.

نقد استاد بر اندیشه فخر رازی در ظنی بودن ظواهر

فخر رازی از اصولیان اهل سنت در کتاب مهم المحصول و نیز در برخی آثار کلامی خود این مبحث را طرح کرده است. وی معتقد است دلالت الفاظ ظنی هستند. ایشان دلیل خود را چنین ذکر کرده که: تمسک به دلائل لفظی متوقف بر ده امر است که همگی ظنی هستند و چیزی که متوقف بر امر ظنی باشد، ظنی است.

حضرت استاد این ده امر را چنین خلاصه فرمودند:

عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ، وإعرابها، وتصريفها، وعدم الاشتراك، والمجاز، والنقل، والتخصيص بالأشخاص والأزمنة، عدم الإضمار، والتأخير، والتقديم، والنسخ، وعدم المعارض العقلي، الذي لو كان لرجح عليه.

رازی این ده امر را شرح کرده که براساس تلیخیص حضرت استاد شرح وی به نحو زیر است:

- أن التمسك بالدلائل اللفظية يتوقف على نقل مفردات اللغة، ونقل النحو والتصريف، لكن رواية هذه الأشياء منقولة بالآحاد، لأنها تنتهي إلى أشخاص قليلين، غير معصومين، ولا يمنع إقدامهم على الكذب، أو وقوعهم في الخطأ، ومثل هذه الرواية لا تفيد إلا الظن.

- و يتوقف على عدم الاشتراك، فإنه بتقدير الاشتراك يجوز أن يكون مراد الله تعالى من هذا الكلام غير هذا المعنى الذي اعتقدناه، لكن نفي الاشتراك ظني.

- و يتوقف على المجاز، فإن حمل اللفظ على حقيقته إنما يتعين لو لم يكن محمولا على مجاز، لكن عدم المجاز مظنون.

- و يتوقف على عدم الحذف والإضمار، لأن تجويزه يفضي إلى انقلاب النفي إثباتا، والإثبات نفيًا، لكن عدم الحذف والإضمار مظنون.

- و يتوقف على عدم التقديم والتأخير، لأن بسببهما يتغير المعنى، لكن عدمهما مظنون.

- و يتوقف على عدم التخصيص، وعدمه مظنون.

- و يتوقف على عدم النسخ، وعدمه مظنون.

^١. همان، ص ٢١١ - ٢١٠.

- ویتوقف علی عدم النقل، بتقدیر آن یقال: الشرع أو العرف نقله من معناه اللغوی إلى معنی آخر، كان المراد هو المنقول إليه لا ذلك الأصل.

- و یتوقف علی عدم المعارض النقلی، لأنّ الدلائل اللفظیة قد یقع فیها التعارض، ویصار فیها إلى الترجيحات التي لا تفید إلاً الظن.

و یتوقف علی سلامتها عن المعارض العقلی القاطع، لأنّ بتقدیر وجوده یجب صرف الظاهر السمعی إلى التأویل، لكن عدم هذا المعارض القطعی مطنون لامعلوم، لأنّ أفصی ما فی الباب أنّ الإنسان لا یعرف ذلك المعارض، لكن عدم العلم لا یفید العلم بالعدم.^۱

بسیاری از متکلمان نیز از وی در این مورد تبعیت کرده‌اند. ایچی در مواقف همین سخن رازی را تکرار کرده و شریف جرجانی آن را به شکلی خوب شرح کرده است که ذکر شرح وی خالی از فایده نیست:

المقصد الثامن: الدلائل الثقلیة هل تفید یقین بما یستدل بها علیه من المطالب؟ قیل: لا لا تفید، وهو مذهب المعتزلة وجمهور الأشاعرة. (لتوقفه) أي توقف كونها مفيدة لليقين (على العلم بالوضع) أي وضع الألفاظ المنقولة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بازاء معان مخصوصة (والإرادة) أي وعلى العلم بأن تلك المعاني مرادة منه (والأول) وهو العلم بالوضع (إنما يثبت بنقل اللغة) حتى يتعين مدلولات جواهر الألفاظ (و) نقل (النحو) حتى يتحقق مدلولات الهيئات التركيبية (و) نقل (الصرف) حتى يعرف مدلولات هيئات المفردات (و أصولها) أي أصول هذه العلوم الثلاثة (تثبت برواية الآحاد)، لأن مرجعها إلى أشعار العرب وأمثالها وأقوالها التي يروونها عنهم آحاد من الناس كالأصمعي والخليل وسيبويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطأ من العرب، فإنّ امرأ القيس قد خطئ في مواضع عديدة مع كونه من أكابر شعراء الجاهلية (وفروعها) تثبت (بالأقيسة وكلاهما) یعنی رواية الآحاد والقياس دليان (ظنيان) بلا شبهة. (والثاني) وهو العلم بالإرادة. (يتوقف على عدم النقل) أي نقل تلك الألفاظ عن معانيها المخصوصة التي كانت موضوعة بازائها في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى معان أخرى، إذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعاني الأولى لا المعاني الأخرى التي نفهمها الآن منها. (و) على عدم (الاشتراك)، إذ مع وجوده جاز أن يكون المراد معنى آخر مغايراً لما فهمناه. (و) عدم (المجاز) إذ على تقدير التجوّز يكون المراد المعنى المجازي لا الحقيقي الذي تبادر إلى أذهاننا. (و) عدم (الإضمار) إذ لو أضمر في الكلام شيء تغير معناه عن حاله. (و) عدم (التخصيص) إذ على تقدير التخصيص كان المراد بعض ما تناوله اللفظ لا جميعه كما اعتقدناه. (و) عدم (التقديم والتأخير) فإنه إذا فرض هناك تقديم وتأخير كان المراد معنى آخر لا ما أدر كناه. (والكل) أي كل واحد من النقل واخواته (لجوازه) في الكلام بحسب نفس الأمر (لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن).

واعلم أنّ بعضهم أسقط الإضمار بناء على دخوله في المجاز بالنقصان وذكر النسخ وكأنّ المصنّف أدرجه في التخصيص، لأنّ النسخ على ما قيل تخصيص بحسب الأزمان. (ثم بعد) هذين (الأمرين) أعنى: العلم بالوضع والعلم بالإرادة (لا يبد من العلم بعدم المعارض العقلی).^۲

حضرت استاد سخن رازی را به این شرح نقد فرمودند:

إنّ هنا بحثاً صغروباً وبحثاً كروباً. فلو كان البحث مركزاً على الفحص عن انعقاد الظهور للجملة وعدمه - وبعبارة أخرى: هل للكلام ظهور أو لا - يكون البحث صغروباً، كما إذا كان البحث مركزاً - على ظهور

۱. سبجانی، رسائل ومقالات، ج ۴، ص ۲۱۴ - ۲۱۳.

۲. سبجانی، رسائل ومقالات، ج ۴، ص: ۲۱۶ - ۲۱۵.

الكلام الذى فرغنا من ثبوته - هل يكشف عن المعانى، كشفاً قطعياً أو ظنياً أو لا؟ يكون البحث كبروياً. والكلام فى المقام يدور حول الثانى، أى بعد ما ثبت للجملة ظهور، وصار الكلام ذا ظهور مستقر على نحو يُعد خلافه مرجوحاً أو غير ملتفت إليه. وأما ما طرحه الرازى فإنما يرجع إلى المقام الأول وهو الشكّ فى وجود الظهور أو استقراره، فجعل - مثلاً - عدم الاشتراك سبباً لظنية الدلالة، إذ لو كان هناك اشتراك أو احتمال، لم يتعد للكلام ظهور. وهكذا كسائر الشكوك فإن الشكّ فى كون اللفظ مستعملاً فى المعنى المجازى أو كون الجملة مشتملة على الحذف والإضمار كلّها يرجع إلى الشكّ فى وجود الصغرى (وجود الظهور) ولا شكّ أنّ الشكّ فيه كافى فى كون الدلالة ظنية. إنّما الكلام إذا تمتّ دلالة الكلام واستقرّ ظهوره فى معنى معيّن على نحو يُعد خلافه مرجوحاً أو غير ملتفت إليه فهل توصف دلالة حينئذ ظنية؟^۱

استاد، پاسخ اصولیان به رازى را ناکافی دانسته و نوشته‌اند:

نعم دفع الأصوليون الاحتمالات التى ذكرها الرازى والإيجى والجرجاني ومن تقدّم عليهم أو تأخّر عنهم بأصول عقلانية اختراعية، كدفع احتمال المجاز بأصالة الحقيقة، ودفع احتمال النقل والإضمار بأصالة عدمهما، إلى غير ذلك من الأصول اللفظية التى دفعوا بها تلك الاحتمالات الطارئة على الذهن. ولكنك خير بأن المفاهمة تتحقّق بين الناس مع الغفلة عن هذه الأصول، لأنّ هذه الشكوك لا تظهر فى الأذهان حتّى تعالج بهذه الأصول، والمخاطب يتلقّى دلالة الظواهر دلالة قطعياً دون أن يحتمل إرادة المجاز أو وجود الإضمار والنقل حتّى يعالج تلك الشكوك بتلك الأصول اللفظية.^۲

ثمرات کاربردی نظریه استاد سبجانی

این نظریه استاد دارای دو ثمره در علم اصول و یک ثمره در پاسخ به برخی اشکالات وارده از سوی اهل سنت بر اصولیان شیعه در بحث حجیت ظواهر است:

ثمره اول: حذف مباحثی از علم اصول در شرایط و قیودی حجیت ظواهر

اصولیان اصل حجیت ظواهر را قبول دارند بلکه بحث درباره اموری دیگر دارند: هل الظواهر حجّة مطلقاً، أو حجیتها مشروطة بالظنّ بالوفاق، أو بعدم الظنّ بالخلاف؟ هل الظواهر حجّة بالنسبة إلى من قصد إفهامه و من لم يقصد، أو مختص بالأول؟ اختار الثانى المحقق القمى.

هل ظواهر الكتاب حجّة أو لا؟ و المخالف الأخباريون فنعود باللّه من تسويل النفس.

طبق مبنای استاد در قطعیت ظواهر، این بحث‌ها دیگر جایی ندارند.^۳

خروج ظواهر از عدم حجیت، خروج موضوعی است نه حکمی چون اصلاً ظنی نیست تا از حجیت یا عدم حجیت ان صحبت شود.^۴

ثمره دوم: عدم جواز تخصیص قران با خبر واحد

اصولیان از طرفی دلالت ظواهر را ظنی دانسته و از طرف دیگر معتقدند اکثر قران را ظواهر تشکیل می‌دهد. نتیجه این استدلال این شده است که به آسانی با دلیلی‌های عقلی یا علمی در قرانت تصرف

۱. سبجانی، رسائل و مقالات، ج ۴، ص ۲۱۷ - ۲۱۶.

۲. همان، ص ۲۲۰ - ۲۱۹.

۳. سبجانی، المحصول فى علم الاصول، ج ۳، ص ۱۴۲.

۴. سبجانی، ارشادالعقول علم الاصول، ج ۳، ص ۱۳۰ - ۱۲۹.

شود و دستاویز ایشان هم این باشد که قرآن ظنی الدلالة است.^۱

مثلاً برخی که قائل به عدم جواز تخصیص کتاب با خبر واحد هستند، صاحب معالم به ایشان چنین جواب داده است:

أن التخصیص وقع فی الدلالة لأنه دفع للدلالة فی بعض الموارد و هی ظنیة و إن کان المتن قطعياً فلم یلزم ترك القطعی بالظنی بل هو ترك الظنی بالظنی و بتقریر آخر و هو أن عام الكتاب و إن کان قطعياً النقل لکنه ظنی الدلالة و خاص الخبر و إن کان ظنی النقل لکنه قطعياً الدلالة فصار لكل قوة من وجه و ضعف من وجه فتساویا فتعارضاً فوجب الجمع بینهما. و عن الثانی أن الإجماع الذی ادعیتموه هو الفارق بین النسخ و التخصیص علی أن التخصیص أهون من النسخ و لا یلزم من تأثیر الشیء فی الضعیف تأثیره فی القوی فلیتأمل.^۲

حضرت استاد به جهت این که قائل به قطعیت ظواهر هستند، تخصیص قرآن با خبر واحد را جایز نمی‌دانند. توضیح این که تخصیص قرآن با خبر واحد در میان علمای امامیه محل بحث و نقاش است و ظاهراً مشهور قائل به جواز هستند اما برخی بزرگان چون شیخ طوسی در عده الاصول و سید مرتضی در الذریعه و محقق حلی در معارج الاصول قائل به عدم جواز تخصیص هستند. توضیح این که تخصیص کتاب بالخبر المتواتر یقیناً جایز است همانطور که تخصیص کتاب با خبر محفوف به قرینه که مفید اطمینان و علم است نیز مسلم می‌باشد. اما در تخصیص کتاب با خبر واحد که مجرد از قرینه می‌باشد محل بحث است. حضرت استاد معتقدند

قرآن مقامی بالا و سامی دارد و با آن نمی‌توان به راحتی معامله کرد و در آن دست برد. تنها کتابی که صد در صد صحیح است همین قرآن است. حتی به اهل سنت که کتاب بخاری و مسلم را صحیح می‌دانند انتقاد می‌کنیم. زیرا چیزهایی در صحیح مسلم و بخاری است که نه عقل آنها را قبول دارد نه قرآن. بنا بر این با هر خبر واحدی نمی‌توان دلالت قرآن را متزلزل کرد مگر این که خبر واحد، اطمینان آور باشد و یا محفوف به قرائن باشد و انسان مطمئن شود که خبر مزبور از مقام وحی یا مقام ولایت صادر شده است. کما این که در مسأله‌ی ارث از همین قبیل است مثلاً هجده روایت وجود دارد که می‌گوید زن از خانه‌ی مسکونی ارث نمی‌برد.

بنابراین ما قول متوسط را انتخاب کرده‌ایم، نه قولی که می‌گوید خبر واحد مطلقاً در مقابل قرآن حجت است و نه قولی که مطلقاً آن را در مقابل قرآن کارآمد نمی‌داند.

مرحوم محقق در اصول کتابی دارد به نام «معارج» و در آن می‌گوید که قرآن را با خبر واحد نمی‌توان تخصیص زد و مراد او اخباری است که محفوف به قرائن نباشد.

قرآن مانند قانون اساسی است که حاوی کلیات است و جزئیات آن را در سنت باید یافت البته سنت باید به حدی برسد که بتواند در قرآن تصرف کند.^۳

ثمره سوم: پاسخ استاد به شبهه دکتر ریسونی

دکتر أحمد الریسونی از علمای مغرب، در مقاله‌ای با عنوان «أصول الفقه عند الشیعة الإمامیة» تقدیم

۱. سبحانی، المناهج التفسیریة، ص: ۴۹.

۲. حسن بن زین الدین، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، ص ۱۴۱. همچنین نک به: میرزای قمی، قوانین الاصول، ج ۲، ص ۱۵۷.

۳. سبحانی، المبسوط فی أصول الفقه، ج ۲، ص ۴۲۶؛ و نیز: درس خارج اصول حضرت آیت‌الله سبحانی، مسجد اعظم قم، دوره هشتم، ۱۳۹۵/۱۲/۲۳.

و تقویم» چند اشکال بر علم اصول امامیه به شرح زیر نوشته است:
تأخّر الشيعة في تدوين علم الأصول عن السنّة.
أدلة الأحكام عند الشيعة الإمامية، و منها سنّة الأئمة الاثني عشر و الإجماع.
الإمامية ترفض الأخذ بالقياس و الاستصلاح لأنّها أدلّة ظنية، و في الوقت نفسه يعملون بالظنّيات كالعمل بأخبار الآحاد.
الإمامية يقولون بحجّية الدليل العقلي بينما يرفضون القياس و هو من بديهيات العقول و أولياتها.
الإمامية ترفض حجّية المصلحة؟! و لكنّهم يأخذونها بأسماء و أشكال متعدّدة.^۱
پاسخ استاد در نقد این اشکالات چنین است: اولاً عمل به ظواهر یک عمل عقلایی در جوامع بشری است و خود پیامبر (ص) و ائمه (علیهم السلام) و صحابه هم به آن عمل کرده‌اند پی ظواهر غیر از قیاس است.^۲ می‌توان گفت اندیشه خود استاد در قطعیت ظواهر پاسخی دیگر به این اشکال است که آن را ریشه کن می‌کند.

^۱ . الریسونی، أحمد، «أصول الفقه عند الشيعة الإمامية - تقديم و تقویم» مجلّة «الواضحة»، شماره ۲، نشر «دار الحدیث الحسینیة» در مغرب در سال ۱۴۲۵ هـ - ۲۰۰۴ م، ص ۹۵. (به نقل از: سبحانی، مقدمه بر نهاییه الوصول الی علم الأصول؛ ج ۲؛ ص ۱۲)

^۲ . سبحانی، مقدمه بر نهاییه الوصول الی علم الأصول؛ ج ۲؛ صص ۵۵ - ۵۴.

منابع

۱. ابن درید، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، بيروت، چاپ: اول، ۱۹۸۸ م.
۲. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، قم، چاپ: اول، ۱۴۰۴ ه.ق.
۳. ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، بيروت، چاپ: اول، ۱۴۲۱ ه.ق.
۴. انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول، قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۶ ق.
۵. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، کفایة الأصول، طبع آل البيت، قم، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
۶. حائری اصفهانی، محمد حسین بن عبدالرحیم، الفصول الغرویة فی الأصول الفقهیة، قم، ۱۴۰۴ ق.
۷. حسن بن زین الدین، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، قم، چاپ: نهم، بی تا.
۸. رازی، فخر الدین، المحصول، تحقیق: الدكتور طه العلوانی، مؤسسة الرسالة، چاپ سوم، ۱۴۱۸ ق.
۹. روحانی، محمد، منتقى الأصول، قم، چاپ: اول، ۱۴۱۳ ق.
۱۰. سبجانی، جعفر، مقدمه بر نهایی الوصول الی علم الأصول، قم، ۱۴۲۵ ق.
۱۱. سبجانی، جعفر، إرشاد العقول الی مباحث الأصول، قم، چاپ: اول، ۱۴۲۴ ق.
۱۲. سبجانی، جعفر، المبسوط، مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، چاپ دوم، ۱۳۹۱ ش.
۱۳. سبجانی، جعفر، المحصول فی علم الأصول، قم، چاپ: اول، ۱۴۱۴ ق.
۱۴. سبجانی، جعفر، الموجز فی أصول الفقه، قم، چاپ: چهاردهم، ۱۳۸۷ ش.
۱۵. سبجانی، جعفر، الوسيط فی أصول الفقه، قم، چاپ: چهارم، ۱۳۸۸ ش.
۱۶. سبجانی، جعفر، دوره هشتم درس خارج اصول (سال دوم)، قم، ۱۳۹۶ - ۱۳۹۵ ش.
۱۷. سبجانی، جعفر، رسائل اصولیة، مؤسسه امام صادق (ع)، قم، چاپ اول، ۱۳۸۳ ش.
۱۸. سبجانی، جعفر، رسائل و مقالات، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۳ ش.
۱۹. شیخ بهایی، محمد بن حسین، زیدة الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۳ ش.
۲۰. علامه حلی، حسن بن یوسف، تهذیب الوصول الی علم الأصول - لندن، چاپ: اول، ۱۳۸۰ ش.
۲۱. مظفر، محمد رضا، أصول الفقه، انتشارات اسلامی - قم، چاپ: پنجم، ۱۴۳۰ ق.
۲۲. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، القوانین المحکمة فی الأصول، - قم، ۱۴۳۰ ق.

مقایسه کتاب «حیات محمد(ص) اثر حسین هیکل با کتاب «فروغ ابدیت»

اثر آیت‌الله‌العظمی سبحانی

سید محمد ثقفی^۱

چکیده

یقیناً ابن خلدون مغربی نخستین دانشمند-مورخ جامعه‌شناس مسلمان است که مطالعه تاریخ را به صورت علمی انجام داد و تاریخ را به عنوان علم تاریخ عنوان کرد. از سوی دیگر دانشمندان اسلامی همواره سیره و حیات محمد رسول‌الله(ص) را در طول تاریخ اسلامی به رشته تحریر آورده‌اند و آن را تقریر کرده‌اند. اما مستشرقان همان دانشمندان مغرب زمین که شاید پنج قرن است که به مطالعه اسلام و معارف اسلامی پرداخته‌اند با تحریف و مغالطه‌کاری به تدوین سیره پیامبر(ص) پرداختند و چه تحریف‌هایی که در آن مرتکب نشده‌اند؟! اما از میان دانشمندان مسلمان دو دانشمند والامقام و تحلیل‌گر بودند که عالمانه به نگارش و تحریر حیات محمد(ص) پرداخته‌اند و احیاناً داوری‌های مغرضانه مستشرقان را به محک نقد کشیده و زندگانی حضرت محمد(ص) را عالمانه و با قلمی رسا و گویا و دور از خرافات و تحریفات در معرض مطالعه جوامع اسلامی قرار دادند: استاد دکتر محمدحسین هیکل، رئیس فرهنگستان مصر و استاد آیت‌الله سبحانی، یکی از مراجع عالیقدر تشیع دکتر محمدحسین هیکل روزنامه نگار و روشنفکر ناقد مصری در کتاب حیات محمد زندگانی حضرت رسول(ص) را به طور علمی تبیین کرده و دقیقاً به همان سبک و روش مستشرقان به ویژه ویلیام مویر آن را تحریر نمود و احیاناً برخی از حوادث و پدیده‌های تاریخ اسلام را نیز تاویل کرده و متناسب ذهن جوامع دانشگاهی (که با روش غربی آشنایی داشتند) تحریر کرد و به نگارش درآورد. اما استاد آیت‌الله سبحانی با روش تحلیلی به مطالعه تاریخ اسلام و حیات محمد پرداخته و زندگانی حضرت رسول را علاوه بر منابع اسلامی از منابع احادیث شیعی نیز مورد مطالعه قرار داده‌اند و با قلمی روان و گویا آنرا به نگارش درآورد. استاد سبحانی در مواردی که دکتر هیکل حوادث حیات محمد را با نوعی تاویل گرانی تقریر کرده است با واقعی بینی به ویژه و با استفاده از منابع حدیثی و تفسیری علاوه بر پاسخگویی بر شبهات مستشرقان به تاویل‌های نکات مغفول در ذهنیت دکتر هیکل پاسخ می‌دهد و خواننده را راهنمایی می‌کند. صاحب این قلم با طرح ۱۰ مسئله از حوادث برجسته حیات محمد روش تحلیلی و تحریری این دو دانشمند را مقایسه کرده و به ارزیابی آنها پرداخته است و احیاناً نظریات و داوری‌های خود را نیز زیر عنوان نقد و نظر در مورد این دو دانشمند بیان می‌کند.

کلیدواژگان

محمد حسین هیکل، حیات محمد(ص)، آیت‌الله سبحانی، مستشرقان

مقدمه

تمدن اسلامی که به حق یکی از تمدن‌های درخشان بشری و تاثیرگذار در پیشرفت علم و اندیشه

در جامعه انسانی بوده است، با زندگانی حضرت محمد، بنیانگذار آن، آغاز می‌شود. خوشبختانه حضرت محمد(ص) در میان پیامبران توحیدی، تنها پیامبری است که زندگانی اش به طور روشن و واضح، تدوین یافته و جزئیات زندگی آن حضرت هم از بعد اخلاقی و سلوکی و هم از بُعد اجتماعی و سیاسی، مورد مطالعه و تدوین قرار گرفته است.

زندگانی حضرت محمد(ص) ابتدا در ضمن سنت‌ها و احادیثی که از حضرتش صادر شده بود، تدوین یافت. کتاب اول «صحیح بخاری» و صحیح مسلم نیشابوری، احادیث آغاز وحی و نامه‌های محمد به سران کشورها را گزارش می‌دهد.^۱ و سپس در تدوین شبهات و غزوات «مغازی» در رابطه با لشکرکشی‌های نظامی پیامبر(ص)، به صورت منسجم تری درآمد.

نویسندگان مغازی

آبان «ابن بن عثمان» و «عروه بن زبیر» به عنوان نویسندگان، «مغازی» نامیده شدند اما در نسل بعدی در اواخر قرن اول هجری، یکی از معروفترین آنها، محمد بن مسلم شهاب الزهری از بنی زهره، به درخواست عمر بن عبدالعزیز به تدوین سیره پیامبر(ص) پرداخت. اما بعدها در قرن دوم هجری سیره معروف محمد بن اسحاق ابن یسار (ت ۱۵۱هـ) تحریر یافت. دقیقاً در میانه قرن دوم هجری، زمان هارون الرشید عباسی، جانشین محمد بن اسحق محمد بن عمر واقدی (۲۰۷) ۱۳۰ وقایع تاریخ اسلام را تدوین کرد. این روند «تاریخ نویسی» به وسیله منشی واقدی در کتاب «الطبقات» در تدوین تاریخ زندگانی محمد(ص) و تراجم اصحاب به مرحله کاملتری رسید!^۲

تحول در تاریخ‌نگاری و نقش مستشرقان

مستشرقان، در انتقال فرهنگ شرقی (مسلمانان) به جهان غرب، نقش مؤثری داشته‌اند و خیل زیادی از دانشمندان غربی، برای مطالعه جهان اسلام و تاریخ اسلام، راهی شرق شده‌اند. سؤال این است که آیا «شرق‌شناسی» راهگشای استعمار و ابزار سلطه بر شرق بوده است و یا آنکه: این دانش نتیجه شوق بی‌نهایت غرب به شناخت شرق و پنهانی‌های آن است و در میان شرق‌شناسان، شخصیت‌های علمی، منصف و بیطرفی وجود داشته است که «محض» «کشف حقیقت» را مدنظر داشته و در راه آن فداکاری کرده‌اند؟

پاسخ قطعی به این توان، دقیقاً در گرو تأمل در احوال مستشرقان است. به راستی نمی‌توان «کلدزیهر» یهودی متعصب را با «هانری کرین» در یک ردیف گذاشت. بر هر دو حکمی یکسان صادر کرد؟ هر چه هست، اوج این نهضت «استشراق» در قرن نوزدهم بوده است. تدریس جدی اسلام در یک ارزیابی تقریبی در یک سطح بالاتر از بررسی ابتدایی، شاید در ۲۰ دانشگاه آمریکای شمالی، ۲۰ دانشگاه اروپایی، ۲۰ دانشگاه خاورمیانه و شمال آفریقایی جریان داشته است. در آمریکای شمالی، شاید میان ۳۰ تا ۵۰ استاد دانشگاه وجود داشته باشند که فقط مشغول بررسی و تدریس تاریخ اسلام بوده‌اند.

تعداد این استادان در انگلیس، فرانسه، آلمان و همین‌طور در مصر و ترکیه رو به افزایش نهاده و

۱. محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح بخاری، ص ۵، دار الفد الحدید، المنصوره، بی تا.

۲. هامیلتون گیپ: تطور تاریخ‌نگاری در اسلام و از مجموعه مقالات تاریخ‌نگاری در اسلام، ص ۱۵-۱۷، ترجمه و تدوین یعقوب آژند، نشر گستره ۱۳۶۱ و دکتر هادی عالم‌زاده، تاریخ‌نگاری در اسلام، صفحه ۴۰، سمت، ۱۳۷۵.

کرسی های «مطالعات اسلامی» را در دانشگاه ها، عهده‌دار بوده‌اند.^۱
این گروه کتاب‌هایی نیز در تاریخ زندگانی حضرت محمد نوشته‌اند که احیاناً شامل برخی اشتباهات و بدتفسیری را درباره وقایع اسلام و حوادث زندگی آن حضرت می‌باشند، از جمله آنها:

۱- Life of Mohammad ویلیام مویر اسکاتلندی، ۱۸۱۹ - ۱۹۰۵

۲- Mohammad in Makka مونتگمری وات - انگلیس

۳- Mohammad in madineh

۴- The caliphate اثر آرنولد - آری - آربری

۵- تاریخ اسلام از سپیده دم آن تا ۱۸۶۳ اثر دوزی اتریشی

۶- طرح تاریخ حقوق اسلامی = اثر جوزف شاخت - آلمانی

۷- زندگانی محمدی = اثر دُرمنگام

۸- واشنگتن اروینگ = زندگانی محمد (ص) Irving

۹- زندگانی محمد - تئودور نولد که آلمانی (۱۸۳۹)^۲

و ده‌ها نفر دیگر.

گرچه برخی از دانشمندان اسلامی به نقد مستشرقان پرداخته است. کتاب «نقد آثار خاورشناسان»^۳ نوشته مصطفی طباطبایی حسینی، در این زمینه جالب است.

اما آن دسته از دانشمندان اسلامی که در تحریر و تبیین زندگانی حضرت محمد (ص) به ریز و درشت اشتباهات مستشرقان پرداخته است. دو استاد بزرگوار جهان اسلام - از دو کشور غنی و پرمایه از فرهنگ اسلامی! مصر و ایران: استاد محمدحسین هیکل در «حیاء محمد» و استاد آیت‌الله‌العظمی سبحانی «مرجع تقلید» ایران می‌باشند.

صاحب این قلم، در مقایسه و ارزیابی کتاب های این دو بزرگوار مباحث آنها را در موارد حوادث مهم - گزارش و تفسیر آنها - دیدگاه های آنها را مورد مطالعه و ارزیابی قرار خواهد داد. نخست، مناسب به نظر می‌رسد که شرح حال کوتاهی از زندگی و فعالیت فرهنگی - دینی هر دو ارائه شود و سپس به تحریر مطالب پرداخته گردد.

محمد حسین هیکل، روشنفکر ناقد در یک نگاه

در کفرغنام در یک خانواده روستایی زاده شد. در ۵ سالگی به مکتبخانه رفت، ضمن یادگیری خواندن و نوشتن، قرآن را حفظ کرد. در ۷ سالگی به قاهره آمد، در ۱۹ سالگی در رشته حقوق فارغ التحصیل شد. در تکمیل تحصیلات خود به سال ۱۹۱۲ به پاریس رفت و در اقتصاد سیاسی از دانشکده حقوق پاریس، دکتری گرفت. در ۱۹۲۲ سردبیر روزنامه «السیاسه» ارگان حزب «الاحرار الدستوریین» همراه دکتر طه حسین قلم می‌زد. در ۱۹۲۹ به نوشتن و تحریر زندگینامه بزرگان عرب و غرب پرداخت. در ۱۹۳۰ روزنامه «السیاسه» مصادره شد. ولی هیکل از کار و تحقیق باز نماند. او در تاریخ اسلام به مطالعه پرداخت و کتاب «حیاء محمد ص» محصول این دوره از کارهای تحقیقی محمد حسین هیکل

۱. آلبرت هورانی، تاریخ نگاری نوین در اسلام، صفحه ۲۶۶، یعقوب آژند.

۲. شرح حال این مستشرقان را در کتاب «خاورشناسان» عبدالرحمن بدوی ترجمه: شکراله خاکرند، مرکز مطالعات اسلامی، بخوانید.

۳. مصطفی حسینی طباطبایی «نقد آثار خاورشناسان» انتشارات چاپخش، ۱۳۷۵.

است.

هیكل به عنوان يك روشنفكر عرب مصرى در قرن بيستم است كه از مرحله تقلید گذشته و به مرحله «تحقیق و خودسنجی تاریخی» رسیده است.

آثار و تألیفات

- ۱- الحکومه الاسلامیه بین الخلفه و الملک
- ۲- عثمان عفان
- ۳- الصدیق ابوبکر
- ۴- الفاروق عمر
- ۵- الايمان والمعرفه
- ۶- فی منزل الوحی
- ۷- الشرح الجدید
- ۸- دین مصر العام
- ۹- ثوره الادب
- ۱۰- فی اوقات الفراغ
- ۱۱- دین مصر العام

هیكل در سال ۱۹۳۶ (پس از نوشتن حیات محمد ص) به زیارت کعبه رفت. سفرنامه خواندنی از وضعیت سیاسی، فرهنگی - اجتماعی - اقتصادی و تاریخی عربستان سعودی را گزارش داد. بالاخره دکتر محمدحسین هیكل با آشنایی با معارف اسلامی و فرهنگ شرق، همراه با آشنایی با فرهنگ غرب (اروپا) در عین حفظ دیانت و تقید به اصول اعتقادی ناقدانه، پدیده‌ها را ارزیابی می‌کند.^۱ او سرانجام در سال ۱۳۳۶/۱۹۵۶ به درود حیات گفت.

آیت‌الله جعفر سبحانی، مجتهدی جامع

برخلاف دکتر هیكل كه شخصیتی دانشگاهی و تحصیل کرده فرانسه است. آیت‌الله‌العظمی سبحانی، فرزند حوزه و محصول تربیتی «نیم قرنی» مراجع بزرگ از امثال آیت‌الله بروجردی می‌باشد. استاد سبحانی در ۸ فروردین ۱۳۰۹/۲۸ شوال ۱۳۴۸ در تبریز متولد شد. مقدمات علوم را در عرض چند سال (۵ سال) از اساتید فاضل حوزه علمیه تبریز (مدرسه طالیبه) فرا گرفت. به ویژه این كه رشته تراجم و رجال را كه کمتر به آن می‌پردازند، از محضر مدرس خیابانی (محمدعلی) صاحب «ریحانه الادب» آموخت و به آن جهت است كه آیت‌الله‌العظمی سبحانی در تراجم رجال، حتی تولد و وفات عالمان را از حفظ بازگویی می‌کند. در سال ۱۳۶۵ به حوزه علمیه قم تشریف یافت و در حوزه‌های درس: میرزا محمد مجاهدی - سید محمدرضا گلپایگانی شرکت نمود. فقه و اصول را در درس آیات عظام بروجردی - سید محمد کوه کمری - سید کاظم شریعتمداری - امام خمینی «ره»، حاضر می‌شد و دوره اصول آیت‌الله خمینی «ره» را در سه جلد تهذیب الاصول فی علم الاصول، تقریر کرد و نوشت. او همراه همدرس نابغه‌اش مکارم شیرازی همه مباحث علمی را با همدیگر مباحثه می‌کردند استاد سبحانی فلسفه را از علامه طباطبایی آموخت و جلد اول اصول فلسفه و روش رئالیسم را به عربی ترجمه

^۱ . با استفاده از «اینترنت» شرح حال دکتر محمدحسین هیكل.

کرد. آیت‌الله‌العظمی سبحانی، علاوه که یکی از مدرسان عالیمقدار حوزه علمیه است، مرد فرهنگ و علم است. او در این زمینه قصب سبقت را از همگنانش ربوده وصیت سخن و قلم او در آفاق طنین انداخته است.

او به حق یکی از عالمان مبرز و جامع جهان اسلام و تشیع است. به جرأت می‌توان گفت که آیت‌الله‌العظمی سبحانی، در قلمرو دفاع از حریم تشیع و ولایت، شخصیت بارز علمی است که در جهان تشیع می‌درخشد. او در عداد، علامه سید محسن امین، سید شرف‌الدین جبل عاملی، شیخ محمد حسین کاشف‌الغطاء، سید هبه‌الدین شهرستانی شخصیت بارزی است که در زمینه وحدت و تقریب مذاهب گام‌های بسیار مثبتی برداشته است. دوره مباحث علمی الملل و النحل در ۸ مجلد و تحقیق عالمانه در ادیان و ملل و نحل، او را در محافل آکادمیکی، دانشگاه‌های جهان اسلام مشهور ساخته است. او زبان عربی را آن‌چنان می‌نویسد و صحبت می‌کند که انگار یک عالم عرب زبان اصیل لب به سخن گشوده است و در صفحه جرائد و مجلات (عربی) قلم می‌زند. استاد سبحانی که امروزه تعداد آثار و تألیفات او از ۳۰۰ عدد گذشته است [در فقه، اصول، رجال، تفسیر، کلام، تاریخ پیشوایان، علوم انسانی و...] در زمینه تاریخ اسلام و زندگانی پیامبر به نگارش کتاب با ارزشی اقدام کرده است [فروغ ابدیت] که در این مقاله به مقایسه و ارزیابی آن پرداخته خواهد شد.

۱- کتاب «حیاء محمد ص»

مؤلف: محمد حسین هیکل

چاپ ۱۳

زبان: عربی - ۵۸۷ صفحه

محل چاپ: مکتبه النهضة المصریه

شهر: قاهره

سال: ۱۹۶۸

کتاب به چند زبان ترجمه شده است:

۱- فارسی: ابوالقاسم پاینده

۲- ترکی استانبول

۳- اردو

۴- انگلیسی Life of Mohammad ترجمه دکتر اسماعیل الفاروقی - استاد دانشگاه تمپل -

فیلادلفیا

۲- کتاب «فروغ ابدیت» ۲ جلد

مؤلف: آیت‌الله جعفر سبحانی

چاپ دوم، ۸۸۰ صفحه

زبان: فارسی

محل چاپ، مرکز مطبوعاتی دارالتبلیغ اسلامی

شهر: قم - ایران

سال ۱۳۴۵

کتاب به چند زبان ترجمه شده است

۱- عربی: الرسالة المحمدية

۲- اردو

۳- انگلیسی The message of Holy prophet of Islam

ناشر: Ansariyan Publications 1382 – 1424

انگیزه‌ها

گرچه در نوشتن هر تألیف و کتابی، جستجو از انگیزه شاید بی‌مورد باشد. زیرا انگیزه اصلی برای محققان و اندیشمندان، نفس علم‌طلبی، تحقیق در تاریخ، بررسی حیات اجتماعی انسان‌ها و یا جهان اسلامی باشد. اما گاهی، برخی انگیزه‌های خاص، سبب می‌شود که نویسنده محقق، موضوع، تحریر شده، را با دقت علمی و موشکافی بیشتر مورد مطالعه قرار دهد. دکتر محمدحسین هیکل، انگیزه خود را در تألیف کتاب «حیاء محمد» چنین گزارش می‌دهد! مؤلف در مقدمه (صفحه ۱۳ - ۱۷) پس از گزارش مغرضانه و خصمانه مستشرقان و رجال کلیسه مسیحیت که همواره به اسلام طعن می‌زنند و تحریفات واضحی را در مورد حضرت محمد (ص) مرتکب می‌شوند از یک طرف و حاکمیت جمود و خرافات از طرف اصحاب قشری مسلمان در بلاد اسلامی که «سیره رسول الله (ص)» را در پرده‌ای از خرافات و اساطیر، تلفیق می‌کنند و به خورد جامعه عوام می‌دهند و همان‌ها اسباب طعن مستشرقان بر زندگانی نورانی محمد (ص) شده، چنین می‌گوید: «سیر و سیاحت در کشورهای مختلف شرق، بلکه در همه بلاد اسلامی و آشنا شدن با ذهنیت جامعه اسلامی یا سیره حضرت رسول، شرایط و اوضاع زیست علمی، مرا واداشت به این هرج و مرج‌ها و آشوب‌ها و فقدان آزادی اندیشه و حریت نظر در جستجوی حقیقت، مرا واداشت که به این جمود و قشریگری و تحریف حقایق که ضرر آن نه فقط به جامعه اسلامی، بلکه همه انسانیت را تهدید می‌کند، پایان دهم. در این موضوع بسیار اندیشیدم و تأمل کردم و سرانجام به این نظر رسیدم که زندگانی حضرت محمد (ص) را که هدف تهمت‌ها و مطاعن رجال مسیحیت و مستشرقان قرار گرفته و از طرف دیگر جمود اندیشان و قشریون جامعه اسلامی، آن حضرت را در لفافه و پوششی از خرافات، ارائه می‌دهند، دوباره با عمق و تأمل بیشتر و به روش علمی عصر حاضر، مورد مطالعه قرار دهم. در این پژوهش، هدف من، فقط جستجوی حقیقت برای حقیقت است و بس. یک روش علمی دقیق که در عصر حاضر حاکمیت دارد»^۱.

آیت‌الله‌العظمی سبحانی نیز در اشتراک با هیکل در مورد تحریف مستشرقان و پاسخگویی برای آنان، انگیزه خود را چنین بیان می‌کند: «گرچه درباره زندگی پیامبر اسلام، مورخان شرق و غرب کتاب‌های زیاد نوشته‌اند، اما متأسفانه نوشته‌های مستشرقان و خاورشناسان، گاهی چنان آمیخته به اشتباهات روشن شده که انسان را به حیرت وادارد. لذا تجزیه و تحلیل لازم درباره علل حوادث گوناگون و نتایج آنها، آن چنان که شیوه یک نویسنده محقق است به عمل آید تا هدف نهایی که همان آموزنده بودن تاریخ است، به طور کامل تأمین شود»^۲.

به نظر می‌رسد هر دو نویسنده بررسی تاریخ حیات محمد(ص) را به روش علمی تبیین و روش علیت

۱. محمد حسین هیکل، حیاء محمد(ص)، ص ۱۷-۱۸.

۲. آیت‌الله جعفر سبحانی، فروغ ابدیت، جلد ۱، ص ۴ (مقدمه).

در تاریخ مورد مطالعه قرار داده اند. به علاوه، دنبال کردن فلسفه تاریخ نیز، یکی از اهداف مهم آنان بوده است.

روش علمی مطالعه تاریخ از دیدگاه ابن مسکویه

ابن مسکویه در میان مورخان اسلامی، تاریخ خود را «تجارب الامم» (تجربه ملت‌ها) نامیده است. او، در روش تحریر وقایع تاریخی به روش علمی گرایش دارد و «تاریخ» را نوعی آزمایش حیات اجتماعی می‌داند. او می‌گوید: من در این کتاب «تجارب الامم» به ذکر معجزات انبیاء (صلوات الله علیهم) پرداختم. زیرا اهل زمان ما از آن معجزات تجربه‌ای نمی‌آموزند که در زندگی و امورشان «معاش» از آن استقبال کنند و تجربه آموزند. مگر آن بخش از معجزات که در آن تدبیر بشری نیز وجود داشته و چندان با «اعجاز» تقارن ندارد. البته در نقل حوادث، گاهی اشیائی (موضوعاتی) آورده ایم که برحسب «اتفاق» (تصادف) و «بخت» رخ داده است. گرچه در اینگونه موارد، تجربه‌ای وجود ندارد (از سلسله علل و معلول حوادث بیرون است) و نتیجه اراده‌ای نیست. اما این نوع موضوعات باید در حساب انسان‌ها، محسوب شود و در ذهن و تصور و اندیشه‌اش باشد، که از دیوان حوادث ساقط نشود و آنچه که به طور طبیعی انتظارش می‌رود، که با توکل به خداوند، گه‌گاهی اتفاق می‌افتد.^۱ در لابه لای طرح مباحث کتاب «حیاء محمد» و «فروع ابدیت» چنین ملاحظات نیز دیده می‌شود که در موارد خاص به آنها اشاره خواهیم کرد.

منابع اثر محمدحسین هیکل

دکتر هیکل در تحریر کتاب، علاوه از منابع سیره و تاریخ که منبع عمده در نگارش زندگانی حضرت رسول الله (ص) است، از دو منبع دیگری نیز استفاده می‌کند. این دو منبع در پروراندن و تکمیل مباحث طرح شده، بسیار تأثیرگذار هستند.

۱. قرآن کریم ۲. کتب مستشرقان که در نقد آنها، واقعاً استادی به خرج داده و اندیشه و فرضیات مستشرقان را مورد نقد قرار می‌دهد. اما درباره منبع اول می‌گوید:

بر من روشن شد که صادق ترین مرجع برای سیره رسول اعظم «قرآن کریم» است. در قرآن درباره هر حادثه‌ای از زندگانی محمد، آیات و اشاراتی وجود دارد که زمینه بحث را بسیار روشن می‌کند و در پرتو آیات قرآن، روایات نبوی و آنچه در کتاب‌های سیره آمده است، توضیح می‌دهد. در هر موردی که در قرآن، آیه‌ای مربوط به حیات پیامبر است، کمک صادقی در این باب است.^۲ در زمینه آیات، اسباب نزول و زمان‌ها و اوقات نزول آیات و مناسبات آنها را کاملاً مورد مطالعه قرار دادم و تلاش زیاد کردم. (همان)

آیت‌الله‌العظمی سبحانی

ولی استاد سبحانی، گرچه خود مفسری توانا و دقیق است و رموز و دقایق آیات را به خوبی می‌فهمد، اما در تحریر زندگانی محمد (ص) بیشتر به کتاب‌های روایی و احادیث به ویژه «احادیث شیعه» که جزئیات وقایع را دقیق‌تر بیان می‌کنند، استناد می‌کند. «کتابی که از نظر خوانندگان می‌گذرد، تاریخی است روشن و گویا از زندگی پیامبر بزرگ که به اتکاء بزرگترین مدارک تاریخی اسلام تهیه شده و با قلمی شیوا نگارش یافته است...» به علاوه با «مدارک تاریخی شیعه» کاملاً منطبق است.^۳

۱. ابوعلی مسکویه، تجارب الامم، ج ۱، ص ۳ (مقدمه)، تهران، سروش، ۱۳۶۶.

۲. هیکل، حیاء محمد(ص)، ص ۱۸.

۳. آیت‌الله سبحانی «فروع ابدیت»، جلد ۱، ص ۴.

نقد و نظر

به نظر می‌رسد از این جهت که دکتر هیکل از قرآن کریم به عنوان منبع تاریخ، در آیات مربوط به زندگانی محمد استفاده می‌کند، نقطه‌ای مثبت و امتیازی در تحریر تاریخ حیات پیامبر است. به علاوه استاد سبحانی، از آنجایی که با زبان خارجه چندان آشنایی ندارد از منابع مستشرقان (هر چند آنها را نقد می‌کند) اما بیشتر از ترجمه‌ها و... استفاده می‌کند. هر چند این جهت در توسعه ذهنی و بحث استاد دخالت تام دارد.

موارد قابل ملاحظه و مقایسه در نظر دو شخصیت

۱. داستان «شق صدر»

دکتر هیکل در «حیاء محمد» داستان «شق صدر» را چنین آورده است:

«وقتی که محمد، در صحرا در نزد حلیمه سعدیه بود، او ۲/۵ سال داشت. او همراه برادر رضاعی اش بازی می‌کردند. برادرش گفت: دیدیم این برادر قریشی را دو مردی که لباس سفید به تن داشتند خوابانند، سینه اش را پاره کردند و او را می‌غلطانند. باز هیکل از ابن اسحق نقل می‌کند که حلیمه و شوهرش، از شخص محمد پرسیدند که: داستان از چه قرار است. او گفت: دو مرد سفیدپوش آمدند، مرا خوابانند، سینه ام را شکافتند، در جستجوی چیزی بودند که نمی‌دانم آن چه بود؟!»

هیکل اضافه می‌کند که مستشرقان و عده‌ای از مورخان اسلامی، داستان دو ملوک سفیدپوش را باور

ندارند و می‌گویند که روایت «ضعیف‌السند» است.^۱

دلیل دیگر این که محمد در آن سال ۲/۵ ساله بود. اما روایت دیگر ابن اسحق می‌گوید که حلیمه و شوهرش، او را به مادرش آمنه سالم برگرداندند و دوباره به اردوی خود صحرا برگرداندند - در نتیجه روایت با همدیگر در تناقض می‌شود.

سپس هیکل از مستشرق انگلیسی ویلیام مویر نقل می‌کند که احتمال می‌رود که محمد، مبتلا به یک بیماری اعصاب بوده است و از آنجا که وجودش و تن او، در سلامتی بوده و حسن ترکیب داشته است آن مرض تاثیر زیانباری به وی نداشته است.

درمناگام هم از مستشرقان بر این باور است که داستان «شق صدر» به یک روایت محکمی استناد ندارد. مگر این که از ظاهر آیه آلم نشرح لک صدر... آن را استظهار نماییم.

مستشرقان از موضع دیدگاه خود برآنند که چون زندگانی محمد، زندگانی یک انسان عالیمقدار «پیامبر» است چندان نیازی بر تراشیدن داستان «خارق‌العاده» وجود ندارد.^۲

آیت‌الله‌العظمی سبحانی در مورد داستان شق الصدر، هیچ اظهارنظری نمی‌کند و اصولاً او این داستان را نقل نکرده است. ولی استاد سید صدرالدین بلاغی، در درس های تاریخ اسلام که در دارالتبلیغ اسلامی تدریس می‌کرد، داستان «شق الصدر» را به نقل از شیخ مفید ره در بیانات خود، بی اساس می‌دانست و آن را بیشتر «افسانه» تلقی می‌کرد.

۲. پدیده «وحی»

چیزی که محمد(ص) را از دیگر اشخاص متمایز می‌سازد، به علاوه امین بودن، وی از زندگی خود

^۱ . هیکل: حیاء محمد(ص)، ص ۱۱۰ - ۱۱۱.

^۲ . هیکل، حیاء محمد(ص)، ص ۱۱۲.

آن هم در محیط عربستان، تلقی «وحی» از جانب خداوند است که همزمان شخصیت وجودی محمد را تحول بخشیده و به دنبال آن، جامعه نیز به طور تدریجی تحول یافته است. دکتر هیکل همانند هر «مورخ و سیره نویسن» دیگر، نفس واقعه نزول وحی را از منابع اولیه گزارش می‌دهد و آن را ترسیم می‌کند. بی آنکه درباره «پدیده وحی» سخن بگوید! «محمد (ص) روزی در غار «حراء» خوابیده بود، ناگهان ملک آمد و در دست او صحیفه‌ای بود. ملک به او گفت: بخوان. در حالی که محمد حیرت زده بود، گفت: خواندن نمی‌دانم [ما اقرء]. محمد، احساس کرد که انگار ملک (جبرئیل) او را خفه می‌کند، فشار می‌دهد و سپس رهایش می‌کند، به او می‌گوید: بخوان!

محمد(ص): خواندن نمی‌دانم؛

باز او احساس کرد که ملک (جبرئیل) او را یک مرتبه دیگر فشار می‌دهد و رهایش می‌کند و به او می‌گوید: بخوان.

محمد (که می‌ترسد بار دیگر او را فشار دهد) گفت: چه بخوانم؟

ملک گفت: «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (سوره علق - آیات ۱-۵)

وقتی محمد(ص) آیات را خواند، ملک از او روی برگرداند. در حالی که آیات (مُنزل) در قلب او نقش بسته است.

هیکل در پاورقی کتاب از «دلائل النبوة» ابونعیم اصفهانی نقل می‌کند: «اولین چیزی که بر انبیاء مکشوف می‌شود، در خواب است، سپس قلبشان آرام می‌گیرد و بعداً به او «وحی» نازل می‌شود.»^۱ دکتر هیکل در مراحل بعدی نزول وحی، با استفاده از منابع تاریخی (طبری...) می‌گوید که محمد (ص) را رعب گرفت و اضطراب پدید آمد و ترسید پیش ورقه بن نوفل آمد و او با سابقه مسیحی گری خود به او اطمینان داد که او وحی دریافت کرده است و سپس محمد (ص) آرام گرفت.^۲

نظر آیت‌الله‌العظمی سبحانی

اما استاد سبحانی، از موضع یک مجتهد و متکلم، حوادث سیره پیامبر را می‌نگارد. او پیش از بحث «نزول وحی» اهمیت دو مسئله مهم را یادآور می‌شود:

۱. لزوم بعثت پیامبران

۲. نقش پیامبران در اصلاح اجتماع

سپس استاد سبحانی، فصلی درباره تجرد «روح» اثبات آن از طریق تنویم مغناطیسی و سپس از ماهیت وحی به عنوان: «وحی یا شعور مرموز» و اقسام وحی را با استفاده از آیات قرآنی، تشریح می‌کند و بعداً داستان نزول وحی را و کیفیت تلاقی محمد (ص) با ملک (جبرئیل) را شرح می‌دهد و محتوای وحی را که در رابطه با علم و قلم و تعیین سرنوشت انسان با این دو ابزار است، توضیح می‌دهد.

نقد هیکل

استاد سبحانی، با یادآوری این که دکتر هیکل در آغاز کتاب خود از افسانه زدایی و نقد دروغ‌هایی که در تحریر تاریخ پیامبر آمده است، با کمال تعجب خود در نقل گزارش تاریخی، مرتکب خطا

۱. هیکل، حیاة محمد(ص)، ص ۱۳۲.

۲. همان، ص ۱۳۷.

می‌شود. به نقل هیکل، محمد در دریافت وحی، فکر کرده آنچه دیده است خطا کرده و یا این که کاهن شده است. و سپس با ذکر صفات انسانی محمد، آرام شده است. ملاقات محمد با ورقه بن نوفل در اطراف کعبه و زدودن اضطراب از نفس محمد که تو پیامبر شده‌ای.^۱ ورقه به محمد گفت: به خدا تو پیامبر این امت هستی و ناموس بزرگ که به سوی موسی می‌آید، به تو نازل شده است. بعضی از مردم تو را تکذیب خواهند نمود و آزار خواهند داد و از شهر خود بیرون خواهند نمود و با تو به جنگ برخوانند خاست. محمد احساس کرد که «ورقه» راست می‌گوید.^۲

آری این فرازها را دکتر هیکل در کتابش آورده است!

اما استاد سبحانی، با شجاعت علمی، همه این گفته‌ها را از اسرائیلیات و از داستان‌های مجعول یهود می‌داند که در تاریخ و تفسیر وارد شده است.^۳ هرگز پیامبران در دریافت وحی و هدایت الهی، ضعف و تردید به خود راه نمی‌دهند.

در داستان ورقه که به طور مسلم مسیحی بوده، هنگامی که می‌خواهد اضطراب و تردید رسول خدا(ص) را از بین ببرد، فقط نامی از «نبوت موسی بن عمران» برده می‌گوید: این همان مقامی است که به موسی بن عمران داده شده است. آیا این خود گواه بر این نیست که دست داستان‌سرایان اسرائیلی در کار بوده و با غفلت از «مذهب» قهرمان داستان (ورقه) به جعل آن پرداخته‌اند.^۴

در صحیح بخاری که داستان نزول وحی را نقل می‌کند، جملات و فرازهایی را که ورقه به محمد می‌گوید «تو را تکذیب خواهند کرد، آزار خواهند داد و از شهر بیرون خواهند نمود» دیده نمی‌شود.^۵

نقد و نظر

آیت‌الله‌العظمی سبحانی، مباحث تاریخی را علاوه از گزارش تاریخی و لحاظ سند روایت از موضع علم کلام و متکلم بودن نیز، مورد مطالعه قرار می‌دهد. لذا گزاره‌های تاریخی را علاوه بر تطبیق با واقعیت و قرآن، با عقل فلسفی نیز می‌سنجد. این خود امتیازی در بررسی مطالعات اسلامی است.

۳. ایمان ابوطالب

از مسائل مهمی که در تحریر و نگارش «زندگانی محمد» اهمیت بسزایی دارد، موضع نویسنده در مورد حامی و پشتیبان محمد (ص)، حضرت ابوطالب(ع) است.

زیرا این ابوطالب بود که محمد را در سفر تجارتنی شام به خدیجه(س) معرفی کرد و با سود فراوان برگشت و سپس پیشنهاد ازدواج با «خدیجه(س)» را با او در میان گذاشت و بسیاری دیگر از خدمات ارزنده و محبت‌های بی دریغ او درباره «رسول گرامی».

پیامبر، خدیجه(س) و ابوطالب را در یک سال (۸ بعثت) از دست داد و آن سال را، عام الحزن «سال غم و اندوه» اعلام کرد.

دکتر هیکل در نقل تاریخ پیامبر به عنوان یک مورخ، فقط حادثه مرگ این حامی محمد (ص) را می‌آورد و از موضع بی طرفی، هیچگونه اشاره‌ای به ایمان ابوطالب ندارد.

۱. همان، ص ۱۳۷.

۲. هیکل، ص ۱۳۷.

۳. سبحانی، فروغ ابدیت، ج ۱، ص ۱۸۸.

۴. همان، ص ۱۹۰.

۵. صحیح بخاری، ص ۸، دار الغد الجدید، المنصوره، بی تا.

اما آیت‌الله‌العظمی سبحانی، از موضع یک عالم شیعی و مدافع ولایت، فصلی از کتاب خود را در ضمن گزارش مرگ ابوطالب، در رابطه با ایمان ابوطالب بازگویی می‌کند و حق مطلب را در این زمینه اداء می‌کند. به یقین می‌توان اظهار کرد که این شجاعت از امتیازات استاد سبحانی و کتاب ارزنده «فروغ ابدیت» است.

خلاصه دلایل ایمان ابوطالب

استاد سبحانی، از راه سه دلیل محکم ایمان ابوطالب را اثبات می‌کند (که مورد انکار اکثریت اهل سنت می‌باشد).^۱

۱- بررسی آثار علمی و ادبی

۲- طرز رفتار و کردار او در جامعه

۳- عقیده دوستان، و شهادت نزدیکان

استاد در بخش اول، از قصیده طولانی ابوطالب، قطعاتی را انتخاب کرده و آنها را شاهد ایمان او بیان می‌کند:

یکم لیعلم خیأ الناس، ان محمدا امانا بهدی مثل ما آتیا به تمنیم ان تقتلوه و إنما نبی اتاه الوحی من عند ربه آکم تعلموا انا وجدنا محمداً وان علیه فی العباد محبة دو) طرز رفتار	نبی کمونسی و المسیح بن مریم فکل یا امر الله یهدی و یفصیم امانیکم هدی کاحلام نائم و من قال لا یقرع بها سن نادم رسولاً کموسی خط فی اول الکتب ولاحیف فیمن حصه الله بالحب
--	--

ابوطالب شخصیتی است که راضی نشد، برادرزاده او دلشکسته شود و علیرغم همه مشکلات او را به شام همراه خود برد.

سه) ابوطالب محمد را همراه خود به مصلی برد و خدا را به مقام او قسم داد و باران رحمت طلبید. چهار) ابوطالب راضی شد همه فرزندان کشته شود ولی محمد(ص) زنده بماند. او وصی پدرش عبدالمطلب در حمایت از حضرت محمد بود.^۲

پنج) عقیده دوستان

وقتی علی خبر مرگ ابوطالب را به محمد داد، وی سخت گریست و به علی دستور غسل و کفن صادر فرمود و از خدا برای او طلب مغفرت کرد.

امام باقر(ع) فرمود: ایمان ابوطالب بر ایمان بسیاری از مردم ترجیح دارد و امیر مؤمنان دستور داد که از طرف وی حج به جا آورند. امام صادق(ع) فرمود: حضرت ابوطالب(ع) بسان اصحاب کهف است. در دل ایمان داشتند و تظاهر به شرک می‌کردند. از این جهت دوباره مأجور خواهند بود.^۳ آری این موضوع «ایمان ابوطالب» یکی از جهات متمایزی است که کتاب «فروغ ابدیت» بر «حیاء محمد» هیکل دارد.

۱. دیوان ابوطالب، ص ۳۲؛ فروغ ابدیت، ص ۳۰۰.

۲. همان، ص ۳۰۲.

۳. همان، ص ۳۰۴.

خواننده توجه دارد که در این مقاله، وجه استدلالی استاد، رنگ حدیثی و اجتهادی دارد. و نه فقط صرف «تاریخ نگاری» محض!

۴. داستان «معراج»

داستان از قول هند ام هانی، دختر ابوطالب، چنین آمده است:

«رسول خدا(ص) شب را در منزل من خفته بود. آن شب، شب دوشنبه ۲۷ رجب بود. رسول خدا(ص) فریضه نماز عشاء را انجام داد و خوابید. ما هم خوابیدیم. پیش از آنکه فجر طلوع کند، او برخاست و ما را از خواب بلند کرد. پس از این که فریضه نماز صبح را با وی انجام دادیم، گفت: «ای مادر هانی، تو دیدی که من نماز عشاء را با شما خواندم، در همین «دره» ولی شما نمی‌دانید که پس از آن من به «بیت المقدس» رفتم و نمازی هم در آنجا گذاردم. اکنون هم نماز صبح را با شما انجام دادم. این را گفت و برخاست که برود.»

داستان معراج، این چنین شروع شد.

دکتر محمد حسین هیکل، متن داستان را از «درمناگام به نقل از کتاب‌های سیره» می‌آورد و عروج پیامبر را همراه جبرئیل، سوار بر «براق» مرکبی که طول دو قدم آن، به اندازه سرعت نور چشم آن بود، به آسمان‌ها می‌رود و در هر مقامی با پیامبری ملاقات کند و به همه جهان هستی و آفرینش سر می‌زد، حتی به مقام «صدره المنتهی» می‌رسد که در نزدیکی بهشت است، تا آنجا که به مقام ربوبی «علم الهی» به مسافت دو تیرانداز می‌رسد و از مقام ربوبی، از وحی و آگاهی‌ها فراوانی دست می‌یابد و سپس در همان شب، به زمین و خانه خود برمی‌گردد.^۱

تفسیر هیکل

هیکل، ماجرای سفر «پیامبر» را یک سفر روحانی و تطور و تحولی در نفس محمد (ص) تصویر می‌کند و آن را با بیان خود چنین ترسیم می‌کند: «در سفر» اسراء و معراج، که در زندگی محمد اتفاق افتاده است یک معنای تکاملی عالی و بی‌اندازه در حد اعتلاء رخ داده است. بیش از آنچه سیره نویسان آن را ترسیم می‌کنند. «این روح قوی و نیرومند در هنگام معراج به یک وحدت کاملی در هستی رسیده است. و در ذات وجود و شخصیت محمد تحولی عمیق صورت گرفته که هیچگونه حجاب و مانعی، از زمان و مکان، آن را محدود نساخته است. البته اینگونه سیر صعودی معمولاً در زندگی ما انسان‌ها، در همان حدود نیروهای احساسی، تدبیری و عاقله ما، اتفاق می‌افتد. این محدودیت‌ها در مقام بصیرت محمد(ص) در زمان معراج از بین رفته است. و محمد به یک سکون و آرامش (در حضرت ربوبی) دست یافته و نائل شده است.

محمد، این سیر صعودی (روحی) را در تطور وحدت به سوی کمال از طریق، خیر و فضیلت، زیبایی (معنوی) دریافت حقیقت رسیده است [در ابعاد مثبت آن] و در ابعاد روح انسانی، در غلبه و پیروزی بر هر گونه شر و نقصان و زشتی و قباح و امور باطل، تحصیل کرده است. آن هم به فضل الهی و غفران و رحمت حق، فاوحي الی عبده ما اوحی^۲ این صعود معنوی و سیر کمال روحی، مافوق نیرویی است که طبایع انسانی آن را می‌شناسد. البته در میان انسان‌ها، آدمیان وارسته و مهذب وجود دارند که به درجاتی از این صعود و ارتقاء معنوی دست می‌یابند. و اگر ما انسان‌ها، به حقیقتی دست

۱. هیکل، حیاة محمد(ص)، ص ۱۹۰ - ۱۹۳.

۲. هیکل، حیاة محمد(ص)، ص ۱۹۳ - ۱۹۴.

یابیم و به حضیره القدس آن، معرفت پیدا کنیم، قطعاً حدود و مرزهایی در رسیدن به کمال (در حریم ما انسان‌ها) وجود دارد. هر کسی از حقیقت بخشی را درک کرده است بمانند آنکه از اعضای فیل عضوی را لمس می‌کرد و هستی را آن چنان می‌شناخت.^۱

آری داستان معراج محمد(ص) در واقع یک سیر روحی است در غایت اعتلاء و زیبایی و شکوه و عظمت، تصویری قوی از «وحدت روحی» از اول وجود تا به ابد.

نماز خواندن انبیاء پشت سر حضرت محمد در داستان معراج حکایتگر کمال روحی محمد در وحدت حیات دینی او است.

می‌توان گفت که هیکل «سفر معراج» محمد را یک [سفر] معنوی و روحانی می‌داند. تفسیری که گاهی در عالم «عرفان» چنین سفرهای معنوی در اثر پیمودن راه فضیلت و رسیدن به حقیقت، رخ می‌دهد.

نظر آیت‌الله‌العظمی سبحانی

استاد سبحانی، سفر معراج را بیشتر از بعد آیه و حدیث و نقل سیره و تاریخ حیات محمد(ص) مورد مطالعه قرار می‌دهد. او بیشتر به شبهات تردیدکنندگان پاسخ می‌دهد، به ویژه به نقد نظریه «شیخ احمد احسائی» در تفسیر معراج برحسب هیأت بطلمیوسی می‌پردازد. او تأکید دارد که معراج حضرت محمد، جسمی بوده است. زیرا در آیه اسراء جمله «أسری بعده» آمده است که دلالت دارد. این سفر شبانه و آن هم در شخص محمد واقع شده است. در پایان داستان، به نقل از امام چهارم(ع) هدف معراج را آگاهی از جهان آفرینش و عوالم هستی معرفی می‌کند.^۲

نقد نظریه

به نظر می‌رسد که محمدحسین هیکل در تفسیر عرفانی داستان «معراج» از تصوف و عرفان مکتب شاذلی که در مصر رواج دارد و اغلب عالمان اهل سنت، آنهایی که در تحصیلات اسلامی خود، عرفان «شاذلی» را در سیر و سلوک و معنوی، تبعیت می‌کنند، محمدحسین هیکل نیز از این گروه بوده باشد. البته او چون به ادعای خود زندگانی محمد را علمی مطالعه می‌کند، نمونه‌هایی از معارف عصر جدید را در آگاهی انسان وراء مادیات را شاهد می‌آورد.

اما استاد سبحانی، از موضع یک فقیه که تسلط بر قرآن و حدیث دارد، داستان معراج را در پرتو این منبع مطالعه می‌کند و آن را در قلمرو «معجزه» در سلسله معجزات انبیاء می‌شناسد.^۳

۵. داستان غرانبیق

انتشار کتاب «آیات شیطانی» سلمان رشدی (مرتد) غوغایی در جهان اسلام به پا کرد. ابتدا مسلمانان هندی مقیم لندن، راهپیمایی بر ضد رشدی را آغاز کردند و بعداً آیت‌الله خمینی «ره» که در اوائل انقلاب دوران شور انقلاب را رهبری می‌کرد، با تیزهوشی سیاسی «مسأله» «سلمان رشدی» را تعقیب کرد و به ارتداد او فتوی داد. طبیعی بود حکم مسلمانی که به پیامبر اسلام فحش و ناسزا می‌گفت، قتل و اعدام است.

البته لیبرال‌ها هم ضمن محکوم کردن ناسزاهای رشدی، کار او را از قبیل مسائل آزادی بیان تلقی

۱. همان، ص ۱۹۴.

۲. سبحانی، فروغ ابدیت، ص ۳۱۲ - ۳۲۰.

۳. همان، ج ۱، ص ۳۱۹.

کردند و او را در عملکرد خود، صاحب حق دانستند. در این میان دو نفر از نویسندگان مسلمان، تیمسار مصطفی طلاس (رئیس ستاد ارتش سوریه) از دمشق و آقای سید عطاء الله مهاجرانی وزیر فرهنگ و ارشاد دولت آقای خاتمی، از ایران، پاسخ‌های علمی و تحلیلی زیبایی در پاسخ «سلمان رشدی» مرتد، ارائه دادند و حتی می‌توان گفت کتاب «آقای مهاجرانی» بهترین کتاب در این مورد بود که وزیری دانشمند از تبار نسل جدید روشنفکران مسلمان، آن را تحریر کرده بود.

داستان از چه قرار بود؟

سؤال این است که افسانه «غرائیق» در حیات محمد چه بود؟

«می‌گویند: سران قریش مانند «ولید» و «عاص» و «أسود» و «امیه» با پیامبر ملاقات نمودند و درخواست کردند که برای رفع اختلاف، طرفین خدایان یکدیگر را بپذیرند.» در چنین موقع سوره «الکافرون» در پاسخ آنان نازل شد و پیامبر مأمور گشت که در پاسخ آنها چنین بگوید: لا اعبد ما تعبدون و لا اتم عابدون ما اعبد.

مع الوصف پیامبر زیاد مایل بود که با قوم خود کنار بیاید و با خود می‌گفت: ای کاش دستوری نازل می‌گردید که فاصله قبیله خود را از هم، کمتر می‌ساخت. روزی در کنار کعبه با صدای دلشین خود، سوره «و النجم» را می‌خواند. وقتی که به این دو آیه رسید: «افرايتم اللات و العزی و مناة الاخری» (مرا از «لات» و «عزی» و «منات» خبر رسید، ناگهان شیطان بر زبان او این جمله را جاری ساخت: «تلک الغرائق العلی منها الشفاعةُ لترجی» (اینها «غرائیق» عالی مقامند، شفاعت آنها مورد رضایت است. سپس باقی آیات را خواند. وقتی به آیه «سجده» رسید (و اسجدوا لله واعبدوا) همه حاضران، پیامبر، مسلمانان و مشرکان در برابر بت‌ها سجده کردند جز ولید که بر اثر پیری موفق به سجده نشد.

غلغله و شادی در میان مسجدیان در گرفت و مشرکان گفتند: که محمد خدایان ما را به نیکی یاد کرده است. خبر صلح محمد (ص) با قریش به گوش مهاجران مسلمان حیشه رسید و صلح قریش با محمد (ص) وسیله شد که گروهی از آنها از اقامتگاه خود (حیشه) برگشتند ولی پس از بازگشت، دیدند وضع دو مرتبه دگرگون شده و فرشته وی بر پیامبر نازل گردیده و او را بار دیگر به پیکار به مشرکان مأمور ساخته و گفته است که این دو جمله را «شیطان» بر زبان تو جاری ساخته است و من هرگز چنین جمله‌هایی نگفته‌ام.^۱

داستان را مستشرقان با آب و تاب نقل می‌کنند و برخی از اصحاب سیره بمانند طبری و ابن اسحق و برخی مفسران، آن را آورده‌اند. ویلیام مویر هم این روایت را که در برخی کتاب‌های سیره آمده است نقل کرده و بسیار از آن استقبال می‌کند که «داستان غرائیق» کاملاً صحیح است.^۲ اما این داستان جعلی است و از ریشه دروغ است و افسانه‌ای بیش نیست و دلایل زیادی آن را اثبات می‌کند:

استدلال هیکل

نقد داستان «غرائیق» از نظر علمی، از چندین جهت بسیار روشن و واضح است، اختلافات روایات: در نقل روایت «غرائیق» چندین روایت متناقض (در کتاب‌های سیره) آمده است:

۱- «تلک الغرائق العلی و ان شفاعتھن لترجی»

^۱. هیکل، حیاة محمد(ص)، ص ۱۶۰ و سبحانی، فروغ ابدیت، ص ۲۷۵.

^۲. هیکل، ص ۱۶۱.

۲- الغرانیقه العلال ان شفاعتهن لترتجی

۳- ان شفاعتهن ترتجی؛ در روایت دیگر بی آنکه جمله اول روایت «الغرانیق» یا «الفرانقه» گفته شود.

۴- و انها لهی الغرائق العلی.

۵- وانهن لهن الغرائق العلی، و ان شفاعتهن لهن التي ترتجی. یقیناً تعدد روایات داستان، دلیل آن است که قضیه جعلی است و آن را زندیقان ساخته اند. چنانچه ابن اسحاق نیز به آن اشاره کرده است.^۱ سیاق آیات عدم تناسب آنها را در سوره «النجم» رد می‌کنند. لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى * أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى * وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى * أَلَكُمُ الذَّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَى * تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى * إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَّتُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى. (النجم: ۱۸ - ۲۳)

آیه تصریح دارد که لات و عزی از مصنوعات مشرکین است و هیچگونه مشروعیتی از جانب حق ندارد. پس بنابراین سیاق آیات، ورود این جملات را نفی می‌کند. اگر آیه، مشروعیت بت‌ها را منفی می‌داند، دیگر معنی ندارد که بخش بعدی آنها (تلک الغرائق العلی) آنها را مدح کند! هیچ عقل و عاقلی این تناقض را نمی‌پذیرد.

مرحوم شیخ محمدعبده در نقد «داستان غرائق» می‌گوید: اصولاً در هیچ منبعی نقل نشده است که عرب‌ها در نظم و خطابه‌های خود، هیچ سخنی از «غرائق» نگفته اند اساساً «غرنوق» یا «غرنیق» نام پرنده‌ای سیاه یا سفید است و گاهی به جوان سفید زیباروی نیز «غرنوق» گویند. هیچ یک از این مفاهیم با خدایان عرب و معنای «اله» تناسب ندارد.^۲

جایی که جامعه عرب مکه، محمد(ص) را صادق (راستگو) و امین می‌شناسند از دوران طفولیت و جوانی، کلمه‌ای از دروغ به زبان او جاری نشده است و صداقت و راستگویی‌اش، معروف همگان است، چگونه از زبان خدایش «قران» دروغ می‌گوید و به او نسبت ناروامی دهد! یقیناً این موضوع محال است و ناشدنی. هرگز انسان‌های قوی و با اعتماد و با صلابت دروغ نمی‌گویند. دروغ نشانه آدم‌های ضعیف است.

اکنون که دعوت محمد رو به توسعه است و او طرفداران بیشتری پیدا کرده است و شخصیتی به مانند حمزه و دیگران آیین او را پذیرفته اند و گروه مسلمانان رو به افزایش است، چه نیازی هست که محمد به قریش باج بدهد و خدایان آنان را مدح کند؟!

یقیناً داستان «غرائق» از جعلیات دشمنان اسلام است که خواسته‌اند به خلوص توحید بنیانگذار آیین توحید، افتراء گویند و دروغ نسبت دهند.^۳

آیت‌الله‌العظمی سبحانی

استاد سبحانی، جعلی بودن داستان «غرائق» را به چندین دلیل ثابت می‌کند:

۱- عصمت پیامبر: پیامبران هرگز دروغ نمی‌گویند. به طور مسلم عصمت محمد(ص) در تبلیغ آیین آسمانی، مانع از پیش آمد چنین حوادث است.

۱. همان، ص ۱۶۳.

۲. هیکل، ص ۱۶۶.

۳. همان، ص ۱۶۷.

- ۲- پیامبر ص در انجام وظیفه ی خود خسته نشده است تا دوری قوم بت پرستی بر او سنگین باشد. پیامبر در تبلیغ رسالت خود، در تحمل حوادث پیش از حد، صابر است. او، هرگز از جبهه فرار نمی‌کند. معمولاً این داستان با خرد سازگار نیست.
- ۳- قرآن تصریح دارد که پیامبر «ماینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی» بنابراین چطور با این نوید قطعی پیامبر خود را بی‌نگهبان می‌گذارد و اجازه می‌دهد که شیطان در فکر و دل او تصرف کند؟
- ۴- ما قبل و ما بعد آیه، با همدیگر سازگاری ندارند. در جمله اول اول بت های قریش مورد مذمت است، اما در فراز بعدی آنها مدح می‌گردد و این تناقض است.
- ۵- شیخ محمد عبده می‌گوید: هرگز در لغت و اشعار عرب لفظ «غرائیق» درباره خدایان به کار نرفته است.^۱

نقد و نظر

روشن است که استاد سبحانی در نگارش این بخش از کتاب «حیاء محمد» هیکل استفاده کرده است و در نقد سخن مستشرقان درباره «غرائیق» از علم کلام استفاده می‌کند و به اصطلاح از طریق «استحسان» عقیده بر بطلان موضوع پیروی می‌نماید. باید انصاف داد که روش محمدحسین هیکل، در نقد «افسانه غرائیق» از دلایل متقن و استحکام استدلالی بیشتری برخوردار است. دکتر هیکل از موضع تاریخ‌نگاری، امتیاز چشم‌گیری را به خود اختصاص می‌دهد.

۶. هجرت پیامبر و فداکاری امام علی (ع)

هجرت، آغاز تاریخ است. روزی که دنیای قدیم از عصر جدید جدا می‌شود. عصر جدید که در روند فرهنگ بشری آغاز می‌شود، فرهنگی که متفاوت از دیگر فرهنگ‌ها و ادیان با انسان‌ها و بشریت برخورد دارد.

افسانه امتیاز نژادی لغو می‌شود و حقوق یکسان زن و مرد اعلام می‌گردد در کنار تحول عمقی جامعه انسانی که پرستش بت را کنار گذاشته، عصر عقلانیت آغاز می‌گردد و عقل معیار سنجش حق و باطل و عامل تمایز انسان از دیگر جانداران به عنوان یک منبع معرفتی، به رسمیت شناخته می‌شود. آری، هجرت، تحولی در عمق درون و نقطه آغازی بر تاریخ انسانی بر تارک روند جریان تاریخ است. این نقطه آغاز با حرکت یک فرستاده حق «رسول خدا(ص)» و فداکاری یک انسان پاک‌باخته، شروع می‌شود.

عزیمت به هجرت

دکتر هیکل، واقعه هجرت را به این سادگی شروع می‌کند. «محمد (ص) به خوبی فهمید که دیگر دوره اقامت در شهر، تمام شده است. قریش تصمیم گرفته که او را نابود کند. از طرف دیگر هم، از مسلمانان در مکه فقط عده اندکی مانده است و او، هر لحظه در انتظار آن است که خدایش به او وحی کند که از مکه برود و هجرت کند. محمد به خانه ابوبکر آمد که آماده سفر باشد و به او گفت: که خداوند اجازه هجرت داده است و از او خواست که در این سفر، همراه او باشد. او نیز پذیرفت. در این نقطه داستانی شروع می‌شود که از مهم‌ترین حوادث در تاریخ و فداکاری در راه حق و عقیده و ایمان،

^۱ . جعفر سبحانی، همان، ص ۲۷۶ - ۲۸۰.

از روی اتکاء به نفس و ایمان، به شمار می‌آید. ابوبکر دو شتر تیزرو را به عبدالله بن ارقیط، سپرده است که آنها یا برای روز میعاد «قرار هجرت» نگه بدارد و آماده سازد. وقتی این دو مرد «محمد» و «ابوبکر» تصمیم گرفتند که مکه را ترک گویند. شکی نداشتند که قریش، آنان را تعقیب خواهد کرد. لذا محمد، تصمیم گرفت که از راه غیر معمولی و ناآشنا و در موعدی غیر آشنا، سفرش را شروع کند. جوانان قریش محاصره کرده بودند و خود را آماده می‌کردند که محمد را بکشند که مبادا از دست آنها فرار کند. در شب «هجرت» پیامبر (ص) به علی (ع) اصرار کرد که بُرد سبز رنگ یمانی اش را به تن کند و در رختخواب او بخوابد. و به او دستور داد که چند روزی بعد از او در مکه بماند تا ودائع و امانات مردم را به صاحبانشان پس دهد و سپس به او ملحق شود. جوانان قریش از یک مکانی، جایگاه خواب محمد (ص) را رصد می‌کردند. می‌دیدند که مردی در خوابگاه او خوابیده است. مطمئن شدند که او (محمد ص) فرار نکرده است. در ثلث آخر شب، محمد در غفلت بی خبری ناظران قریش از خانه خود بیرون آمد و راهی خانه ابوبکر شد و هر دو مرد از در کوچک پشت خانه بیرون آمدند و در جنوب مکه به سوی غار «ثور» روانه شدند. در پیش گرفتن طرف راست راه هرگز به خاطر کسی خطور نمی‌کرد. و این چنین به طور ساده هجرت محمد (ص) آغاز می‌شود و محمد حسین هیکل فقط به طور ساده، به خوابیدن علی (ع) در جایگاه پیامبر، اشاره می‌کند و همین!

آیت‌الله‌العظمی سبحانی

اما استاد سبحانی، ماجرای «هجرت» را نقل می‌کند و حادثه «هجرت» را مطابق روایت‌های تاریخی، با اختلاف جزئی که در آن دیده می‌شود، گزارش می‌دهد. ولی استاد سبحانی وقوع هجرت را در دو بخش توضیح می‌دهد!

- ۱- بخش اول جریان داستان هجرت است که محمد (ص) همراه ابوبکر، از خانه خود بیرون می‌آید و راهی غار «ثور» می‌شود و بعد از سه روز عازم مدینه می‌گردد.
- ۲- اما بخش دیگر گزارش هجرت، مربوط به فداکاری و ایثار امام علی (ع) است که نقش مهمی در اتمام رسالت محمد داشته است. دکتر هیکل گرچه در نیم سطری به این فداکاری اشاره می‌کند ولی اهمیت آن را چندان بها نمی‌دهد و به صورت روند تاریخ نگاری، آن را گزارش داده و رد می‌شود. تقریر سنت تاریخی آیت‌الله‌العظمی سبحانی، از این جهت چشم‌گیر و قابل اهمیت است که او به عنوان یک مجتهد شیعی، فداکاری و ایثار نخستین مرد مسلمان در تاریخ اسلامی را برجسته می‌کند و فضائل امام علی (ع) را در این زمینه اعلام می‌دارد. او می‌نویسد: «جانبازی در راه حقیقت از اوصاف مردانی است که عاشق و دلداده آن باشند. کسانی که از جان و مال و شخصیت می‌گذرند و تمام سرمایه‌های معنوی و مادی خود را در طریق احیاء حقیقت به کار می‌برند. به طور مسلم، این اشخاص در صفوف عشاق حقایق قرار گرفته‌اند. کمال و سعادت‌تی که در هدف خود مشاهده می‌کنند، سبب می‌شود که دست از زندگی موقت بشویند و به زندگانی ابدی پیوندند. خوابیدن علی (ع) در بستر پیامبر (ص) در آن شب پرغوغا، نمونه بارزی از این عشق به حقیقت است، محرکی برای این عمل پرخطر، جز عشق به بقاء اسلام که متضمن سعادت جامعه است، چیز دیگری نبوده است. این طرز جانبداری به اندازه‌ای ارزش داشت که خداوند، آن را جانبازی به منظور به دست آوردن رضایت الهی نامیده و این

آیه بنا به نقل بسیاری از مفسران، در این مورد نازل شده است.
«وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ» (بقره - ۲۰۷)
این فضیلت، در نظر دانشمندان اسلامی از بزرگترین فضائل امیرمؤمنان شمرده شده و علی، مرد
جانباز و فداکار اسلام و محمد به شمار آمده است.^۱

نقد ابن تیمیه

سپس استاد سبحانی، سخن ابن تیمیه (۷۲۸) را که منکر این فضیلت شده است، به محک نقد
می‌کشد و عناد و لجاجت این سرسلسله وهابیت را افشاء می‌کند.
ابن تیمیه در «منهاج السنه» ادعا دارد که «خوایدن علی(ع) در بستر پیامبر فضیلت نیست» او بر ادعای
خود دو دلیل می‌آورد:

۱- گفته پیامبر(ص) که به علی(ع) فرموده بود: در بستر من بخواب و آسیبی به تو نخواهد رسید [فانه
لا یخلص الیک شیء تکرهه]

۲- علی سرانجام کار را می‌دانست، همان رد امانات است که حاکی از این که رسول خدا(ص)
می‌دانست او در این حادثه گزند نمی‌خواهد دید.^۲

پاسخ استاد سبحانی

استاد سبحانی در پاسخ و نقد او می‌گوید:

۱- جمله «لا یخلص الیک شیء تکرهه» را در تواریخ معتبر که اصالت دارند نقل نکرده‌اند، مانند:
طبقات ابن سعد - ص (۲۲۸ - ۲۲۷) و المقریزی در الامتاع از این جمله سخن به میان نیاورده است.
آری شیخ طوسی (۴۶۰) در امالی خود، جمله را با مختصر تغییری آورده ولی صورت جریان با آنچه
اهل سنت و ابن تیمیه نقل کرده اند، فرق دارد؛ او می‌گوید: پس از سپری شدن شب هجرت، علی(ع)
همراه «هند ابن ابی هاله» فرزند خدیجه(س)، در نیمه‌های شب های بعد، به محضر پیامبر شرفیاب شد.
در یکی از آن شب‌ها، پیامبر(ص) به علی(ع) فرمود: اَنَّهُمْ لَنْ یصلوا الیک الان یا علی بامر تکرهه و یقیناً
این مطلب، با امر فداکاری علی(ع) در شب هجرت، تعارض ندارد.

۲- کلام خود امام علی(ع)، بهترین گواه این فضیلت است:

«و وقت بنفسی خبر من وطال الحصا و من طاف بالیبت العتیق و بالحجر

محمد لما خاف ان یمکروا به فوقاه ربی ذو الجلال من المکر

و بت اراعهم متی ینشرونتی و قد وطیت نفسی علی القتل و الاسر»

سیوطی در تفسیر «الدر المنثور» این اشعار را از علی(ع) نقل کرد است.^۳

نقد و نظر

بیان دکتر هیکل در گزارش تاریخ اسلام، از موضع یک مورخ و به ادعای خود، علمی،
مطرح می‌باشد. گرچه اونیز در گزارش متن به نوعی به احترام و جایگاه خلیفه اول اشاره دارد. اما نقل
آیت‌الله‌العظمی سبحانی در گزارش تاریخ را می‌توان نمونه‌ای از تحقیق و تفحص در منابع تلقی کرد
و مقایسه متون را در روشن کردن گزاره، مشاهدی از نحوه تحقیقی استاد دانست. و این موضوعی است

۱. فروغ ابدیت، ج ۱، ص ۳۵۰.

۲. همان، ص ۲۵۶.

۳. سبحانی، همان، ص ۳۶۵.

که از نظر دکتر هیکل مغفول مانده است. بگذریم از این که آیت‌الله‌العظمی سبحانی در مورد تزیین حق امیرالمؤمنین و انکار فضیلت آن حضرت، دفاع از حق را در نظر دارد و با منکران حقیقت، کسانی که تاریخ را تحریف می‌کنند با برهان علمی، برخورد می‌کند.

۷. همسران پیامبر و داستان زید و زینب!

یکی از موضوعات بسیار مهمی که در حیات محمد(ص) برای خاورشناسان و مسیونرهای مسیحی سوژه ساخته است، تعدد همسران پیامبر، به ویژه ازدواج محمد(ص) با دختر عمه خود زینب بنت حشش است. خاورشناسانی که «مطالعات اسلامی» را موضوع علمی خود قرار داده اند و خاورشناسی را به عنوان «رشته‌ای از علوم» در دانشگاه‌های غربی مطرح می‌سازند، موضوع همسران پیامبر، ازدواج محمد با زینب را بسیار مورد هجوم قرار می‌دهند و محمد(ص) را مرد شهوت و انسان هوس آلود معرفی می‌کنند. آنهایی که از غربیان درباره زندگانی رسول خدا(ص)، کتاب نوشته اند، بسیار به این موضوع پرداخته و آن را مورد «نقد» قرار داده‌اند. ویلیام مویر، درمنگام، واشنگتن ارونیک، لامنس و... از خاورشناسان و مسیونرهای مسیحی در این زمینه، داد سخن داده اند و به استهزاء و سیاه‌نمایی چهره محمد پرداخته‌اند که آری، محمد، ردای رسالت و قناعت و زهد را کنار گذاشته و لباس شهوت [نعوذ بالله] به تن کرده است.

یک داستان عشقی!

آنها می‌گویند نگاه کنید محمدی که در مکه منادی قناعت و زهد و توحید و اعراض از شهوات زندگی دنیایی بود. چگونه به مرد شهوانی تبدیل شد و دیدن تن عریان زن، آب دهانش را راه انداخت. او، نه فقط یک همسر، بلکه چندین همسر انتخاب کرد. و نه فقط عایشه جوان (حمیراء) را در خانه داشت، بلکه به زینب دختر عمه خویش هم که همسر غلام (پیشین) او، زید، بود چشم طمع داشت. محمد، روزی که زید غائب بود به خانه وی آمد، زینب، دختر عمه، از او استقبال کرد. اما او (زینب) لباس نازک که زیبایی‌های تن او را نشان می‌داد به تن کرده بود. محمد از دیدن تن زیبای زینب، یک مرتبه آنچه در دل داشت به زبان آورد و گفت: سبحان مقلب القلوب (خدایی که میل و تحول دل‌ها به دست تو است. تو پاک و منزهی). محمد این جمله را در موقع بازگشت از خانه، باز هم تکرار کرد. به اینگونه عشق خود را به زینب اعلان کرد و زینب در چشم‌های سیاه محمد دید که «پرتو عشق» تلولو کرد! زینب، از زیبایی اش به خود می‌بالید و آنچه که شنیده بود، به گوش «زید» رسانید. زید بدون درنگ خود را به خدمت پیامبر رسانید که آماده است «زینب» را رها سازد. اما محمد، او را از این کار (طلاق) بازداشت و گفت: امسک علیک زوجک و اتق الله! اما زینب، سر ناسازگاری گذاشت و زید نیز او را طلاق داد. اما محمد، ابتدا از ازدواج با زینب سر باز زد و دل او همواره در عشق زینب مشغول بود تا این که آیه آمد:

وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا. (سوره احزاب - ۳۷)

وقتی که زینب طلاق گرفت، محمد با او ازدواج کرد!!

این! چگونه پیامبری است؟! چیزی را که بر دیگران تحریک کرده است بر خود روا می‌دارد و

خود تابع قانون خود نیست؟^۱

نقد هیکل و تحلیل او

دکتر هیکل در تحلیل قضیه همسران رسول خدا(ص) و داستان زید و زینب، به تحلیل عالمانه‌ای در مورد این موضوع می‌پردازد و انصافاً او، در نقد نظریه و دیدگاه مستشرقان، بسیار محققانه و عالمانه پاسخ می‌دهد و در کتاب «حیاء محمد» فصل ۱۰ کتاب را به این جریان اختصاص می‌دهد.

دکتر هیکل، از موضع یک دانشمند مسلمان، ابتدا مسئله را از بعد تحلیل اجتماعی مورد بررسی قرار می‌دهد و می‌گوید: آری بپذیریم که این سخن‌ها درست (گفته مستشرقان) است، اینها که با عظمت و نبوت محمد چندان منافات ندارد. محمد یک بزرگ است از بزرگان و قهرمانان تاریخ! معمولاً زندگی قهرمانان، استثناءهای تاریخ است. قوانین عمومی که در زندگی مردم عادی جریان دارد، در زندگی قهرمانان جاری نمی‌شود و شامل حال آنان نمی‌شوند!! چه برسد به زندگی پیامبران و انبیای الهی!!

استثناءهای تاریخی

حضرت موسی، یکی از قهرمانان تاریخ و از انبیای بزرگ است مگر این موسی نبود که در مصر، وقتی دید دو مرد با همدیگر دعوی می‌کنند و گلاویزند، یکی از طرفداران او است و آن دیگری از دشمنان او، به طرفداری طرفدار خود، سیلی محکمی به گوش رقیب وی نواخت و او را از پای درآورد. این قتل، قتل مشروعی نبود نه جنگی وجود داشت و نه شبه جنگی! موسی چه حقی داشت که بی دلیل رقیب طرفدارش را سیلی بزند و او را بکشد؟! اما موسی این کار خلاف قانون را انجام داد، خدش‌های هم به نبوت او، وارد نشد و به عظمت و بزرگی او لطمه نزد.

موضع عیسی مسیح، حتی از موضع موسی و محمد هم بالاتر است. اصولاً ولادت و حیات مسیح، برخلاف عادی قوانین طبیعی است ملک به مریم مادر مسیح تمثیل می‌کند و روح مسیح را در زهدان او می‌دمد. مریم بعد از تولد مسیح، طفل را میان قوم (یهود) می‌آورد و مسیح تکلم می‌کند و می‌گوید: انی عبدالله اتانی الکتاب و جعلنی نبیاً.

با وجود انکار یهود، مریم از خود دفاع می‌کند و مسیح را به یوسف نجار نسبت می‌دهد. و امروزه مبشران و مسیونرهای مسیح، قضیه تولد مسیح را به عنوان یک معجزه الهی می‌پذیرند و به او ایمان دارند و می‌دانند که تولد مسیح، استثنایی در قوانین طبیعت بود. اما آنها هیچ دم نمی‌آوردند، سخنی نمی‌گویند و همواره به عظمت مسیح اعتقاد دارند و به جلالت نبوت او، ایمان آورده‌اند! اما درباره محمد(ص) و عظمت او تردید می‌کنند.

آری، محمد نیز بمانند دیگر بزرگان و قهرمانان تاریخ، یکی از استثناءها است که مسیر تاریخ بشری را تغییر داده‌اند و تحول بزرگی در اجتماع انسان‌ها آفریده‌اند.

سپس دکتر هیکل می‌گوید: اگر ما، چنین پاسخی را در جواب خاورشناسان و مسیونرها می‌گفتیم، ما، تاریخ را تحریف می‌کردیم و به تاریخ جنایت می‌نمودیم و به عظمت محمد و جلالت رسالت او، مرتکب جنایت می‌شدیم.^۲

۱. هیکل، حیاء محمد(ص)، ص ۳۱۵-۳۱۶.

۲. هیکل، حیاء محمد(ص)، ص ۳۱۷.

تحلیل درست تاریخ

اما تاریخ حیات محمد، چنین روانی دارد و سرگذشت زندگی او، داستان دیگری دارد. بهتر است حیات محمد را از لابه لای تاریخ ببینیم و مورد تحلیل قرار دهیم.

خوب است تاریخ ازدواج‌های محمد (ص) را به دقت بررسی کنیم و سپس داوری نماییم:

۱- ازدواج با خدیجه(س)

محمد (ص) با خدیجه(س) ازدواج کرد در حالی که ۲۵ سال بیشتر نداشت. او در اوج جوانی شکوفایی مردانگی، زیبایی اندام و توانایی نیروی جسمی و کمال رجولیت بود. خدیجه(س) هم ۴۰ سال داشت [بنا بر مشهور] خدیجه(س) با او در حدود ۲۸ سال زندگی کرد و در سن بالاتر از ۶۰ سال بدروود حیات گفت. در حالی که در آن روزگار قانون تعدد زوجات و چند همسری، یک امری مشروع و در میان جامعه عرب متداول بوده است اما محمد، کسی را در زندگی خانوادگی خود همراه با خدیجه(س) شرکت نداد و به خانه نیاورد. پیش از خدیجه(س) هم کسی در تاریخ سراغ نداده است که محمد، عاشق زنی باشد و عشق او را در دل داشته باشد! در حالی که در دوره جاهلیت زنان چندان پوشش نداشتند و به «تبرج جاهلیه» مشغول بودند. دقیقاً این حادثه، طبیعی به نظر نمی‌رسد. آنجا که محمد از ۵۰ سالگی گذشته است، یک مرتبه به طور ناگهانی، رفتار عوض کند و عاشق زینب بنت حجش باشد، در حالی که در همان اوقات، در خانه خود عایشه را داشت که جوانترین زنان او بود. اما او در آن سال‌ها، ۵ زن یا ۷ زن دیگر نیز داشته است بیشتر از پیره‌زانی که عمری از آنان گذشته بود. محمد، از آن زنان هیچ فرزندی نداشت. تنها خدیجه(س) بود که برای او، چند فرزند دختر و پسر آورد و از ماریه قبطیه در ۶ سالگی محمد ابراهیم متولد شد.

بعد از خدیجه(س):

وقتی که حضرت خدیجه(س) وفات کرد، محمد با چندین زن (بیوه) ازدواج کرد:

۱- سوخته دختر زمه بیوه سکران بن عمرو عبد شمس.

بنا به روایت راویان تاریخ، سوخته، چندان از جمال بهره‌ای نداشت و نه از ثروت و مکان و پایگاه اجتماعی نیز محروم بود. او، زن مردی از «سابقین الاولین» مسلمانان بود که در راه اسلام اذیت فراوانی از قریش دیده بود و همراه مسلمانان، برای خلاصی از آزار قریش به حبشه مهاجرت کرد. سوخته نیز مسلمان شد و همراه شوهر خود به حبشه مهاجرت کرد. چه رنج‌ها و مرارت‌ها که به خود دید. اگر بعد از این همه مشقت، محمد با او (بعد از مرگ شوهرش) ازدواج می‌کند و او را در ردیف «ام المؤمنین» قرار می‌دهد، باید گفت که این کار بسیار کار ارزنده و زیبا است که باید مورد تقدیر قرار گیرد.

اما عائشه و حفصه

دختران دو یار پیامبرند که خواسته‌اند با محمد ارتباط برقرار کنند. پایگاه اجتماعی خود را ارتقاء دهند. آن هم از طریق «مصاهرت» (دامادی) دخترانشان!

چنانچه حضرت رسول با علی(ع) و عثمان نیز از طریق «مصاهرت» دختران خود را به آنها داده است و آن دو افتخار دامادی محمد (ص) را دارند.

اگر محمد به عائشه محبت داشته است، یقیناً این محبت بعدها در زندگی زناشویی آنها پیدا شده است. زیرا عائشه در ۹ سالگی مورد خطبه و خواستگاری قرار گرفته است.

دیگر زنان

زینب دختر خزیمه و ام سلمه هم، همین وضع را داشتند. زینب دختر خزیمه زن عبده بن حارث بن مطلب بود. او در جنگ بدر شهید شد. زینب هم از جمال چندان بهره‌ای نداشت. او فقط به خوش خلقی و نیک رفتاری مشهور بود و لذا به او «ام المساکین» می‌گفتند. او دوره جوانی اش گذشته بود. بعد از یک سال و یا دو سال از ازدواج خود با محمد، بدرود حیات گفت و از دنیا رفت و تنها زنی بود که بعد از خدیجه(س)، پیش از وفات محمد از دنیا رفت.

ام سلمه

اما ام سلمه زن ابی سلمه بود که از شوهرش صاحب چند فرزند بود. ابوسلمه در جنگ احد، زخمی شد و بعداً عافیت یافت و خوب شد. بعداً پیامبر او را به جنگ بنی اسد فرستاد. او در جنگ پیروز شد و با غنائم فراوان به مدینه آمد. اما دوباره زخم‌های جنگ احد، سر باز کرد و او همچنان در رنج بود حتی بدرود حیات گفت. محمد، هنگام مرگ در بالین او حاضر شد و او را به عاقبت به خیری، دعا می‌کرد تا این که روح از بدنش جدا شد، محمد بر او گریست و اشک‌هایش از چشمش فرو ریخت. بعد از چهار ماه از درگذشت ابی سلمه، محمد ام سلمه را خواستگاری کرد. او عذر آورد که فرزندان زیاد است و دوره جوانی اش گذشته است. اما محمد، تأکید کرد که زنش باشد تا در کنف حمایت او قرار گیرد و از فرزندان سرپرستی کند! و بالاخره او پذیرفت. آیا با این گذشته سنواتی، هنوز مستشرقان اصرار دارند که محمد، ام سلمه را گرفته است. آیا ام سلمه جمال داشت و یا ثروت؟

انگیزه محمد در این ازدواج‌ها، پرستاری و سرپرستی از محرومان و مسکینان بود، او می‌خواست پدر ضعیفان و عاجزان باشد. پدر فرزندان که پدرانشان در جنگ‌ها و در راه خدا، شهید شده بودند خواننده گرامی، شما با این گواهی‌های تاریخی چگونه قضاوت می‌کنید؟ محمد در طول بیشترین عمرش، با یک زن (خدیجه(س)) زندگی کرده است. اگر در اسلام به قانون تعدد زوجات، اجازه داده شده است قطعاً این دستور و حکم، بر حسب ضرورت اجتماعی و با رعایت شرط «عدالت» تجویز شده است. دستوری که اروپا هم بعد از جنگ جهانی اول و دوم (در شرایط ضرورت اجتماعی) تجویز آن را صادر کرده است. البته ما هم در شرایط عادی اجتماعی (بدون سواستفاده از زنان) زندگی با تک همسری را ترجیح می‌دهیم که آرامش روان در آن است.»

اما: قضیه زید و زینب!

مستشرقان و مسیونرهای مذهبی درباره داستان «زید و زینب» به خیال پردازی پرداخته‌اند و داستان‌های واهی درباره آن ساخته است و قضیه را از باب «عشق و دلدادگی» بررسی کرده‌اند و چه خیال پردازی‌هایی که مرتکب نشده‌اند.

اما تاریخ، به خوبی داوری می‌کند که قصه «زید و زینب» از مفاخر حیات محمد (ص) است. نمونه انسان کامل، مرد اخلاق و مروت و مردانگی، نماد آنچه را که بر خود روا می‌داری بر برادرت نیز روا بداری، قانون طلایی (اخلاقی) جهانی.

شخصیت زینب

زینب دختر حجتش فرزند اُمیمه دختر عبدالمطلب عمه رسول الله(ص) بود. زینب (به جهت پیوستگی

خانوادگی) همواره در منظر و دیدگاه محمد(ص) تربیت یافته و بزرگ شده بود. او به مثابه دختر یا خواهر کوچکتر محمد(ص) است. محمد(ص) زینب را می‌شناخت و به خوبی می‌دانست او دارای فتنه‌گری و شیطنت است و یا دختری ساده از زنان بنی هاشم است. آری، محمد(ص)، زینب را پیش از ازدواجش با زید می‌شناخت. او را دیده بود دقیقاً از دوران کودکی اش تا نوجوانی تا دوره جوانی اش. او زینب را برای غلام خود «زید» خواستگاری کرده بود و هنگام خواستگاری از زینب، از برادرش عبدالله بن حشش او را خواستگاری کرد. عبدالله نپذیرفت و با خود می‌گفت که زینب یک دختر قریشی و هاشمی است. او دختر عمه پیامبر است، آیا این دختر زن برده‌ای باشد که خدیجه(س) او را خریده است و محمد آزادش کرده است؟!

این ازدواج برای زینب، یک عار و ننگ است. آری چنین ازدواجی آن روز در جامعه عربی عار بود. آن هم عار و ننگ بزرگ! جامعه طبقاتی کشنده! دختران خاندان‌های اشراف و نازپرورده، هرگز زن بردگان نمی‌شوند، گرچه آزاد شده باشند! اما محمد می‌خواهد این اعتبارات پوشالی اجتماعی را که مبتنی بر تعصب‌های جاهلی است، از بین ببرد آنها را از ذهنیت جامعه بشوید باید جامعه نوپای اسلامی، عمیقاً درک کند که «لافضل لعربی علی عجمی و لا لأسود علی ابیض، الا بالتقوی» و «ان اکرکم اتقاکم» (الحجرات - ۱۳).

این هنجار اجتماعی باید نهادینه شود و هیچ مسلمان در خود احساس برتری نکند و به چشم حقارت به دیگری نگاه ننماید!

محمد می‌خواهد نخستین کسی که صف اول «انقلاب فرهنگی» قرار بگیرد، دختر عمه اش زینب بنت حشش باشد. او شجاعت آن را دارد که بر این عادت زشت عرب بشورد و آن را نابود کند و از گفته‌ها و سخن‌ها و پیچ‌های مردم نترسد و به آنها اعتنا ننماید.

چه کسی این نمونه خانوادگی دوره جدید را نهادینه خواهد کرد؟!

او، زید است پسر خوانده پیامبر که اکنون برخلاف عادات ناپسند عرب، صاحب حق شده است زیرا که آزاد گردیده و به مانند دیگر فرزندان آزاد خانواده‌ها، ارث خواهد برد. او است که با «زینب» ازدواج می‌کند و فداکاری در راه تحقق دستور جدیدی که فرزند خواندگان بمانند فرزندان اند!

محمد نیز اسرار و رازهای اسلام، این آیین جدید را به زینب و برادرش عبدالله اظهار می‌دارد که زید شوهر زینب باشد. و در این مورد آیه نازل می‌شد که «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمَئِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا»

دقیقاً بعد از نزول آیه، زینب و عبدالله، اذعان کردند که پیشنهاد را بپذیرند و گفتند یا رسول الله(ص)! ما راضی شدیم. آن وقت، زید پس از آنکه مهریه زینب را پرداخت کرد با او همبستر شد و خانواده تشکیل داد. اما متأسفانه رگه‌های طبقاتی و اشرافیگری به زودی نمایان شد و زینب به زید رام نگردید و آن مناعت و نازپروردگی اش نرم نگردید! بلکه هر روزی که می‌گذشت زید را آزار می‌داد و با نسب و خاندانش به او فخر می‌فروخت و این که او هرگز برده نبوده است!!

زید چندین بار از سوء رفتار زینب به پیامبر شکایت برد و بارها از حضرتش اجازه خواست که طلاقش دهد. اما محمد(ص) او را تسکین می‌داد که: امسک علیک زوجک و اتق الله، اما زید و زینب هرگز با همدیگر نساختند و سرانجام زید، زینب را طلاق داد.

پسرخوانده بمانند پسر حقیقی نیست.

گرچه در اسلام «پسرخوانده‌ها» از شأن و پایگاه اجتماعی برخوردارند و کرامت انسانی آنها محفوظ می‌شود. اما آنها رابطه و پیوند نسبی و خونی با پدر ندارند که بمانند پسر ارث ببرند و زنان آنان، محرم پدرخوانده شود. چنانچه در فرهنگ عرب جاهلی چنین بوده است.

لذا در داستان زینب، که پیامبر پس از طلاق وی، با او ازدواج کرد. این ذهنیت جامعه را اصلاح نمود که: مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمْ اللَّائِي تَطَاهُرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ. [احزاب - ۴]. معنای آیه این است که مدعی (پدرخوانده) می‌تواند با زن پسرخوانده (مدعی) ازدواج کند. اما این حکم واقعی را چگونه باید اعلام کرد و پیاده نمود؟ لذا خود به ازدواج اقدام کرد و آیه زیر نیز در تایید اقدام او نازل شد: وَتَخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ [احزاب - ۳۷]. آری با شجاعت اقدام کن و ذهنیت اشتباهی و خطاکار عرب را اصلاح نما و از احدی به جز خداوند ترس و واهمه نداشته باش! لذا رسول الله با زینب ازدواج کرد و آیه نازل شد که «فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا» [احزاب - ۳۷].

این است تاریخ صحیح و واقعی آنچه در مورد «زید و زینب» در متون آمده است و اگر خاورشناسان بمانند مویر، اروننگ، اسپرنگر، فیل، دورمنگام و الامنس، داستان زینب را به طور رومانتیکی نقل می‌کنند و بال و پر می‌دهند، این گروه، همان وظیفه دیرینه خود را (که با مسلمانان خصومت دارند) انجام می‌دهند و از دوران «جنگ‌های صلیبی» این خصومت در وجود غربیان ریشه دارد. حالا عده‌ای با وظیفه تبشیری و دسته‌ای دیگر با رنگ علمی «خاورشناسی» *orientalism* چقدر کینه خود را اعمال می‌کنند.^۱

آیت‌الله‌العظمی سبحانی

استاد سبحانی در روند سیره نویسی، فقط قضیه «زید و زینب» را تحریر می‌کند بی‌آن که در مورد سایر همسران پیامبر در این بخش سخنی بگوید!

او به تفصیل شخصیت زید شرح می‌دهد که: «زید را غارتگران عرب در دوران کودکی ربوده و او را در بازار «عکاظ» به عنوان غلام در معرض فروش قرار می‌دهند. حکیم بن خرام، او را برای عمه خود «خدیجه(س)» می‌خرد و وی نیز پس از ازدواج با محمد، او را بخشیده و آزاد می‌کند. زید مرد ساده دل در مکه، عاشق پیامبر می‌شود ولی حاضر نمی‌شود که پس از آزادی به سوی مادر و فامیل خود برگردد. محبت‌های پیامبر، زید را نگه می‌دارد و آنها با همدیگر دوست می‌شوند. به طوری که محمد «زید» را به «فرزندی» انتخاب می‌کند و او را به جای «زید بن حارثه» «زید بن محمد» می‌گویند. پیامبر در حق زید فرمود: این فرزند من است و ما از یکدیگر ارث می‌بریم. این علاقه قلبی همچنان دوام داشت تا این که زید در جنگ «موته» شهید شد و پیامبر از مرگ او بسان مرگ یک فرزند، متأثر گردید. سپس استاد سبحانی داستان ازدواج زید و زینب را به تفصیل می‌آورد و بعداً سبب افتراق و جدایی آنها را توضیح می‌دهد.

^۱. هیکل، حیاة محمد(ص)، ص ۳۱۵ - ۳۲۶.

ولی استاد سبحانی مانند هیکل، سبب انزار و طلاق را تنها عوامل اشرافی گری طبقاتی نمی‌داند، بلکه «زید» را نیز در این موضوع، مقصر می‌داند: او، تقصیر زید را در دو عامل خلاصه می‌کند:

۱- زید یک روحیه انزواطلبی و گوشه‌گیری دارد و دارای خلق ناسازگاری است. زیرا قبل از زینب، چندین همسر گرفته و سپس از آنان جدا شده است و به جز آخری یعنی همان زینب. و این طلاق‌های پیاپی حاکی از یک روح ناسازگاری در «زید» می‌باشد.

۲- خطاب تند پیامبر به زید که تصمیم گرفته همسر خود را طلاق دهد: امسک علیک زوجک و اتق الله؛ نشان خشم پیامبر است.

این دو دلیل، همه تقصیرها را متوجه همسر وی نمی‌کند، بالاخره زید هم در این جدایی دخالت دارد.^۱

سپس استاد سبحانی به تفصیل جریان لغو فرهنگ غلط جامعه جاهلی را توضیح می‌دهد که محمد خواست با ازدواج خود با زینب «فرهنگ جاهلی را که پسر خوانده» را کاملاً در همه احکام (و حتی محرم بودن زن او) بمانند پسر نسبی می‌دانستند، ملغی سازد.

استاد سبحانی، از خصومت ریشه دار مستشرقان در تحریر تاریخ اسلام، به تفصیل سخن می‌گوید و در آخر مقاله خود، جمله‌ای از آیات را به روشنی تفسیر می‌کند:

«و تخفی فی نفسک ما الله میدیه» (در نفس خود چیزی را پنهان می‌کردی که خداوند آن را آشکار خواهد ساخت.

محمد (ص) چه چیزی را در دل پنهان کرده بود؟! آیا همان ازدواج با زینب را که مستشرقان روی آن مانور می‌دهند؟ یا این که محمد به این طلاق راضی نبود و زید را در معاشرت با همسر خود تشویق می‌کرد. [امسک علیک زوجک و اتق الله] آنچه محمد در دل داشت این بود که: خداوند به او وحی فرستاده بود که زید همسرش را طلاق خواه داد و تو برای ابطال سنت باطل با او ازدواج خواهی نمود.

این است آنچه محمد در دل مخفی می‌کرد و شاهد آن دنبال آیه است که: «و تخشی الناس و الله احق ان تخشاه.»

نقد و نظر

واقع این است که محمد حسین هیکل در نگارش فصل ۱۰ کتاب خود درباره همسران پیامبر و زید و زینب، یک رساله کوچک عالمانه و محققانه‌ای در این مسأله اساسی حیات محمد نوشته است. و از آنجا که او در نوشتن کتاب خود، به مناقشات و تحریفات مستشرقان به طور اساسی نقد می‌کند و پاسخ می‌دهد، لذا او این فصل را به این زیبایی تحریر کرده است و خیال بافی‌های خاورشناسان را با تحلیل اجتماعی (بزرگان در تاریخ استثناء‌اند) و تحریر واقعی تاریخ اسلام نقد عالمانه می‌کند. اما استاد سبحانی چون این مقالات را نخست در مجله وزین «مکتب اسلام» نوشت لذا در تنگنای فرهنگ مخاطبان خود قرار داشته است. لذا طرح داستان زید و زینب، با آن ادبیات رمانتیکی (عاشقانه) که در قلم هیکل آمده است، تحریر شده است. اما استاد، از موضع اجتهاد علمی و تسلط بر تفسیر، آیات مربوط به زید را به خوبی تفسیر کرده که این خود، امتیاز قابل ملاحظه‌ای می‌باشد.

۱. همان، ص ۵۲۴.

۸. داستان فدک

استاد محمدرضا حکیمی نماد شیعه را در سه موضوع می‌داند: غدیر، عاشورا، مهدی عجل الله تعالی فرجه. به نظر او، ارکان تشیع در این حادثه استوار است. اما به نظر نگارنده «فدک» و سرگذشت آن، اولین اولویت و حقوق اهل بیت (علیهم السلام) است.

زیرا غصب «فدک» است که حق فاطمه (س) را از حق مشروع خودشان، محروم ساخت و دست تطاول و تعدی را در حقوق خاندان رسالت باز کرد.

فدک کجا است و چه موضعی در تاریخ زندگانی محمد داشته است و سرانجام آن چه شد و به کجا رسید، موضوعی است که خواننده سیره را در حوادث جنگ خیبر و شکست یهود به خوبی جلب می‌کند.

بالاخره دیدگاه این دو نویسنده نامدار و محقق، دکتر هیکل و آیت‌الله‌العظمی سبحانی، در این مورد چیست؟ جا دارد که این موضوع از دیدگاه این دو دانشمند بررسی شود.

دکتر هیکل

دکتر هیکل در ادامه گزارش جنگ خیبر و شکست یهود، می‌گوید:

«وقتی یهودیان خیبر، در دوره محاصره خود به دست مسلمین در دو قلعه «وطیخ» و «سالکم» پیامبر وفدی را به سوی مردم فدک فرستاد که یا رسالت و نبوت حضرتش را بپذیرند و یا اموالشان را (به عنوان جزیه) بدهند. اما مردم فدک وقتی فهمیدند که کار قلعه خیبر تمام شده و قلعه سقوط کرده است، به پرداختن نصف اموال خود (بدون جنگ) صلح کردند و قلعه خیبر به دست مسلمانان افتاد و از آن مسلمین شد.

اما فدک تنها اختصاص به محمد داشت، زیرا مسلمانان آن را با لشگرکشی فتح نکرده اند و سرزمین فدک جزو خالصجات محمد (ص) است.^۱

دکتر هیکل قضیه را به همین سادگی گزارش می‌دهد و رد می‌شود. بی آنکه از آینده و سرگذشت فدک سخنی بگوید.

آیت‌الله‌العظمی سبحانی

اما استاد سبحانی در «فروع ابدیت» فصل خاصی در مورد «فدک» باز کرده است و حق مطلب را در توضیح حقوق اهل بیت (علیهم السلام) اداء نموده است.

سرزمین فدک

فدک در نزدیکی خیبر قرار دارد. فاصله آن با مدینه حدود ۱۴۰ کیلومتر می‌باشد سرزمینی که بدون هجوم نظامی و اعزام نیرو به دست مسلمانان می‌افتد، مربوط به شخص پیامبر و امام پس از وی می‌باشد. اختیار این نوع سرزمین‌ها با او است و می‌تواند ببخشد و می‌تواند اجاره دهد و از این اموال و املاک نیازمندی‌های مشروع نزدیکان خود را به وجه آبرومندی برطرف سازد.^۲

پیامبر فدک را به دختر خود حضرت زهرا (س) بخشید. همه شواهد تاریخی و روایی، حقانیت فاطمه (س) را در تملک و مالکیت «فدک» تأیید می‌کند.

۱. محمد حسین هیکل، حیاة محمد (ص)، صفحه ۳۹۰.

۲. سوره حشر، آیه های ۶ و ۷.

دلایل

در مفسران شیعه و عده‌ای از اهل سنت، در تفسیر آیه «وآت ذالقربی حقه و المسکین و ابن السبیل» (اسراء: ۳۶) نوشته اند که پیامبر را خواست و فدک را به وی واگذار نمود!^۱ راوی این مطلب ابوسعید خدری صحابی پیامبر است.

۲- شهادت تاریخ

وقتی مأمون خواست فدک را به فرزندان حضرت زهرا(س) برگرداند، نامه‌ای به یکی از محدثان معروف (عبدالله بن موسی) نوشت و از او خواست از نظر حدیثی مسأله را روشن نماید. او نیز حدیث بالا (ابوسعید خدری) را به وی نوشت. مأمون فدک را به فرزندان حضرت زهرا(س) بازگردانید.^۲ دعبل خزاعی، شاعر اهل بیت (علیهم السلام) وقتی کار مستحسن مأمون را دید، اشعاری سرود. از جمله: اصبح وجه الزمان قد ضحکا/ برد مأمون هاشم فدکا.^۳ سرگذشت فدک

فدک در روند تاریخ اسلام، امر اعتدال و یا تجاوزطلبی خلفا بوده است. وقتی معاویه خلافت را گرفت، فدک را میان سه نفر (مروان، عمرو بن عثمان و فرزندش یزید) داد.

۲- وقتی مروان روی کار آمد، آن را به فرزندش عبدالعزیز بخشید و او نیز به فرزندش عمر بن عبدالعزیز تسلیم کرد. و از آنجا که عمر بن عبدالعزیز بهترین بنی امیه بود (اگر در بنی امیه، شخص بهترین وجود داشته باشد) وقتی او به خلافت رسید، نخستین بدعتی را که برداشت، این بود که فدک را به فرزندان زهرا(س) برگردانید.

اما بعد از مرگ او، فدک برای چندین بار غصب شد. تا این که دولت سیاه بنی امیه ساقط گردید و دولت ریاکار عباسیان روی کار آمد.

۳- در دوره عبدالله سفاح (که پس از پیروزی خصلت اعتدال را پیدا کرده بود) فدک را به عبدالله بن الحسن واگذار نمود. اما منصور دوانیقی آن را باز گرفت.

ولی فرزند او، مهدی عباسی دوباره بازگردانید. پس از وی، موسی و هارون به جهالت سیاسی فدک را گرفتند.

تا این که نوبت خلافت به مأمون رسید. مأمون هوادار علویان شده بود و برای آنان عطوفت نشان می‌داد. او با نصب مقام ولایتعهدی به حضرت رضا، تظاهر می‌کرد که می‌خواهد حتی خلافت را نیز به آل علی(ع) واگذار کند!

در دوره مأمون بود که دوباره فدک به فرزندان زهرا(س) پس داده شده. آری، تحول و دگرگونی سرگذشت فدک در طول زمان به مدت سه قرن، نشان می‌دهد که در ذهنیت جامعه اسلامی. فدک حق فاطمه(س) و فرزندان او بوده است. و اگر دست تجاوزی بدون دلیل آن را از «ید» خاندان هاشم و امام علی(ع) در آورد، طرح آن را داشت که امام(ع) را از پشتیبانی و ضماثر مالی محروم سازد و علی(ع) را در رقابت سیاسی، از صحنه بیرون کند! امام(ع) در نهج البلاغه به این مسأله با تأسف و اندوه اشاره می‌کند.

۱. مجمع البیان، ج ۳، صفحه ۴۱۱؛ شرح ابن ابی الحدید، ج ۱۶، صفحه ۲۸.

۲. فتوح البلدان، بلاذری، صفحه ۴۵.

۳. شرح ابن ابی الحدید، ج ۱۴، همان.

او «صدیق اکبر» است، و به «عثمان بن حنیف» می‌نویسد:
«بلی کانت بایدینا فدک من کل ما اظلته السماء فشحت علیها نفوس قوم و سخت عنها نفوس قوم
آخرین و نعم الحکم الله»^۱
آری از میان آنچه آسمان بر آن سایه افکنده است، فقط در دست ما از اموال قابل ملاحظه، دهکده
«فدک» بود. گروهی بر آن بخل ورزیدند و نفوس بزرگی روی مصالحی، از آن چشم پوشیدند و خدا
بهترین داور است.

نقد و نظر

گنجاندن سرگذشت فدک در ردیف حوادث تاریخی زندگانی پیامبر، در واقع احیای یک مسأله
فراموش شده است که در تاریخ، مغفول مانده است. استاد سبحانی، از موضع عالم شیعی که در دفاع
از اهل بیت (علیهم السلام)، نقش به سزایی ایفاء می‌کند و امروزه پس از علامه امینی و سید شرف الدین
عاملی، در عرصه بین الملل اسلامی، با اجتهاد و تبصر خود، دفاع از حق علی (ع) و اهل بیت (علیهم السلام)
را به عهده گرفته است. به ویژه در نقد عقاید وهابیان و انحراف خط فکری آنان، مسأله فدک را که
رمز مظلومیت امام علی (ع) و حضرت زهرا (س) است به وجه زیبایی در زندگانی محمد (ص) بیان می‌کند
و آن را برجسته می‌سازد موضوعی که پاک در نوشته هیکل دیده نمی‌شود.

۹. فاجعه روز پنجشنبه

محمد (ص) در آخرین روزهای حیاتش، لحظه فراقش را روزشماری می‌کند. گرچه او در طول ۲۳
سال، رسالتش را انجام داده و پایه و اساس یک آیین جدیدی را برای بشریت، بسان یک برگ طلایی
است، پی ریزی کرده است. او، از این که رسالت خود را به اتمام رسانده، هیچ نگرانی ندارد، اما آینده
امت چه خواهد؟ و سرنوشت جامعه پوپای اسلامی به کجا خواهد رسید. اینها دغدغه‌ها و سئوالاتی
است که در خاطر او خلجان دارد

آیا، امت اسلامی راه راست و صراط مستقیم خواهد پیمود. یا کجراه‌ها و انحرافات می‌ممکن است،
پدید آید دغدغه‌ای است که محمد با خود دارد.

لذا در آخرین روزهای حیاتش، در اجتماع عده‌ای در خانه اش جمع بودند. تب سوزناکش شدت
گرفت و فرمود: دوات و کاغذی بیاورید که کاغذی بنویسم که بعد از من، گمراه نشوید. اما غوغا
سالاران محضرش غوغایی به پا کردند که محمد از نوشتن نامه امتناع کرد.

لذا ابن عباس هر وقت این روز شوم و فاجعه را یادآوری می‌کرد با افسوس می‌گفت: روز پنجشنبه
چه روز «فاجعه‌ای» بود.^۲

آری، این روز «فاجعه» بود از آن جهت که آینده مسلمین در آن تعیین می‌شد، اما صد افسوس،
چنین اتفاق نیافتاد.

این حادثه و فاجعه روز پنجشنبه را هر کدام از این دو نویسنده نامدار به نوعی در کتاب خود تحلیل
می‌کند که مایه تأمل است.

۱. نهج البلاغه، نامه ۳۵.

۲. ابن اثیر، الکامل، جلد ۲، صفحه ۳۲۰، دار صادر، بیروت، ۱۹۶۵.

دکتر هیکل

دکتر هیکل در «حیاء محمد» حادثه را با قلم شیوای خود چنین می‌نگارد:
«روزی که مرض بر او شدت داشت، اصحاب خواستند که او را مقداری از رنج بیماری سبک سازند و او برخود ننالد، نصایح و پندهای (گذشته) او را یادآور شدند که کمتر از بیماری خود بنالد. محمد (ص) پاسخ داد:
او، در این حالت بیماری خود، دو برابر شدت مرضی است که ممکن است در فرد دیگر داشته باشد!»

در حالی که عده‌ای در خانه محمد جمع بودند و او در تب بیماری می‌سوخت، رو به حاضران کرد و فرمود: دوات و کاغذی بیاورید که به شما نامه‌ای بنویسم که بعد از من هرگز گمراه نشوید.»
اما بعضی از حاضران (که می‌گویند عمر بن خطاب بود) گفت: رسول الله (ص) بیماری بر او چیره شده است، شما قرآن را دارید «و حسبنا کتاب الله» جمع حاضران اختلاف کردند و بگو مگو شروع شد. برخی گفتند: کاغذی بیاورید، نامه‌ای بنویسد که بعداً گمراه نشوید!
اما برخی دیگر آن را رد کردند که قرآن برای ما کافی است!
وقتی محمد (ص) دید که صحابه به خصومت برخاستند فرمود: بلند شوید در پیش پیامبر اختلاف نکنید.

ابن عباس بعدها می‌گفت: صحابه فرصتی را ضایع کردند که کاغذی بیاورند که پیامبر آن را املاء کند! اما عمر، به نظر خود اصرار می‌کرد که: خداوند فرموده است: (ما قرطنا فی الکتاب من شیء) (الانعام - ۳۸) [ما در قرآن، همه چیز آورده ایم].^۱

دکتر هیکل، ماجرای «روز پنجشنبه» را با قلم زیبای خود، فقط گزارش می‌دهد، حتی گفته وهن آمیز خلیفه (عمر) را به طور مستقیم نقل نمی‌کند و بیان نمی‌دارد که پیامبر در چه مورد می‌خواست نامه بنویسد و از چه چیزی در دل نگرانی داشت.

ولی مورخان، اوضاع هیجانی خانه پیامبر را در آخرین لحظات زندگی، طور دیگری نقل می‌کنند و گستاخی‌های برخی از صحابه خشن را بازگویی می‌کنند:

ابن سعد در «الطبقات» از عمر بن خطاب نقل می‌کند که: ما پیش رسول الله (ص) بودیم و میان اطاق ما و زنان فاصله بود، پیامبر فرمود: مرا با هفت مشگک غسل دهید. بعد فرمود: کاغذ و دوات بیاورید که نامه‌ای بنویسم که بعد از من هرگز گمراه نشوید!
زنان گفتند: خواسته پیامبر را حاضر کنید!

عمر گفت: شما ساکت باشید. شماها، همنشینان پیامبر اگر او بیمار شود، اشک چشم می‌ریزد و اگر سالم باشد با وی معانقه می‌کنید.

پیامبر فرمود: آنها از شما بهترند!^۲

چنین می‌نماید که آقای خلیفه (به جای پیامبر) خود طرح‌هایی در دل دارد که بعداً باید آنها را یک به یک پیاده کند.

۱. محمدحسین هیکل، حیاء محمد(ص)، صفحه ۵۰۱.

۲. ابن سعد، الطبقات، جلد ۲، ۲۴۲.

ما (نگارنده) نیز به مانند آیت‌الله‌العظمی سبحانی، با او هم‌نظریم که: دکتر هیکل در «حیاء محمد» به طور تلویحی به طرفداری از خلیفه برخاسته و می‌نویسد: پس از این واقعه، ابن عباس معتقد بود مسلمانان به واسطه نوشتن مطلبی که پیامبر می‌خواست چیز مهمی را از میان ببرد. ولی عمر به عقیده خود باقی بود. زیرا خداوند در قرآن مجید گفته بود: ما فرطنا فی الكتاب من شیء.

آیت‌الله‌العظمی سبحانی

استاد سبحانی در تحریر و تحلیل «روز فاجعه بزرگ» پنجشنبه آخر زندگی پیامبر، بعد از نقل اختلاف صحابه پیش پیامبر، جسارت یکی از آنها، اعراض پیامبر از درخواست خود، به شش نکته اساسی اشاره می‌کند، بسیار حائز اهمیت اند:

۱- گروهی از اهل سنت که خواسته اند برای مخالفت «خلیفه» وجهی بتراشند ولی منطق او (خلیفه) را تخطئه و گفتار «حسبنا کتاب الله» را بی اساس دانسته اند تصریح کرده اند که «دومین رکن اسلامی» همان «سنت» است و هرگز کتاب خدا، امت را از گفتارهای پیامبر بی نیاز نمی‌سازد.

۲- ولی توجیه دکتر هیکل از کتاب «خلیفه» بسیار شگفت‌انگیز به نظر می‌رسد. او آیه «ما فرطنا فی کتاب من شیء» [در قرآن از «بیان هر چیزی فروگذار نکردیم»] را شاهد گفته خلیفه آورده است و بسیار عجیب است که هیکل کتاب را در آیه مزبور به معنی قرآن گرفته است! ولی اگر کسی ماقبل و ما بعد آیه را ملاحظه کند، به خوبی می‌فهمد که منظور از «الکتاب» کتاب تکوین و کتاب هستی است.

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَيَّ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ. (سوره انعام - ۳۸)

۳- اگر به راستی امت اسلامی از چنین نامه‌ای بی نیاز بودند، چرا ابن عباس دانشمند معروف اسلام در حالی که اشک جشمانش بسان دانه‌های مروارید بر روی گونه اش می‌غلطید، از فاجعه روز پنجشنبه چنین ناراحت بود و می‌گفت:

«یوم الخمیس و ما یوم الخمیس ثم جعل نسیل دموعه حتی رؤیت علی خدیہ کانهما نظام اللؤلؤ، قال: قال رسول الله ایتونی بالکتاب و الدواة او اللوح و الدواة اکتب لکم کتاباً لن تضلوا بعده ابدأ فقالوا...»^۱
۴- همچنان که علمای اسلامی در تفسیر آیات قرآن و متشابهات آن، از آیات دیگر استفاده می‌کنند دقیقاً در توضیح احادیث نیز چنین روشی را اعمال می‌کنند.

پیامبر اسلام در حدیث دیگری، همان مضمون «عدم ضلالت همیشگی امت اسلامی» را به طور روشن بیان می‌کنند و آن حدیث «ثقلین» است.

«انی تارک فیکم الثقلین، ما ان تمسکتُم بهما لن تضلوا کتاب الله و عترتی اهل بیتی». ملاحظه الفاظ حدیث و تشابهی که میان آنها وجود دارد، روشن‌گر مضمون حدیث «لوح و دواة» است. و آن تحکیم ولایت و وصایت وصی بلافضل.

۵- عدم اصرار پیامبر بر نگارش نامه، به آن جهت بود که در صورت اصرار او بر کتابت، اسائه ادب خلیفه بر پیامبر که: بیماری بر او غلبه کرده و او «هذیان» می‌گوید، شدیدتر می‌شد و او، آن خشونت که در اسکات زنان پیامبر اظهار کرد، بر حاضران خانه پیامبر (مردان) نیز تکرار می‌شد!

^۱. مسند احمد، ج ۱، صفحه ۳۵۵.

بعد از آنکه مخالفت علنی شد، برخی به پیامبر عرض کردند: آیا می‌خواهید که قلم و کاغذ بیاوریم. چهره رسول خدا(ص) برافروخت و سخت برآشفت و فرمود: پس از آن همه گفتگوها می‌خواهید قلم و کاغذ بیاورید؟^۱

۶- دست پاچکی برخی از سران قریش و تشکیل شورای خلافت به اصطلاح «سقیفه بنی ساعده» و عجله و شتابزدگی در بیعت با ابی بکر، و بعداً خلافت خود خلیفه دوم، همگی نشان آن بود که پیامبر می‌خواهد مطلبی درباره خلافت و زمامداری مسلمین املاء کند که جامعه اسلامی بعد از رحلت او، اختلاف نکند و دو دستگی پدید نیاید!^۲

این بود دیدگاه استاد سبحانی در ترسیم «فاجعه پنجشنبه آخر حیات محمد ص».

نقد و نظر

خواننده اگر این دو متن گفتار را با همدیگر مقایسه کند، دقیقاً به روشنی داوری می‌کند که محمد حسین هیکل در نگارش تاریخ حیات پیامبر، تحت تأثیر فضای جامعه خود می‌باشد و آن، تحریر حیات محمد، از دیدگاه اسلام سنی طبیعی است که اسلام خلافت که صحابه را معصوم می‌دانند و به خصوص درباره دو خلیفه اول، چگونه به توجیه می‌پردازند و با این که خود «خلیفه دوم» انتخاب خلیفه را «فته» می‌داند.

اما با وجود این کارکردهای آنان را تصحیح می‌کنند و از قرآن کریم حتی بدون کوچکترین اشاره‌ای به موضوع، شاهد می‌آورند!

به نظر ما، بسیار ضروری است که در نگارش تاریخ اسلام باید علاوه از استفاده از منابع عام «سیره های مؤلفان سیره» باید از منابع اهل بیت(ص) و گواهی‌های صحابه نخستین بمانند ابن عباس نیز استفاده کرد. تا واقعیت حقیقی و آنچه‌انچه هست، بر خواننده مسلمان روشن شود.

به جرأت می‌توان گفت که این امتیاز استاد سبحانی است که با آن تجربه علمی و تسلط بر منابع اسلامی (قرآن و سنت) چگونه موشکافانه و دقیق، موضوع را بررسی می‌کند (حقیقت تاریخی را به مانند «حقیقت علمی» Historical Fact and Secentific Fact مورد مطالعه قرار می‌دهد.

و منابع شیعی را مکمل منابع تاریخی صدر اسلام (قرن دوم) قرار می‌دهد. و چه مهارت زیبایی!!

۱۰- ارزیابی نهایی

گرچه نگارنده در خلال بحث‌های طرح شده، نظر خود را در مقایسه این دو استاد گفته ام، اما در پایان این مقاله، به طور خلاصه، می‌توان دو دانشمند جهان اسلام را چنین ارزیابی کرد:

۱- استاد محمد حسین هیکل شخصیت مصری، تحصیل کرده غرب است و بیشتر از روش علمی حاکم بر قرن نوزده و اوائل قرن بیستم تحریر وقایع اجتماعی و دین را به اصطلاح خود، می‌خواهد با روش علمی بررسی نماید و مطالعه کند.

از این جهت او در تفسیر «طیر اباطیل» با استفاده از منابع مستشرقان و شیخ محمد عبده (که او نیز تحت تأثیر ذهنیت قرن نوزده بوده) آنها را با شیوع میکروب و با تفسیر کند.^۳ و یا در تفسیر «معراج» آن

۱. فروغ ابدیت، جلد ۲، صفحه ۸۲.

۲. همان، صفحه ۸۶.

۳. محمد حسین هیکل، صفحه ۱۰۲.

را سیر عرفانی - شخصی می‌داند.^۱

۲- هیکل تقریباً در فضای اشتراق در مرحله اول و تفکر پروتستانی مسیحیت که بر اندیشه دانشمندان روشنفکر غرب حاکم است، تأکید بر «متن اسلام» و «قرآن» کریم دارد و لذا قرآن را منبع مستقلی از منابع تاریخ اسلام و حیات محمد (ص) می‌داند.^۲

۳- او، در استناد به روایات، به ویژه به ابعاد اعجازی سیره پیامبر، می‌خواهد روایت سیره پیامبر را به عنوان جریان طبیعی و عادی زندگی نشان دهد^۳ به جز وحی قرآنی، که هدایتگر پیامبر بوده است. از این جهت او به خوبی داستان معجزه آسای کتاب‌های حدیثی مورد نقد عالمانه قرار می‌دهد و در داستان «غرائق» و «حدیث شق صدر» و زید و زینب، به خوبی احادیث مستمسک مستشرقان را نقد می‌کند و موضع انحرافی و خصمانه آنان را نشان می‌دهد.

۴- دکتر هیکل به جهت آشنایی با فرهنگ غربی «فرانسه» و تسلط به زبان فرانسه، از منابع دست اول مستشرقان به خصوص ویلیام مویر، واشنگتن اروینگ، اسپرینگر، قبل، لامنس و دیگر خاورشناسان، استفاده می‌کند.^۴

و از اسرائیلیاتی که غربیان در تنظیم حیات محمد وارد کرده اند، نقد می‌کند. اصولاً می‌توان گفت: جهت‌گیری دکتر هیکل در نگارش سیره پیامبر، نقد آراء مستشرقان است.

۵- دکتر هیکل به جهت سابقه خود و شخصیت ژورنالیستی خود که همراه دکتر طه حسین در مجله «السیاسة» قلم می‌زده است، از نگارش قلم عصری و نویسندگان مصری اوائل قرن بیستم برخوردار است.

می‌توان گفت دکتر هیکل به مانند: طه حسین، احمد امین، عباس عقاد، توفیق الحکم، محمد منفوطی، عایشه بنت الشاطی با قلمی روان و زیبا می‌نویسد و مخاطبان او، جامعه روشنفکران و جوانان جامعه اسلامی به خصوص مصر است.

۶- اما در عین حال، دکتر هیکل در محیط اسلام سنی تربیت یافته و در لابه لای کتاب خود، از جهت‌گیری مذهبی به ویژه در مورد جریان‌های مبهم و فصول تعیین‌کننده، نمی‌تواند بی‌طرفی محض داشته باشد.

بمانند: دعوت پیامبر از خویشاوندان خود [و انذر عشیرتک الاقربین] در مورد حدیث «یوم الدار» از مسئله اعتراف امام علی (ع) رد می‌شود و حدیث «یوم الدار» را [در چاپ‌های بعدی کتاب] حذف می‌کند.

و یا در داستان «لوح و دواة» از گفتار مستقیم عمر، استنکاف دارد و تئوری «حسبنا کتاب الله» را با آیه‌ای هر چند غیر مناسب تأیید می‌کند. و «داستان فدک»...

۷- هیکل بمانند دیگر سیره‌نویسان «وقایع نگار» است البته با قلم روز و نه این که تاریخ اسلامی را به عنوان «علم تبیین حوادث» (چنانچه ابن خلدون می‌گوید) تقریر کند.

۸- دکتر هیکل در پایان کتاب مقاله بسیار عالی به عنوان «المستشرقون و الحضارة الاسلامیه» نوشته

۱. همان، ص ۱۹۳.

۲. همان، ص ۱۸.

۳. همان، ص ۵۷.

۴. همان، ص ۲۱.

است و نقد نظریه خاورشناسان را در مورد جبر کلامی که مستشرقان پیشرفت‌های اسلامی را با آن توجیه می‌کنند، مورد نقد قرار می‌دهد و سپس خود، مسئله «سرنوشت» و «قضا و قدر» را مطرح می‌سازد و نقش اراده ملت‌ها را در تعیین سرنوشت خود، با بیان: ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم (رعد - ۱۱) بسیار خوب تشریح می‌کند. استاد شهید مطهری در نگارش رساله «انسان و سرنوشت» تأثیر مقاله دکتر هیکل را یادآوری می‌کند.

آیت‌الله‌العظمی سبحانی

۱- اما آیت‌الله‌العظمی سبحانی، تحصیل کرده حوزه علمیه است که پس از سالیان درازی به اجتهاد رسیده است. او اگر در زمینه فقه عالی اجتهاد می‌کند، یقیناً این «قدرت قدسیه» را در مورد سیره نگاری نیز به کار می‌برد.

۲- او گرچه محصول حوزه به اصطلاح «سنّتی» است، اما عالم به مقتضیات روز است و از اطلاع و آشنایی به فرهنگ زمانه بهره زیادی دارد. به طوری که حتی در زمینه معارف جدید، مثلاً «هرمنوتیک» اطلاع وسیعی دارد.

۳- در ردیف مجتهدان شاید مجتهدی دیگر و مرجع تقلیدی است که بعد از آیت‌الله میلانی (حاج سید هادی) در زمینه زندگی پیامبر و پیشوایان کتاب می‌نویسد. آیت‌الله میلانی نیز مجموعه «أئمتنا» را نوشته است.

شاید به جرأت می‌توان ادعا کرد که در حوزه علمیه دو شخصیت محقق در زمینه تاریخ، کار کرده است: آیت‌الله میرزا علی احمدی میانجی و آیت‌الله جعفر سبحانی تبریزی.

۴- استاد از منابع تاریخی را با نقد عالمانه بررسی می‌کند.

۵- حوادث تاریخی «سیره پیامبر» را وقایع نگاری نکرده است بلکه با رویکرد تحلیل تاریخی و جامعه‌شناسی تاریخی، گزارش می‌دهد.

۶- تحلیل حوادث بعثت را دور از تاویل‌های روشنفکرانه (که از پذیرش نص قرآنی) سر بتابد، انجام می‌دهد [مسأله «طیر اباطل» معراج و...]. گرچه خود نیز از عالمان روشن بین و روشنگر است و از ذهنیت خرافاتی به دور است.

۷- برخلاف رویکرد دکتر هیکل، آیت‌الله‌العظمی سبحانی از موضع علم کلام و علم تفسیر، برخی از وقایع مورد نظر را مورد بحث قرار می‌دهد.

۸- طرح مسئله از منبع شناخت منابع شیعه به عنوان «مکمل» تاریخ اسلام مد نظر دارد. که گاهی تفاوت مایزی میان بررسی مسأله از دیدگاه هیکل دارد و گاهی موضوع تفاوت ماهوی پیدا می‌کند. آنجا که فضائل امام علی (ع) در متون تاریخی اهل سنت، حتی دکتر هیکل، مورد غفلت قرار گرفته، استاد سبحانی مسأله را برجسته ساخته و فضائل امام (ع) را بازگو می‌کند.

۹- در کتاب «فروع ابدیت» گرچه آراء مستشرقان مورد نقد قرار گرفته است، اما به نظر می‌رسد که استاد در این زمینه، از نوشته دکتر هیکل بهره زیادی برده است.

۱۰- مخاطبان استاد نیز، نسل جوان و طبقات فاضل و دانشمند حوزه و دانشگاه است. و او در تقریر ابعاد هدایتی سیره پیامبر، جنبه ارشادی و هدایتی آن را که در قرن بیستم، کمال ضرورت دارد، مورد تأکید قرار می‌دهد.

- ۱۱- چون استاد، علاوه از فرهنگ اجتهادی حوزه، شخصیت فرهنگی است، و از دوران نوجوانی از فن نویسندگی و پرورش استعداد قلم، موفقیت چشم گیری داشته است، لذا سیره پیامبر «فروغ ابدیت» را با قلمی روان و بدون پیچیدگی تدوین کرده است.
- ۱۲- و آخرین نکته این است که استاد در نگارش سیره پیامبر(ص) از ایمان و اخلاص یک مؤمن حقیقی برخوردار است. و من يُرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام. (انعام - ۶)
- گفتم این جام جهان بین به تو کی داد حکیم
گفت کآنروز که این گنبد مینا می کرد
استاد کتاب ارزنده خود را به پیشگاه پیامبر بزرگ اهداء کرده است.
جعلہ اللہ قدوۃ للمسلمین و طول اللہ عمره ذخرآلنا و للامۃ الاسلامیۃ جمعاء.

منابع

۱. تاریخنگاری نوین در اسلام، آلبرت هورانی، ترجمه یعقوب آژند، خوارزمی، ۱۳۵۰.
۲. تجارب الامم، ابن مسکویه، سروش، تهران، ۱۳۶۶.
۳. حیات محمد، محمد حسین هیکل، دارالکتب العربی، بیروت، بی تا.
۴. خاورشناسان: عبدالرحمن بدوی: ترجمه شکرالله خاکرند، مرکز مطالعات اسلامی، بی تا.
۵. دیوان ابوطالب، دارالکتب العربی، دمشق، بی تا.
۶. شرح نهج البلاغه: ابن ابی الحدید، دار صادر، بیروت، بی تا.
۷. فتوح البلدان، بلاذری، دارالکتب العربی، دمشق، ۱۹۶۰.
۸. فروغ ابدیت، جعفر سبحانی، دارالتبلیغ اسلامی، قم، ۱۳۵۰.
۹. طبقات الصحابه، ابن سعد واقدی، دار صادر بیروت، ۱۹۷۰.
۱۰. الکامل، ابن اثیر، دار صادر بیروت، ۱۹۶۵.
۱۱. مجمع البیان، محمد امین طبرسی، دارالکتب اسلامی، تهران، ۱۳۴۰.
۱۲. مسند احمد بن حنبل، احمد حنبل دار الغدالجدید، المنصوره، بی تا.
۱۳. نقد آثار خاورشناسان، مصطفی حسینی طباطبایی، پخش ۱۳۷۵.

نقد نظریه لزوم توزیع دیه بر عاقله، با تکیه بر اندیشه‌های فقهی

آیت‌الله‌العظمی سبحانی

احمد مرتاضی^۱

بهرروز یوسفلو^۲

چکیده

فقه اسلامی و به تبع آن، قانون مجازات اسلامی، پرداخت دیه در موارد ارتکاب جنایت خطای محض را برعهده عاقله، نهاده است. از نقطه نظر مصداق‌شناسی عاقله، باید گفت که گروهی از فقها براساس روایات باب، عاقله در مفهوم خاص را به عصبه و خویشان پدری جانی و برخی، به ورثه جانی (اعم از ذکور و اناث) تعبیر نموده‌اند. در مقابل، دسته‌ای دیگر از فقها، به مفهوم عام عاقله توجه نشان داده و افزون بر خویشان نسبی جانی، مولای شخص معتق، ضامن جریره و حاکم اسلامی را نیز جزو عاقله، قلمداد نموده‌اند. از منظر حقوق کیفری ایران نیز، خویشان نسبی ذکور جانی و سپس تحت شرایطی، امام (بیت‌المال) عاقله شناخته شده است. نسبت به نحوه توزیع دیه بر عاقله نیز آراء متعددی در بین فقیهان امامیه وجود دارد که قانونگذار ایران از میان آنها، توزیع طولی در زمان تعلق تکلیف در پرداخت را به ترتیب طبقات ارث، پذیرفته و در زمینه نحوه تقسیط دیه بین همان افراد، به توزیع عرضی در نحوه پرداخت یعنی تساوی در تأدیه، نظر داده است. آیت‌الله‌العظمی سبحانی و معدودی از دیگر فقیهان امامیه، با استناد به اطلاق و عموم ادله باب، ضمن مخالفت با لزوم توزیع طولی دیه بر عاقله، بر این نظرند که افراد عاقله باید به صورت مساوی و به صورت جمعی، پرداخت دیه را عهده‌دار شوند.

کلیدواژگان

تقسیم دیه، توزیع دیه، عاقله، عصبه، خویشاوندان ذکور نسبی

مقدمه

ارتکاب جنایت، حتی اگر به نحو غیر عمدی باشد، مسئولیت کیفری را به دنبال داشته و عدوانی نبودن جنایت، موجب سلب ضمان از مرتکب، نیست. از نظر فقه اسلامی و حقوق موضوعه، در موارد خطای محض بودن جنایت ارتكابی، عاقله، عهده‌دار پرداخت دیه بر مجنی علیه یا اولیای دم او می‌باشند. تحمل چنین غرامتی با توجه به این که برخلاف اصل اولی یعنی براءت ذمه از پرداخت خسارات به بارآمده توسط غیر، است نیازمند بررسی دقیق افراد تحت شمول عنوان عاقله و همچنین نحوه تحمل و پرداخت این نوع غرامت است. بر این اساس، در تحقیق پیش رو، که با استناد به منابع کتابخانه‌ای و به روش توصیفی-تحلیلی صورت گرفته، پس از تحلیل مصداق شناختی عاقله، چگونگی تقسیط دیه بر افراد تحت شمول نهاد عاقله، مورد طرح و بررسی قرار می‌گیرد.

a.mortazi@tabrizu.ac.ir
behroozyousef74@gmail.com

^۱. استادیار دانشگاه تبریز
^۲. دانشجوی کارشناسی‌ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تبریز

مفهوم‌شناسی عاقله

عاقله، از ریشه‌ی عقل بوده و در لغت به معنای نگهدارنده و مواظبت کننده و همچنین، «دیه» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۶۰/۱۱ و ۴۵۸) می‌باشد. با مطالعه منابع حقوق اسلامی روشن می‌گردد که عاقله، به چهار دسته، قابل تقسیم است:

عاقله به معنای خاص: در این مورد سه قول و نظریه وجود دارد.

قول اول (عصبه جانی): از مشهور فقها از جمله شیخ مفید در کتاب المقنعه قایل به این نظر است و آن این که عاقله اقارب ابی (عصبه) جانی است یعنی کسانی که از طرف پدر با قاتل رابطه خویشاوندی دارند هر چند که در حال حاضر بلفعل از قاتل ارث نبرند عصبه در لغت از واژه (عصب) گرفته شده که به معنی احاطه با قوت است شیخ مفید در تعریف عاقله می‌نویسد (وهم عصبه الرجال دون النساء) (شیخ مفید، ۱۴۱۰: ۷۳۵).

عاقله جانی عبارتند از پدر، مردان بالغ عاقل و ثروتمند از خویشان پدری او که باید دیه قتل خطا را که جانی مرتکب شده است و دیه برخی جراحات را طبق شرایطی که در کتب فقهی مسطور است بپردازد (فیض ۱۳۹۵: ۳۵۱). عصبه عبارتند از نزدیکان پدری و مادری و یا پدری هستند مانند برادر و اولاد او هر چه پایین تر بروند و عمو و اولاد آنها و پدر و جد پدری هر چه بالا رود و فرزندپسر و نوه پسری هر چه پایینتر بروند (شامیاتی ۱۳۸۶: ۳۷۹). با مراجعه به عرف و لغت (عصبه) مردانی هستند از نزدیکان فرد مانند: برادران و پسران و عمو و عمزادگان که همه اینها از جانب پدر متصل به شخص هستند و یا عموهای جد پدری و پسران آنها. (احمدی، ۱۳۸۱: ۴۵)

آیت‌الله‌العظمی سبحانی نیز در این باره چنین می‌نویسد: «عاقله به کسانی گفته می‌شود که از طریق پدر، با شخص جانی، خویشاوندی داشته و مذکر باشند مثل برادران و فرزندان آنها و عموها و فرزندانشان» (سبحانی، ۱۳۹۲: ۶۱۳). مؤید این دیدگاه روایتی است از محمد بن قیس: «عن محمد بن قیس عن ابی جعفر (ع) قال: امیر المؤمنین (ع) علی امرأه اعتقت رجلاً واشترط ولاء ولها ابن فألحق ولاءه بعصبتها الذین یعقلون عنه دون ولدها». در این روایت، حضرت علی (ع) درباره زنی که مرد بنده‌ای را آزاد کرد و ولای وی را شرط نمود در حالی که پسری داشت، فرموده است: ولای مرد آزاد شده به عصبه آن زن، یعنی آنان که دیه او را می‌پردازند، تعلق می‌گیرد، نه فرزندش. در روایت مذکور، عصبه به معنای (الذین یعقلون عنه؛ کسانی که از جانب زن دیه می‌پردازند)، آمده است (حرعاملی، ۱۴۱۴: ۴۴/۱۶).

پرسش مطرح این است که، آیا پدر و پسر عصبه هستند یا نه؟ اختلاف است یک قول از شیخ طوسی در کتاب المبسوط و الخلاف است که پدر و پسر داخل در عصبه نیستند ایشان برای اثبات ادعای خود اعلام میدارند: اولاً طبق اصل برائت بقیه افراد عاقله ضامن آنها ثابت است ولی دلیلی نداریم که پدر و پسر ضامن داشته باشند لذا اصل این است که ذمه آنها از پرداخت دیه بری است ثانیاً مفهوم لغوی عصبه به معنی احاطه است و این مفهوم شامل پدر و پسر نمی‌شود ثالثاً با تمسک به روایت منقوله از محمد بن قیس که حضرت پسر زن را ملحق به عصبه نکرده لذا چنین بردات می‌شود که پسر داخل در عصبه نیست. حضرت امام خمینی «ره» می‌فرمایند: در داخل بودن پدران هر چه بالاتر روند و پسران هر چه پایین تر بیایند در عصبه اختلاف است و قول قوی دخول آنها در عصبه است (شیخ طوسی،

۱۷۳/۱۳۹۳؛ همو، ۵: ۱۳۹۲/ ۲۸۵).

آیت‌الله‌العظمی سبحانی نیز با استناد به قاعده عدل و انصاف، بر این اعتقادند که فرزند نیز جزو عاقله ی قاتل، می‌باشد چون از عدل و انصاف به دور است که افرادی مثل عموی قاتل، علی‌رغم دور بودن نسب او از قاتل، جزو مصادیق عاقله باشد اما در عین حال، فرزند قاتل، در زمره عاقله، محسوب نشود (سبحانی، ۱۴۲۹: ۲/۶۸۲).

قول دوم) ورثه جانی: بعضی از فقها فرموده‌اند عاقله کسی است که در صورت کشته شدن قاتل از او ارث میبرد و هر کس از او ارث نمیبرد مطلقاً ملزم به پرداخت چیزی از دیه او نیست (چه مرد باشد چه زن) یعنی به عبارت دیگر عاقله همان کسانی هستند که در صورت مرگ جانی از او ارث می‌برند از هر طبقه و مرتبه ای که باشند شیخ طوسی نیز ارث بران قاتل را عاقله محسوب می‌کند و می‌نویسد: «الذین یرثون دیه القاتل لو قتل و لا یلزم من لا یرث من دیته شیئا علی حال» (شیخ طوسی ۱۳۶۰: ۷۳۷)

قائلان این قول به روایاتی استناد کرده اند که به سه تا از آنها اشاره می‌شود: الف) «عن ابی بصیر قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل قتل رجلاً متعمداً ثم هرب القاتل فلم یقدر علیه. قال: إن كان له مال أخذت الدیة من ماله و إلا فمن الأقرب وإن لم یکن له قرابة أده الامام فأنه لا یبطل دم امرء مسلم»؛ از امام صادق (ع) درباره مردی که مرد دیگری را عمداً کشته و سپس قاتل گریخته است و قدرتی به دستیابی وی نیست، سؤال کردم. آن حضرت فرمودند: اگر قاتل مالی دارد، دیه از مالش گرفته شود؛ در غیر این صورت، از کسانی که با وی قرابت و خویشاوندی نزدیک تری دارند، گرفته شود. اگر برای او خویشاوندی نبود، امام دیه او را می‌پردازد؛ چرا که خون شخص مسلمان ضایع و باطل نمی‌شود. (حر عاملی، ۱۹: ۱۴۱۴/ ۳۰۳)

ب) «عن ابی نصر عن جعفر (ع) فی رجل قتل رجلاً عمداً ثم فر فلم یقدر حتی مات قال (ع): ان كان له مال اخذ منه والا اخذ من الاقرب فلا قرب» (حر عاملی: ۱۹/ ۱۴۱۴، ۳۰۴/ ۱۹)

خداوندی که به این روایات وارد است، آن است که بحث عاقله در قتل خطایی محض مطرح است؛ در حالی که این روایت سخن از قتل عمد دارد. علاوه بر این، به قول آیت‌الله خویی حکم امام به پرداخت دیه از طرف اقارب و نزدیکان، یک حکم تعبدی و مختص به همین مورد است. بنابراین نمی‌توانیم قائل به این شویم که نزدیکان و خویشاوندان همه جا باید دیه را بپردازند. (خویی، ۱۳۹۴: ۲/۴۳۹)

ج) مرسله یونس بن عبد الرحمان از یکی از صادقین (ع) درباره شخصی است که مردی را به خطا کشته است ولی قبل از این که دیه را بدهد فوت کرد حضرت فرمودند: دیه بر ورثه اوست و اگر عاقله ای ندارد والی و حاکم از بیت‌المال بپردازد اما خداوندی که به مرسله یونس کرده اند اولاً ارسال است هر چند راوی از اصحاب اجماع باشد ثانیاً این روایت در مورد قتل شبه عمد است نه خطا محض ثالثاً بر فرض این که مورد روایت قتل خطای محض باشد در اینجا منظور از ورثه همان عاقله است (حر عاملی، ۱۹: ۱۴۱۴/ ۳۰۴)

قول سوم) ورثه صاحب فرض: بعضی دیگر از فقها فرموده‌اند عاقله کسانی هستند که اولاً استحقاق ارث بردن از قاتل را دارند یعنی هر چند الان از او ارث نمی‌برند اما جزو ورثه او هستند و ممکن است

در آینده از او ارث ببرند ثانیاً از مردانی هستند که از طرف پدر یا مادر با قاتل خویشاوندی دارند منظور زنان جزء عاقله نیستند ثالثاً عاقلند یعنی افراد دیوانه عاقله محسوب نمی‌شوند (شیخ طوسی، ۱۹۹۲: ۱۷۱/۱۰؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۳: ۱۴۰/۴). به عبارت دیگر بنا به قول سوم عاقله به ورثه صاحب فرض در قرآن کریم گفته می‌شود و اگر این افراد نبودند نزدیکان پدری دوسوم و نزدیکان مادری یک سوم دیه را می‌پردازند قائلان به این قول نیز به روایتی تمسک کرده‌اند که از حضرت علی(ع) نقل شده است. (کلینی، ۱۳۸۷: ۳۶۴/۷).

خلاصه روایت این است که: «فردی مرتکب قتل خطائی شد. او را نزد حضرت علی(ع) آوردند و آن حضرت از بستگان وی سؤال کرد. قاتل گفت که در این شهر (کوفه) قوم و خویشی ندارد و خویشانش در موصل زندگی می‌کنند. آن حضرت پس از تحقیق در کوفه و حصول اطمینان از گفته قاتل، به عامل خود در موصل نوشت: من او را با فرستاده خود نزد شما فرستادم تا در مورد وجود اقوام و بستگان وی تحقیق کنی. پس اگر از اهل موصل کسی بود که ایشان از آنها متولد شده باشد (پدر و مادر) و قوم و خویشی برای وی یافتی، آنها را جمع کن، و خویشاوندانی (مردانی) را که از او ارث می‌برند و در قرآن برای آنها سهمی فرض شده و حاجب و مانع از ارث بردن هم برای آنها نیست، ملزم به پرداخت دیه در طی سه سال (سه قسط) کن. اما اگر در میان آنها فردی یافت نشد که در قرآن سهمی برایش معین شده است و همه به طور مساوی از نظر نسب از خویشاوندان او هستند و از جانب پدر و مادر هم خویشانی مساوی از نظر نسب داشت، دیه را از مردانی بگیر که عاقل و مسلمان و از بستگان پدری و مادری (ابوینی) او هستند، و مدت پرداخت آن سه سال است. اگر او چنین نزدیکانی هم نداشت، دیه را از اهل موصل بگیر و پرداز و افراد دیگر را در آن وارد مکن. مدت ادای آن هم سه سال است. در نهایت، اگر هیچ قوم و خویشی برای این مرد نیافتی و ادعای خود را پس گرفت، او را نزد من بفرست؛ چون من ولی او هستم و از طرف او دیه را پرداخت می‌کنم؛ چرا که خون هیچ فرد مسلمانی نباید ضایع شود و از بین برود».

آیت‌الله خوینی به دلیل وجود سلمه بن کهیل در سند، این روایت را ضعیف می‌داند و می‌فرماید او از نظر عقیده (بتری المذهب) (خوینی، ۱۳۷۲: ۳۵۹/۸) است. مطابق روایت زید بن علی بتری به گروهی گفته می‌شود که بر اثر بیزاری از حضرت فاطمه(س) به این نام (بتریه = بیزاری جویان) معروف شده‌اند. همچنین نسخه دیگری از این روایت، که کلینی در فروع کافی آورده است، اثبات کننده قسمت آخر ادعای این گروه است. عبارات این نسخه بدین شرح است: «ثم اجعل علی قرابته من قبل أیبه ثلثی الدیة واجعل علی قرابته من قبل أمه ثلث الدیة». (کلینی، ۱۳۸۷: ۳۶۵/۷)

دیدگاه برگزیده

با بررسی اقوال سه گانه فقها می‌توان چنین نظر داشت که دیدگاه‌های آن دسته از فقهای که در قول دوم مطرح گردیده است به جهت اطلاق و کلیت مصادیق عاقله در فرض شمول تمامی وراثت اعم از مذکر و مونث جانی صحیح و موجه نمی‌باشد. همچنین اطلاق عاقله بر تمامی طبقات ارث بدون در نظر گرفتن ترتیب و سلسله مراتب طبقات نیز از این جهت که برخلاف قاعده الاقرب فالاقرب است، چندان مطلوب به نظر نمی‌رسد. از طرف دیگر اطلاق لفظ عاقله بر وارثین مونث از منظر ابعاد اقتصادی و جایگاه اجتماعی زنان مغایرت دارد زیرا اگر بنا بر این باشد که عاقله ضامن و حامی مالی مرتکب جرم

باشد این حمایت به لحاظ جایگاه اقتصادی و اجتماعی مردان و توان و تمکن مالی مردان بایدناظر برجنس مونث باشد. همچنان که یکی از فلسفه وضع ضمان عاقله تضامن متقابل و تلقی عاقله به عنوان بیمه خانوادگی است که ظاهراً مرتبط با جنس مذکر است.

در مقام نقد دیدگاه سوم فقها، باید خاطر نشان ساخت که تلقی عاقله به عنوان ورثه صاحب فرض هرچند نسبت به دیدگاه و اقوال فقهای دوم مطلوبتر است لیکن در قیاس با ادله و استدلال اقوال قول اول دیدگاهی مشهور قلمداد نمی‌شود. برتری دیدگاه اول نسبت به دیدگاه دوم و سوم آن است که عاقله به مفهوم مذکور در قول اول در ماده ۴۶۸ قانون مجازات اسلامی مصوب ۹۲ نیز به تبعیت از اقوال این دسته از فقها وارد متن قانون کیفری شده است و در ماده ۳۰۷ قانون مجازات سابق نیز درج شده بود مطابق قول مشهور فقها است و لذا سایر اقوال شهرت فتوایی قوی ندارند. (احمدی، ۱۳۸۱: ۱۷)

عاقله به معنای عام: در این مورد همه اعتقاد بر این دارند که عاقله در معنای عام، عبارتند از خویشان نسبی جانی، معتق، ضامن جریره، حاکم اسلامی (بیت‌المال). آیت‌الله‌العظمی سبجانی نیز بر این باورند که هم اجماع محصل در این رابطه وجود دارد و هم اجماع منقول. علاوه بر این، روایات زیادی همچون صحیححه محمد بن مسلم و صحیححه هشام، دلالت می‌کند بر این که اصحاب وکلاء، جزء عاقله هستند (سبجانی، ۱۴۲۹: ۶۸۶/۲). حال با توجه به این که مورد اول به طور مفصل توضیح داده شد، به شرح مصادیق بعدی، پرداخته می‌شود:

معتق: مراد از معتق همان مولای جانی است که او را برده بوده آزاد کرده است در صورت عدم وجود خویشاوندانی که حکم به عاقله بودن آنها می‌شود آزاد کننده جانی عاقله او خواهد بود با نبودن خویشاوندان پدری یا تهی دستی آنان نوبت به آزاد کننده جانی می‌رسد و او عاقله جانی خواهد بود در صورت فوت معتق خویشاوندان پدری او و با فقدان آنان آزاد کننده قبلی و در صورت نبودن او خویشاوندان پدری او عهده دار دیه خواهند بود و اگر معتق زن باشد خویشان پدری او متحمل دیه می‌شوند نه معتق اگر چند نفر باهم جانی را آزاد کرده باشند همه آنان عاقله او به شمار می‌روند بنا به نظر دکتر غفارپور مراغی: معتق یعنی کسی که عبد را مجانی آزاد کرده باشد ضمان عبد در صورت ارتکاب قتل و جرح و قطع خطایی از حیث دیه برعهده خود اوست و نمی‌تواند از خود سلب مسئولیت کند و این ناشی از ولاء اعتاق است. در مورد معتق باید گفت که چون در زمان کنونی برده‌داری منسوخ شده و برده‌ای وجود ندارد یا آزاد کننده برده نیز موضوعیت ندارد. در این مورد به یک مثال اکتفا می‌کنیم. محمد بن ابی عمیر از هشام بن سالم و او از اما صادق (ع) روایت می‌کند که فرمود: کسی که ولایت شخص را به دوش خود گرفت ارث می‌برد و دیه جنایت خطایی او را می‌پردازد. (حر عاملی، ۱۴۱۴: ۱۷ / ۵۴۶) البته ذکر این مطلب لازم است و آن این که عاقله ضامن جنایت عبد نمی‌شود بلکه جنایت او متعلق به رقبه ی اوست) (بهجت، ۱۳۸۴: ۵ / ۴۴۸)

فرد ضامن جنایات (ضامن جریره): در صورت عدم وجود خویشاوند یا معتق دیه قتل خطایی را ضامن جریره باید پردازد جریره یعنی جنایت ضمان جریره یک قرارداد بیمه شخصی است بر خلاف عصبه که بیمه خانوادگی است در این قرار داد مضمون به ضامن جنایت می‌گوید «باهم قرارداد میبندیم که تو به من کمک کنی و دیه قتل خطایی مرا به دوش بگیری و من نیز تعهد میکنم که در برابر این تعهدات شما پس از مردنم از من ارث ببری» و ضامن جریره هم قبول می‌کند نوع دیگر ضامن بیمه

ضمان جریره آن است که هر دو آنها چه ضامن جریره چه مضمون جریره هر دو پیمان همیاری و دفاع از هم و پرداخت دیه قتل خطایی دیگری را بر عهده میگیرند اولی عقد (ضمان جریره) است دومی عقد (ضمان جریره و حمایت متقابل) و در معنای عام به هر دو ضمان جریره گفته می‌شود. ضمان جریره عقدی است که به موجب آن یکی از طرفین عقد مسئولیت جنایات مستازم دیه را نسبت به طرف دیگر میپذیرد با این شرط که از او ارث ببرد شخصی که ضامن جریره می‌شود باید وارث قانونی مضمون عنه نباشد شرط آن است که برای مضمون له وارث نسبی در هیچ طبقه ای نباشد چه در زمان عقد مذکور و چه پس از عقد حدوث وارث پس از از عقد ضمان جریره موجب بطلان آن می‌شود (رحمدل منصور، ضمان عاقله از دیدگاه فقه امامیه و قانون مجازات اسلامی نشریه دادگستری شماره ۱۴)

آیت‌الله‌العظمی سبحانی نیز در این رابطه چنین می‌نویسند: «دیه بر عاقله به عنوان یک نوع تعاون و کمک به ارحام، تشریح شده است، از آنجا که دیه انسان، دیه سنگینی است و چه بسا فرد قادر به پرداخت آن نمی‌باشد، و فرض این است عمدی در کار نبوده، اسلام از طریق این قانون، خون بهای او را در میان خویشان نزدیک ارث بر، که غالباً متعددند پخش می‌کند تا از این راه به این فرد کمک شود. البته قاتل نیز بر پرداخت کفاره که در سوره نساء، آیه ۹۲ آمده است، مکلف می‌باشد. نظیر این نوع تعاون و دفع غرامت، مسئله ضمان جریره است که در فقه برای خود بایی دارد و حاصل آن این است که گاهی فردی با فرد دیگری قراردادی به این نحو می‌بندد: من با تو قرار می‌بندم که مرا یاری کنی و از من دفاع کنی و دیه مرا بپردازی، و در مقابل از من ارث ببری، و طرف دیگر می‌گوید: با تو قرارداد می‌بندم که تو نیز مرا کمک کنی، و من تو را کمک کنم و تو دیه مرا بپردازی و من دیه تو را بپردازم، از من ارث ببری و من از تو ارث ببرم. قوانین ارث اسلامی این نوع پیمان را تحت عنوان «ضمان جریره» پذیرفته است، و دو فرد مذکور در شرایط خاصی از هم ارث می‌برند» (سبحانی، ۱۳۹۷: ۴۳).

صرف نظر از مباحث فقهی مربوط به ضمان جریره و ضمان معتق و عاقله قلمداد شدن آنها باید به این نکته اساسی توجه نماییم که احکام معاملاتی و عبادی همگی دایر مدار موضوع هستند و لذا با انتفاء موضوع حکم مربوط نیز منتفی خواهد شد. با این مقدمه باید نتیجه گرفت که باتوجه به این که در عصر حاضر مباحث فقهی مربوط به ضمان جریره و انعقاد قراردادهای خصوصی بین اشخاص حقیقی برای ضمان جنایات محلی از اعراب در جامعه مذکوره نیست و نیز باتوجه به این که امروزه مبحث برده داری موضوعیت ندارد لذا تلقی مولی و ضامن جریره به عنوان مصادیق عاقله منتفی است. این امر مورد توجه قانونگذار نیز قرار گرفته و از مباحث فقهی مربوط به اینگونه ضمانت‌ها فاصله گرفته و برخلاف قانون مجازا سابق (تبصره ماده ۳۰۷ ق.م.س ۷۰) در ماده ۴۶۸ ضامن جریره از عداد و مصادیق عاقله حذف شده است (شکری، ۱۳۹۶: ۹۰۷)

ضمان رئیس حکومت اسلامی: در صورت عدم وجود عصبه خاص و معتق و ضامن جریره امام جامعه اسلامی (ولایت فقیه) ضامن پرداخت دیه قتل خطایی از بیت‌المال خواهد بود مراد از امام جامعه اسلامی در عصر حضور ائمه (علیهم‌السلام) خود امامان (علیهم‌السلام) و در عصر غیبت ولی فقیه زمان است باتوجه به این که هر کس بمیرد و وارثی نداشته باشد امام و حاکم وارث او میباشد پرداخت دیه جرایم خطایی او نیز در صورت نبودن طبقات دیگر عاقله بر عهده بیت‌المال خواهد بود. در صورتی که جانی

عصبه نداشته باشد و عقدضمان جریره نیز بین او و شخص غریبی منعقد نشده باشد امام مسئولیت پرداخت دیه از طرف جانی را برعهده دارد که دیه را از بیت‌المال می‌پردازد و همچنین در صورتی که ضامن جریره یا عاقله فقیر باشند و یا خود جانی مالی برای پرداخت دیه نداشته باشد امام مسئولیت پرداخت دیه را برعهده دارد (نجفی، ۱۹۸۱: ۴۳/۴۳۳)

در مسئولیت پرداخت دیه از طریق بیت‌المال ماده ۳۱۲ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ که مقرر میدارد: هرگاه جانی دارای عاقله نباشد یا عاقله او نتواند دیه را در مدت سه سال بپردازد دیه از بیت‌المال پرداخت می‌شود.

با توجه به متن ماده به نظر می‌رسد که پرداخت دیه جرایم خطایی از بیت‌المال متوقف بر نداشتن عاقله یا عدم تمکن مالی آنها برای پرداخت دیه باشد و گرنه هرگاه عاقله علی‌رغم داشتن تمکن مالی از پرداخت خودداری کند وظیفه‌ای برای پرداخت دیه بر عهده بیت‌المال نیست زیرا در چنین صورتی با بودن خویشاوندان شخص بیت‌المال وارث بلقوه شخص خطاکار محسوب نمی‌شود که در مقابل آن مسئولیت پرداخت دیه جرایم خطایی وی هم دانسته شود بر اساس نظریه مشورتی ۷/۹۵۶۸-۱۳۷۷/۱۲/۲۶ با عنایت به ماهیت دیه و تعریف آن حسب مواد ۱۵ و ۲۹۴ قانون مجازات اسلامی ارتکاب بزه موجب اشتغال ذمه مرتکب به پرداخت دیه می‌شود و در صورت فوت کسی که مسوول پرداخت دیه است دین متوفی به ماترک وی تعلق می‌گیرد و لذا دیه از ماترک وی قابل استیفاست و نظر به این که موارد پرداخت دیه از بیت‌المال تصریح شده است و فوت مسوول پرداخت دیه از موارد منصوص نیست لذا اگر ورثه محکوم علیه قادر به پرداخت دیه نباشند نمی‌توان دیه را از بیت‌المال پرداخت نمود تنها استثناء این موارد ماده ۲۶۰ و ۳۱۳ از قانون مجازات اسلامی است و همچنین بر اساس نظریه مشورتی ۷/۷۸۱۰-۱۳۶۴/۱۲/۲۸ با توجه به اطلاق مواد ۱۹ و ۲۰ قانون دیات (۳۱۲ و ۳۱۳ ق.م.ا) و این که در آن موارد به جای قاتل جانی به کار برده است و جانی شامل جراح هم می‌شود در جراحات نیز در مواردی که محکوم علیه و عاقله و اقربای او معسر باشند و با مهلت‌های طولانی هم قادر به پرداخت دیه نباشند از بیت‌المال پرداخت می‌شود (صالحی راد، ۱۳۹۴: ۱۹۷)

همچنین فقها در مورد کافر ذمی معتقدند که اگر کافر ذمی جنایت خطایی انجام داد خودش ضامن است نه عاقله اش اما اگر خودش نتوانست بپردازد حکومت اسلامی خود را ضامن می‌داند که دیه خطای او را بپردازد دلیل ضمانت حکومت اسلام نسبت به دیه خطایی کافر ذمی چنین تبیین شده که چون کافر ذمی جزیه اش را به امام جامعه اسلامی می‌پردازد دولت اسلامی خود را موظف به حمایت از او می‌داند و ولایت عامه او را بر عهده دارد ولو خویشان و عصبه هم داشته باشد.

امام خمینی «ره» در تحریرالوسیله می‌فرماید: بین اهل ذمه کفار اهل کتاب که به صورت یک اقلیم سالم زیر پرچم اسلام زندگی می‌کنند در جرایمی که مرتکب می‌شوند اعم از قتل و جرح حکم عاقله جاری نمی‌شود دیه از اموال آنها گرفته می‌شود و اگر مال نداشتند در این صورت بر عهده امام مسلمین است چنانکه جزیه می‌دهند (امام خمینی «ره»، ۱۳۷۹: ۶۰۰/۲).

دلیل این مسأله روایت صحیحه ابی ولاد است از امام صادق (ع) که فرمودند: «عن ابی عبدالله (ع) قال: لیس بین اهل الذمه معاقله من قتل او جراحه و انما یؤخذ ذلک من اموالهم فان لم یکن لهم مال رجعت الجنایه علی امام المسلمین لانهم یودون الیه الجزیه»؛ در میان اهل ذمه نسبت به قتل یا جرمی

که به خطا مرتکب می‌شوند معافله وجود ندارد و دیه از اموال آنها گرفته می‌شود و اگر مال نداشته باشد به امام مسلمین مراجعه می‌شود و جبران جرایم خطایی آنها برعهده امام است زیرا آنان جزیه می‌پردازند. (کلینی، ۱۳۸۷: ۳۶۴/۷)

این امر در ماده ۴۷۱ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ تصریح شده که مقرر می‌دارد: هر گاه فرد ایرانی از اقلیت‌های دینی شناخته شده در قانون اساسی که در ایران زندگی می‌کند مرتکب جنایت خطای محض گردد شخصا عهده دار پرداخت دیه است لکن در صورتی که توان پرداخت دیه را نداشته باشد به او مهلت مناسب داده می‌شود و اگر بامهلت مناسب نیز قادر به پرداخت نباشد معادل دیه توسط دولت پرداخت می‌شود. (صالحی راد، ۱۳۹۴: ۲۷۳)

با توجه به قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ فقط از ضمان عاقله به معنای خاص (ماده ۴۶۸) و همچنین ضمان امام جامعه اسلامی (ماده ۴۷۱) صحبت شده مقرر شده بر اساس ماده ۴۶۸ عاقله عبارت از پدر پسر و بستگان ذکور نسبی پدر و مادری یا پدری به ترتیب طبقات ارث است همه کسانی که در زمان فوت می‌توانند ارث ببرند به صورت مساوی مکلف به پرداخت دیه می‌باشند) بنابراین قانونگذار با توجه به تعاریف و نظریات فقها و حقوقدانان قایل به نظر مشهور (عصبه) گشته و بدین ترتیب زنان و مردانی که از طریق مادر با مرتکب خویشاوند هستند مثل برادر امی یا دایی جز طبقات عاقله نمی‌باشند به علاوه از برخی از مواد قانون مجازات اسلامی مثل مواد ۴۳۵ و ۴۶۹ مستفاد می‌شود آن دسته از افراد عاقله که تمکن مالی نداشته باشند و نیز صغار و مجانین و دارندگان نسب نامشروع از مسئولیت پرداخت دیه معافند.

چگونگی توزیع دیه بر عاقله

با عنایت به مبانی فقهی اسلام معافله یک عقد بیمه اجتماعی است تعداد قابل توجهی از حقوقدانان در اولین بار که عاقله و ضمان او را شنیدند آن را متعلق به گذشته و نامناسب دنیای امروز دانستند اما حقیقت این است که معافله که یک حکم امضایی است در جامعه طوایفی صدر اسلام وجود داشت و اندیشمندان آن عصر در مواردی که شخص هیچ تقصیری ندارد او را مستحق دیه شدن ندانستند لذا یک عقد بیمه اجتماعی خانوادگی تاسیس کردند. این عقد دوجانبه هم بود عاقله از جانی ارث می‌برد در مقابل از جنایت خطای محض او حمایت می‌کرد بنابراین ضمان عاقله استثنا بر مسئولیت شخصی نیست بلکه خود یک مسئولیت اجتماعی (بیمه خانوادگی یا قبیله ای) است.

بعضی گفته‌اند عاقله اختصاص به نظام قبیله‌ای دارد که افراد با هم پیمان قبیله منعقد می‌کردند (قرارداد قبیله ای) اما در اشخاصی که با هم پیمان ندارند و همبستگی عشیره‌ای بین هم در پرداخت دیه ندارند و به طور کلی از هم جدا هستند عاقله معنا ندارد (موسوی بجنوردی، ۱۳۶۶: ۱۰۷) و بعضی دیگر گفته‌اند این حمایتی است طبیعی که از قدیم وجود داشته و اکنون نیز وجود دارد.

لکن ایشان ضمان عاقله را بیمه قهری خانوادگی دانسته‌اند اما نظر قبلی آن را ضمان قراردادی خوانده بود. (گرگی، ۱۳۸۶: ۲ / ۲۶۶)

حق این است که ضمان عاقله در حقیقت یک بیمه حمایتی اجتماعی (از خطای محض) است و بیمه قهری نبوده بلکه قراردادی است. زیرا اولاً: اصل این است که هر کس خودش ضامن و پاسخگوی نتایج اعمال و اقوال خویش است؛ ثانیاً: عاقله فقط ضامن دیه جنایات خطایی مقتول است لذا هر گاه

جایی کوچکترین تقصیری بی احتیاطی و بی‌مبالاتی داشته باشد باز خودش ضامن است نه عاقله؛ ثالثاً: این یک قرارداد متقابل است لذا خویشاوندان جانی نیز از او ارث می‌برند و علاوه بر این اگر آنها نیز مرتکب جنایت خطایی شدند این جانی آنجا عاقله آن خویشاوندان خواهد بود؛ رابعاً: ماهیت فقهی عاقله (یک عقد بیمه) است آن هم از نوع بیمه سهامی خاص خانوادگی بنابراین حمایت بیمه‌ای قراردادی است. (فرجی، ۱۳۹۳: ۱۲۸)

نظام سیاست جزایی اسلام سه نوع عاقله پیش بینی کرده است: اول: خویشان شخص است دوم: ضامن جریره و سوم: اگر ضامن جریره هم نبود امام جامعه اسلامی ضامن جبران جنایات خطایی است. معاقله (عصبه) نوعی بیمه خانوادگی است ضامن جریره نوعی ضامن قراردادی شخصی است و ضامن امام (بیت‌المال) بیمه اجتماعی دولتی است.

صرف نظر از تفسیر نظریات و اقوال حقوقدانان و فقها راجع به مبانی وضع ضامن عاقله و عدم بیان نقد یا تقویت هریک از اقوال مطروحه باید نتیجه گرفت که بالحاظ هر یک از مفاهیم عام و خاص و مصادیق عاقله و تغییر زمان و وضعیت اقتصادی و اجتماعی جوامع مبانی وضع ضامن عاقله نیز به گونه ای ویژه تر جلوه می‌نماید. بنابراین میتوان گفت که حکمت ضامن عاقله مجموعه ای از نظریات مطروحه (تضامن متقابل و تقابل با ارث و بازدارندگی و احترام به خون مسلمان) می‌باشد.

حال بعد از این مباحث باید به دو سوال پاسخ داد:

الف) آیا عاقله داری ترتیب بندی هستند؟

ب) آیا عاقله باید به صورت مساوی عهده دار ضامن شوند یا باید وضعیت و توان اقتصادی آنها

مد نظر قرار بگیرد؟

- لحاظ یا عدم لحاظ ترتیب در تحمل دیه توسط عاقله.

در این مساله این سوال به ذهن می‌رسد که آیا در کیفیت توزیع دیه بین عاقله باید طبقات ارث هم مراعات شود. در این فرض بین فقها اختلاف نظر وجود دارد و دو وجه می‌توان برای این مساله قایل شد:

قول اول: این قول مشهور بین فقها است که دیه از (الاقرب فالاقرب) به ترتیب طبقات ارث اخذ می‌شود یعنی ابتدا باید سراغ طبقه اول رفت اگر طبقه اول موجود نبود یا عاجز از پرداخت دیه بودند نوبت به طبقه دوم می‌رسد. (محقق حلی، ۱۴۰۲: ۴ / ۱۰۵۴) (نجفی، ۱۹۸۱: ۴۳ / ۴۳۷). فلسفه این ترتیب روشن است زیرا مسئولیت عاقله مسئولیت مجانی نیست بلکه در مقابل ارث بردن این مسئولیت را به دوش می‌کشد. البته بعد از این که جزء عصبه باشند و اگر هیچکدام از اینها نبودند سراغ ضامن جریره می‌رویم و اگر ضامن جریره هم نبود بیت‌المال دیه را می‌پردازد.

ادله قول اول چنین است:

۱. روایت یونس بن عبد الرحمن است که در آن آمده است: «یونس بن عبد الرحمن عن احد هما انه قال: فی رجل اذا قتل رجلا خطاء فمات قبل ان یخرج الی اولیاء مقتول من الدیه ان الدیه علی ورثته فان لم یکن له عاقله فعلی الوالی من بیت‌المال؛ اگر مردی به طور خطائی مردی را بکشد و قبل از این که دیه مقتول را بپردازد بمیرد دیه بر عهده ورثه اوست و اگر ورثه ای نداشته باشد دیه به عهده امام است که باید از بیت‌المال پرداخت کند. (حرعاملی، ۱۴۱۴: ۷۱۹ / ۳۰۴). از این حدیث استفاده می‌شود

- که ورثه همان عاقله هستند همانطور که ارث بین آنها تقسیم می‌شود دیه هم باید بر آنها توزیع شود.
۲. آیه شریفه (اولو الارحام بعضهم اولی ببعض فی کتاب الله) (سوره انفال آیه ۵۷)
البته این آیه اولوالارحام نسب را بیان می‌کند که غیر نسبی را هم با توجه به عدم قول به ضمیمه می‌کنیم در این صورت تعمیم پیدا می‌کند و برای ما نحن فیه دلالت دارد.
۳. معتبره ابی بصیر و صحیحه ابی نصر بزندی: «عن ابی بصیر قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل قتل رجلاً متعمداً ثم هرب القاتل فلم يقدر عليه. قال: إن كان له مال أخذت الدية من ماله وإلا فمن الأقرب وإن لم يكن له قرابة أده الامام فإنه لا يبطل دم امرء مسلم». از امام صادق (ع) درباره مردی که مرد دیگری را عمداً کشته و سپس قاتل گریخته است و قدرتی به دستیابی وی نیست، سؤال کردم. آن حضرت فرمودند: اگر قاتل مالی دارد، دیه از مالش گرفته شود؛ در غیر این صورت، از کسانی که با وی قرابت و خویشاوندی نزدیک تری دارند، گرفته شود. اگر برای او خویشاوندی نبود، امام دیه او را می‌پردازد؛ چرا که خون شخص مسلمان ضایع و باطل نمی‌شود. (حر عاملی، ۱۴۱۴: ۱۹ / ۳۰۳)
- «عن ابی نصر عن جعفر (ع) فی رجل قتل رجلاً عمداً ثم فرّ فلم يقدر حتی مات قال (ع): ان كان له مال اخذ منه والا اخذ من الاقرب فالاقرب». (حر عاملی، ۱۴۱۴: ۱۹ / ۳۰۴)
۴. اجماع است و موید دیگر این که: عاقله ورثه هستند. اگرچه ارث علت برای عاقله بودن نیست بلکه حکمت آن است. امام خمینی «ره» نیز تمایل به این قول دارد از ایشان سوال شده که آیا در توزیع دیه بین عاقله طبق ترتیب ارث ترتیبی می‌باشد پس از الاقرب فالاقرب بر اساس طبقات ارث گرفته می‌شود بنابراین از پدرها و اولاد سپس از اجداد و برادرهای پدری و اولاد آنها اگرچه پایین بیایند سپس عموها و اولادشان اگر چه پایین بیایند گرفته می‌شود و همچنین نسبت به سایر طبقات یا بین قریب و بعید در پرداخت آن جمع می‌شود پس بر پدر و پسر و جد و برادرها و اولادشان توزیع می‌گردد و همچنین از موجودین در حال جنایت؟ دو وجه است بعید نیست که اولی اوجه باشد. (امام خمینی «ره»)
(۱۳۷۹: ۲ / ۶۰۱)
- صراحت ماده ۴۶۸ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ نیز توزیع بر حسب طبقات ارث است و چنین مقرر می‌دارد: عاقله عبارت از پدر پسر و بستگان ذکور نسبی پدر و مادری یا پدری به ترتیب طبقات ارث است همه کسانی که در زمان فوت می‌توانند ارث ببرند به صورت مساوی مکلف به پرداخت دیه می‌باشند.
- اداره حقوقی قوه قضائیه در نظریه شماره ۷/۱۳۵ مورخ ۷۰/۵/۱۲ در این خصوص چنین اظهار نظر کرده است: باتوجه به ماده ۱۸ قانون دیات دیه به ترتیب طبقات ارث بر عاقله توزیع می‌شود یعنی با بودن طبقه اول به طبقه دوم و با بودن طبقه دوم به طبقه سوم تعلق نمی‌گیرد ولی در میان افراد مذکور هر طبقه مساوی تقسیم می‌شود. (صالحی راد، ۱۳۹۴: ۱۹۶)
- قول دوم: طرفداران این قول تساوی را اختیار کرده اند. که در عاقله بین قریب و بعید جمع می‌شود و بر تمام آنان تقسیم می‌گردد و اختصاص به عاقله نزدیک ندارد. شیخ طوسی در المبسوط فی فقه الامامیه و ابن سعید در جامع الشرائع این قول را اختیار کرده و همچنین مختار آیت‌الله خوئی صاحب تکملة المنهاج نیز می‌باشد.
- ادله‌ای که مشهور به آن استدلال کرده‌اند از ناحیه طرفداران قول دوم مورد اشکال واقع شده است

و پاسخ داده‌اند: به این که آیه شریفه بعید است که این اندازه تعمیم داشته باشد که عاقله راهم شامل شود بلکه فقط مساله ارث را بیان می‌کند و ارتباطی با مانحن فیه ندارد.

اما در مورد روایات: اولاً روایت یونس مرسله است و سند آن ضعیف می‌باشد و صراحت هم ندارد که در توزیع دیه باید طبقات ارث مراعات شود. ثانیاً معتبره ابی‌بصیر و صحیحه ابی‌نصر بزنطی در مورد قتل عمد و یا شبه عمد است و موضوع عاقله قتل خطای محض می‌باشد. و اجماع هم با وجود اختلاف ثابت نیست مخصوصاً شیخ و ابن سعید مخالفند آنگاه نتیجه می‌گیرند که قول دوم که عدم اعتبار ترتیب بین طبقات باشد اظهر است چون عمومیت ادله دلالت می‌کند بر این که دیه به عهده عاقله است و تمام بستگان ذکور قاتل را شامل می‌شود.

برخی از حقوقدانان در خصوص کیفیت اخذ دیه از عاقله قائل به سه روش شده است:

روش اول) توزیع طولی: اقرب در خصوص توزیع دیه بین عاقله رعایت ترتیب طولی است. بنابراین ابتدا دیه را از نزدیکترین طبقات به جانی (طبقه اول) می‌گیریم. و اگر مال دریافتی از ایشان مبلغ دیه را تامین نمود به طبقه بعید (دوم) رجوع و از آنها دیه را می‌گیریم. و اگر باز مبلغ دیه تکمیل نشده بود به طبقه ابعاد (سوم) رجوع می‌کنیم و به همین ترتیب در صورت نیاز یعنی عدم تامین دیه جنایت با مال دریافتی از طبقه سوم به امام رجوع می‌کنیم.

روش دوم) توزیع عرضی: احتمال دارد که توزیع دیه از اول شامل همه عاقله‌های جانی بشود و اختصاص به عاقله‌های نزدیک نداشته باشد. در نتیجه بر خلاف توزیع طولی در اینجا ابتدا به طبقه اول و سپس به عاقله طبقه دوم و سپس طبقه سوم رجوع نمی‌کنیم بلکه از ابتدا به همه عاقله‌های سه طبقه باهم رجوع می‌کنیم و دلیل این نظر عموم روایات وارده در خصوص ضمان عاقله می‌باشد.

روش سوم) توزیع تقدیری: منظور از توزیع تقدیری این است که از غنی نیم سکه طلا و از فقیر ربع سکه طلا اخذ می‌شود این مقدار چون از اول تعیین شده بدان تقدیری می‌گوییم. در این روش اگر مبلغ پرداختی توسط طبقه قریب (طبقه اول) که نیم سکه یا ربع سکه طلا می‌پردازند همه دیه مقتول را فرا نگرفت مسئولیت پرداخت دیه باقی مانده برعهده طبقه دوم قرار می‌گیرد و به همین ترتیب ادامه می‌یابد تا به امام مسلمین برسد. حتی اگر جانی وارثی جز یک برادر ثروتمند نداشت از او فقط یک نیم سکه طلا اخذ می‌شود و بقیه دیه را امام ضامن خواهد بود. (فرجی، ۱۳۹۳: ۳۳۳)

حال که دیه بر اساس طبقات ارث بین عاقله تقسیم می‌شود آیا باید نسبت به ارثی که می‌برند دیه را بپردازند یا این که بین طبقه مشمول به طور مساوی توزیع شود؟

دو وجه برای این ذکر شده اگر درجات ارث را علت برای پرداخت دیه بدانیم باید تقسیم تابع کیفیت ارث باشد یعنی اگر طبقه اول فقط پدر و پسر بود باید از پدر یک ششم دیه و از پسر پنج ششم دیه را می‌گیرند چون این مقدار ارث می‌برند. ولی اگر مسئولیت عاقله را از نظر حکمت بر مبنای طبقات ارث بدانیم باید مساوی تقسیم شود و کسی هم که فعلاً از بردن ارث ممنوع است دیه را باید بپردازد.

مطابق قانون مجازات اسلامی مسئولیت میزان پرداخت دیه بین عاقله به نحو تساوی خواهد بود و میزان ارث بردن عاقله فاقد اهمیت است به عبارتی در مسئولیت عاقله طبقات ارث واجد اهمیت ولی درجات ارث فاقد اهمیت است. صراحت ماده ۴۶۸ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ چنین مقرر می‌دارد:

«عاقله عبارت از پدر پسر و بستگان ذکور نسبی پدر و مادری یا پدری به ترتیب طبقات ارث است همه کسانی که در زمان فوت می‌توانند ارث ببرند به صورت مساوی مکلف به پرداخت دیه می‌باشند».

اداره حقوقی قوه قضائیه در نظریه شماره ۷/۱۳۵ مورخ ۷۰/۵/۱۲ در این خصوص چنین اظهار نظر کرده است: باتوجه به ماده ۱۸ قانون دیات دیه به ترتیب طبقات ارث بر عاقله توزیع می‌شود یعنی با بودن طبقه اول به طبقه دوم و با بودن طبقه دوم به طبقه سوم تعلق نمی‌گیرد ولی در میان افراد مذکور هر طبقه به طور مساوی تقسیم می‌شود. (صالحی‌راد، ۱۳۹۴: ۱۹۶).

با امعان نظر از مجموع اقوال متعدد ناظر بر اخذ دیه از عاقله به نحو تساوی یا ترتب از تمام طبقات یا به ترتیب طبقات ارث و دیدگاه‌های حقوقی که به تبعیت از هر یک از دیدگاه‌های فقهی بیان گردیده باید نتیجه گرفت که قول دوم فقها و حقوقدانانی که قائل بر نظریه عدم تساوی در نحوه اخذ دیه از عاقله شده‌اند قابل تامل است. چرا که قول مربوط به ترتیب در اخذ دیه از عاقله همسان قولی که عاقله ذکور نسبی ابوی یا ابوینی می‌داند دیدگاه مشهور فقهای امیامیه قلمداد می‌شود. بنابراین دیدگاهی که مطابق با نظر شاذ فقها قائل بر پذیرش نظریه عدم ترتیب در پرداخت دیه است قابل انتقاد است. (محمدی، ۱۳۹۳: ۱۵۸/۱۴۱). پس در فرضی که مبنای وضع عاقله تقابل ارث باشد قول فقهای که مطابق با نظریه ترتیب طبقات ارث در پرداخت دیه مقبول خواهد بود ولی از حیث این که مبنای مذکور (تقابل ارث) منطبق بر دیدگاه فقهای که معتقد به پرداخت دیه به نحو غیر مساوی و به میزان فرض و سهم طبق مقررات ارث هستند تاحدودی مغایرت داشته و قاعده فقهی اصولی من له الغنم فعلیه الغرم ناهمانگی دارد. به عبارت دیگر وقتی مبنای وضع عاقله تقابل با ارث در نظر گرفته شود و بر اساس آن قول مربوط به رعایت ترتیب در طبقات ارث در مورد عاقله پذیرفته شود لذا لازم می‌آید که همانند دیگر مقرره حاکم بر ارث نظریه تساوی عاقله در پرداخت دیه نیز مقبول نباشد. حال آنکه قانون مجازات اسلامی مصوب ۹۲ نظریه تساوی را پذیرفته است.

آیت‌الله‌العظمی سبحانی معتقدند که چون در بحث مذکور، موضوع وجوب دیه، «عاقله» بوده و آن عبارتست از عصبه ی جانی، لذا این عنوان، همه‌ی خویشاوندان ذکور نسبی وی را علی‌رغم اختلاف در طبقاتشان، شامل می‌شود. بنابراین، نظریه ی تحقیقی این فقیه معاصر شیعه، جمع بین اقرب و ابعد و به عبارتی، عدم لحاظ ترتیب در خویشاوندان دور و نزدیک قائل، است. (سبحانی، ۱۴۲۹: ۷۰۱/۲).

- کیفیت سهم‌بندی دیه بر عاقله

در این مساله بین فقها اختلاف نظر وجود دارد

۱. غنی و دارا هر کدام نصف دینار (ده قریط) و فقیر و نادار ربع دینار (پنج قریط) باید بپردازد.
 ۲. امام یا نایب امام بر حسب مصلحت و تشخیص خود و اوضاع و احوال عاقله به طوری که به هیچکدام اجحاف نشود قسط‌بندی خواهد کرد.
 ۳. عاقله دارا و نادار در پرداخت یکسان هستند و دیه به هر دو دسته وارد است. این قول بنا بر این که فقیر و نادار متحمل دیه شود شباهت بیشتری با قواعد فقه دارد.
- قول اول: از مرحوم شیخ طوسی در المبسوط و الخلاف نقل شده است و بر این نظریه چنین استدلال کرده اند که بیشترین مقداری که هر مرد از عاقله باید دیه پرداخت نماید نصف دینار است. اگر موسر

و در آسایش باشد ربع دینار است. اگر متوسط‌الحال باشد زیرا در این مقدار خلافتی نیست و اجماع فقها محقق است و مازاد بر آن دلیلی ندارد و در صورت شک هم اصل برائت ذمه است. (شیخ طوسی، ۱۳۹۳: ۱۸۹/۷) (شیخ طوسی، ۱۳۹۲: ۲۹۳/۵)

ولی به نظر این قول پایه و اساسی ندارد و محققین آن را رد کرده اند مثلاً صاحب جواهر میفرماید: اطلاق ادله ضمان عاقله ظاهر در این است که دیه بر افراد عاقله به طور مساوی قسط بندی می‌شود و دلیل ضمان هم منحصر به اجماع نیست تا این که شیخ بفرماید در این خلافتی نیست تعیین مقدار متوقف بر نص است که وجود ندارد.

قول دوم: این نظریه را برخی از فقهای امامیه اختیار کرده اند و احتمالاً قول مشهور فقها هم باشد که امام یا نایب وی بر حسب احوال عاقله به طوری که مصلحت بداند تقسیم می‌کند و اقتضای ولایت این است که نظر امام یا نایب وی در تعیین مقدار ملاک باشد.

این نظریه هم دلیلی ندارد همانطور که قول اول دلیل نداشت و حتی یک قیاس باطل هم بر آن اقامه نشده و اجماعی هم بر آن ذکر شده بود محقق و ثابت نیست. چون اولاً قول فقها مختلف است و ثانیاً خود شیخ هم از آن قول برگشته و متمسک به این قول شده و صاحب جواهر هم می‌فرماید: مدلل نبودن مستلزم این نیست که به قول دوم متمسک شویم. (احمدی، ۱۳۸۱: ۱۷۵)

قول سوم: اطلاق ادله اقتضا می‌کند که عاقله دیه را پردازد مانند یک دین شرعی و ظاهر آن در تساوی است و اصل هم عدم تفاوت می‌باشد. بنابراین عاقله به طور مساوی ضامن دیه باشند و زیاد و کم داشتن در تقسیم و تقسیط آن تاثیری ندارد. البته اگر در بین عواقل خود راضی باشند که بعضی بیشتر بدهند و برخی کمتر و یا اصلاً معاف باشند احتمالاً جایز است.

در سوالی از امام خمینی «ره» در خصوص کیفیت تقسیط دیه قایل به چند قول است: از جمله آنها بر ثروتمند ده قیراط و بر فقیر پنج قیراط می‌باشد و جمله اقوال این که امام یا نایب او حسب احوال عاقله طبق آنچه که صلاح می‌بیند بر آنها تقسیم می‌کند که بر هیچ یک از آنها اجحاف نشود. و از جمله آنها این که فقیر و غنی در این مساوی می‌باشند پس دیه بالسویه بر آنها می‌باشد. و این قوا آخری اشبه به قواعد است بنابراین فقیر تحمل نماید. (امام خمینی «ره»، ۱۳۷۹: ۶۱۲/۲)

صاحب جواهر می‌فرماید: اگر اجماعی هم بر عمل به اطلاق مذکور نباشد و مشاهده می‌کنیم که در کیفیت تقسیم دیه به امام یا نایب وی رجوع می‌شود این از باب سیاست و رفع خصومت و منازعه است نمی‌توان یک حکم شرعی برای همیشه باشد. برخی از بزرگان بر این عقیده‌اند علت این که روایتی و نصی در این خصوص وارد نشده است به لحاظ واضح بودن مساله است و در میان عقلا هم نوعی از آن مشاهده می‌شود. (نجفی، ۱۹۸۱: ۴۳/۴۵)

آیت‌الله‌العظمی سبحانی نیز با استناد به اصل عدم تبعیض و همچنین اطلاق روایات مربوط به ضمان عاقله، نظریه عدم توزیع و به عبارتی، نظریه تساوی در پرداخت را برگزیده و معتقدند که لازمه قول به تقسیط و توزیع، این است که حداقل در برخی موارد، عملاً، فایده ضمان عاقله، منتفی شود. مثلاً اگر نظریه توزیعی شیخ طوسی پذیرفته شود در آن صورت، در قریب به اتفاق موارد، حاکم اسلامی مجبور به جبران خسارت از بیت‌المال می‌شود چون با پرداخت نیم دینار یا یک چهارم دینار توسط چند تن از افراد عاقله، قطعا، دیه کامل مقتول، قابل پرداخت نمی‌شود (سبحانی، ۱۴۲۹: ۶۸۲/۲).

برخی از حقوقدانان در خصوص طرز تقسیم دیه بین عاقله دو قول را مطرح ساخته‌اند: قول اول: دیه مقتول بین عاقله جانی بر طبق تشخیص امام بر حسب ارزیابی وضعیت دارای عاقله از حیث فقر و غنای آنان تقسیم می‌گردد استدلال فقهی: زیرا شرعا هیچ مبلغ معینی بدین منظور تعیین نگردیده است در نتیجه باید به نظر امام جامعه اسلامی (ولی فقیه زمان) رجوع نمود. قول دوم: شیخ طوسی در یکی از دو قولش در کتاب المبسوط فرموده‌اند: امام از عاقله ثروتمند باید نیم دینار و از عاقله فقیر ربع دینار بگیرد و به اولیا دم مقتول بدهد. (شیخ طوسی، ۱۳۹۳: ۱۸۹/۷) استدلال فقهی: زیرا اصل براءت ذمه عاقله از مازاد بر این مقدار است. به نظر قول اول اجود است؛ زیرا ملاک در این که چه کسی فقیر و چه کسی غنی است عرف می‌باشد زیرا در شرع محدوده‌ای برای فقیر و غنی مشخص نشده است همچنین هر مقداری که طبق عرف و نظر کارشناسان عاقله فقیر یا ثروتمند می‌تواند پردازند توسط امام تعیین شده و از آنان اخذ می‌گردد. لذا قول به یک دینار برای ثروتمند و نیم دینار برای فقیر صحیح نیست. (فرجی ۱۳۹۳: ۱۳۹۳) برای جواب به این موضوع باید به این نکته توجه داشت که: نظر فقها در خصوص ضمان عاقله معسر چیست.

ضمان عاقله معسر

از جمله شرایطی که فقها برای عاقله ذکر شده معسر نبودن و غنی بودن عاقله است و گفته‌اند در صورتی که عاقله معسر و نادار باشد ضمانی ندارد. آیت‌الله‌العظمی سبحانی در این رابطه چنین می‌گویند: «دیه بر عاقله بسان دیگر احکام تا آنجا است که مایه عسر و حرج نباشد، در غیر این صورت عاقله، محکوم به حکمی نیست» (سبحانی، ۱۳۹۷: ۴۰). این نظر مشهور بین فقهاست که اگر مجرم عاقله‌ای نداشته باشد و یا این که عاقله وی فقیر و نادار باشند دیه را از مال مجرم می‌گیرند. و از غنیه ابن زهره نقل شده است که این حکم اجماعی است و مخالفی در آن نیست تنها کسی که از او نقل خلاف شده ابن ادریس حلی است که گفته است در صورت عدم عاقله و یا عجز وی از پرداخت دیه آن را امام می‌پردازد و چیزی بر مجرم نیست.

علت مبری بودن عاقله در صورت اعسار این است که اگر مجرم به جهت ارتکاب جرمی لزومی ندارد وضع زندگی اش بهم بخورد عاقله به داد وی می‌رسد به طریق اولی اگر عاقله فقیر بود نباید تحمل دیه را بنماید و مستاصل گردد. (احمدی، ۱۳۸۱: ۸۵)

این مساله متوقف بر این است که آیا اعتبار فقر و غنا موقع ارتکاب جرم ملاک است؟ یا هنگام مطالبه دیه مشهور فقها بر این عقیده‌اند که اعتبار فقر و غنا در حال مطالبه است علامه مجلسی می‌نویسد: شرط است که عاقله غنی و قادر بر دیه باشد؛ پس بر فقیر دیه لازم نمی‌شود و غنی و فقیر بودن در وقتی که سال تمام می‌شود و وقت دادن دیه می‌شود اعتبار دارد. (علامه مجلسی، ۱۳۶۲: ۱۵۶) اقتضای اجماع و قبول فقها عدم تحمل فقیر نسبت به ضمان دیه است همان‌طور که محقق در شرایع می‌نویسد: عاقله فقیر چیزی از دیه به عهده نمی‌گیرد فقر او در حال مطالبه مناط است. صاحب جواهر می‌نویسد: قول مخالفی در این مورد نیافتیم بلکه در قواعد و شرح آن از اصفهانی می‌نویسد: عاقله معسر که بالفعل توانایی پرداخت دیه را ندارد چیزی بر او نیست اگر چه در حال اکتساب و به دست آوردن مال باشد

و بتواند پس از کسب ادا کند. (نجفی، ۱۹۸۱: ۴۳/۴۵۵)

اما آیت‌الله خوئی در ضمان عاقله فرقی بین غنی و فقیر ندانسته و اطلاق ادله را شامل هر دو دانسته و می‌نویسد: دیه خطا بر عاقله است بدون قید فقیر و غنی و اگر بخواهیم یک عده را از تحت اطلاق ادله خارج کنیم دلیل جداگانه می‌خواهد و اضافه می‌کند هر چند ادعای اجماع شده که عاقله فقیر ضمانی ندارد ولی این اجماع تمام نیست و مخالف دارد.

پس در این صورت بین فقیر و غنی فرقی نیست. (خوئی، ۱۳۹۴: ۲/۴۴۱) ولی این نظر بر خلاف نظر مشهور است و فلسفه عاقله آن را نمی‌پذیرد و دلیل عقل نیز با آن مساعد نیست.

بعضی دیگر از صاحب نظران تفصیل قایل شده‌اند و می‌گویند: فقیر چندنوع است: مثلاً یک دسته هستند که در زندگی کمبود دارند ولی توان پرداخت مقداری از دیه برایشان مشکل نیست. و یک دسته هم هستند که در زندگی چیزی ندارند ولی مخارج آنها از وجوه شرعی و زکات و بیت‌المال تامین می‌شود اینها مثل دسته اول برایشان سخت نیست و دسته دیگری هم هستند که از هیچ راه نمی‌توانند مخارج خود را تامین کنند آنگاه نتیجه می‌گیرند که با این وجود نمی‌شود فوراً ادله عاقله را تخصیص بزیم و بگوییم فقیر چیزی را ضامن نیست پس اطلاق ادله حاکم است و اگر افرادی مثل دسته سوم پیدا شوند و نتوانستند پردازند به آنها مهلت داده می‌شود.

مشهور بین فقهای امامیه این است که عاقله اگر فقیر باشد پرداخت دیه بر او واجب نیست. صاحب جواهر فرموده است: من در این مسأله مخالفتی نیافتم. محقق در شرایع الاسلام فرموده است: کسی که وقت مطالبه دیه غنی باشد باید دیه را بدهد ولو این که قبلاً فقیر باشد و اگر کسی قبل از از زمان مطالبه غنی باشد ولی وقت مطالبه فقیر باشد تحمل دیه بر او واجب نیست بنابراین میزان غنی و فقیر بودن هنگام مطالبه دیه است. (نجفی، ۱۹۸۱: ۴۳/۴۵۷)

بنابراین همانطور که در کشف‌اللاثام آمده است اگر کسی فقیر باشد ولی بتواند کسب کند و دیه را پردازد، بر او واجب نیست بلکه میزان دارا بودن بالفعل است بر خلاف اهل سنت که می‌گویند اگر شخص فقیر ثادر به کسب باشد باید دیه را بدهد. (فاضل هندی، ۱۳۹۳: ۴۶۸)

صاحب جواهر می‌گوید: از دیدگاه بسیاری از فقهای امامیه استفاده می‌شود که این حکم نزد امامیه مفروض عنه بوده و کسی در آن تردید نکرده و مورد تسالم اصحاب بوده است. نسبت به قدمای اصحاب هم ظاهراً یا فتوا مشهور بوده است و یا در حدی بوده است که مخالفی پیدا نشده است. (نجفی، ۱۹۸۱: ۴۳/۴۵۷)

شیخ در المبسوط می‌گوید: «والذی یتحمل العقل عن القاتل من العاقله من کان منهم غنیا او متجملاً و اما الفقیر فلا یتحمل شیئاً منها و يعتبر الغنی و الفقر حین المطالبه و الاستیفاء و هو حول الحول و لا يعتبر ذلك قبل المطالبه فمن کان غنیا عند الحول طالباه و ان کان فقیراً ترکناه و ان غنیا قبل ذلك».

مفاد کلام شیخ نیز همان مفاد کلام محقق است و به طور ارسال مسلم شرح فرموده است که باید عاقله در وقت ادای دیه مقتول غنی باشد و اگر فقیر باشد بر او دیه واجب نیست اگرچه قبل از آن هم غنی باشد. (شیخ طوسی، ۱۳۹۳: ۷/۱۷۷)

محقق اردبیلی در مجمع‌الفائده و البرهان فرموده است: و لعل دلیل اشتراط الوجدان عند المطالبه الاجماع او لهم نص ما نعرفه و یحتمل عدمه فیصبر علیه حتی یجد کسائر دیونه (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۴)

۲۸۵/ ایشان به بیان این دو قول اکتفا فرموده ولی احتمال داده است که مساله اجماعی بوده و یا نصی وجود داشته و به ما نرسیده است و در طرف مقابل فقط صرف احتمال را بیان کرده است.

آیت‌الله خوئی فرموده است غنی در عاقله شرط نیست بلکه فرقی بین فقیر و غنی در اینجا وجود ندارد. ایشان در تکمله المنهاج فرموده است: هل يعتبر الغنی فی العاقله المشهور اعتباره و فیه اشکال و الاقرب عدم اعتباره و در مبنای آن فرموده است: وجه اشکال این است که فتوای مشهور دلیل ندارد بلی اگر اجماعی در مساله ثابت شود مطلب تمام است و لکن اجماعی وجود ندارد بنابراین بین غنی و فقیر نیست در جهت اطلاق ادله. ایشان فرموده‌اند: در مساله اجماعی وجود ندارد ولی قول خلاف مشهور را به کسی نسب نداده‌اند در نتیجه باید بگویند اولاً فقیر هم باید دیه را بدهد و اگر به خاطر فقر نتوانست بدهد مدیون است که در زمان ممکن باید پرداخت کند. ولی باید گفت فرق است بین مدیون در سائر دیون غیر از دیه و در مورد عاقله ای که خودش تنگدست شده است که بر طبق آیه شریفه (فَنظَرُهُ إِلَىٰ مِيسِرَةٍ) باید صبر کند تا دارا شود و بین عاقله فقیری که بالفعل مدیون است پس نمی‌توانیم بگوییم در حال فقر تکلیف پرداخت دیه متوجه می‌شود و قیاس کنیم این را به مدیونی که ندارد شده است زیرا در فرض اول واجد بوده و سپس تنگدست شده است اما در فرض بعدی این است که از اول فقیر بوده است پس خداوند چگونه او را مکلف می‌کند به ادای این دین در حالیکه قادر به پرداخت نیست. بنابراین اطلاق ادله مخدوش می‌شود و فقیر را شامل نمی‌شود و یا مشکوک الشمول است. اگر شک کنیم اصالت برائت ذمه فقیر از این دیه جاری می‌شود و این اصل بدون معارض است. برای این که به هر حال ذمه غنی بلاشکال مشغول می‌شود. بنابراین به اعتبار قول مشهور فقیر بدهکار دیه نخواهد بود. (خوئی، ۱۳۹۴: ۲/ ۴۴۱)

آیت‌الله گلپایگانی در خصوص ضمان عاقله معسر می‌فرماید: در صورت نداشتن عاقله یا عجز عاقله دیه بر عهده قاتل است و در صورت تمکن عاقله از ادا و امتناع از ادا حاکم شرع او را مجبور به ادا می‌نماید. (گلپایگانی، ۱۳۸۲: ۳/ ۱۹۶). آیت‌الله موسوی اردبیلی هم قایل به این نظر است: اگر عاقله از پرداخت دیه معسر باشد می‌توان دیه را از خود جانی مطالبه نمود. (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۵: ۱/ ۳۶۹)

علاوه بر آن تحمیل دیه بر فقیر اجحاف است چون موجب عسر و حرج شدید است و شرعاً جایز نیست. حتی اگر تحمیل دیه بر غنی هم اجحاف باشد جایز نیست تا چه رسد به فقیر که به طریق اولی جایز نیست و قطعاً موجب مشقت و عسر و حرج است. پس به دلیل قاعده (لا حرج) این تکلیف برداشته شده است بنابراین یا ادله اطلاق ندارد و یا مشکوک الاطلاق است. تحمیل دیه بر غیر قاتل خلاف اصل است بنابراین با اصل وجوب دیه خطا بر عاقله منافات ندارد زیرا حکم مختص به عاقله غنی است نه مطلق عاقله.

با توجه به قسمت آخر ماده ۴۶۸ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ که مقرر می‌دارد: عاقله به صورت مساوی مکلف به پرداخت دیه می‌باشند و همچنین نظری که در تحریر الوسیله ترجیح داده شده سهم مساوی افراد بدون توجه به میزان ثروت آنها در پرداخت دیه است به این ترتیب که هر طبقه از طبقات سه گانه وراثت که بالاتر باشند پرداخت دیه را بین خود به تساوی تقسیم می‌کنند و بابدون آنها نوبت به وراثت طبقه پایینتر نمی‌رسد. برای مثال هرگاه وراثت طبقه اول مجرم متشکل از پدر و یک پسر باشد علیرغم این که سهم الارث پدر یک ششم و سهم الارث فرزند پسر پنج ششم خواهد بود لیکن

هر یک پنجاه درصد دیه را برعهده خواهد گرفت بدیهی است اگر تنها فرزند دختر باشد چون جزو عاقله محسوب نمی‌شود پدر مسئول پرداخت کل دیه خواهد بود. (میر محمدصادقی، ۱۳۹۳: ۲۶۲)

همچنین بر اساس نظریه مشورتی ۱۱۳۵-۷/۱۲-۵/۱۳۷۰ اداره حقوقی قوه قضاییه: با توجه به ماده ۱۸ قانون دیات (ماده ۳۰۷ کنونی) دیه به ترتیب طبقات ارث بر عاقله توزیع می‌شود یعنی با بودن طبقه اول به طبقه دوم و با بودن طبقه دوم به طبقه سوم تعلق نمی‌گیرد ولی در میان افراد مذکور هر طبقه مساوی تقسیم می‌شود. (صالحی‌راد، ۱۳۹۴: ۱۹۶)

صرف نظر از این که قانون مجازات اسلامی سابق (ماده ۳۰۸ ق.م.س ۷۰) و جدید (۴۶۹) با تبعیت از قول فقهای که قائل بر خروج معسر در زمان تادیه دیه از عداد عاقله می‌باشد باید در خصوص صحت و سقم هر یک از اقوال مربوط به خروج یا عدم خروج معسر از عداد و مصادیق عاقله چنین استدلال کرد که ظاهراً قول فقهای که قائل بر خروج معسر از عداد عاقله به جهت عدم تمکن مالی در تادیه اقساط دیه طرفداران زیادی دارد و مبتنی بر برخی ادله و مبنای قوی است. به این ترتیب که همچنان سابقاً اشاره شده تنها مبنای وضع نهاد عاقله تقابل ارث نیست تا به طور مطلق فقیر و غنی را عاقله قلمداد نماییم. از این رو انتقادی که بر دیدگاه فقهی مربوط به اطلاق عاقله صرف نظر از فقیر و غنی وارد است این به لحاظ مبنایی و صرف نظر از سایر ادله شرعیه مذکور نهاد عاقله متکی بر مبنای دیگری به ویژه تضامن تقابل می‌باشد و عقل سلیم نمی‌پذیرد که کسی که خود مرتکب جرمی نشده و تنها از باب ضمان تکلیفی عهده دار پرداخت دیه شده است به طور مطلق و صرف نظر از تمکن یا عدم تمکن مالی ضامن قلمداد شود. ایراد دیگری که ممکن است بر اقوال فقهای که بر عدم زوال وصف عاقله باثبوت فقر و عدم تمکن مالی عاقله در زمان پرداخت دیه وارد است این که اگر بپذیریم که ضمان عاقله حکم تکلیفی است و نه حکم وضعی. بنابراین میتوان نتیجه گرفت که ضامن حقیقی همان جانی است و عاقله از باب تکلیف آن را پرداخت می‌کند که در صورت عدم وجود عاقله یا عدم تمکن وی ضمان از عاقله رفع می‌گردد. بنابراین ضمان عاقله در خطای محض ضمان اصطلاحی نیست که حکم وضعی باشد. (شکری، ۱۳۹۶: ۹۰۸)

ناگفته نماند که اقوال فقهی مربوط به شمول عاقله لر فقیر و غنی به نحو یکسان از این جهت که تنها موافق با مبنای تقابل ارث (ارث بردن فقیر و در نتیجه ضمان مطلق فقیر به عنوان عاقله) می‌باشد قابل توجه است لیکن به نظر می‌رسد که با توجه به حکم تکلیفی عاقله در پرداخت دیه دیدگاه مذکور خالی از ایراد نباشد. به ویژه آنکه عاقله محکومیت مالی به پرداخت دیه نداشته و صرفاً حکم تکلیفی و امر قانونگذار به پرداخت دیه در خطای محض ملزم به تادیه دیه در زمان سررسید است و عقلاً نیز ملزم کردن کسی که فقط از باب حمایت مالی از جانی بعنوان عاقله وارد عرصه ضمانت و پرداخت دیه شده است ولی خود به جهت عدم تمکن مالی نیازمند حمایت مالی است صحیح نمی‌باشد.

نتیجه‌گیری

در حقوق جزای اسلامی، عاقله با تحقق شرایط و در جنایت غیر عمد (خطای محض)، مسئولیت تأدیه ی دیه بر مجنی علیه یا اولیاء دم را برعهده دارد. مبنای متنوعی برای چرایی وضع این حکم و مسئولیت عاقله در پرداخت دیه در جنایت ارتكابی از سوی غیر، بیان شده که قاعده «من له الغنم فعليه الغرم» که مبتنی بر تقابل دیه و ارث در خصوص عاقله است و نیز، رعایت حرمت خون مسلم و عدم

تضییع خون مسلمان، از مبانی محکم این حکم است. با توجه به چنین تکلیفی که بر عهده عاقله نهاده شده است، در آرای فقهای امامیه، افراد عاقله، در مفاهیم عام و خاص استعمال شده است و موجب شده تا در خصوص تمییز مفهوم عاقله از حیث مصداقی، تنوع و تکثر دیدگاه فقهی ایجاد شود. براین اساس که با امعان نظر به مجموع دیدگاه‌های فقهای راجع به افراد داخل در عنوان و مفهوم عاقله، می‌توان مفاهیم خاص و عامی از عاقله استنباط کرد که هر یک از این مفاهیم نیز، از تشتت آراء در تعیین مصادیق برخوردار است. به این ترتیب که گروهی از فقهای برمبنای ادله شرعی واصله در این زمینه (عمدتاً اخبار)، عاقله در مفهوم خاص را به عصبه و خویشان پدری جانی و برخی، به ورثه جانی (اعم از ذکور و اناث) تعبیر نموده‌اند و در مقابل، گروهی دیگر از فقها، به مفهوم عام عاقله توجه نشان داده و برخی افراد عاقله را خویشان نسبی جانی، گروهی نیز، به شخص معتق (مولای جانی) توجه نشان داده و عده‌ای نیز به ضامن جریره و یا حاکم اسلامی تمرکز کرده‌اند.

در حقوق کیفری ایران، با توجه به مجموع مباحث مربوط به کتاب دیات و مبحث ضمان مقرر در قانون مجازات اسلامی مصوب ۹۲، به ویژه مواد ۱۵، ۲۹۴، ۳۱۲ و پاره‌ای دیگر از مواد قانونی، ضوابط، احکام و مصادیق و نوع عاقله و کیفیت و مهلت پرداخت دیه مشخص شده و ابتدا به ساکن، خویشان نسبی ذکور جانی و سپس تحت شرایطی، امام (بیت‌المال) عاقله شناخته شده است (مواد ۴۶۸ و ۴۷۱ ق.م.ا. مصوب ۹۲) که نشانگر تبعیت مقنن از قول فقهای است که عاقله را در برخی اقسام موجود در مفاهیم عام و خاص می‌دانند که نوعی جمع بین برخی دیدگاهها نیز تلقی می‌شود. البته در این قانون، ضابطه قانونی برای عاقله محسوب شدن، تمکن مالی افراد (در حین تأدیه) می‌باشد (مواد ۴۳۵ و ۴۶۹). البته در این قانون، مسئولیت عاقله در پرداخت دیه اصل بوده و استثنائاتی بر آن وارد شده است که نمونه آن حکم ماده ۴۷۱ در مسئولیت جانی عضو اقلیت دینی است. ضمان عاقله در حقیقت یک بیمه حمایتی اجتماعی از نوع قراردادی است که با تحقق شرایط (تحقق جنایت خطایی با ادله اثباتی غیر از اقرار مرتکب و ...) بر عهده عاقله می‌باشد که حتی قبل از ظهور اسلام در بین جوامع مجری بوده و با ظهور اسلام امضا شده است.

در خصوص این که ترتیب و کیفیت پرداخت دیه بعد از مشغول شدن ذمه، به چه نحوی است، بین فقهای امامیه اختلاف دیدگاه وجود دارد. به این ترتیب که براساس مبانی و ادله متعدد، برخی اقوال حول محور ترتیب پرداخت برمبنای قاعده الاقرب بوده و برخی نیز، بر مبنای قاعده الجمع مهما ممکن، نظر بر تجمیع افراد و عدم ترتیب داشته‌اند. وانگهی، بلحاظ حقوقی، قانونگذار کیفری ایران در ماده ۴۹۸ قانون مجازات اسلامی مصوب ۹۲، همسان مقررات سابق و رویه قضایی جاری، از قول فقهای تبعیت نموده که نظر بر ترتیب در پرداخت دیه طبق قاعده الاقرب به صورت توزیع بالسویه دیه در میان طبقه اولویت دارد، اختیار نموده‌اند. براین اساس، به نوعی قانونگذار در خصوص نحوه پرداخت و تکلیف در اولویت، نظر بر ترتیب طبقات ارث داشته (توزیع طولی در زمان تعلق تکلیف در پرداخت) و سپس، در زمینه‌ی نحوه‌ی توزیع دیه بین همان افراد، به تساوی در تأدیه (توزیع عرضی در نحوه پرداخت) نظر داده است. همچنان که با وجود اختلاف نظرات فقها در میزان تعلق سهم دیه بر هر یک از عاقله، ظاهراً در نظام حقوق کیفری ایران، به تبع برخی اقوال، نظر بر این داشته است که اطلاق ادله اقتضا می‌کند که عاقله دیه را بپردازد مانند یک دین شرعی و ظاهر آن در تساوی است و اصل هم عدم

تفاوت می‌باشد.

موضوع مهمی که از نگاه فقها مغفول نمانده، این مسئله است که وضعیت پرداخت دیه در صورت اعسار عاقله از تأدیه روشن شده است. به این ترتیب که براساس قول مشهور و (حتی ادعای اجماع) فقها، حکم عقل و مبنای جعل مسئولیت عاقله، قاعده عسر و حرج (تحقق اجحاف در حق عاقله ی معسر) اگر مجرم عاقله ای نداشته باشد و یا این که عاقله وی «در زمان تأدیه» و سررسید قسط و مهلت پرداخت، فقیر و نادار باشند دیه را از مال مجرم می‌گیرند. البته در اولویت بعدی، ضمان امام (بر مبنای تقابل ارث و دیه طبق قاعده الامام وارث لمن لاوارث له) در صورت نبود مجرم یا اعسار وی، ممکن است محقق شود. ظاهراً قانونگذار ایرانی نیز در این زمینه، در مسیر همین دیدگاه مشهور فقهای امامیه گام نهاده و در ماده ۴۶۹ قانون مجازات اسلامی مصوب ۹۲، یکی از شرایط قانونی عاقله محسوب شدن افراد مسئول پرداخت دیه در برخی جنایات خطایی را اعسار در موقع پرداخت اقساط دیه برشمرده و بر رفع ضمان از عاقله در فرض تحقق اعسار در حین پرداخت (نه زمان جنایت یا مواعد دیگر)، تأکید کرده است.

نهایتاً این که ظاهراً کیفیت پرداخت دیه از سوی عاقله و حتی سایر مباحثی که فقها در این زمینه مطرح کرده اند و تشتت آراء فقها در خصوص مصادیق عام و خاص عاقله و توزیع طولی یا عرضی عاقله در نحوه پرداخت همگی به نحوه تفاسیر و استنباط از هر یک از مبانی وضع نهاد عاقله مربوط می‌شود که با ژرف نگری در اقوال فقها و اخبار و ادله واصله در این زمینه می‌توان ردپایی از هر یک از مبانی تقابل ارث، حمایت از خون مسلمان، تضامن متقابل استنباط نمود. با وجود این، شاید بر اساس مقبولیت نظریه حکم تکلیفی عاقله در پرداختن دیه و تضامن متقابل، اعسار و عدم تمکن مالی عاقله در زمان سررسید تأدیه دیه موجب خروج عنوان عاقله و عودت مسئولیت پرداخت دیه توسط خود جانی یا ورثه یا بیت‌المال بر حسب مورد باشد.

آیت‌الله‌العظمی سبحانی ضمن تأکید بر عدم اعتبار ترتیب بین طبقات و افراد عاقله، با استناد به اصل عدم تبعیض و همچنین اطلاق روایات مربوط به ضمان عاقله، نظریه عدم توزیع و به عبارتی، نظریه تساوی در پرداخت را برگزیده و معتقدند که لازمه قول به تقسیط و توزیع، این است که در عمل، فایده ضمان عاقله، منتفی شود.

منابع

قرآن کریم

۱. احمدی، ذکرالله (۱۳۸۱). نهاد عاقله در حقوق کیفری اسلام، تهران: میزان.
۲. اردبیلی، احمد (۱۴۰۳). مجمع الفائده والبرهان، قم: موسسه نشراسلامی.
۳. بهجت، محمد تقی (۱۳۸۴). جامع المسائل، قم: دفتر حضرت آیت‌الله بهجت.
۴. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴). وسائل الشیعه، قم: آل‌البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث قم.
۵. خمینی «ره»، سید روح الله (۱۳۷۹). تحریرالوسيله، قم: دارالعلم.
۶. خویی، سید ابوالقاسم (۱۳۷۲). معجم الرجال الحدیث، قم: مرکز نشر الثقافه الاسلامیه فی العالم.
۷. خویی، سید ابوالقاسم (۱۳۹۴). مبانی تکملة المنهاج، تهران: خرسندی.
۸. رحمدل، منصور (۱۳۸۳). ضمان عاقله از دیدگاه فقه امامیه و قانون مجازات اسلامی، نشریه دادگستری شماره ۱۴.
۹. سبحانی، جعفر، رسائل فقهیه، قم، موسسه امام صادق (ع)، ۱۴۲۹ق.
۱۰. سبحانی، جعفر، أحكام الدیات فی الشریعة الاسلامیه الغراء، قم، موسسه امام صادق (ع)، ۱۳۹۲.
۱۱. سبحانی، جعفر، پژوهشی در دیه انسان از دیدگاه قرآن و سنت و اجماع، قم، موسسه امام صادق (ع)، ۱۳۹۷ش.
۱۲. شامیاتی، هوشنگ (۱۳۸۶). حقوق کیفری اختصاصی تهران: مجد.
۱۳. شیخ صدوق، محمدبن بابویه (۱۴۱۳). من لا یحضره الفقیه، قم: انتشارات اسلامی.
۱۴. شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۰). النهایة فی المجرّد الفقه و الفتاوی، تهران: دانشگاه تهران.
۱۵. شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۳۹۲). الخلاف، قم: محمد مهدی نجف.
۱۶. شیخ طوسی، محمدبن حسن (۱۳۹۳). المبسوط فی فقه الامامیه، تهران: المکتبه المرتضویه .
۱۷. شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۹۹۲). تهذیب الاحکام، بیروت: دارالاضواء.
۱۸. شیخ مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۰). المقنعه، قم: جامعه مدرسین قم.
۱۹. صالحی راد، محمد (۱۳۹۴). قانون مجازات اسلامی در رویه قضایی، تهران: مجد.
۲۰. فاضل هندی، محمدبن حسن (۱۳۹۳). کشف اللثام عن قواعد الاحکام، قم: جامعه مدرسین قم.
۲۱. فرجی، حمید (۱۳۹۳). شرح مختصر شرح لمعه- دیات، تهران: خرسندی.
۲۲. فرجی، حمید (۱۳۹۳). قواعد فقه جزایی دیات، تهران: خرسندی.
۲۳. فیض، علیرضا (۱۳۹۵). مبادئ فقه و اصول، تهران: دانشگاه تهران.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۷). الکافی، تهران: سازمان اوقاف و امور خیریه.
۲۵. گرجی، ابوالقاسم (۱۳۸۶). مقالات حقوقی، تهران: دانشگاه تهران.
۲۶. گلپایگانی، محمد رضا (۱۳۸۲). مجمع المسائل، قم: دارالقرآن کریم
۲۷. مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۲). حدود قصاص دیات، قم: نشر آثار اسلامی.
۲۸. میرمحمدصادقی، حسین (۱۳۹۳). جرایم علیه اشخاص، تهران: میزان.
۲۹. نجفی، محمدحسن (۱۹۸۱). جواهر الکلام، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

لزوم یا جواز مضاربه مدت‌دار

محمدعلی محب‌الرحمان^۱

محمد مهدی محب‌الرحمان^۲

چکیده

مضاربه عقدی است که بنا به نظر مشهور یا اجماع فقها و نیز قانون مدنی، بین طرفین لازم نمی‌باشد، و طرفین هر زمانی بخواهند، می‌توانند از ادامه کار منصرف شوند. همچنین تعیین مدت توسط طرفین الزام‌آور نبوده، و بنا به نظر فقها و قانون مدنی، بازهم مضاربه جایز می‌باشد؛ اما آیت‌الله‌العظمی سبحانی مستدلاً نظر دیگری بیان داشته، و مضاربه را در صورت تعیین مدت، برای طرفین الزام‌آور دانسته‌اند. تحقیق پیش‌رو که به بررسی این دیدگاه می‌پردازد، با گردآوری اطلاعات و داده‌ها از طریق منابع نوشتاری و مکتوب، سامانه‌های رایانه‌ای و نرم‌افزارهای علمی با روش داده‌پردازی توصیفی و تحلیلی صورت گرفته است. پس از بیان تفصیلی اقوال و بررسی تفصیلی ادله، درستی و کارآمدی نظر آیت‌الله‌العظمی سبحانی را نتیجه گرفته، پیشنهاد می‌دهد ماده ۵۵۲ قانون مدنی که تعیین مدت را الزام‌آور نمی‌داند، اصلاح گردد.

کلیدواژگان

مضاربه، لزوم، جواز، اجل، شرط لزوم، فقه، حقوق

مقدمه

همواره در جامعه، افرادی هستند که علی‌رغم داشتن ثروت، توان سرمایه‌گذاری مستقیم را نداشته، و با در اختیار قراردادن آن به دیگری، از سود حاصله، سهمی دریافت می‌کنند. این مفهوم در سه قالب از عقود اسلامی پیش‌بینی شده است. زیرا اگر سرمایه‌ی تحویل شده به غیر، مزرعه باشد، عقد مزارعه است؛ (ماده ۵۱۸ قانون مدنی) اگر باغ باشد، عقد مساقات بوده؛ (ماده ۵۴۳ قانون مدنی) و اگر وجه نقد باشد، مضاربه نام می‌گیرد؛ (ماده ۵۴۶ قانون مدنی) عقدی که با گسترش پدیده پول، کاربرد بیشتری یافته است.

اما یکی از چالش‌های مضاربه، مسئله لزوم و یا جواز این عقد است. توضیح این که پس از تحقق مضاربه، عامل موظف است به گونه‌ای تجارت نماید که سود بیشتری عاید خودش و سرمایه‌گذار گردد. هدفی که تحقق آن، نیازمند ثبات می‌باشد. در واقع اگر مدت لازم‌الاجرای در عقد مطرح شود، و عامل بداند سرمایه تا چه زمانی در اختیار اوست، تصمیمات بهتری گرفته، و سود بیشتری را عاید طرفین می‌نماید. همچنین سرمایه‌گذار اطمینان دارد که عامل نمی‌تواند زودتر از موعد، سرمایه‌اش را بازگرداند.

اما اگر مدت تعیین شده، الزام‌آور نباشد، عامل که تجارت یا صنعتی را آغاز می‌کند، باید احتمال بدهد هر لحظه ممکن است سرمایه‌گذار منصرف شود، و عمل تجاری را پایان ببخشد. امری که علاوه

۱. استادیار گروه فقه و حقوق دانشگاه شهید مدنی آذربایجان (نویسنده مسئول) m.moheb@azaruniv.edu
۲. دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم mohamad6030@gmail.com

بر ایجاد مشکلات جدی برای عامل، کار را برای سرمایه‌گذار نیز از جهت تقلیل سود نهایی، و بی‌نظمی، دشوار می‌کند.

به هر حال اکثر فقها و نیز قانون مدنی، همان‌طور که در ادامه می‌آید، قائل به جواز عقد مضاربه هستند؛ هر چند زمان در آن ذکر شده باشد. در این میان حضرت آیه‌الله سبحانی قائل به تفکیک اقسام مضاربه هستند. طبق این دیدگاه، اگر در عقد مضاربه، زمان ذکر نشود، با فرض صحت، عقد جایز بوده لازم نمی‌باشد؛ ولی با ذکر زمان، چنین مضاربه‌ای، لازم بوده، و طرفین نمی‌توانند بدون دلیل موجه آن را فسخ کنند. مسأله پرفایده‌ای که در ادامه، با تبیین اقوال، بررسی ادله، و سپس نتایج و آثار آن، پی گرفته می‌شود.

۱. بیان اقوال

۱.۱. جواز مضاربه

اغلب فقها و حتی بنا بر نقل شهید ثانی (۱۴۲۹ق، ۴: ۳۴۴)، مقدس اردبیلی (۱۴۱۶ق، ۱۰: ۲۴۰) و صاحب جواهر (۱۹۸۱، ۲۶: ۳۴۰) «همه فقها»، مضاربه را عقدی جایز می‌دانند. از جمله: شیخ طوسی (۱۴۰۰ق، ۴۲۹)، ابن حمزه (۱۴۰۸ق، ۲۶۲)، فاضل آبی (۱۴۰۸ق، ۲: ۱۲)، ابن زهره (۱۴۱۷ق، ۲۶۷)، یحیی بن سعید حلی (۱۴۰۵ق، ۳۱۴)، ابن ادریس (۱۴۰۶ق، ۲: ۴۰۹)، محقق حلی (۱۴۰۲ق، ۱۴۵)، علامه حلی (۱۴۱۰ق، ۱: ۴۳۵)، شهید اول (۱۴۱۱ق، ۱۲۸)، محقق کرکی (۱۴۰۸ق، ۸: ۵۴)، صاحب ریاض (طباطبایی کربلائی، ۱۳۸۲ق، ۹: ۳۳۶). همچنین در میان معاصرین تقریباً همه فقها به جواز مضاربه و نه لزوم آن فتوا داده‌اند. حضرات آیات صاحب عروه (یزدی، ۱۴۱۷ق، ۵: ۱۵۵)، بروجردی (یزدی، ۱۴۱۷ق، ۵: ۱۵۵)، خمینی «ره» (۱۳۹۲، ۱: ۶۴۹)، گلپایگانی (یزدی، ۱۴۱۷ق، ۵: ۱۵۵)، بهجت (بی تا، ۴۱۴)، فاضل لنکرانی (۱۳۸۳، ۳۵؛ بی تا، ۴۱۲، مسئله ۲۴۶۰)، وحید خراسانی (۱۴۲۱ق، ۶۲۳)، سیستانی (۱۴۲۷ق، ۲: ۱۷۸) از این جمله‌اند.

علاوه بر این، قانون مدنی ایران نیز از نظرات غالب فقها تبعیت کرده، در ماده ۵۵۰ به صراحت مضاربه را جایز دانسته است. ضمن این که فقها ذکر اجل و زمان در مضاربه را موجب لازم بودن آن نمی‌دانند (فاضل آبی، ۱۴۰۸ق، ۲: ۱۲؛ ابن براج، ۱۴۰۶، ۱: ۴۶۱؛ محقق حلی، ۱۴۰۲ق، ۱۴۵؛ شهید اول، ۱۴۱۱ق، ۱۲۸؛ علامه حلی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۴۳۵؛ شهید ثانی، ۱۴۲۹ق، ۴: ۳۴۴؛ شهید ثانی، ۱۳۹۸ق، ۴: ۲۱۲؛ محقق کرکی، ۱۴۰۸ق، ۸: ۵۴؛ طباطبایی کربلائی، ۱۳۸۲ق، ۹: ۳۳۶؛ خمینی «ره»، ۱۳۹۲، ۱: ۶۴۹؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۸۳) و صاحب جواهر در این مورد ادعای اجماع نموده است، (صاحب جواهر، ۱۹۸۱، ۲۶: ۳۴۰) و حتی گاه تعیین ضرورت اجل یا شرط لزوم را موجب بطلان مضاربه دانسته‌اند (ابن حمزه، ۱۴۰۸ق، ۲۶۲؛ طوسی، ۱۳۷۸ق، ۳: ۱۷۰؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ۱: ۳۳۱). قانون مدنی نیز در ماده ۵۵۲ تعیین مدت را موجب لزوم مضاربه ندانسته است.

۲.۱. لزوم مضاربه‌ی مدت‌دار

در این میان حضرت آیت‌الله‌العظمی سبحانی نظر تازه‌ای بیان کرده‌اند و عقد مضاربه را در صورت ذکر اجل، لازم دانسته و معتقدند چنین مضاربه‌ای بین طرفین الزام آور بوده، و قبل از پایان مدت، تنها با اقاله و تفاسخ از میان می‌رود. (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۶، ۱۵؛ همو، بی تا، ۴۱۳) نظری که می‌تواند ریشه تحولی نه تنها در عقد مضاربه، که در عقود دیگر نیز باشد، و به‌علاوه عملاً موجب کارایی بیشتر

مضاربه، و کم شدن رکود سرمایه و افزایش کار و فعالیت اقتصادی به حساب بیاید.

۲. بیان ادله

۱،۱،۲. دلایل جواز مضاربه مؤجل

به نظر می‌رسد عمده فقها جواز مضاربه را امری بدهی و مفروغ‌عنه تلقی کرده، و بیشتر از احکام آن سخن گفته‌اند، تا اصل لزوم یا جواز مضاربه، که کمتر مورد بررسی قرار گرفته است. و بسیاری از فقها تنها لزوم و جواز را گفته‌اند و دلیل آن را بررسی نکرده‌اند (طوسی، ۱۳۷۸ق، ۳: ۱۷۰؛ طوسی، ۱۴۰۰ق، ۴۲۹؛ فاضل آبی، ۱۴۰۸ق، ۲: ۱۲؛ ابن ادریس، ۱۴۰۶ق، ۲: ۴۰۹؛ ابن زهره، ۱۴۱۷ق، ۲۶۷؛ ابن فهد حلی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۵۵۶؛ حلی، ۱۴۰۵ق، ۳۱۴؛ علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ۶: ۲۴۰؛ شهید ثانی، ۱۳۹۸ق، ۴: ۲۱۲؛ محقق کرکی، ۱۴۰۸ق، ۸: ۵۴)، اما دلایلی که گاه به آن اشاره کرده‌اند به قرار زیر می‌باشد:

۱،۱،۲. اجماع

اجماع مهمترین دلیلی است که می‌تواند در این مورد وجود داشته باشد. صاحب جواهر مدعی شده است که هم اجماع منقول و هم اجماع محصل بر جواز و نه لزوم مضاربه وجود دارد. (صاحب جواهر، ۱۹۸۱، ۲۶: ۳۴۰) همچنان که در مورد جواز مضاربه‌ای که مدت در آن ذکر شده نیز اجماع را نقل کرده‌اند (همان، ۲۶: ۳۴۰).

اما در پاسخ می‌توان گفت اجماع در مذهب امامیه، در صورتی می‌تواند حجت به حساب بیاید که کاشف از قول معصوم و نظر شارع باشد (مظفر، ۱۳۷۳، ۲: ۹۳؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۲۹، ۲: ۳۱). در حالی که بعید است این اجماع کاشف از قول معصوم باشد. چرا که به نظر نمی‌رسد معصومین (علیهم السلام) سخنی در جواز مضاربه فرموده باشند، و به ما نرسیده، و به فقهای دیگر رسیده باشد، و آنان نیز بر اساس سخن معصومین (علیهم السلام) حکم به جواز مضاربه داده باشند. بنابراین این اجماع از اجماعاتی است که قول معصوم را نمی‌رساند (همو، ۱۴۱۶، ۱۴).

۱،۱،۲. قرار گرفتن مضاربه در عقود اذنی

دلیل دومی که بر جواز مضاربه اقامه شده، این است که مضاربه از عقود اذنی، و در ادامه‌ی عقد شرکت و وکالت دانسته شده، و لذا مانند شرکت و وکالت، جایز بوده و قابل فسخ می‌باشد (شهید ثانی، ۱۴۲۹ق، ۴: ۳۴۴؛ طباطبایی کربلائی، ۱۳۸۲ق، ۹: ۳۳۵؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۱۶، ۱۴). در واقع چون از عقود اذنی است، با اذن ایجاد می‌شود و با اذن مالک بر طرف می‌شود. بنابراین می‌توان گفت مضاربه از سنخ وکالت است و با اذن مالک، در مال او تصرف می‌شود؛ همچنان که از سنخ شرکت نیز می‌باشد (ابن حمزه، ۱۴۰۸ق، ۲۶۲)؛ چرا که مالک سرمایه می‌آورد، و عامل تلاش و کار را به آن ضمیمه می‌کند، و سود حاصل میان آن دو تقسیم می‌شود.

اما این دلیل نیز قابل نقد است؛ چرا که مزارعه و مساقات نیز شرکت در سرمایه و عمل می‌باشد، در حالی که آنها عقد لازم قلمداد می‌شوند (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۶، ۱۴). بنابراین عقد شرکت به معنای شرکت در مال است، و شرکت در سرمایه و عمل را نمی‌تواند شرکت شمرد. همچنین مضاربه، وکالت نیست؛ چرا که هر اذن در تصرفی به معنای وکالت نیست. به عنوان نمونه در اجاره، مزارعه و مساقات و... که اذن در تصرف وجود دارد، تغییر مالکیت رخ نمی‌دهد، ولی عدم تغییر در مالکیت، به

معنای و کالت بودن آنها نیست.

۳،۱،۲. اصل جواز

به عنوان دلیل سوم برای جواز مضاربه‌ای که مدت در آن تعیین شده، گاهی به «اصل» نیز استناد شده است (شهید ثانی، ۱۳۹۸ق، ۴: ۲۱۲؛ طباطبایی کربلائی، ۱۳۸۲ق، ۹: ۳۳۵؛ صاحب جواهر، ۱۹۸۱، ۲۶: ۳۴۰). اما این در حالی است که اصل در عقود، لزوم می‌باشد و نه جواز. بنابراین این دلیل هم نمی‌تواند دلیل کارآمدی تلقی گردد، و در واقع تنها دلیل جواز، اجماع خواهد بود (طباطبایی کربلائی، ۱۳۸۲ق، ۹: ۳۳۵؛ حکیم، ۱۳۹۱ق، ۱۲: ۲۶۱).

۲،۲. دلایل لزوم مضاربه مؤجل

آیت‌الله‌العظمی سبحانی برای اثبات لزوم در عقد مضاربه‌ای که اجل در آن تعیین شده دلایلی اقامه کرده‌اند، که در ادامه، مورد توجه قرار می‌گیرد. ضمن این که علاوه بر آنها، می‌توان دلایل دیگری را نیز اضافه کرد که از آنها نیز سخن گفته شده است.

۱،۲،۲. اصل لزوم

این دلیل به اصل لازم بودن عقود اشاره می‌کند (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۶، ۱۴؛ بجنوردی، ۱۴۲۴ق، ۵: ۱۹۵)، که از عموماً استنباط شده، و موقع شک باید به آن رجوع کرد. ضمن این که ممکن است به معنای استصحاب ادامه آثار عقد، بعد از فسخ یک جانبه نیز در نظر گرفته شود (انصاری، ۱۴۲۴ق، ۵: ۱۴). بنابراین هر جا دلیل اختصاصی بر جواز یا لزوم یافت نشود، حکم عقد مورد نظر بر طبق اصل اولیه و قاعده لزوم خواهد بود.

در واقع با توجه به اصل لزوم قراردادها که متخذ از آیه شریفه «اوفوا بالعقود» می‌باشد، هر عقدی لازم است، مگر آن که دلیل متقنی مطرح باشد که عقد را از لزوم خارج نماید. چراکه هر توافقی که در برابر توافق دیگر قلمداد شود، در محدوده اصل لزوم قرار می‌گیرد (حائری، ۱۴۱۵ق، ۱: ۲۱۰). در موضوع مسائل مربوط به مضاربه نیز اولاً فقها به آیه شریفه «اوفوا بالعقود» (مأثله (۵): ۱) و روایت «المومنون عند شروطهم» (حر عاملی، ۱۴۰۱ق، ۱۵: ۳۰) استناد می‌کنند (علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ۶: ۲۴۰)، و ثانیاً عرف عقلاً، مضاربه‌ای را که به طرفیت سرمایه‌گذار و عامل انجام می‌شود تا عامل با سرمایه هنگفت او تجارت کند، و طرفین، در سود و زیان شریک شوند، عقد و عهد مشدد، و تعهد دو سویه به حساب می‌آورد.

علاوه بر این، هر چند برخی از فقها به وجود دلایلی برای تخصیص مضاربه و خروج آن از این اصل سخن گفته‌اند (مقدس اردبیلی، ۱۴۱۶ق، ۱۰: ۲۴۰)، اما با توجه به تتبع صورت گرفته، و تمام ادله جواز که گذشت، به جز اجماع، دلیل روشنی که مضاربه را از دایره لزوم خارج کند، به دست نیامده است.

۲،۲،۲. مصلحت وقوع مضاربه

آیت‌الله‌العظمی سبحانی در بیان دلیل دوم بر لزوم مضاربه‌ی زمان‌دار، به مصلحت و عقلانیت در فقه اشاره می‌کنند. امری که علی‌رغم توجه فقها، همچنان به آن احساس احتیاج می‌شود.

مطابق این نظر، مصلحت وقوع عقد مضاربه، راکد نماندن سرمایه و گردش آن، و بالتبع افزایش بهره‌وری، اشتغال و فعالیت جامعه دانسته می‌شود. حال اگر تحقق این مصلحت، منوط به اطمینان طرفین از زمان پایان عقد باشد، می‌بایست مضاربه به صورت لازم بر گزار گردد؛ تا در نتیجه سرمایه‌گذار بدانند

تا چه زمانی مال در دست عامل است و عامل بداند که سرمایه‌گذار به صرف اراده در هر زمانی، نمی‌تواند یک جانبه عقد را فسخ کند. چراکه اگر مضاربه‌ای که زمان برای آن مشخص شده، قابل برهم خوردن در هر زمانی باشد، بدیهی است که دیگر اطمینانی برای طرفین باقی نمانده، و حکمت مورد نظر شارع محقق نمی‌شود، و تشریح مضاربه عملاً کم فایده خواهد بود (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۶، ۱۵).

۳،۲،۲. تطابق نگاه عرف و شرع در معاملات

دلیل سومی که می‌توان برای لزوم مضاربه زمان‌دار بیان کرد، پذیرش لزوم توسط عرف می‌باشد؛ که در مورد مضاربه نیز محقق شده است. چراکه عرف چنین معامله‌ای را لازم‌الوفا و صحیح می‌شمارد. از دیگر سو همان‌طور که فقها تصریح کرده‌اند، هر عقدی که عرفاً صحیح باشد، شرعاً نیز صحیح خواهد بود (انصاری، ۱۴۲۴ق، ۳: ۲۰). بنابراین مضاربه نیز صحیح و لازم است (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۶، ۱۵). ضمن این که اختلاف حکم شرع و عرف که موجب حکم به بطلان معامله‌ای مانند ربا شده است، نیازمند دلیل متقنی است که موضوع مضاربه، به دست نیامده است.

در تکمیل این دلیل می‌توان افزود که در موضوع مضاربه ده‌ها حدیث در کتب روایی معتبر نقل شده، که در هیچ یک امکان فسخ یکسویه مضاربه مطرح نشده است، و این اطلاق ادله، به همراه این قاعده کلی که در معاملات آنچه در نزد شارع معتبر است همان چیزی است که در نزد عرف معتبر است (آخوند خراسانی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۴۹)، چنین نتیجه می‌دهد که مضاربه‌ای که در نزد عرف معتبر است عیناً نزد شارع نیز معتبر است مگر در مواردی که شارع نهی کرده باشد و نهی از لزوم مضاربه در شرع نیامده است. بنابراین با توجه به این که امکان فسخ یکسویه در روایات مطرح نشده، در این مورد می‌توان به نظر عرف عمل کرد که مضاربه را تعهد و لازم‌الوفا دانسته که با تقابل بر طرف می‌شود.

۴،۲،۲. روایات باب مضاربه

در یکی از مهمترین معانی لغوی مضاربه، سفر نهفته است (ابن ادریس، ۱۴۰۶ق، ۲: ۴۰۷؛ ابن فهد حلی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۵۵۳) و حتی در آیه ۱۹ سوره مزمل که برای مشروعیت مضاربه بدان استناد می‌شود به موضوع سفر اشاره شده است (طوسی، ۱۳۷۸ق، ۳: ۱۶۷؛ بحرانی، ۱۳۶۳، ۲۱: ۱۹۹؛ مقدس اردبیلی، بی تا، ۴۶۴) و نیز در آیه ۱۰۱ سوره نساء ضرب به معنای سفر آمده است (طوسی، ۱۳۸۹ق، ۴: ۴۵). در روایات نیز گاه موضوع مسافرت، که به معنای لغوی مضاربه نزدیک است، صراحتاً مطرح شده است مثلاً صحیح (مجلسی، محمدتقی، ۱۴۰۶ق، ۷: ۱۲۶؛ مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، ۱۹: ۲۹۴؛ حسینی خوانساری، ۱۳۵۵، ۳: ۴۱۱) کنانی (ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، ۳: ۲۲۷؛ طوسی، ۱۳۶۵، ۷: ۱۹۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ۱۸: ۸۸۵؛ حر عاملی، ۱۴۰۱ق، ۱۸: ۱۸۲) و یا حنسه (مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، ۱۹: ۲۹۱) حلبی (کلینی، ۱۳۸۸ق، ۵: ۲۴۰؛ حر عاملی، ۱۴۰۱ق، ۱۸: ۱۸۱) و صاحب وسائل الشیعه نیز بابتی برای این موضوع در نظر گرفته است که محل سفر و اصل آن باید با توافق طرفین باشد و اگر عامل بر خلاف نظر مالک به محل دیگری به مسافرت برود ضامن خواهد بود (حر عاملی، ۱۴۰۱ق، ۱۸: ۱۸۱).

این امر می‌تواند موید لزوم در مضاربه باشد چرا که مسافرت در زمان صدور روایات به مفهوم زمان وسیعی بوده که عامل و سرمایه‌گذار از دسترس هم دور می‌شده‌اند و معقول نیست که بدون علت موجه موجب فسخ یا بدون توافق طرفین، یکی از طرفین بتواند طرف دیگر را که فاصله مکانی و به دنبال آن فاصله زمانی بسیاری بینشان بوده، از ادامه عمل نهی کند یا انصراف خود را از ادامه عمل

به او اعلام کند. به طور کلی به نظر می‌رسد در عصر تشریح مضاربه، تصور مضاربه‌ای که هر لحظه قابل فسخ باشد دور از ذهن است.

۵،۲،۲. قاعده لاضرر

یکی از دلایلی که در موضوعات فقهی قابل استناد است قواعد فقهی است. در مورد لزوم مضاربه‌ای که اجل در آن تعیین شده می‌توان به قاعده لاضرر^۱ و قواعد مشابه استناد کرد. در این نوع مضاربه آنچه مورد اراده طرفین بوده است لزوم مضاربه است و طرفین به همین جهت برای مضاربه تا پایان مدت برنامه ریزی کرده‌اند حال اگر یکی از طرفین در میانه مدت منصرف شود و این انصراف را واجد اثر بدانیم طرف دیگر دچار ضرر و نیز عسر و حرج می‌شود. این جهت هم در مورد عامل و هم در مورد سرمایه گذار مطرح است. فرض کنید سرمایه گذار مالش را برای مدتی معین به عامل سپرده و خود به امور دیگری مشغول شده است مثلاً به مسافرت رفته است اگر عامل منصرف شود او مجبور خواهد بود همه برنامه هایش را بازتعریف کند و از این جهت ضرر جدی به او می‌رسد و دچار عسر و حرج خواهد شد. در مورد عامل نیز این امر وجود دارد و ملموس تر است.

بنابراین همانطور که برای اثبات احکامی مانند خیار غبن می‌شود به قاعده لاضرر استناد کرد (طوسی، بی تا، ۳: ۴۲؛ انصاری، ۱۴۲۴ق، ۵: ۱۶۱) و حکم به امکان فسخ یک سویه بیع داد، در مورد عدم امکان فسخ بی مورد مضاربه‌ای که در آن مدت تعیین شده نیز می‌توان به قاعده لاضرر استناد کرد.

در تایید نظر آیت‌الله‌العظمی سبحانی مبنی بر لزوم عقد مضاربه‌ای که اجل در آن تعیین شده است، باید اضافه کرد که لزوم و جواز، از مفاهیم بسیط پیشینی نبوده، بلکه مفاهیمی انتزاعی و پسینی هستند؛ به این معنا که این گونه نیست که در ابتدا در متون دینی آمده باشد که مضاربه جایز است و بر اساس این متون، احکام مضاربه از قبیل قابلیت فسخ، انتزاع شده باشد بلکه عکس این حالت، به واقعیت نزدیک تر است؛ ابتدا در روایات، احکام عقدی مثلاً مضاربه ذکر شده و لزوم و جوازی که توسط فقها انتزاع شده، برای بیان شرایط کلی و یا تفهیم و دسته‌بندی است؛ بنابراین، می‌توان گفت عقود تابع تقسیم به جایز و لازم نیستند و ممکن است بین این دو مفهوم در نوسان باشند و محتمل است عقدی باشد که بخشی از احکام لزوم و بخشی از احکام جواز را توأمان داشته باشد (طباطبایی کربلانی، ۱۳۸۲ق، ۹: ۲۴۱).

موضوع این است که آیا مدتی که در عقد مضاربه ذکر شده الزام آور است یا خیر و باید دانست که یا این مدت جزو ارکان عقد و قصد است که در این صورت بر اساس «اوفوا بالعقود» و ماده ده قانون مدنی الزام آور است و یا جزو شرایط عقد است که بر اساس «المؤمنون عند شروطهم» الزام آور است.

در مورد تفاوت بین مضاربه‌ای که اجل در آن تعیین شده و مضاربه‌ای که مطلق است و اجل در آن تعیین نشده، آیت‌الله‌العظمی سبحانی معتقدند مضاربه بدون اجل اگر صحیح باشد لازم نبوده قابل فسخ است چون لزوم آن بدین معنا است که مال دائماً در ید عامل باشد و عامل تا پایان عمر در خدمت سرمایه گذار باشد (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۶، ۱۴) و اولی مفاد عقودی مانند هبه است و دومی به معنی

^۱. مفاد اجمالی قاعده این است که حکمی که مستلزم ضرر باشد رفع می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۵۸).

نفی حقوق اساسی بوده منطبق بر نهی مذکور در ماده ۹۵۹ قانون مدنی است. به این امر نیز باید توجه کرد که تصور عقدی که در صورت تعیین اجل الزام آور است و در صورت اطلاق، جایز و قابل فسخ است، استبعادی ندارد؛ به طور مثال عقد حبس در صورتی که به شکل عمری و رقبی نبوده، مطلق باشد، جایز بوده و هر لحظه قابل فسخ است.^۱

۳. آثار و نتایج

۱.۳. فسخ با توافق طرفین

مطابق نظر آیت‌الله‌العظمی سبحانی مضاربه ای که در آن مدت ذکر شده لازم است به این معنا که قبل از پایان مدت، تنها با توافق طرفین و اقاله از میان می‌رود. (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۶، ۱۵؛ همو، بی تا، ۴۱۳) یعنی هیچ یک از طرفین بدون علت موجه نمی‌تواند این عقد را به طور یک‌جانبه فسخ نماید. علت موجه نیز همان علل موجهه در خیاراتی است که در همه عقود جریان دارد. توضیح آنکه به جز خیار مجلس، حیوان و تاخیر ثمن که مختص بیع است بقیه خیارات از جمله خیار شرط، تدلیس، غبن و مانند آن در همه عقود لازمه موجود است مگر آنکه به نحوی استثنا شده باشد (ماده ۴۵۶ قانون مدنی). همه این خیارات غیر مختص به بیع، ممکن است در عقد مضاربه نیز به وجود بیایند؛ مثلاً ممکن است طرفین برای خود تا مدتی معین خیار شرط قرار دهند و مانند آن. اما در مقابل، طبق دیدگاه جواز مضاربه، فسخ یک‌جانبه، بدون دلیل موجه و بدون کسب رضایت از طرف دیگر یا مراجع قانونی، ممکن می‌باشد. به این معنی که هر یک از طرفین هر زمانی که اراده کند می‌تواند عقد را فسخ کند و چه بسا موجب ضرر مستقیم یا غیر مستقیم طرف دیگر شود.

البته فقهایی که قائل به جواز مضاربه هستند برای این که یکی از طرفین با فسخ یک‌جانبه، اسباب عدم ثبات را ایجاد نکند، شرایط ضمن عقد را مطرح می‌کنند، که اگرچه برخی از فقها (حسینی روحانی، ۱۳۹۲، ۲۰؛ ۲۴۶؛ سیستانی، ۱۴۲۷ق، ۲؛ ۱۷۸) و حقوق‌دانان (کاتوزیان، ۱۳۷۶، ۴؛ ۲۰۸) به امکان لازم شدن عقد جایز با شرط لزوم در ضمن همان عقد جایز، اشاراتی کرده‌اند، ولی عمدتاً فقها (بحرانی، ۱۳۶۳، ۲۱؛ ۱۹۹؛ حکیم، ۱۳۹۱ق، ۱۲؛ ۲۶۵؛ خمینی «ره»، ۱۳۹۲، ۱؛ ۶۴۹؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۸۳، ۳۵) و حقوق‌دانان (امامی، ۱۳۹۱، ۲؛ ۱۰۶) معتقدند این شرط می‌بایست در ضمن عقد خارج لازمی مطرح شود. چراکه عقد مضاربه جایز دانسته شده و شرط ضمن عقد آن نیز جایز می‌باشد (طباطبایی کربلانی، ۱۳۸۲ق، ۹؛ ۳۳۶).

به عبارت دیگر برای این که سرمایه گذار و عامل، قرارداد مضاربه کلانی را امضا کنند و بخواهند از بابت عدم فسخ یک‌جانبه آسوده باشند، باید ضمن یک عقد لازم دیگر که ممکن است عقد خرد و کوچکی باشد، یک مضاربه مهم را امضا کنند، و ارکان هر دو عقد نیز باید کامل باشد تا مضاربه به طور یک‌جانبه قابل فسخ نباشد.

بنابراین از حیث آثار نیز نظر آیت‌الله‌العظمی سبحانی به واقع و عرف نزدیکتر است؛ چراکه عرف تجارت که طالب ثبات بازار است، خواهان لزوم مضاربه در مدت معین می‌باشد، و شرط شدن ضمن عقد خارج لازم، چه بسا خالی از واقعیت بوده و به حیل‌های شرعی نزدیک باشد.

^۱ ماده ۴۴. در صورتی که مالک برای حق انتفاع مدتی معین نکرده باشد حبس مطلق بوده و حق مزبور تا فوت مالک خواهد بود مگر این که مالک قبل از فوت خود رجوع کند.

۲.۳. عدم فسخ به موجب فوت

اثر دیگر لزوم آن است که به فوت و جنون و مانند آن عقد از بین نمی‌رود بلکه همانند اجاره، وراثت یا ولی، قائم مقام قانونی کسی که فوت کرده یا مجنون شده خواهند بود. قائم مقام قانونی، برای از میان رفتن مضاربه باید تا پایان مدت مضاربه صبر نماید؛ مگر این که مباشرت برای عامل شرط شده باشد که در این صورت با موت یا جنون عامل، مضاربه فسخ خواهد شد. در مقابل بر اساس نظر فقهای دیگر که قائل به جواز مضاربه هستند، با فوت یا جنون هر یک از طرفین، عقد فسخ شده ادامه فعالیت به اذن جدید احتیاج دارد. (صاحب جواهر، ۱۹۸۱، ۲۶: ۳۴۴؛ حکیم، ۱۳۹۱ق، ۱۲: ۳۱۸؛ خمینی «ره»، ۱۳۹۲، ۱: ۶۴۹)

۴. نتیجه

بنابر آن چه گذشت به نظر می‌رسد نظر آیت‌الله‌العظمی سبحانی مبنی بر لزوم عقد مضاربه در مدتی که در هنگام عقد مورد توافق طرفین بوده است، اگر چه متفاوت از نظر بیشتر فقها است اما نظری درست‌تر است چرا که مفهوم جواز و لزوم در روایات نیامده و حتی ممکن است اشاراتی در روایات، مبنی بر لزوم مضاربه در مدت مورد توافق مطرح باشد و وقتی در روایات، جواز عقدی ذکر نشده باشد، اصل، لزوم هر عقدی است که عرف آن را عقد می‌داند و در این مورد باید به آیه شریفه «أوفوا بالعقود» عمل کرد. بعلاوه لزوم و جواز از مفاهیم پسینی فقه بوده مستقیماً در روایات نیامده‌اند و مهم، استنباطی است که از منابع فقهی می‌شود و با توجه به تاکید قرآن کریم بر عمل به تعهد و توجه به عرف و عقل، حکم به لزوم مضاربه‌ای که مدت در آن ذکر شده و طرفین با اراده‌ی آزاد در مورد آن توافق کرده‌اند، به نظر شارع نزدیکتر است.

از این جهت بهتر است فقها و حقوق دانان معاصر به این موضوع بیشتر بپردازند و با صلاحدید مراجع فقهی و قانونی کشور ماده ۵۵۲ قانون مدنی به این نحو اصلاح شود که «هر گاه در مضاربه برای تجارت مدت معین شود، تعیین مدت، مگر در موارد مربوط به اختیارات، برای طرفین الزام آور است».

منابع

قران کریم

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین؛ کفایه‌الاصول، ج ۱، قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۹ق.
۲. ابن ادریس، محمد بن احمد؛ السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۶ق.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی؛ من لایحضره الفقیه، علی اکبر غفاری، ج ۳، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.
۴. ابن براج، عبدالعزیز بن نحریر؛ المهدب، ج ۱، قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۶ق.
۵. ابن حمزه، محمد بن علی؛ الوسیلة الی نیل الفضیله، قم: مکتبه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۸ق.
۶. ابن زهره، حمزه بن علی؛ غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع، (قسم الفروع)، قم: موسسه الامام الصادق(ع)، ۱۴۱۷ق.
۷. ابن فهد حلی، احمد بن محمد؛ المهدب البارع فی شرح المختصر النافع، مجتبی عراقی، ج ۲، چاپ اول، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ق.
۸. امامی، حسن؛ حقوق مدنی؛ ج ۲، چاپ سی و سوم، تهران: اسلامیه، ۱۳۹۱.
۹. انصاری، مرتضی بن محمد امین؛ المکاسب، ج ۳ و ۵، چاپ اول، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۴ق.
۱۰. بجنوردی، حسن؛ القواعد الفقهیة؛ تحقیق مهدی مهریزی و محمدحسین درایتی، ج ۵، چاپ اول، قم: دلیل ما، ۱۴۲۴ق.
۱۱. بحرانی، یوسف بن احمد؛ الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، ج ۲۱، چاپ دوم، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۳.
۱۲. بهجت، محمد تقی؛ رساله توضیح المسائل، منبع الکترونیکی، کتابخانه مدرسه فقاها <http://lib.eshia.ir> بی تا.
۱۳. حائری، کاظم؛ فقه العقود، ج ۱، چاپ اول، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۱۴. حر عاملی، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعة فی تحصیل احکام الشریعه، عبدالرحیم ربانی شیرازی، ج ۱۳ و ۱۵، چاپ پنجم، تهران: مکتبه الاسلامیه، ۴۰۱ق.
۱۵. حسینی روحانی، محمدصادق؛ فقه الصادق(ع)، ج ۲۰، چاپ پنجم، قم: موسسه دارالکتب، ۱۳۹۲.
۱۶. حکیم، محسن؛ مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۱ق.
۱۷. حسینی خوانساری، احمد؛ جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، تحقیق علی اکبر غفاری، ج ۳، تهران: مکتبه الصدوق، ۱۳۵۵.
۱۸. حلی، یحیی بن سعید؛ الجامع للشرائع، قم: موسسه سیدالشهدا (ع)، ۱۴۰۵ق.
۱۹. خمینی، روح‌الله، رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران؛ تحریر الوسیلة، جلد ۱، چاپ اول، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخمینی قدس سره، ۱۳۹۲.
۲۰. سبجانی تبریزی، جعفر؛ الوسیط فی أصول الفقه، ج ۲، قم: موسسه الامام الصادق(ع)، ۱۴۲۹ق.
۲۱. _____؛ نظام المضاربة فی الشریعة الاسلامیة الغراء، قم: موسسه الامام الصادق(ع)، ۱۴۱۶ق.
۲۲. _____؛ رساله توضیح المسائل، منبع الکترونیکی، کتابخانه مدرسه فقاها <http://lib.eshia.ir> بی تا.
۲۳. سیستانی، سیدعلی؛ منهاج الصالحین، ج ۲، چاپ اول، مشهد: مکتب آیت‌الله العظمی السیدالسیستانی مدظله، ۱۴۲۷ق.
۲۴. شهید اول، محمد بن مکی؛ اللمعة الدمشقیة، چاپ دوم، قم: دار الفکر، ۱۴۱۱ق.
۲۵. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی؛ الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، محمد کلانتر، ج ۴، چاپ دوم، قم: دارالهادی للمطبوعات، ۱۳۹۸ق.
۲۶. _____؛ مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، ج ۴، چاپ چهارم، قم: موسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۲۹ق.
۲۷. صاحب جواهر، محمدحسن بن باقر؛ جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، شارح: عباس قوچانی، ج ۲۶، چاپ هفتم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
۲۸. طباطبایی کربلایی، علی بن محمد علی؛ ریاض المسائل فی بیان الاحکام با الدلائل، ج ۹، قم: مؤسسه آل‌البت (علیهم السلام)، ۱۳۸۲ق.

۲۹. طوسی، محمدبن حسن؛ تفسیر التبیان، ج ۴، چاپ اول، قم: موسسه آل‌البیته (علیهم السلام)، ۱۳۸۹ق.
۳۰. —؛ تهذیب الاحکام فی شرح المقنعه للشیخ المفید، تحقیق از حسن خراسان و محمد آخوندی، چاپ دوم، قم: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
۳۱. —؛ المبسوط فی فقه الامامیه، جلد ۳، چاپ اول، تهران: مرتضویه، ۱۳۸۷ق.
۳۲. —؛ النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، چاپ دوم، بیروت: دارالاندلس، ۱۴۰۰ق.
۳۳. —؛ الخلاف، جلد ۳، بی جا، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، بی تا.
۳۴. علامه حلی، حسن بن یوسف؛ ارشاد الاذهان الی احکام الایمان، ج ۱، چاپ اول، قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۳۵. —؛ مختلف الشیعہ فی احکام الشریعه، ج ۶، قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ق.
۳۶. —؛ قواعد الاحکام فی معرفه الحلال و الحرام، جلد ۲، چاپ اول، قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ق.
۳۷. فاضل آبی، حسن بن ابی طالب؛ کشف الرموز فی شرح المختصر النافع، تحقیق از اشتیاردی و یزدی، جلد ۲، بی جا، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۰۸ق.
۳۸. فاضل لنکرانی، محمد، تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله: المضاربه، الشرکه، چاپ اول، قم: مرکز فقه الاثمه الاطهار (علیهم السلام)، ۱۳۸۳.
۳۹. —؛ فاضل لنکرانی، محمد، رساله توضیح المسائل، منبع الکترونیکی، <http://old.aviny.com>.
۴۰. فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی، الوافی، ج ۱۸، چاپ اول، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی (ع)، ۱۴۰۶ق.
۴۱. کاتوزیان، ناصر؛ حقوق مدنی، عقود معین، جلد چهارم عقود اذنی، چاپ دوم، تهران: شرکت انتشار، ۱۳۷۶.
۴۲. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، ج ۵، چاپ سوم، قم: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ق.
۴۳. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۱۹، چاپ دوم، قم: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ق.
۴۴. مجلسی، محمدتقی بن مقصود علی، روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، ج ۷، چاپ دوم، قم: بنیاد فرهنگ اسلامی حاج محمدحسین کوشانیپور، ۱۴۰۶ق.
۴۵. محقق حلی، جعفر بن حسن؛ المختصر النافع فی فقه الامامیه، چاپ دوم، تهران: موسسه البعثة، ۱۴۰۲ق.
۴۶. محقق کرکی، علی بن حسین، جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۸، چاپ اول، قم: موسسه آل‌البیته (علیهم السلام)، الاحیاء التراث، ۱۴۰۸ق.
۴۷. مظفر، محمدرضا، اصول فقه. ج ۲، چاپ دوم، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۳.
۴۸. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد؛ مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الاذهان، جلد ۱۰، چاپ دوم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶ق.
۴۹. —؛ مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، زبده البیان فی احکام القرآن، تهران: مکتبه المرتضویه لاحیاء آثار الجعفریه، بی تا.
۵۰. مکارم شیرازی، ناصر، القواعد الفقهیه، ج ۱، چاپ اول، قم: مدرسه الامام امیرالمؤمنین (ع)، ۱۴۱۰ق.
۵۱. وحید خراسانی، حسین، رساله توضیح مسائل، چاپ چهارم، قم: مدرسه باقرالعلوم (ع)، ۱۴۲۱ق.
۵۲. یزدی، محمد کاظم بن عبدالعظیم؛ العروة الوثقی فیما من به البلوی، ج ۵، چاپ اول، قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعه المدرسین بقم، ۱۴۱۷ق.

مبانی و روش تفسیری آیت الله العظمی سبحانی

پریا نوری^۱

شهربانو مردانی^۲

چکیده

شناخت تفاسیر در حوزه مبانی و روش‌شناسی، ضرورت اجتناب‌ناپذیر مطالعات جدید قرآنی می‌باشد. آیت‌الله العظمی سبحانی در زمینه‌ی تفاسیر موضوعی آثاری بسیار با ارزشمند داشته‌اند، که انسان را در فهم مبانی و روش تفسیری ایشان کمک می‌کند. مبانی ایشان را می‌توان به دو دسته‌ی مبانی کلامی و مبانی ادبی و زبان‌شناختی تقسیم کرد. مبانی کلامی ایشان، عبارتند از: اعجاز قرآن، جامعیت قرآن، قدسی بودن، تحریف‌ناپذیری قرآن. همچنین می‌توان از مبانی ادبی و زبان‌شناختی ایشان، به حجیت سیاق، ساختار چند معنایی و نیز حجیت ظواهر قرآن کریم اشاره نمود. روش تفسیری این عالم جهان اسلام، روشی جامع است که متشکل از روش‌های تفسیری نقلی، اعم از روش تفسیری قرآن به قرآن و روش تفسیری روایی و نیز روش تفسیری عقلی نام برد؛ که در این مقاله مجال پرداخت به تمامی این روش‌ها امکان پذیر نبوده، بلکه به توضیح مختصر برخی از این روش‌ها بسنده می‌کنیم.

کلیدواژگان

تفسیر، روش، مبانی تفسیر، تفسیر قرآن به قرآن، آیت‌الله العظمی سبحانی.

مقدمه

یکی از مباحث مهم در حوزه علوم قرآنی و تفسیر، مسئله «مبانی یا اصول تفسیر» است. مبانی تفسیر که همان باورها و اصول پذیرفته شده و مسلّم نزد مفسّر است، در فرایند تفسیر وی، ایفای نقش می‌کند و پذیرش یا عدم پذیرش آنها، سبب رویکرد خاص در تفسیر می‌گردد. از آنجا که مبانی مفسران متفاوت است. لذا اختلاف در تفسیر پدید می‌آید. در این مقاله برخی از مبانی تفسیری از دیدگاه علامه سبحانی مطرح می‌شود.

آیت‌الله العظمی سبحانی در ۲۸ شوال المکرم ۱۳۴۷ق در تبریز دیده به جهان گشود. استاد در رشته‌های کلام، فلسفه، اصول، فقه، تفسیر، تاریخ، رجال، درایه، عقاید، متفرقات و تراجم تالیفاتی داشته‌اند. از جمله آثار ایشان: ۱. منشور جاوید ۲. مفاهیم القرآن ۳. اصالت روح از نظر قرآن ۴. التوحید و الشرك فی القرآن الکریم ۵. شورا در قرآن و نهج البلاغه ۶. احمد موعود انجیل ۷. مکتب وحی ۸. خاتمیت از نظر قرآن و حدیث و عقل؛ ۹. مرزهای اعجاز ۱۰. برهان رسالت؛ ۱۱. شناخت صفات خدا و... را می‌توان ذکر کرد (سبحانی، ۱۳۸۸، ۱۵).

مراد از روش‌های تفسیری، شیوه‌هایی است که مفسران در تفسیر آیات برای فهم و استنباط مدلول کلام از آنها کمک می‌گیرند (سبحانی، ۱۳۸۴، ۷۳). از این رو، روش‌های تفسیری بسته به شیوه و ابزارهایی که در فهم قرآن مورد استفاده قرار می‌گیرد، روش قرآن با قرآن و گاهی روایی و یا عقلی

یا... خواهد بود. روش‌های تفسیری آیت‌الله‌العظمی سبحانی، روش قرآن به قرآن، روش روایی، روش کلامی و... می‌باشد. در این مقاله مجال پرداخت به تمامی روش‌ها وجود نداشته، به طور مختصر به توضیح موردی آنها بسنده خواهیم کرد. از جمله مزایای تفسیری ایشان، می‌توان به ابداعی و احیائی بودن تفسیر موضوعی، گستردگی موضوعات، نظم و پیوستگی مطالب، تنوع قابل توجه موضوعات و... اشاره نمود. این تحقیق به روش کتابخانه‌ای انجام یافته است.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. تفسیر

«تفسیر» از ریشه‌ی «فسر» گرفته شده و فسر به معنای بیان، توضیح دادن و کشف و آشکار شدن، یا آشکار ساختن معنا یا امر پنهان آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ماده فسر).

کلمه «تفسیر» در آغاز به شرح کتب و نوشته‌های علمی و فلسفی اطلاق می‌شد و مترادف با شرح و بیان معانی آنها بود. از این روی شرح‌های یونانی و عبری آثار ارسطو را تفسیر می‌گفته‌اند. اما رفته رفته این واژه در فرهنگ اسلامی، بیشتر به کتاب‌های خاصی که در شرح قرآن کریم نوشته می‌شد، اطلاق گردید (خرمشاهی، ۱۳۷۷، ۶۳۵/۱).

تفسیر، در عرف دانشمندان، «کشف معانی قرآن و بیان مراد آن است، خواه به جهت مشکل بودن لفظ باشد و خواه به جهتی دیگر خواه برحسب معنای ظاهر باشد و خواه غیر آن است» (سیوطی، ۱۴۰۷، ۱۱۹۰/۲).

واژه تفسیر در قرآن کریم تنها یک بار در آیه‌ی سی و سوم سوره‌ی فرقان به کار رفته است. در این آیه، خداوند متعال می‌فرماید: «وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا؛ و برای تو مثلی نیاوردند مگر آن که [ما] حق را با نیکوترین بیان برای تو آوردیم» (فرقان (۲۵): ۲۳). این آیه در پاسخ مشرکان مکه که پیامبر(ص) را مورد شماتت قرار می‌دادند و در نبوت و رسالت حضرت، تشکیک می‌کردند، چنین پاسخ می‌دهد: «و(کافران و مشرکان) برای تو هیچ مثلی نیاوردند، مگر آن که (جوابی) حق و خوش بیان‌تر برایت بیاوریم» مفسران و دانشمندان علوم قرآنی در اهمیت و شرافت «علم تفسیر» سخنان فراوانی ایراد کرده‌اند. از جمله مرحوم طبرسی، مؤلف تفسیر مجمع البیان، علم تفسیر را اجل علوم می‌داند (طبرسی، ۱۳۷۲، ۳۵/۱).

۲-۱. روش تفسیری

«روش» اسم مصدر است از «رفتن» و در اصطلاح «روش» استفاده از ابزار یا منبع خاص، در تفسیر قرآن است که معانی و مقصود آیه را روشن ساخته و نتایج مشخصی را به دست دهد. به عبارت دیگر: چگونگی کشف و استخراج معانی و مقاصد آیات قرآن را «روش تفسیر قرآن» گویند (رضایی، ۱۳۸۷، ۲۲).

روش تفسیری هر مفسری، راهی است که آن مفسر برای آشکار کردن معنا و مقصود قرآن پیش می‌گیرد. افراد هم مختلف‌اند؛ بعضی به کمک خود آیات قرآنی، سعی می‌کنند به معنا و مقصود قرآن برسند که همان روش «تفسیر قرآن به قرآن» است، برخی، از روایات کمک می‌گیرند که روش «تفسیر قرآن با روایت» است، بعضی دیگر با تحلیل‌های ادبی، لغات و قواعد ادبی تفسیر می‌کنند که روش «تفسیر ادبی» و به تعبیری دیگر، روش «تفسیر ادبی - اجتهادی» است (بابایی، ۱۳۸۳، ۱۱۲).

۳-۱. مبانی تفسیر

«مبانی» جمع «مبنی» که به معنای ساخته شده، اسم مفعول از ریشه «بنی» نقیض «هدم» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ماده «بنی»). به معنای بنا ساختن (قرشی، ۱۴۱۲ق، ماده بنی). و ضمیمه کردن یک شیء به چیز دیگر است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ماده بنی). مبانی در لغت نامه‌های فارسی نیز به معنای بنیاد و بنیان هر شیء آمده است (معین، ۱۳۶۰، ۳/۳۷۷۷). و در اصطلاح تعریف‌های مختلفی برای مبانی تفسیر ارائه شده است که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود:

مبانی تفسیر قرآن به آن دسته از پیش‌فرض‌ها و باورهای اعتقادی یا علمی گفته می‌شود که مفسر با پذیرش و مبنا قرار دادن آنها، به تفسیر قرآن می‌پردازد (شاکر، ۱۳۸۱، ۱۴۰). برخی دیگر آن را اصول بنیادینی می‌گفتند که هر نوع موضع‌گیری درباره آنها، موجودیت تفسیر و یا قواعد روش تفسیر را تحت تأثیر قرار می‌دهد (بابایی، ۱۳۷۹، ۳). و برخی چنین نوشته‌اند: «مراد از مبانی تفسیر، پیش‌فرض‌های مفسر اعم از باورهای علمی و دینی در مواجهه با متن مورد تفسیر او است» (نجم‌زادگان، ۱۳۸۳، ۵).

۴-۱. گرایش تفسیری

مفسر قرآن در گرایش تفسیری، با قطع نظر از روشی که برمی‌گزیند، همه تلاش و اهتمام خود را به کار می‌بندد تا رویکرد، اهداف و اغراضی که از تفسیر قرآن دنبال می‌کند، محقق شود. به عبارت دیگر، مفسر در گرایش تفسیری مصمم است تا ویژگی‌های فکری خود را در تفسیر قرآن اعمال کند. به نظر می‌رسد گرایش تفسیری مرتبه‌ای پس از روش تفسیری است؛ یعنی بعد از آنکه مفسر راه و روش تفسیری را برگزید و با کمک آن به سراغ قرآن رفت، نوبت به گرایش تفسیری می‌رسد. در گرایش تفسیری، مفسر به دنبال آن است که چه چیزی را می‌خواهد از قرآن بیرون بکشد و هدفش از تفسیر قرآن چیست. اگر هدفش از تفسیر قرآن تحصیل مسائل اخلاقی باشد، گرایش او گرایش اخلاقی خواهد بود؛ اگر هدفش مسائل اعتقادی و کلامی باشد، گرایشش کلامی خواهد بود؛ اگر فلسفه است فلسفی و همین‌طور مسائل سیاسی، اجتماعی، تربیتی، عرفانی و... البته تقدم روش بر گرایش امری حتمی، ضروری و ذاتی نیست، بلکه ممکن است مفسر ابتدا گرایش خود را در تفسیر انتخاب و آنگاه با اتکا بر این گرایش، روش را برگزیند. بنابراین، تقدم یا تأخر رتبه هر یک از گرایش و روش امری اختیاری و نسبی است. (علوی مهر، ۱۳۸۱، ۲۱۵)

۵-۱. اصول تفسیر

بعد از تنقیح مبانی صدوری و دلالتی تفسیر، مفسر باید برای دستیابی به مدلول‌های واقعی یا نزدیک به واقع از الفاظ و ترکیب‌های قرآنی، بر بنیان‌های استواری تکیه کند. این بنیان‌ها را اصول تفسیر می‌گوییم. موارد زیر را می‌توان از جمله‌ی مهم‌ترین اصول و بنیان‌های تفسیر قرآن برشمرد:

- در نظر گرفتن قرائت صحیح؛
- توجه به مفاهیم کلمات در زمان نزول؛
- در نظر گرفتن اصول و قواعد زبان عربی؛
- در نظر گرفتن قراین؛
- در نظر گرفتن انواع دلالت‌ها (بابایی، ۱۳۷۹، ۶۰).

۲. روش‌شناسی تفسیری استاد سبحانی

حال پس از آگاهی اجمالی از روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن، به روش‌شناسی تفسیری استاد جعفر سبحانی می‌پردازیم و ضمن آوردن مثال‌هایی از آثار وی اثبات خواهیم نمود که ایشان پایبند و معتقد به روش اجتهادی که شامل روش قرآن به قرآن، روش تفسیر روایی و روش تفسیر عقلی قرآن می‌باشد و تفسیر علمی را هم با شرایط خاص خود فارغ از افراط و تفریط می‌پذیرند.

البته می‌توان ایشان را شاگرد علامه طباطبایی در تفسیر دانست چرا که تفسیر وی به نوعی از تفسیر المیزان تأثیر پذیرفته است. «وقتی به آثار تفسیری استاد سبحانی نظر می‌کنیم نظرات علامه در آنها برجسته شده است. اما در باب مقایسه، روش عملی آیت‌الله‌العظمی سبحانی با علامه طباطبایی این تفاوت را دارد که خیلی با دقت‌های فلسفی و عرفانی عمیق وارد تفسیر نمی‌شود، لذا سبک ایشان آسان‌تر و روان‌تر است.» (سبحانی، ۱۳۸۴، ۷۰).

آیت‌الله‌العظمی سبحانی دارای دو تفسیر موضوعی به نام‌های «منشور جاوید» که ۱۲ جلد و به زبان فارسی و دیگری «مفاهیم القرآن» ۱۰ جلد و به زبان عربی است.

مبانی در هر علم، پایه و بسترها و ساحت‌های زیرین آن علم است و در خصوص تفسیر، مبانی عبارتند از: «باورها و اصول پذیرفته شده و مسلم مفسران» (شاکر، ۱۳۸۲، ۴۰) که در فرایند تفسیر ایشان ایفای نقش می‌کنند و پذیرش اثباتی یا نفی آنها، سبب رویکردی خاص در تفسیر می‌گردد. مبانی نرد مفسران متفاوت است و بدین جهت اختلاف در تفسیر را به وجود آورده است (مؤدب، ۱۳۸۸، ۲۸). مبانی تفسیری آیت‌الله‌العظمی سبحانی، مبانی کلامی و ادبی می‌باشد، که در ذیل به توضیح این مبانی می‌پردازیم:

۲-۱. مبانی کلامی

مقصود از مبانی کلامی آن دسته از اصول اعتقادی مفسر است که سبب تمایز فرق مذهبی می‌شود و در آراء تفسیری او تأثیر می‌گذارد. مفسران امامیه براساس مبانی فکری و عقیدتی خود، اعتقاداتی دارند که در تفسیر آنان مؤثر است، مانند: حجیت قول، فعل و تقریر معصومین (علیهم السلام) که براساس آن، سنت معصومین (علیهم السلام) و به ویژه روایات تفسیری امامان معصوم (علیهم السلام) را بهترین نوع تفسیر می‌دانند (همان، ۴۲-۴۱).

برخی از مبانی کلامی تفسیر عبارت است از:

۲-۱-۱. اعجاز قرآن

اعجاز در لغت به معنای ناتوان گردانیدن است؛ یعنی فردی یا چیزی منشأ ضعف و ناتوانی انسان می‌گردد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۵۸/۹). و در اصطلاح متکلمان دو گونه تعریف برای معجزه یافت می‌شود: در برخی از تعریف‌ها معجزه به نبوت اختصاص یافته است و اعجاز کار خارق‌العاده‌ای است که مدعی نبوت برای اثبات راست‌گویی خود می‌آورد. ولی در بیشتر تعریف‌ها معجزه به نبوت اختصاص ندارد، بلکه هرگونه کار خارق‌العاده‌ای را که برای اثبات ادعایی الهی انجام می‌شود، شامل می‌گردد (خویی، ۱۳۶۳، ۳۳). قرآن از طریق «تحدی» و دعوت جهانیان برای مقابله و این که اگر فکر می‌کنید که این کتاب ساخته فکر بشری است برخیزید و مانند آن را بیاورید، انتساب خود را به مقام ربوبی ثابت کرده است و عجز و ناتوانی بشر، در هر قرن از مبارزه با قرآن، گواه روشنی بر وحی و آسمانی بودن آن است. در این هنگام باید تمام شهادت‌ها را که در قرآن وارد شده است، به طور درست پذیرفت؛ به

عبارت دیگر از این که بشر در هیچ قرنی نتوانسته است نظیر قرآن را بیاورد بالأخص که آورنده قرآن دارای معجزاتی است که صدق گفتار او را تضمین می‌کند، در این صورت انسان به انتساب قرآن به مقام ربوبی اذعان پیدا نموده و پذیرای هر نوع شهادتی می‌باشد که در آن آمده است (سبحانی، ۱۳۸۳، ۲۱۳/۱).

۲-۱-۲. جامعیت قرآن

جامعیت از واژگان نوپیدایی است که وارد حوزه علوم قرآنی شده است. در میان پیشینیان و در آثار مکتوب ایشان عنوانی به این نام مورد بحث قرار نگرفته است، بلکه نظریات مربوط و مرتبط با این عنوان در ذیل مباحثی چون «علوم مستنبط از قرآن» مطرح گردید (سیوطی، ۱۳۶۳، ۲/۳۹۳). مقصود از جامعیت قرآن، «شمول و فراگیر بودن آیات و آموزه‌های آن نسبت به همه شئون زندگی بشر در تمامی دوران‌ها و اعصار» است (مؤدب، ۱۳۸۸، ۲۳۳). بنابراین، قرآن برای همه انسان‌ها و همه مکان‌ها و همه زمان‌ها و برای همه امور زندگی بشر، اعم از امور فردی و اجتماعی نازل شده است. قلمرو متون دینی و از جمله کتاب‌های آسمانی، از دیرباز مورد توجه دانشمندان بوده است. در خصوص قرآن مجید نیز با توجه به آیه‌هایی که این مسئله را مطرح ساخته و از این که قرآن بیانگر همه چیز است، سخن به میان آورده‌اند، (مانند: نحل (۱۶): ۸۹، یوسف (۱۲): ۱۱۱).

علامه سبحانی چنین می‌فرماید: «قرآن در جایی خود را تبیان و بازگو کننده همه چیز معرفی می‌کند آن‌جا که می‌فرماید: (... وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ...); «قرآن را که روشن‌گر تمام حقایق است برای تو نازل کردیم» (نحل (۱۶): ۸۹). هرگاه قرآن به حکم این آیه روشن‌کننده همه حقایق است طبعاً باید روشن‌کننده خود نیز باشد و بتواند ابهام آیه ای را به کمک آیه دیگر برطرف سازد» (سبحانی، ۱۳۸۳، ۱۲/۱).

۲-۱-۳. قدسی بودن

مفسران براساس دلایل عقلی و سپس براساس برخی از آیات معتقدند که قرآن وحی آسمانی است. خداوند در قرآن می‌فرماید: نَزَّلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ رُوحَ الْأَمِينِ آن را بر دلت نازل کرد تا از [جمله] هشداردهندگان باشی، (شعراء (۲۶): ۱۹۲ و ۱۹۳).

علامه سبحانی در تفسیر این آیه چنین می‌نویسد:

این قرآن از جانب پروردگار جهانیان فرو فرستاده شده، روح‌الامین آن را بر قلب تو فرود آورده تا از بیم دهندگان باشی. خلاصه وحی‌کننده خدا است و پیامبران با یکی از طرق وحی مطلع می‌شوند؛ اینها از مسلمات قرآن و علمای اسلام است (سبحانی، ۱۳۸۳، ۱۰۲/۲).

۲-۱-۴. تحریف‌ناپذیری قرآن

آیت‌الله‌العظمی سبحانی در مورد عدم تحریف قرآن چنین می‌فرماید:

«قرآن امروز همان قرآن رسول‌الله (ص) است و یک کلمه کم و زیاد نشده است چون خود خداوند فرموده است که ما حافظ این قرآن هستیم. این مفسر قرآن بیان کرد: جایی که خود خدا فرموده من حافظ قرآن هستم مگر می‌شود به قولش عمل نکند؛ تحریف خلاف صریح قرآن است بنابراین روایات تحریف نیز خلاف قرآن است و این روایات هم باید به قرآن عرضه شوند. آیت‌الله سبحانی بیان کرد: تمام روایات تحریف غالباً به سه نفر می‌رسد که همه آنان ضعیف و وضاع و کذاب و ضعیف‌الفکر هستند؛ بنابراین اصل تحریف مورد قبول ما نیست البته این روایات هم در شیعه و هم در اهل سنت هست ولی اهل سنت برای آیات حذف شده توجیه منسوخ‌التلاوة را می‌آورند که در واقع همان تحریف است

و نام آن را عوض کرده‌اند. وی تاکید کرد: امام علی (ع) در دوره خلافت خود فدک را مطرح کرد ولی آیا می‌شود امام در مسئله تحریف سکوت کرده و حرفی نزده باشند» (سبجانی، ۱۳۹۷، ۲۲).

۲-۱-۵. قرآن کتاب هدایت:

«کتابُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ؛ یعنی: این قرآن کتابی است که ما به سوی تو فرستادیم تا مردم را به امر خدا از ظلمات بیرون آوری و به نور رسانی» (ابراهیم (۱۴): ۱). طبق مفاد آیه شریفه فوق و آیات مانند آن معلوم است که قرآن مجید، «کتاب هدایت» است. و کتابی است که پیامبر اسلام (ص) مأموریت و مسئولیت دارد که بوسیله آن، مردم را از ظلمات کفر و جهل به سوی نور راهنمایی کند. یعنی نجات و هدایت مردم و راهنمایی پیامبر (ص) منوط به قرآن کریم است. حال اگر این کتاب عظیم با چنین برنامه خطیر، مورد تحریف قرار گیرد و اصالت و وثاقت آن مخدوش گردد، دیگر چگونه می‌تواند وسیله هدایت و چراغ راه برای رسیدن انسان به کمال باشد؟ (جلالیان، ۱۳۷۶، ۱۸۹).

«وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ؛ قرآن را به فرمان خود به تو وحی می‌کردیم در صورتی که به طور تفصیل از مضامین آن آگاه نبودی (و به همین صورت به آن) اذعان و ایمان نداشتی و ما آن را نوری قرار دادیم که به وسیله آن هر کدام از بندگان خود را بخواهیم، راهنمایی می‌کنیم و تو نیز به راه راست هدایت می‌کنی» (شوری (۴۲): ۵۲).

مقصود از «روحاً» در جمله «وَأَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا» به عقیده بسیاری از مفسران، به قرینه لفظ (أوحینا) قرآن است، و ضمیر در جمله (ولکن جعلناه نوراً) به روح بر می‌گردد و نتیجه آیه این می‌شود که ما قرآن را به تو وحی کردیم و آن را نوری قرار دادیم که وسیله آن بندگان شایسته هدایت را، راهنمایی می‌کنیم (سبجانی، ۱۳۸۳، ۱۴/۱۶۳).

۲-۲. مبانی ادبی

نقش اساسی مباحث ادبی در تفسیر قرآن بر همگان مشخص است و کاربرد فراوان مباحث ادبی در تفسیر قرآن در دوره‌های مختلف تاریخ تفسیر قرآن، نشان از نقش مهم آن در علم تفسیر دارد. می‌توان از میان مبانی ادبی که در تفاسیر آیت‌الله‌العظمی سبجانی، مطرح شده است؛ به دو قسم سیاق و چند معنایی بودن آنها اشاره کرد.

۲-۱-۲. سیاق

«سیاق» از لحاظ لغوی، مصدر فعل «ساق»، «یسوق» است. اصل آن «سواق» بوده - که به دلیل کسره «سین»، حرف «واو» به «یا» تبدیل شده است - و در کتب لغت در معانی مختلفی از جمله: رشته پیوسته، راندن، تابع، اسلوب و روش، امور مخفی، کنایه از شدت داشتن و مهریه زن، بکار برده می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۰/۱۶۶؛ حسینی زبیدی، ۱۳، ۱۴/۲۲۸؛ طریحی، ۱۳۷۵، ۵/۱۸۸). در باب معنای اصطلاحی سیاق، علمای فقه، اصول و تفسیر با این که فراوان از سیاق یاد کرده و بر آن استناد کرده‌اند، ولی بیشتر آنان تعریف دقیقی از آن ارائه نداده‌اند، در این میان سید محمد باقر صدر در صدد تعریف برآمده و نوشته است: «مقصود ما از سیاق، هرگونه دلیل‌های دیگری است که به لفظ و عباراتی که می‌خواهیم آن را بفهمیم پیوند خورده است، خواه از مقوله‌ی الفاظ باشند، مانند کلماتی که با عبارتی که می‌خواهیم معنای آن را بفهمیم یک کلام به هم پیوسته را تشکیل می‌دهند، خواه قرینه‌ی حالی باشند،

مانند فضا و احوال و شرایطی که کلام را احاطه کرده‌اند و در موضوع و مفاد لفظ مورد بحث، نوعی روشنگری دارند» (صدر، ۱۴۲۰، ۱۰۳).

علامه طباطبایی هم در بیان اهمیت سیاق در تفسیر که بر اساس همان مبنای ارتباط و پیوند بین آیات است، می‌فرماید علم به مکی و مدنی بودن سوره‌ها و ترتیب نزول آیات قرآن که اثر مهمی در تفسیر دارد، با کمک سیاق حاصل می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱۳/۲۳۵) مفسران نخستین نیز همچون شیخ طوسی در مواردی از سیاق آیات بهره برده‌اند (طوسی، بی‌تا، ۱۵۹/۲ و ۵۷۵).

در حالی که توجه به ما قبل و مابعد آیه، یکی از کلیدهای تفسیر صحیح و استوار است، مع الوصف سیاق آیه تا آنجا معتبر است که استقلال آیه و جدایی آن از ما قبل خود با دلیل قطعی ثابت نشود و در صورت ثبوت نباید «سیاق» آیات را در تفسیر آیه دخالت داد. مطالعه در آیات قرآن ثابت می‌کند که گاهی (البته گاهی) قرآن پیش از فراغ از موضوعی، به مناسبتی موضوع تازه‌ای را مطرح می‌کند و پس از فراغ از آن، دو مرتبه به تعقیب موضوع نخست می‌پردازد و این از خصوصیات قرآن است و در سخنان افراد بلیغ، کم و بیش نیز نظیر دارد. البته مقصود این نیست که قرآن در اثنای بحث از موضوعی، بدون هیچ مناسبت، از موضوع جدیدی یاد می‌کند و به اصطلاح آیه و یا آیات مربوط به موضوعی را در میان آیات مربوط به موضوع دیگر «اقحام» می‌کند، بلکه مقصود این است که در عین حفظ تناسب، پیش از ختم بحث از موضوع نخست، موضوع جدیدی را نیز مطرح می‌کند آنگاه دوباره به تکمیل آیات موضوع نخست می‌پردازد (سبجانی، بی‌تا، ۴۵۷/۱۴).

هرگاه دلایل قطعی مانند خبر متواتر و خبر مقرون به قرائن علم آفرین، برخلاف سیاق آیات گواهی دادند، باید به حکم حجت بودن این احادیث، از سیاق آیات دست برداشت و از اخبار صحیح پیروی نمود. برای نمونه، دو مورد را یادآور می‌شویم:

۱. قرآن در سوره احزاب از آیه ۲۸ تا آیه ۳۵ پیرامون همسران رسول گرامی سخن می‌گوید ولی در ذیل آیه ۳۳ چنین می‌فرماید: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (احزاب (۳۳): ۳۳) سیاق آیات می‌گوید: این آیه مربوط به همسران رسول گرامی است در حالی که اخبار متواتر از فریقین آن را، مربوط به گروه خاصی می‌داند که به زیور عصمت آراسته شده‌اند. در این مورد، احادیث قطعی، بر چنین سیاق مقدم است؛ گذشته از این، در خود آیه دو گواه روشن است که آیه مربوط به همسران پیامبر نیست و آن دو گواه، ضمائر مذکر در «عنکم» و «یطهرکم» می‌باشد که ارتباط آیه را به همسران پیامبر غیر صحیح اعلام می‌دارد (همان، ۴۵۸/۱۴؛ هلالی، بی‌تا، ۲۴۸).

۲. قرآن در سوره «مائده» از آیه های ۱ تا ۵ به گونه ای پیرامون لحوم و ملحقات آن بحث می‌کند ولی در نیمه آیه سوم می‌فرماید: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مائده (۵): ۳) سیاق آیات حکم می‌کند که آیه را مربوط به روز تحریم محرّماتی مانند مردار، خون، گوشت خوک، و غیره بدانیم و بگوییم مقصود از «الیوم» روزی است که تحریم این نوع از گوشت ها اعلام شده است. ولی قرائن قطعی و روایات متواتر گواهی می‌دهند که آیه مربوط به روز تحریم این نوع گوشت ها نیست و آیه در روز غدیر، روز تکمیل آیین از طریق تعیین رهبر، نازل شده است و مفسر واقع بین باید، در مقابل آن قرائن قطعی و این احادیث از سیاق آیات صرف نظر کند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ۶۱).

۲-۲-۲. ساختار چند معنایی

در شمار مهم‌ترین مبانی تفسیر قرآن، اعتماد به ساختار چندمعنایی برای تمامی آیات است که بر این اساس، برای هر آیه، پس از گذر از معنای ظاهری، می‌باید به معنای درونی و لایه‌های بعدی معنای آیات توجه کرد که از آن تعبیر به «بطن» و یا «استعمال لفظ در بیش از یک معنی» می‌شود (مؤدب، ۱۳۸۸، ۱۶۱).

برخی استعمال لفظ را تنها در یک معنی صحیح دانسته و بیش از آن را خلاف ظاهر و مربوط به معنای درونی دانسته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۱۶، ۱۴۶/۱).

در اصطلاح مفسران، غالباً «بطن» همتای «تاویل» و در برابر معنای ظاهر آیات دانسته شده است؛ زیرا غالب مفسران بر اساس روایت: «ظهره تنزیله، و بطنه تاویله» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۹۴/۸۹) تاویل را با باطن آیات یکسان، و آن را مرحله‌ای پس از فهم ظاهری آیات می‌دانند. شیخ طوسی در خصوص روایت «ظاهر و باطن قرآن» در شمار بیان اقوال مهم، به قول برخی از مفسران اشاره می‌کند که ظاهر قرآن مربوط به الفاظ است و باطن آن همان تاویل است (طوسی، بی‌تا، ۹/۱).

آیت‌الله معرفت معتقد است تاویل اگر در خصوص آیات متشابه به کار رود، مقصود از آن، همان معنی «توجیه متشابهات» است، اما اگر در برابر معنی ظاهری آیات به کار رود، هم معنای باطن، و شامل همه‌ی آیات قرآن است. وی می‌گوید: «برای تاویل اصطلاح دیگری نیز هست که همان ارجاع ظاهر تعبیر به مفهوم عام می‌باشد و از آن به بطن آیات در برابر ظاهر آیات یاد می‌شود». (معرفت، ۱۴۲۷، ۱۰) گفته شده است، مراد از بطن یا همان ساختار چند معنایی آیات قرآن، مدلول به تاویل - که همان بطن است - از مدالیل التزامی کلام است که غیر بین است (معرفت، ۱۴۲۵، ۳۱/۱).

باید گفت، همان طور که آیات متشابه برای خود تاویل دارند، همه آیات قرآن نیز برای خود تاویلی دارند که بطن و درون قرآن محسوب می‌شوند، و حقیقت تاویل در هر دو یکی است چیزی که هست در آیات متشابه، مقصود نهایی روشن نیست و احتمالاتی در کار است و با تاویل آن به مقصود خدا پی می‌بریم ولی در تاویل دیگر آیات قرآن، ابهام و تزلزلی در کار نیست، و یا در مفاد آیه، کوچکترین زندگی وجود ندارد، چیزی که هست مفاد آیه می‌تواند عمق بیشتری داشته و معنای دیگری در درون معنای نخست، نهفته باشد. به تعبیر روشن‌تر: هر آیه ظاهری دارد و باطنی، ظاهر آن تنزیل آن، و باطن آن، تاویل آن است و آیه از نظر معنی و مقصود، درجاتی دارد که نخستین معنای آن برای همه مفهوم است، در حالی که معنای دیگر آن، برای گروه خاصی که با جهان وحی ارتباط دارند، مفهوم می‌باشد و تا آنان، ارائه طریق نکنند برای دیگران ممکن نیست دست به چنین تاویلی بزنند (سبحانی، بی‌تا، ۳۱۱/۱۴-۳۱۰). به عنوان نمونه به دو مورد اشاره می‌شود:

خداوند متعال می‌فرماید: «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ؛ بگو اگر آبهای روی زمین در دل آن فرو روند، چه کسی برای شما آب گوارایی خواهد آورد؟» (ملک (۶۷): ۳۰)

معنای ظاهری این آیه همان است که ترجمه گردید، ولی همین آیه می‌تواند معنای دومی که در درون معنی نخست نهفته است و با آن نیز منافاتی ندارد، داشته باشد، و آن این است که بگوییم: مقصود از آب، حجت الهی است؛ زیرا همان طور که آب، مایه حیات مادی است، همچنین حجت خدا مایه حیات معنوی است، و مقصود از فرو رفتن آب، مرگ و رفتن حجت الهی است، و تاویل آیه این است که اگر یکی از حجت‌های خداوند که بیان و فعل آنان مایه حیات معنوی است، از بین برود، چه کسی

برای شما حجت دیگری می‌آورد (طبرسی، بی‌تا، ۴۹۵/۱۰؛ فیض کاشانی، بی‌تا، ۲۰۶/۵-۲۰۵). قول خداوند متعال که می‌فرماید: «... وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَى وَآتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا...؛ نیکوکاری این نیست که از پشت خانه رفت و آمد کنید، نیکوکاری این است که پرهیزگاری را پیشه خود سازید و از درهای خانه رفت و آمد کنید» (بقره (۲): ۱۸۹) هدف آیه کوبیدن یک سنت جاهلی است که هر موقع مردی برای حج احرام می‌بست، از عقب خانه، سوراخی باز می‌کرد، و از آنجا رفت و آمد می‌نمود. آیه در حالی که این سنت جاهلی را می‌کوبد، معنای دیگری نیز در بردارد، و آن این است که هر کاری را باید از طریق عقلایی و سنت‌های طبیعی تعقیب کرد، یک چنین تأویل جز از طریق امثال معصوم امکاپذیر نیست. (شیر، ۱۴۱۰، ۶۷) بنابراین، باطن قرآن، همان تأویل و معنی مخفی آن است که هیچ کس جز افراد معدودی راه به شناختن آن ندارد، در حالی که باب آگاهی از معنای ظاهری قرآن به روی همگان باز است. به بیانی روشن تر می‌توان گفت، هدف از تأویل در قرآن گاهی حقیقت‌های عینی و خارجی است که در روز قیامت تجلی می‌کنند و گاهی مقصود از آن ارجاع مفاد ظاهری آیه به مقصود واقعی است، و طبعاً در این صورت هدف از تأویل، حقیقت عینی و خارجی نخواهد بود (سبحانی، بی‌تا، ۳۱۳/۱۴-۳۱۲).

تأویل آیه به معنی ارجاع مفهوم ظاهری آیه به معنی دیگر، بر دو قسمت است:
الف: مجاز و آن تأویل متشابه به قرینه محکم است.

ب: ممنوع و آن تأویل ظاهر آیه بدون استمداد از قرآن می‌باشد و این جز برای معصوم بر احدی جایز نیست. (همان)

اشاره به این نکته، در ضمن تایید دیدگاه‌های مفسران معتقد به چند معنایی بودن آیات قرآن که همان بطون آیات است، نیز ضروری می‌نماید، که مقصود از ساختار چند معنایی قرآن، «چند وجهی بودن» قرآن به حساب می‌آید؛ که در بین دیگر متون و کلام‌های صادر شده ممتاز است. آیات قرآن دارای مراتب معنایی فراوانی است؛ به گونه‌ای که هیچ متن دیگری همتای قرآن نیست؛ از این رو، یک کلمه یا یک عبارت قرآنی، علاوه بر معنای ظاهری، دارای ساحت‌های معنایی دیگری نیز هست که می‌توان همه‌ی آن‌ها را بر آن حمل کرد. در روایت نبوی (ص) نیز آمده است: «الْقُرْآنُ ذُلُولٌ ذُو وَجُوهِ فَاحْمَلُوهُ عَلَى أَحْسَنِ الْوَجُوهِ» (ابن جمهور، ۱۴۰۵، ۱۰۴/۴) قرآن، رام و دارای معانی چندوجهی و انعطاف‌پذیر است، پس آن را بر بهترین وجه حمل کنید». در این روایت به «وجه معنایی» قرآن اشاره شده است. از این رو، لازم است مفسر به معانی صحیح الفاظ و عبارات قرآن توجه کامل نماید و معنای ناصحیح و ناسازگاری‌های معانی را در حد توان خویش، در پرتو دیگر آیات قرآن و روایات معتبر شناسایی نموده و از ساحت قرآن دور سازد.

۲-۲-۳. حجیت ظواهر قرآن

از جمله مباحث مهم در تفسیر، بررسی دلالت ظواهر قرآن است. پس از پذیرش قدسی بودن قرآن و این که قرآن نص و قرائت واحد دارد و این که تفسیر امری ممکن و جایز است و فهم ظاهر قرآن نیز جزء تفسیر به حساب می‌آید، بحث از دلالت حجیت ظواهر مطرح می‌شود.
الفاظ قرآن، همانند هر متن دیگر، از نظر چگونگی دلالت به دو دسته تقسیم می‌شوند: «نص» و «ظاهر». مقصود از «نص» دلالت‌های قطعی آیات می‌باشد و آن در صورتی است که الفاظ در دلالت

بر معنای خود، صریح و دارای معنای واحد و به گونه‌ای باشد که احتمال غیر آن معنی، در آن نرود. مامقانی در این زمینه می‌گوید: «نص آن لفظی است که مراد از آن روشن و در دلالت بر مقصود خود راجح باشد و با همانند و یا برتر از آن معارضه نداشته باشد.» (مامقانی، ۱۴۱۱، ۱/۳۱۶).

آیت‌الله‌العظمی سبحانی معتقد است: «نص آن است که در دلالت بر مقصود و مراد متکلم، صریح باشد و جز یک معنا در خصوص آن وجود ندارد.» (سبحانی، ۱۴۱۲، ۸۴) در مورد نص، لفظ آیه به گونه‌ای است که با توجه به معنای وضعی و چگونگی استعمال آن، معنی و مراد متکلم کاملاً واضح است. (مظفر، ۱۳۸۶، ۳/۱۴۶).

مقصود از ظاهر، دلالت‌های ظنی غیر قطعی است که مراد متکلم به واسطه‌ی ظنون حاصل از آن‌ها ثابت می‌شود و این در صورتی است که دلالت لفظ، نه به صراحت کامل و به گونه‌ای که احتمال خلاف آن نرود، بلکه دلالت لفظ بر آن معنا، راجح و آشکار است. مامقانی در تعریف ظاهر می‌گوید: «ظاهر، آن است که دلالت آن لفظ بر معنی، ظنی و راجح باشد و احتمال دیگری نیز در مفاد کلام وجود نداشته باشد.» (مامقانی، ۱۴۱۱، ۱/۳۱۶).

طبق نظر آیت‌الله‌العظمی سبحانی: «ظاهر آن است که لفظ در دلالت بر مراد خود صریح نیست.» (سبحانی، ۱۴۱۲، ۸۵). در ظواهر قرآن، احتمال خلاف به ذهن می‌آید و ممکن است مراد متکلم، امر دیگری باشد، مانند: «اقیموا الصلاة؛ نماز را برپای دارید» (یونس: ۱۰) که ظاهر در وجوب صلاه است و مانند آیه شریفه: «ما اتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا؛ آن چه پیامبر به شما می‌دهد بگیرید و از آن چه شما را از آن باز می‌دارد، دست بکشید» (حشر: ۵۹) که ظهور در وجوب اطاعت از تمام اوامر و نواهی پیامبر (ص) دارد؛ در حالی که شان نزول آن وجوب حکم در خصوص مورد نزول آن که همان «تقسیم فیء» است، می‌باشد و دلالت آیه بر اطاعت مطلق، دلالت تبعی است (شاکر، ۱۳۸۲، ۱۸۴).

۲-۲-۱. گستره ظواهر قرآن

دلالت ظاهری الفاظ قرآن فراوان است، و در اغلب موارد، تفسیر مفسران بر اساس ظاهر آیات قرآن است. ظاهر آیات گاهی مربوط به معنی لغت در آیه شریفه و یا معنی عبارت و یا سیاق جمله و گاهی مربوط به احکام تکلیفی مستفاد از آیات است. ولی از آن جا که قرآن دارای آیات محکم و متشابه است، گستره ظهور آیات در خصوص آیات محکم می‌باشد. (مظفر، ۱۳۸۶، ۱/۱۵۶) زیرا ظاهر آیات متشابه به هنگامی که دلیل قطعی بر اراده خلاف ظاهر آن وجود دارد، حجت نیست و آن‌ها نیازمند تاویل هستند و به واسطه‌ی آیات محکم است که معنی آنها معلوم می‌گردد. (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۳۶) البته حجیت ظهور، منوط به فحص کامل از هر چیزی است که صلاحیت انصراف ظهور عبارات قرآن را دارد. مانند: آیات ناسخ و مخصص و مقید و پس از فحص از قرائن منفصله است که می‌توان بر اساس قاعده «اصاله الظهور» به عموماً و مطلقاً عمل کرد (حکیم، ۱۴۰۹، ۹۷).

طبق نظر آیت‌الله‌العظمی سبحانی، تاویل ظواهر آیات با عدم ذکر دلایلی، امکان‌پذیر نیست. آیه شریفه چنین می‌فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولَىٰ أَجْنَحَهُ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعًا...» (فاطر: ۳۵) ظاهر این آیه این است که در جهان هستی موجوداتی به نام فرشته است، که با بالهای متعدد، در فضای بیکران پرواز می‌کنند، و اگر ما این موجودات لطیف را با دیدگان

خود نمی‌بینیم، گواه بر این نیست که صفحه هستی از چنین موجوداتی خالی است، از طرف دیگر ما حق نداریم بدون جهت ظاهر آیه را تأویل کنیم، همچنین نمی‌توان گفت حقیقت فرشته همین است و بس. بلکه بعید نیست که فرشتگان موجودات نیرومندی باشند که گاهی با وجود مثالی و برزخی و یا بالهای گوناگون خود را نشان می‌دهند، به عبارت دیگر، به صورت انسان یا موجود دیگری که دارای بلند متمثل و مجسم می‌گردند (سبجانی، بی تا، ۱۰/۳۲۴).

۳. روش‌های تفسیری آیت‌الله‌العظمی سبجانی

روش‌های تفسیری که از آن با عنوان «مناهج» و «مذاهب» تفسیری نیز یاد می‌شود، شیوه‌هایی است که مفسران در تفسیر آیات برای فهم و استنباط مدلول کلام از آنها کمک می‌گیرند. (سبجانی، ۱۳۸۴ش، ۷۳) روش‌های تفسیری، برخاسته از مبانی است و ارتباط فراوان با منابع و مستندات و ابزارهایی دارد که مفسر در تفسیر و کشف و فهم معانی آیات از آنها کمک می‌گیرند. مثلاً اگر مفسری بهترین ابزار و منبع را روایات معصومین (علیهم‌السلام) بداند، منهج و روش تفسیری او اثری یا روایی خواهد بود، و اگر مفسری قرآن را بهترین منبع و شیوه در فهم آیات بداند، روش او تفسیر قرآن به قرآن است. در روش‌های تفسیری، مهم شیوه و چگونگی کشف و استخراج معانی و مفاهیم آیات است (مودب، ۱۳۸۵، ۱۶۷). بدین جهت، روش‌های تفسیری بسته به شیوه و ابزارهایی که در فهم قرآن مورد استفاده قرار می‌گیرد، روش قرآن با قرآن و گاهی روایی و یا عقلی و یا... خواهد بود؛ لذا این مقاله به ذکر توضیحاتی هرچند مختصر در این زمینه می‌پردازد.

۳-۱. روش تفسیری قرآن به قرآن

قرآن به حکم آیه «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ؛ در ماه رمضان قرآن برای راهنمایی مردم و نشانه‌های هدایت و فرق میان حق و باطل نازل شده است» (بقره ۲: ۱۸۵) و آیه: «... وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا؛ برای شما نور آشکاری فرو فرستادیم.» (نساء ۴: ۱۷۴) سراسر (هدایت)، (بینه)، (فرقان) و (نور) است و کتابی که دارای یک چنین صفاتی عالی و برجسته باشد باید روشن‌گر خود و توضیح‌دهنده خویش نیز باشد و هرگز معقول نیست که کتابی جداکننده حق و باطل و سراسر نور و روشنی و برهان باشد؛ ولی مقاصد آن، آن‌چنان پیچیده باشد که انسان در فهم مفاهیم آن متحیر گردد. روی این اساس باید در تفسیر آیات، به خود قرآن مراجعه کرد آیه‌ای را به کمک آیه‌ای دیگر که در این زمینه وارد شده است تفسیر نمود.

۳-۱-۱. پیشینه تفسیری قرآن به قرآن

مفسران از پیامبر اکرم (ص) نقل می‌کنند: «انَّ الْقُرْآنَ يَصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا:» «هر بخش از قرآن بخش دیگر را تفسیر می‌کند. پیامبر اکرم (ص) برای جلوگیری از تطبیق آیات بر هر نوع «پیش‌داوری» و آرای پیشین چنین فرمود: «هرکس قرآن را با گمان خویش تفسیر کند برای خود جایگاهی از آتش بگیرد» (طبرسی، بی تا، ۱۰۷/۱).

یگانه روشی که از اهل بیت پیامبر اکرم (ص) در تفسیر قرآن به یادگار مانده، همین روش تفسیر قرآن به قرآن است. روایاتی که از اهل بیت پیامبر (ص) نقل شده است بر این مطلب گواهی می‌دهد. و کوشش پیشوایان در غالب احادیثی که از آنان در تفسیر قرآن به یادگار مانده است، این است که، یک رشته مفاهیم عالی را از خود آیات و یا به کمک آیات دیگری استخراج کنند و هرگز قصد آنها

این نیست که دیدگاه‌های شخصی و علمی را بر قرآن تحمیل نمایند و در تفسیر آیات الهی از روش تطبیق نظر، پیروی کنند (سبحانی، بی تا، ۱۳/۱).

۳-۱-۲. تبیین روش تفسیری قرآن به قرآن طبق نظر آیت‌الله‌العظمی سبحانی

توجه به چهره تازه‌ای از تفسیر قرآن، که در طول چهارده قرن که بر تاریخ تفسیر قرآن می‌گذرد، کم تر به آن توجه شده است؛ لازم و ضروری است. البته نمی‌گوییم: هیچ توجه نشده است که به ندرت مورد توجه بوده است. اساس حقیقی این نوع از تفسیر را، دو مطلب تشکیل می‌دهد:

۱. تفسیر قرآن به خود قرآن، نه با دیدگاه کسانی که سخن و گفتار آنان سند نیست؛ مانند عکرمه، ضحاک، سدی، کلبی و... که متأسفانه نوع تفاسیر اسلامی از نظرات آنان موج می‌زند.
۲. تفسیر قرآن به شکل موضوعی، نه به صورت آیه به آیه و یا سوره به سوره؛ هر چند نوع دوم از تفسیر نیز برای غالب مردم بسیار مفید است؛ ولی جامعیت و گیرایی شکل نخست را ندارد.

اینک به تشریح هر دو مطلب می‌پردازیم:

مفسر واقعی کسی است که در تفسیر آیات قرآن، خود را از هرگونه عقیده و پیش‌داوری‌هایی به دور دارد و به جای این که قرآن را برا فکار و آرای خود عرضه نماید، افکار خود را بر قرآن عرضه کند؛ البته در این که بخشی از آیات مانند آیات مربوط به احکام و حتی ابعاد خاصی از مجموع آیات، باید به وسیله احادیث صحیح اسلامی تفسیر گردد، سخنی نیست. برای فتح بلندای علمی قرآن و کشف نهفته‌ها و گنجینه‌های گرانبهای آن، بهترین راه مطالعه خود قرآن و بررسی آیات مشابه و همانند در درجه نخست، و احادیث قطعی اسلامی در درجه دوم است (سبحانی، بی تا، ۱۲/۱).

۳-۲. روش تفسیری قرآن به روایت

مراد از روش مذکور، روش تفسیر روایی، تفسیر مأثور یا تفسیر نقلی، بنابر نظر شیعیان، گونه‌ای از تفسیر قرآن، مبتنی بر روایات نقل شده از پیامبر اسلام (ص) و امامان شیعه (علیهم السلام) است. اهل سنت، کلام صحابه و تابعین را نیز مبنای استفاده در تفسیر روایی دانسته‌اند (ایازی، ۱۴۱۴، ۳۶).

مقصود از تفاسیر روایی در این نوشتار، سلسله تألیفاتی هستند که با استناد به سخن معصوم در صد فهم معانی قرآن بر آمده‌اند، خواه با اظهار نظری از سوی مؤلف همراه باشند یا خیر. این تفاسیر عموماً فراهم آمده از روایاتی مشتمل بر بیان شأن نزول، ناسخ و منسوخ، تأویل متشابهات، آیات نازل شده درباره اهل بیت پیامبر (ص) و دشمنان ایشان، نمونه عینی برای برخی آیات، نحوه قرائت، معنای واژگان قرآنی و برخی موارد دیگر است. برخی از آثار تألیفی در این زمینه، مشتمل بر چند موضوع از موضوع‌های مزبور است و برخی از آن‌ها فقط به یک موضوع پرداخته‌اند. روایت و از جمله روایات تفسیری در بین شیعه و اهل سنت سرگذشتی جداگانه دارد. این امر در نوع نگرش این دو گروه به مسأله جانیشینی پیامبر (صلی الله علیه و آله) ریشه دارد. از این رو، در این مقاله فقط به سیر تدوین کتب تفاسیر روایی در بین شیعه پرداخته شده است (جمشیدی، ۱۳۸۲، ۱۰).

۳-۲-۱. تاریخچه تفاسیر روایی

بی شک، رسول خدا (ص) به حکم و وظیفه‌ای که قرآن بر عهده ایشان نهاده، اولین مفسر قرآن است. به طور طبیعی، مردم بخشی از قرآن را به کمک معلومات خود می‌فهمیدند و آن قسمت را که برای آنان مجهول بود، از رسول خدا (ص) می‌پرسیدند. امیرالمؤمنین (ع) نیز در زمان خویش، به تفسیر قرآن همت گماشت. از ابن عباس نقل شده است که گفت: «هر چه از تفسیر قرآن دارم، از علی بن ابی

طالب(ع) آموخته‌ام. « از علقمه روایت شده است که از ابن مسعود پرسید: آیا علی بن ابی طالب(ع) را دیدی؟ گفت: «بلی، او را ملاقات کردم و از او علم قرآن آموختم و آن را بر او قرائت نمودم. او پس از رسول خدا(ص)، بهترین و داناترین مردم است و به دریایی ژرف می ماند.» هر کدام از معصومان(علیهم السلام) در دوره خود، به تبیین و تفسیر مطالب قرآن کریم پرداخته اند و تاریخ کم و بیش شواهدی از فعالیت علمی آن بزرگواران را در خود ضبط کرده است. موضوع بحث این است که رهنمودهای نبی گرامی و ائمه معصوم(علیهم السلام) برای فهم قرآن، که در قالب روایات تجلی یافته است، از چه زمانی به نگارش در آمده‌اند. تاریخ تدوین تفاسیر روایی را می توان در سه مقطع پی گیری نمود: ۱. عصر نبوی؛ ۲. عصر حضور امامان معصوم(علیهم السلام)؛ ۳. عصر غیبت امام معصوم(ع) (همان، ۱۰).

۳-۲-۲. نمونه‌هایی از تفسیر روایی

محمد هادی معرفت، از قرآن‌پژوهان و مفسران معاصر، معتقد است مهم‌ترین کتب تفسیری گذشتگان، با تکیه بر روایات تفسیری شکل گرفته و اتکا به معانی فلسفی، کلامی و ادبی قرآن، تنها در تعداد اندکی از این تفاسیر اولیه به چشم می‌خورد. مهمترین تفاسیر روایی از نظر معرفت، عبارتند از: تفسیر عیاشی، نوشته محمد بن مسعود عیاشی، از فقیهان شیعه در قرن چهارم هجری و استاد محمد بن عمر کشی. عیاشی در تفسیر خود، روایات تفسیری نقل شده از امامان شیعه(علیهم السلام) را همراه با سند نقل کرده است. با این حال تنها بخش‌های اندکی از تفسیر عیاشی در دسترس است. تفسیر قمی، منسوب به علی بن ابراهیم قمی است که شاگرد وی، ابوالفضل العباس بن محمد، از نوادگان امام موسی کاظم(ع)، تألیف کرده و از روایات نقل شده توسط علی بن ابراهیم و نیز تفسیر ابی جارود بهره برده است. درباره ابوالفضل العباس بن محمد، نویسنده کتاب، جز آنکه علوی و از شاگردان علی بن ابراهیم بوده، اطلاعاتی در دست نیست. این تفسیر گرچه در مجموع بی‌اشکال دانسته شده، اما موارد معدودی از روایات ضعیف نیز در آن گزارش شده است. جامع البیان، نوشته محمد بن جریر طبری، از مفسران اهل سنت. طبری، به اعتبار جامعیت و گستردگی کتاب تفسیرش، پدر علم تفسیر دانسته شده است. گرچه به نقل روایات ضعیف و جعلی، و اعتماد به روایان مجهول متهم شده است (معرفت، ۱۴۱۹، ۳۲۲/۲).

۳-۲-۳. روش تفسیری قرآن به روایت طبق دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی

تفسیر کتاب‌های مقدس آسمانی، دانش دیر پای است که ریشه در امت‌های پیشین دارد، و در گذشته، وظیفه گروهی، آموزش دادن کتاب تورات و انجیل، و تفسیر آن دو، بود. پس از طلوع ستاره اسلام و تحدی آورنده آن به وسیله قرآن مجید، دانش تفسیر این کتاب، به وسیله خود پیامبر گرامی(ص) پی ریزی شد، و او نخستین مفسر قرآن است که در مواردی، پرده از سیمای واقعی برخی از آیات برداشت و سیوطی (۸۴۸-۹۱۱) روایاتی که از پیامبر(ص) پیرامون تفسیر قرآن وارد شده، در کتاب «اتقان» گرد آورده است (سیوطی، ۱۴۰۷، ۱۷۶/۴-۱۷۵).

قرآن گواهی می‌دهد که یکی از وظایف پیامبر - علاوه بر قرائت و تلاوت - تبیین و روشن ساختن مفاهیم آیات قرآن است چنان که می فرماید: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» قرآن را برای تو فرو فرستادیم تا آن را برای مردم بیان کنی» (نحل: ۱۶): ۴۴. در این آیه، به جای «لیقرأ» جمله (لتبیین) به کار رفته و این گواه بر این است که پیامبر(ص) در برابر این کتاب آسمانی گذشته بر تلاوت و روخوانی، وظیفه بیان و تفسیر نیز داشته است (سبحانی، بی تا، ۳۲/۲).

نقل روایات پیامبر درباره تفسیر قرآن، به جلال‌الدین سیوطی اختصاص ندارد، بلکه مفسران شیعه، در تفسیر آیات آنجا که از رسول خدا(ص) پیامی باشد، در ذیل آورده که تا ابهام عارض بر آیه را، بر طرف سازند، و این روایات در تفاسیر «مجمع البیان» طبرسی (۴۷۱ - ۵۴۸) «صافی» فیض (م / ۱۰۹۰)، «برهان» سید هاشم بحرانی (م / ۱۱۰۷) و «نور الثقلین» حویزی به ترتیب سور وارد شده است، اینک نمونه‌ای را در این جا می‌آوریم. (طبرسی، بی تا، ۲۳۱/۱۹؛ فیض کاشانی، بی تا، ۸/۱؛ بحرانی، ۱۴۱۵، ۵۷/۱؛ حویزی، ۱۴۱۵، ۲/۲) قرآن در باره زمان بندی عمل عبادی روزه، یا دآور می‌شود که افراد روزه دار، می‌توانند بخورند و بیاشامند تا لحظه ای که نخ سفید از نخ سیاه، برای آنان باز شناخته شود، چنان که می‌فرماید: «كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى تَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» (بقره ۲): ۱۸۷). یکی از یاران پیامبر (ص) به نام «عدی» فرزند حاتم طایی، تصور می‌کرد که مقصود حقیقی، باز شناسایی این دو نخ در هوای تاریک از یکدیگر است. و لذا - به پیامبر گفت: من دو نخ سفید و سیاه تهیه کرده ام و به هر دو می‌نگرم و در تاریکی هیچ کدام را از دیگری تمیز نمی‌دهم. پیامبر خندید و فرمود مقصود، سفیدی صبح، و سیاهی شب است، یعنی نوار نور صبح، از دل تاریکی شب باز شناخته شود (طبرسی، بی تا، ۲۸۱/۱).

آیت‌الله‌العظمی سبحانی در تفسیر آیات قرآن کریم از سیاق خود آیات و آیات دیگر کمک گرفته، و عقیده‌ی ایشان بر این مبنا بود که هر شخصی می‌تواند برای دستیابی گسترده به بررسی آیات مورد نظر، به روایاتی که در این زمینه نقل شده است، البته به دور از روایات اسرائیلی و ضعیف، رجوع نموده و از طریق این روایات (موثق و صحیح) قسمتی از ابهامات پیش آمده، را برطرف کرد (سبحانی، بی تا، ۳۵۷/۵).

۳-۳. روش تفسیر کلامی (عقلی یا اجتهادی)

واژه «کلام» به معنای گفتار است؛ اما در اصطلاح، به «علم عقاید» گفته می‌شود. از جمله تفاسیر اجتهادی، تفاسیر کلامی است که مفسران با سبک و گرایش کلامی، به تفسیر قرآن پرداخته اند. اینگونه تفاسیر ها، بیشتر به آیاتی که بیانگر عقاید مسلمانان است، پرداخته اند. از طرفی، چون در بین مسلمانان، هر مفسری از روش کلامی خاصی، مانند اشعری، معتزله، و شیعی، برخوردار بوده، از این رو، گروهی از آنان پذیرفتن مبانی فکری و اعتقادی خاص خود را در کلام، به تفسیر آیات و دفاع از عقاید خویش و پاسخ‌گویی به شبهات مخالف، می‌پردازند، لذا تفاسیر کلامی با انگیزه دفاع از عقاید خاصی شکل گرفته اند. در عصر پیامبر(ص) عقاید مسلمانان همگون بود؛ اما پس از ایشان در مورد برخی از مسائل عقیدتی، همچون امامت، اختلاف پیدا شد و کم‌کم دایره اختلافات به مسائل عقیدتی دیگر، همچون صفات خدا و پیامبران کشیده شد و در اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم هجری، علم کلام شکل گرفت و مکتب معتزله توسط واصل بن عطاء (۸۰-۱۳۱ق) به وجود آمد؛ سپس در اواخر قرن سوم و اواخر قرن چهارم، مکتب اشاعره توسط ابوالحسن اشعری (م حدود ۳۳۰ق) پایه گذاری شد و سپس در ادامه، مکتب ماتریدی پدید آمد. مکتب کلامی شیعه که عقاید خاص در مسئله امامت و عصمت و مانند آن داشت، از همان صدر اسلام بوسیله اهل بیت(علیهم السلام) تقویت شد و در قرن های بعدی، توسط شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۳ق) نظام‌مند گردید (رضایی، ۱۳۸۷، ۳۳۴).

پس از پیدایش مذاهب و فرقه های گوناگون در میان مسلمانان، روش کلامی نیز در میان آنان

رواج یافت، زیرا هر مذهبی برای اثبات آراء و نگارش، قرآن را دستاویز قرار می‌داد و متکلمان در بسیاری از مسائل اعتقادی و مربوط به مبدأ و معاد و امور مربوطه به آیات الهی تمسک می‌نمودند. به علاوه متکلمان مسلمان در مقابل ادیان و مذاهب دیگر نیز از معارف اسلام و مفاد آیات قرآن دفاع می‌کردند، در مسائلی مانند تشبیه، تنزیه، عصمت و وعید حادث بودن کلام الله یا قدیم بودن آن، به قرآن تمسک می‌کردند (حسینی، ۱۳۸۰، ۶۳).

یکی از مستشرقین می‌گوید: در قرن اول و دوم پدیدار شدن مسائل کلامی، ناشی از اختلاف در تفسیر، عبارات و الفاظی است که در قرآن بود. شاید رمز و راز این سخن آن باشد که اولین نزاع در کلام الهی قرآن، حادث یا قدیم بودن آن، قول به خلق قرآن، پس از آن در محکم و متشابه و آیات صفات خداوند، در گرفت تا جایی که حتی مسلمانان به تکفیر یکدیگر پرداختند (همان، ۶۴).

۳-۱. ویژگی‌های تفاسیر کلامی

در تفاسیر کلامی برخلاف دیگر تفاسیر اجتهادی، آیاتی که به بیان عقاید در باره توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد مربوط است، به تفصیل مطالعه و تتبع شده‌اند. مفسران کلامی معتقدند که قرآن، برترین و با ارزش‌ترین کتابی است که به بیان مسائل کلامی پرداخته و اعتقادات مسلمانان را تبیین کرده است.

در تفاسیر کلامی، شیوه‌ی استدلال نیز، اثبات یا نفی عقیده‌ای، بوده است. برخی تفاسیر کلامی چون از روایات یا استدلال به شکل گسترده‌تر استفاده کرده‌اند دارای دو گرایش کلامی - روایی، یا کلامی - فلسفی هستند.

در تفاسیر کلامی، نخست به دفاع از مباحث اعتقادی مسلمانان پرداخته شده و سپس مباحث کلامی میان گروهی از مسلمانان تبیین شده است؛ زیرا مسلمانان از نظر اعتقادی و دیدگاه‌های کلامی به فرقه‌های گوناگونی تقسیم شده و هر یک برای خویش، مبانی اعتقادی خاصی را پذیرفته‌اند (مؤدب، ۱۳۸۶، ۲۴۷).

۳-۲. نمونه‌های تفاسیر کلامی:

تأویلات القرآن؛ تألیف ابو منصور محمد بن محمود ماتریدی
تنزیه القرآن عن المطاعن؛ تألیف قاضی عبد الجبار همدانی
متشابه القرآن و مختلفه؛ تألیف ابن شهر آشوب مازندرانی
منشور جاوید؛ تألیف جعفر سبحانی

۳-۳. نمونه‌هایی از روش تفسیر کلامی در آثار استاد سبحانی

اوج بحث‌های کلامی و فلسفی را می‌توان در جلد ۲ منشور جاوید که درباره تجزیه و تحلیل از اسماء صفات خدا در قرآن است می‌توان مشاهده کرد که یکی دو نمونه را می‌آوریم.

۱. آیا اسماء خدا توفیقی است؟

در این که آیا اسماء الهی توفیقی است یا خیر استاد سبحانی می‌فرماید: «مقصود از توفیقی بودن اسماء این است که خواندن خدا به هر نامی به اذن شارع نیاز دارد و اسمی که با آن، خدا را می‌خوانیم باید در قرآن و سنت وارد شده باشد در غیر اینصورت حق نامگذاری نداریم. البته مقصود معادل‌ها و اسماء مأذون نیست زیرا اسماء مأذون در حوزه زبانی برای خود معادلی دارد. مثلاً معادل الله در زبان فارسی خدا و در زبان ترکی «تاری» و در زبان فرنگی «گاد» است و همچنین است معادل سایر نامهای

خدا، بلکه بحث و گفتگو در غیر این نوع از اسما و صفات است.» (سبحانی، ۱۳۸۳، ۵۳/۲). ایشان در جلد دوم جهت تغییر و تحلیل اسما الهی نظرات سایر متکلمان از جمله اشاعره و معتزله را بیان می‌کند و به بررسی این نظریات می‌پردازد و در پایان جهت رسیدن به نتیجه مطلوب به احادیثی از امامان معصوم (علیهم السلام) استناد می‌کند.

۲. از نکات بدیعی که قرآن به آن توجه می‌دهد این است که مسأله معاد را شاخه‌ای از رحمت خدا می‌داند و یادآور می‌شود که چون خدا ملتزم است که بر بندگان خود از دریچه رحمت بنگرد از این جهت آنان را در روز قیامت گرد می‌آورد آنجا که می‌فرماید: «قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَيَّ نَفْسَهُ الرَّحْمَةَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ؛ بگو برای کیست آنچه در آسمان و زمین است، بگو برای خداست. او بر خود رحمت را نوشته (به آن ملتزم می‌باشد) و به خاطر همین همه شما را در روز قیامت گرد می‌آورد روزی که در آن شکی نیست افراد زیانکار کسانی هستند که ایمان نیاورده اند.» (انعام(۶): ۱۲).

اینجا سؤالی مطرح است که تحقق رستخیز چگونه می‌تواند مظهر رحمت الهی باشد در حالیکه در آن روز گروهی در نعمت و گروهی در عذابند، آیا می‌توان عذاب دردناک را مظهر رحمت حق دانست؟ پاسخ این سؤال روشن است، اصولاً هدف از قیامت تحقق بخشیدن به کمالات دربارهی انسان است، تا هر کس نتیجه کارهای اختیاری خود را که در پرتو آن استعدادهای او به فعالیت می‌رسد، باز یابد و زندگی آن سرا به همین عنوان در حلقه‌ی پایانی خلقت قرار گرفته است. ولی تقصیر این خود انسان کافر است که با لجاجت، دریچه رحمت الهی را به روی خود بسته است و از سرمایه‌های الهی در این جهان بهره‌نگرفته و خود را در مسیر رحمت حق قرار نداده است. در آیه یاد شده دو نکته قابل توجه است:

۱. حضور در قیامت را شاخه‌ای از رحمت خدا دانسته، نه مسأله پاداش و کیفر را، چنان که می‌فرماید: «لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» گویی حضور در آن روز یک نوع جهش به سرای کاملتری است حالا کافر خود را از نیل به این کمالات باز داشته است، منافات با رحمت بودن، این حضور ندارد.
۲. جمله «الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ» پاسخی به همین سؤال است که چگونه حضور کافران در محشر شاخه‌ای از رحمت حق است در حالی که آن روز برای آنها روز خسران است ولی آیه یادآور می‌شود که این خسران مربوط به خود اوست «خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ» خود آنها محرومیت خود را از رحمت فراهم نموده‌اند. گویی گرد آمدن در روز قیامت، کلاس کمالی است برای همه ولی گروهی قبلاً با یک رشته اعمال، خود را از بهره‌گیری از آن محروم ساخته‌اند. شاید آیه دیگری نیز ناظر به همین مطلب باشد آنجا که می‌فرماید: «فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ؛ آثار رحمت الهی را بنگر که چگونه زمین را پس از مرگ زنده می‌کند همان خدا نیز مردگان را زنده می‌کند، او بر همه چیز تواناست.» (روم(۳۰): ۵۰) در این آیه بر امکان معاد برپایی قیامت و احیای مردگان از طریق مشاهده‌ی احیای زمین، استدلال شده است ولی در عین حال نکته دیگری را نیز که از نظر دلالت در درجه دوم است می‌توان استفاده نمود و آن این که همانطور که احیای زمین پرتوی از رحمت حق است همچنین احیای مردگان در قیامت شاخه‌ای از رحمت خداست (سبحانی، ۱۳۸۳، ش، ۵/ ۶۰-۵۹).

نتیجه‌گیری

مبانی تفسیر قرآن یکی از مهمترین مباحث در حوزه علوم قرآنی به شمار می‌آید و پیوسته مورد توجه و اهتمام قرآن پژوهان و علاقه‌مندان به قرآن کریم به ویژه مفسران بزرگ بوده است. آیت‌الله سبحانی انسان ذو ابعادی است و از روش‌های فقهی و کلامی در تفسیرش استفاده می‌کند. هم‌چنین برخی از تفاسیرش را روایی نیز می‌توان نامید. بنابراین وی در تفسیر روش مخصوصی ندارد. آیت‌الله سبحانی از شاگردان علامه طباطبایی، امام خمینی «ره» و آیت‌الله خویی در نجف بوده است و کتاب «تهذیب‌الاصول» وی تقریر درس‌های امام خمینی «ره» است.

از روش‌های مهم تفسیری برگرفته شده از سیره اهل‌بیت (علیهم‌السلام) روش تفسیر قرآن به قرآن است. این روش مورد توجه علامه سبحانی قرار گرفته، علامه با در نظر گرفتن اصل مهم عدم افتراق قرآن و اهل‌بیت (علیهم‌السلام)، تفسیر واقعی قرآن مشتمل بر ظاهر و باطن را مختص به معصومین (علیهم‌السلام) می‌داند؛ وی در جاهای مختلفی از تفسیر قرآن به قرآن استفاده کرده است، یک آیه‌ای را صغری و آیه دیگر را کبری و یک آیه‌ای را نتیجه قرار داده، مانند مسأله عصمت انبیاء (علیهم‌السلام) و می‌خواهد بگوید بین عقل و ایمان در اسلام هیچ تعارضی وجود ندارد

از ویژگی‌های استاد سبحانی که تقریباً در بین مراجع ما منحصر به فرد است، یکی این است که آیت‌الله سبحانی در تمام علوم رایج اسلامی که امروزه مطرح است؛ یعنی در حوزه رجال، کلام، تفسیر، علوم قرآن، فلسفه، فقه و اصول کار کرده و اثر تحقیقی و کتاب دارد که با توجه به مرجعیت ایشان می‌توانیم بگوییم منحصر به فرد است. آیت‌الله سبحانی در تفسیر «منشور جاوید» بیشتر به بررسی مسائل کلامی از دیدگاه قرآن می‌پردازد، از این رو می‌توان آنرا تفسیر کلامی هم خواند.

منابع

قرآن کریم

کتاب

۱. ابن ابی جمهور، محمد بن زین‌الدین، عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیّه، قم، دارسیدالشهداء(ع) للنشر، ۱۴۰۵ق.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار الفکر و دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۳. ایازی، محمد علی، المفسرون: حیاتهم و منهجهم، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
۴. بابائی، علی اکبر، روش شناسی قرآن، ۱۳۷۹ش، قم، انتشارات سمت.
۵. بحرانی، هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، موسسه البعثه، ۱۴۱۵ق.
۶. جلالیان، حبیب‌الله، تاریخ تفسیر قرآن کریم، قم، اسوه، ۱۳۷۶ش.
۷. حسینی، سید شهاب‌الدین، نگاه‌ی نو به تفسیر المیزان، قم، عترت، ۱۳۸۰ش.
۸. حسینی زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
۹. حکیم، محمد تقی، الاصول العامه للفقّه المقارن، بیروت، دار الاندلس، ۱۴۰۹ق.
۱۰. حویزی، عبد علی بن جمعه، نور الثقلین، قم، نشر اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۱۱. خرمشاهی، بهاء‌الدین، دانشنامه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش.
۱۲. خویی، سید ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، تهران، دارالکتب، ۱۳۶۳ش.
۱۳. رضایی اصفهانی، محمد علی، منطق تفسیر، قم، جامعه المصطفی‌العالمیه، ۱۳۸۷ش.
۱۴. سبحانی، جعفر، منشور جاوید، قم، موسسه امام صادق(ع)، ۱۳۸۳ش.
۱۵. -----، المناهج التفسیریّه، قم، موسسه امام صادق(ع)، ۱۳۸۴ش.
۱۶. -----، اصول الحدیث و احکامه فی علم الدرایه، قم، مرکز مدیریت حوزه، ۱۴۱۲ق.
۱۷. سیوطی، جلال‌الدین، الاتقان فی علوم القرآن، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۱۸. -----، مبانی و روش‌های تفسیری، قم، مرکز جهانی، ۱۳۸۲ش.
۱۹. شبر، عبدالله، تفسیر القرآن الکریم، قم، موسسه دار الهجره، ۱۴۱۰ق.
۲۰. صدر، محمد باقر، دروس فی علم الاصول الحلقه الاولى، قم، دار الثقلین، ۱۴۲۰ق.
۲۱. طباطبایی، محمد حسین، قرآن در اسلام، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۲.
۲۲. -----، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بی‌جا، ناصر خسرو، بی‌تا.
۲۴. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، لبنان-بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۲۶. علوی‌مهر، حسین، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری، قم، انتشارات اسوه، ۱۳۸۱ش.
۲۷. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، تهران، مکتبه الصدر، بی‌تا.
۲۸. قرشی، سید علی، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب، ۱۴۱۲ق.
۲۹. مامقانی، عبدالله، مقباس الهدایه فی علم الدرایه، قم، موسسه آل‌البت (علیهم السلام)، ۱۴۱۱ق.
۳۰. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، موسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۳۱. مصطفوی، حسن، التحقیق فی الکلمات القرآن‌الکریم، تهران، وزارت ارشاد، ۱۳۶۸ش.
۳۲. مظفر، محمد رضا، اصول الفقّه، نجف، دار النعمان، ۱۳۸۶ق.
۳۳. معرفت، محمدهادی، التاویل فی مختلف المذاهب و الاراء، قم، المجمع العالمی للتقریب، ۱۴۲۷ق.
۳۴. -----، التفسیر الاثری الجامع، قم، موسسه التمهد، ۱۴۲۵ق.

۳۵. -----، التفسیر والمفسرون فی ثوبه القشيب، قم، موسسه التمهيد، ۱۴۱۹ق.
۳۶. مكارم شیرازی، ناصر، آیات ولایت در قرآن، قم، نسل جوان، ۱۳۸۶ ش.
۳۷. -----، انوار الاصول، قم، نسل جوان، ۱۴۱۶ ق.
۳۸. معین، محمد، فرهنگ فارسی معین، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۰ ش.
۳۹. مؤدب، رضا، مبانی تفسیر قرآن، قم، دانشگاه قم، ۱۳۸۸ ش.
۴۰. -----، روش‌های تفسیر قرآن، قم، انتشارات دانشگاه قم، ۱۳۸۵ ش.
۴۱. هلالی، سلیم بن قیس، اسرار آل محمد(ص)، قم، نشر الهادی، بی تا.
۴۲. نجار زادگان، فتح الله، تفسیر تطبیقی، قم، مرکز جهانی اسلامی، ۱۳۶۸ ش.

مقالات

۴۳. جمشیدی، اسد الله (۱۳۸۲)، «سیر تاریخی تدوین تفاسیر روایی شیعه»، تهران، نشریه معرفت، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی «ره»، شماره ۰۷۱.
۴۴. سبحانی، جعفر (۱۳۸۴)؛ «زندگی نامه آیت‌الله‌العظمی شیخ جعفر سبحانی»، تهران: قطره، دو هفته نامه رایحه، سال پنجم، شماره پنجاه و ششم، ۱۵ خرداد ۱۳۸۸ ش.
۴۵. شاکر، محمد کاظم، مجله مقالات و بررسی‌ها، شماره ۷۲، «ترمینولوژی مبانی و روش‌های تفسیر قرآن»، تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۸۱ ش.

کاربرد قواعد تفسیر قرآن در تفسیر آیه وضو توسط

آیت‌الله‌العظمی سبحانی

عمران عباسپور^۱

صمد بهروز^۲

چکیده

قرآن معجزه جاودانه اسلام و کتاب هدایت تمامی انسان‌ها در طول تاریخ است و مشتمل بر مباحث مختلف فقهی، اخلاقی و معارفی است که یکی از آنها بحث نماز و وضو است. بر خلاف تکرار عملی وضو توسط شخص پیامبر اعظم (ص)، آن هم چندین بار در هر روز و تبیین احکام آن توسط آن حضرت، اختلافات زیادی در میان مذاهب اسلامی در باره‌ی نحوه انجام آن به چشم می‌خورد. آیت‌الله‌العظمی سبحانی از جمله فقها و شخصیت‌های علمی است که در تفسیر فقهی آیه وضو (آیه ۶ سوره مائده)، دیدگاه‌های دانشمندان اهل سنت را ذیل تفسیر این آیه بررسی کرده و علل اختلاف مفسران را در مورد آن بیان کرده است. در تحقیق پیش رو با استفاده از روش کتابخانه‌ای میزان رعایت قواعد تفسیر در تفسیر آیه وضو، توسط آیت‌الله‌العظمی سبحانی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

کلیدواژگان

آیت‌الله‌العظمی سبحانی، قواعد تفسیر قرآن، آیه وضو (آیه ۶ سوره مائده)

مقدمه

تفسیر از ریشه «فسر» به معنای بیان کردن، توضیح دادن و کشف و آشکار کردن است (جوهری، ۱۴۰۷؛ ابن منظور، ۱۴۰۶ ذیل ماده فسر و...) و در اصطلاح تعاریف زیادی برای آن گفته شده که جهت اختصار به یکی از آن تعارف اشاره می‌شود: «تفسیر قرآن عبارت از بیان مفاد استعمالی آیات قرآن و کشف مراد خداوند و مقاصد الهی از آن، بر مبنای ادبیات عرب و اصول محاوره عقلایی است.» (رجبی، ۱۳۹۱: ۹) با توجه به این تعریف، مفسر باید برای کشف مراد خداوند، باید: ۱. مفاد استعمالی کلمات را کشف کند؛ ۲. با توجه به قرائن، مراد جدی و بعد از آن مقاصد الهی را به دست آورد که این کار بر مبنای اصول عقلایی محاوره و ادبیات عرب صورت می‌گیرد. بنابر این، فهم معنای کلام الهی دارای مبانی و قواعدی است و مفسر زمانی می‌تواند سخنی را به خدا نسبت دهد که آن را بر اساس آن مبانی و قواعد تفسیر کرده باشد.

تفسیر قرآن دارای گرایش‌های مختلفی است که از جمله آنها گرایش تفسیر فقهی است. در این گرایش تفسیری، مفسر تلاش می‌کند تا مراد خدا را در موضوعات فقهی با توجه به آیات قرآن و با در نظر گرفتن قرائن پیوسته و ناپیوسته‌ی کلام خدا کشف کند. از جمله مفسرانی که با این گرایش تفسیری، آیه وضو را به صورت موضوعی تفسیر کرده، آیت‌الله‌العظمی سبحانی است که در این

e.abbaspur@gmail.com
sa_behrouz@yahoo.com

^۱. استادیار دانشکده الهیات دانشگاه تبریز
^۲. استادیار دانشکده الهیات دانشگاه تبریز

پژوهش، میزان استفاده و به کارگیری قواعد تفسیری در تفسیر آیه وضو توسط وی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

قواعد تفسیر

قواعد تفسیر، دستورالعمل‌هایی کلی برای تفسیر قرآن مبتنی بر مبانی متقن عقلی، نقلی و عقلایی است که با وجود آنها تفسیر ضابطه‌مند می‌شود و با رعایت آنها خطا در فهم معنا و مراد آیات کاهش می‌یابد. (بابایی، ۱۳۹۴: ۱۶) در این قسمت به برخی قواعد تفسیر اشاره می‌شود:

۱. شناخت قرائت واقعی قرآن

یکی از قواعد مهم تفسیر قرآن، توجه داشتن به قرائت صحیح قرآن یعنی خواندن و تلفظ حروف، کلمات و عبارات قرآن است که نمایانگر حروف و هیئت کلمه‌های قرآن و موقعیت آنها در جمله‌ها و آیات است و چنین توجهی به ظاهر کلمات، نقش کلیدی در فهم معنای آیات دارد. (بابایی، ۱۳۹۴: ۲۳) گاهی اختلاف در قرائت، موجب می‌شود معانی متفاوت از آیات قرآن فهمیده شود و گاهی این گونه نیست و در همه قرائت‌ها معنای یکسان به دست می‌آید. از جمله این موارد می‌توان به آیه زیر اشاره کرد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ (مائده/۶)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چون به نماز برخاستید، صورت و دست‌هایتان را با آرنج بشوید و سر و پاهایتان را تا قوزک مسح کنید».

از دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی در این آیه لفظ «أَرْجُلَكُمْ» چه به صورت مجرور و چه به صورت منصوب قرائت شود، در هر دو صورت مسح پا واجب است و در پاسخ کسانی که با استناد به اختلاف قرائت‌ها تلاش کردند وجوب شستن پاها را اثبات کنند، می‌گوید: «این اختلاف قرائت نقشی در اختلاف تفسیر آیه ندارد؛ چرا که معطوف الیه «ارجلکم»، یا لفظ «برؤوسکم» و یا محل آن است که در هر دو صورت به یک معناست.» (سبحانی، بی تا: ۲۲)

برخی دانشمندان اهل سنت قائل به صحت قرائت «ارجلکم» به صورت مجرور هستند؛ ولی علت آن را کسب علامت جر به علت مجاورت دانسته‌اند (ابن هشام الأنصاری، ۱۹۷۹م: ۸۹۵) ولی باید توجه داشت که قرائت قرآن بر مبنای آن قواعد ادبی که با کلام فصیح عرب سازگاری نداشته باشد، قابل قبول نمی‌تواند باشد. از همین رو آیت‌الله‌العظمی سبحانی چنین دیدگاهی را مردود می‌داند. (سبحانی، بی تا: ۲۳)

۲. شناخت مفاهیم کلمات در زمان نزول قرآن

با توجه به تعریف «تفسیر»، یکی از مبانی مهم آن، توجه به معنای کلمات آیات قرآن در زمان نزول آن است؛ چرا که قرآن کتابی است که برای هدایت عموم انسان‌ها در گستره عالم، با استفاده از لغت و فرهنگ عرب در عصر نزول، نازل شده است. مخاطبان اولیه این کلام همان مردمی بودند که قرآن برای هدایت آنها نازل شده بود. به هنگام نزول قرآن، آنان با توجه به انگیزه آنان برای فهم قرآن و جریان عمومی قرائن در بینشان، به راحتی مراد جدی خدا را فهمیده و به کار می‌بردند. با در نظر گرفتن این مبنا، فهم آنان از قرآن، نقش زیادی در فهم امروزی ما دارد. بنابر این یکی از قرائن فهم قرآن برای مفسر در زمان فعلی، توجه به فهم مسلمانان صدر اسلام از قرآن است. آیت‌الله‌العظمی سبحانی به این مهم توجه داشته و در باره این موضوع چنین می‌فرماید: «قرآن در صدر اول در سینه‌های مردم

محفوظ و از خطا و اشتباه در امان بود؛ به دلیل این که عرب‌ها طبق آن سلیقه فطری خود قرآن را صحیح می‌خواندند. هم‌چنین توجهشان به اخذ قرآن از مشایخ قریب العهد به عصر نبوت زیاد بود. (سبحانی، بی تا: ۱۱) وی هم‌چنین این نکته را یادآوری می‌کند که از آنجایی که آغاز شستن دست از آرنج در میان عموم مردم مرسوم بود، این امر، بیان‌گر آن است که آنان قرائن و شواهدی داشتند که همه در این نوع برداشت از قرآن متفق بودند و اختلافی در بین آنها وجود نداشت و اگر اختلافی هم پیش آمده، به خاطر سوء برداشت و توجه به روایتی از زمان عثمان بوده است. (سبحانی، بی تا: ۱۵-۱۶) آیت‌الله‌العظمی سبحانی در نهایت بر این باور است که همان فهمی را که عرف عرب در صدر اسلام داشته، مردم امروزی هم همین فهم را دارد؛ چرا که وقتی دکتر به مریض می‌گوید: «پاهایت را تا زانو با آب ولرم بشوی» یا کارفرما به نقاش می‌گوید: «این دیوار را تا سقف رنگ بزن» عرف مردم از این سخن غایت را برداشت نمی‌کنند؛ بلکه از آن محدوده را فهمیده و به طور طبیعی شروع به شستن از بالا به پایین می‌کنند. (سبحانی، بی تا: ۱۷)

۳ توجه به ادبیات عرب برای فهم معنای آیه

توجه به ادبیات عرب در فهم معنای آیات نقش اساسی دارد. به همین دلیل است که آیت‌الله‌العظمی سبحانی در تفسیر آیه وضو به طور مفصل وارد بحث ادبی شده و به صورت اجتهادی در این مورد به قضاوت می‌نشیند. وی ریشه اختلاف میان دانشمندان شیعه و اهل سنت را در مورد محل آغاز و اتمام شستن دست‌ها در وضو، اختلاف در این بحث می‌داند که حرف «الی» در آیه ۶ مائده، قید برای فعل «اغسلوا» است یا قید برای مفعول «ایدی». در صورت اول، شاید اشاره داشته باشد به این امر که «دست‌ها را به طرف آرنج‌ها بشویید» و در صورت دوم، در واقع محدوده‌ی دست‌ها را که در وضو، شستن آنها واجب است، بیان می‌کند؛ چون لفظ دست مشترک لفظی بین سه معناست: ۱. از نوک انگشتان تا مچ؛ ۲. از نوک انگشتان تا آرنج؛ ۳. از نوک انگشتان تا بازو، و آورده شدن عبارت «الی المرافق» در کنار «ایدی»، یکی از آن سه معنا «از نوک انگشتان تا آرنج» را متعین می‌کند. اما در صورتی که حرف «الی» قید فعل «اغسلوا» باشد، دو احتمال پیش می‌آید: ۱. بیان انتهای غایت؛ ۲. همان شیوه طبیعی شستن در میان عقلا؛ یعنی شستن از بالا که در این صورت حرف «الی» به معنای «مع» خواهد بود و در موارد زیادی از کلام عرب به این معنا به کار رفته است و نیز در قرآن نیز در مواردی در این معنا مورد استفاده قرار گرفته است؛ مانند آیات زیر:

«وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ» (النساء، ۲)؛ به معنای «مع اموالکم»

«فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ» (آل عمران، ۵۲)؛ به معنای «مع الله».

«وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَىٰ قُوَّتِكُمْ» (هود، ۵۲)؛ به معنای «مع قوتکم».

بنابراین حتی اگر قید فعل باشد به معنای غایت بودن آن قابل پذیرش نیست. (سبحانی، بی تا:

۱۶-۱۷)

اختلاف دیگری که در برداشت از این آیه قرآن در میان شیعه و اهل سنت وجود دارد، در مورد وجوب مسح یا شستن پاها است که اهل سنت برای اثبات وجوب شستن پاها به برخی دلایل ضعیف ادبی تمسک جسته‌اند. توجه ادبی اهل سنت برای اثبات این موضوع، حول دو مطلب متمرکز است: الف) معطوف بودن «ارجل» به مفعول فعل «فاغسلوا» یعنی «وَجُوهَكُم»

ب) مجرور بودن «ارجل» به علت هم‌نشینی

استاد سبحانی، مفسران اهل سنت را به وجدان ارجاع می‌دهد؛ به این معنا که اگر در معطوف‌الیه کلمه‌ای شک وجود داشته باشد که لفظ نزدیک است یا دور، این موضوع به کسی که آگاهی از ادبیات عرب داشته باشد و اهل تعصب نباشد، ارائه شود، حتما خواهد گفت عطف به نزدیک اولی است. استاد با استفاده از مثال‌های مختلف در کلام عرب این بحث را اثبات کرده و در نهایت می‌نویسد: «غیر از این کلام نیاز به قرینه دارد که در اینجا چنین قرینه‌ای وجود ندارد.» (سبحانی، بی تا: ۲۰-۲۱) اشکال دیگر استاد سبحانی بر دیدگاه اهل سنت (معطوف بودن «ارجل» به «وَجُوهَكُمُ») این است که در کلام فصیح بین اجزای کلام، با یک جزء اجنبی که ربطی به کلام ندارد، فاصله انداخته نمی‌شود. (سبحانی، بی تا: ۲۴)

تلاش ادبی دیگر اهل سنت برای اثبات وجوب شستن پاها در وضو، این است که مجرور بودن کلمه «ارجل» را با استفاده از هم‌نشینی و در کنار هم بودن کلمات اثبات می‌کنند و برای این کار از اشعار و آیات قرآن استفاده می‌کنند. استاد سبحانی با استفاده از دو روش علمی این برداشت را رد می‌کند:

۱. مجرور گرفتن کلمه به علت مصاحبت، در کلام فصیح، محل اختلاف بین دانشمندان علم بلاغت است و حتی در صورت پذیرش آن، وجود آن در قرآن کریم که در اوج فصاحت و بلاغت است، قابل پذیرش نیست. (ابن السّری الزّجاج، ۱۴۰۸: ۲ (ص ۱۵۳) البته قائلان به این سخن به برخی آیات قرآن استناد کرده‌اند که در آنها مجرور بودن کلمه، به خاطر هم‌نشینی صورت گرفته است. از جمله آن آیات، موارد زیر را می‌توان به عنوان مثال بیان کرد: «عذابَ یومٍ محیطٍ» (هود، ۸۴) «عذابَ یومٍ ألیمٍ» (هود، ۲۶) در این دو آیه کلمه «محیط» و «الیم» با این که صفت «عذاب» است، ولی به خاطر هم‌نشینی با کلمه «یوم» مجرور شده است؛ مثال دیگر آیه «بل هو قرآنٌ مجیدٌ فی لوحٍ محفوظٍ» (بروج، ۲۱-۲۲) است که در آن کلمه «محفوظ» با این که صفت «قرآن» است، ولی به خاطر مجاورت با کلمه «لوح» مجرور گشته است. (ابن هشام الأنصاری، ۱۹۷۹م: ۸۹۶) استاد سبحانی با استفاده از ادله قرآنی اثبات می‌کند که کلمات «محیط» و «الیم» صفت کلمه «یوم» هستند؛ همان‌طور که در آیه «فویلٌ للذین کفروا من مشهدِ یومٍ عظیمٍ» (مریم، ۳۷) و آیه «ألا یظنّ أولئکَ أنّهم مبعوثونَ لیومٍ عظیمٍ» (المطففین، ۴-۵) کلمه «عظیم» صفت «یوم» است و در آیه سوره بروج اختلاف قرائت وجود دارد؛ نافع به خاطر صفت قرآن بودن، به صورت مرفوع قرائت کرده و قاریان دیگر به صورت مجرور و در صورت مجرور بودن هم صفت لوح است نه قرآن؛ یعنی هم قرآن محفوظ است و هم لوحی که لفظ قرآن بر روی آن نوشته شده، محفوظ است. (سبحانی، بی تا: ۲۵-۲۸)

۲. در صورت پذیرش تأثیر هم‌نشینی و مصاحبت در اعراب کلمه، باید توجه داشت که این تأثیر شرایطی دارد؛ مانند:

الف) در اشتباه نیافتادن مخاطب؛ در صورتی که در اینجا چنین شرطی وجود ندارد و اختلافات بین دانشمندان، خود، نشان دهنده عدم وجود این شرط است.

ب) نبود حرف عطف؛ در هر موردی که ادعا شده، به علت هم‌نشینی مجرور شده، بدون حرف عطف بوده و کسانی هم که این نوع اعراب را پذیرفته‌اند، این شرط را قبول دارند. (سبحانی، بی تا: ۲۸-۳۰)

با توجه به مطالب بالا روشن می‌شود مطابق ادبیات عرب، کلمه «ارجل» عطف به «رؤوس» است؛ یا عطف به ظاهر کلام است و یا عطف به محل که در کلام فصیح عرب امری پذیرفته شده است و در برخی آیات قرآن (توبه/ ۳) هم به کار رفته است. بنابراین به اعتقاد استاد سبحانی، تلاش‌ها برای اثبات وجوب شستن پا، بر مبنای یک بحث علمی نیست؛ بلکه تلاش برای دفاع از یک برداشت اشتباه از آیه قرآن به خاطر تعصبات مذهبی است. (سبحانی، بی تا: ۶۶)

در نظر گرفتن و توجه به قواعد ادبیات عرب موجب شده رشید رضا از دانشمندان اهل سنت، تفسیر ویژه‌ای از آیه وضو ارائه دهد. او می‌نویسد: «علمای اهل سنت معتقد هستند که منظور از «کعبین» همان دو استخوان برآمده در دو طرف ساق پا است که اگر منظور غیر از این بود، مثل کلمه «مرافق» باید به صورت جمع «کعب» آورده می‌شد و لازمه استخوان‌های دو طرف ساق پا بودن هم، وجوب شستن است.» (رشیدرضا: ۶، ۲۳۴)

استاد سبحانی معتقد است صغرا و کبرای این قیاس و استدلال مخدوش است؛ زیرا از طرفی هیچ ملازمه‌ای بین وجوب شستن پا و این که «کعب» به معنای دو استخوان برآمده در دو سوی پا باشد، وجود ندارد؛ از سوی دیگر به نظر اکثر قریب به اتفاق لغت‌شناسان «کعبین» به معنای دو استخوان موجود در دو طرف پا نیست؛ بلکه یا به معنای استخوان برجسته روی پا یا به معنای مفصل پا است. هم‌چنین لازمه‌ی کاربرد کلمه «کعب» به صورت تشبیه در این آیه «کعبین»، به این معنا نیست که در هر کدام از پاها، دو «کعب» وجود دارد؛ بلکه در هر پای یک «کعب» وجود دارد که روی هم رفته می‌شود «کعبین». از همین رو از این آیه وجوب شستن تا برآمدگی دو طرف پا به دست نمی‌آید. (سبحانی، بی تا: ۶۶-۶۹) حتی اگر منظور از «کعبین» استخوان‌های دو طرف ساق پا باشد، لازمه آن، وجوب شستن نیست؛ چرا که در این صورت هم امکان مسح وجود دارد.

۴. توجه به تخصص لغت‌شناسان برای فهم معنای آیه

از آنجایی که لغت‌شناسان، متخصص در فهم معنای لغوی کلام هستند، در تفسیر قرآن مراجعه به آنان در فهم سخن خدا، کار عقلایی و مورد تأیید قرآن و روایات است. (رجبی، ۱۳۹۱: ۱۶۶-۱۶۸) این روش علمی در تفسیر استاد سبحانی مورد توجه ویژه قرار گرفته است؛ به طور مثال وی در تفسیر آیه وضو از معنای ارتکازی کلمه اجتناب کرده و به معنای آن در قاموس‌های لغت پرداخته است. در این راستا برای فهم معنای کلمه «غسل» به کتاب «المفردات» راغب اصفهانی، «النهایه» جزری، «المصباح المنیر» فیومی، «مجمع البحرین» طریحی، «لسان العرب» ابن منظور، «الصحاح» جوهری، «التعریفات» جرجانی و ... مراجعه کرده است که نشان دهنده میزان علمی بودن تفسیر وی و پذیرش سخن لغت‌شناسان از طرف وی است. (سبحانی، بی تا: ۵۲)

از جمله مواردی که استاد سبحانی قاعده مراجعه به کتاب‌های لغت را به منظور علمی‌تر شدن بحث، به خوبی مراعات کرده، در مورد معنای کلمه «کعب» است. وی با مراجعه به قاموس‌های لغت، مثل لسان العرب، مفردات، تاج العروس، المصباح المنیر و... این معانی را از این کلمه به دست آورده است: هر مفصل استخوان، استخوانی که بر روی پا روئیده است و قول ضعیف هم این است که به دو استخوان برآمده در دو طرف پا هم گفته می‌شود. بررسی استاد سبحانی نشان می‌دهد که از هیچ کدام از لغت‌شناسان، کاربرد این کلمه، در معنای برآمدگی دو طرف پا را به صورت کاربرد اصلی و صدر

اسلامی آن قبول ندارد و کاربرد این کلمه در این معنا، در دوران‌های بعدی و طبق سلیقه و اجتهاد بعضی افراد صورت گرفته که هیچ اعتباری ندارد. (سبحانی، بی تا: ۶۷-۶۹) از آنجایی که وظیفه مفسر، کشف کاربرد حقیقی کلمه در صدر اسلام و یا معنای مجازی آن با توجه به قرائن است، کاربرد این کلمه در معنایی غیر از معنای حقیقی و یا مجازی بدون قرینه قابل پذیرش نیست. البته بعضی افراد به علت تعصبات مذهبی، قرائنی را برای معنای این کلمه در نظر گرفته‌اند که قابل پذیرش نیست.

۵. توجه به علوم مرتبط

علم تفسیر از علمی است که نیاز به دانش‌های گسترده‌ای در موارد مختلف دارد که موجب اتقان بحث تفسیری می‌شود. از جمله این علوم، علم تاریخ است که نقش زیادی در ارزیابی تفاسیر ارائه شده دارد. گاهی تفاسیری ارائه می‌شود که با واقعیت‌های تاریخی همخوانی ندارد که لازمه نقد این تفاسیر آگاهی از این وقایع است. در تفسیر آیه وضو، ابن رشد، از دانشمندان اهل سنت، با استناد به روایتی، مدعی جواز مسح از روی کفش شده و اظهار می‌دارد که بنا به روایتی از پیامبر اکرم (ص) که از جریر نقل شده، مسح از روی کفش در وضو جایز است؛ چون جریر بعد از نزول سوره مائده مسلمان شد که نشان می‌دهد حکم ظاهری آیه وجوب شستن پا است؛ ولی این روایت حکم آیه را در حال سفر نسخ کرده است. (قرطبی، ۱: ۱۴۰۳ (ص ۱۹) استاد سبحانی با استفاده از علم تاریخ، عدم صحت این نوع برداشت از آیه را اثبات می‌کند و بیان می‌کند که جریر بعد از سوره مائده مسلمان نشده است؛ زیرا وی داستان خیر فوت نجاشی پادشاه حبشه و نماز هدیه خواندن پیامبر اکرم (ص) برای او را نقل کرده و از آنجایی که نجاشی در سال نهم هجری فوت کرده، با این حساب وی پیش از نزول سوره مائده مسلمان شده بود. (عسقلانی، ۱: ۱۳۲۷، ۲۳۳-۲۳۴؛ سیوطی، ۱۴۰۳: ۴۱۶/۲) وجود روایاتی در صحیحین مبنی بر حضور جریر در حجة‌الوداع این مطلب را تأیید می‌کند. از طرف دیگر دلیل رد این سخن، این است که فخررازی از منابع مختلف نقل می‌کند که این سوره در اواخر عمر پیامبر اکرم (ص) نازل شد و بعد از آن حکمی نسخ یا تبدیل و یا کم و زیاد نشد. (فخررازی، بی تا: ۳، ۳۶۹؛ سبحانی، بی تا: ۷۳-۷۵)

۶. توجه به سخنان مفسران پیشین

هیچ علمی بدون پیشینه و به صورت آنی رشد نکرده؛ بلکه افرادی در مورد آن علم تحقیق کرده‌اند و افراد دیگری در زمان‌های بعدی، چیزی را به مطالب آن علم اضافه کرده‌اند. از همین رو، یکی از قواعدی که در تفسیر قرآن مورد اهتمام اهل نظر قرار گرفته، توجه به نظرات مفسران پیشین است؛ چرا که این توجه گاهی موجب توسعه علمی مفسر، گاهی موجب توجه به قرائن و شواهد فهم آیه و در صورتی که مفسر عرب‌زبان باشد، موجب پی‌بردن وی به معنای متبادر از لفظ می‌شود. (رجبی، ۱۶۵: ۱۳۹۱) به همین جهت استاد سبحانی به سخنان اندیشمندان پیش از خود، به ویژه اندیشمندان اهل سنت مراجعه زیادی داشته و از آنجایی که اغلب این افراد، از متخصصان کلام عرب هستند، این امر، می‌تواند کمک شایانی در تفسیر قرآن داشته باشد. از جمله این افراد علی ابن حزم (متوفای ۴۵۶ ق) است که معتقد است قرآن، مسح پا را واجب می‌داند؛ چه «ارجل» مجرور خوانده شود یا منصوب؛ زیرا این کلمه، به کلمه «رؤوس» عطف شده است. (ابن حزم، بی تا: ۲، ۵۶) همچنین امام بغوی (متوفای ۵۱۶ ق) از جمله کسانی است که با استناد به بحث ادبی و سخنان راویان صدر اول (ابن عباس، عکرمه و قتاده) در تفسیر این آیه، گفته است وضو شامل دو شستن و دو مسح است. (بغوی، ۱۴۱۷: ۲، ۱۶؛ سبحانی، بی تا: ۳۳) همچنین امام فخر رازی از جمله کسانی است که با توجه به مباحث ادبی گفته شده

قائل به وجوب مسح در پاها است و شبهه تعارض روایات با ظاهر قوی آیات را به علت واحد بودن آن اخبار رد می‌کند. (فخررازی، بی تا: ۱۱، ۱۶۱؛ سبحانی، بی تا: ۳۴-۳۵) البته از آنجایی که این برخوردهای علمی فخر رازی موجب برداشت صحیح از آیه می‌شود، وی در نهایت به خاطر تعصبات مذهبی، توجیهاتی برای تصحیح شستن پاها می‌آورد که با جایگاه علمی و شخصیت او سازگاری ندارد. توجیه فخر رازی بعد از پذیرش مباحث ادبی و نیز مباحث مربوط به قرائت قرآن، این است که روایات زیادی، برای وجوب شستن پاها وجود دارد و این امر نشان دهنده آن است که روایات، حکم به مورد احتیاطی کرده‌اند؛ چون دو حکم وجود دارد که یکی شستن و دیگری مسح است و شستن اعم از مسح و موافق احتیاط است؛ زیرا با شستن، مسح هم بجا آورده می‌شود و از طرف دیگر مسح پا محدود به «کعبین» شده که نشان دهنده اتحاد آن با دست‌ها در حکم است؛ چرا که آن هم محدود به «مراقی» است. (فخر رازی، بی تا: ۱۱ (ص ۱۶۲) شیخ اسماعیل حقی بروسوی (متوفای ۱۱۳۷ق) هم سخنان فخر رازی را تکرار کرده است. (سبحانی بی تا: ۶۰-۶۱)

نقد استاد سبحانی به وی این است که این حکم از مواردی نیست که حکمی که دارای افراد قوی و ضعیف باشد و با بجا آوردن فرد قوی، فرد ضعیف هم بجا آورده شود؛ بلکه دو نوع حکم وجود دارد که یکی شستن و دیگری مسح است و مورد احتیاطی هم در اینجا وجود ندارد. از طرف دیگر بیان حکمی به صورت محدود، دلیلی برای شستن پا نمی‌شود؛ چون در این آیه چهار دستور وجود دارد که دو دستور در مورد شستن و دو دستور دیگر مربوط به مسح است؛ یکی از دستورات شستن مطلق (صورت) و دیگری شستن مقید (دست‌ها) است و در مورد دستور مسح هم یکی مطلق (سر) و دیگری مقید (پاها) است. قید در مورد یکی، دلیلی برای سرایت حکم به دیگری نیست. (سبحانی، بی تا: ۴۹-۵۰)

از جمله کسانی که در این بررسی علمی به علت برخورداری از جایگاه علمی خاص، مورد توجه استاد سبحانی قرار گرفته، زمخشری (متوفای ۵۳۸ ق) است که قائل به صدور دو قرائت در کلمه «أَرْجُلُكُمْ» است؛ «مجرور» به لحاظ عطف به «رؤوس» و «منصوب» به لحاظ عطف به «وجوه»، که جهت جمع بین دو قرائت، وی معتقد است به منظور جلوگیری از اسراف در پاها تنها بر روی آنها آب ریخته می‌شود و عطف به ممسوح «رؤوس» به منظور تنبه دادن به میانه روی در شستن پاها است. (زمخشری، بی تا: ۱، ۳۲)

استاد سبحانی معتقد است این نوع برخورد تعصب آمیز با مباحث تفسیری، از عالمی مثل زمخشری بعید است که برای دفاع متعصبانه از مذهب خویش چنین توجیه غیر عالمانه‌ای را بیان می‌کند. وی معتقد است این نوع توجیهات، زمانی قابل پذیرش است که به عنوان یک قرینه مورد توجه عموم مسلمانان باشد، نه این که از میان تمام مسلمانان فقط زمخشری به آن پی ببرد. از سوی دیگر دست‌ها بیشتر از پاها در مظان اسراف است؛ چرا خدا در مورد دست‌ها این گونه سخن نگفته و فقط در پاها چنین مطلبی را بیان کرده است؟ (سبحانی، بی تا: ۴۸)

از جمله دانشمندانی که این آیه را با توجه به قرائت‌های مختلف تفسیر کرده، آلوسی (متوفای ۱۲۷۰ ق) است که تلاش کرده با استفاده از ایجاد تعارض بین دو قرائت و متواتر دانستن آنها حکم قرآنی را کنار بگذارد تا به مذهب اهل سنت اشکالی وارد نشود. آلوسی ادعا می‌کند: ۱. به اجماع فریقین هر دو

قرائت به صورت متواتر نقل شده است (قرائت به نصب و جر «أَرْجُلُكُمْ»)^۲. از احکام اجماعی در میان شیعه و اهل سنت این است که وقتی دو قرائت متواتر متعارض وجود داشته باشد، در قدم اول باید تلاش کنیم به هر دو عمل کنیم؛ چون اصل اولی این است که هیچ حکمی از احکام شرعی مهمل باقی نماند. در صورتی که راهی برای عمل به هر دو حکم نداشته باشیم و هیچ قرینه‌ای برای تقدم یکی از قرائت‌ها بر دیگری وجود نداشته باشد، هر دو را کنار می‌گذاریم و به دنبال دلیل دیگری می‌رویم. (آلوسی، بی تا: ۶، ۷۴)

استاد سبحانی صغرای قیاس او را اینگونه نقد می‌کند که در اینجا هیچ تعارضی بین دو نوع قرائت وجود ندارد؛ چرا که به اعتقاد همه علمای شیعه و اکثر علمای اهل سنت «أَرْجُلُكُمْ» به لفظ یا محل «رؤوس» عطف شده است که در هر دو حالت به معنای وجوب مسح پاها است. (سبحانی، بی تا: ۶۴) و از طرف دیگر قابل قبول نیست که در مهمترین دستور عملی روزانه کتاب هدایت ابدی انسان‌ها، چنین تعارضی وجود داشته باشد.

۷. پرهیز از تفسیر به رأی

از جمله موارد مهمی که مفسر باید از آن دوری کند، تفسیر به رأی است؛ به این معنا که مفسر در تفسیر قرآن آراء شخصی خود را بر قرآن تحمیل نکند و آیات قرآن را وسیله‌ای برای تأیید دیدگاه خویش قرار ندهد (رجبی، ۱۳۹۱: ۳۴) عقل و نقل چنین تلاشی در تفسیر قرآن را ناپسند می‌شمارد؛ چرا که کلام هیچ متکلمی را نمی‌توان به رأی خود تفسیر و سپس آن را به متکلمش نسبت داد و در این جهت فرقی بین کلام دینی و غیردینی نیست. از سوی دیگر تفسیر به رأی متون دینی با خطر عقوبت الهی همراه است. (جوادی آملی، ۱۳۷۱: ۱/۱۷۶) روایات متعددی در جوامع روایی شیعه و سنی چنین عملی را تقبیح کرده و از این کار نهی می‌کند (صدوق، ۱۳۷۶: ۵؛ مجلسی، ۱۳۶۳: ۸۹/۱۰۷)

از جمله علل تفسیر به رأی هوای نفس است که موجب می‌شود شخص برای قبولاندن رأی و نظر خویش از هر ابزاری استفاده کند. استاد سبحانی به این مهم عنایت کامل داشته، به همین جهت تلاش می‌کند در تفسیر قرآن به جد از تفسیر به رأی اجتناب کند. وی می‌فرماید: «از خدای سبحان امید داریم که هدف از این بررسی، فهم واقع، به دور از هوا و هوس و جانبداری از یک عقیده باشد.» (سبحانی، بی تا: ۱۰)

علت دیگر لغزیدن در مشکل تفسیر به رأی، تلاش برای اثبات رأی فقهی خود یا مذهب خویش است که آن هم در تفسیر قرآن مشکل ایجاد می‌کند و به باور استاد سبحانی، چنین تلاشی، تفسیر قرآن از مسیر نادرست است. استاد سبحانی راه‌هایی از این مشکل را استفاده از نصوص قرآنی و اصول عقلایی محاوره می‌داند. (سبحانی، بی تا: ۲۳) وی نصوص قرآنی را مثل برهان قاطعی می‌شمارد که راهی به غیر از تسلیم شدن در برابر آن وجود ندارد و به همین جهت دیدگاه برخی دانشمندان را که این رویه را رعایت نکرده‌اند، به چالش می‌کشد. از جمله این دانشمندان، ابن قدامه است. وی بعد از بررسی آیه وضو به این نتیجه می‌رسد که مقتضای عطف «ارجل» به «رؤوس» مسح پاهاست ولی بعد از فراغت از این تفسیر و آزادمنشی، به آراء بزرگان فقه توجه می‌کند و برای دفاع از سخنان آنان توجیهاات غیر قابل قبول را ارائه می‌دهد (ابن قدامه، ۱۴۰۳: ۱، ۱۲۴) استاد سبحانی این نوع دلیل آوردن را نوعی فلسفه بافی دانسته و آن را رد می‌کند. (سبحانی، بی تا: ۵۷)

۸. توجه به قرائن فهم آیه

باید توجه داشت که سخن هیچ گوینده‌ای در خلأ و بدون هیچ قرینه‌ای ادا نمی‌شود؛ بلکه همواره کلام، همراه با قرائن مختلف پیوسته و ناپیوسته صادر می‌شود. یکی از وظایف مهم مفسر قرآن، پیدا کردن آن قرائن و فهم سخن خدا با توجه به آن قرائن است که در زیر به این قرائن اشاره می‌شود و در نهایت میزان توجه استاد سبحانی به این قرائن مورد بحث قرار می‌گیرد.

۸-۱. استفاده از آیات دیگر برای فهم آیه

در تفسیر قرآن، یکی از قرائن فهم آیه، توجه و در نظر گرفتن مفاهیم آیات دیگر قرآن است. لزوم مراجعه به آیات دیگر قرآن، در تفسیر آیات آن، از سه جهت قابل اثبات است:

الف) سیره عقلا بر این است که وقتی معنای سخن گوینده، دارای ابهام یا اجمال باشد، به دیگر سخنان او مراجعه می‌شود و بدون این مراجعه، نمی‌توان به معنای سخن او پی برد. قرآن هم از این قاعده مستثنا نیست؛ بلکه قرینه‌هایی در آن وجود دارد که مؤید این قاعده است. از جمله آن قرائن، این آیه است: «منه آیات محکمات هن ام الكتاب و آخر متشابهاً» (آل عمران، ۷)

ب) شیوه نگارش قرآن، به گونه‌ای است که موضوعات، به صورت پراکنده در مناسبت‌های مختلف در قالب آیات مختلف نازل شده است؛ بنابراین مفسر قرآن باید احاطه اجمالی به موضوعات قرآنی داشته باشد تا بتواند تفسیری درست و جامع از آیات قرآن ارائه دهد.

ج) روایات مختلفی از پیامبر اکرم (ص) و اهل‌بیت (علیهم‌السلام) این لزوم طی این مسیر را برای تفسیر قرآن توصیه کرده که نشان دهنده اهمیت آن است. (رجبی، ۱۳۹۱: ۱۴۰-۱۴۱)

دلالت آیات قرآن بر معنا و مفهوم مورد نظر، یکسان نبوده، بلکه مراتبی دارد که در تفسیر قرآن، باید مورد توجه قرار گیرد؛ چرا که دلالت برخی آیات قرآن، صریح، برخی، ظاهر و برخی دیگر، مجمل است. برای فهم و تفسیر آیات صریح، نیازی به مراجعه به قرینه دیگر نیست. آیات ظاهر، به علت داشتن قرائن مختلف، از وضوح بسیار بالایی برخوردار هستند که در این صورت اگر قرینه جدی در مخالفت با این ظهور وجود نداشته باشد، همان معنای ظاهر به عنوان مراد جدی خدا در نظر گرفته می‌شود.

آیت‌الله‌العظمی سبحانی در تفسیر آیه وضو، با در نظر گرفتن قرائنی که در مورد این آیه وجود دارد، آن را از آیاتی که ظهور بسیار بالایی دارد، دانسته و معتقد است اخذ خلاف این معنای ظاهری، نیاز به قرائن محکم دارد که چنین قرائنی وجود ندارد، مگر در مواردی که آیه از آنها ساکت است. استاد سبحانی اطاله کلام در تفسیر این آیه را، برای پاسخ دادن به شبهاتی می‌داند که به منظور تفسیر آیه در غیر معنای ظاهر، مطرح شده است. (سبحانی، بی‌تا: ۸ و ۱۱) وی به نقش نگاه جامع به آیات قرآن توجه داشته، از همین رو در تفسیر آیات قرآن، از آیات دیگر استفاده می‌کند. از جمله مواردی که وی این قاعده را به کار می‌گیرد، معنای «الی» در آیه وضو است. برخی مفسران اهل سنت «الی» را قید فعل دانسته و به معنای انتهای غایت می‌گیرند که در این صورت، معنا این می‌شود «ابتدای شروع شستن از نوک انگشتان تا آرنج است.» استاد سبحانی بعد از بیان یک ادبی ادبی برای این معنا، معتقد است که حتی با پذیرش قید بودن «الی» برای فعل، غایت بودن آن را، نمی‌توان مسلم گرفت؛ چرا که شاید به معنای «مع» باشد که هم در ادبیات عرب، این معنا به کار رفته و هم در آیات قرآن که از جمله موارد آن، آیات زیر است:

«وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ» (النساء، ۲) به معنای «مع اموالکم».
«فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ» (آل عمران، ۵۲) به معنای «مع الله».
«وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ» (هود، ۵۲) به معنای «مع قوتکم».

۸-۲. استفاده از روایات در فهم آیه

قرآن کریم متن تخصصی ویژه‌ای است که فهم معانی بسیاری از آیات آن، نیاز به معلم دارد تا معنای آنها را تبیین کند. رجوع به معلم در فهم معنای متون تخصصی، شیوه عقلاست و آیات قرآن و روایات هم این شیوه را تأیید می‌کنند. (بابایی، ۱۳۹۴: ۱۹۸-۲۱۲) با توجه به این که در آیات و روایات، پیامبر گرامی اسلام (ص) و ائمه (علیهم‌السلام) معلمان اصلی و واقعی قرآن معرفی شده‌اند، رجوع به روایات در تفسیر قرآن، دارای نقش ویژه‌ای است. (حر عاملی، ۱۹۸۳: ۱۲۹/۱۸؛ مجلسی، ۱۳۶۳: ۱۷/۳۲)

با توجه به این که استاد سبحانی ظهور این آیه را بسیار روشن می‌داند به اعتقاد وی برای روشن شدن معنای آیه نیازی به رجوع به روایات نیست؛ ولی برای اثبات کامل نظر خویش و پاسخ دادن به مخالفان از روایات استفاده می‌کند. از جمله روایات مورد استفاده، روایتی است که شیخ طوسی با سند خود از زراره و بکیر نقل می‌کند آنان از امام باقر (ع) سؤال کردند که پیامبر اکرم (ص) چگونه وضو می‌گرفت؟ که امام باقر (ع) طشتی را طلب کردند که در آن آب بود و دستها و صورت را از بالا به پایین شستند و بر سر و پاهای خود مسح کردند (طوسی: ۱، ۵۹) استاد سبحانی برای اثبات این مطلب در مقابل مخالفان از منابع خود آنان هم روایاتی را نقل می‌کند که طبق این نقلها پیامبر اکرم (ص) به سر و پاهای مبارک خویش مسح کشیدند که در اینجا به چند مورد از آنها اشاره می‌شود:

روایتی که احمد ابن حنبل با سند خود به نقل از بسر بن سعید به نقل از عثمان روایت می‌کند که عثمان آبی را طلب کرد و وضو گرفت که در آن سه بار صورت و دستهای خود را شست و بر سر و پاهای خود مسح کشید و گفت من پیامبر را اینگونه دیدم (ابن حنبل: ۱، ۱۰۹، حدیث ۴۸۹) احمد ابن حنبل نقل می‌کند صحابه‌ای که در کنار عثمان بودند، وضوی عثمان را دیدند و تأیید کردند که پیامبر (ص) اینگونه وضو می‌گرفت. ابن شیهه (هندی: ۹، ۴۳۶، حدیث ۲۶۸۶۳) و عبد الله بن زید المازنی (همان: ۹، ۴۵۱) هم چنین روایتی را در مسانید خود نقل کرده‌اند. استاد سبحانی بیش از ۳۰ روایت را به نقل از منابع اهل سنت نقل می‌کند که به نقل از علی (ع) و عثمان و دیگر صحابه پیامبر وضوی پیامبر (ص) را به صورتی نقل می‌کنند که پیامبر (ص) بر سر و پای خویش مسح می‌کرد. (سبحانی: ۷۸-۸۵) البته روایات دیگری هم از بعضی منابع اهل سنت به نقل از عثمان نقل شده است که پیامبر (ص) پاهای خودشان را شستند که باتوجه به این که این روایات کم بوده و در منابع معتبر نقل نشده است مرجوح می‌باشند. (همان: ۱۲)

از نکات مهم در تفسیر قرآن توجه به معانی روایات است که استاد سبحانی به این مهم توجه دارد و به همین جهت بعضی از علمای اهل سنت را نقد می‌کند که با استفاده از روایتی که نقل می‌کند ما به همراه پیامبر (ص) به سفر می‌رفتیم وقت نماز رسید که صحابه وضو گرفتند و در وضوی خود مسح کردند که پیامبر فرمود «ویل للأعقاب من النار» که بعضی مفسران از این عبارت شستن پا را استفاده

کرده‌اند در صورتی که این ندا برای منع کردن بعضی از عربهای پابره‌نه بود که بول می‌کردند و رعایت پاک‌ی و نجاست نمی‌کردند که پیامبر فرمود از آتش جهنم نسبت به پشت پای خود برحذر باشید که نجس هستند و باید شسته شوند. با توجه به این شأن صدور، این روایت نه تنها ربطی به نهی از مسح ندارد؛ بلکه تقریری برای مسح است. (همان: ۷۸) این بررسی مربوط به درایت الحدیث است که مفسر باید به آن هم دقت داشته باشد که استاد به خوبی از عهده این بحث برآمده است.

گروهی از علمای اهل سنت مثل ابن کثیر، آلوسی و بروسوی با انتساب عصبیت به شیعیان می‌گویند شیعیان با استفاده از یک روایت ضعیف، شستن پا را واجب می‌شمارند در صورتی که روایات زیادی در مخالفت با این نظریه وجود دارد. (ابن کثیر: ۲، ۵۱۸؛ بروسوی: ۲، ۳۵۱؛ آلوسی: ۶(ص) ۸۷) استاد سبحانی ۳۰ روایت از منابع معتبر اهل سنت نقل می‌کند که اثبات‌کننده وجوب مسح است و در نهایت اعلام می‌کند اگر نگوییم این روایات متواتر در وجوب مسح هستند؛ حداقل می‌توان گفت روایات زیادی در این مورد وجود دارد و از طرف دیگر ۲۵ نفر که در صدر اسلام قائل به وجوب شستن پا بودند را می‌آورد. (سبحانی، همان: ۹۳-۸۶)

توجیح آیه یا روایت در صورت تعارض روایات با ظاهر آیه

در تفسیر قرآن گاهی روایاتی وجود دارد که در تعارض با ظاهر آیات قرآن است از طرفی از منابع مهم تفسیر قرآن، روایات است در این صورت مفسر قرآن چه کار باید بکند؟ آیا این روایات می‌توانند ناقض یا ناسخ قرآن باشند یا این که آیات قرآن مقدم بر این روایات بوده و کنار گذاشته می‌شود؟ بعضی از اخباریان شیعه و اهل سنت با استناد به اجمال آیات قرآن و لزوم فهم آن از ناحیه مفسران واقعی قرآن، روایت را مقدم داشته و از ظاهر آیه قرآن دست شسته‌اند؛ ولی قائلان به تفسیر اجتهادی، قرآن را مقدم داشته و با استناد به روایت رسول اعظم بر این باورند که در صورتی که روایتی با ظاهر قرآن متعارض باشد، باید آن را به دیوار کوبید و کنار گذاشت. (کلینی: ۲/۳۴۳) استاد سبحانی این تعارض را نشانه جعلی بودن یا «موول» بودن (یعنی خبری که به واسطه قرینه‌ای بر معنی مرجوح حمل می‌شود) آن روایت می‌داند. (سبحانی، بی‌تا: ۳۳)

از جمله مواردی که استاد سبحانی به این تعارض دقت داشته، تعارضی است که ابن قتیبه در بین روایات منقول از رسول اکرم (ص) در مورد شستن پا و ظاهر آیه تعارض ایجاد کرده و برای فرار از مشکل نسخ قرآن به وسیله روایت، قائل به تبیین آیه قرآن به وسیله روایات شده است. در صورتی که مسیر درست استفاده از روایت، اول بررسی صحت روایت، آنگاه تلاش برای حل مشکل تعارض روایات با آیه قرآن است. روایتی که از ظاهر بدوی آن لزوم شستن پا برداشت شده است، توجیه معناشناختی دارد؛ همان‌طور که بیان شد به علت بی‌مبالاتی اعراب در توجه به نجاسات، پیامبر (ص) بر شستن کف پا تأکید داشتند که ربطی به وضو ندارد و حکم جداگانه‌ای است. و از طرف دیگر این روایت، با روایت دیگری که در منابع روایی شیعه و اهل سنت نقل شده است، در تعارض است که این تعارض موجب تساقط هر دو دسته روایات شده و ظاهر آیه بدون معارض یا مبین باقی می‌ماند.

استاد سبحانی ادعای نسخ قرآن به وسیله سنت را به کسانی که جرئت در مباحث دینی دارند، نسبت داده است. این ادعا با مباحث قطعی دینی سازگاری ندارد؛ چرا که قرآن قطعی‌السنند، واضح‌الدلاله و مهیمن بر کتابهای آسمانی است که هیچ چیزی توان مقابله با آن را ندارد و نسخ آن به وسیله سنت غیر

متواتر، پائین آوردن آن از مقام بلند و قرار دادن در جایگاه یک دلیل ظنی است. (سبحانی، بی تا: ۵۴)

۸-۳. توجه به نقش موضوع در فهم آیه

در عرف عقلا توجه به ویژگی‌های شناخته شده موضوع سخن، در فهم معنای آن نقش دارد و گوینده و شنونده توجه به این خصوصیات را در فهم معنای کلام معتبر می‌دانند که این عرف عقلایی مورد تأیید قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) بوده و در تفسیر قرآن نقش دارد. (رجبی، ۱۳۹۱: ۱۲۸) استاد سبحانی در تفسیر آیه‌ی وضو به این مهم توجه نشان داده است؛ چرا که نماز و وضو از واجبات شرعیه اولیه و عمومی تمام مسلمانان و مورد توجه دائمی است که لازمه موضوع به این مهمی این است که سخن بدون هیچ ابهام، پیچیدگی و تقدیری بیان شود (سبحانی، بی تا: ۱۱ و ۱۵) البته ایشان در آخر این بحث سخنی را بیان می‌کند که نمی‌توان به صورت کلی این سخن را پذیرفت و آن هم مساوی دانستن عالمان به قواعد سخن با عموم مردم است. در صورتی که اگرچه ظاهر بیان قرآن این است که قرآن برای هدایت همگان نازل شده است و زبان آن، زبانی آشکار و همگانی و فهم آن عمومی است و بر اساس زبان عرف و محاوره مردم تنظیم شده است؛ ولی بدون تسلط بر قواعد زبان عربی و اطلاع از مفردات و معانی الفاظ قرآن و در نهایت بدون آگاهی از مخصصات و مقیدات، نواسخ و... با استفاده از آیات و روایات و دیگر قیود نمی‌توان به استنباط و برداشت از قرآن پرداخت؛ بلکه استنباط از قرآن نیازمند اجتهاد و جهاد علمی و عملی است (هادوی، ۱۳۸۵: ۳۰۷-۲۹۷) به همین جهت می‌توان گفت قرآن در عین نزول برای هدایت همگان، یک متن ویژه است که فهم آن نیاز به آگاهی‌های تخصصی دارد.

نتیجه‌گیری

قرآن متن مقدس تمام مسلمانان جهان است که معتبرترین منبع استخراج احکام شرعی و معارف مورد پذیرش تمام مذاهب اسلامی است. استخراج معارف و احکام از این کتاب مقدس بی حساب و کتاب نیست؛ بلکه دارای قواعد و مبانی است. تفسیر عالمانه از آیات قرآن نیاز به آگاهی و به کارگیری این قواعد و مبانی دارد. یکی از مهمترین اعمال مسلمانان که روزانه به جا آورده می‌شود، نماز است که مقدمه آن وضو است که در قرآن کریم مورد تأکید واقع شده است. انتظار این بود که با توجه به اهمیت این عمل، اختلافی در بین مسلمانان در این مورد وجود نداشته باشد؛ ولی به عللی اختلافات زیادی در این مورد بین مسلمانان وجود دارد. از جمله پژوهشگرانی که این موضوع را با توجه به آیات قرآن مورد توجه قرار داده است آیت‌الله‌العظمی سبحانی است که وقتی مطالب او مورد بررسی واقع می‌شود به این نتیجه می‌رسیم که او در به کارگیری قواعد تفسیری در تفسیر آیه وضو موفق بوده است و علت اصلی تأکید پژوهشگران اهل سنت در تفسیر ویژه خودشان تعصبات مذهبی است.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن السّری الزّجّاج، ابراهیم، معانی القرآن و اعرابه، بیروت: عالم الکتب، چاپ اول: ۱۴۰۸ هـ.
۲. ابن حزم، علی، المحلّی، بیروت: منشورات دار الآفاق الجدیدة، بی تا.
۳. ابن حنبل، أحمد، المسند، دار إحياء التراث العربی، بیروت: چاپ اول، ۱۴۱۲ هـ.
۴. ابن قدامة، موفق الدین، المغنی، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۳ هـ.
۵. ابن منظور، محمد، لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۶ ق.
۶. ابن هشام الأنصاری، جمال الدین، مغنی اللیب، دمشق: دار الفکر، ۱۹۶۴ م.
۷. أندلسی، علی بن حزم، الاحکام فی أصول الأحکام، بیروت: دار الجیل، چاپ دوم، ۱۴۰۷ هـ.
۸. آلوسی بغدادی، محمود، تفسیر روح المعانی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.
۹. بابایی، علی اکبر، قواعد تفسیر قرآن، چاپ اول، تهران: سمت، ۱۳۹۴.
۱۰. بغوی، حسین بن مسعود، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، ریاض: دار طیبة، چاپ چهارم، ۱۴۱۷ هـ.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، قم: موسسه تحقیقاتی اسراء، چاپ اول، ۱۳۷۸.
۱۲. جوهری، اسماعیل ابن حماد، الصحاح تاج اللغة و صحاح الریة، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۹۰ م.
۱۳. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، بیروت: دار العلم للملایین، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ هـ.
۱۴. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۳ م.
۱۵. حقی بروسوی، اسماعیل، تفسیر روح البیان، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۵ هـ.
۱۶. دهخدا، علی اکبر، لغتنامه، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین، المفردات فی غریب القرآن، تهران: کتابخانه مرتضویة.
۱۸. رجبی، محمود، روش تفسیر قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ پنجم، ۱۳۹۱.
۱۹. رشید رضا، سید محمد، تفسیر المنار، مصر: دار المنار، چاپ چهارم، ۱۳۷۳ هـ.
۲۰. زمخشری، محمود ابن عمر، الکشاف، بیروت: دار الکتب العزیز، بی تا.
۲۱. سبحانی، جعفر، الوضوء علی ضوء الکتب و السنه، قم: موسسه امام صادق (ع)، بی تا.
۲۲. سیوطی جلال الدین، تفسیر الدر المنثور، ج ۲، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۳ هـ.
۲۳. صدوق، علی ابن بابویه، امالی، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶ ش.
۲۴. -----، توحید، قم: علویون، ۱۳۸۸ ش.
۲۵. طوسی، محمد ابن حسن، تهذیب الاحکام، تهران: فراهانی، ۱۳۶۵ ش.
۲۶. عسقلانی، أحمد بن علی ابن حجر، الإصابه، ج ۱، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۷. -----، تهذیب التهذیب، حیدر آباد: مجلس دائرة المعارف النظامیة، چاپ اول: ۱۳۲۷ هـ.
۲۸. فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، تهران: دار الکتب العلمیة، چاپ دوم، ج ۳.
۲۹. قرطبی، محمد، بدایة المجتهد، بیروت: دار المعرفة، چاپ ششم، ۱۴۰۳ هـ.
۳۰. کلینی، محمد ابن یعقوب، اصول کافی، تهران: کتابخانه علمیه اسلامی، ۱۳۶۹ ش.
۳۱. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، تهران: کتابخانه مسجد حضرت ولی عصر، ۱۳۶۳.
۳۲. هادوی، مهدی، مبانی کلامی اجتهاد، تهران: خانه خرد، چاپ سوم، ۱۳۸۵.
۳۳. هندی، علی المتقی، کنز العمال، بیروت: مؤسسه الرساله، چاپ پنجم، سنه ۱۴۰۵ هـ.

حقیقت مجازات اخروی از دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی و ملاصدرا

جمال بابالیان^۱

هادی معمار^۲

سید مرتضی علیاناسب^۳

چکیده

قرآن کریم انسان‌ها را به دو گروه بهشتی و دوزخی تقسیم نموده و وعده و وعید وقوع آن در قیامت را می‌دهد. میان متکلمان مناقشاتی پیش آمده است که حقیقت این پاداش و عذاب اخروی چه بوده و از کجا نشأت می‌گیرد. یکی از مباحث مطرح در علم‌النفس نیز حقیقت و منشا سعادت و شقاوت انسان است. به هر روی متکلمین و فلاسفه در خصوص مجازات اخروی نظریه‌های مختلف بیان داشته‌اند. پژوهش حاضر که از سنخ معرفت‌النفس است با روش توصیفی تحلیلی و با استفاده از اندیشه‌های کلامی و فلسفی انجام گرفت. هدف این تحقیق تحلیل هستی‌شناختی حقیقت مجازات اخروی از دیدگاه دو شخصیت متقدم و معاصر شیعه آیت‌الله‌العظمی سبحانی و ملاصدرا بود و به این پرسش اساسی پاسخ داد که از دیدگاه صدرالمآلهین و آیت‌الله‌العظمی سبحانی منشا پاداش و عذاب اخروی و ظهور بهشت و جهنم چیست؟ نتایج پژوهش نشان داد؛ ایشان در دیدگاه‌هایی همسو پرده از این راز برداشته‌اند که حیات و حشر اخروی مرهون اتحاد بین علم، عمل و نفس انسان در دنیا بوده و ظهور ملکات در نشئه آخرت، بدن اخروی و ابدی را می‌سازد. همچنین بر خلاف تصور بسیاری از حکما، عذاب اخروی حاصل امور عدمی و نقصان‌های دنیوی ناشی از تعلقات نفسانی است و پاداش بهشت زدودن آن‌ها و کسب کمالات حقیقی با معارف الهیه و اخلاق حمیده است.

کلیدواژگان

مجازات اخروی، بهشت، جهنم، ملکات نفسانی، آیت‌الله‌العظمی سبحانی، ملاصدرا

طرح مسأله

از دیرباز بحث حقیقت پاداش و عذاب اخروی و پیدایش بهشت و جهنم مورد تبادل آراء مفسران، متکلمان و فلاسفه یونان و اسلام بوده و پیرامون مسائل مختلف همچون معاد جسمانی و روحانی، تجسم اعمال، حبط و تکفیر اعمال و مسائل در باب منشا پیدایش و چرایی و چگونگی بهشت و دوزخ سخن به میان آورده‌اند. مجازات اخروی اعم از پاداش و عذاب است که به فرجام حسنات و سیئات انسان تعلق می‌گیرد. در این مقاله سعی خواهد شد با تبیین نظریات ارزشمند دو فیلسوف گرانقدر حضرت آیت‌الله‌العظمی سبحانی و صدرالمآلهین شیرازی و مبتنی بر مباحث علم‌النفس حکما، به این موضوع از زاویه‌ی جدیدی پرداخته شود. در این مقاله به این پرسش اصلی پاسخ داده می‌شود که بر اساس مباحث علم‌النفس، آیت‌الله‌العظمی سبحانی و ملاصدرا در حقیقت پاداش و عذاب اخروی و ظهور

^۱ . کارشناسی‌ارشد علوم حدیث دانشگاه قرآن و حدیث و مدرس حوزه علمیه سفیران هدایت تبریز

ja_babaliyan@atu.ac.ir

hadi.memar014@gmail.com

^۲ . دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان، مدرس حوزه علمیه سفیران هدایت تبریز

oliyanasab1365@gmail.com

^۳ . دانشجوی دکتری دانشگاه تهران، مدرس حوزه علمیه سفیران هدایت تبریز

بهشت و جهنم چه دیدگاهی دارند؟

با قطع نظر از منشأ روایی و قرآنی کیفیت مجازات اخروی، آنچه همواره متکلمین و فلاسفه اسلامی و غربی را در این خصوص به چالش برانگیخته است شبهات و ایراداتی است که در مورد کیفیت عذاب اخروی و سازگاری آن با عدل الهی مطرح بوده و جواب‌های قانع‌کننده و مستدل در این خصوص بیان نشده است. از این رو متفکرانی مانند شهید مطهری در مسأله‌ی عدل الهی، بخش عمده‌ی مباحث خود را به این موضوع اختصاص داده است. متکلمین و فلاسفه در خصوص منشأ پیدایش بهشت و دوزخ نظریات مختلفی بیان داشته‌اند. عمده بحث متکلمین در این خصوص متمرکز بر این است که خداوند خالق بهشت و دوزخ است و انسان بر اساس اعتقاد و احکام تشریحی و قراردادی خداوند با بندگان، به پاداش و کیفر الهی نایل می‌گردد. هر آنچه از پاداش و کیفر در آیات کریمه قرآن کریم از قبیل کاخها و نارها، نهرها و زقوم‌ها و... یاد شده حاکی از فاعلیت خداوند و فعل اوست. پس پاداش و کیفر چیزی غیر از وصول به این حقایق به تناسب اعمال صالحه و قبیحه که از طرف شارع مقدس وضع شده نیست.

در سویی بسیاری از حکما و فلاسفه معتقدند که بین عمل و جزا رابطه‌ی معلولی بلکه رابطه‌ی عینی و تکوینی برقرار است. مجازات‌های جهان دیگر رابطه‌ی قوی با گناهان دارند. نه قرار دادی است و نه رابطه‌ی علی و معلولی بلکه در اینجا رابطه‌ی تجسم اعمال و اتحاد حکم فرماست (مطهری، ۱۳۸۸، ۹۱۲) در عالم آخرت عین عمل و علم تجسم یافته و هر کس میهمان سفره‌ای است که خود پهن نموده است. در این رابطه به استشهاد می‌شود به آیات متعددی همچون؛

«وَمَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ؛ و جز آنچه می‌کردید جزا نمی‌یابید!»^۱

«فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ؛ پس هر که هم‌وزن ذره‌ای نیکی کند [نتیجه] آن را خواهد دید.»^۲

«وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ؛ و هر که هم‌وزن ذره‌ای بدی کند [نتیجه] آن را خواهد دید.»^۳

«وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلَمُ رَبُّكَ أَحَدًا؛ و آنچه را انجام داده‌اند حاضر یابند، و پروردگار

تو به هیچ کس ستم روا نمی‌دارد.»^۴

چنانکه در روایات نیز بیان شده «الدُّنْيَا مَزْرَعَةُ الْآخِرَةِ» (دیلمی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۸۹) بهشت و جهنم هر کس، اعتقادات و عمل اوست که در آخرت تجسم و تمثیل یافته و موجبات تنعیم و تعذیب را فراهم می‌نماید.

حقیقت آخرت همان سرمایه وجودی است که انسان با علم و عمل بدست آورده و آخرت ظرفی است که محل ظهور چنین حقیقتی در آن مهیا می‌شود.

بدین ترتیب دیدگاه‌های متنوعی در حقیقت مجازات اخروی مطرح است، و آنچه به عنوان مهم‌ترین نوآوری این پژوهش به شمار می‌رود کناره‌م نهادن دو دیدگاه کلامی و فلسفی در تحلیل منشأ پیدایش پاداش و کیفر اخروی بر مبنای علم النفس است. از آنجا که پژوهش با تکیه بر اندیشه‌های دو فرد شاخص این دو کرسی علمی صورت می‌گیرد نگاه عمیق و جامعی به این مقوله داشته است. گفتنی

۱. صافات (۳۷): ۳۹.

۲. زلزال (۹۹): ۷.

۳. زلزال (۹۹): ۸.

۴. کهف (۱۸): ۴۹.

است تاکنون در موضوع حاضر، مطالعه تطبیقی به این شکل انجام نشده است. سیر پژوهش به این شکل است که ابتدا اصول دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی در موضوع تبیین شده و جمع‌بندی می‌شود. سپس اصول اندیشه‌های حکمت متعالیه که از زاویه‌ای دیگر این موضوع را بررسی کرده بیان و به عنوان مبانی فلسفی دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی طرح می‌شود.

دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی

آیت‌الله‌العظمی سبحانی، جزا در جهان آخرت، تجسم اعمال و منشا پیدایش جهنم و بهشت را بر دواصل بنیانگذاری کرده و در نهایت به بررسی منشا پیدایش آن می‌پردازد.

اصل اول: هر امر وجودی برای همیشه ماندگار و غیر قابل زوال نیست.

بسیاری از مفسران و متکلمین مقوله عمل را عرضی دانسته و آن را از مختصات عالم کون و فساد می‌شناسند. چون عرض قایم بنفسه نیست با انتقال انسان به نشئه دیگر این مقوله از بین می‌رود. از طرفی چون انقلاب عرضی به جوهر محال می‌باشد (بخاطر متباین بالذات بودن این دو مقوله) پس منشا جزای آخرت همان عمل خود انسان نیست. ایشان منشا ثواب و عقاب الهی را خارج از بعد روحانی و جسمانی تلقی می‌کنند.

علامه مجلسی انقلاب عرضی به جوهر در دنیا و امکان آن در آخرت را به دلیل تفاوت این دو نشئه محال می‌داند. آیت‌الله‌العظمی سبحانی با نقل سخن مجلسی آن را غیرممکن تلقی کرده است. (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۹، ص ۷۱۴) حق آن است که هیچ یک از دو اشکال به نظریه تجسم اعمال وارد نیست زیرا به مقتضای براهین عقلی آنچه تحقق یافت و لباس هستی بر تن کرد دیگر به هیچ وجه معدوم نمی‌شود. در آن مرحله و در ظرف خود که تحقق یافته است باقی خواهد ماند. جریان عدم بر آن از قبیل اجتماع وجود و عدم است که محال بودن آن بدیهی است. (همان)

اصل دوم: صورتی از بدن دنیوی در آخرت حاضر می‌شود نه خود بدن خاکی

آیت‌الله‌العظمی سبحانی در کتاب محاضرات، اصل دوم حقیقت مجازات را این گونه تقریر می‌کند که ابتدا قول مشهور را نقل و سپس نظر جدیدی ارائه می‌کند. مشهور بین متکلمان این است که بدن انسان مرکب از اجزای اصلی و اجزای زاید است. اجزای اصلی بعد از مرگ باقی خواهد ماند و در معاد اجزای دیگری که زاید هستند به آن ضمیمه می‌شوند. آنچه در معاد جسمانی معتبر است اعاده اجزای اصلی هر بدن نسبت به بدن دیگر، اجزای زاید خواهند بود (سبحانی، ۱۳۷۲، ص ۳۷۸)

ایشان با دو دلیل این نظریه را رد می‌نمایند؛

الف. اتحاد دو بدن در صورت

در معاد جسمانی، اتحاد دو بدن به لحاظ صورت کافی است و نیازی نیست که از لحاظ ماده خاکی هم متحد باشند تا ضرورت معاد جسمانی به وجود آید (سبحانی، ۱۳۷۲، ص ۳۷۹) ایشان با ذکر روایت امام جعفر صادق (ع) به نظریه خویش اتقان می‌بخشد:

«مومنان در قالب و صورتی همانند صورت دنیوی می‌خورند و می‌آشامند و همان صورتی که در دنیا دارند را خواهند داشت» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۲۶۸-۲۶۷)^۱ بدن نشئه اخروی، غیر از بدن

^۱ . فإذا قبضه الله إليه صير تلك الروح إلى الجنة في صورة كصورتها فيأكلون و يشربون، فإذا قدم عليهم القادم عرفهم بتلك الصورة التي كانت في الدنيا.

خاکی دنیوی می‌باشد.

ب. قول تفتازانی و امتناع اعاده معدوم

ایشان جهت رد نظریه متکلمین دومین دلیل را با توجه به قول تفتازانی بیان می‌کنند. خداوند در آخرت بدن دیگری خلق می‌کند و نفس مجردی را به آن بدن افاضه می‌نماید و این بدن غیر از بدن اول است. تفتازانی موید این مطلب را روایاتی می‌داند که اهل بهشت را دارای بدن بی‌مو و دندان کافر را شبیه کوه‌احد می‌دانند. (سبحانی، ۱۳۷۲، ص ۳۸۰)

همچنین می‌توان در این خصوص استدلال دیگری نیز نمود. در صورت قبول نظریه متکلمین و جواز اعاده معدوم چگونه ممکن است چیزی که از بین رفت دوباره عینا به حالت اولیه برگردد؟ وقتی قایل باشیم که بدن انسان از بین رفت و بدن لاحق دوباره جایگزین آن شده است؛ لازمه این سخن وجود تخلل بین دو بدن سابق و لاحق است که چنین تخللی باعث عدم عینیت بین دو بدن می‌شود. از این روست که آیت‌الله‌العظمی سبحانی در پایان همین بخش بر نظریه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان تاکید می‌کند. بدن لاحق انسان در (در قیامت) وقتی با بدن سابق او (بدن دنیوی) مقایسه شود مثل اوست و نه عین او (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۷، ص ۱۱۴) بنابراین بر اساس قاعده امتناع اعاده معدوم، بدن در نشئه اخروی مثل بدن دنیویست و نه عین آن.

از دو اصل قبل این مطالب روشن شد که اعمال هر شخص بهره‌ای از وجود دارد و عدم به آن راه ندارد. چنین وجودی لباس ابدیت به خود پوشیده است و همیشه قرین و همراه انسان است. حشر انسان نیز به حسب بدن اخروی است که غیر از بدن دنیوی همراه ماده‌ی خاکی است. همین واقعیت عامل جاودانگی و ابدیت انسان است؛ چرا که فاسد شدن و تباهی بدن عنصری از مختصات حاکم بر عالم ماده است.

با بیان این مقدمات، اصول اندیشه آیت‌الله‌العظمی سبحانی تقریر شد. حال باید دید دیدگاه وی در حقیقت مجازات چیست؟ چگونه این اعمال و نیات جامه‌ی ابدیت به خود پوشیده، موجبات سرور و سعادت یا غم و اندوه و شقاوت می‌شود.

ملکات نفسانی، حقیقت مجازات اخروی

اعمال انسان بر حسب این نشئه اعراض است. در اثر تکرار و مداومت ملکاتی ثابت و مستقر در نفس انسان می‌گردند که قائم به نفس اند. در حقیقت همانند قیام فعل به نفس شانی از شئون نفس می‌گردد. همین ملکات علت پاداش و عذاب اخروی را به وجود می‌آورند. با متلاشی شدن بدن عنصری عالم ماده که قابلیت فساد و فنا در آن وجود دارد بدن اخروی ابدیت می‌یابد. «تکرار اعمال در این جهان سبب پدید آمدن خوی‌ها و ملکات می‌گردد. هر ملکه‌ای در دنیا بر نفس چیره گردد، موجب ظهور صورت و پیکری مناسب خود در آخرت شده و تجسم می‌یابد.» (فیض کاشانی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۹۰۰)

بنابراین آیت‌الله‌العظمی سبحانی با الهام از اندیشه‌ی علامه طباطبایی در علت فاعلی و غایی وجود عذاب اخروی و جهنم می‌نویسد «عذاب اخروی در حقیقت عبارت است از اثر برای صورت شقاوتی که برای نفس به صورت ثابت و همیشگی پیدا می‌شود. و آن مخالفت‌های محدود در واقع علل معده برای حصول این صورت است» (سبحانی، ۱۳۷۲، ص ۴۲۷). به بیان دیگر، اعتقادات و به تبع آن اعمال

که از انسان صادر می‌شود جزء علل زمینه ساز برای نفس است. مداومت این اثر در نفس، صورت‌های دائمی و همیشگی در ذات نفس ایجاد می‌کند که نوعیت نفس را در جهان آخرت رقم می‌زند. از همین روست که بر اساس روایات مختلف ماثور از اهل بیت (علیهم‌السلام)، انسان در نوع‌های گوناگون از بهائم و حشرات و... محشور خواهد شد. چنانکه طبرسی در مجمع‌البیان ذیل آیه «یوم ینفخ فی الصور فتاتون افواجا»^۱ از رسول خدا (ص) روایت نقل کرده است: «امت من بر ده صنف مختلف محشور می‌شود و خداوند این ده گروه را از مسلمانان جدا ساخته و بعضی به صورت میمون و خوک و... محشور می‌شوند. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۸۹)

همان‌گونه که ملاصدرا بر این نکته تأکید نموده است. «بعید نیست که ملکات انسان و صفات وی که در این جهان به صورت معهود بروز می‌کند و آثار خاصی از خود به جای می‌گذارند، در عالم برزخ و قیامت به صورت روح و ریحان یا به صورت مار و کژدم و... ظاهر می‌شود» (ملاصدرا، شواهد الربوبیه، ص ۹۲۳)

دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا با نگرش فلسفی عرفانی که برخاسته از نظریه‌ی اصالت وجود و حرکت جوهری در حکمت متعالیه است زوایای دیگر از حقیقت مجازات و پیدایش بهشت و دوزخ و ابدیت حاکم بر آن را به نمایش می‌کشد. وی نیز با سه اصل بنیادین مباحث تبیین کیفیت حشر و نشر را مورد بحث قرار داده و نتایج مطلوب را می‌ستاند.

۱. نسبت دنیا با آخرت

انسان در ابتدای ورود به این نشئه طبیعی دارای قوه محض بوده و به مرور استعداد وی بروز و ظهور می‌یابد. چنانکه در آیه شریفه سوره نحل می‌فرماید: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»^۲

انسان مرحله به مرحله سرمایه وجودی خود را از قوه به فعل و از نقص به کمال می‌رساند. در هر مرحله اشتداد وجودی بیشتری جهت کسب کمالات نظام هستی در خود می‌یابد. وقتی این جوهر کمالی به نهایت و شدت لازمه خود رسید قالب زمان دار و مکان دار عالم دنیوی را رها ساخته و وارد عالم حیات صرف و کمالات لایتناهی و فعلیت تامه خود می‌شود. به همین جهت ملاصدرا با تشبیه قوه و نقص به طفل نوپا و فعلیت و کمال به انسان بالغ، رابطه دنیا با آخرت را نسبت نقص به کمال و نسبت طفل به انسان بالغ تشبیه نموده است. اطفال به علت ضعف و نقص وجودی نیاز به گهواره دارند که همان مکان است. نیاز به دایه دارد که همان زمان است. پس زمانی که شدت جوهری آنها به بلوغ و غایت رسید از این وجود دنیوی به وجودی اخروی خارج می‌شوند و مستعد خروج از این دار به دار قرار و پایداری میشوند. (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۱۵۰) سپس بر اساس ابتکار خودش با تبیین دقیق تری در حکمت متعالیه اصالت وجود را منشا آثار حقیقی تفسیر می‌نماید و حرکت جوهری را بر عالم ماده اثبات می‌کند. تطور وجودی هر انسان را از قوه به فعل و به غایت الغایات بر شمرده است. زمانی که انسان تمامی مراتب خلقی واقع شده در حدود حرکت جوهری فطری از جماد

^۱ . روزی که در «صور» دمیده شود، و گروه گروه بیاید؛ (نبأ(۸۷): ۱۸.

^۲ . نحل (۱۶): ۷۸.

و نبات و حیوان را به صورت کامل دریافت می‌کند، وجودش با اشتداد صوری به بلوغ می‌رسد و وجود قوه حیوانیش کامل می‌شود. در این مرحله انسان متوجه آخرت شده و از قوه به فعل و از دنیا به آخرت خارج می‌شود. سپس به سمت مولا که او غایت الغایات است و منتهای شوق‌ها و حرکت‌ها است رهسپار می‌شود.

۲. علم و عمل، جوهر ساز و انسان ساز

برخلاف آنچه اکثریت متکلمین پنداشته‌اند که اعمال انسان از مقوله عرض بوده و از بین می‌رود؛ حکما عموماً بر نظریه متفاوتی اتفاق دارند. نفس انسان این قابلیت و استعداد را دارد که اگر عرض به صورت پیوسته و مداوم بر نفس عارض شود با جوهر مجرد نفس اتحاد برقرار می‌کند. سپس این عرض به ملکات ثابت و همیشگی تبدیل می‌گردد. همین امر مبنای اصلی حقیقت و ابدیت پاداش و کیفر الهی را بنا می‌نهد. صاحب تفسیر المیزان می‌نویسد: «عمل محفوظ است نزد خداوند به حفظ نفس عامله؛ سپس خدا این عمل را روزی که اسرار آشکار می‌شود، نمایان می‌سازد» (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۶، ص ۳۳۷)

حقیقت و جوهر انسان ساز هر انسانی برای نشئه آخرت همان علم و عمل وی است (حسن زاده آملی، سرح العیون، ص ۹۲۳) انسان سرمایه وجودی و دارای غیر از این دو برای سرای آخرت ندارد و نوع هر موجودی در نشئه آخرت بسته به کمالات و نقصان‌هایش دارد که به صورت ملکات نفسانی برای خود مهیا ساخته است. ملکات مشخص روح وی و ظهور این ملکات مشخص بدن وی در عالم آخرت است. بهشت و جهنم در حقیقت چیزی جز ظهور ملکات ثابت و جاویدان شخص برای خود نمی‌باشد.

چنانکه ملاصدرا در اسفار این حقیقت را به این گونه تقریر می‌کند که تکرار اعمال موجب بوجود آمدن ملکات می‌شود و هر ملکه بر نفس انسان غلبه کند، متناسب آن ملکه در قیامت متصور می‌شود. «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَيَّ شَاكِلَتَهُ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا؛ بگو؛ هر کس بر حسب ساختار [روانی و بدنی] خود عمل می‌کند، و پروردگار شما به هر که راه یافته‌تر باشد داناتر است»^۱.

سپس ملاصدرا بدن انسان در قیامت را حاصل ظهور این ملکات در قالب قوالب و اشکال می‌داند. بدن را چیزی جز ظهور این ملکات نیست «ملکات بدن خصوصاً بدن اخروی با هیئت‌ها و اشکال محسوس قالب‌هایی برای نفوس هستند. ملکات معنوی با هیئت و صفت محسوس شکل گرفته اند» (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ف ۹، ب ۱۱) وی به آیات شریفه ذیل استناد می‌کند:

«وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ؛ و آنچه که وحوش را همی گرد آرند»^۲

«يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَأَنْتُمْ كَانُوا يُكْفَرُونَ»^۳ ای گروه جنیان و انسیان، اگر می‌توانید از کرانه‌های آسمانها و زمین به بیرون رخنه کنید، پس رخنه کنید. [ولی] جز با [به دست آوردن] تسلطی رخنه نمی‌کنید»^۳

نتیجه آن که رسوخ این ملکات در نفس انسان مشخص روح وی در قیامت بوده و ظهور این ملکات

۱. اسراء (۱۷): ۸۴.

۲. تکویر (۸۱)، ۵.

۳. رحمن (۵۵) ۳۳.

در نشئه‌ی قیامت به منزله‌ی بدن برای آن روح می‌باشد.

۳. شر، امر ذاتی وجودی

عالم ماده همواره با مصیبت‌ها بلایا، بیماری، درد و رنج، فقر، تبعیض و حوادث مختلف دیگر همراه است. از این ویژگی تعبیر به «شرور در نظام هستی» می‌گردد. اکثر فلاسفه بر این نظر اجتماع دارند که شرور از امور عدمی محسوب می‌گردد و امر ذاتی و وجودی نیست. ابن سینا به این مطلب اشاره نموده و می‌گوید شر امر عدمی است که ذاتی ندارد بلکه عدم جوهر یا عدم کمالی برای جوهر است (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۶۸) تعبیر از عدم جوهر یا عدم کمالی برای جوهری به پدیده‌های مختلفی که انسان با آن روبرو است مربوط است. مثلاً کمال جوهری بدن صحت و سلامت آن است. فقدان چنین کمالی مریضی است. شنوایی و بینایی برای بدن از جواهر مورد نیاز بدن است که عدم چنین ملکه‌ای ناشنوایی و نابینایی است. بر اساس نظام احسن الهی، خیر ذاتی و وجودی، تمامی مخلوقات نظام عالم را فرا گرفته است. آنچه مخالف طبع انسان از قبیل درد و رنج در نظام مشاهده می‌شود ذاتا وجود ندارد.

ملاصدرا بر خلاف اکثر حکما، برهان خود را در رد چنین نظریه این گونه آغاز می‌نماید. علم به درد و رنج همان علم به مخالف طبع است. خود این درک و علم به این واقعیت امر وجودی است و نه عدمی. در ادامه اضافه می‌کند که علم به هر چیز، در حقیقت علم به وجود آن شیء است؛ چه در علم ذهنی (علم حصولی) و چه در عالم خارج (علم حضوری). بر این اساس اظهار می‌دارد که وجود امور عدمی در خارج مانند تفرق، کوری، کری و جهل بر قوه مدرکه که همان نفس انسان است حاضر می‌باشد. این درک و حضور از مصادیق عدم بالذات دلالت دارد که درد و رنج جز شر بالذات است و امر وجودی و از مصادیق آن می‌باشد. (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۴۱-۴۰)

کمال و نقص، حقیقت مجازات اخروی

آنچه از اصول سه‌گانه گذشت، مشخص می‌گردد؛ نظریه ملاصدرا در راستای نظریه آیت‌الله‌العظمی سبحانی قرار دارد. هر امر وجودی که لباس هستی به خود گرفت زوال ناپذیر و دارای ثبات و جاودانگی است.

بنابراین ملاصدرا در کتاب اسفار، حقیقت مجازات را به این صورت بیان می‌دارد: «جهنم از سنخ دنیا است و اصل جهنم همان تعلقات نفس به امور دنیوی است. در حقیقت جهنم همان امور عدمی و نقصان‌ها است (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۱۹۶)

دلیل آن نیز کاملاً روشن است زیرا وقتی امور عدمی به امور وجودی تعبیر شدند، منشا و علت فاعلی برای خلق دوزخ قرار می‌گیرند. تولد جهنم از نقصانها و کمبودهای وجودی است که انسان از دنیا به نشئه آخرت با خود برده است. همان سفره‌ای که خود انسان با دست خودش پهن کرده، به همان نایل می‌گردد. چنانکه مولی‌الموحدین در خصوص کیفیت نار جهنم در نهج البلاغه می‌فرماید:

«و اتقوا نارا حرها شدید و قعرها بعید» (شریف الرضی، خ ۱۱۹)

به هر میزان این نواقصات و تعلقات دنیوی در وجود انسان تنیده باشد، حرارت دوزخ و عمق وجودی بیشتری او را احاطه خواهد نمود. در مقابل، حقیقت بهشت همان زدودن چنین امور عدمی و نقصانهایی است که حاصل تعلقات نفسانی است و قرین شدن به کمالات وجودی که همانا معارف الهیه و اخلاق حمیده، اصل و ماده بهشت برای بندگان صالح الهی است. چنانکه در حدیث امام جعفر

صادق(ع) در خصوص تجسم ملکات حسنه و سروری که شخص به قلب برادر مومن در عالم دنیوی وارد کرده است و نحوه تجسم آن تعبیر می‌کند. این سرور به صورت انسان مثالی برای شخص هنگام خروج از قبر و در عالم برزخ تمثل یافته و چنین می‌گوید:

«انا السرور الذی انت تدخله علی اخوتک فی الدنیا خلقت منه لابشرک و اونس وحشتک» (کلینی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۵۳)

نتیجه

آنچه از سخنان آیت‌الله‌العظمی سبحانی و ملاصدرا به دست می‌آیند این نتایج است.

۱. بر خلاف نظر بسیاری از مفسران و متکلمین، عمل انسان عرضی نبوده در اثر تکرار تبدیل به ملکات نفسانی شده و همیشه در سرای آخرت ثابت و ماندگار است.

۲. اقتضای قاعده ممتنع بودن اعاده معدوم بعینه ایجاب می‌کند که هر شی از بین رفت شی لاحق نمی‌تواند همانند شی سابق گردد. زیرا لازمه آن وجود تخیل بین دو شی است که محال می‌باشد. لذا بدن نشئه اخروی مثل بدن دنیوی است و نه عین آن، در نتیجه فساد و تباهی سراغ بدن اخروی نمی‌آیند زیرا عاری از ماده عنصری عالم دنیوی می‌باشد.

۳. انسان در عالم دنیوی از قوه به استعداد سپس به کمال و فوق کمال که نهایت فعلیت تامه است بار می‌یابد.

۴. علم و عمل جوهرند و انسان سازند.

۵. بدن ایجاد شده در عالم آخرت بر حسب ملکات اخذ شده در عالم دنیوی می‌باشد.

۶. امور عدمی بر خلاف تصور برخی حکما امور وجودی هستند که از قابلیت ادراک و حضور در نفس انسان برخوردار هستند.

۷. حقیقت و ابدیت مجازات اخروی بر اساس نظریه آیت‌الله‌العظمی سبحانی همان اثرات و اعراض است که به صورت ملکات نفسانی به صورت پایدار و ثابت در نفس انسان مستقر شده است. ملاصدرا نیز در راستای همین نظریه بیان می‌دارد که امور عدمی و نقصانها یا کمالاتی که انسان به همراه خود به عالم آخرت می‌برد علت فاعلی برای به وجود آمدن نعیم یا نقیم برای آخرت محسوب می‌شوند.

منابع

- قرآن کریم؛ ترجمه فولادوند.
۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، قم، ۱۳۷۹.
 ۲. حسن زاده آملی، حسن، شرح العیون فی شرح عیون المسائل النفس، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۹.
 ۳. دیلمی، حسن، ارشاد القلوب، ارشاد القلوب، قم، رضی، ۱۳۷۰.
 ۴. سبحانی، جعفر، محاضرات فی الالهیات، قم، موسسه نشر اسلامی، ۱۳۷۲.
 ۵. سبحانی، جعفر، منشور جاوید، قم، موسسه امام صادق(ع)، ۱۳۸۳.
 ۶. سبحانی، جعفر، ترجمه محاضرات، قم، راند، چاپ چهارم، ۱۳۹۲.
 ۷. صدرالمتألهین شیرازی، محمد، اسفار، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
 ۸. صدرالمتألهین شیرازی، محمد، الشواهد الربوبیه، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
 ۹. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان، قم، نشر فرهنگی امیرکبیر، ۱۳۶۳.
 ۱۰. طبرسی، حسن، مجمع البیان، مشهد، آستان قدس، ۱۳۹۰.
 ۱۱. فیض کاشانی، مولی حسن، علم الیقین فی اصول الدین، قم، بیدار، ۱۳۷۷.
 ۱۲. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، تهران، کتابفروشی علمیه، ۱۳۶۹.
 ۱۳. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار؛ بیروت: موسسه الوفاء، ۱۴۰۳.
 ۱۴. مطهری، مرتضی، عدل الهی، تهران، صدرا، ۱۳۸۸.
 ۱۵. موسوی همدانی، سیدمحمدباقر، ترجمه تفسیر المیزان، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.

کاربرد قاعده لطف در علم کلام، فقه و اصول فقه با تاکید بر آرای

آیت‌الله‌العظمی سبحانی

علیرضا عابدی سر آسیا^۱

رابعه نورانی^۲

چکیده

بی‌شک، علم کلام به عنوان فقه اکبر، و علم اصول به مثابه مبانی فقه و حقوق اسلامی، جایگاه مهمی در منظومه علوم اسلامی داشته و داد و ستدهایی با یکدیگر دارند. تعداد زیادی از قواعد که در علم اصول بررسی شده یا در علم فقه مبنای استنباط واقع می‌شوند از علوم دیگری نظیر علم کلام وام گرفته شده‌اند. یکی از این قواعد، قاعده لطف است که اندیشمندان اسلامی شماری از آموزه‌ها و عقاید دینی را بر اساس آن اثبات کرده‌اند. وجود تکالیف دینی، لزوم بعثت پیامبران، وجود عصمت انبیا و وعده و وعیدهای الهی، حسن آلام ابتدایی و وجود امامت از جمله مسائلی است که بر این قاعده استوار گردیده‌اند. در علم اصول نیز بحث اجماع لطفی یکی از مسایل مهمی است که متفرع بر قاعده لطف می‌باشد. این پژوهش با تاکید بر آرای محقق گران قدر، آیت‌الله‌العظمی سبحانی و با روش توصیفی تحلیلی و ابزار گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای و اسنادی، به بررسی معنا و ماهیت، مستندات، و کاربرد قاعده لطف در کلام، فقه و اصول فقه می‌پردازد. به نظر می‌رسد اگرچه نمی‌توان همداستان با مشهور قدما، حجیت مطلق این قاعده را پذیرفت اما می‌توان با اصلاحاتی این نظریه را تقویت کرده و به کاربرد آن در اثبات مسایل کلامی، فقهی و اصولی باور داشت.

کلیدواژگان

قاعده لطف، علم کلام، علم اصول فقه، فقه.

۱. بیان مسئله

در این پژوهش سعی شده به یکی از موضوعات مورد اهمیت متکلمان امامیه پرداخته شود، که در علم کلام، فقه و اصول به آن توجه ویژه‌ای شده است. این قاعده، از مسائل مورد اختلاف میان مکاتب اسلامی (اشاعره و عدلیه) است و فلاسفه اسلامی از آن قاعده به عنوان «عنایت الهی» یاد کرده‌اند. برای مثال ابن سینا نظریه «فیلسوف پیامبر» خود را با استفاده از عنایت و لطف الهی اثبات می‌کند. ایشان می‌فرمایند: «عقلا جایز نیست که عنایت اولی و برتر خداوند منافع جزئی مانند رویانیدن مو بر پلک‌ها و... را که کوچک‌ترین نیازهای بشری‌اند، اقتضا نماید، ولی نسبت به نبوت که مهم‌ترین مسئله است، بی‌اعتنا باشد» (ابن سینا، ۱۳۵۷، ۳۰۴) لذا نخست به تعریف لغوی و اصطلاحی و هم‌چنین ادله موافق و مخالف و سپس به ذکر مصادیق کلامی، فقهی و اصولی قاعده لطف پرداخته می‌شود.

a-abedi@um.ac.ir

^۱ استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

^۲ دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد
rabeeh.noorani@yahoo.com

۲. تاریخچه قاعده لطف

قاعده لطف اهمیت بسیاری نزد متکلمان امامیه داشته است. این قاعده، از مسائل مورد اختلاف در بین مکاتب اسلامی یعنی اشاعره و عدلیه (معتزله و امامیه) است. «به نظر می‌رسد مکتب امامیه نقش زیادی در تبیین قاعده لطف دارد، هر چند قریب به اتفاق معتزلیان (اشعری، ۱۴۰۰، ۵۷۳) از معتقدان به قاعده لطف به شمار می‌روند، اما نکته اینجاست که اکثر فعالیت‌های این مکتب تا قرن پنجم هجری بوده و سرانجام در قرن هفتم هجری به طور کلی منقرض شد (فاخوری، ۱۳۷۳، ۱۳۶ و ۱۵۵؛ کورین، ۱۳۷۳، ۱۵۲ و ۱۶۷-۱۷۰). اکثراً در کتاب‌ها می‌گویند که قاعده‌ی لطف زائیده فکر سید مرتضی و شیخ طوسی است و حال آن که قبل از آن‌ها هم این مسأله مطرح بوده است. نخست این که، معتزله قائل به قاعده لطف است و علاوه بر آن فضل بن شاذان کتابی دارد به نام «فی اللطیف» که به نظر امامیه، اسم صحیح آن «فی اللطف» است.» (سبجانی، ۱۳۸۹، ۳: ۱۸۵)

۳. مفهوم‌شناسی لطف

مفهوم لغوی: واژه لطف مصدر است و از دو باب ثلاثی مجرد می‌باشد یکی بر وزن فَعَلَ و دیگری بر وزن فَعُلَ لطف بافتح عین الفعل به معنای رفق و مدارا «لطف الله بعبده» (سبجانی، ۱۳۸۹، ۳: ۱۸۳). بوده و لطف با ضم عین الفعل به معنای دقت و کوچکی و ریز بودن (ابن منظور، ۹: ۳۱۶) و همچنین در فارسی به نرمی در کار و کردار (دهخدا، ۱۳۷۷) خوش رفتاری و مهربانی (معین، ۱۳۶۳) معنا کرده‌اند. در عین حال برخی از لغت‌نگاران گفته‌اند که این معانی به یکدیگر نزدیک هستند (فیومی، بی تا، ۵۵۳) و از منظر آیت‌الله‌العظمی سبجانی، رفق و رقت، معنای اصلی لطف است. (سبجانی، ۱۴۱۲، ۴۱۸)

مفهوم اصطلاحی: لطف در اصطلاح متکلمان از صفات فعل الهی است و مقصود این است که خداوند آنچه که به گرایش مکلفان به طاعت و دوری کردن آنان از معصیت کمک می‌کند را در حق آنان انجام داده و این امر مقتضای عدل و حکمت پروردگار است. (سبجانی، ۱۳۸۹، ۳: ۱۸۳). در کشف الاصلحاح آمده لطف فعلی است که بنده را به طاعت نزدیک و از معصیت دور می‌کند به گونه‌ای که منجر به اضطرار و اجبار نشود (مفید ۱۴۱۳ ب: ۳۶) مانند: برانگیختن پیامبران. ما ضرورتاً و به شکل بدیهی می‌دانیم که مردم با بعثت انبیا به طاعت نزدیکتر و از معصیت دورتر می‌شوند (تهانوی، ۱۹۹۶، ۱۴۰۶)

۴. اقسام لطف

لطف در اقسام متفاوتی دسته‌بندی شده، از جمله لطف ۱. اختصاصی و غیر اختصاصی ۲. تکوینی و تشریحی ۳. محصل و مقرب؛ که تعریف آن‌ها به ترتیب از این قرار است:

تقسیم اول: لطف اختصاصی و غیراختصاصی:

افعال لطفی که ویژه خداست مانند: ارسال رسل اختصاصی است؛ و در مقابل آن افعال لطفی است که اختصاص به خداوند ندارد و راه منحصری نیست و دیگران هم می‌توانند آن کار را انجام دهند. (اعرافی درس خارج فقه تربیتی تاریخ ۱۳۹۲/۸/۲۹)

تقسیم دوم: لطف تکوینی و تشریحی:

لطف تکوینی لطفی است غیر اختیاری و همه موجودات را در بر می‌گیرد و در مقابل آن لطف تشریحی است که اختیاری و انتخابی است و به موجودات دارای اختیار نظیر انسان اختصاص دارد. در کلام اسلامی از هردو نوع لطف و هدایت سخن گفته می‌شود ولی مراد از لطف در قاعده لطف، لطف تشریحی است. (ضیائی‌فر، ۱۳۹۲، ۲۴۶)

از تقسیم‌هایی که متکلمان برای لطف تشریحی ذکر کرده‌اند، تقسیم آن به لطف محصل و مقرب است. (حلی، ۱۳۸۹، ۳۵۰؛ طوسی، ۱۴۰۶، ۱۳۲)

تقسیم سوم: لطف محصل و مقرب:

علامه حلی می‌نویسد: لطف محصل چیزی است که با وجود آن طاعت از روی اختیار حاصل می‌شود (حلی، ۱۴۱۳: ۲۵۴)

اما ظاهراً آیت‌الله سبحانی تعریف دیگری از لطف محصل ارائه کرده‌اند: در این تعریف لطف محصل عبارت است از انجام مقدمات و تهیه وسایلی که هدف آفرینش و مصونیت آن از عبث و بیهودگی، بر آن متوقف است و اگر خداوند این مقدمات را آماده نکند آفرینش با هدف و حکمت وی ناسازگار می‌باشد که به آن لطف محصل می‌گویند. کارهایی نظیر بیان وظایف انسان و امتثال و بعثت پیامبران به منظور راه سعادت از این قبیل است. (ربانی گلپایگانی، ۱۴۲۸، ۱۹۳) یعنی دست انسان را بگیرد تا به نتیجه برساند، این بسیار کم است و نسبت به افراد نادر انجام می‌گیرد. همان‌گونه که خداوند در قرآن می‌فرماید: (وَ الَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَ آتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ) (محمد(ص): (۴۷): ۱۷) (سبحانی، ۱۴۱۴: ۱۹۱؛ همو، ۱۳۸۹، ۳: ۱۸۴) اگر لطف محصل باعث شود که فعل طاعت انجام شود نام آن توفیق است و اگر باعث شود مکلف معصیتی را انجام دهد عصمت نامیده می‌شود. (طوسی، ۱۴۰۶، ۱۳۰)

لطف مقرب: به انجام کارهایی که هدف تکلیف کردن را فراهم می‌آورد می‌گویند، به گونه‌ای که اگر این لطف نباشد هدف تکلیف محقق نمی‌شود؛ مانند وعده و وعید، تشویق و تحذیر که باعث می‌شود بنده به انجام تکلیف روی آورده و از معصیت دور شود. (دغیم، ۱۹۹۸، ۲: ۱۱۰۶-۱۱۱۶)

علامه حلی می‌نویسد: موهبتی که انسان را به طاعت الهی نزدیک و از معصیت الهی به دور می‌کند. (حلی، ۱۴۱۳، ۴-۵)

آیت‌الله‌العظمی سبحانی در این زمینه می‌فرماید: در حقیقت دو لطف نداریم و این دو در اصل، یک امر هستند اگر طاعت بر این مترتب شود به آن لطف محصل می‌گویند. مقرب بودن، فعل خداوند است اما محصل بودن، امری انتزاعی است که از حاصل شدن غرض برداشت می‌شود و در کتب کلامی توجه به لطف مقرب بیشتر از لطف محصل است.^۱ (سبحانی: ۱۳۷۵: ۱۰۷)

۵. ملاک وجوب لطف

این بحث به طور صریح در کتب کلامی مطرح نشده ولی از خلال مباحث ایشان می‌توان چندین نظراً استنباط کرد.

^۱ «وعلى ضوء ذلك فليس هنا لطفان مختلفان بل كلاهما فى الحقيقة امر واحد غير انه ان ترتب عليه الطاعة يكون محصلا و كونه مقربا فعل الله سبحانه و اما كونه محصلا امر انتزاعى ينتزع منه بعد حصول الغايه غير ان الغايه غير ان العنايه باللطف المغرب فى الكتب الكلاميه اكثر من المحصل».

الف. مطلق لطف. از عبارات مشهور که لطف را به طور کلی واجب می‌دانند دانسته می‌شود که ملائک لطف در نزد ایشان مطلق لطف و به تعبیری تحقق عنوان لطف است.

ب. اختصاصی بودن:

دلیلی بر این که مطلق لطف واجب باشد نداریم... دخالت شارع از باب لطف درجایی لازم است که کار انحصاری خود شارع باشد مثل ارسال رسل و انزال کتب اما کارهایی که دیگران نیز می‌توانند انجام دهند دخالت الهی از باب لطف در آن لازم نیست. (اعرافی درس خارج فقه تربیتی تاریخ ۱۳۹۲/۸/۲۹)

ج. تاثیر در رغبت اکثر مکلفان (عمومی بودن).

آیت‌الله‌العظمی سبحانی بر خلاف نظر مشهور، مطلق لطف را واجب نمی‌داند بلکه لطفی را واجب می‌شمارد که موثر در رغبت اکثر مکلفان بوده و نه در افراد معدود: «لطف اگر مؤثر در رغبت بیشتر مکلفات به طاعت و ترک معصیت باشد از باب حکمت واجب است اما اگر مؤثر در افراد معدودی باشد انجام آن از باب لطف کرم است» (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۰، ۱۸۸)

اشکالی که به این نظر وارد است این است که: اگر از فلسفه‌های تکلیف آزمایش‌بندگان است پس جایز است که بندگان را به چیزی امر کرد که هیچ رغبتی نسبت به آن ندارند یا از چیزی نهی کرد که بسیار راغب به آن هستند و از این رو بنظر می‌رسد صرف مقربیت نتواند معیار لزوم باشد چه اینکه مثلا اگر هر شهری یک پیامبر داشت مردم بهتر هدایت می‌شدند و یا خداوند امور واجب را مورد لذت و امور حرام را مورد نفرت طبع قرار میداد مردم بهتر امتثال می‌کردند.

مگر اینکه لطف را این گونه معنا کنیم که «ما لولاه لعدّ المکلف بالکسر مناقضا لغرضه» یا «ما لولاه لما تمکن المکلف، عقلا او شرعا او عادة، من الوصول بکماله المطلوب منه» مثل ارسال رسل که اگر نباشد وصول به کمال مطلوب انسانی برای بشر ممکن نبوده (ولو عادة) و نبودن آن، هدف از خلقت را نقض می‌کند. البته تمکن از تکلیف شرط تکلیف است اما تمکن وصول به کمال مطلوب اعم از تکلیف است.

۶. ادله موافقان وجوب لطف

متکلمان شیعه برای وجوب لطف به ادله متعددی استناد جسته‌اند از جمله:

۱. استحاله انفکاک معلول از علت تامه (خداوند قادر بر لطف است و انگیزه آن نیز به جهت جود در وی موجود است و مانعی بر سر راه وی وجود ندارد) (طبرسی بی تا، ۱/ ۵۰۷؛ مظفر ۱۴۰۸، ۷۶ به نقل از: ضیائی فر، ۱۳۹۲، ۲۵۳)

۲. کامل مطلق و لزوم صدور اصلح از وی (خدا کامل مطلق و فعل او کامل‌ترین است، و صدور فعل کامل از خدا ضروری است و صدور ناقص از وی محال است؛ نزدیک ساختن بندگان به طاعت و دور کردن از معصیت برای آنان شایسته‌تر است) (مفید الف: ۱۴۱۳، ۵۱/۴؛ لاهیجی ۱۳۷۲، ۲۵۰) به نقل از: ضیائی فر، ۱۳۹۲، ۲۵۳)

۳. حکمت الهی و نقض غرض (لازمه حکمت الهی این است که تکلیف خویش را با لطف همراه سازد و گرنه غرض وی از تکلیف حاصل نخواهد شد بلکه نقض خواهد گردید زیرا خداوند می‌داند که اکثر مردم جز در سایه لطف به امتثال آزادانه روی نمی‌آورند. (ر.ک: مفید الف ۱۴۱۳، ۳۲، سید

مرتضی، ۱۴۱۱، ۱۹۱؛ علامه حلی ۱۴۱۳، ۳۵۱؛ ربانی گلیایگانی، ۱۴۲۸، ۱۹۱).

۴- عدالت الهی «مقتضای عدالت خداوند این است که در ازای دشواری تکلیف به یاری مکلف بیاید و آن چه وی را به امتثال نزدیک و از معصیت دور می‌سازد انجام دهد.» (مطهری، بی تا، ۱۸۲، هاشمی شاهرودی، ۱۴۰۵: ۳۰۵/۴)

۷. ادله مخالفان وجوب لطف

مهم‌ترین مخالفان این قاعده اشاعره هستند اما افراد دیگری نیز به مخالفت با آن پرداخته‌اند. برای نمونه، ملا احمد نراقی، استفاده از این قاعده را بسیار دشوار می‌دانند و این قاعده را در استدلال‌های کلامی و فقهی «ناکارآ» می‌دانند و بر این باورند که استناد به قاعده لطف در مواردی که صورت گرفته است، مخدوش است و این قاعده را در مباحث علمی عقیم می‌دانند. (نراقی، ۱۴۱۷، ۷۰۵)

برخی از ادله‌ای که این گروه آورده‌اند به این قرار است:

۱. حکم به وجوب یک فعل بر خدا به طور کلی باطل است؛ چون لازمه‌اش این است که عقل بر خدا حاکم باشد؛ در حالی که او حاکم بر همه چیز است؛ فخر رازی در این باره می‌فرماید: حکم فقط از طریق شرع ثابت می‌شود و هیچ حاکمی ما فوق شرع نداریم، پس هیچ امری بر او واجب نیست. (طوسی، ۱۴۱۵، ۳۴۲ و نیز ر.ک: سبجانی، ۱۴۲۰، ۶۱). در پاسخ به اشاعره، محقق طوسی می‌گوید: مراد از این وجوب، حکم شرعی مصطلح بین فقها نیست؛ بلکه به این معناست که این کار به گونه‌ای است که اگر کسی آن را ترک کند، مستحق مذمت است و کار زشت هم به این معناست که انجام دهنده آن سزاوار سرزنش است. (طوسی، همان) پس عقل انسان در اینجا فقط کاشف از سازگاری فعل با صفات فاعل است، نه این که از موضع برتر بر او حکم براند.

۲. اگر لطف نسبت به خداوند واجب بود، این لطف را نسبت به کافران و فاسقان هم انجام می‌داد و نتیجه این می‌شد که کافر و فاسقی وجود نداشت. در نتیجه لطف ضروری نیست. (اشعری ۱۴۰۰، ۲۴۶؛ حمصی رازی ۱۴۱۲، ۳۰ و ۳۱؛ علامه حلی ۱۴۱۳، ۳۵۲ به نقل از: ضیائی فر: ۱۳۹۲، ۲۶۴) کسانی که این را گفته‌اند تصویر صحیحی از معنای لطف نداشته‌اند. لطف الهی علت تامه برای وقوع فعل، ایمان و اطاعت نیست بلکه جز العله است و جزء دیگر آن اراده و اختیار انسان است. (ضیائی فر، همان)

۳. لطف به شرطی واجب است که بدانیم هیچ مفسده‌ای به همراه ندارد و صرف وجود مصلحت برای حکم به لزوم لطف کافی نیست. لذا با احتمال مفسده نمی‌توانیم به لزوم لطف حکم کنیم. به عبارت دیگر فهم وجود منوط به نبودن مانع است و عدم مانع را باید از دلیل دیگری احراز نماییم (همان، ۳۵۲). به نظر می‌رسد این اشکال، یک اشکال صغروی است و کبرای قاعده را زیر سوال نمی‌برد. عقل تنها زمانی حکم به وجوب می‌کند که مقتضی و عدم مانع را احراز کرده باشد و روشن است که در فرض عدم علم به مانع، حکم به وجوب نیز نخواهد شد به عبارت دیگر، در مواردی که عقل احتمال

۱. برخی امتناع نقض غرض را به ملاک استحاله عقلی انفکاک فعل از صفت دانسته‌اند بدین بیان که: محال است حکیم کاری انجام دهد که با غرض وی ناسازگار است یا کاری را که مقتضای حکمت است ترک کند؛ به تعبیر دیگر عقل نظری میان صفت حکمت و کار حکیمانه ملازمه دیده و انفکاک آن دو را عقلاً محال می‌داند (خرازی ۱۴۱۳، ۱۴). برخی دیگر ملاک امتناع نقض غرض را بر پایه قیح عقلانی دانسته‌اند بدین بیان که: عقلاً کارهای خویش را به منظور تحصیل غرض عقلایی انجام می‌دهند و کار کسی را که بدون غرض عقلایی است سفیهانه می‌دانند در نتیجه کارسفیهانه نوعی نقص و ازساحت قدسی الهی به دور است (بحرانی ۱۴۰۶، ۱۱۸).

مانع می‌دهد اساساً لطف بودن آن چیز را احراز نمی‌کند.

۸. فروعات کلامی قاعده لطف

متکلمان امامیه، در موارد تعددی از لطف استفاده کرده‌اند که برخی از آنها عبارتند از: وجوب وعده و وعید، بعثت انبیا، عصمت پیامبران، و وجود، نصب و تصرف امام، (بحرانی: ۱۴۰۶؛ ۱۲۷-۱۲۵؛ همان، ۱۷۵؛ حمصی رازی: ۲/۱۴۱۲، ۲۴۰؛ سبجانی: ۱۳۷۵، ۴۹۰؛ حلی ۱۴۰۵، ۳۲۸؛ مفید: ۱۳۷۲؛ الف ۳۹؛ علامه حلی، ۱۴۲۳، ۲: ۲۶۵)

۹. فروعات فقهی و اصولی قاعده لطف

۱. ولایت فقیه

بر خداوند از باب حکمت و لطف واجب است که برای اداره جامعه اسلامی فقیهان عادل را به ولایت بر مردم منصوب نماید لذا مسئله از عوارض فعل الله است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۱۴۳) شیعه در بحث‌های کلامی خود از راه دلیل لطف لزوم نصب حاکم از جانب خداوند را اثبات می‌کند. (محقق حلی، ۱۴۱۹، ۴۹۰) و مقصود این است که انتخاب امام از حد استطاعت بشری خارج است، پس امری الهی است و مانند نبوت و این که پیامبر اسلام (ص) در مدت بعثت فرصت تعلیم همه اسلام به مردم را به دست نیاورد نتیجه می‌گیرد که حتماً باید فرد میان اصحاب تربیت شده باشند که اسلام را به طور کامل فرا گرفته پس از ایشان بتوانند خلأ فقدان پیامبر (ص) را جبران کنند و این کار همان لطف الهی است از جانب خداوند برای نبوت نیز ایجاب می‌شد با قبول مقدمات دلیل لطف اختصاص دادن آن به حکومت معصوم (ع) و جهی ندارد البته معصوم بودن وی لطف دیگری است پس حتی با فقدان شرط عصمت در زمام‌دار در عصر غیبت باز هم لطف اول یعنی نصب حاکم برای اصلاح نظام جامعه جلوگیری از هرج و مرج و وجوب حکومت را عقلاً از جانب خداوند اثبات و نصب را لازم می‌سازد لذا لزوم جعل الهی و تعیین حاکم از سوی او چه در زمان حضور امام معصوم (ع) و چه در زمان غیبت وی لازم و ضروری است. (مطهری: ۱۳۷۳، ۹۲-۹۳؛ همان، ۱۳۷۲، ص ۲۱۵-۲۱۶).

۲. نفی عسر و حرج

از آنجا که اکثر مکلفان در پی تحصیل رضایت خداوند نیستند و تنها از ترس عقاب مبادرت به انجام دادن تکالیف می‌کنند و اگر به امر سختی مکلف شوند از انجام دادن آن امتناع می‌کنند و در نتیجه مرتکب معصیت شده، مستحق سخط و غضب شارع می‌شوند، تشریح چنین احکامی با لطف خداوند سازگار نیست؛ زیرا موجب دوری بندگان از درگاه او می‌شود (تبریزی، ۱۳۶۹، ۱/۱۱۱).

اندیشمندان شیعه و حتی اهل سنت در ارتباط با آیه ۲۸۶ سوره بقره^۱ می‌فرمایند: خداوند انسان را به ما لایطاق تکلیف نمی‌کند چون وسع شامل آنچه قدرت انسان آن را شامل می‌شود می‌گردد. (طوسی ۱۴۰۹، ۲: ۳۸۵؛ ابن کثیر ۱۳۸۸، ۱/۳۴۲؛ صابونی ۱۴۱۴، ۱: ۱۸۱) و در ارتباط با روایتی (طوسی، ۱۳۹۰، ۱/۴۱۷ ح ۳۵) نیز می‌توان برداشت کرد، که خداوند از روی رحمت و لطف در جعل احکام به سهولت و آسان بودن آن‌ها توجه داشته مثلاً در مورد آب کر، اگر حکمی می‌شد که به مجرد ملاقات با نجاست، نجس می‌شود، برای اغلب مردم باعث زحمت و حرج می‌شد بنابر این این حکم نفی شده

^۱ «لایکلف الله نفساً الا وسعها...» (بقره (۲): ۲۸۶) «خداوند هیچ‌کس را جز به اندازه توانایی‌اش تکلیف نمی‌کند...». که این عبارت در آیات دیگری تکرار شده است (بقره (۲): ۲۳۳؛ انعام (۶): ۱۵۲؛ اعراف (۷): ۴۲؛ مومنون (۲۳): ۶۲).

است و در جعل این حکم مصلحت این که مردم به زحمت نیافتند مد نظر بوده است. مرحوم طبرسی در کتاب احتجاج می‌فرماید: در ادیان سابق مشقت‌های زیادی بوده است که در دین اسلام نفی شده است از جمله در ادیان گذشته پنجاه نماز در پنجاه وقت واجب بوده است و حال آنکه در دین اسلام، پنج نماز در پنج وقت قرار داده شده و اجر پنجاه نماز به نمازگزاران داده می‌شود یا آنکه در ادیان سابق می‌بایست در مکان‌های مخصوصی نماز انجام می‌شد اما در دین اسلام، در هر مکانی که نماز انجام شود، کفایت می‌کند (طبرسی: ۱۳۸۶، ۱/۳۲۷).

برخی در اثبات عقلی بودن قاعده نفی عسر و حرج به قاعده لطف نیز استناد کرده‌اند و گفته‌اند تکلیف به آنچه موجب مشقت تحمل‌ناپذیر است، در واقع مقرب به معصیت، و خلاف لطف است؛ زیرا انگیزه تکلیف در غالب موارد اطاعت و انقیاد است و این امر با تکلیف به ما لا یتحمل نقض می‌شود. (ضوابط الاصول؛ به نقل از: محقق داماد، ۱۴۰۶، ۲:۹۱) یعنی از آنجا که اکثر مکلفان در پی تحصیل رضایت خداوند نیستند و تنها از ترس عقاب مبادرت به انجام دادن تکالیف می‌کنند و اگر به امر سختی مکلف شوند از انجام دادن آن امتناع می‌کنند و در نتیجه مرتکب معصیت شده، مستحق سخط و غضب شارع می‌شوند، تشریح چنین احکامی با لطف خداوند سازگار نیست؛ زیرا موجب دوری بندگان از درگاه او می‌شود. (اوثق الوسائل؛ به نقل از: محقق داماد، همان)

۳. حجیت گفتار و رفتار پیامبر (ص) و امام (ع)

روشن است که انسان‌های عادی ظرفیت پذیرش قانون آسمانی و پیام الهی را ندارند لذا لازم است که انسان‌هایی وجود داشته باشند که آن‌ها را به مردم برسانند، این گروه باید از خطا، مصون باشند که نتیجه این مصونیت، حجیت گفتار و رفتار مبلغان قانون الهی است؛ یکی از نتایج اصولی که اندیشمندان اصول و فقه بر قاعده لطف بار کرده‌اند حجیت گفتار و رفتار مبلغان الهی است. (لاهیجی، ۱۳۷۲، ۱۱۶؛ کاشف الغطاء، بی تا، ۶؛ مطهری، ۱۳۷۳، ۹۵؛ منتظری، ۱۴۰۸، ۱: ۵۸)

۴. برداشته شدن تکلیف از کودک

برداشته شدن تکلیف از کودک امتنانی بوده و از باب لطف است و این یعنی که مواخذه عذاب از کودک برداشته شده است لذا محبوبیت اعمالی که کودک انجام می‌دهد مانند عبادات باقی می‌ماند و همین برای مشروعیت عبادات اطفال کافی است به عبارت دیگر حدیث رفع القلم فقط الزام را برداشته و چنانچه فردی در شرایط عسر و حرج اقدام به اتیان تکلیف کند از او پذیرفته بوده و حتی ثواب بیشتری هم خواهد داشت (بجنوردی: ۱۴۱۹، ۴: ۱۱۳). به حکم عقل مرتکب حرام مستحق عذاب است، اما شرع تا سن بلوغ از روی لطف و امتنان این عذاب و عقوبت را از او برداشته است همان گونه که انسان بالغی که مرتکب کارهای حرام و گناه می‌شود مستحق مجازات است اما خداوند در قبال انجام برخی امور مانند گریه بر حضرت سیدالشهدا (ع) عذاب را از او بر می‌دارد (بجنوردی، ۱۴۱۹، ۴: ۱۱۵). بسیار واضح است که لطف خداوند اقتضا می‌کند که عبادات کودک بدون پاداش نباشد پس اگر کودک عمل نیکی را به قصد قربت به خداوند انجام می‌دهد پس اگر خداوند او را از ثواب آن محروم کند خلاف لطف است. عبادات کودکان مشروعیت دارد و صحیح است و مستحق پاداش و ثواب می‌باشد قول مشهور فقهای شیعه در مبسوط آمده است هرگاه کودک نیت روزه کند روزه او صحیح است روزه او روزه کامل شرعی خواهد بود (طوسی، ۱۳۸۷، ۱: ۲۷۸). شهید اول نیز در کتاب‌های خود مشروعیت روزه کودک را پذیرفته و او را مستحق ثواب و پاداش می‌داند. (شهیداول،

۱۴۱۹، ۲۶؛ همان: ۱/۱۴۱۹/۲۶۸). پذیرفته شدن عبادات کودکان و مشروعیت آن‌ها مطابق با قاعده لطف و مورد پذیرش عقل بوده و برعکس پذیرفته نشدن و عدم مشروعیت خلاف لطف و امتنان است و مستلزم این است که سعی و تلاش کودکان ضایع شده و آنها هیچ پاداشی در این باره دریافت نکنند. مثلاً اگر اقدام به روزه گرفتن کرد روزه او صحیح است زیرا صحت از احکام وضعی است و اختصاص به مکلفین ندارد ولی این روزه مشروعیت شرعی نداشته و امر شرعی به آن تعلق نگرفته است (بجنوردی: ۱۴۱۹، ۴/۱۷۳؛ خوئی، ۱۴۱۲، ۳/۷۸).

۵. اجماع لطفی

یکی از مصادری که امامیه برای استنباط احکام مطرح کرده اجماع است. مبانی گوناگونی برای حجیت اجماع مطرح شده که یکی از آنها قاعده لطف است که مبتکر آن شیخ طوسی است. ایشان به مقتضای قاعده لطف در علم کلام به طرح مبنایی خاص پرداخته است. به زعم وی مقتضای لطف الهی به بندگانش، هدایت و جلوگیری از گمراهی آنان است، از این رو اگر اَمّت یا فقیهان بر امر نادرستی اجتماع نمایند، بر پیشوای معصوم (ع) لازم است آنان را هر چند با القای اختلاف نظر میانشان به راه حق رهنمون نماید. از این جهت، اتفاق نظر همه فقها بر یک حکم و عدم وجود مخالف، نشانه درستی و صحت آن نزد شارع مقدس است. از این اجماع در علم اصول به «اجماع لطفی» یاد می‌شود. (انصاری، بی تا، ۵۱)

چکیده استدلال وی را بدین صورت می‌توان بیان کرد:

یکی از شؤون و وظایف امام (ع)، تبلیغ و تبیین احکام الهی است.

این وظیفه گاهی به صورت مستقیم و گاه به واسطه شخص دیگر انجام می‌شود.

اگر فقها بر حکمی که بر خلاف حکم الهی است اتفاق نظر داشته باشند، مقتضای قاعده لطف این

است که امام (ع) مستقیماً یا به واسطه شخص دیگری در میان آن‌ها اختلاف انداخته و حق را بیان کند.

(شیخ طوسی، ۱۴۱۷: ۲، ۶۴۲)

لذا بر اساس قاعده لطف، از اتفاق فقها و عدم اظهار مخالفت معصوم (ع) می‌فهمیم که امام

معصوم (ع) نیز با آنان هم نظر است لذا به این وسیله نظر امام کشف شده و طبعاً حجیت اجماعی که

کاشف نظر امام (ع) است، ثابت می‌شود.

مرحوم شوشتری نیز در کتاب «کشف القناع» درصدد هستند که حجیت اجماع را از طریق قاعده‌ی

لطف ثابت کنند و هم چنین به اثبات برسانند که به مقتضای این قاعده، اجماع، کشف از قول معصوم

می‌کند. اگر علماء اجماع کردند این اجماع یقیناً با قول معصوم هماهنگ است زیرا یکی از وظایف

امام (ع) «بیان الحق و تمییز الحق عن الباطل» است و اگر مجمعی بر خلاف حق اجماع کنند او باید

حق را آشکار کند و حتی اگر شده با مخالفت یک نفر، از تحقق اجماع جلوگیری نماید. (سبحانی:

۱۳۸۹، ۳/۱۸۶)

۵. نصب عامل قبض صدقات

از آن جا که خود مکلفان تمایلی به اخراج زکات از اموالشان و نقل آن‌ها به سوی اما ندارند و چه

بسا که این کار برای ایشان دشواری بزرگی ایجاد کند و این بدون شک آن‌ها را از طاعت دور کرده

و به معصیت نزدیک کرده از این رو اقتضاء قاعده لطف این است که حاکم شخصی را به عنوان عامل

جمع آوری صدقات منصوب کند. (صاحب جواهر، ۱۴۰۴، ۱۵: ۴۲۳)

۶. امر به معروف نهی از منکر

علاوه بر آیات و روایات، فقهای امامیه در صدد بر آمده اند تا بر اساس تحلیلی عقلانی ضرورت امر به معروف و نهی از منکر را بیان کنند یکی از ادله ای که در این زمینه اقامه کرده اند بر پایه قاعده لطف است، شیخ طوسی بعد از طرح این سوال که امر به معروف و نهی از منکر عقلا واجب است یا شرعا می‌فرماید: «این دو عقلا واجب است چرا که واجب کردن آن نوعی لطف است و صرف آگاه کردن مکلف به ثواب و عقاب کافی نیست بلکه بستر عملی هم لازم است» (طوسی، ۱۴۰۶، ۲۳۶) بدون شک، امر به معروف و نهی از منکر از اموری است که به کثرت خوبی و کاهش بدی کمک می‌کند، لذا، لطف الهی، اقتضا می‌کند که انسان‌ها را به آن وادار کند و آن‌ها را بدان تکلیف نماید تا در پرتو این تکلیف، انسان‌ها بهتر در مسیر رشد و سعادت قرار گیرند.

۷. قبح عقاب بلا بیان (برائت عقلی)

یکی از قواعد مهم اصولی قاعده قبح عقاب بلا بیان است در مواردی که احتمال تکلیف و الزام الهی می‌دهیم و دلایل معتبری وجود ندارد وظیفه چیست؟! اندیشمندان علم اصول با استناد به ادله مختلفی فرموده اند: وظیفه، اجرای برائت است. (محقق حلی ۱۴۰۳: ۲۰۸؛ خراسانی، بی تا، ۱۶۷، ۲) از این ادله قاعده قبح عقاب بدون بیان است که خود با ادله گوناگون تبیین شده است.

یکی از استدلال‌هایی که برای توجیه این قاعده استفاده شده، از طریق قاعده لطف است. به این بیان: بعثت پیامبران نوعی لطف در تکالیف عقلی است و عقل می‌گوید عقوبت کردن مکلف پسندیده نیست، مگر این که آنچه در حق وی لطف است (بیان تکلیف) انجام شده باشد. (طوسی، ۱۴۰۹، ۶، ۴۵۸) در این استدلال با توجه به ضرورت لطف، از نفی بیان تکلیف نفی مؤاخذه، و از نفی مؤاخذه، برائت از تکلیف اثبات شده است. (ضیائی فر: ۱۳۹۲، ۲۷۲)

۸. مشروط بودن اجرای برائت به فحص و یأس

در بحث از برائت این پرسش مطرح است که آیا اجرای برائت مشروط به فحص از دلیل معتبر و یأس از آن است یا این که مطلق و غیر مشروط است؟ اکثر اندیشمندان علم اصول بر این نکته تاکید کرده اند که محل اجرای برائت، بعد از فحص است. اینان برای اثبات نظر خویش به ادله مختلفی استناد کرده اند که یکی از آن‌ها قاعده لطف است و به این بیان است: عقل به وجوب لطف بر خداوند به بعثت پیامبران و فرستادن کتاب آسمانی حکم می‌کند تا مردم به مسیر شایسته هدایت شده و در دو جهان بهروز شوند با این حکم عقلی یقینی چگونه می‌توان گفت که یکی از احکام خداوند رفع دستورات الهی است، یعنی این که خداوند روی گردانی از سخن پیامبران و عدم فحص از دستورات الهی و شریعت‌های آسمانی را برای مردم تجویز کرده است. (سبجانی، ۱۴۰۵، ۴۳۵) در این بیان نیز از ضرورت لطف، ضرورت احکام آسمانی و از ضرورت آن عدم امکان ترخیص به نحو ایجاب کلی استفاده شده است. (ضیائی فر، ۲۷۳، ۱۳۹۲)

۹. ضرورت حکومت الهی

در دیدگاه کلامی شیعه منشأ مشروعیت زمامدار، الهی است. علامه حلی یکی از شرایط زمامدار را چنین بیان می‌کند: از جانب پروردگار متعال یا پیامبر(ص) یا کسی که امامت وی قبلا ثابت شده، نصب شده باشد. (علامه حلی، ۱۴۱۳، ۳۹۲) بزرگان این دیدگاه را با ادله عقلی و نقلی از جمله قاعده

لطف دنبال کرده اند. (مجلسی، ۱۳۶۳، ۱۲۰؛ علامه حلی، ۱۴۰۵، ۱۶۷)

بعضی نیز با تکیه بر این استدلال نصب الهی زمامدار را به اثبات رسانیده اند. (حمصی رازی، ۱۴۱۲، ۲: ۲۴۰؛ علامه حلی، ۱۴۰۵، ۱۵ و ۲۳) آیت‌الله جوادی آملی در این زمینه می‌فرماید: هم آفرینش و ایجاد تکوینی فقیهان واجد شرایط در عصر غیبت بر مبنای حکمت حکیمان یا قاعده لطف متکلمان واجب است منتها به نحو وجوب عن الله نه وجوب علی الله و هم دستور و هم نصب تشریحی آنان برابر همین تعبیرهای یاد شده لازم می‌باشد. (جوادی آملی، ۱۳۶۷، ۱۵۷) و بعضی دیگر گفته‌اند: «خداوند که فیض شریعت را وفق حکمت بر ما ارزانی داشته و راه را از چاه برای ما مشخص ساخته به حکم ضرورت عقل بایستی ضمانت اجرایی آن را مشخص کرده باشد، خواه نصاً یعنی در دوران حضور معصوم یا وصفاً چنانچه در عصر غیبت.» (معرفت، ۱۳۸۸ مجله مکتب اسلام، ش ۶، ۲۴) برخی پای را فراتر نهاده می‌فرمایند: «حتی اگر بگوییم مردم در انتخاب زمامدار نقش دارند باز هم قاعده لطف اثبات کننده منشأ مشروعیت حکومت الهی است، حداقل چیزی که برهان لطف ثابت می‌کند این است که درباره مسئله حق ولایت مثل بقیه مصالح و مفاسدی که در احکام هست ما باید به دین رجوع کنیم و با مراجعه به دین بفهمیم که چه کسی باید ولی باشد؛ قاعده لطف راه را باز کرده و عقلاً لازم می‌آید که دین در اینجا نظر داده باشد که چه کسی ولی باشد؛ حال این ولی معصوم است، فقیه است یا حتی کسی که مردم به انتخاب تعیین می‌کنند، ریشه مشروعیت حرفی است که از جانب دین می‌آید» صادق لاریجانی، کمیسیون بررسی مباحث جدید ولایت فقیه، جلسه ۶، ۳۴۳؛ به نقل از: ضیائی فر، ۱۳۹۲، ۲۶۹)

۱۰. قلمرو اطاعت از ولی

در مورد تفسیر ولایت ولی و موضع اطاعت از ایشان، اندیشه‌های متفاوتی وجود دارد. بعضی قلمرو ولای زمامدار را گسترده و حتی حوزه خصوصی مردم را جزء قلمرو ولایت زمامدار می‌دانند. (خوئی، ۱۴۱۷، ۵: ۳۸) و در مقابل برخی از فقها آن را به حوزه عمومی زندگی اجتماعی مردم منحصر ساخته‌اند. یکی از ادله‌ای که برای اثبات ادعای خود آورده اند قاعده لطف است. (خراسانی، بی‌تا، ۹۳)

یکی از فقهای امامیه بعد از طرح ولایت معصوم (ع) دو معنا را ذکر کرده است: ۱. لزوم اطاعت از وی و نفوذ تصرف ایشان در حوزه امور عمومی ۲. لزوم اطاعت از وی و نفوذ تصرف وی به صورت مطلق. وی معنای دوم را غیر قابل برداشت از ادله ولایت (نظیر «النبی (ص) اولی بالمؤمنین من انفسهم») دانسته و معنای صحیح را همان معنای نخست می‌داند. دلیلی که ایشان برای این برداشت خود می‌آورد قاعده لطف است. خلاصه نظر ایشان به این قرار است: فلسفه جعل ولی، تکمیل نقص موکلی علیه است و قاعده لطف همانطور که به وجود مکمل حکم می‌کند، محدوده اختیارات وی را هم معین می‌کند و این حوزه عمومی است که نیازمند ولایت و سرپرستی است. (آل بحر العلوم ۱۴۰۳، ۳: ۲۱۷)

۱۱. ضرورت قانون برتر الهی

اندیشمندان فقه امامیه به این گزاره تاکید کرده اند که «احکام نقلی نوعی لطف به اموری است که عقل آن‌ها را ضروری می‌داند»^۱ (کاظمی خراسانی، ۱۴۰۴، ۴: ۷۱)

با توجه به توضیحات داده شده می‌توان با استفاده از قاعده لطف، ضرورت قانون الهی را اثبات

۱. «التکالیف السمعیة الطاف فی التکالیف العقلیة».

کرد:

- الف) انسان برای دستیابی به سعادت نیازمند هدایت است.
ب) خداوند به راه سعادت انسان‌ها و نیاز وی به هدایت آگاه است.
ج) مقتضای آگاهی، قدرت، لطف و رحمت الهی آن است که برای انسان به بهترین شکل قانون‌گذاری کرده و راه سعادت را به وی نشان دهد. (صدر، ۱۹۷۸، ۱۷)

۱۲. نقش قاعده لطف در ترجیح روایات

یکی از مسائلی که اندیشمندان علم اصول مطرح کرده‌اند مبحث تجری است؛ پرسش مطرح شده این است که آیا تجری عقلاً قبیح و شرعاً حرام است (قبیح فعلی) یا فقط نشان دهنده سوء باطن است (قبیح فاعلی)؟ برخی بر این باورند که تجری فقط از سوء باطن حکایت می‌کند و در پیشگاه عقل و شرع هیچگونه حرمت و قبحی ندارد. یکی از ادله‌ای که اینان به آن استناد کرده‌اند: روایات معتبری است که بر نفی عقاب از شخص متجری حکایت می‌کند؛ درمقابل، روایاتی وجود دارد که نیت گناه را گناه دانسته‌اند. (حسینی حائری، ۱۴۰۸، ۱: ۲۸۸) لذا اندیشمندان اصولی تلاش کرده‌اند به گونه‌ای از این دو دسته روایات متعارض جواب دهند. (کاظمی، ۱۴۰۴، ۳: ۵۱)

بعضی می‌گویند: که روایات عفو از نیت سوء چون با قاعده لطف مخالف است، مردود است، به این صورت که مقتضای قاعده لطف این است که شارع، مکلف را از سرکشی دور و به امتثال نزدیک بگرداند و این روایات که بخشش از نیت معصیت را عنوان می‌کند با این مطلب سازگار نیست، چرا که بازدارنده مکلف از قصد معصیت نیست. (کاظمی، همان).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

اگر چه معروف است که قاعده‌ی لطف زائیده فکر سید مرتضی و شیخ طوسی است اما در ریشه‌یابی تاریخی این مسئله می‌توان به کتاب فضل بن شاذان اشاره کرد.

در تعریف اصطلاحی لطف اگر چه اختلاف چشم‌گیری مشاهده نمی‌شود اما در مورد معنای لطف محصل ظاهراً آیت‌الله‌العظمی سبحانی تعریف جدیدی ارائه کرده است.

در مورد ملاک و جوب لطف اگر چه در میان اندیشمندان تصریحی نشده اما می‌توان مواردی نظیر مطلق لطف بودن، اختصاص به شارع داشتن، و تأثر در رغبت عموم داشتن را در لابلای عبارات ایشان ردیابی کرد.

به قاعده لطف نه تنها در علم کلام، بلکه در موارد متعددی در فقه و اصول استناد شده است از جمله: ولایت فقیه، نفی عسر و حرج، حجیت گفتار و رفتار معصومان (علیهم السلام)، برداشته شدن تکلیف از کودک، اجماع لطفی، اجتهاد و تقلید، امر به معروف و نهی از منکر، قبح عقاب بلا بیان، مشروط بودن اجرای برائت به فحص و یاس، ضرورت حکومت اسلامی، قلمرو اطاعت از ولی، ضرورت قانون برتر و نقش آفرینی در ترجیح روایات.

منابع

۱. ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار المعرفه للطباعة و النشر، ۱۳۸۸ق.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۶ق.
۳. اشعری، علی، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تصحیح هلموت ریتز، چاپ سوم: دارالنشر فذتند شتابز، ۱۴۰۰ق.
۴. اعرافی، علیرضا، درس خارج فقه تربیتی تاریخ ۱۳۹۲/۸/۲۹ قابل دسترس در: <http://www.eshia.ir/feqh/archive/text/araftarbiat/92/920829>
۵. آل بحرالعلوم، سید محمد، بلغة الفقهیه، تحقیق سید محمد تقی آل بحر العلوم، چاپ چهارم، تهران، منشورات مکتبه الصادق (ع) تهران ۱۴۰۳/۱۳۶۲.
۶. انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، قم، اسماعیلیان، بی تا.
۷. بجنوردی، محمد حسن، القواعد الفقهیه، نشر الهادی، قم، ۱۴۱۹ه ق، چاپ اول.
۸. بحرانی، میثم بن علی، قواعد المرام فی علم الکلام، قم، مکتبه المرعشی، ۱۴۰۶ق.
۹. بیدهندی، محمد؛ محمدپور، سکینه؛ «تحلیلی تطبیقی از قاعده لطف در دیدگاه متکلمان اسلامی»، ادیان و مذاهب عرفان، شماره ۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، ص ۱۹-۳۴.
۱۰. تهانوی، محمد تقی، موسوعه کشاف الاصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت: مکتبه لبنان، ۱۹۹۶.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم (تفسیر موضوعی قرآن کریم)، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.
۱۲. حسینی حائری، سید کاظم، مباحث الاصول، قم: مؤلف، ۱۴۰۸.
۱۳. حمص رازی، محمود، المنقذ من التقليد، قم، موسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۲ق.
۱۴. خرازی، سیدمحسن، «قاعده لطف»، در: مجموعه مقالات کنگره شیخ مفید، قم، کنگره هزاره شیخ مفید، ش ۳۵، ۱۴۱۳ق.
۱۵. خراسانی، محمد کاظم، کفایة الاصول، تهران، اسلامی، بی تا.
۱۶. خمینی، سیدمصطفی، تحریرات الاصول، قم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی «ره»، ۱۳۷۶.
۱۷. خوئی، ابوالقاسم، مصباح الفقاهه، چاپ چهارم، قم، انصاریان، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م.
۱۸. _____، مصباح الاصول، قم، مکتبه الداوری، ۱۴۱۲ق.
۱۹. دغیم، سمیح، موسوعه مصطلحات علم الکلام الاسلامی، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۸م.
۲۰. دهخدا، علی، لغت نامه دهخدا، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۲۱. ربانی گلپایگانی، علی، محاضرات فی الالهیات، قم: موسسه امام صادق(ع)، ۱۴۲۸ق.
۲۲. سبحانی، جعفر، المسبوط فی اصول الفقه، موسسه تعلیمات و تحقیقات امام صادق(ع)، ۱۳۸۹.
۲۳. _____، الالهیات علی هدی کتاب والسنة والعقل، تهران، المرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۲ق.
۲۴. _____، تعلیقه بر کشف المراد، قم، موسسه امام صادق(ع)، چاپ اول، ۱۳۷۵.
۲۵. _____، تهذیب الاصول، قم، موسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۵ق.
۲۶. _____، رساله فی التحسین و التقیح العقلیین، قم: موسسه امام صادق(ع)، ۱۴۲۰ق.
۲۷. _____، مفاهیم القرآن الکریم، ج ۶، (اسمائ و صفاته سبحانه فی القرآن الکریم)، ۱۴۱۲ق.
۲۸. سیدمرتضی، علی، الذخیره، تحقیق سیداحمدحسینی، قم: موسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۱ق.
۲۹. شهیداول، محمد بن مکی، اللمعه دمشقیه، انتشارات دارالفکر، ۱۴۱۹ه ق.
۳۰. شهیدثانی، زین الدین بن علی، الروضه البهیة فی شرح اللمعه دمشقیه، انتشارات داوری، قم، ۱۴۱۰ق.
۳۱. صابونی، محمد علی، صفوه التفاسیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۴ق.
۳۲. صاحب جواهر، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، دار الحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۴ق.
۳۳. صدر، سید محمد باقر، دروس فی علم الاصول، بیروت دار الکتاب اللبنانی، ۱۹۷۸م.
۳۴. ضیائی فر، سعید، جایگاه مبانی کلامی در اجتهاد، پژوهشگاه علوم فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۲ش.
۳۵. طبرسی نوری، سید اسماعیل، کفایه الموحدین، تهران، انتشارات علمی اسلامی، بی تا.

۳۶. طوسی، محمد بن حسن، الاقتصاد فی ما يتعلق بالاعتقاد، چاپ دوم، بیرون: دارالاضواء، ۱۴۰۶ق.
۳۷. _____، التبیان، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۹ق.
۳۸. _____، العده فی الاصول الفقه، چاپ اول، قم: علاقه بندیان، ۱۴۱۷ق.
۳۹. _____، المبسوط، المكتبة المرتضویه، بی جا، ۱۳۸۷ه ق.
۴۰. _____، النهایه، بیروت، دار الكتاب العربی، بی تا.
۴۱. طوسی، خواجه نصیرالدین، تلخیص المحصل، چاپ دوم، دارالاضواء، بیروت، ۱۴۱۵ق.
۴۲. عاملی، سید محمد جواد، مفتاح الکرامه، مؤسسه نشر اسلامی، قم، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
۴۳. علامه حلی، حسن، الالفین، چاپ اول، قم، مؤسسه الاسلامیه، ۱۴۲۳ق.
۴۴. _____، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، نشر اسلامی، ۱۴۱۳.
۴۵. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، تصحیح زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲.
۴۶. فیومی، احمد، المصباح المنیر، چاپ اول، قم: منشورات دار الرضی، بی تا.
۴۷. کاشف الغطاء، جعفر، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعہ الغراء، اصفهان، مهدوی، بی تا.
۴۸. کاظمی خراسانی، محمد، فوائد الاصول، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۴ق.
۴۹. کریمی، حمید، بازخوانی انتقادی ادله ی موافقان و مخالفان قاعده ی لطف در مباحث کلامی، فلسفه و کلام، اندیشه نوین دینی، شماره ۴۲، پاییز ۱۳۹۴، ص ۶۷-۸۰.
۵۰. لاهیجی، عبدالرزاق، سرمایه ایمان، تحقیق صادق لاریجانی، چاپ سوم، بی جا، الزهرا(س)، ۱۳۷۲.
۵۱. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳.
۵۲. محقق حلی، جعفر بن حسن، شرایع الاسلام، انتشارات استقلال، تهران، ۱۴۱۹ق.
۵۳. _____، معارج الاصول، تحقیق محمد حسین رضوی، قم، مؤسسه آل‌البتی (علیهم السلام)، ۱۴۰۳ق.
۵۴. محقق داماد یزدی، سیدمصطفی، قواعد فقه، مرکز نشر علوم اسلامی، تهران، ۱۴۰۶ق.
۵۵. محمدزاده رهنی، محمدرضا؛ فریدون، حسن؛ «بررسی مشروعیت عبادات کودکان از دیدگاه فقه امامیه»، فقه و اصول، پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، شماره ۲۵، پاییز ۱۳۹۰، ص ۱۱۹-۱۳۹.
۵۶. مطهری، مرتضی، آشنائی با علوم اسلامی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
۵۷. _____، امامت و رهبری، چاپ چهاردهم، قم، صدرا، ۱۳۷۳.
۵۸. _____، پیرامون انقلاب اسلامی، چاپ دهم، قم، صدرا، ۱۳۷۲.
۵۹. مظفر، محمد رضا، عقائد الامامیه، چاپ دوم، قم: مکتبه شکوری، ۱۳۶۶/۱۴۰۸.
۶۰. معرفت، محمدهادی، «حکومت اسلامی براساس دین»، مجله مکتب اسلام، ش ۶.
۶۱. معین، محمد، فرهنگ معین، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۶۲. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الف: اوائل المقالات فی المذاهب والمختارات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید. ۱۴۱۳ق.
۶۳. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ب: النکت الاعتقادیة، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید. ۱۴۱۳ق.
۶۴. منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، قم، المركز العالمی للدراسات الاسلامی، ۱۴۰۸ق.
۶۵. نراقی، مولی محمد بن محمد مهدی، عوائد الايام، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۷ق.

بررسی تطبیقی بحث اوامر در کتاب‌های درسی حوزه با تاکید بر اندیشه های اصولی آیت‌الله العظمی سبحانی

سعید نیازی^۱

علی بدری^۲

مرتضی قربانی^۳

علی اسدی^۴

چکیده

بحث الفاظ موضوعی اصولی، اما از محورهای کاربردی در تفسیر قرآن و سنت است. در علم اصول، مباحث الفاظ به دو نوع «کلی» و «اختصاصی» قابل بررسی است. مباحث الفاظ به صورت اختصاصی در کتاب‌های اصولی نوعاً در شش عنوان یا مقصد ارائه می‌شوند؛ نخستین مقصد، بحث اوامر است که نقشی تعیین کننده در استنباط احکام الهی از قرآن و سنت دارد. اهمیت این بحث جایی نمایان می‌شود که با اختلاف نظر در قواعد تفسیر، احکام مختلفی از متن استنباط می‌شود. هدف این مقاله، بررسی تطبیقی نظرات سه تن از شخصیت‌های اصولی شیعی و مؤلفان کتاب‌های درسی حوزه (آیت‌الله سبحانی، علامه مظفر، آخوند خراسانی) می‌باشد. روش این مقاله کتابخانه‌ای است. سوال مقاله این است که در بحث اوامر چه اشتراکات و اختلافاتی در ساختار و محتوای کتاب‌های درسی اصولی حوزه (الموجز، اصول الفقه، کفایة الاصول) با تکیه بر اندیشه‌های اختصاصی صاحب‌الموجز وجود دارد. پاسخ، با رویکرد سه شخصیت اصولی به بحث اوامر بیان شده است. آیت‌الله سبحانی در برخی از مباحث اوامر با مرحوم مظفر و صاحب کفایة اشتراک نظر دارند و در تعدادی از مسائل دارای نظر اختصاصی می‌باشند که هر کدام برای نظرات اختصاصی و اشتراکی خود دلیلی آورده‌اند و به آن استناد کرده‌اند.

کلیدواژگان

مباحث الفاظ، اوامر، سبحانی، مظفر، آخوند، اشتراک، اختلاف

مقدمه

مباحث علم اصول در کتاب‌های درسی حوزه در سه عنوان ۱. مباحث الفاظ ۲. مباحث حجج و امارات ۳. مباحث اصول عملیه به همراه مقدمه و خاتمه تنظیم و ارائه شده است. هر کدام از عناوین و مباحث مذکور جایگاهی اختصاصی و زیربنایی در اجتهاد معارف اسلامی خصوصاً در استنباط احکام فقهی از منابع اسلامی دارند. در این مقاله با محور قرار دادن کتاب‌های درسی اصولی حوزه‌های علمیه، (الموجز، اصول الفقه، کفایة الاصول) بحث اوامر از مقاصد شش‌گانه مباحث الفاظ در دو مقام

neyaii1400@gmail.com
alibadri67@yahoo.com
gorbani1400@gmail.com
ensan12@chmail.ir

۱. مدرس سطح عالی حوزه علمیه طالبیه تبریز
۲. مدرس سطح عالی حوزه علمیه طالبیه تبریز
۳. مدرس سطح عالی حوزه علمیه تبریز
۴. طلبة سطح سه تخصصی کلام حوزه علمیه طالبیه تبریز

ساختارشناسی و محتواشناسی به صورت تطبیقی تبیین و بررسی شده است: مقام اول: ساختارشناسی بحث اوامر در کتاب‌های الموجز، اصول الفقه، کفایه‌الاصول هر کدام از مؤلفان صاحب‌نظر و اندیشمند، برای ارائه مباحث خود در بحث اوامر، ساختاری را بر مبنای فصل یا بحث ارائه کرده‌اند که هر سه کتاب مذکور در فصول و مباحثی از اوامر دارای اشتراکاتی هستند و بعضی از فصول و مباحث از اختصاصات ساختاری و محتوایی بعضی از کتب می‌باشد. در این مقاله سعی شده است پس از بیان ساختار فصول بحث اوامر، فصول مشترکی که در هر سه کتاب مذکور آمده است احصاء و برای تطبیق محتوایی مبنا قرار گیرد.

مقام دوم: محتواشناسی بحث اوامر در کتاب‌های الموجز، اصول الفقه، کفایه‌الاصول پس از احصاء مباحث مشترک در ساختار بحث اوامر در کتاب‌های مذکور، محتوای فصول مشترک به صورت تطبیقی مورد بررسی قرار گرفته است که صاحبان کتب، در چه مواردی اشتراک نظر و در چه مواردی اختلاف نظر دارند. پس به صورت کلی این مقاله در صدد پاسخ‌گویی به سوالات زیر می‌باشد:

۱. اشتراک و اختلاف ساختاری بحث اوامر در کتاب‌های درسی اصول حوزه چیست؟
 ۲. در اشتراکات ساختاری، اشتراکات و اختلافات محتوایی بحث اوامر در کتاب‌های درسی اصولی حوزه چیست؟
 ۳. نظرات اختصاصی صاحب‌الموجز در بحث اوامر نسبت به اندیشه‌های مرحوم مظفر و آخوند خراسانی چیست؟
 ۴. مستند اندیشه‌های اختصاصی آیت‌الله سبحانی در بحث اوامر چیست؟
- برای این سوال‌های اصلی و فرعی جواب‌هایی در این مقاله بنا بر نظر آیت‌الله سبحانی و علامه مظفر و مرحوم آخوند بر محور کتاب‌های الموجز و اصول الفقه و کفایه‌الاصول داده شده است.

ساختارشناسی بحث اوامر در کتب درسی

ساختارشناسی بحث اوامر در کتاب الموجز

کتاب الموجز تألیف اصولی محقق و متتبع آیت‌الله سبحانی در یک مقدمه و ۸ مقصد تنظیم شده است.

مقصد اول این کتاب در بحث اوامر است که مباحث آن در ۹ فصل ارائه شده است:

۱. ماده امر
۲. هیأت امر
۳. اجزاء
۴. مقدمه واجب
۵. تقسیمات واجب
۶. اقتضاء الامر بالشی‌النهی عن ضده
۷. نسخ وجوب

۸. امر به امر

۹. امر بعد الامر

ساختارشناسی بحث اوامر در کتاب اصول الفقه

کتاب اصول الفقه تألیف اصولی نواندیش علامه مظفر است که در ۳ مقصد به همراه دخل و مقدمه تنظیم و تدوین شده است، بحث اوامر باب دوم از مقصد اول کتاب می‌باشد که مباحث آن در ساختار زیر ارائه شده است:

مبحث اول؛ ماده امر

۱. معنای کلمه امر

۲. اعتبار علو در معنای امر

۳. دلالت امر بر وجوب

مبحث دوم؛ صیغه امر

۱. معنای صیغه امر

۲. ظهور صیغه امر در وجوب

۳. تبعیدی و توصلی

۴. واجب عینی و اطلاق صیغه

۵. واجب تعینی و اطلاق صیغه

۶. واجب نفسی و اطلاق صیغه

۷. فور و تراخی

۸. مره و تکرار

۹. نسخ و وجوب

۱۰. امر دوباره به شی

۱۱. دلالت امر به امر

خاتمه؛ تقسیمات واجب

۱. مطلق و مشروط

۲. معلق و منجز

۳. اصلی و تبعی

۴. تخییری و تعینی

۵. عینی و کفایی

۶. موسع و مضیق

۷. تبعیت قضاء از ادا

سه مساله اجزاء و ضد و مقدمه واجب در بحث مستقلات غیرعقلیه مطرح شده است که برای تطبیق کامل با مشترکات الموجز و کفایه الاصول در بحث اوامر ارائه خواهد شد.

ساختارشناسی بحث اوامر در کتاب کفایه الاصول

کفایه الاصول تألیف اصولی سترگ مرحوم آخوند محمد کاظم خراسانی است که سال‌های مدیدی است که هم متن درس سطوح عالی و هم متن درس خارج اصول بسیاری از بزرگان حوزه‌های

علمیه شیعه می‌باشد.

کتاب کفایه الاصول در یک مقدمه و ۷ مقصد و یک خاتمه تنظیم شده است بحث اوامر اولین مقصد کتاب کفایه‌الاصول است که در ۱۳ فصل به صورت زیر تنظیم و ارائه شده است:

مقصد اول: اوامر

۱. ماده امر
۲. صیغه امر
۳. اجزاء
۴. مقدمه واجب
۵. بحث ضد
۶. صحیح نبودن صدور امر از آمر عالم به انتقاء شرط
۷. متعلق اوامر و نواهی
۸. نسخ و جوب
۹. واجب تخیری
۱۰. واجب کفائی
۱۱. واجب موقت و غیرموقت و موسع و مضیق
۱۲. امر به امر
۱۳. امر بعد الامر

تحلیل تطبیقی ساختار اوامر در کتاب‌های الموجز، اصول الفقه، کفایه‌الاصول

کتاب مذکور در ۱۶ عنوان زیر دارای اشتراک ساختاری می‌باشند که این ساختار مشترک مبنای ما در تحلیل تطبیقی نظرات این سه اندیشمند اصولی در بحث اوامر خواهد بود.

ساختار مشترک بحث اوامر در کتب مذکور

۱. معنای ماده امر
۲. علو و استعلا در ماده امر
۳. دلالت ماده امر
۴. معنای صیغه امر
۵. دلالت صیغه امر
۶. امر بعد الحظر
۷. دلالت صیغه امر بر مره و تکرار
۸. دلالت صیغه امر بر فور و تراخی
۹. اجزاء امر واقعی اضطراری | امر واقعی اختیاری
۱۰. اجزاء امر ظاهری از امر واقعی
۱۱. تبعیت قضا در وجوب از ادا
۱۲. اقتضاء امر به شی
۱۳. نسخ و جوب
۱۴. امر به امر

۱۵. امر بعد الامر

۱۶. مقدمه واجب

۲. محتوایشناسی بحث در کتاب‌های درسی حوزه

۱،۲. معنای ماده امر

۱،۱،۲. تبیین مسأله: منظور از ماده امر حروف (ا،م،ر) است. (فاضل لنکرانی ج ۳، ص ۱۲۳) ماده امر در معنای متعددی استعمال شده است از جمله: طلب، شیء، شان، فعل، حادثه. میان اصولیون درباره این که ماده امر در این معنای مشترک لفظی است یا معنوی و یا در بعضی از این معنای حقیقت و در برخی دیگر مجاز است، اختلاف نظر وجود دارد (صدر، محمد باقر، ج ۱، ص ۲۲۴)

۲،۱،۲. تطبیق نظرات

نظر الموجز: ماده امر مشترک لفظی بین فعل و طلب می‌باشد و سایر معنای مذکور برای ماده امر به آن دو بر می‌گردد (سبجانی، ص ۳۲)

نظر اصول الفقه: ماده امر مشترک لفظی بین دو معنی دستور (طلب) و شیء بوده و سایر معنای مثل حادثه و شان و فعل، به معنی شیء بر می‌گردد (مظفر، ص ۶۱)

نظر کفایه الاصول: لفظ امر دارای دو معنای لغوی و عرفی است که عبارتند از: طلب و شیء، سایر معنای به معنای شیء بر می‌گردد (آخوند خراسانی، ص ۷۸)

۳،۱،۲. تحقیق نظرات

نظر آیت‌الله‌العظمی سبجانی: صاحب الموجز برای اثبات مدعای خود به دو دلیل زیر استناد می‌کند: الف: استعمال واژه امر در هر دو معنی فعل و طلب در قرآن

ب: تعدد جمع: امر به معنی طلب بر وزن اوامر امر به معنی فعل بر وزن امور جمع بسته می‌شود و تعدد در اوزان جمع، نشانه تعدد در وضع است (سبجانی، ص ۳۳)

نظر علامه مظفر: صاحب اصول الفقه بر این اثبات مدعای خود دو دلیل ارائه می‌کند: الف: اشتقاق از ماده ی امر در برخی موارد صحیح است و در برخی موارد دیگر صحیح نیست این تفاوت در اشتقاق و عدم اشتقاق دلیل بر تعدد وضع است. ب: تعدد جمع: گاهی جمع آن بر وزن اوامر است و گاهی بر وزن امور است و تعدد در وزن جمع دلالت بر اشتراک لفظی می‌کند (مظفر، ص ۶۲)

نظر آخوند خراسانی: از نظر صاحب کفایه، لفظ امر به تبادل و ظهور عرفی، ظهور در معنای مصدری طلب است و هرگاه بدون قرینه استعمال شود حمل بر آن می‌شود (آخوند خراسانی، ص ۷۹)

۲،۲. شرط صدق ماده امر به معنی طلب

۱،۲،۲. تبیین مسأله: علو به معنای بلندی است گاهی مثل علو خداوند متعال نسبت به بندگانش حقیقی و گاهی مثل علو مدیر یک مجموعه نسبت به زیرمجموعه اش اعتباری است اصولیون درباره این که آیا علو و استعلاء در امر شرط است یا نه نظریات مختلفی دارند برخی معتقدند که امر هنگام دستور دادن اگر فاقد علو باشد امرش محقق نمی‌شود. (حیدری، علی نقی، ص ۷۷)

۲،۲،۲. تطبیق نظرات:

نظر الموجز: در صدق ماده امر به معنی طلب، هم علو و هم استعلاء شرط است (سبجانی، ص ۳۳)

نظر اصول الفقه: در معنای ماده امر فقط علو شرط است و نیازی به استعلاء نیست. (مظفر، ص ۵۸)

نظر کفایه الاصول: در صدق ماده امر به معنای طلب، علو شرط است (آخوند خراسانی، ص ۷۹)

۳،۲،۲. تحقیق نظرات

نظر آیت‌الله‌العظمی سبحانی: صاحب‌الموجز برای اثبات مدعای خود دو دلیل بیان نموده است: الف: لفظ امر در زبان فارسی به معنی دستور به کار می‌رود که متضمن علو است. ب: اگر از ناحیه امر، دستوری به صورت استدعا و بدون استعلاء صادر گردد، بر آن امر صدق نمی‌کند (سبحانی، ص ۳۳)

نظر علامه مظفر: صاحب‌اصول‌الفقه برای اثبات نظر خود ادله زیر را ارائه کرده است: الف: آنچه که متبادر از امر است، علو امر است هر چند بدون استعلاء صادر شده باشد. ب: صحت سلب امر از فاقد علو. ج: عدم صحت اطلاق امر بر طلب غیر عالی (مظفر، ص ۵۹)

نظر آخوند خراسانی: معنای عرفی و لغوی امر، حقیقت است در طلب عالی از سافل، به طوری که فرقی نمی‌کند که این طلب از سوی او همراه با استعلاء صادر شود و یا همراه با خضوع باشد (آخوند خراسانی، ص ۸۰)

۳،۲. دلالت ماده امر

۱،۳،۲. تبیین مساله

اگر در جایی برای وجوب یا استحباب قرینه‌ای وجود نداشته باشد لفظ امر ظهور در وجوب دارد یا در غیر آن؟ اصولیون در این باب در بخش اوامر وارد بحث و تحلیل شده‌اند (خویی، ابوالقاسم، ج ۲، ص ۵)

۲،۳،۲. تطبیق نظرات

نظر الموجز: ماده امر دلالت بر وجوب دارد (سبحانی، ص ۳۴)

نظر اصول‌الفقه: ماده امر دلالت بر وجوب و ظاهر در آن می‌باشد (مظفر، ص ۵۹)

نظر کفایه الاصول: ماده امر دلالت بر طلب لزومی دارد (آخوند خراسانی، ص ۸۰)

۳،۳،۲. تحقیق نظرات

نظر آیت‌الله‌العظمی سبحانی: صاحب‌الموجز برای اثبات مدعای خود علاوه بر تبادر به قرآن و سنت استناد می‌کند. الف: قرآن: آیه فلیحذر الذین یخالفون عن امره (نور، ۶۳) که تحذیر در آیه شریفه با وجوب تناسب دارد.

ب: سنت: حدیث نبوی لولا ان اشق علی امتی لامرتهم بالسواک (وسائل، کتاب طهاره، ب ۳، ح

۴) زیرا امر استحبابی مشقتی ندارد. (سبحانی، ص ۳۴)

نظر علامه مظفر: از دیدگاه صاحب‌اصول‌الفقه حق این است که ظهور لفظ امر در طلب وجوبی، عقلی است زیرا عقل می‌گوید: به مقتضای حق مولویت، انبعاث از بعث مولی لازم است و به مجرد بعث، عقل حکم به لزوم اطاعت دارد (مظفر، ص ۵۹)

نظر آخوند خراسانی: از دیدگاه صاحب‌کفایه ماده امر به دلالت وضعیه برای طلب لزومی وضع

شده است و استعمال آن در طلب ندبی مجاز است (آخوند خراسانی، ص ۸۰)

۴،۲. مفاد و معنای هیات و صیغه امر

۱،۴،۲. تبیین مساله

هیئت به معنای قالبی است که ماده در آن ریخته می‌شود، صیغه امر، به معنای هیئت امر می‌باشد

مثل صیغه افعال و هر کلمه ای که دارای معنای طلبی باشد (جزایری، محمد جعفر، ج ۱، ص ۴۳۳)

۲,۴,۲. تطبیق نظرات

نظر الموجز: مفاد هیات و صیغه امر، انشاء بعث به ایجاد متعلق است. (سبحانی، ص ۳۵)

نظر اصول الفقه: صیغه امر فقط به معنای نسبت طلبیه است (مظفر، ص ۶۱)

نظر کفایه الاصول: موضوع له صیغه امر انشای طلب است (آخوند خراسانی، ص ۸۷)

۳,۴,۲. تحقیق نظرات

نظر آیت‌الله‌العظمی سبحانی: صاحب الموجز، انسباق و تبادر را دلیل نظر خود بیان می‌کند (سبحانی،

ص ۳۶)

نظر علامه مظفر: از دیدگاه صاحب اصول الفقه، تمامی هیئات از جمله هیئت امر برای افاده‌ی

نسبت خاص وضع شده اند و معانی که برای هیئت امر بیان شده است در حقیقت دواعی و انگیزه‌ی امر

کردن هستند (مظفر، ص ۶۲)

نظر آخوند خراسانی: از نظر صاحب کفایه، موضوع له صیغه امر انشای طلب است و معانی مختلف

به اهداف مختلف استعمال کننده در مقام استعمال بر می‌گردد (آخوند خراسانی، ص ۸۷)

۵,۱. دلالت صیغه امر

۱,۵,۱. تبیین مساله

هیات امر که معنای آن عبارت است از نسبتی که بین طالب، مطلوب و مطلوب‌عنه وجود دارد

دلالت بر وجوب دارد یا غیر آن؟

۲,۵,۲. تطبیق نظرات

نظر الموجز: صیغه امر دلالت بر وجوب دارد (سبحانی، ص ۳۷)

نظر اصول الفقه: صیغه امر ظهور در وجوب دارد (مظفر، ص ۶۳)

نظر کفایه الاصول: صیغه امر حقیقت در طلب و جویی است (آخوند خراسانی، ص ۸۹)

۳,۵,۲. تحقیق نظرات

نظر آیت‌الله‌العظمی سبحانی: از دیدگاه صاحب الموجز، لزوم و وجوب مدلول التزامی صیغه امر

است زیرا عقل در موارد شک در معنی صیغه امر، حکم به لزوم نموده و امتثال امر جهت ایمنی از

عذاب محتمل را لازم می‌داند (سبحانی، ص ۳۷)

نظر علامه مظفر: ظهور صیغه امر در وجوب، قضاء لحق العبودیه و المولویه، ظهور عقلی است یعنی

عقل حکم می‌کند وقتی مولا از عبد چیزی می‌طلبد، امتثال امر مولا واجب است (مظفر، ص ۶۳)

نظر آخوند خراسانی: صاحب کفایه، تبادر و تایید عرفی را دلیل مدعای خود بیان می‌کند با این

توضیح که: اگر عبدی در امتثال امر مولی مخالفت کند عرف چنین عبدی را مستحق سرزنش می‌داند

(آخوند خراسانی، ص ۸۹)

۶,۱. امر واقع شده پس از حظر یا توهم آن

۱,۶,۱. تبیین مساله

حظر بر وزن منع و به معنای آن است و منظور از امر بعد از حظر، امر بعد از نهی می‌باشد در

مواردی مولا نسبت به چیزی که قبلاً منهی عنه نبود نهی کند و پس از مدتی دوباره به همان کار امر

نماید از باب مثال نوشیدن آب مباح است ولی طبیعی بنابه مصلحتی مریض را از خوردن آن نهی کند و

پس از مدتی دوباره امر به شرب آب کند و در مواردی هم از ناحیه مولا منعی نرسیده است ولی مکلف چنین می‌پندارد که انجام عملی برای او ممنوع است و پس از مدتی به دنبال توهم نهی، مولا او را به همان عمل امر کند (خضری، محمد، اصول الفقه، ص ۲۳۲) حال آیا این فعل امر با وجود نهی قبلی، ظهور در وجوب دارد یا نه؟

۲،۶،۲. تطبیق نظرات

نظر الموجز: امر پس از حضر، فاقد ظهور است. (سبحانی، ص ۳۸)

نظر اصول الفقه: امر عقیب الحظر، ظهور در ترخیص دارد (مظفر، ص ۶۴)

نظر کفایه الاصول: صیغه امر پس از حضر اجمال پیدا کرده و ظهور در هیچ چیز ندارد (آخوند

خراسانی، ص ۹۲)

۳،۶،۲. تحقیق نظرات

نظر آیت‌الله‌العظمی سبحانی: صاحب الموجز مدعای خود را چنین میرهن می‌کند که، تقدم حضر قرینه بر آن است که امر عقیب الحظر، تنها برای رفع حضر است نه بیان حکم دیگر (سبحانی، ص ۳۸) نظر علامه مظفر: از دیدگاه صاحب اصول الفقه، امر بعد از حضر، قرینه است برای این که امر صادر شده است تا ممنوعیت را بر دارد و حداکثر دلالت آن بر ترخیص است و افزون بر آن قابل اثبات نیست (مظفر، ص ۶۵)

نظر آخوند خراسانی: از نظر صاحب کفایه، چون در اکثر موارد استعمال دارای قرینه ای بر وجوب یا اباحه است، در صورتی که فاقد قرینه باشد امری که عقیب الحظر می‌آیند ظهور در هیچ کدام نداشته و کلام مجمل می‌شود (آخوند خراسانی، ص ۹۳)

۷،۲. دلالت صیغه امر بر مره و تکرار

۱،۷،۲. تبیین مسأله

مره در لغت به معنای یک بار است و در اصطلاح یعنی آنچه را که آمر به آن امر کرده باید یکبار انجام دهیم و تکرار در لغت به معنای استمرار است و در اصطلاح یعنی آنچه را که آمر به آن امر کرده باید دائما آن را انجام دهیم (اصفهانی، محمد حسین، الفصول الغریبه فی الاصول الفقهیه، ص ۷۱) بحث در این است که اگر صیغه افعال نسبت به مره و تکرار فاقد قرینه باشد آیا بر مره دلالت می‌کند که امثال یکبار آن کافی باشد و یا این که بر تکرار دلالت دارد که مکلف موظف باشد برای چند بار آن را انجام دهد و یا این که صیغه افعال بدون قرینه بر هیچکدام دلالت ندارد. (شهابی، محمود، تقریرات الاصول، جزء ۲، ص ۵۸)

۲،۷،۲. تطبیق نظرات

نظر الموجز: در صورتی که همراه با قرینه باشد، تابع آن بوده و در غیر این صورت بر هیچ یک از مره و تکرار دلالت نخواهد داشت. (سبحانی، ص ۳۹)

نظر اصول الفقه: امر برای هیچکدام از مره و تکرار وضع نشده است، اما اطلاق صیغه اقتضای اکتفا

به مره را دارد (مظفر، ص ۷۴)

نظر کفایه الاصول: هیچ کدام از ماده و هیات امر دلالت بر مره و تکرار ندارند (آخوند خراسانی،

ص ۹۹)

۳،۷،۲. تحقیق نظرات

نظر آیت‌الله‌العظمی سبحانی: از نظر صاحب‌الموجز، ماده امر برای صرف طبیعت و هیات امر تنها برای بعث وضع شده است و هیچ دلالتی بر مره و تکرار ندارند (سبحانی، ص ۳۹)

نظر علامه مظفر: از دیدگاه صاحب‌اصول الفقه، هیچ یک از ماده و هیئت امر برای مره و تکرار وضع نشده‌اند. برای این که، ماده امر برای نفس طبیعت و هیات امر تنها برای بعث وضع شده است (مظفر، ص ۷۵)

نظر آخوند خراسانی: از دیدگاه صاحب کفایه، متبادر از صیغه امر، تنها طلب ایجاد طبیعت ماموریه است و هیچ گونه دلالتی نه ماده و نه هیئت بر مره و تکرار ندارد (آخوند خراسانی، ص ۱۰۰)

۸،۲. دلالت صیغه امر بر فور و تراخی

۱،۸،۲. تبیین مساله

فور در لغت به معنای انجام زود است و در اصطلاح یعنی اگر امر ما را به کاری امر کرد باید فوراً و بدون تاخیر آن را انجام دهیم و تراخی در لغت به معنای تاخیر است و در اصلاح یعنی اگر امر ما را به کاری امر کرد لازم نیست فوراً انجام دهیم بلکه با تاخیر هم می‌توانیم امر را امثال کنیم، اگر امر، فاقد قرینه دال بر فور و تراخی، استعمال شود آیا بر فور دلالت می‌کند یا بر تراخی و یا بر هیچکدام؟ علمای علم اصول در این باره نظرات مختلفی را بیان کرده‌اند (فاضل لنکرانی، محمد، کفایه الاصول، ج ۲، ص ۹۸)

۲،۸،۲. تطبیق نظرات

نظر الموجز: در صورتی که همراه با قرینه باشد تابع آن بوده و گرنه بر هیچ یک از فور و تراخی دلالت نخواهد داشت. (سبحانی، ص ۳۹)

نظر اصول الفقه: صیغه امر برای نسبت طلبیه وضع شده است و هیچگونه دلالتی بر فور یا تراخی ندارد (مظفر، ص ۷۳)

نظر کفایه الاصول: صیغه امر فقط دلالت بر طلب طبیعت دارد و دلالت آن بر هر کدام از فور و تراخی محتاج قرینه است (آخوند خراسانی، ۱۰۲)

۳،۸،۲. تحقیق نظرات

نظر آیت‌الله‌العظمی سبحانی: از نظر صاحب‌الموجز، ماده امر برای صرف طبیعت و هیات امر تنها برای بعث وضع شده است و هیچ دلالتی بر فور و تراخی ندارند (سبحانی، ص ۳۹)

نظر علامه مظفر: از دیدگاه صاحب‌اصول الفقه، ماده امر برای حدث صرف، با قطع نظر از خصوصیات (فور و تراخی) و صیغه امر برای نسبت طلبیه وضع شده است و هیچکدام از ماده و هیئت برای فور و تراخی وضع نشده‌اند (مظفر، ص ۷۳)

نظر آخوند خراسانی: از دیدگاه صاحب کفایه، متبادر از صیغه امر، صرف طلب ایجاد طبیعت می‌باشد بدون این که دلالت بر فور یا تراخی داشته باشد (آخوند خراسانی، ص ۱۰۳)

۹،۲. اجزاء امر واقعی اضطراری از واقع

۱،۹،۲. تبیین مساله

اجزاء در لغت به معنی کفایت کردن است و در اصطلاح این است که آیا امثال امراضطرای مجزی از امر واقعی اختیاری است یا نه؟ و به تعبیر دیگر در اسلام با احکامی مثل تیمم مواجه هستیم که مربوط

به شرائط اضطراری است، اگر مکلف در فقدان آب و در شرایط اضطراری تیمم کرد و با آن نماز خواند سپس اضطرار از بین رفت آیا امتثال دوباره امر واقعی لازم است یا نه؟

۲،۹،۲. تطبیق نظرات

نظر الموجز: در تمام صور، امر اضطراری مجزی از امر واقعی اختیاری است (سبجانی، ص ۴۲)
نظر اصول الفقه: در تمام صور، امر اضطراری مجزی از امر واقعی اختیاری است (مظفر، ص ۲۲۵)

نظر کفایه الاصول: قائل به تفصیل است (آخوند خراسانی، ص ۱۰۸)

۳،۹،۲. تحقیق نظرات

نظر آیت‌الله‌العظمی سبجانی: صاحب‌الموجز برای اثبات مدعای خود دو دلیل ارائه می‌کند: الف: مولا در مقام بیان تکلیف مکلف در حالت اضطرار بوده و بحث لزوم اعاده و قضا را مطرح نکرده است ب: مستفاد از ظاهر آیات و روایات اجزاء است (سبجانی، ص ۴۲)

نظر علامه مظفر: صاحب‌اصول الفقه برای اثبات مدعای خود ادله مشهور را که قائل به اجزاء هستند را بررسی می‌کند و مبتنی بر آن ادله از مجزی بودن امر اضطراری دفاع می‌کند و به موارد زیر اشاره می‌کند: الف: مولا در مقام بیان تکلیف مکلف در حالت اضطرار بوده و بحث لزوم اعاده و قضا را مطرح نکرده است ب: مستفاد از ظاهر آیات و روایات اجزاء است (مظفر، ص ۲۲۷)

نظر آخوند خراسانی: از نظر صاحب‌کفایه، اگر امر اضطراری وافی به تمام مصلحت بود در این صورت مجزی است اما اگر وافی به تمام غرض نبوده دو صورت دارد: ۱. استیفاء باقی ممکن نیست در این صورت مجزی است ۲. استیفاء باقی ممکن است که خود دو صورت دارد: الف: استیفاء باقی واجب است در این صورت مجزی نبوده ب: استیفاء باقی مستحب است در این صورت هم مجزی است. (آخوند خراسانی، ص ۱۰۸)

۱۰،۲. اجزاء امر ظاهری از امر واقعی

۱،۱۰،۲. تبیین مساله

امر ظاهری در مقابل امر واقعی دارای دو اصطلاح است، در یک اصطلاح هم شامل مودای اماره می‌شود و هم شامل مودای اصول عملیه می‌شود، در اصطلاح دیگر فقط شامل اصول عملیه می‌شود، حال بحث در این است که اگر مکلف مبتنی بر امر ظاهری، تکلیف خود را انجام دهد و پس از آن، امر واقعی کشف شود آیا امر ظاهری مکفی و مجزی از امر واقعی است یا نه؟

۲،۱۰،۲. تطبیق نظرات

نظر الموجز: مطلقاً مجزی است (سبجانی، ص ۴۳)

نظر اصول الفقه: مجزی نیست (مظفر، ص ۲۳۳)

نظر کفایه الاصول: قائل به تفصیل است (آخوند خراسانی، ص ۱۰۸)

۳،۱۰،۲. تحقیق نظرات

نظر آیت‌الله‌العظمی سبجانی: از نظر صاحب‌الموجز میان عمل به اماره و کافی و مجزی بودن این عمل در امتثال به طور مطلق ملازمه عرفی وجود دارد. (سبجانی، ص ۱۷۸)

نظر علامه مظفر: از نظر صاحب‌اصول الفقه، مقتضای قاعده، عدم اجزاء می‌باشد. (مظفر، ص ۲۳۳)

نظر آخوند خراسانی: در حکم ظاهری استفاده از اصل عملی (قاعده طهارت، حلیت، استصحاب)

کفایت می‌کند ولی در حکم ظاهری استفاده از امارات از باب طریقت مجزی نیست اما بنا بر سببیت

در دو مقام بحث می‌شود: ۱. در مقام ثبوت یا مامور به ظاهری تمام مصلحت مولی را کفایت می‌کند پس مجزی است ۲. یا مامور به ظاهری تمام مصلحت را کفایت نمی‌کند در این صورت اگر مصلحت باقیمانده اگر قابل استیفاء نیست مجزی است اگر قابل استیفاء است و واجب است مجزی نیست ولی اگر استیفاء آن مستحب است مجزی است (آخوند خراسانی، ص ۱۰۸)

۱۱،۲. حکم مقدمه واجب

۱،۱۱،۲. تبیین مساله

مقدمه واجب به اموری گفته می‌شود که انجام ذی المقدمه موقوف بر آنها باشد مثل: طی کردن مسافت برای انجام حج تمتع و یا گرفتن وضو برای خواند نماز. در ملازمه عقلی بین وجوب چیزی و مقدمه آن اختلافی شکمی وجود ندارد بحث در ملازمه شرعی میان واجب و مقدمه آن است که در این مساله بین اصولیون اختلاف نظر وجود دارد. (انصاری، مرتضی، مطروح الانظار، ص ۳۷)

۲،۱۱،۲. تطبیق نظرات

نظر الموجز: مقدمه مطلقا واجب نمی‌باشد. (سبحانی، ص ۴۹)

نظر اصول الفقہ: مقدمه واجب مطلقا واجب نیست (مظفر، ص ۲۴۴)

نظر کفایه الاصول: بین وجوب نفسی ذوالمقدمه و وجوب غیره مقدمه ملازمه وجود دارد (آخوند

خراسانی، ص ۱۱۴)

۳،۱۱،۲. تحقیق نظرات

نظر آیت‌الله‌العظمی سبحانی: از دیدگاه صاحب الموجز، هدف از ایجاب، قرار دادن داعی در ضمیر مکلف، برای انجام فعل است و امر مقدمی چنین هدفی را تأمین نمی‌کند برای این که امر مقدمی از دو حالت خارج نیست: الف: یا انسان را بر انجام فعل تحریک نمی‌کند، در این صورت امر به مقدمه لغو است، ب: و یا این که امری که برای ذی المقدمه است، موجب تحریک مکلف شده و در این صورت هم نیازی به وجود مقدمه نیست (سبحانی، ص ۴۹)

نظر علامه مظفر: از دیدگاه صاحب اصول الفقہ، وقتی که مقدمه به حکم عقل واجب شد خود

این حکم، موجب داعی و انگیزه در مکلف خواهد شد و در صورتی که شارع بخواهد دوباره

باوجوب مولوی ایجاد انگیزه کند تحصیل حاصل است (مظفر، ص ۲۴۵)

نظر آخوند خراسانی: **از نظر صاحب کفایه**، وجدان بهترین و قوی ترین شاهد بر ترشح وجوب

مولوی غیره مقدمه از وجوب نفسی ذوالمقدمه است (آخوند خراسانی، ص ۱۴۶)

۱۲،۲. تبعیت قضاء از اداء

۱،۱۲،۲. تبیین مساله

یکی از فروع بحث واجب موقت این است که گاهی واجب موقت در زمان مقرر خودش انجام نمی‌شود و از طرفی شارع دستور داده است تا واجب متروک در خارج از وقت انجام شود، آیا همان امری که وجوب نماز را در وقت خودش بیان کرده است همان امر دلالت بر وجوب قضای آن در خارج از وقت دارد یا نه؟

۲،۱۲،۲. تطبیق نظرات

نظر الموجز: قضاء تابع اداء نیست (سبحانی، ص ۵۲)

نظر اصول الفقہ: قضاء مطلقا تابع اداء نیست (مظفر، ص ۸۹)

نظر کفایه الاصول: قائل به تفصیل است (آخوند خراسانی، ص ۱۸۲)

۳،۱۲،۲. تحقیق نظرات

نظر آیت‌الله‌العظمی سبحانی: از دیدگاه صاحب‌الموجز، در چنین مواردی مقتضای قاعده زوال امر دال بر وجوب به سبب زوال وقت واجب بوده و پس از آن در مورد تکلیف زائد شک نموده و اصل براءت جاری می‌کنیم (سبحانی، ص ۵۲)

نظر علامه مظفر: از دیدگاه صاحب‌اصول الفقه، قید دخیل در مطلوب است و در قیود منفصل هم از کلام مولا وحدت مطلوب فهمیده می‌شود و مطلق حمل بر مقید می‌شود و معنای حمل مطلق بر مقید چیزی جز تقیید مطلوب از ابتدا نیست (مظفر، ص ۹۰)

نظر آخوند خراسانی: در نظر صاحب‌کفایه، دلیل توقیت، اگر متصل است، هیچ‌گونه دلالتی بر وجوب قضاء ندارد و اگر دلیل توقیت، منفصل است این هم چند صورت دارد: ۱. هم دلیل اصل واجب و هم دلیل توقیت اطلاق دارند در این صورت به اطلاق دلیل توقیت اخذ می‌شود زیرا اطلاق دلیل توقیت بر اطلاق دلیل اصل، حکومت دارد، ۲. هیچ‌کدام اطلاق ندارند: در این صورت هر دو اهمال دارند، نسبت به وجوب آن قضاء، اصل براءت جاری می‌شود ۳. دلیل واجب اطلاق دارد و دلیل توقیت مهممل است به مفاد دلیلی که مطلق است عمل می‌شود یعنی حکم به وجوب قضا و دلالت بر آن می‌شود ۴. دلیل واجب اهمال دارد ولی دلیل توقیت اطلاق دارد به مفاد دلیل مطلق، یعنی دلیل توقیت عمل می‌شود که اطلاق آن به معنای وحدت مطلوب بودن نسبت به وقت بود بنابراین دلیل دلالت بر عدم وجوب قضا دارد (آخوند خراسانی، ص ۱۸۲)

۱۳،۲. اقتضاء امر به شیئی للنهی عن ضده

۱،۱۳،۲. تبیین مساله

وقتی مولا نسبت به انجام چیزی امر نمود مثل ازاله نجاست از مسجد، آیا نفس این امر دلالت بر نهی از ضد مامور به دارد، و به تعبیر دیگر زمانی که به چیزی امر شد آیا نهی مولوی نسبت به ضد آن وجود دارد یا نه؟

۲،۱۳،۲. تطبیق نظرات

نظر الموجز: بین امر به شیئی و نهی از ضد خاص آن ملازمه وجود ندارد. (سبحانی، ص ۵۷)

نظر اصول الفقه: امر به شیئی، نهی از ضد عام ندارد و نهی از ضد خاص را دارد (مظفر، ص

۲۶۵)

نظر کفایه الاصول: امر به یک شیء، اقتضای نهی و حرمت ضد آن را ندارد (آخوند خراسانی،

ص ۱۶۴)

۳،۱۳،۲. تحقیق نظرات

نظر آیت‌الله‌العظمی سبحانی: از دیدگاه صاحب‌الموجز، از یک طرف امر به شیئی اقتضای نهی از ضد عام ندارد و از طرفی متلازمان از حکم واحدی برخوردار نبوده بلکه تنها لازم است حکمشان با یکدیگر منافات نداشته باشد (سبحانی، ص ۵۶)

نظر علامه مظفر: از دیدگاه صاحب‌اصول الفقه، وجوب که مدلول صیغه امر است، معنایی بسیط

بوده و مرکب از امر به شیئی و نهی از ترک نیست (مظفر، ص ۲۶۸)

نظر آخوند خراسانی: از دیدگاه صاحب‌کفایه حقیقت وجوب، بسیط است (آخوند خراسانی، ص ۱۶۵)

۱۴،۲. نسخ وجوب

۱،۱۴،۲. تبیین مساله

اگر چیزی که برای مدتی واجب بوده است، وجوب آن نسخ شود آن امر پس از نسخ وجوب، چه حکمی پیدا خواهد کرد؟

۲،۱۴،۲. تطبیق نظرات

نظر الموجز: امر فاقد ظهور است. (سبحانی، ص ۵۹)

نظر اصول الفقه: نسخ وجوب دلالت بر عدم بقاء جواز می‌کند (مظفر، ص ۷۶)
نظر کفایه الاصول: شیء پس از نسخ وجوب، دارای هیچ یک از احکام غیر وجوب یا جواز بالمعنی الاعم یا اباحه نیست (آخوند خراسانی، ص ۱۷۷)

۳،۱۴،۲. تحقیق نظرات

نظر آیت‌الله‌العظمی سبحانی: از دیدگاه صاحب الموجز، امر، ظهور واحدی به نام بعث داشته و وجوب، مدلول التزامی آن است به همین خاطر هنگام نسخ، مولی از بعث خویش رفع ید نموده و معنایی برای جواز و رجحان باقی نمی‌ماند (سبحانی، ص ۵۹)

نظر علامه مظفر: از دیدگاه صاحب اصول الفقه، وجوب امری بسیط به معنای الزام است که با نسخ از بین می‌رود و پس از نسخ برای حکم به جواز، به دلیل خاص و خارج از خود وجوب نیاز داریم. (مظفر، ص ۷۶)

نظر آخوند خراسانی: از دیدگاه صاحب کفایه، دلیل ناسخ جهتش آن است که مدلول آن صرفاً نفی وجوب است نه اثبات حکم دیگر و اما دلیل منسوخ و جهتش آن است که بحسب فرض دلالت بر وجوب می‌کند نه احکام دیگر بنابراین اثبات حکم دیگر، محتاج دلیل و برهان است (آخوند خراسانی، ص ۱۷۷)

۱۵،۲. مساله امر به امر به شیئی

۱،۱۵،۲. تبیین مساله

اگر مولا یکی از بندگان خود را امر، به امر به فرد دیگری کند آیا امر دوم، از ناحیه مولا محسوب می‌شود و به تبع اطاعت امر، بر مامور دوم لازم می‌آید یا نه؟

۲،۱۵،۲. تطبیق نظرات

نظر الموجز: امر به امر به شیئی، امر به آن شیء است. (سبحانی، ص ۶۰)

نظر اصول الفقه: امر به امر در صورت خالی بودن از قرینه، ظهور در وجوب آن بر مامور دوم دارد (مظفر، ص ۷۸)

نظر کفایه الاصول: قائل به تفصیل است (آخوند خراسانی، ص ۱۸۳)

۳،۱۵،۲. تحقیق نظرات

نظر آیت‌الله‌العظمی سبحانی: از نظر صاحب الموجز، متبادر آن است که در چنین مواردی، غرض مولی رسیدن به دست افراد بوده و واسطه مدخلیتی ندارد (سبحانی، ص ۶۱)
نظر علامه مظفر: از نظر صاحب اصول الفقه، در مواردی که قرینه بر اراده موضوع یا طریق بودن امر دوم داشته باشیم، تابع آن بوده، در غیر این صورت عرفاً اوامر مزبور ظهور در طریقت دارد (مظفر، ص ۷۸)

ص ۷۸)

نظر آخوند خراسانی: از نظر صاحب کفایه اول باید ببینیم هدف مولی از امر به امر چیست اگر به خاطر این که نتوانسته است مستقیماً امر کند از واسطه استفاده کرده است در این صورت این گونه اوامر با اوامر بی واسطه تفاوتی ندارد، اما اگر غرض اصلی مولی، امر کردن به شخص واسطه بوده و انجام مأموریه، غرض او نیست، اعتبار امر بی واسطه را ندارد (آخوند خراسانی، ص ۱۸۳)

۱۶،۲. مسأله امر بالشئی بعد الامر به (دوبار امر به یک چیز)

۱،۱۶،۲. تبیین مسأله

هر گاه به چیزی دوبار امر شود آن امر به دو صورت قابل تصور است: امر دوم یا بعد از امتثال امر اول وارد شده است و یا امر دوم قبل از امتثال امر اول صادر شده است، بحث در این است که امر دوم آیا تاسیس امر جدید است و یا این که تاکید امر اول است؟ در صورت اول در تاسیسی بودن امر دوم بحثی وجود ندارد، اما در صورت دوم نظرات مختلف است

۲،۱۶،۲. تطبیق نظرات

نظر الموجز: قائل به تفصیل است (سبحانی، ص ۶۱)

نظر اصول الفقه: قائل به تفصیل است (مظفر، ص ۷۷)

نظر کفایه الاصول: قائل به تفصیل است (آخوند خراسانی، ۱۸۳)

۳،۱۶،۲. تحقیق نظرات

نظر آیت‌الله‌العظمی سبحانی: از نظر صاحب الموجز، اگر قرینه بر تکرار وجود دارد، امر دوم را به معنی لزوم تکرار می‌دانیم. ۲. در صورتی که سبب متعدد بوده و هر حکمی از سبب مستقلاً دارد، چنین امری هم به معنای لزوم تکرار عمل است. ۳. در صورتی که سبب تنها برای یک حکم ذکر شده و یا آن که اصلاً سببی ذکر نشده، کلام مجمل شده و افاده هیچ یک از تاکید و تاسیس نمی‌کند (سبحانی، ص ۶۲)

نظر علامه مظفر: ۱. اگر امر دوم پس از امتثال امر اول باشد واجب است تا دوباره امتثال صورت گیرد. ۲. اگر امر دوم قبل از امتثال امر اول صادر شود اگر امر دوم تاسیس باشد باید امتثال جداگانه ای صورت گیرد اگر تاکید امر اول باشد امتثال واحد کافی است و خود این صورت ۴ صورت دارد. ۱. هر دو امر مطلق باشد امر دوم حمل بر تاکید می‌شود چون تعلق دو امر به یک طبیعت محال است. ۲. هر دو امر معلق به شرط واحد باشد امر دوم حمل بر تاکید می‌شود. ۳. اگر یکی مطلق و دیگری مقید باشد مطلق حمل بر مقید می‌شود و باز امر دوم تاکید است. ۴. هر کدام از آن دو امر معلق به چیزی غیر از دیگری باشند امر دوم حمل بر تاسیسی شود زیرا ظهور این دو این است که مطلوب در هر کدام غیر از دیگری است (مظفر، ص ۷۷)

نظر آخوند خراسانی: اطلاق ماده امر اقتضای تاکید دارد اما اطلاق هیات امر دوم دلالت بر تاسیس دارد. حال چون از نظر عرف فرقی بین دو امر نیست، هیات امر دوم نیز دلالت بر تاکید خواهد داشت، نه تاسیس، بنابراین هر یک از ماده و هیات به نظر عرف، دلالت بر تاکید امر دوم دارد البته اگر امر دوم با امر اول فرقی داشت مثلاً سبب جدیدی برای امر دوم ذکر می‌شد در این صورت هیات امر دوم دلالت بر تاسیس دارد (آخوند خراسانی، ص ۸۳)

نتیجه‌گیری و جمع‌بندی

در این مقاله پس از بررسی تطبیقی ساختاری و محتوایی بحث اوامر در کتاب‌های الموجز و اصول الفقه و کفایه الاصول به نتایج زیر رسیدیم:

الف: در ساختار مبحث، هر سه کتاب درسی در ۹ عنوان اشتراک ساختاری دارند.

ب: در عناوین مشترک هر سه کتاب مذکور، هر سه شخصیت اصولی در ۱۶ مسأله مشترک اظهار نظر کرده‌اند که نزدیک به چهل درصد مباحثشان مشترک است.

ج: هر سه بزرگوار در ۶ مسأله زیر دارای اشتراک نظر هستند:

۱. ماده امر دلالت بر وجوب دارد.

۲. صیغه امر دلالت بر وجوب دارد.

۳. صیغه امر بر هیچکدام از مره و تکرر دلالت ندارد.

۴. امر به شی مقتضی نهی از ضد آن نیست.

۵. پس از نسخ وجوب امر فاقد ظهور است.

۶. امر به امر به شی امر به شی است.

د: آیت‌الله سبجانی در سه مسأله نسبت به اصول الفقه و کفایه نظر اختصاصی دارند:

۱. ماده امر مشترک لفظی بین طلب و فعل است و سایر معانی به این دو بر می‌گردد.

۲. در صدق ماده امر به معنای طلب هم علو و هم استعلا شرط است.

۳. امر ظاهری مطلقاً مجزی از امر واقعی است.

منابع

قرآن کریم.

۱. سبحانی، جعفر، الموجز فی اصول الفقه، قم، موسسه امام صادق(ع)، ۱۳۸۴.
۲. سبحانی، جعفر، الوسیط فی اصول الفقه، چاپ اول، قم، حقوق اسلامی، ۱۳۹۷.
۳. مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، چاپ چهارم، بیروت، دارالتعارف، ۱۳۰۴.
۴. خراسانی، محمد کاظم، کفایه الاصول، چاپ اول، قم، حقوق اسلامی، ۱۳۹۷.
۵. اصفهانی، محمدحسین، الفصول الغرویة فی الاصول الفقھیة، قم، دار احیاء العلوم الاسلامیه، ۱۴۰۴ق.
۶. انصاری، مرتضی، مطارح النظائر، تهران، موسسه آل‌ال‌بیت(علیهم السلام) الاحیاء التراث، بی‌تا.
۷. جزایری، محمدجعفر، منتهی الدرایه فی توضیح الکفایه، قم، مؤلف، ۱۴۱۲ق.
۸. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، چاپ پنجم، تهران، اسلامیة، ۱۴۰۱ق.
۹. حیدری، علی نقی، اصول الاستنباط، چاپ اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۰ش.
۱۰. خضری، محمد، اصول الفقه، قاهره، دارالحديث، بی‌تا.
۱۱. شهابی، محمود، تقریرات الاصول، چاپ هفتم، تهران، ارست بروکه، بی‌تا.
۱۲. صدر، محمدباقر، دروس فی علم الاصول، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ق.
۱۳. فاضل لنکرانی، محمد، کفایه الاصول، چاپ اول، قم، مقرر، ۱۳۷۴ش.
۱۴. فاضل لنکرانی، محمد، سیری کامل در اصول فقه، چاپ او، فیضیه، ۱۳۷۷ش.
۱۵. خویی، ابوالقاسم، محاضرات فی اصول الفقه، قم، دارالهادی للمطبوعات، ۱۴۱۰ق.

بررسی تطبیقی بحث نواهی در کتاب‌های درسی حوزه

با تاکید بر اندیشه‌های اصولی آیت الله سبحانی

سعید نیازی^۱

سیدحسین سیدی ثانی^۲

مهدی عالی^۳

زین‌العابدین رنجی^۴

چکیده

مباحث الفاظ در علم اصول، به دو نوع قابل تقسیم است: ۱. مباحث کلی الفاظ ۲. مباحث اختصاصی الفاظ. مباحث الفاظ به صورت اختصاصی در کتاب‌های اصولی نوعاً در شش عنوان یا مقصد ارائه می‌شوند یکی از مقاصد شش‌گانه مباحث اختصاصی الفاظ، بحث نواهی است که نقشی تعیین‌کننده در استنباط احکام الهی از قرآن و سنت دارد. اهمیت بحث جایی نمایان می‌شود که با اختلاف نظر در قواعد تفسیر، احکام مختلفی از متن استنباط می‌شود. هدف و غرض از نوشتن این مقاله بررسی تطبیقی نظرات سه نفر از شخصیت‌های اصولی شیعی و مؤلفان کتاب‌های درسی حوزه (آیت‌الله سبحانی، علامه مظفر، آخوند خراسانی) می‌باشد. روش این مقاله کتابخانه‌ای می‌باشد و سوال مقاله این است که در بحث نواهی چه اشتراکات و اختلافاتی در ساختار و محتوای کتاب‌های درسی اصولی حوزه (الموجز، اصول الفقه، کفایة الاصول) با تکیه بر اندیشه‌های اختصاصی صاحب‌الموجز وجود دارد. و جواب آن با رویکرد سه شخصیت اصولی به بحث نواهی بیان شده است. آیت‌الله سبحانی در تعدادی از مباحث با مرحوم مظفر و صاحب کفایة اشتراک نظر دارند و در تعدادی از مسائل دارای نظر اختصاصی می‌باشند، که هر کدام برای نظرات اختصاصی و اشتراکی خود دلیلی آورده‌اند و به آن استناد کرده‌اند.

کلیدواژگان

نهی، ماده، صیغه، آیت‌الله‌العظمی سبحانی، علامه مظفر، آخوند خراسانی

مقدمه

عقل و اندیشه، ارزشمندترین سرمایه زندگی انسان است که به برکت آن جهان طبیعت را به استخدام خود درآورده و با تصرف در آن اسباب لازم برای حیات خود را فراهم کرده است. آدمی تنها در سایه تفکر و اندیشه است که می‌تواند وارد حریم استدلال و استنباط شود. اما آنچه که ذهن اهالی فکر و اندیشه را به خود مشغول کرده است این است که با تمسک به چه قواعدی می‌توان از خطای در اندیشه مصون ماند. بحث در جایی جدی تر می‌شود که منبع استنباط احکام زندگی انسان متون مقدس باشد. دانشمندان علم اصول هم‌زمان با تولد علم شریف فقه برای استنباط احکام الهی از

neyazi1400@gmail.com

hosenseyedi1347@gmail.com

nasl.aftab1362@gmail.com

nasl.aftab@chmail.ir

۱. مدرس سطح عالی حوزه علمیه طالبیه

۲. مدرس سطح عالی حوزه علمیه طالبیه

۳. استاد اخلاق حوزه علمیه تبریز

۴. معاون پژوهش حوزه علمیه طالبیه

متون مقدس، شروع به تدوین و تاسیس قواعدی نموده اند که تحت عنوان منطق اجتهاد می‌توان از آن یاد کرد. یکی از ارکان اساسی منطق اجتهاد بحث از قواعد حاکم بر الفاظ می‌باشد و از جمله عناوین مهم در الفاظ بحث نواهی می‌باشد. هر یک از صاحبان الموجز و اصول الفقه و کفایه الاصول به شهادت آثار و متخصصین، از بزرگان عرصه اندیشه‌های اصولی می‌باشند. در این مقاله با محور قرار دادن کتاب‌های درسی اصولی حوزه‌های علمیه، (الموجز، اصول الفقه، کفایه‌الاصول) بحث نواهی از مقاصد شش‌گانه مباحث الفاظ در دو مقام ساختارشناسی و محتواشناسی به صورت تطبیقی تبیین و بررسی شده است:

مقام اول: ساختارشناسی بحث نواهی در کتاب‌های الموجز، اصول الفقه، کفایه‌الاصول

هر کدام از مؤلفان صاحب نظر و مبتکر، برای ارائه مباحث خود ساختاری را بر مبنای فصل یا بحث ارائه نموده اند که هر سه کتاب مذکور در فصول و مباحثی، دارای اشتراکاتی هستند و بعضی از فصول و مباحث از اختصاصات ساختاری و محتوایی بعضی از کتب می‌باشند. در این مقاله پس از بیان ساختار، فصول مشترک هر سه کتاب استخراج و مبنای تطبیق محتوایی قرار گرفته است.

مقام دوم: محتواشناسی بحث نواهی در کتاب‌های الموجز، اصول الفقه، کفایه‌الاصول

پس از احصاء مباحث مشترک در ساختار بحث، محتوای فصول مشترک به صورت تطبیقی مورد بررسی قرار گرفته است که صاحبان کتب، در چه مواردی اشتراک نظر و در چه مواردی اختلاف نظر دارند. به صورت کلی این مقاله در صدد پاسخگویی به سوالات زیر می‌باشد:

۱. اشتراک و اختلاف ساختاری بحث نواهی در کتاب‌های درسی اصول حوزه چیست؟
 ۲. در اشتراکات ساختاری، اشتراکات و اختلافات محتوایی چیست؟
 ۳. نظرات اختصاصی صاحب الموجز نسبت به اندیشه‌های مرحوم مظفر و آخوند خراسانی چیست؟
 ۴. مستند اندیشه‌های اختصاصی آیت‌الله سبحانی چیست؟
- برای این سوال‌های اصلی و فرعی جواب‌هایی بر مبنای نظر آیت‌الله سبحانی و علامه مظفر و مرحوم آخوند و بر محور کتاب‌های الموجز و اصول الفقه و کفایه الاصول داده شده است.

۱. ساختارشناسی بحث نواهی در کتب درسی

۱.۱. ساختارشناسی بحث در کتاب الموجز

کتاب الموجز تألیف اصولی محقق و متتبع آیت‌الله سبحانی در یک مقدمه و ۸ مقصد تنظیم شده است. مقصد دوم این کتاب در بحث نواهی است که مباحث آن در ۳ فصل ارائه شده است:

۱- ماده و صیغه نهی

۲- اجتماع امر و نهی

۳- اقتضاء نهی للفساد

۲.۱. ساختارشناسی بحث در کتاب اصول الفقه

کتاب اصول الفقه تألیف اصولی نواندیش علامه مظفر است که در ۳ مقصد به همراه مدخل و مقدمه تنظیم و تدوین شده است، بحث نواهی باب سوم از مقصد اول کتاب می‌باشد که مباحث آن در ساختار زیر ارائه شده است:

۱. ماده نهی

۲. صیغه نهی

۳. ظهور صیغه نهی در تحریم

۴. مطلوب در نهی

۵. دلالت نهی بر دوام

برای تکمیل بحث در مقام تطبیق، دو مسأله اجتماع امر و نهی و اقتضاء نهی للفساد را که مرحوم مظفر در مقصد دوم (ملازمات عقلیه) باب دوم به عنوان مسأله چهارم و پنجم ذکر کرده اند در بحث نواهی اضافه آورده ایم.

۳،۱. ساختارشناسی بحث در کتاب کفایه‌الاصول

کفایه‌الاصول تألیف اصولی سترگ مرحوم آخوند محمد کاظم خراسانی است که سال‌های مدیدی است که هم متن درسی سطوح عالی و هم متن درسی خارج اصول بسیاری از بزرگان حوزه‌های علمیه شیعه می‌باشد. کتاب کفایه‌الاصول در یک مقدمه و ۷ مقصد و یک خاتمه تنظیم شده است بحث نواهی مقصد دوم کتاب کفایه‌الاصول است که در ۳ فصل به صورت زیر تنظیم و ارائه شده است:

۱. ماده و صیغه نهی

۲. اجتماع امر و نهی

۳. اقتضاء نهی للفساد

تحلیل تطبیقی ساختار نواهی در کتاب‌های الموجز، اصول الفقه، کفایه‌الاصول کتب مذکور در سه عنوان زیر دارای اشتراک ساختاری می‌باشند که این ساختار مشترک، مبنای ما در تحلیل تطبیقی نظرات این سه اصولی در بحث نواهی خواهد بود.

ساختار مشترک بحث نواهی در کتب مذکور

۱- ماده و صیغه نهی

۲- اجتماع امر و نهی

۳- اقتضاء نهی للفساد

۲. محتواسناسی بحث اوامر در کتب مذکور

۱،۲. معنای ماده نهی

۱،۲. تبیین بحث

منظور از ماده نهی حروف (ن - ه - ی) که در لغت به معنای باز داشتن است. از نظر مشهور قدما، معنای ماده نهی طلب ترک فعل و از نظر مشهور متاخران، زجر و ردع از فعل معنا شده است. (خوئی، ج ۴، ص ۸۱)

۱،۲. تطبیق نظرات

نظر صاحب الموجز: به معنی زجر از شیئی است (سبجانی، ص ۶۴)

نظر صاحب اصول الفقه: به معنی زجر و ردع دانی از فعل، توسط عالی است (مظفر، ص ۹۵)

۱،۲. تحقیق نظرات

نظر آیت‌الله‌العظمی سبجانی: صاحب الموجز برای اثبات مدعای خود چنین استدلال می‌کنند

که متبادر از ماده نهی حرمت است و آیاتی نظیر (و اخذهم الربوا و قد نهو عنه، نساء/۱۶۱) موید مدعا

هستند.

نظر علامه مظفر: از دیدگاه صاحب اصول الفقه، ماده نهی به کلمه نهی گفته می‌شود که به معنی زجر و ردع دانی از فعل توسط عالی است، و لازمه آن طلب ترک است (مظفر، ص ۹۵)

۲،۲. مفاد صیغه نهی

۱،۲،۲. **تبیین بحث:** صیغه نهی، به هیئتی که دلالت بر طلب ترک و یا منع از فعل می‌کند، گفته می‌شود که گاهی به صورت لاتفعل و گاهی به صورت جمله اسمی خبری می‌آیند (خمینی «ره»، ج ۱، ص ۳۷۳)

۲،۲،۲. تطبیق نظرات

نظر صاحب الموجز: صیغه نهی دلالت بر زجر دارد (سبجانی، ص ۶۴)

نظر صاحب اصول الفقه: به معنی زجر و ردع از فعل است (مظفر، ص ۹۵)

۳،۲. دلالت صیغه نهی

۱،۳،۲. **تبیین بحث:** از نظر مشهور اصولیین نهی، ظهور در حرمت دارد اما در باره منشاء این ظهور اختلاف نظر است که برخی ظهور را ناشی از وضع و یا اطلاق می‌دانند و از نظر منشا ظهور نهی در حرمت عقل است (بروجردی، ص ۲۴۸)

۲،۳،۲. تطبیق نظرات

نظر صاحب الموجز: مدلول صیغه نهی، اصل زجر است ولی مدلول التزامی آن حرمت است

(سبجانی، ۶۵)

نظر صاحب اصول الفقه: دلالت بر طلب ترک دارد (مظفر، ص ۹۶)

نظر صاحب کفایه الاصول: صیغه نهی از نظر دلالت، مانند صیغه امر بوده و مفید طلب لزومی

انشائی است (آخوند خراسانی، ص ۱۸۷)

۳،۳،۲. تحقیق نظرات

نظر آیت‌الله‌العظمی سبجانی: از نظر صاحب الموجز، نهی دال بر اصل زجر است که مشترک بین حرمت و کراهت می‌باشد ولی عقل از باب دفع ضرر محتمل حکم به لزوم اجتناب می‌نماید (سبجانی، ۶۵)

نظر علامه مظفر: از نظر صاحب اصول الفقه، به حکم عقل، استفاده لزوم و حرمت امثال مدلول

التزامی صیغه نهی است (مظفر، ص ۹۶)

نظر آخوند خراسانی: از نظر صاحب کفایه، نهی از جهت ماده و صیغه در دلالت نمودن بر

طلب، مثل ماده و صیغه امر است یا این تفاوت که، مطلق طلب در امر وجود و مطلق طلب در نهی عدم

است (آخوند خراسانی، ص ۱۸۷)

۴،۲. دلالت نهی بر مره و تکرار

۱،۴،۲. **تبیین بحث:** اگر هیات نهی فاقد قرینه ای که دال بر مره و یا تکرار باشد بیاید، دلالت بر

مره دارد یا تکرار؟

۲،۴،۲. تطبیق نظرات

نظر صاحب الموجز: دلالت لفظیه بر هیچ کدام ندارد ولی دلالت عقلیه بر تکرار دارد (سبجانی،

ص ۶۵)

نظر صاحب اصول الفقه: نهی نه از جهت ماده و نه از جهت صیغه، بر دوام و تکرار دلالت نداشته و تنها دلالت عقلی صیغه نهی، بر دوام و تکرار است (مظفر، ص ۹۷)

نظر صاحب کفایه الاصول: دلالت لفظیه بر هیچ کدام ندارد ولی دلالت عقلیه بر تکرار دارد (آخوند خراسانی، ص ۱۸۸)

۳،۴،۲. تحقیق نظرات

نظر آیت‌الله‌العظمی سبجانی: از دیدگاه صاحب الموجز، ماده نهی برای طبیعت صرف و صیغه نهی دال بر اصل زجر است (سبجانی، ص ۶۶)

نظر علامه مظفر: از دیدگاه صاحب اصول الفقه، ماده نهی بر اصل ماهیت و صیغه نهی بر اصل طلب دلالت دارد و بر هیچ یک از مره و تکرار دلالت ندارد (مظفر، ص ۹۷)

نظر آخوند خراسانی: از دیدگاه صاحب کفایه، نهی بدون قید، دلالت بر تکرار و دوام دارد زیرا از نظر عقل موافقت نهی، به ترک تمامی افراد طبیعت در خارج است ولی از جهت ماده و صیغه به دلالت وضعیه بر هیچکدام دلالت ندارد (آخوند خراسانی، ص ۱۸۸)

۵،۲. مساله اجتماع امر و نهی

۱،۵،۲. تبیین بحث: آیا در فعلی که وجود واحدی دارد و محل اجتماع و تلاقی دو عنوان ماموریه (صلوه) و منهی عنه (غصب) است (نماز در دار غصبی که یک وجود دارد با دو ماهیت صلوه و غصب) عقلا امکان اجتماع امر و نهی وجود دارد، بطوری که مکلف در آن شرائط هم مطیع باشد (چون ماموریه را انجام داده و نماز خوانده است) و هم عاصی (چون نهی لانغصب متوجه او شده بود و او ترک کرده است)؟ و یا این که امکان اجتماع محل است و در صلوه در دار غصبی یا امر وجود دارد و او مطیع است و غصب حرمت ندارد و یا فقط نهی وجود دارد و چون با نهی مخالفت کرده است مطیع نیست و عاصی است.

۲،۵،۲. تطبیق نظرات

نظر صاحب الموجز: اجتماع امر و نهی در شیئی واحد جایز است (سبجانی، ص ۲۳۵)

نظر صاحب اصول الفقه: اجتماع امر و نهی در شیئی واحد جایز است (مظفر، ص ۲۹۶)

نظر صاحب کفایه الاصول: اجتماع امر و نهی، عقلا و عرفا ممتنع است (آخوند خراسانی، ص

۱۹۵)

۳،۵،۲. تحقیق نظرات

نظر آیت‌الله‌العظمی سبجانی: از دیدگاه صاحب الموجز، در مساله اجتماع، نظیر نماز در مکان غصبی با دو حقیقت صلاتیت و غصبیت مواجه هستیم به یکی امر و به دیگری نهی تعلق گرفته است، از این رو اجتماع امر و نهی در شیئی واحد لازم نمی‌آیند و از طرف دیگر در زمان حکومت امویان و عباسیان با این که مردم در بسیاری از اموال غصبی نماز می‌خواندند ولی اهل بیت (علیهم السلام) از آن نهی نمی‌کردند و این خود دلیل دیگری در صحت مدعای جواز اجتماع است (سبجانی، ص ۲۳۶)

نظر علامه مظفر: از دیدگاه صاحب اصول الفقه، خطاب امر به یک طبیعت ذهنی و خطاب نهی به طبیعت دیگری خورده است و لذا مانعی در اجتماع امر و نهی وجود ندارد و بلکه اساسا اجتماعی

رخ نداده است (مظفر، ص ۲۹۸)

نظر آخوند خراسانی: از دیدگاه صاحب کفایه، این مساله به مساله تعدد عناوین و معنونات بر می‌گردد، نماز در دار غضبی دارای وجود و ماهیت واحدی است و به حکم تضاد بین احکام، محال است که این شی واحد، در آن واحد دارای دو حکم فعلی وجوب و حرمت باشد، عناوین صلوه و غضب هم اعتباری بوده و عنوان مشیر هستند و لذا اصالت و تاثیر ندارد (آخوند خراسانی، ص ۱۹۷)

۶,۲. اقتضاء نهی برای فساد در عبادات:

۱,۶,۲. **تبیین بحث:** این مساله از مسائل مهم علم اصول است، و اجتهاد بسیاری از فروع فقهی بر آن متوقف است، نهی در عبادات به چهار صورت قابل تصور است: ۱. نهی به اصل عبادت مثل نهی از روزه در عید فطر ۲. نهی به جزئی از عبادت مثل نهی از قرائت سوره ای که سجده واجب دارد در نماز ۳. نهی از شرط عبادت مثل نهی از لباس غضبی در نماز ۴. نهی از وصف ملازم عبادت مانند نهی از بلند خواندن حمد و سوره در نماز در جایی که باید آهسته خواند، حال سوال این است که نهی در موارد مذکور آیا باعث فساد و بطلان عبادت است یا نه؟

۲,۶,۲. تطبیق نظرات

نظر صاحب الموجز: نهی از عبادات اقتضاء فساد آن را دارد (سبحانی، ص ۷۰)

نظر صاحب اصول الفقه: نهی از عبادات اقتضاء فساد آن را دارد (سبحانی، ص ۳۱۰)

نظر صاحب کفایه الاصول: نهی مولوی تحریمی به عبادت بماهی عبادت، مقتضی فساد آن

است (آخوند خراسانی، ص ۲۳۱)

۳,۶,۲. تحقیق نظرات

نظر آیت‌الله‌العظمی سبحانی: از دیدگاه صاحب الموجز، در فرض نهی هیچ یک از امر و ملاک آن که عامل صحت عبادت است تحقق ندارد، با این بیان که در فرض تعلق نهی به عبادت، امری متوجه آن نمی‌شود و گرنه مستلزم اجتماع امر و نهی در شیئی واحد است و با وجود نهی، کاشف از آن است که عبادت مورد نظر مبعوض مولی بوده و محبوبیتی ندارد (سبحانی، ص ۷۱)

نظر علامه مظفر: از دیدگاه صاحب اصول الفقه، از آنجایی که بین عبادت و تقرب و نهی که موجب بعد معنوی از خداست، تمانع برقرار است و انسان با عملی که موجب خشم و دوری از خداست، نمی‌تواند قصد قربت کند، نهی از عبادت، اقتضای فساد آن را دارد (مظفر، ص ۳۱۲)

نظر آخوند خراسانی: نهی مولوی تحریمی دلالت بر حرمت ذاتی دارد و حرمت ذاتی با صحت جمع نمی‌شود خواه صحت به اصطلاح کلامی باشد (موافقت امر) و خواه به اصطلاح فقهی باشد (مسقط اعاده و قضا) زیرا چنین عبادتی، صلاحیت تقرب وی قصد قربت کردن را ندارد (آخوند خراسانی، ص ۲۳۲)

۷,۲. اقتضاء نهی برای فساد در معاملات:

۱,۷,۲. **تبیین بحث:** نهی از معاملات بر دو قسم است: الف: نهی ارشادی مانند، نهی از معامله با صبی و مجنون ب: نهی مولوی، که به انگیزه ردع و زجر از نفس معامله به خاطر این که مبعوض شارع است صادر شده است، حال سوال این است که نهی از معامله آیا مقتضی فساد و بطلان معامله است و

یا فقط دال بر حرمت آن می‌باشد؟

۲،۷،۲. تطبیق نظرات:

نظر صاحب الموجز: نهی ارشادی اقتضای فساد را دارد و نهی مولوی یا تنزیهی اقتضای فساد را

ندارد (سبحانی، ص ۷۲)

نظر صاحب اصول الفقه: قائل به تفصیل است (مظفر، ص ۳۱۴)

نظر صاحب کفایه الاصول: نهی مولوی تحریمی در معاملات، اقتضای فساد و بطلان آن را

ندارد (آخوند خراسانی، ص ۲۳۳)

۳،۷،۲. تحقیق نظرات:

نظر آیت‌الله‌العظمی سبحانی: از دیدگاه صاحب الموجز، نهی ارشادی به جهت ارشاد به فساد

معامله بوده و اقتضای فساد را دارد و نهی مولوی اقتضای فساد را ندارد زیرا اجتماع امر و نهی در معاملات

جایز است بنابراین معاملات مزبور صحیح بوده و حرام می‌باشند (سبحانی، ص ۷۳)

نظر علامه مظفر: از دیدگاه صاحب اصول الفقه، نهی از معامله چند قسم است و هر قسم حکم

مخصوص خود را دارد: ۱. اگر نهی به انگیزه بیان مانعیت شیئی منهی عنه، یا انگیزه ای شبیه آن باشد،

یقیناً دال بر فساد معامله، هنگام اخلال بوده و از محل بحث خارج است ۲. و در صورتی که نهی به

انگیزه ردع و زجر، به خاطر مبعوضیت در منهی عنه باشد، چند فرض دارد: الف: نهی از تسبیب و ذات

السبب، دلالتی بر فساد معامله ندارد ب: نهی از ذات مسبب و اصل وجود معامله، دال بر فساد است

(مظفر، ص ۳۱۵)

نظر آخوند خراسانی: از دیدگاه صاحب کفایه معاملات مثل عبادات نیستند که صلاحیت

مقربیت و مورد قصد قربت قرار گرفتن را داشته باشند از این رو در معاملات می‌تواند حرمت و صحت

در یک معامله جمع شود (آخوند خراسانی، ص ۲۳۴)

نتیجه‌گیری

در این مقاله پس از بررسی تطبیقی ساختاری و محتوایی بحث نواهی در کتاب‌های الموجز و اصول

الفقه و کفایه الاصول به نتایج زیر رسیدیم:

الف: در ساختار مبحث، هر سه کتاب درسی در سه عنوان اشتراک ساختاری دارند.

ب: در عناوین مشترک هر سه کتاب مذکور، هر سه شخصیت اصولی در ۷ مسأله مشترک اظهار نظر

کرده‌اند.

ج: هر سه اندیشمند اصولی در پنج مسأله زیر دارای اشتراک نظر هستند:

۱. ماده نهی به معنای زجر از شیئی است.

۲. صیغه نهی به معنای زجر وردع از فعل است.

۳. صیغه نهی به دلالت لفظیه بر هیچکدام از مره و تکرر دلالت ندارد ولی دلالت عقلیه بر تکرار

دارد.

۴. مدلول صیغه نهی اصل زجر است ولی مدلول التزامی آن حرمت است.

۵. پس از نسخ وجوب امر فاقد ظهور است.

۶. امر به امر به شیء امر به شیء است.

- د: آیت‌الله سبحانی در سه مسأله زیر نسبت به اصول الفقه و کفایه نظر اختصاصی دارند:
۱. ماده امر مشترک لفظی بین طلب فعل است و سایر معانی به این دو بر می‌گردد.
 ۲. در صدق ماده امر به معنای طلب هم علو و هم استعلا شرط است.
 ۳. امر ظاهری مطلقا مجزی از امر واقعی است.

منابع

قرآن کریم

۱. سبحانی، جعفر، الموجز فی اصول الفقه، چاپ دوازدهم، قم، موسسه امام صادق(ع)، ۱۳۸۴.
۲. سبحانی، جعفر، الوسیط فی اصول الفقه، چاپ اول، قم، حقوق اسلامی، ۱۳۹۷.
۳. مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، چاپ چهارم، بیروت، دارالتعارف، ۱۳۰۴.
۴. خراسانی، محمد کاظم، کفایه الاصول، چاپ اول، قم، حقوق اسلامی، ۱۳۹۷.
۵. خویی، ابوالقاسم، محاضرات فی اصول الفقه، قم، دارالهادی للمطبوعات، ۱۴۱۰ق.
۶. خمینی «ره»، روح الله، تهذیب الاصول، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳ش.
۷. بروجردی، حسین، نهایی الاصول، چاپ اول، قم، تفکر، ۱۴۱۵ق.

مرزبانی در ساحت اندیشه دینی، کاوشی هدف‌شناسانه در تلاش‌های سترگ

یک قرآن پژوه

محمد مرادی^۱

چکیده

آیت‌الله سبحانی را می‌توان از کمیاب افرادی به شمار آورد که در تمامی حوزه‌های علوم اسلامی قلم زده و مقاله و کتاب نوشته و تدریس کرده است: تفسیر، فقه، اصول فقه، حدیث، رجال، ملل و نحل، تاریخ، کلام، فلسفه و... از جمله محورهای مباحث و نگاشته‌های این استاد است. ایشان تنها در حوزه مباحث قرآنی و علوم قرآنی قریب به ۵۰ عنوان کتاب، و ده‌ها مقاله منتشر کرده است. تألیفات حوزه قرآن پژوهی این استاد را می‌توان به سه بخش کلان تقسیم کرد: ۱. تفسیر و علوم قرآنی، ۲. تبیین جایگاه معرفتی و سنجشی قرآن و ۳. دفاع از ساحت قرآن. نقد برخی تفسیرها، و نیز نقد آرای نو در حوزه وحی و نبوت و دفاع از کمال و جامعیت قرآن، و نیز طرح مباحث کاربردی در انتخاب سوره‌های خاص و تفسیر آنها، و نیز عمومی‌سازی معارف این کتاب، و تلاش برای تبیین جایگاه قرآن در اندیشه اسلامی و مبنا قرار دادن آن، در علوم مختلف اسلامی به عنوان آبخوری تردیدناپذیر و مبنایی قطعی به گونه‌ای که بی آن، اندیشه اسلامی با مخاطرات و کاستی‌های بزرگی مواجه است، از تلاش‌ها و دغدغه‌های این متکلم و مفسر شیعی است.

کلیدواژگان

آیت‌الله سبحانی، نیازسنجی در پژوهش، مطالعات قرآنی، قرآن پژوهی

درآمد

آیت‌الله جعفر سبحانی تبریزی از معدود عالمان شیعی است که رویکردش به مباحث قرآنی در عین اشتغال به فقه و کلام و دیگر مباحث دینی، بسیار چشمگیر است. او در کنار پژوهش‌های علمی فراوان، در متن فعالیت‌های علمی قرآن قرار دارد. او به عنوان کسی که از دوران جوانی اُنس ویژه^۲ با قرآن داشته و بر آن است که قرآن، به جهت نیاز به تفسیر از سویی، و از سوی دیگر، نیاز به توسعه فرهنگ آن در میان مردم، و از دیگر سو نیاز به دفاع و رفع و دفع پاره‌ای شبهه‌ها، و به عنوان منبعی اصلی و اصیل دیانت و شریعت بودن، باید سرلوحه فعالیت‌های عالمان دینی باشد، یکی از محورهای تلاش‌های پژوهشی‌اش قلم زدن در ساحت و حوزه قرآن کریم قرار داده است. در زندگی‌نامه ایشان آمده است: «وی اولین گام را با نگاشتن کتاب تفسیر صحیح آیات مشکله قرآن در نقد کتاب تفسیر آیات مشکله قرآن برداشت»^۳. این اتفاق مربوط به سال ۱۳۸۱ قمری و ۱۳۴۰ شمسی است که نویسنده در حدود سی ساله بوده است.

گستره فعالیت‌های قلمی و تدریس و پژوهش وی چنان است که عموم مباحثش با مباحث قرآنی

moradi_215@yahoo.com

^۱. استادیار دانشگاه قرآن و حدیث

^۲. منشور جاوید، ج ۱، ص ۲۰.

^۳ <https://hawzah.net/fa/article/view/۳۱۷۳>

عجین است و کمتر اثری را می‌توان در میان نوشته‌های این استاد زبردست پیدا کرد که مباحث تفسیری و قرآنی در آن نباشد. از این رو، تفکیک کردن مطالعات صرف قرآنی وی، ناشدنی و یا بسیار مشکل است. این نوشته، کوشیده است دغدغه‌ها و رویکرد و اهداف قرآن پژوهی این محقق والامقام را بکاود و به آن گروه از آثار که جنبه قرآنی بودنشان غالب است بپردازد و بر اساس آنها، این آثار هدف‌گذاری کند.

این نوشته، از آن رو شکل گرفته تا دغدغه‌های پژوهشی یک عالم موفق را عیان کند، که می‌تواند به مثابه الگو تلقی شود و راهگشا باشد؛ از دو جهت: از جهت رمز و راز تلاش‌های علمی و کامیابی در آن، و از جهت نیازسنجی علمی و توجه به آنچه که بایسته است.

عالمان دینی، مسئولیت چند جانبه‌ای در ساحت دارند؛

شناخت دین، و معرفی دقیق و درست آن؛

تربیت جان خود در تراز آموزه‌های دینی و ارائه یک الگوی عملی از شناخت دین و عمل به آن؛ مراقبت از نفوذ عناصر خرافی و بیگانه از دین (بدعت) در دین در کوران‌های گوناگون و سهمگین؛ ایستادگی در برابر شبهه‌افکنی و هجوم به دین، و پاسخگویی به خواست‌ها و نیازهای فکری و عملی.

با این وصف، عالمان دینی، مرزبان همیشه بیدار طهارت جان انسان‌ها و مراقبت از اندیشه آنان و زلال نگه داشتن جان و اندیشه هستند. هر عالم دینی به این تراز نزدیک شود، متبع تر و مقبول تر است. همانی است که گفته شده: *إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ*؛^۱ عالمان، وارثان پیامبرانند. عالمان حکمت‌دانند و در رده پیامبران: *عُلَمَاءُ حُكَمَاءَ كَادُوا أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْحَكَمَةِ أَنْبِيَاءٍ*.^۲ پیامبران، رسالتمدار، احیای‌انسانند با تعالیم الهی، و مرزبانند آموزه‌های دین و شریعت را.

یکی از تفاوت‌های بنیادی عالمان دینی با پیامبران، به مثابه سلف خود، کسب علم و حصولی بودن دانششان است. عالمان باید بر خرمن آورده‌های پیامبران زانو بزنند و آن را به درستی فهم کنند، و بچشند و آن‌گاه به دیگران بچشانند. و نخستین منبعی که عالم اسلامی، باید آن را درست و عمیق بشناسد و بشناساند، وحی الهی و قرآن کریم است. بی‌تردید بدون شناخت این کتاب آسمانی، اسلام‌شناسی، ابتر است و ناقص. این کتاب شاخص اساسی و اصلی شناخت دین و سرچشمه همه آن حقایقی است که باید بدانها ایمان داشت، و دیگر منابع با این اثر، معنا و اعتبار پیدا می‌کنند. از این رو، آنان که دغدغه شناخت دین و اسلام را داشته‌اند، قرآن‌شناسی را در صدر برنامه‌های خود داشته‌اند و دیگر معارف را در سایه این منبع دیده‌اند، و در فهم دین و معارف آن به تعادلی رسیده‌اند. آیت‌الله سبحانی در این عرصه، کارنامه پر برگ و باری دارد؛ کارنامه‌ای قابل قبول و بلکه ممتاز. وی به مثابه فقهی که بیشترین اشتغال فکری‌اش فقه و استنباطات فقهی و شریعت است، در عموم کتاب‌های فقهی‌اش به آیات قرآن و تفسیر فقهی آنها پرداخته و در عین حال، کتاب خاصی را هم به آیات فقهی اختصاص داده و در حدود ده سال آنها را در شهر مشهد و به دعوت آستان قدس رضوی برای طلاب،

۱. الکافی، ج ۱، ص ۳۲.

۲. المحاسن، ج ۱، ص ۲۲۶.

تدریس و تدوین کرده و به چاپ رسانده است.^۱

قرآن پژوهی؛ دغدغه‌ها و رهاوردها

در یک نگاه کلان، کارنامه قرآن پژوهی آیت‌الله سبحانی، پر برگ و بار است، و دقت در آنها، نشان از یک منظومه بلند فکری و ساختار و چارچوب پژوهشی و هدفمند دارد. اهداف فعالیت‌های قرآنی این استاد برجسته را می‌توان در چند محور زیر عرضه کرد:

۱. فهم قرآن و راه کار آن

بی‌تردید یکی از عرصه‌های حیاتی معرفت دین و کلید اساسی آن، فهم قرآن است. فهم قرآن بخصوص و با توجه به فاصله زمانی و مکانی نزول، و دور شدن از فضای آن، و پیدایش صبغه‌ها و دیدگاه‌های تفسیری بسیار متنوع، و راه یافتن به حقیقت متن، کاری بایسته و از واجبات دین پژوهی است. «حدیث ثقلین، نشان می‌دهد که: مقصود از ودیعت نهادن قرآن و عترت در میان امت، بهره‌گیری از آنها در زمینه‌های مختلف است».^۲

فهم متنی مانند قرآن که امروزه باید تفسیر و پیامش دریافت گردد، با توجه به گذر زمان، و تحولات اندیشه و زبان، نیاز به اصول و قواعد و شرایط و ابزار و فنون تفسیر دارد. از این رو است که عموم مفسران تلاش کرده‌اند این دست از مسائل را جدی بگیرند و تکلیفش را روشن کنند. مفسر ما هم برای تعیین شاخص‌هایی که در تفسیر باید مراعات شود، و مبانی آن روشن گردد، و اصولی که مفسر مد نظر داشته باشد، دو جلد از تفسیر منیة الطالبین خود را به مباحث مقدماتی و اصول و قواعد و ادوات تفسیر و قرآن‌شناسی اختصاص داده،^۳ و نیز کتاب المناهج التفسیریة را به نگارش در آورده است: «فهمه رسالة موجزة تتكفل ببيان المناهج التفسیریة صحیحها وسقیمها، وتبين الفرق بین المنهج التفسیری والاهتمام التفسیری»؛^۴ این نوشته مختصری است که عهده‌دار بیان روش‌های تفسیری از درست و نادرست و نیز تبیین گونه‌های روش تفسیری و گرایش‌های آن است.^۵ او تفسیر را دانشی معرفی می‌کند که با آن، کلام نازل شده خداوند بر محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله شناخته می‌شود و معاینش تبیین می‌گردد و احکامش به دست می‌آید. موضوع دانش تفسیر کلام خدا و مسائل آن نکته‌هایی است که از آیات کشف می‌شود و هدفش، تدبر در آیات خداست.^۶

وی درباره فهم قرآن، بر آن است که باید راه میانه را در فهم این کتاب رعایت کرد و گویی تنها معتدلانند که فهم درست‌تری از آن پیدا می‌کنند: «تنها آن گروه می‌توانند از قرآن بهره کامل ببرند که در تمام اهداف قرآن، حزم و احتیاط، اعتدال و میانه‌روی را از دست ندهند».^۶ این استاد فقه و شریعت، به همین بسنده نمی‌کند و به کلی گویی صرف نمی‌پردازد و تفسیر شاخصی را هم برای خوانندگان و علاقه‌مندان و در راستای معرفی قرآن و آثار قرآنی، معرفی می‌کند و اقدام به تألیف اثری می‌کند در

۱. محاضرات فی فقه القرآن، ص ۷: وقد دُعیت فی هذه السنة من قبل العتبة الرضویة المقدسة لإلقاء المحاضرات علی فضلاء الحوزة العلمیة فی مشهد الرضا علیه‌السلام، فی مدرسه النواب للعلوم الدینیة. فلبیت هذه الدعوة واتفقنا أن یكون عنوان المحاضرات دراسة عدد من آیات الأحكام فی القرآن الکریم، التي طال فیها النقاش والجدال بیننا و بین سائر المفسرین.

۲. مقدمه دوم تفسیر آیات مشکل قرآن، ص ۶.

۳. رک: منیة الطالبین، ج ۱ و ۲.

۴. المناهج التفسیریة، ص

۵. مطالب الطالبین فی تفسیر القرآن المبین، ج ۱، ص ۹ و ۱۰.

۶. قرآن و اسرار آفرینش، ص ۱۴.

معرفی تفسیر مجمع البیان و مؤلف آن و آثار مفسر و دیدگاه‌های تفسیری‌اش و می‌گوید: «آثار زیادی به رشته تحریر در می‌آیند و در گوشه کتاب‌خانه‌ها می‌مانند و کسی سراغ آنها را نمی‌گیرد، و در میان آثار علمی، کتاب‌هایی اما توجه علاقه‌مندان را به خود جلب می‌کند. از جمله آنها مجمع البیان است که بعد از گذشت نُه قرن، مورد توجه گروه‌های مختلف علمی است»^۱.

نیز برای آیت‌الله سبحانی، توجه به میراث عالمان شیعی و امامی به مثابه امری مقدس و احیای آن به نشانه توجه دادن به تلاش عالمان اسلامی، از اهمیت والایی برخوردار است. او که میراث‌بان تراث هم هست، در یک اقدام، مباحث تفسیر موضوعی بحار الانوار نوشته محدث نامور شیعی محمد باقر مجلسی (۱۰۳۷ - ۱۱۱۰ هـ) را به همراه شاگردان و با اشراف خود جمع و تدوین کرده و در ۶ مجلد منتشر نموده تا نشان دهد که اولاً مجلسی چه کار سترگی را به سامان رسانده و ثانیاً به خزانه تفسیر موضوعی قرآن بیفزاید تا این روش تفسیری را بسط دهد و بیاموزاند: «عزماً علی استخراج ما ورد من التفسیر فی تلك الموسوعة وطبعه بصورة مستقلة بعد تحقیقه وتنظیمه وترتبه وتهذبه وحذف ما لا ضرورة له، حتی يرجع إليه من أراد خصوص التفسیر من دون مراجعة الموسوعة كلها. وسمیناه ب: المنتخب من التفسیر الموضوعی فی بحار الأنوار»^۲ تصمیم گرفتیم که مباحث تفسیری این موسوعه را بیرون کشیده و پس از تحقیق و ساماندهی و مرتب کردن و منقح نمودن و حذف مباحث غیر ضروری، به صورت جداگانه به چاپ بسپاریم تا علاقه‌مندان به مباحث تفسیری، مستقیم به این کتاب مراجعه کنند و به بحار مراجعه نکنند و نام آن را المنتخب من التفسیر الموضوعی فی بحار الانوار گذاشتیم». چنان که تفسیر آیه نور به نام مشکاة المصابیح فی شرح آیه النور نوشته محمد مؤمن المیامی البسطامی (حدود ۱۲۶۰-۱۳۰۶ هـ) را نیز برای پاسداشت تلاش‌های یک عالم دینی از خطه آذربایجان، بازنشر کرده است.^۳

او تفسیرهای ترتیبی و موضوعی چندی نگاشته است، و بعلاوه، چندین سوره قرآن را هم به مناسبت نیازهای اجتماعی و با هدف آشنایی جمعی از مخاطبان با برخی مباحث دینی قرآنی، تفسیر کرده است. تفسیرنگاری او، همواره با رویکردهای خاصی دنبال می‌شود. او به صراحت در تفسیر ۳۰ جلدی منیه الطالبین فی تفسیر القرآن المبین، و تفسیرهای موضوعی مفاهیم القرآن که عمدتاً در پاسخ‌گویی به برخی شبهه‌های کلامی فقهی و حقوقی شکل گرفته، و منشور جاوید، که تفسیر یک یک مفاهیم و موضوعات قرآن است، با رویکرد تحلیل مباحث و مفاهیم قرآن به گونه‌ای کاربردی به تفسیر پرداخته و از مباحث حاشیه‌ای که نوعاً بحث‌های ظریف ادبی، علمی، تاریخی، خوانشی است و بی‌مخاطب و یا کم‌مخاطب و یا غیر قابل استفاده و فهم برای توده‌های مردم است، پرهیز کرده و بر آن تأکید ورزیده است. در عین حال، گاه به دلیل کاربردی بودن برخی موضوعات قرآنی، مانند مثل‌های قرآن، جنبه‌های تفسیری آنها مد نظر بوده که اقدام به تفسیر آنها کرده است.^۴

۱. الشیخ الطبرسی، ص ۱۰. و أما کتاب «مجمع البیان» فیهتبر من الکتب التفسیریة الخالدة لمزایاه الخاصة، ولأجل ذلك نری أنه مضی علی تألیفه حوالی تسعة قرون وهو بعد غرض طریّ يرجع إليه اللغوی فی لغة القرآن، و المقرئ فی قراءته، والمؤرخ فی قصصه وأسباب نزوله، والفقیه فی تفسیر آیات الأحکام، والمتکلم فی معارفه و بحوثه الکلامیة.

۲. ر.ک: المنتخب من ...، ج ۱، ص ۱۸.

۳. ر.ک: مشکاة المصابیح، ص ۸.

۴. ر.ک: مثل‌های آموزنده قرآن.

۲. قرآن کتاب بیداری و درمان

از آنجایی که عالم دین، مسئولیت دارد حقیقت دین را به مردم بنمایاند: أَخَذَ عَلَى الْعُلَمَاءِ فِي كِتَابِهِ إِذْ قَالَ: لَتَبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ^۱، و چنین مهمی به دین آموزی ناب و به کار بردن ذوق سلیم برای ابلاغ آن دارد، و عالم دین عهده‌دار شناخت درد معنوی مردم و درمان آن با تعالیم دین است، آیت‌الله سبحانی با الهام از کلام امام علی درباره قرآن: دَوَاءُ دَائِكُمْ، تَگَاهِی دَرْمَانَ گَرَبَهُ قَرَّانَ دَارِدُ وَ بَرَّانَ اسْتِ که قرآن، علاوه بر تئوری دینی و منبع الهام‌بخش شریعت بودن، درمان دردهای مسلمانان است: «[مسلمانان] درمان دردها، و ترمیم بدبختی‌ها و عقب‌ماندگی خویش را از قرآن - که روزی اساس سعادت و سیادت و ترقی و تعالی آنها بود - بخواهند و به جای بحث در جنبه‌های ادبی قرآن، بیشتر به مباحث اجتماعی و اقتصادی آن توجه کنند.»^۲ چنین نگاهی به قرآن، زیرساخت فعالیت درباره آن را تشکیل می‌دهد و از این رو است که چنین قرآن‌پژوهی، به مباحث حاشیه‌ای و کم‌فایده، و یا بی‌حاصل برای مخاطبان کنونی، نمی‌پردازد و به نقطه مرکزی و هدف رو می‌آورد و به رغم تلاش‌های گسترده‌ای که در کتب مختلف تفسیری از ریز و درشت، پرداخته شده، اقوال گوناگون در ساحت‌های مختلف تاریخ و علوم قرآنی کاویده شده‌اند، که حوصله خاصی می‌طلبد، و برای عموم خسته‌کننده است، از پرداختن به امور فنی ریز که بر آنها تنها فایده علمی مترتب است، پرهیز کرده و بر آن است که مسائل مهم روزگار خود را در تفسیر مورد توجه قرار دهد و به سؤالات و شبهه‌ها و نیازهای فکری جواب دهد: «نحن نختار من المسائل الثمانین التي بحث فيها جلال الدين السيوطي أو الأربعين مسألة التي طرحها الزركشي ما هو المهم في حياتنا المعاصرة، التي وقعت مورداً للسؤال والانتقاد؛^۳ ما از مسائل هشتادگانه که جلال‌الدین سیوطی (۸۴۹ - ۹۱۱ هـ) و یا مسائل چهل‌گانه که زرکشی (۷۴۵ - ۷۹۴ هـ) به آنها پرداخته، و درباره آنها کاوش کرده، به بخش‌هایی پرداختیم که در روزگار ما مورد سوال و انتقاد است. بدین رو او می‌گوید که از پرداختن به مباحث بلاغی، و طرح شاخ و برگ‌های احتمالی در تفسیر خودداری کرده، و به مباحثی پرداختیم که دارای اهمیت کاربردی است؛ چه به لحاظ نظری و معرفتی و چه به لحاظ عملی: ونترك دراسة ما يرجع إلى علوم البلاغة أو التنويحات التي لا ثمره مهمة فيها كعرفة النهارى والليلی، الصیفی والشتائی، الفراشی والنومی، إلى غير ذلك. نعم درسنا أقسام القرآن وأمثاله على وجه التفصيل لأهميتهما؛^۴ پژوهش درباره مباحث بلاغی و شاخ و برگ آن را که نتیجه مهمی ندارد؛ مانند آیات نازل شده در شب و روز و تابستان و زمستان، خوب بستر خواب و خواب را، و انهادیم.

تلاش‌های سترگ این استاد فقیه، ناشی از دغدغه همیشگی و نگرانی از به حاشیه رانده شدن قرآن است؛ کتابی که مایه سعادت است^۵ و «گاهی جای خود را به آثاری می‌دهد که هیچ‌گاه نقش این کتاب را ندارند؛ اما این اتفاق می‌افتد: این گرامی کلام الهی، این مایه سعادت، از دیوان سعدی و حافظ

۱. آل عمران، ۱۸۷.

۲. تحف العقول، ص ۲۷۵.

۳. نهج البلاغه خطبة ۱۵۸.

۴. مقدمه اول، تفسیر آیات مشکل قرآن، ص ۱۲.

۵. منیة الطالبین، ج ۱، ص ۱۹.

۶. همان، ص ۱۹.

۷. المنتخب من التفسیر الموضوعی فی بحار الأنوار، ج ۱، ص ۱۸.

و مثنوی و ابن فارض، کمتر محل اعتنا واقع شده است.^۱

او قرآن را دارای اطلاعاتی می‌داند که باید آنها را استخراج کرد و مورد بهره‌برداری قرار داد: «قرآن، دارای اسرار نهفته و گنجینه‌های ناشناخته است».^۲ و پیشرفت مسلمانان قرون اولیه را مدیون قرآن می‌داند و تمدن اسلامی را که صدها سال بر جوامع بشری پرتو افکن بوده از کتاب آسمانی قرآن می‌داند، و راه‌های جبران عقب‌ماندگی را باز گشت به قرآن معرفی می‌کند.^۳ بر این اساس، بیشترین تکاپوی علمی این قرآن‌پژوه، متن‌پژوهی است و از حاشیه‌های مباحث قرآنی به شدت دور است.

در همه فعالیت‌های مستمر این مفسر، یک واقعیت ملموس وجود دارد و آن مخاطب‌شناسی و سخن را برای عموم مردم بیان کردن است به گونه‌ای که با قرآن و مفاهیم و معانی و پیام‌های آن آشنا شوند و آن را بدانند. بخصوص توجه به آخرین دستاوردهای دانشی صاحب‌نظران درباره موضوع مورد بحث، از نکته‌بینی‌ای این مفسر است و در آثار او، موج می‌زند.

می‌توان این نکته را با قاطعیت یادآوری کرد که هدف این مفسر، در تفسیر قرآن، ارائه راهکار عملی اعتقادی قابل فهم برای انسان مؤمن است و یا نشان دادن الگوی دینی. برای نمونه، تدوین تفسیر سوره فرقان به نام انسان کامل با توجه به این نکته انجام شده است: «قرآن در سوره فرقان، طی تعالیم چهارگانه خود که از آیه ۶۳ سوره آغاز می‌شود و در آیه ۷۷ پایان می‌پذیرد، سیمای انسان کامل را ارائه نموده و با کوتاه‌ترین عبارات، گمشده انسان را در حکمت عملی به او معرفی می‌کند».^۴ این مفسر بر آن است که هدف مصلحان، نشان دادن ملاک‌های فضیلت و حرکت انسان به سمت آنها است، و انسان کامل این نقش را برای بشر ایفا می‌کند. و از این رو است که سوره فرقان که حاوی معرفی عباد الرحمن/بندگان خدا است، مورد توجه قرار گرفته و با قلمی روان تفسیر و عرضه شده است: «تفسیری است فشرده و در عین حال گویا بر سوره فرقان که یکی از سوره‌های مکی قرآن است و چون بخشی از آیات این سوره (آیه‌های ۶۳ تا ۷۷) بیانگر حالات و صفات بندگان خدا - که انسان‌های کاملی هستند - می‌باشد، از این جهت، این کتاب تحت عنوان «سیمای انسان کامل در قرآن به علاقه‌مندان کتاب آسمانی تقدیم می‌گردد».^۵

در همین راستا، می‌توان از تفسیر سوره دیگری از قرآن یاد کرد که در آن به شخصیتی که اتفاقاً اطلاعات روشنی درباره‌ش وجود ندارد، و گفته می‌شود مردی از قاره آفریقا است، پرداخته و آن تفسیر سوره لقمان است که به مربی نمونه نام‌گذاری شده، و در آن، انسانی که مربی است، و نقش بالنده کردن و پروراندن دیگران را به عهده دارد، پرداخته شده است. یعنی نویسنده با چنین رویکردی در صدد معرفی شخصیتی تربیتی و آموزه‌های او است: «یکی از مریبان نمونه که قرآن سخنان حکیمانه او را به عنوان اصول تربیتی مطرح می‌کند، لقمان حکیم است. سخنان او در سوره‌ای که به نام خود اوست، وارد شده و پیوسته مورد نظر عالمان و دانشمندان بوده است. این کتاب، شرحی است گویا از سخنان

۱. مقدمه اول، تفسیر آیات مشکل قرآن، ص ۱۳.

۲. مرزهای اعجاز، ص ۱۹.

۳. مرزهای اعجاز، ص ۱۷ و ۱۸.

۴. سیمای انسان کامل، ص ۱۴.

۵. سیمای انسان کامل، ص ۱۷.

و اندرزهای حکیمانه او به ضمیمه تفسیر سایر آیات این سوره^۱ و بدینسان روشن می‌شود که این مفسر، علاوه بر دغدغه تفسیر، به گزینش دست می‌زند تا در راستای تفسیر، الگویی قرآنی معرفی کند و بخشی از رسالت علمی خویش را در توجه به جامعه و پرورش و هدایت انسان‌ها به انجام برساند.

۳. سنجه داوری

سوگمندها باید گفت: کشمکش فکری و حتی فیزیکی در میان مسلمانان زیاد است، و گاهی منجر به کشتار می‌شود. ریشه بخشی از این کشمکش، اختلافات فکری و معرفتی و در نتیجه، تفسیق و تکفیر است. هو و جنجال و غوغاسالاری و هیاهو و گرد و خاک کردن و فضا را تیره نمودن، از ابزارهایی است که متاسفانه در میان جوامع مختلف و از جمله میان مسلمانان وجود دارد. حُب و بغض‌ها و گردوغبار و مه‌آلودگی فضای فکری، گاهی حقیقت جاده حق را در برابر دیدگان تار و نادیدنی می‌کند، و باید کوشید تا آن از تیرگی درآید و مردمان، بتوانند در آن راه، طی طریق کنند. مشخص نبودن سنجه‌های داوری، و ترک گفتگو، و بلند کردن صدا، به جای طرح و اثبات حقیقت، مشکل را دو چندان کرده است. از این رو، تبیین حقیقت اولاً، و روشن کردن مبنای داوری در میان مسلمانان و فرقه‌های اسلامی ثانیاً، از اهمیت حیاتی برخوردار است. البته کسی می‌تواند در چنین میدانی وارد شود و به معرفی چنین تراز و ترازویی پردازد که فقیه و متکلم و قرآن‌شناس باشد، و نیز جایگاه شاخص و تراز علمی قابل قبولی داشته باشد. خوشبختانه این کار و مسئولیت، توسط آیت‌الله سبحانی در چندین اثر و با الهام از این کلام رسول خدا(ص): «فَإِذَا التَّبَسَّتْ عَلَيْكُمْ الْفِتْنُ كَقَطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ فَعَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ»^۲ به انجام رسیده است. او تلاش کرده تا به مجامع علمی و حوزه‌های دانشی مسلمانان بفهماند که داوری‌های بنا شده بر هیاهو را باید پیش داور انداخت و سنجه درست به کار برد. از این رو کوشیده تا مسائل با تفسیر کتاب خدا تبیین گردد، و بر اساس آن، داوری شکل گیرد. او در مقدمه کتاب ایمان و الکفر فی الکتاب و السنه، با اشاره به تلاش استعمارگران که مسلمانان را پراکنده و دور از هم می‌خواهند، گفته است که برای جلوگیری از اختلاف امت، شایسته است، ملاک‌ها مشخص شود. و یادآوری کرده که از جمله منازعات اسلامی، مرز میان کفر و اسلام است و باید کفر و فسق و مسلمانی و ملاک تکفیر و تفسیق و شاخص آنها مشخص گردد. از این رو نوشته است: «پژوهشی در حقیقت ایمان در پرتو کتاب و سنت تا سنجه‌ای باشد درباره قضاوت عادلانه درباره فرقه‌های گوناگون اسلامی»^۳.

در همین راستا او از اوضاع مسلمانان ابراز نگرانی می‌کند و نگران که در کشورهای اسلامی مشکلات و زندان و کشتارهای جمعی و بدبختی‌های فراوانی وجود دارد و به مسلمانان، به ویژه عالمان دینی توصیه می‌کند که اقدام کنند و مسلمانان را نجات دهند و در این میان، از مهم‌ترین کارها، رفع برخی شبهه‌ها و ... بر اساس کتاب و سنت یاد می‌کند: «ولما كان هذا يتوقف على إزاحة الشبهات، وتوضيح الغوامض، والتمهيد للوحدة والاجتماع فمنا بتحرير أصول الوحدة الإسلامية في مجال التوحيد والشرك، الذي أصبح اليوم الشغل الشاغل، والسلاح الفاعل في إيجاد الاختلاف في صفوف المسلمين،

^۱ . مری نمونه، ص ۱۴.

^۲ . کافی، ج ۲، ص ۵۹۸.

^۳ . ایمان و الکفر فی القرآن و السنه، ص ۶. دراسة حقيقة الإيمان في ضوء الكتاب والسنة، کی تکنون هی المقیاس فی القضاء العادل فی حق الفرق المختلفة فی الساحة الإسلامية.

نقدّمها إلى العلماء المخلصين، ليروا فيها رأيهم، ويناقشوها وهي لا تتجاوز الكتاب والسنة^۱؛ و چون حل چنین اموری، مبتنی بر برطرف کردن شبهه‌ها و تبیین امور پیچیده، و آماده شدن برای یک پارچه شدن و گردهم آمدن است، ما اقدام به نگاشتن اصول وحدت اسلامی در چارچوب توحید و شرک کردیم، که امروزه کاری دائمی و سلاح کاری در اختلاف‌افکنی در صفوف مسلمانان است و آن را تقدیم عالمای خالص می‌کنیم تا بررسی و نقد کنند. این نوشته‌ها، فراتر از کتاب و سنت نیست.»

این مفسر دردمند، تنها به ذکر مرثیه مصیبت مسلمانان بسنده نکرده و به شماره کردن بدبختی‌ها و عقب‌ماندگی‌ها و اختلافات دامنه‌دار نپرداخته، و کوشیده تا گوشه‌ای از این رنج و دردها را با روی آوردن به قرآن و ارائه راه حل، درمان کند. و مهم‌ترین و عاجل‌ترین آنها بخصوص در دوران کینه‌ورزی‌های فرقه‌ای و کشمکش‌های بی‌حاصل، طرح مباحث معرفتی و نشان دادن واقعیت است. که از قرآن بر می‌آید.

وی در جایی می‌گوید: «ونحن بفضل الله تبارک و تعالی عالجتنا هذه المسائل في ظلّ أصول مستلهمة من الكتاب الكريم والسنة الطاهرة ونحن ندعو هذا الفريق عامّة و علماء هم خاصّة أن يُمعنوا النظر في هذه الأصول حتى يتميّز الموحد عن المشرك والمبدع عن المشرع؛ ما با تفضل خداوند، و با الهام از قرآن کریم و سنت پاک، چنین مسائلی را حل‌جی کردیم و امت و عالمان امت را به دقت در این اصول و شناخت موحد از مشرک و بدعت‌گذار از مشرک فرا می‌خوانیم.»

۴. برجسته‌سازی تعالیم قرآن؛ تفسیر موضوعی

آیت‌الله سبحانی، بر آن است که تفسیر ترتیبی و تجزیه‌ای هر چند کاری بایسته است، اما به جهت انباشت موضوعات و آموزه‌های فراوان در کنار هم، مفاهیم بسیاری در درون سطور و صفحات باقی می‌مانند و خواننده به درستی به آنها پی نمی‌برد و میزان اطلاعات و رهنمودهای قرآنی مغفول می‌ماند، و از این رو، بر آن است که برای این مهم و نمایه کردن و شاخص کردن موضوعات قرآنی، باید به تفسیر موضوعی روی آورد. او در سر، ایده بزرگی درباره تفسیر دارد و آن تحوّل و انقلابی در تفسیر است: «یکی از گام‌های مؤثر که باید مفسران اسلامی در تشریح و تفهیم مقاصد عالی قرآن بردارند، این است که، دگرگونی عمیقی در شیوه تفسیر به وجود آورند و از تکرار تفسیر قرآن به شیوه سوره به سوره یا آیه به آیه، خودداری نمایند»^۲. وی بر آن است علوم و معارف گسترده‌ای در قرآن وجود دارد که تفسیر ترتیبی به درستی آنها را بر ملا نمی‌کند و این، تفسیر موضوعی است که می‌تواند چنین مهمی را بر عهده بگیرد: «نگارنده به خاطر همین هدف مقدس که دیگران را نیز به آن سو فرا می‌خواند، و خود نیز گامی کوتاه برداشته است، و برای نخستین بار، تفسیری موضوعی به زبان فارسی به نسل برخاسته و تشنه حقایق بلند قرآن تقدیم می‌نماید»^۳. و برای نشان دادن این مهم، دست به کار شده و یک دوره تفسیر موضوعی به نام منشور جاوید را به رشته تحریر در آورده، و اذعان می‌کند که در تفسیر خود، چهره تازه و بی سابقه‌ای به خوانندگان ارائه داده است: «چهره تازه‌ای از تفسیر قرآن را نشان می‌دهیم که در طول چهارده قرن که بر تاریخ تفسیر قرآن می‌گذرد، کم‌تر به آن توجه شده

۱. فی ظلّ اصول الاسلام، ص ۶.

۲. همان، ص ۸.

۳. منشور جاوید، ج ۱، ص ۵.

۴. همان، ص ۵.

است»^۱.

او علاوه بر این مهم که داده‌های قرآنی با تفسیر موضوعی بهتر دیده می‌شوند، بر آن است که تفسیر موضوعی، باعث فهم بهتر آیات قرآن به دلیل کنار هم قرار گرفتن آیات حاوی یک موضوع و ناظر به هم، می‌شود: «چه بسا آیه‌ای به عللی در نظر ما مبهم جلوه می‌کند و ما به خاطر دوری از زمان وحی و ناآگاهی از قرینه‌های حالی، و اوضاعی که بر جامعه اسلامی آن روز حکومت می‌کرد، از هدف نهایی آیه به دور می‌باشیم، ولی گردآوری آیات و رویارو قرار گرفتن برخی از آنها، بسیاری از ابهام‌ها را برطرف می‌کند و چهره واقعی مقصود، از لابه لای یک رشته احتمالات و اوهام، بیرون کشیده می‌شود»^۲.

ثمر دیگر تفسیر موضوعی، احاطه کامل به ابعاد یک موضوع و نیز جامع‌نگری درباره قرآن است و أحياناً جلوگیری از یک‌سونگری است که بسیاری از فرقه‌ها به همین جهت در دام آن افتاده‌اند و هر گروهی مقصود خود را با بخشی از آیات بر آورده دیده است و فرقه‌ها پدید آمده‌اند: «یکی از علل پیدایش مکتب‌های مختلف عقیدتی در میان مسلمانان و استدلال هر گروهی بر عقیده خود از قرآن، این است که هر گروهی توجه خود را به یک رشته از آیات معطوف داشته و از رشته دیگری که می‌تواند انقلابی در مفاد واقعی آیات پدید آورد، غفلت نموده است، پیروان نظریه جبری‌گری در افعال بشر، و یا نظریه تفویض، از این روش پیروی نموده‌اند؛ از این رو در تفسیر مقاصد الهی مرتکب اشتباه‌های جبران‌ناپذیری شده‌اند»^۳.

با این نگاه، او تفسیر موضوعی دیگری نگاشته به نام مفاهیم القرآن و در آن نشان داده که مسائل مهمی، بخصوص در حوزه معارف و اعتقادات وجود دارد که بالغ بر ۲۰۰۰ آیه در قرآن ناظر به آنها است و اهتمام اصلی قرآن هم همان‌ها هستند، باید برجسته شود و باورها و عقاید بر اساس قرآن شکل بگیرد. از این رو، در یک به تدریس اعتقاداتی همانند توحید و نبوت و معاد و اساس دین و دیانت و اصول اعتقادات بر اساس قرآن پرداخته و در این کتاب جمع‌آوری و در ده ۱۰ مجلد عرضه کرده است.^۴

او برای نمونه، چند کار عملی تفسیر موضوعی هم کرده، و از جمله مسأله روح در قرآن است. نویسنده با جمع‌آوری آیات مربوط به روح و با استناد به ظواهر آیات و بدون پرداختن به آرای دیگران، روح را کاویده است؛ هر چند توجهی هم به آرای صاحب‌نظران درباره روح کرده، اما در حاشیه و تکمیل مبحث است: «راهنمای ما در این بخش‌ها، قرآن مجید و ظواهر روشن آن است، اگر در بخش نهم، احادیث ارتباط را مطرح نموده‌ایم، و یا در بخش پنجم به مناسبتی پیرامون تجرد روح بحث عقلی کرده‌ایم، همگی جنبه تکمیلی دارد»^۵.

نیز اثری را پدید آورده و در آن عوالم غیبی و حوادث دور از چشم حسّی انسان در این جهان، و فعل و انفعالات فراطبیعی و مسائل عالم علوی را از دیدگاه قرآن کاویده و منتشر کرده است. مسائلی

۱. همان، ص ۱۱.

۲. همان، ص ۱۹.

۳. همان، ص ۱۹.

۴. مفاهیم القرآن، ج ۱، ص ۱۰.

۵. اصالت روح از منظر قرآن، ص ۸.

همچون فرشتگان، نفس، وحی، اعجاز و کرامات.^۱

۵. رویارویی با مناقشات کلامی و فقهی

به جز کتاب‌های فقهی، اصولی، رجالی و معجمی، این نویسنده کامیاب، همه و یا بزرگ‌ترین بخش نوشته‌هایش، رویکرد کلامی، و به عبارتی، سلبی و اثباتی دارد. یا در صدد اثبات کند حقیقتی را که دیگران منکر آن هستند و یا نفی کند چیزی را که کسانی آن را حقیقت می‌پندارند و به دنبال آنند. نگاهی متأملانه و دقیق به آثار این نویسنده، این ادعا را به اثبات می‌رساند. کوشش‌های او در همایش‌های بین‌المللی و یا نامه‌نگاری‌های او به شخصیت‌ها و افرادی که در حوزه دین قلم می‌زنند، و یا کتاب‌هایی که به رشته تحریر در می‌آورد، نشان می‌دهد که او با چه دغدغه و رویکردی به دین پژوهی و قرآن‌کاوی می‌پردازد.

نامه‌های آیت‌الله به آقای دکتر عبدالکریم سروش در پی ارائه موضوع «طوطی و زنبور» که در آن نقش پیامبر را همانند زنبور عسل معرفی می‌کند و این که پیامبر در ایجاد قرآن نقش دارد و این خود او است که چنین متنی را پدید می‌آورد و مورد تأیید خداوند قرار می‌گیرد، و نیز ابراز نظر درباره مقاله «محمد راوی رؤیاهای رسولانه»، که در آنها به نقد آرای این روشنفکر دینی معاصر پرداخت، و بازتاب بسیاری گسترده‌ای یافت، نمونه‌ای از این دغدغه‌های دینمدارانه و عالمانه است.^۲ مهم‌ترین نگره ایشان در رویارویی با شبهه‌ها و نقد دیدگاه‌ها، توجه به قرآن و استفاده از آن است. او در مجادلات کلامی و پاسخ به سؤال و یا شبهه‌هایی که مخالفان شیعه مطرح می‌کنند و عمدتاً با استناد به آیات و روایات این اتفاق رقم می‌خورد، به سراغ قرآن رفته و همان‌سان که قرآن توصیه کرده، برای نمونه با مخالفان، جدال احسن کنید: وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ.^۳ اثری قرآنی را به نام جدال احسن پدید آورده تا برای دفاع از اعتقادات شیعه و پاسخ به شبهه‌های مخالفان^۴ به گونه جدال احسن عمل کند و عملاً اثبات نماید که خود این کتاب، آن توصیه را به منصبه عمل گذاشته است: «قرآن دعوتش را بر پایه حکمت، اندرز نیکو و جدال احسن بنا نهاده و مسلمانان را به آن فرا خوانده است. اما برخی فرقه‌های اسلامی روشی دیگر در پیش گرفته و اساس کار خود را بر تهمت و شایعه بنا نهاده‌اند؛ به گونه‌ای که هر اندیشه‌ای غیر از اندیشه خود را شرک و کفر می‌دانند و هر رفتاری را که با ضوابط آنان ن سازد بدعت می‌نامند».^۵

نویسنده با توجه به این واقعیت‌هایی تلخ در میان مسلمانان، به سراغ قرآن رفته تا عملاً راه قرآنی را برای مسلمانان نشان دهد. و آن، گفتگو با روش جدال احسن است. این رویکرد تنها در مباحث اعتقادی نیست، و شامل فقه و فروع آن نیز می‌شود، و از این رو، کتابی درباره وضو - که از مسائل اختلافی میان اهل سنت و شیعه است -، بر اساس قرآن و سنت نگاشته و تقدیم مجمع الفقه الاسلامی جده کرده و درخواست نموده که در آن به دیده انصاف بنگرند. و اگر آن را درست یافتند، سخن درست برای پذیرش مقبول‌تر است و اگر نه، دیدگاهشان را درباره آن اعلام نمایند: «أَتَقْدِمُ بِإِهْدَائِهَا إِلَى مَجْمَعِ الْفُقَهَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ فِي جَدَّةِ الَّذِي يَتَّبِعِي فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ فَتَحَ بَابَ الْجَاهِدِ بَعْدَ انْغْلَاقِهِ، أَمَلًا أَنْ يَنْظُرُوا فِيهَا بِعَيْنِ

۱. رک: العوالم الغيبية في القرآن الكريم.

۲. برای اطلاعات بیشتر، رک: بازتاب اندیشه، شما ۹۸، سال ض ۳۸۷

۳. نحل، ۱۲۵.

۴. جدال احسن، ص ۱۷.

۵. همان، ص ۱۵.

الانصاف فإن وقعت موقع القبول فالحقّ أولى بالاتباع وإلا فليبدوا بأرائهم - مشکورین - حول ما جاء فيها من الأدلة علی ما أثبتناه فی هذه الرسالة، فإنّ الحقيقة - كما قيل - بنت البحث^۱. چنان که در اثر دیگری با عنوان الاعتصام بالکتاب و السنّة ۱۵ موضوعی فقهی را که میان شیعیان و عامه اختلافی است و در برخی از آنها شیعیان متهم هستند، به بحث نشست و بر اساس آیات قرآن و سنّت نبوی بررسی شده تا مشخص کند که اختلاف فقهی که امری طبیعی و ناشی از اختلاف در منابع و مبانی اصولی است، به خاطر سرپیچی از حق نیست، و چنین مسائلی ریشه در قرآن و سنّت دارد؛ مسائلی چون، تقیه، عول، مسح پا در وضو، ازدواج موقت، نکتف در نماز، سجده بر زمین یا رویدنی‌های آن، خمس، سه طلاق در یک مجلس و گواهی بر طلاق، تعصیب، طلاق در زمان حیض و نفاس، و ارث مسلمان از کافر^۲. دفاع کلامی از ساحت احکام فقهی، و در پرتو آیات قرآن و سنّت، از جمله کوشش‌هایی است که این نویسنده بر خود واجب می‌داند. اتفاقات و رویدادها و طرح مباحث که منجر به کشمکش در مباحث دینی و یا وجود ابهام و یا تفاوت چشمگیر با دیدگاه رایج و رسمی باشد، از جمله فعالیت‌های علمی این نویسنده است. او کتابی دارد به نام پژوهشی در دیه از دیدگاه قرآن و سنّت و اجماع، و در آن به تبیین دیه در اسلام پرداخته و آیات مربوط را تبیین و تفسیر کرده است. دلیل چنین اقدامی برگذاری همایشی دربارهٔ دیه و طرح نظریهٔ عرفی سازی آن در آن همایش با محورهای حکومتی بودن امر دیه، و خلاف عدالت بودن تفاوت دیه زن و مرد و تحمیل باری سنگین بر افراد غیر مجرم در دیه بر عاقله، و دلیل اساسی نداشتن تغلیظ دیه در ماه‌های حرام، که باعث شده استاد برای اثبات و تثبیت نظر مشهور و رایج فقها در دیه، دست به قلم شود و این کتاب را تحریر نماید. او در این نوشته، در صدد این است که حکم دیه را وحیانی و غیر قابل تغییر معرفی نماید و در این ادعا، مستندات قرآنی و روایی و فهم عالمان دین را ارائه کرده و تلاش نموده تا دیدگاه قرآن را برسد و تنقیح نماید و از احادیث و دیدگاه عالمان دفاع کند: «این جانب برای پیش‌گیری از چنین تداعی، به نقد موضوعات یاد شده پرداخته و با حفظ ادب نقد، افکار عزیزان را به آنچه که در این مکتوب آمده است، جلب می‌کنم»^۳.

چنان که در موضوع خاتمیت، نگاشته‌ای به نام خاتمیت از نظر قرآن و حدیث دارد، و مقدمه‌نویس کتاب آن را چنان روشن و شفاف و بدیهی می‌داند که در میان معارف اسلامی همانند بسیاری از امور دیگر، مثل نماز جای تردیدی ندارد، اما به‌رغم این، ایشان بر آن است که یک حزب سیاسی مورد پشتیبانی استعمارگران، در نیمهٔ دوم قرن سیزدهم، در ایران مورد انکار قرار گرفت. کاری که پیشتر در هند توسط غلام احمد قادیانی وابسته رسمی کمپانی شرقی انگلیس، خاتمیت را با تأویلاتی منکر شدند^۴ نویسنده، کوشیده تا با تفسیر آیات مربوط به خاتمیت، توجیهاات و تأویلات باطلی که منکران خاتمیت همانند بهایی‌ها و قادیانی‌ها می‌کنند، نقد کند و دلایل قرآنی و در نتیجه کلامی خود را برای اثبات خاتمیت پیامبر ارائه نماید.

یکی از مباحث تاریخی و بی‌پایان فرقه‌های اسلامی در اعتقادات و تفسیر، رؤیت خداوند است.

۱. الوضوء علی ضوء الكتاب و السنّة، ص ۶.

۲. الاعتصام بالکتاب و السنّة، ص ۷.

۳. پژوهشی در دیه انسان از دیدگاه قرآن و سنت و اجماع، ص ۱۲.

۴. خاتمیت از نظر قرآن، مقدمهٔ رضا استادی، ص ۵-۹.

می‌توان احتمال قوی نزدیک به یقین داد، که بخش بزرگی از مناقشات کلامی مسلمانان، نحوه نگرش آنان به صفات خداوند و بخصوص صفات خیری خدا و در این میان، رؤیت خدا است. این بحث، خاستگاه تکفیر و تفسیق بوده است. از این رو، آیت‌الله سبحانی اثری به منظور بیان واقعیت رؤیت خدا، تدوین کرده با نام رؤیه الله فی ضوء الكتاب و السنه و العقل و در آن، کوشیده تا آیات مربوط و نیز نگره‌های مختلف در این باره را بازتاب داده و تحلیل و تبیین نماید. نیز نگارش رساله‌های مختصر درباره عقاید اسلامی نگاشته تا دیدگاه قرآن درباره موضوعات مختلف تبیین نماید، مانند: عصمت پیامبران،^۱ مسأله بقاء،^۲ و نیز پرداختن به مسائلی چون بردگی، معاد جسمانی و روحانی، ارتداد،^۳ تبرک^۴ و حیات برزخی،^۵ که جملگی با همان رسالت پیش گفته، به تحریر درآمده‌اند. در همین راستا، مقاله‌های مختلف قرآنی را که برای همایش‌های جهانی و در کشورهای مختلف ارائه کرده است، قابل توجه است. مانند: مقاله‌های مكانه المرأة فی القرآن، المجاز فی القرآن، صیانه القرآن من التحریف، الوحي، زواج المتعة، آیه التطهیر و عصمة اهل البيت، که جملگی قرآنی هستند و به روشنی نشان از رویارویی و دفاع دارند.

مباحث بنیادین و به اصطلاح فلسفی، از بحث‌های زنده و به‌روز همه ادوار حیات بشر بوده و مردم و بخصوص اندیشمندان در هر دوره به مناسبت، به طرح و ایراد چنین مباحث پرداخته‌اند تا سؤالات اساسی را پاسخ دهند. انسان همواره با سؤالات پیچیده حیات و هستی و گذشته و آینده و پیدایش و تحولات مواجه بوده و از سر منشأ آنها می‌پرسیده و از جمله درباره خودش و این که تقدیری زندگی و رفتار و آینده او رقم می‌زند و یا خود او است که همه هستی‌اش را می‌سازد و بعد به تباهی می‌رود. این مسائل، بن‌مایه مباحث فلسفی است و اتفاقاً در قرآن هم به طیفی از چنین مسائلی به تفصیل پرداخته شده است. پاسخ لازم و کافی دادن به سؤالات یاد شده، انسان را راه می‌نماید و آسوده‌خاطرش می‌کند و زندگی‌اش معنادار می‌شود و انگیزه‌اش را بیشتر و بیشتر می‌کند و با امید تمام به زندگی می‌پردازد. متکلم و مفسر ما، برای تبیین مسائل و سؤالات یاد شده، دست به تألیفی زده که آزادی یا ناآزادی انسان را از دیدگاه قرآن کریم و فلسفه بررسد: «در عصر ما نیز مسأله مجبور یا آزاد بودن انسان مورد توجه متفکران و صاحب نظران قرار گرفته و هر یک از دو مکتب جبر و اختیار با اشکال و صور جدیدی، برای خود طرفداران و پیروانی پیدا کرده است. این کتاب (جبر و اختیار؛ بررسی مکاتب جبر و اختیار از دیدگاه قرآن و اصول فلسفی) که عصاره بحث‌های اینجانب پیرامون همین مسأله است، در بحث اصول به مناسبت مسأله «وحدت طلب و اراده» ایراد، و کوشش شده است که مجموع مکاتب معروف پیرامون این دو موضوع به صورت مستند مورد بحث و بررسی قرار گیرند».

۶. امت اسلامی، نیازهای اجتماعی و کوشش‌های یک مفسر

دغدغه یکپارچگی امت و پیوندش، از جمله مسائل مهمی است که در کتاب خدا و روایات حضرات معصومان مورد تأکید فراوان قرار گرفته است، اما متاسفانه، در عمل، مسلمانان رهنمودهای

۱. رک: عصمة الانبياء فی القرآن.

۲. رک: البقاء فی الكتاب و السنه.

۳. رک: شبهات و ردود.

۴. رک: التبرک علی ضوء الكتاب و السنه.

۵. رک: الحیاة البرزخیة علی ضوء الكتاب و السنه و العقل.

قرآن و نگرانی‌های پیامبر را درباره امت نادیده گرفتند و زمان چندانی از رحلت پیامبر سپری نشده بود که کشمکش‌ها آغاز شد، و تا کنون ادامه دارد. وجود اختلاف در میان انسان‌ها با توجه به شاکله وجودی انسان و داشتن فهم و ذوق و سلیقه و تمایلات درونی متفاوت، طبیعی می‌نماید، اما این تفاوت‌های طبیعی را به اختلافات دامنه‌دار بی‌پایان و به جنگ کشاندن، ناطبعی است. بنا به دلایل مختلف و از جمله، فهم عالمانی از متون، به تدریج به شقوق و اختلاف و حتی ستیز و جنگ و کشتار کشیده و عالمان فرقه‌های اسلامی را محکوم به کفر می‌کنند و فتوا صادر می‌کنند و در پی آن کدورت و خونریزی ایجاد می‌شود. مفسر ما در مقدمه کتابش الوحده الاسلامیه نوشته است: «ولکن الساحة الاسلامیه تشهد اليوم بعض أصحاب القلم والصدارة قد جعلوا علی عاتقهم تفریق الکلمه، و تکفیر بعضهم بعضاً، وتجزئه الامه، بدل توحیدها، و تماسک صفوفها، فلم نزل نشاهد فتوی بعد فتوی فی تکفیر فرقه دون فرقه و تفسیق طائفه آخری؛^۱ امروزه فضای اسلامی شاهد برخی نویسندگان و صدرنشینان است که به عهده گرفته‌اند اختلاف‌افکنی کنند و برخی دیگران را تکفیر نمایند، و امت را به جای یک پارچه کردن و فشرده کردن صفوف آن، چند پاره نمایند. مدام شاهد صدور فتوا در پی فتوا برای تکفیر گروهی، و تفسیق گروهی دیگر هستیم».

آیت‌الله سبحانی، به خاطر این نگرانی، تفرقه و انشقاق را در میان امت، خلاف خواست شریعت و به سود دشمنان امت اسلامی می‌داند، و در مقدمه کتابش با عنوان مسلمانان! گام‌هایتان را به هم نزدیک کنید (قاربوا الخیطی ایها المسلمون)، به یکی از واجباتی می‌پردازد که باید بدان اقدام کرد. او به طرح مباحث بنیادینی می‌پردازد که مایه اختلاف است، و از جمله، شرک و توحید و کفر و فهم از آنها: «ذاک دعانی الی دراسه مسأله الايمان والكفر فی ضوء الكتاب والسنة حتى يتضح للقراء المتأثرین بهذه الفتاوی حد الايمان والكفر؛^۲ این، مرا واداشت تا مسأله ایمان و کفر را در پرتو قرآن و سنت، بی‌ژوهم، تا برای خوانندگان تحت تأثیر این گونه فتواها، مرز ایمان و کفر روشن شود». او در آغاز بحث، از توحید و ایمان و اهمیت پرداختن به آنها تصریح می‌کند: تنها پیوند مسلمانان با یکدیگر، پیوند ایمانی است و در این، تفاوتی میان مسلمانان نیست، و استعمارگران تلاش کرده‌اند که میان مسلمانان اختلاف ایجاد کنند و آنها را از هم جدا نمایند تا مسلمانان به عنوان شکار مناسب، سرمایه‌شان غارت شود. و راه ایستادگی در برابر این مشکل، فهم درست معارف و درک توحید و ایمان در پرتو قرآن و سنت است.^۳ او به این منظور گاهی راهی سفر می‌شود و در کنفرانس‌های مختلف شرکت می‌کند تا پیامش را به گوش عالمان مسلمان برساند. کتاب سفیر وحدت در سرزمین‌های ترکیه و اردن، نمونه‌ای از این تلاش مقدس است.^۴

نگاهی به تألیفات بسیاری از عالمان مسلمان، نشان می‌دهد که آنان تنها دغدغه مسلمانان و یا شیعیان را دارند، و کمتر به جهان و مسائل و مصائب و نگرانی‌های موجود و پوچی جوامع و حرز رفتن توانایی‌ها و ... توجه می‌کنند. آیت‌الله سبحانی اما، توجه خاصی به مسائل جهانی داشته، و نگرانی خود را از مشکلات فکری و روگردانی از باورهای ناب دینی ابراز می‌کند و تلاش می‌نماید برای آن پاسخی

۱. الايمان والكفر فی الكتاب و السنة، ص ۳.

۲. همان.

۳. همان، ص ۵ و ۶.

۴. ر.ک: سفیر وحدت در کشورهای ترکیه و اردن.

درخور پیدا کند و کاری بایسته به سامان برساند. او کتابی تدوین کرده است به نام العقیده الإسلامية علی ضوء مدرسة اهل البيت که جعفر الهادی آن را تعریف کرده، و در مقدمه‌اش از وضعیت کشورهای پیشرفته که توجه عموم مردم به مادیات شده، ابراز نگرانی می‌کند و از تجربه آنها یاد می‌نماید که به تدریج متوجه شده‌اند که رفاه و مادیات، به تنهایی پاسخگوی نیازهای انسان نیست، و رو به دین آورده‌اند: «وَأَدْرَكَ أَنَّ الْعِلْمَ الْمَادِيَّ الَّذِي تَصَوَّرَ أَنَّهُ قَادِرٌ عَلَى تَحْقِيقِ أَمَانِي الْبَشَرِيَّةِ فِي الْعَدْلِ وَالْحُرِّيَّةِ وَالسَّلَامِ، لَيْسَ بِمَفْرَدَةٍ قَادِرًا عَلَى مَنَحِ السَّعَادَةِ لِلْبَشَرِيَّةِ بَلْ لَابَدًا أَنْ يَكُونَ فِي جَنْبِهِ الْإِحْسَاسُ الدِّينِيُّ وَالْقَضَايَا الْمَعْنَوِيَّةُ، وَإِلَّا أَنْهَارَ تَمَاسُكُ الْمَجْتَمَعِ الْبَشَرِيِّ، وَتَفَتَّتَ الرُّوَابِطُ وَالْعِلَاقَاتُ الْاجْتِمَاعِيَّةُ وَتَفَسَّخَتِ الْعَائِلَةُ وَهَكَذَا أَصْبَحَتِ الْبَشَرِيَّةُ تَعَوُّدُ مَرَّةٍ أُخْرَى إِلَى فِطْرَتِهَا، وَتُقْبَلُ عَلَى الدِّينِ وَمَفَاهِيمِهِ وَمَعَارِفِهِ، وَحُلُولِهِ»^۱ دریافتند که دانش مادی که فکر می‌کردند می‌تواند آرزوهای بشر را در عدالت و آزادی و امنیت تأمین نماید، به تنهایی قادر به تأمین خوشبختی بشر نیست؛ و انسان به حس دینی و مسائل معنوی نیاز دارد، و گرنه رشته جامعه بشری گسسته خواهد شد و ارتباطات و پیوندهای اجتماعی ریشه کن می‌شود و خانواده‌ها از هم می‌پاشند. این گونه بشر بار دیگر به فطرت خود باز می‌گردد و دین و معارف و راه‌حل‌هایش را می‌پذیرد. و به این ترتیب، او عالمان را در درجه نخست، مسئول پاسخگویی به نیازهای فکری بشر در سطح جهان معرفی می‌کند و مدرسه اهل‌بیت (علیهم السلام) را پاسخ‌گوی این نیاز می‌داند و دست به کار می‌شود و کتاب یاد شده را به رشته تحریر در می‌آورد. این کتاب اگر چه عقیده در پرتو مدرسه اهل‌بیت است، اما به رسم معهود این نویسنده، از آغاز تا پایان، بررسی آیات قرآن آمیخته با آموزه‌های اهل‌بیت است.

مشکلات اجتماعی و خانوادگی، و یافتن راه حل برای آنها، بخصوص از منظر قرآن، از دغدغه‌های جدی است که در آثار قرآنی آیت‌الله سبحانی مشهود است. از این رو، او در کتابی به نام نظام اخلاقی اسلام، در تفسیر حُجرات، به طرح مباحث خانواده و اخلاق خانواده و تفسیر سوره یاد شده می‌پردازد: «نگارنده برای کمک به این هدف عالی انسانی، سوره حُجرات را که مشتمل بر بسیاری از اصول اخلاقی و اجتماعی اسلام می‌باشد، مورد بحث قرار داده و اصولی را که در این سوره مطرح شده است، به طوری که اکثر طبقات بتوانند از آن بهره ببرند، تجزیه و تحلیل نموده است»^۲. مقدمه این کار، توجه ویژه به اخلاق است که نبود آن مایه ویرانی زندگی انسان و بلکه انسانیت است؛ چیزی که تمایلات انسانی را مهار می‌کند و اجازه فعال مایشاء بودن را نمی‌دهد. و همگان بر ضرورت آن واقف شده‌اند، اما هر گروهی از منظری به آن نگریسته است. کسانی کنترل‌گرایان را از طریق دانش دانسته‌اند که عملاً موفقیت‌چندانی نداشته است، و کسانی از طریق اخلاق و آن را به خاطر منفعت برای انسان دیده و بر آن تاکید کرده‌اند، اما اخلاق مذهبی را دارای پشتوانه قوی برای سلوک اخلاقی دیده‌اند: «اخلاق متکی به مذهب به طوری که عقاید مذهبی و اعتقاد به پاداش و کیفرهای روز بازپسین، مجری و پشتوانه اصول اخلاقی باشند، راهی است که آیین‌های آسمانی و بالأخص آیین مقدس اسلام آن را انتخاب کرده و در طول چهارده قرن، نتایج درخشانی داده است»^۳. او در این نوشته بر آن است که بر پایه

۱. العقیده الإسلامية علی ضوء مدرسة أهل البيت، ص ۶.

۲. نظام اخلاقی اسلام، ص ۱۱ و ۱۲.

۳. نظام اخلاقی اسلام، ص ۲۰.

باورهای ایمانی، باید نهضتی اخلاقی راه انداخت.

می‌توان دغدغه‌ها و رسالت اجتماعی این مفسر را در تفسیر دیگری دید که تحرکات جریانی در ایران به نام و آوازهٔ مسلمانی اما با انگیزهٔ پوشیده و نفاق، در صدد ضربه زدن به انقلاب اسلامی است، تلاش می‌کند سوره‌ای از قرآن را تفسیر کند و نشان دهد که به تعبیر خود او، انقلاب اسلامی [پیامبر در مدینه]، چگونه از سوی منافقان تهدید می‌شد، و در ایران نیز چگونه این جریان تکرار می‌شود. از این اثری را پدید می‌آورد به نام در سرزمین تبوک که سورهٔ توبه را با این زاویهٔ دید، به شرح و تفسیر می‌نشیند: جوانان علاقه‌مند به انقلاب اسلامی، با قرائت تفسیر این سوره [توبه]، که به زبان فارسی روان نگارش یافته است، با حقایقی آگاه می‌شوند که نمونه‌های آن را در کشور خویش مشاهده می‌کنند و سرانجام حقیقتی مکشوف می‌شود و آن این است که: اصول نفاق در دیروز و امروز یک‌سان است.^۱ نویسنده این اثر، تلاش کرده است سورهٔ توبه را که به گفتهٔ او دارای چندین هدف است، اما رویکرد اصلی‌اش رسوا ساختن چهره منافقان بوده، با این با این نگرش، جریان داخل کشور را به جوانان معرفی نماید: سوره توبه هر چند اهداف گوناگونی را تعقیب می‌کند؛ ولی هدف مهم این سوره، رسوا کردن حزب نفاق و فاش ساختن نقشه‌های منافقانه آنهاست.^۲

۷. در راه حقانیت

توجه به ریشه‌ها و یافتن حقانیت آنها، و بررسی‌های بنیادین آنها، کار امروز و دیروز نیست؛ که ریشه در تاریخ طولانی دارد. سنت جاری است که عالمان مسلمان کوشیده‌اند تا حقانیت قرآن و محمد آورندهٔ آن را، از لا به لای اسناد و مدارک تاریخی کشف و بر ملا کنند. آیت‌الله سبحانی از نحله اندیشورانی است که تلاش‌های چشمگیری در کارنامهٔ علمی و دینی خود دارد. در قرآن، برای اثبات نبوت آخرین فرستادهٔ خداوند، آیاتی وجود دارد که تفسیرهای گوناگونی از آنها شده است و مفسران برداشت‌های مختلفی کرده و احتمالاتی گوناگونی داده‌اند. از جمله آنها، آیه‌ای است که به صراحت گفته است در انجیل، به آمدن پیامبری به نام احمد بشارت داده شده است: *وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَ مُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدٌ.*^۳ این پیامبر کیست، و آنچه در انجیل آمده، چه منظوری دارد، و چگونه ادعای قرآن به نقل از انجیل قابل اثبات است؟ بحثی است دراز دامن که نویسنده تلاش کرده در یک اثر قرآنی و به منظور اثبات حقانیت قرآن، به آن بپردازد: «نگارنده برای آشنا ساختن جوانان با کتاب و معجزه جاویدان آن حضرت، کوششی ... در تفسیر سورهٔ صف انجام داده که اکنون در اختیار علاقه‌مندان قرار می‌گیرد».^۴ مؤلف با بیان این که نبوت و رسالت جاودانی سند جاودانی لازم دارد، و وجود نام و یا نشان پیامبر اسلام در انجیل را از جمله این سند می‌داند و با بررسی‌ها و نقل‌هایی، از فارقلیط یاد می‌کند که به زبان سریانی است و در واقع، همان احمد عربی است و احتمال می‌دهد که نویسندهٔ انجیل که سریانی بوده، به ذوق خود احمد را به آن تبدیل کرده باشد.^۵

۱. در سرزمین تبوک، ص ۱۶.

۲. همان.

۳. صف، ۶.

۴. احمد موعود انجیل، ص ۱۲.

۵. ر.ک: احمد موعود انجیل، ص ۱۰۵ - ۱۲۲.

او در عین الهیات‌گرایی شدید، گوشه چشمی هم به علوم و رهاوردهای علمی و ارتباطش با قرآن و الهیات دارد. در عین این که تصریح می‌کند قرآن کتاب هدایت و تربیت است، و برای آموزش شیمی و فیزیک و خیاطی نیست،^۱ و سفارش می‌کند که در نسبت علوم به قرآن، باید جانب احتیاط را رعایت کرد، اما نباید از پرداختن به این علوم در قرآن وحشت داشت،^۲ خود به پرده‌برداری از راز آفرینش در این کتاب پرداخته و تلاش کرده است، در یک کتاب ۳۰۰ صفحه‌ای در تفسیر سوره رعد، نگاشته‌ای را فراهم کند که پاره‌ای از مباحث علمی را که قرآن به آنها اشاره کرده است، آشکار نماید و نشان دهد: «امروز این حقیقت، برای دانشمندان کاملاً ملموس است و هر روز از قرآن حقایق تازه‌تری را کشف می‌کنند و یکی از علل جاودانه بودن قرآن همین است که در هر عصری، دانشمندان جهان به فراخور دانش و اطلاعات خود از آن بهره می‌برند و نورافشانی آن، به دوره و زمانی و گروه و توده خاصی اختصاص ندارد».^۳ مباحثی چون جاذبه عمومی، تسخیر خورشید و ماه، وضعیت هر یک از ماه و خورشید و عملکردشان، حرکات کرات، تدبیر جهان، وضعیت کوه‌ها و آبه‌ها و چشمه‌ها و حرکت کرات، شب و روز و پیدایش آنها، و زوجیت موجودات هستی، و برخی مباحث دیگر در حوزه مقدرات و چرخه عالم و قوانین حاکم بر هستی، از جمله مباحث این کتاب است که در واقع، نوعی اشاره اعجاز علمی این کتاب هم دارد. و این چنین، در صدد اثبات حقانیت و برتری این کتاب اسمانی است.

در همین راستا، ترجمه بخش اعجاز کتاب ارزشمند البیان نوشته آیت‌الله خویی (۱۲۷۸ - ۱۳۷۱ هـ) که به درخواست، انجام شده، و به‌رغم این که جایگاه سبحانی فراتر از ترجمه یک کتاب و یا بخشی از آن است، اما به خاطر نگرش او به حوزه مباحث قرآنی و دفاع از ساحت این کتاب، و نیز معرفی آن و اثبات حقانیتش، به آن اقدام کرده است.^۴

دل پر غوغای استاد سبحانی، باعث شده که او در هر مقطعی که احساس کرده، نیاز به حضور جدی در دفاع از کلام خدا لازم است، به میدان آمده و قلم به دست گرفته و نوشته است. هنوز زمانی از نگارش تفسیر آیات مشکل قرآن نوشته یوسف شعار نگذشته بود که وقتی آن را ملاحظه کرد و با لغزش‌هایی رو به رو شد، اقدام به نگارش تفسیر صحیح آیات مشکله کرد. «نزدیک به ربع قرن پیش در شهرستان تبریز کتابی، به نام تفسیر آیات مشکله قرآن به قلم آقای حاج یوسف شعار (۱۲۸۱ - ۱۳۵۱ ش) منتشر شد. مؤلف آن کتاب، بدون ملاحظه اصول و قواعد تفسیر، به توضیح یک رشته آیات پرداخت و در نتیجه دچار لغزش‌هایی نابخشودنی گردید».^۵ بر اساس مقدمه آقای شعار، آن کتاب، در سال ۱۳۸۰ هجری قمری نگارش یافته بود و بر اساس تاریخ مقدمه تفسیر صحیح آیات مشکله، تاریخ این کتاب ۱۳۸۱ قمری است.

حاصل این که: وقتی به مطالعات قرآنی آیت‌الله سبحانی، می‌نگریم، قریب یک قرن تلاش بی وقفه - ای را می‌بینیم که سراسر دغدغه‌مندی، تلاش برای تبیین ابعاد مختلف کتاب خدا، و دفاع از ساحت

۱. قرآن و اسرار آفرینش، ص ۱۳.

۲. همان، ص ۱۴.

۳. همان، ص ۱۶.

۴. ر.ک: مرزهای اعجاز، مقدمه یک و دو.

۵. تفسیر صحیح آیت مشکله قرآن، ص ۶.

آن، و برجسته کردن معارف آن، و کوشش برای معرفی کتاب خدا، به مثابه تراز و سنج‌ای بی چون و چرا که همگان باید به آن گردن نهند و داوری خود را درباره دیگران بر اساس آن انجام دهند، کاملاً نمایان است. هدفمندی این استاد نستوه و خستگی‌ناپذیر و کامیاب، به راستی ستودنی است و به مثابه یک الگوی موفق در درس و تدریس و پژوهش، حضوری همه جانبه در همه عرصه‌های فکری دارد. امید است همچنان بدرخشد و ثمر بیشتر و بیشتری نصیب امت اسلامی کند. آمین!

منابع

۱. احمد موعود انجیل، جعفر سبجانی، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۳۸۶، چ دوم.
۲. اصالت روح از منظر قرآن، جعفر سبجانی، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۳۹۳، چ اول.
۳. الاعتصام بالقرآن و السنّة، جعفر سبجانی، قم، المجمع العالمی لأهل البيت(عليهم السلام)، ۱۴۳۰ هـ.
۴. الإیمان و الکفر فی القرآن و السنّة، قم، مؤسسه الامام الصادق(ع)، ۱۴۱۶ هـ.
۵. پژوهشی در دیه انسان از دیدگاه قرآن و سنّت و اجماع، جعفر سبجانی، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۳۹۷.
۶. تحف العقول، حسن بن شعبه الحرّانی، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۰۴ هـ.
۷. تفسیر صحیح آیات مشکله، جعفر سبجانی، تنظیم و نگارش سید هادی خسروشاهی، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۳۷۱.
۸. جدال أحسن، جعفر سبجانی، تهران، مشعر، ۱۳۹۰.
۹. خاتمیت از نظر قرآن و حدث و عقل، جعفر سبجانی، ترجمه رضا استادی، قم، مؤسسه تحقیقاتی و تعلیماتی امام صادق(ع).
۱۰. در سرزمین تبوک، جعفر سبجانی، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۳۸۶، چ دوم.
۱۱. رؤیه الله فی ضوء الكتاب و السنّة و العقل، جعفر سبجانی، قم، مؤسسه امام صادق(ع).
۱۲. سفیر وحدت در کشورهای اسلامی ترکیه و اردن، جعفر سبجانی، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، بی تا.
۱۳. سیمای انسان کامل، جعفر سبجانی، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۳۹۰، چ دوم.
۱۴. الشیخ الطبرسی، جعفر سبجانی، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۳۸۲.
۱۵. العقیده الإسلامیة علی ضوء مدرسة أهل البيت(عليهم السلام)، جعفر سبجانی، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۴۱۹ هـ.
۱۶. العوالم الغیبیة فی لقرآن الکریم، جعفر سبجانی، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۴۲۸ هـ.
۱۷. فی ظلّ اصول الاسلام، جعفر سبجانی، تدوین جعفر الهادی، قم، مؤسس امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۴ هـ چ دوم.
۱۸. قرآن و اسرار آفرینش، جعفر سبجانی، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۳۸۶، چ دوم.
۱۹. الکافی، محمد بن کلینی، تحقیق علی اکبر غفاری، و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ هـ.
۲۰. مثل‌های آموزنده قرآن، جعفر سبجانی، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۳۹۰، چ سوم.
۲۱. المحاسن، احمد بن محمد برقی، تصحیح جلال الدین محدث ارموی، قم، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۱ هـ.
۲۲. محاضرات فی فقه القرآن، جعفر سبجانی، قم، مؤسسه امام صادق(ع).
۲۳. مربّی نمونه، جعفر سبجانی، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۳۸۳، چ اول.
۲۴. مرزهای اعجاز، ترجمه البیان نوشته سید ابوالقاسم خوئی، جعفر سبجانی، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۳۸۵.
۲۵. مفاهیم القرآن، جعفر سبجانی، تدوین جعفر الهادی، قم، مؤسسه امام صادق(ع).
۲۶. المناهیج التفسیریة، جعفر سبجانی، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۴۳۸ هـ.
۲۷. المنتخب من التفسیر الموضوعی فی بحار الأنوار، اللجنة العلمیة للتحقیق، باشراف آیت‌الله السبجانی، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۳۹۳.
۲۸. منشور جاوید، جعفر سبجانی، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۳۸۳.
۲۹. منیة الطالبین فی تفسیر القرآن المبین، جعفر سبجانی، قم، مؤسسه امام صادق(ع).
۲۹. نظام اخلاقی اسلام، جعفر سبجانی، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۳۸۶، چ دوم.

تبیین و بررسی دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی در ماهیت وحی

محمد درگاه زاده^۱

الناز رحیمی^۲

سمیرا مویدی^۳

سمیه انگوتی^۴

مرضیه عشقی^۵

چکیده

پژوهش حاضر به گزارش و بررسی دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی در تبیین ماهیت وحی پرداخته است؛ در این پژوهش، ابتدا گزارش نسبتاً جامعی از دیدگاه ایشان درباره چیستی وحی ارائه نموده ایم. سپس به تبیین چهار مؤلفه مهم وحی‌شناسی ایشان پرداخته ایم که عبارتند از: ۱. استفاده از مضامین قرآنی در تبیین وحی. ۲. تأکید بر مصونیت پیامبر از خطا و اشتباه در دریافت و ابلاغ وحی. ۳. تأکید بر دریافت لفظ و معنای وحی توسط پیامبر و نفی دخالت وی در تولید وحی. ۴. هماهنگی وحی قرآنی با علوم نوین. در ادامه به نقد و بررسی دیدگاه ایشان در چهار محور ذیل پرداخته ایم: ۱. ارائه نکردن تبیین ایجابی از ماهیت وحی. ۲. ارائه تبیین صرفاً کلامی از عصمت پیامبر. ۳. تأکید بر نزول لفظی و معنایی وحی بدون تبیین مبانی آن. ۴. فروکاهش ناسازگاری علوم نوین با قرآن به سطح نظریه.

کلیدواژگان

وحی، عصمت پیامبر، تجربه دینی، تجربه شعری، دیدگاه گزاره‌ای

طرح مسئله

تبیین ماهیت وحی یکی از مهم‌ترین مفاهیم دینی است که مورد توجه اندیشمندان مختلف بوده است تا آنجا که حتی منکرین به خاطر سوالات و ابهامات اساسی که در ماهیت این پدیده داشتند به انکار اصل وحی و ارتباط وحیانی پیامبر با خالق جهان اقدام می‌نمودند؛ چنانچه این امر در آیات قرآن نیز منعکس شده است.^۶

اندیشمندان مسلمان در راستای تبیین ماهیت وحی دیدگاه‌های مختلفی ارائه نموده‌اند (فارابی: ۱۹۸۶؛ ابن سینا: ۱۳۸۳ و ۱۳۸۵؛ صدرالمتألهین: ۱۳۸۰ و ۱۳۸۲). یکی از اندیشمندان معاصر که به تبیین پدیده ی وحی پرداخته است، آیت‌الله جعفر سبحانی می‌باشد. بررسی دیدگاه وی از آن جهت حائز اهمیت است که اولاً، ایشان یکی از مهم‌ترین اندیشمندان معاصر می‌باشد که در زمینه‌های مختلف اسلامی همچون کلام، تفسیر، فقه، تاریخ اسلام و... دارای تالیفات فراوان است و احاطه نسبتاً جامعی

m.dargahi@bonabu.ac.ir
elnaz4raheme@gmail.com
samiramooyedi50@gmail.com
H.e.valieasr@gmail.com
Akram.aban@gmail.com

۱. استادیار دانشگاه بناب

۲. طلبه سطح ۲ حوزه علمیه

۳. طلبه سطح ۲ حوزه علمیه

۴. طلبه سطح ۲ حوزه علمیه

۵. طلبه سطح ۲ حوزه علمیه

۶. اکان عجا للناس ان اوحینا الی رجل منهم ان انذر الناس... (یونس: ۲).

نسبت به اندیشه اسلامی در زمینه‌های مختلف دارد. ثانیاً، در دوره‌ی معاصر که گروهی از روشنفکران^۱ به دنبال تبیین ماهیت وحی با استفاده از مبانی فکری - فلسفی غربی برآمده‌اند، یکی از منتقدین جدی این جریان فکری، آیت‌الله‌العظمی سبحانی می‌باشد. ایشان در نوشته‌های مختلفی به نقد تبیین‌های روشنفکرانه پرداخته است؛ تبیین دیدگاه ایشان نسبت به ماهیت وحی، کمک موثری در شناخت مبانی فکری اسلامی در رویارویی با مبانی اندیشه غربی است.

بر این اساس، مسئله اصلی پژوهش حاضر، تبیین دیدگاه وحی شناسی آیت‌الله‌العظمی سبحانی می‌باشد. در این تبیین، از مهمترین کتاب کلامی ایشان با عنوان «محاضرات فی الالهیات» و همچنین کتاب تفسیر «منشور جاوید» بهره گرفته شده است. همچنین ایشان طی دو نامه در مورخه‌های ۸ اسفند ۱۳۸۶ و ۲۰ اسفند ۱۳۸۶ به نقد دیدگاه دکتر سروش نسبت به ماهیت وحی پرداخته‌اند که در این پژوهش مورد توجه قرار گرفته است.

گزارش دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی در تبیین ماهیت وحی

گزارش کتاب «منشور جاوید»

آیت‌الله‌العظمی سبحانی در این کتاب با بر شمردن موارد استعمال واژه وحی در قرآن، پنج معنا برای این واژه در قرآن را بیان می‌دارد که عبارتند از:

یکم. هدایت‌های تکوینی یا قانون‌مندی جهان آفرینش: همانند آیه ۱۲ سوره فصلت و آیه ۵ سوره زلزله؛ مقصود از وحی در این آیات، پدید آمدن سنن و قوانینی است که جهان در آن به طور خودکار وظایف خود را انجام می‌دهد و یا این که مقصود این است که جهان آگاه و شعورمند است و با آموزش مخفی و سریع، وظایف خود را از غیب دریافت و عمل می‌کند.

دوم. ادراک غریزی: در آیه ۶۸ سوره نحل، وحی را به معنای نیروی به ودیعت نهاده شده در درون موجودات که به طور ناخودآگاه، جانوران را به سوی فعالیت‌های روزانه و اهداف معینی رهبری می‌کند. سوم. الهام بر قلب: همانند آیه ۷ سوره قصص که در آن اندیشه‌های پنجگانه: شیر دادن فرزند، به دریا افکندن وی، ترساندن و نگران نبودن از سرنوشت وی، بازگشت حتمی و پیامبری‌اش، بر قلب مادر موسی الهام شد. قهرا الهام کننده چنین اندیشه‌هایی، نفس مادر موسی نبود، بلکه یک عامل غیبی این اندیشه‌ها را بر قلب وی الهام کرده است. (همچنین آیه ۱۱ سوره مائده و ۱۵ سوره یوسف)

چهارم. امدادها و نیروهای غیبی: همانند آیه ۷۷ سوره طه: به آنان (انبیاء) انجام کارهای خیر را وحی کردیم همچنین برپایی نماز و دادن زکات را و قبلاً نیز ما را پرستش می‌کردند؛ قطعاً مقصود از وحی در این آیه، وحی تشریحی نیست زیرا مفروض این است که قبلاً از تشریح آن آگاه بودند و بر انجام آن اشتغال داشتند از این جهت می‌توان گفت مقصود از این وحی یک نوع امداد غیبی بود که آنان را به سوی این عمل سوق می‌داد.

پنجم. وحی تشریحی: مقصود از این وحی، شناختی است که از غیر طریق حس و تجربه و استدلال بلکه از عالم غیب بر نفس انسان فرود می‌آید و هدف آن هدایت اجتماع است، در قرآن کریم در آیات ذیل به این نوع وحی اشاره شده است: (یونس: ۲، رعد: ۳۰، انعام: ۱۹ و ۱۴۵، اسراء: ۳۹، ۷۳، ۸۶، نحل: ۱۲۳، فاطر: ۳۱، شوری: ۱۳) (سبحانی، ۱۳۸۳: ۱۰۶)

۱. سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۵ و ۱۳۸۷.

آیت‌الله‌العظمی سبحانی بعد از ذکر معانی مختلف واژه وحی در قرآن، بیان می‌کند که می‌توان گفت واژه وحی در قرآن یک معنی بیشتر ندارد، چیزی که هست متعلق‌های آن متفاوت است؛ در همه موارد مقصود از وحی یک آموزش مخفی و پنهان همراه با سرعت می‌باشد، خواه طرف آن انسان باشد یا سایر جانوران و جمادات و خواه آموزش مربوط به هدایت انسان‌ها باشد و یا غیر آن، خواه آموزش‌دهنده خدا باشد یا غیر او. (همان: ۱۱۷)

وی بعد از بیان معنای لغوی وحی در قرآن، در تبیین ماهیت «وحی تشریحی»، ابتدا به دشواری فهم چنین پدیده‌ای برای انسان‌های عادی اشاره می‌کند اما در عین حال معتقد است می‌توان از طریق آشنایی با آثار و علایم آن، شناخت اجمالی از چنین پدیده‌ای بدست آورد. در ادامه ایشان به سه نوع شناخت رایج در انسان‌ها اشاره می‌کند که عبارتند از: شناخت حسی، شناخت عقلی، شناخت وجدانی (فطری) و بیان می‌دارد که برخی از انسان‌ها وجد نوع خاصی از شناخت هستند که در دیگران وجود نیست و آن عبارت است از این‌که: «انسانی بدون به کار رفتن ابزار شناخت حسی و یا به کار انداختن فکر و خرد، یک رشته معانی و مفاهیم و یا تکالیف و دستورها را در خود می‌یابد و نسبت به آنها جزم و یقین پیدا می‌کند».

به اعتقاد آیت‌الله‌العظمی سبحانی چنانچه این سنخ از شناخت مرموز انسانی، جنبه شخصی داشته باشد، بدان الهام گویند و اگر جنبه اجتماعی داشته باشد، بدان وحی یا وحی تشریحی گویند. در ادامه ایشان دوباره تأکید می‌کند که وحی تشریحی، قابل توصیف با علل مادی و طبیعی نیست و کسانی که خواسته‌اند تبیین‌های مادی از این پدیده به دست دهند، دچار فرضیه‌های سست و بی پایه‌ای شده‌اند. بر این اساس در تبیین پدیده وحی تنها باید گفت که این پدیده مستند به جهان غیب است و تنها کسانی می‌توانند آنرا پذیرا باشند که به جهان غیب ایمان دارند. (همان: ۱۲۳)

گزارش کتاب محاضرات فی الالهیات

در این کتاب ابتدا معنای اصلی واژه وحی را عبارت از اعلام و اطلاع رسانی مخفی به طریقه‌های مختلف، بیان نموده است و سپس با اشاره به کاربرد‌های مختلف این واژه در قرآن، معنای غالب آن را همان «وحی تشریحی» معرفی نموده است. وحی تشریحی عبارت است از شعور خاصی که خداوند متعال در پیامبران ایجاد نموده است و در نتیجه آن پیامبر به شناخت‌های و حیانی بدون هیچگونه فکر و اندیشه دست می‌یابد بدون این‌که در این شناخت‌هایش دچار اشتباه و تردید گردد. بر این اساس وحی، نتیجه اتصال به عالم غیب است و تحلیل آن با ابزارهای عادی شناخت صحیح نیست. (سبحانی، ۱۴۱۴: ۱۵۰)

وی پس از تبیین ماهیت وحی، به نظریه‌های نادرست در بیان ماهیت وحی اشاره می‌کند. نخستین نظریه، وحی را گونه‌ای نبوغ در برخی انسان‌های نابغه (پیامبران) می‌داند که به دنبال اصلاح جامعه بشری بودند؛ براساس این نظریه وحی درحقیقت قوانینی است که پیامبران با نبوغ خاص خود برای اصلاح جامعه بشری و هدایت آن به سعادت طراحی نموده‌اند.

ایشان در نقد این نظریه بیان می‌کند که اولاً این نظریه در حقیقت منکر اعتقاد به غیب و دین آسمانی است. ثانیاً نوابغ به هر میزان هم که نبوغ داشته باشند از پیش بینی قطعی حوادث آینده عاجز هستند و بر فرض پیش بینی نیز مصون از خطا و اشتباه نیستند. درحالی که انبیاء از حوادث آینده به صورت قطعی اطلاع رسانی کرده‌اند. ثالثاً پیامبران انسان‌های صادق و صالحی بودند که به شهادت

تاریخ دروغ نگفته اند پس چگونه می‌توان دروغ آنها به جوامع را پذیرفت. نظریه نادرست دوم، وحی را تجلی حالات روحی انبیا معرفی نموده است. بر اساس این نظریه، پیامبران انسان های پاک و دارای روح نیرومندی بوده اند که تاثیر عبادت و قدرت ایمان و ترک کارهای پست، به شکل راهنمایی های الهی در ذهن آنها متجلی می‌شد و گمان میکردند فرشته‌ای از عالم غیب این ارشادات را به آنها القاء می‌نماید.

بر این اساس، پیامبران در بیان تعالیم شان و نسبت دادن این تعالیم به عالم غیب دروغ نمی‌گفتند، بلکه واقعاً تصور می‌کردند که این رهنمودها را از جانب غیب دریافت می‌کنند.

در نقد این نظریه نیز توجه به نکات ذیل ضروری است:

اولاً، این نظریه مطلب جدیدی نیست و مشرکان زمان پیامبر نیز این اتهام را متوجه پیامبر می‌ساختند و وحی را ساخته و پرداخته او می‌دانستند (انبیاء: ۵). در حالیکه قرآن با رد این ادعا متذکر می‌شود که وحی یک امر واقعی از جانب خداست و توهم پیامبر نمی‌باشد. (نجم: ۱-۵)

نظریه سوم نیز وحی را تراوشات شخصیت باطنی پیامبر می‌داند که از پس اشتغال به حجابهای جسمانی فکری اش مطالبی را به انبیاء القاء می‌کند و ایشان این القاءات را رهنمود های الهی تلقی میکنند. این در حالی است که شخصیت باطنی انسان زمانی فرصت بروز و ظهور می‌یابد که انسان از اشتغال و توجه به قوای فکری و جسمانی باز ماند. همانند مریضی یا مستی یا خواب رفتگی. در حالی که پیامبران در اوج اشتغال و توجه به قوای فکری و جسمانی همانند جنگ و...، این رهنمود های الهی را دریافت و بیان نموده اند. (سبجانی، ۱۴۱۴: ۱۶۰)

گزارش نامه اول آیت‌الله‌العظمی سبجانی به دکتر سروش

دیدگاه سروش: وحی، الهام است و این همان تجربه ای است که شاعران و عارفان دارند، هر چند پیامبر آن را در سطح بالاتری تجربه می‌کند، و در روزگار مدرن ما، وحی را با استفاده از استعاره شعری می‌فهمیم، چنان که یکی از فیلسوفان مسلمان گفته است وحی بالاترین درجه شعر است.

تحلیل سبجانی: این نظریه جدید نیست، بلکه همان است که مشرکان مکه، قرآن را از این راه تفسیر می‌کردند و می‌گفتند: همانطور که امرالقیس در پرتو الهام، معانی و الفاظ را می‌آفریند، پیامبر نیز از همین طریق آفریننده معانی و الفاظ آیات است. و می‌گفتند: او شاعری است که تخیلات خود را در این قالب‌ها ریخته است و پیامبر را با شعرا در یک صف قرار داده بودند؛ محتوای نظریه دکتر سروش نیز بیش از این نیست، هر چند کلمه «در سطح بالاتری» را به آن افزوده است. این نظریه چه دلیلی دارد؟ آیا شاهدی هم بر آن دارید؟ این مصاحبه، سرتاسر؛ طرح یک رشته تصورات و مفاهیم است بی آنکه برای اثبات آن دلیلی اقامه شود. اگر واقعا قرآن در حد یک اندیشه شعری هر چند در سطح بالاتر است، پس چرا تحدی کرده ولو با آوردن یک سوره؟ کدام شاعر در طول عمر خود تحدی می‌کند و می‌گوید: احدی نمی‌تواند تا روز رستاخیز غزلی مانند غزل‌های من بیاورد.

دیدگاه سروش: پیامبر درست مانند یک شاعر احساس می‌کند که نیرویی بیرونی او را در اختیار گرفته است، اما در واقع یا حتی بالاتر از آن، در همان حال شخص پیامبر همه چیز است؛ آفریننده، تولید کننده، بحث درباره این که این الهام از درون است یا برون، حقیقتاً اینجا موضوعیتی ندارد، چون در سطح وحی تفاوت و تمایزی میان درون و بیرون نیست.

تحلیل سبحانی: صاحب نظریه، قرآن را تجلی شخصیت درونی پیامبر می‌داند که در اصطلاح به آن وحی نفسی می‌گویند. توجیه وحی در مورد پیامبران از طریق تجلی شخصیت باطنی، نخست از طرف گروه‌های تبشیری یعنی کشیشان و خاورشناسان اظهار شد. آنچه احساس شاعران را از پیامبران جدا می‌سازد، همان است که آقای سروش برای موضوعیتی قائل نشده است؛ شاعران منبع الهام را درون و انبیاء، منبع الهام را برون از خود می‌دانند.

دیدگاه سروش: پیامبر به نحوی آفریننده وحی است. آنچه او از خدا دریافت می‌کند مضمون وحی است. اما این مضمون را نمی‌توان به همان شکل به مردم عرضه کرد چون بالاتر از فهم آن‌ها و حتی ورای کلمات است. این وحی بی‌صورت است و وظیفه شخص پیامبر است که به این مضمون بی‌صورت، صورتی ببخشد تا آن را در دسترس همگان قرار دهد.

تحلیل سبحانی: وی در این نظریه، مفاهیم و معانی را از جانب خدا دانسته، ولی شکل و صورت را آفریده خود پیامبر می‌شمارد. اکنون باید پرسید که نظریه نازلتر از نظریه نخستین است؟ در آنجا همه چیز از آن رسول بود، جز یک رابطه ضعیف با خدا، ولی در اینجا معانی بی‌صورت از جانب خدا و صیاغت و صورت از جانب پیامبر!!! و نیز باید پرسید: دلیل شما بر این مشارکت چیست؟ آیا خدا قادر بر صورت‌سازی نیست؟ قرآن در آیه یک سوره توحید، بر خلاف این نظریه گواهی می‌دهد.

دیدگاه سروش: تاریخ زندگی پیامبر و پدر و مادرش، کودکی اش و حتی احوالات روحی اش در قرآن نقش دارند؛ اگر قرآن را بخوانید حس می‌کنید که پیامبر گاهی شاد است و گاهی پرملال است. تحلیل سبحانی: او در این تعبیر می‌خواهد قرآن را صد در صد بشری معرفی کند. اگر واقعاً چنین است پس چرا خداوند همه آن‌ها را نفی می‌کند و عاملی جز وحی را در آفرینش قرآن موثر نمی‌داند. مثل آیات ۸۲ نساء و ۱۲ یوسف و ۹۲ انعام؛ با این آیات صریح چگونه آن را کتاب بشری تلقی کنیم در حالی که در صداقت و راستگویی محمد امین (ص) کسی تردید ندارد.

دیدگاه سروش: فکر نمی‌کنم دانش پیامبر از دانش مردم هم عصرش درباره زمین، کیهان، ژنتیک انسان‌ها بیشتر بوده باشد این دانشی را که ما امروز در اختیار داریم، نداشته است. و این نکته خدشه‌ای به نبوت او وارد نمی‌کند، چون او پیامبر بود نه دانشمند یا مورخ.

تحلیل سبحانی: پیامبر از طریق وحی و جانشین او علی (ع) در نهج البلاغه و فرزند او در صحیفه سجادیه از یک رشته حقایق علمی پرده برداشته‌اند که جهان آن روز و دیروز آن را تصور نمی‌کرد. زهی بی‌انصافی که این همه حقایق علمی را در این کتاب‌ها منکر شویم و آنگاه عذر بیاوریم که او پیامبر بود نه دانشمند، یعنی پیامبر بود و عالم نبود، پیامبر بود و آگاه از اسرار نبود.

گزارش نامه دوم

دیدگاه سروش: قرآن میوه شجره طیبه شخصیت محمد (ص) بود که به اذن خدا ثمر بخشی کرد. و محمد که فاعل و قابل وحی است، بشری است مطهر و لذا از کوزه همان برون تراود که در اوست و از شجره طیبه وجود او جز میوه‌ای طیب بر نخواهد خاست. پیامبر در فرایند وحی موضوعیت دارد، نه طریقت.

تحلیل ۱: قرآن این نظریه را به شدت رد می‌کند. قرآن هرگز برای پیامبر نه موضوعیت قائل است و نه کلام خدا را میوه درخت پیامبر می‌داند، بلکه «وحی قرآنی» می‌گوید هرچه هست بدون دست

خوردگی و بدون تصرف و بدون این که با افکار و اندیشه‌های بشری پیامبر آمیخته شود، زلال وحی را بر زبان جاری ساخته است. در آیات ۱۶-۱۹ قیامت آمده است: ای پیامبر زبانت را به خاطر عجله برای خواندن قرآن حرکت مده، زیرا جمع آوری آن بر عهده ماست. دقت در این آیات نشان می‌دهد که زلال وحی با همان مفاهیم و الفاظ که از نظر حکیمان الهی نوعی تنزل «غیب به شهود» است بر قلب رسول خدا(ص) فرود آمده و بر زبان او جای شده و هیچ فردی در فاعلیت قرآن موثر نبوده است.

تحلیل ۲: مساله خطیب و بلندگو شما اعتقاد و باور عمومی مسلمانان را درباره وحی که به زلال بودن آن معتقدند به خطیب و بلندگو تشبیه نموده‌اید، و می‌فرمایید: «تصویری که از محمد در ذهن شماست، گویا خطیب می‌گوید و بلندگو آن را پس می‌دهد، یعنی پیامبر چون بلندگو طریقت و ابزاریت محض دارد.» با کمال پوزش ما هرگز مقام ربوبی و مقام رسالت را مانند خطیب و بلندگو نمی‌دانیم بلکه معتقدیم «خدا پیام ده» و پیامبر «پیام آور» است. اما این پیام آوری با بلندگو بودن فرسنگ‌ها فاصله دارد که هرگز نمی‌توان بین آن دو مشابهتی اندیشید و آن این که: این پیام آور باید از نظر کمالات روحی معنوی به مراتبی برسد تا گوش او علاوه بر حس مادی، گوش برزخی پیدا کند تا صدای فرشته را بشنود و از نظر قدرت روحی به جایی برسد که در عین این که در عالم ماده است، عالم غیب را شهود کند و وحی را دریافت کند و به پیروانش برساند، آیا موقعیت چنین فردی، موقعیت بلندگو است؟ مساله وحی، میوه وجود پیامبر نبوده بلکه تاج افتخاری بر روح و روان او بوده این است که پیامبر در انتظار وحی می‌نشست.

تحلیل ۳: ناسازگاری ظواهر قرآن با علم بشری از موضوعاتی است که در مصاحبه خود مطرح کرده‌اید. اصولاً بین علم و وحی خطاناپذیر کوچکترین تعارضی نمی‌تواند وجود داشته باشد. اگر تعارضی به چشم بخورد یکی از دو علت زیر دارد: ۱. دانش بشری دانش تکامل پذیر و متحول و رو به رشدی بوده و هیچگاه ثابت و صد در صد نیست؛ بنابراین آنچه ما امروز آن را علم می‌انگاریم ممکن است فردا تکامل یابد و تغییر کند و تعارض از بین برود. ۲. برداشت ما از وحی برداشتی ناقص بوده و نادرستی فهم ما مایه توهم تعارض شده باشد از این دو جهت نمی‌توان بین این دو ناسازگاری اندیشید.

تحلیل ۴: وی شطحات برخی از عارفان را نقطه مقابل توحید قرآن می‌داند چنان که عارفی، جهان امکانی را عین خدا می‌داند یا آنجا که مولوی، واجب و ممکن را پیش از بسط، یک چیز می‌داند، که بعداً میان آن دو جدایی افتاده است از این رو، تضاد هست بین تجربه عارفان با تجربه نبوی.

مؤلفه‌های دیدگاه وحی‌شناسی آیت‌الله‌العظمی سبحانی

مهم‌ترین مؤلفه‌های وحی‌شناسی آیت‌الله‌العظمی سبحانی را در چهار مؤلفه ذیل می‌توان بیان نمود:

۱-۳. استفاده از مضامین قرآنی در تبیین وحی

یکی از برجسته‌ترین مؤلفه‌های وحی‌شناسی آیت‌الله سبحانی، توجه جدی به آیات و فرازهای قرآن درباره وحی است. توجه ایشان به متن قرآن از دو جهت قابل توجه است: جهت اول این که با توجه به مبانی فقهی و اندیشه‌ای یک مسلمان، متن قرآن از حجیت و اعتبار برخوردار است؛ بنابراین چنانچه یک دانشمند مسلمان بخواهد تبیین هستی‌شناختی از پدیده وحی ارائه دهد لاجرم یکی از مهم‌ترین منابع وی مضامین آیات قرآن می‌باشند، نکته‌ای که در تبیین آیت‌الله‌العظمی سبحانی به

درستی شاهد آن هستیم؛ به عنوان نمونه وی در نقد دیدگاه دکتر سروش که پیامبر اسلام را تولید کننده‌ی وحی دانسته است، این دیدگاه را مخالف با آیات قرآن (شوری: ۷؛ یوسف: ۲؛ آل عمران: ۱۹؛ طه: ۱۱۴؛ اعراف: ۲۰۳؛ نساء: ۸۲؛ بقره: ۱۴۴؛ کهف: ۸۳؛ اسراء: ۸۵) می‌داند و خطاب به سروش می‌نویسد: «آیا شایسته نبود فارغ التحصیل دبیرستان علوی و شاگرد مطهری درباره‌ی تحقیق در حقیقت وحی به خود قرآن مراجعه کند و با استنطاق آیات مشکل راحل کند.» (نامه دوم: ۱۰)

جهت دوم این که حتی اگر یک دانشمند بخواهد صرفاً نگاه پدیدار شناسانه به وحی داشته باشد، نیازمند توجه جدی به تمام ویژگی‌ها و خصوصیات آن پدیده است، نکته‌ای که آیت‌الله‌العظمی سبحانی به عنوان یکی از کاستی‌های دیدگاه سروش بر آن اشاره نموده است؛ این که ما پیامبر را تولید کننده‌ی وحی بدانیم، با ویژگی‌های پدیدار شناسانه‌ی قرآن سازگار نیست؛ زیرا چنانچه در تاریخ قرآن ثبت شده، در برخی موارد پیامبر(ص) در پاسخ مشرکین یا در برخی موقعیتهای اجتماعی منتظر نزول وحی می‌ماند و تا فرشته‌ی وحی نازل نمی‌شد، پیامبر(ص) از خود پاسخ یا راهکاری را ارائه نمی‌نمود^۱ و جالب این که وحی نازل شده نیز با عبارتهایی در تاریخ و متن قرآن ضبط شده که حکایت از شنونده بودن خود پیامبر(ص) دارد، نه این که آن متن ساخته و پرداخته‌ی خود پیامبر باشد.

۲-۳. تاکید بر مصونیت پیامبر از خطا و اشتباه در دریافت و ابلاغ وحی

مؤلفه‌ی مهم دیگری که آیت‌الله‌العظمی سبحانی در تبیین پدیده‌ی وحی بر آن تاکید دارد، این است که تبیین وحی بایستی متکی بر مبانی هستی‌شناختی اسلامی باشد، این که ما بخواهیم تبیین پدیدار شناختی از وحی ارائه دهیم اما متکی بر مبانی غیر اسلامی، همچون مبنای تجربه‌ی دینی دانستن آن، بی‌معناست؛ نظریه‌ی تجربه‌ی دینی دانستن وحی، که در غرب مدرن ارائه شده مبتنی بر مبانی هستی‌شناختی خود است که در آن هیچ توجهی به مبحث عصمت و مصونیت پیامبر از خطا و اشتباه نشده است؛ از دیدگاه الهی دانان پروتستانی که نظریه تجربه دینی بودن وحی را ارایه کرده اند، متن کتاب مقدس، یک متن خالی از خطا و اشتباه نیست، بلکه تفسیر یاران عیسی بر حوادث تاریخی است که در جریان ظهور حضرت عیسی و تعالیم او به وقوع پیوسته است (مک کراث، ۱۳۹۲، ج ۲: ۶۰۸)؛ این در حالی است که بر اساس مبانی اسلامی پدیده وحی، لازمه بعثت انبیاء و اراده خداوند بر هدایت انسان‌هاست و بدون مصونیت وحی از خطا و اشتباه، هدف از بعثت انبیاء لغو و بیهوده خواهد بود، براین اساس هر گونه تبیینی از وحی که مبتنی بر مبانی هستی‌شناختی خود باشد. گذشته از این، مصون بودن وحی از خطا و اشتباه، مقتضای حجیت و اعتبار معرفت‌شناختی متن قرآن است.

۳-۳. تاکید بر دریافت لفظ و معنای وحی توسط پیامبر و نفی دخالت وی در تولید وحی

مؤلفه مهم دیگر که در وحی‌شناسی آیت‌الله‌العظمی سبحانی بر آن تاکید شده، دریافت لفظ و معنای وحی توسط پیامبر از عالم غیب و نفی تولید وحی (چه مضمون و چه لفظ) توسط نبی است. وی این اندیشه را که وحی از درون پیامبر می‌جوشد، مانند تجربه شعری یا تجربه‌های عرفانی که از درون شاعر و عارف سرچشمه می‌گیرد را گذشته از این که فاقد دلیل و شاهد می‌داند، مخالف آیات صریحی از قرآن نیز می‌داند؛ قرآن از مشرکین زمان پیامبر صلی الله علیه نقل می‌کند که قرآن را گونه‌ای شعر می‌دانستند و پیامبر اسلام را شاعر (صافات: ۳۶؛ طور: ۵۲؛ انبیاء: ۵؛ حاقه: ۴۱). این در حالی است که

^۱ . مراجعه شود به تفاسیر ذیل آیه: «قد نری تقلب وجهک فی السماء...» (بقره: ۱۴۴).

قرآن به صراحت بیان می‌کند: «ما به او شعر نیاموختیم و سزاوار او هم نیست، و آن جز یادآوری و قرآنی آشکار نیست.» (یس: ۶۹)

به اعتقاد آیت‌الله‌العظمی سبحانی آنچه در تجربه درونی دانستن وحی، حائز اهمیت است این است که منبع و منشاء این تجربه، آیا درون پیامبر است یا منشاء بیرونی دارد؟ اساساً آنچه احساس شاعران را از احساس پیامبران جدا می‌سازد، این است که آیا این تجربه درونی، منشاء بیرونی دارد یا تجلی شخصیت خود تجربه کننده است؟ نکته‌ای که خیلی از روشنفکران (سروش، ۱۳۸۷) در تبیین ماهیت وحی بدان توجه ننموده و برای آن موضوعیت قائل نشده‌اند.

چنانچه ما منبع تجربه وحیانی را نه بیرون از پیامبر (خدا/فرشته وحی)، بلکه وحی را میوه شجره طیبه شخصیت پیامبر بدانیم و معتقد باشیم پیامبر فاعل و قابل وحی است و حتی خود فرشته وحی تابع شخصیت پیامبر بود (سروش، نامه)، در این صورت وحی را از هویت قدسی و آسمانی خود تنزل داده و در حد یک تجربه درونی بشری فرو کاسته ایم؛ این در حالی است که قرآن به شدت این نظریه را رد می‌کند. قرآن هرگز برای پیامبر نه موضوعیت قائل است و نه کلام خدا را میوه درخت پیامبر می‌داند، بلکه «وحی قرآنی» می‌نامد، هر چه هست بدون دست خوردگی و بدون تحریف و بدون این که با افکار و اندیشه‌های بشری پیامبر آمیخته شود، زلال وحی را بر زبان او جاری ساخته است. (شوری: ۷؛ یوسف: ۳؛ آل عمران: ۱۹؛ طه: ۱۱۴؛ اعراف: ۲۰۳؛ نساء: ۸۲؛ بقره: ۱۴۴؛ کهف: ۸۳؛ اسراء: ۸۵)

به اعتقاد آیت‌الله‌العظمی سبحانی همان طور که نمی‌توانیم پیامبر را تولید کننده وحی بدانیم، همچنین نمی‌توان معانی وحی را از جانب خدا (فرشته وحی) و الفاظ آن را ساخته و پرداخته خود نبی دانست؛ زیرا اولاً هیچ دلیلی بر این ادعا وجود ندارد و ثانياً آیات قرآن این اندیشه را نیز به شدت رد می‌کند. بعنوان نمونه در آیات ۱۶-۱۹ سوره قیامت چنین می‌خوانیم که: «ای پیامبر زبانت را به خاطر عجله برای خواندن قرآن حرکت مده، زیرا جمع‌آوری و خواندن آن بر عهده ماست. پس هرگاه آن را تلاوت کردی، از خواندن آن پیروی کن»، حتی بیان و توضیح آن بر عهده ماست. اگر واقعا معانی وحی از خدا و صورت از پیامبر است پس این همه نهی از عجله در قرائت و امر به پیروی از جبرئیل چیست؟ اگر پیامبر با انتخاب خود آنچه را از وحی می‌گرفت، در این قالب می‌ریخت دیگر شتابزدگی در تلاوت آن چه معنی دارد و چرا قرآن می‌گوید از تلاوت جبرئیل پیروی کن، دقت در این آیات و آیات دیگر (توحید: ۱؛ یوسف: ۱۲) نشان می‌دهد که زلال وحی با همان مفاهیم و الفاظ بر قلب رسول خدا (ص) فرود آمده است و بر زبان او جاری شده است و هیچ فردی در فاعلیت قرآن موثر نبوده است.

۳-۴. هماهنگی وحی قرآنی با علوم نوین

از دیگر مؤلفه‌های وحی‌شناسی آیت‌الله‌العظمی سبحانی، هماهنگی و یکپارچگی وحی قرآنی با علوم نوین در اساس و حقیقت می‌باشد. به اعتقاد ایشان میان علم و وحی خطاناپذیر کوچکترین تعارضی نمی‌تواند وجود داشته باشد. اگر تعارضی به چشم خورد یکی از دو علت زیر را دارد: ۱. دانش بشری دانش تکامل‌پذیر و متحول و رو به رشدی بوده و آنچه امروز آن را علم می‌انگاریم، ممکن است فردا تکامل یابد و تغییر کند و تعارض از بین برود. ۲. برداشت ما از وحی، برداشتی ناقص

بوده و نادرستی فهم ما، مایه توهم تعارض شده باشد، از این جهت نمی‌توان بین این دو، ناسازگاری اندیشید. (سبحانی، نامه دوم)

وی سپس به مواردی از تعارض نظریات علمی با آموزه‌های قرآنی که به دلیل ناپخته بودن این نظریات مطرح شده‌اند، اشاره نموده است؛ همانند نظریه تکامل داروین، مسئله هفت آسمان و رجم شیاطین با شهاب سنگها. و در ادامه بر دو نکته دیگر در مسئله تعارض علم و وحی اشاره می‌کند: علم به تبیین پدیده‌های و علل طبیعی آنها می‌پردازد و این امر، با بیان علل مافوق طبیعی پدیده‌ها که در قرآن بیان شده منافات ندارد و قابل جمع است.

علم تجربی تنها توان اثبات پدیده‌ها را دارد نه نفی آنها را: «علم می‌تواند بگوید فلان عامل مادی در جنون موثر است؛ اما حق ندارد بگوید عامل دیگری در جنون موثر نیست و هیچ بعید نیست که در برخی از جنون‌ها عامل غیبی نیز موثر باشد». (سبحانی، نامه دوم)

۴. بررسی دیدگاه وحی شناسی آیت‌الله‌العظمی سبحانی

چنانچه گفته شد دیدگاه وحی شناسی آیت‌الله‌العظمی سبحانی در بردارنده مؤلفه‌های منحصر به فرد و قابل توجهی است که در بخش پیشین توضیح دادیم؛ در عین حال مبتلا به برخی کاستی‌ها و کمبودهاست که در ذیل بدانها اشاره می‌کنیم:

۴-۱. ارائه نکردن تبیین ایجابی از ماهیت وحی

یکی از مؤلفه‌های مهم وحی‌شناسی آیت‌الله‌العظمی سبحانی، توجه به مضامین آیات قرآنی می‌باشد، وی با تسلط خوبی که بر مباحث تفسیری دارد، توانسته است نقد مناسبی بر دیدگاه‌های برخی روشنفکران از ماهیت وحی ارائه دهد و ناسازگاری این دیدگاه‌ها با مضامین قرآنی را به خوبی نشان دهد؛ چیزی که هست تامل در نکات بیان شده توسط ایشان در بیان ویژگی‌های وحی نشان می‌دهد که عمده این ویژگی‌ها جنبه سلبی دارند و به جنبه‌های ایجابی کمتر پرداخته شده است.

این که وحی تولید خود پیامبر نبوده است. حتی الفاظ وحی نیز ساخته و پرداخته پیامبر نیست. تجربه وحیانی نمی‌تواند بسان تجربه شعری باشد. تجربه وحیانی خطاپذیر نیست. تجربه وحیانی با تجربه‌های عرفان تفاوت دارد. همه این‌ها نکات مهم و قابل توجهی در دیدگاه ایشان می‌باشند، اما پرسش این است که پس ماهیت تجربه وحیانی چیست؟ پیامبر چگونه توانسته است به وحی دست یابد؟ الفاظ وحی در چه ساحتی برای پیامبر انکشاف شده است؟ آیا وحی صرفاً ماهیت زبانی دارد یا حقیقت وحی فرا زبانی است؟ چگونه وحی خطاناپذیر است؟ همه این‌ها پرسش‌های ایجابی مهمی است که برای مخاطب نسبت به حقیقت وحی مورد سوال است. در حالی که دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی از پاسخ به این پرسش‌ها بازمانده است. این مهمترین کاستی دیدگاه ایشان است که اگر مرتفع نشود، نمی‌توان دیدگاه ایشان را در ردیف دیدگاه‌های تبیین ماهیت وحی به شمار آورد.

۴-۲. تأکید بر نزول لفظی و معنایی وحی بدون تبیین مبانی آن

یکی از پرسش‌های اساسی درباره وحی این است که آیا فرایند نزول وحی، در قالب الفاظ و عبارات است. بعبارت دیگر آیا گفتگوی انسان و خداوند همانند گفتگوهای بشری از طریق الفاظ است؟ در پاسخ با این سوال میان اندیشمندان سه دیدگاه مطرح است:

الف) دیدگاه گزاره‌ای: مطابق این دیدگاه خداوند یک سلسله اطلاعات خطاناپذیر را به بشر القاء

کرده است؛ محور اصلی در این نظریه پیام یا معناست و از این رو، وحی لزوماً ماهیتی زبانی ندارد و پیامبر به آنها لباس زبانی می‌پوشاند.

ب) دیدگاه تجربه دینی: در این دیدگاه، وحی پیامی نیست که الفاء شده باشد، وحی انکشاف خویشتن خداوند است که در وقایع اصیل و تاریخی برای انسان رخ داده است. به بیان دیگر وحی، تجلی و حضور خداوند از تجربه دینی بشر است. آنچه ما بعنوان پیام وحی می‌شناسیم، در حقیقت تفسیر و ترجمان پیامبر از تجربه شخصی خویش می‌باشد.

ج) دیدگاه افعال گفتاری: بر اساس این دیدگاه، وحی مجموعه‌ای از افعال گفتاری خداوند است؛ عبارت دیگر خداوند از طریق نشانه‌های زبانی، رابطه‌ای معنایی و تفهیمی با انسان برقرار می‌کند. بنابراین اولاً، وحی سرشت زبانی دارد و ارتباطی است که در قالب زبان طبیعی خاصی صورت می‌گیرد؛ ثانیاً، در این ارتباط زبانی، خدا افعالی را انجام می‌دهد (قائمی نیا، ۱۳۸۱: ۷۶).

هر کدام از این رویکردها با انتقادات جدی مواجه هستند (قائمی نیا، ۱۳۸۱؛ فخار نوغانی، ۱۳۹۶). مهمترین نقص هر یک از این رویکردها، فروگاهش پدیده وحی به مرتبه‌ای خاص و عدم توجه به دیگر ابعاد وحی است. بنابراین ارائه رویکردی که هم بعد لفظی وحی و هم بعد معنایی آن در پیوند با هم دیگر لحاظ شود، بسیار حائز اهمیت است. دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی از این جهت که به دنبال چنین رویکردی در پدیده وحی است، قابل توجه است. چیزی که هست در دیدگاه وی مبانی چنین رویکردی تبیین نشده است؛ توجه به مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی وحی در تبیین نزول لفظی و معنایی آن، از کاستی‌های دیدگاه وحی‌شناسی آیت‌الله‌العظمی سبحانی است.

در میان اندیشمندان مسلمان، تبیین مبانی چنین رویکردی را می‌توان در حکمت متعالیه صدرالمتألهین نشان داد. صدرا با پذیرش عالم مثال، وحی را که یکی از مصادیق علم است، مساوق وجود می‌داند و معتقد است چنین وجودی در تمامی عوالم جاری و ساری است. حقیقت وحی به نحو عقلانی در عالم عقل مخزون است و تنزل این حقیقت در قالب اشکال و اصوات در عالم مثال نیز متجلی است. بر این اساس، نفس پیامبر با اتحاد با عالم عقل، حقیقت وحی را مشاهده می‌کند در عین حال متخیله نبی نیز با وجود تنزل یافته آن حقیقت در عالم مثال متحد می‌گردد (درگاه زاده، ۱۳۸۸: ۶۵). افزون بر این، نگاه ویژه صدرا به نقش انسان کامل در انکشاف مراتب وحی الهی نشان از توجه به بعد دیگری از وحی دارد. برای انسان کامل فرایند دریافت وحی و شنیدن کلام الهی از ملک وحی کاملاً متفاوت از انسان‌های عادی است و همین تفاوت سبب می‌شود تا این مکالمه و گفتگو، تنها به مرتبه الفاظ و عبارات محدود نشود (فخار نوغانی، ۱۳۹۶: ۴۵).

مهمترین مزیت رویکرد نزول لفظی و معنایی وحی، پیوند و ارتباط وثیقی است که میان مراتب وحی برقرار می‌شود. در این دیدگاه مرتبه نزول لفظی وحی، کاملاً با مراتب فراتر آن در ارتباط است. زیرا بر اساس مبانی هستی‌شناختی، وحی مرتبه‌ای از کلام الهی است که در مراتب هستی از ظهورات متناسب با همان مرتبه برخوردار است (همان).

تبیین کلامی از عصمت پیامبر

مصون بودن پیامبر از خطا در دریافت و ابلاغ وحی، یکی از چالش‌های اساسی تمام تبیین‌های مطرح شده از ماهیت وحی می‌باشد. چنانچه دربند پیش گفته شد، دیدگاه‌های مختلف در تبیین وحی

عبارتند از: دیدگاه گزاره‌ای، دیدگاه تجربه دینی، دیدگاه افعال گفتاری. در هر کدام از این رویکردها، هیچ تبیین هستی‌شناختی قابل قبولی از عصمت پیامبر در دریافت و ابلاغ وحی ارائه نشده است. بعنوان نمونه دیدگاه فیلسوفان مسلمان همچون فارابی، ابن سینا و ملاصدرا را که می‌توان در زمره تبیین‌های گزاره‌ای قلمداد نمود، در تبیین عصمت پیامبر، نسبت به دریافت و ابلاغ وحی چنین مطرح نموده‌اند که نبی به دلیل برخورداری از کمال قوه عاقله و همچنین کمال قوه متخیله، در دریافت وحی به خطا نمی‌رود. (درگاه زاده، ۱۳۸۸: ۶۰) روشن است چنین تبیینی امکان اشتباه پیامبر را منتفی نمی‌سازد و برای این منظور ناگزیر باید به ادله کلامی عصمت پیامبر متوسل شویم. بر این اساس، دیدگاه تجربه دینی نیز می‌تواند از ادله کلامی عصمت بهره جوید. این که وحی، تجربه دینی پیامبر در مواجهه با امر مقدس تلقی شود، هیچ لازمه منطقی با خطا پذیری یا خطا ناپذیری وی ندارد و می‌توان خطاناپذیری پیامبر در مواجهه و ابلاغ این تجربه را با استناد به ادله کلامی عصمت تبیین نمود، چنانچه فیلسوفان دیدگاه گزاره‌ای وحی بدان توسل نموده‌اند. همچنین در دیدگاه افعال گفتاری نیز ناگزیر از بکار بستن ادله کلامی به منظور تبیین عصمت پیامبر هستیم.

بر این اساس، نه دیدگاه تجربه دینی دانستن وحی، ملازم با خطاپذیری وحی است و نه تبیین‌های دیگر ملازم با خطاناپذیری آن، چنانچه برخی از الهی‌دانان پروتستان در عین حال که وحی را گونه‌ای تجربه دینی می‌دانند، اما معتقد به عصمت پیامبر هستند، و متن کتاب مقدس را تجربه دینی رسولان عیسی در مواجهه با روح القدس می‌دانند که بازتاب آن در اناجیل ثبت شده است. (مک کراث، ۱۳۹۲، ج ۱: ۲۴۹)

نکته دیگری که باید بدان اشاره نمود این است که دامنه عصمت پیامبر، دائرمدار ادله کلامی عصمت است؛ چنانچه دامنه این ادله را محدود به مسائل دینی بدانیم، احتمال خطای پیامبر در امور دنیایی همچون صنایع و حرفه‌ها ممکن خواهد بود. چنانچه که برخی از متکلمین شیعه در آثار کلامی خود احتمال خطا و اشتباه پیامبر در صنایع و حرفه‌ها را ممکن دانسته‌اند. (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۷۷؛ سیدمرتضی، بی تا: ۱۸۸؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۲: ۸۱۳)

۳-۴. فروکاهش ناسازگاری علوم نوین با قرآن به سطح نظریه

چنانچه گفته شد یکی از مؤلفه‌های وحی‌شناسی آیت‌الله‌العظمی سبحانی، هماهنگی وحی قرآنی با علوم نوین در اساس و حقیقت می‌باشد. وی بر این اساس ناسازگاری موجود میان برخی نظریات علمی با آموزه‌های قرآنی را بخاطر ناپختگی آن نظریات و یا برداشت ناقص ما از ظاهر قرآن می‌داند و چنانچه آن نظریه به تکامل برسد و یا برداشت ما از قرآن برداشت صحیحی باشد، این موارد ناسازگاری از میان برداشته خواهد شد. به نظر می‌رسد ناسازگاری میان برخی نظریه‌های علمی مدرن با آموزه‌های دینی به اندازه‌ای عمیق است که نمی‌توان معتقد شد علم جدید اکنون در دوره کودکی خود است و زمانی که به دوران پختگی و جوانی خود برسد، آموزه‌های دینی را تایید خواهد نمود؛ بخاطر این که روحیه، نگرش و چارچوب فکری علم مدرن با روحیه، نگرش و چارچوب دینی سر ستیز دارد.^۱ گذشته از این که برخی نظریات علمی خصوصاً در علوم انسانی، ناسازگاری بسیار جدی با آموزه‌های اسلامی دارند و نمی‌توان با یک جمع بندی ساده به این نزاع و ناسازگاری خاتمه داد.

^۱ . مراجعه شود به: «دین و نگرش نوین» تألیف والتر ترنس استیس.

به نظر می‌رسد چنین نگاهی به مسئله تعارض علم و دین بخاطر نداشتن تصور درست از ماهیت علم تجربی شکل گرفته است. در نگاه اولیه به نظر می‌رسد علم یک امر عینی است؛ به این معنا که نظریه‌های علمی با معیارهای قاطع، اعتبار می‌یابند و از راه توافق با داده‌های تردیدناپذیری که خالی از نظریه و پیش‌داوری‌اند، آزموده می‌شوند. چنین ادعا می‌شود که هم معیارها و هم داده‌های علمی، از ذهن انسان مستقل‌اند و از تاثیرات فرهنگی، متأثر نیستند. از دهه ۱۹۵۰ این گونه دیدگاه ابتدایی به علم زیر سوال رفته است. امروزه اثبات شده که داده‌های علمی نه خالی از نظریه، بلکه انباشته از نظریه‌اند. پیش‌فرضهای نظری، تعلقات فرهنگی و ارزشهای پذیرفته شده توسط یک دانشمند، در گزینش، گزارش و تفسیر آنچه بعنوان داده‌ها اخذ می‌شوند، دخالت دارند. بعنوان نمونه به متن زیر از مهمترین فیلسوف علم معاصر توجه کنید:

من باور ندارم که هرگز بتوانیم تعمیم‌های استقرائی داشته باشیم، بدین معنا که از مشاهده‌ها آغاز کرده و تلاش کنیم از آنها نظریه‌های خود را بسازیم. ما در هیچ مرحله‌ای از تولید علمی بدون چیزی از سنخ نظریه، همچون یک فرضیه یا یک پیش‌داوری، یا یک مسئله (اغلب یک مسئله فناورانه) وارد نمی‌شویم، که این امر به نوعی مشاهدات ما را هدایت می‌کند و به ما مدد می‌رساند تا از میان بی‌شمار موضوعات مشاهده، مواردی را انتخاب کنیم که برای ما سودمند باشد (پوپر، ۱۳۸۵: ۱۳۵).

امروزه فیلسوفان علم معتقدند مشاهده ناب وجود ندارد و هر مشاهده‌ای در واقع تفسیر است؛ در علوم انسانی حتی امر آشکارتر از علوم طبیعی است. فیلسوفان علوم انسانی معتقدند ما قادر نیستیم موضوعات خود را پیش از آنکه درباره آن فکر کرده باشیم، مشاهده کنیم (بلیکی، ۱۳۹۳: ۲۶۰).

بر این اساس، هر معرفت علمی، متکی بر مبانی فلسفی خود است و دست کم در زمینه علوم انسانی تاکنون رویکرد واحدی در جهت روش اقتناع و توجیه، حاکم نبوده است؛ بلکه نظریه‌های علمی به روش‌های مختلفی ارائه شده و هر یک طرفداران خاص خود را یافته است. بنابراین نظریه‌های علمی جدید بویژه در حوزه علوم انسانی، مبتنی بر مبانی فلسفی سکولار می‌باشند و بر این اساس وجود ناسازگاری میان این نظریات و آموزه‌های دینی، امری طبیعی است. علم مدرن، با داشتن جهان بینی سکولار، به واقعیت تجربی ورود کرده و نمی‌توان انتظار داشت یافته‌های آن، با مبانی دینی کاملاً هماهنگ و یکپارچه باشد. بلکه این تعارض و ناسازگاری روز به روز عمیق‌تر می‌شود.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبد الله، (۱۳۸۳)، الاشارات و التنبیهات با شرح خواجه طوسی، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
 ۲.، (۱۳۸۵)، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
 ۳. استیس، والتر ترنس استیس، (۱۳۹۰)، ترجمه احمد رضا جلیلی، تهران، انتشارات حکمت.
 ۴. بلیکی، نورمن؛ (۱۳۹۳)، پارادایمهای تحقیق در علوم انسانی، ترجمه حمیدرضا حسنی، قم، انتشارات حوزه و دانشگاه.
 ۵. پوپر، کارل ریموند، (۱۳۹۱)، منطق اکتشاف علمی، ترجمه سیدحسین کمالی، تهران، علمی فرهنگی.
 ۶. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۳)، منشور جاوید، قم، موسسه امام صادق (ع).
 ۷.، (۱۴۱۴)، محاضرات فی الالهیات، تلخیص علی ربانی گلپایگانی، قم، موسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعه المدرسین.
 ۸.، (۱۳۸۶)، نامه اول به سروش، ۸ اسفند ۱۳۸۶.
 ۹.، (۱۳۸۶)، نامه دوم به سروش، ۲۰ اسفند ۱۳۸۶.
 ۱۰. سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۵)، بسط تجربه نبوی، قم، صراط.
 ۱۱. صدرالمتهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبیه، تهران، بنیاد حکمت صدر.
 ۱۲.، (۱۳۸۰)، المبدأ و المعاد، تصحیح و تحقیق سید جلال آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
 ۱۳. علم الهدی، سیدمرتضی، (بی تا)، الشافی فی الامامة، تهران، موسسه الصادق (ع) للطباعة و النشر.
 ۱۴. فارابی، ابو نصر؛ (۱۹۸۶)، آرائ اهل المدینه الفاضله، تحقیق البیر نصری نادر، بیروت، دارالمشرق.
 ۱۵. قائمی نیا، علیرضا، (۱۳۸۱)، وحی و افعال گفتاری، قم، زلال کوثر.
 ۱۶. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۶۲)، تمهید الاصول فی علم الکلام، تصحیح دکتر عبدالمحسن مشکاةالدینی، تهران، دانشگاه تهران.
 ۱۷. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۳)، اوائل المقالات، تهران، دانشگاه تهران.
- مقالات
۱۸. سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۷)، طوطی و زنبور، مجله بازتاب اندیشه، شماره ۹۸.
 ۱۹. فخار نوغانی، وحیده، (۱۳۹۶)، بررسی و تبیین رویکرد «وحی فراگزاره‌ای» از دیدگاه حکمت متعالیه، پژوهش‌های فلسفی کلامی، سال نوزدهم شماره سوم، پاییز ۱۳۹۶.
- پایان‌نامه
۲۰. درگاه‌زاده، محمد، (۱۳۸۸)، تبیین فلسفی وحی از دیدگاه ملاصدرا و ابن سینا، به راهنمایی دکتر سیدمحمد انتظام، قم، دانشگاه مفید.

دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی در سوال از اعمال، نحوه تکلم و شهادت

اعضای بدن در قیامت

صمد عبداللهی عابد^۱

خدیدجه اکبری^۲

چکیده

در نظر ابتدایی، شاید به نظر برسد که میان برخی آیات، اختلافی وجود دارد که یکی از آنها، آیات پرسش در قیامت است که برخی، مُثَبِّت، و برخی، نافی آن هستند. برخی در توجیه این دو گفتار به ظاهر متناقض، مقصود از آیات سؤال را پرسش از آمدن یا نیامدن پیامبر، و مقصود از آیات نافی را سؤال از اعمال افراد می‌دانند. این ادعا بنا بر دیدگاه آیت‌الله سبحانی، مردود است؛ چرا که با آیات سؤال از فرد فرد بشر، مخالف است. همچنین توجیه مقصود از سؤال به مسئول بودن نسبت به اعمال، بدون اشکال نیست؛ زیرا که: اولاً: سؤال در قرآنی که «عربی مبین» است، تبادر در مسئول بودن ندارد، ثانیاً: مقصود آیات دلالت کننده بر بازجویی، سؤال پیش از دخول در دوزخ است؛ ولی آیه سؤال از آمدن رسول، مربوط به پایان سؤال و جواب، و هنگام پرتاب به دوزخ می‌باشد. ثالثاً: منحصر ساختن سؤال به پرسش خازنان دوزخ از این که آیا پیامبری نیامده، با آیات دیگر و روایات، مخالف است. آیت‌الله‌العظمی سبحانی در رفع تعارض آیات سؤال و آیات عدم سؤال می‌گوید: ۱- بنا بر نظر علی(ع)، اختلاف آیات بر اثر اختلاف مواقف است. ۲- مقصود از عدم سؤال، سؤال استعلامی است. ۳- مقصود از آیات نافی، سؤال و جواب با زبان است؛ و آیات سؤال، مربوط به اعضاء و جوارح است.

آیه ۶۵ یس در ارتباط با نحوه سؤال، به بسته شدن دهانها و شهادت اعضا می‌پردازد، و با آیات ۳۵ مرسلات (نفی تکلم) و ۱۰۵ هود (تکلم به اذن خدا)، در تناقض اولیه است و حال آنکه چون گناهکاران اعمال دنیوی خود را انکار می‌کنند، به امر خدا بر دهان آنها مهر زده می‌شود و پس از شهادت اعضا، خود فرد، به اذن خدا، اعتراف می‌کند؛ لذا با تبیین آیات و نحوه تکلم و شهادت جوارح از، این آیه، رفع تناقض می‌شود.

کلید واژگان

قرآن، شبهه و تناقض، سؤال، قیامت، تکلم، شهادت جوارح

مقدمه

قرآن کریم کتاب الهی است، که از سوی خدا و به واسطه جبرئیل بر پیامبر اکرم(ص) وحی شده تا مردم را به راه راست دعوت کند، و بر این اساس است که آیات این کتاب، به عنوان برنامه سعادت بشری از زمان نزول وحی تا عصر حاضر، مورد توجه همگان بوده است؛ از یک سو مورد عنایت ویژه صاحبان خرد برتر که حرکت در مسیر هدایت و رسیدن به حقیقت زندگی را جز در پرتو انوار آسمانی

1. Abdollahi@yahoo.com

smn1366@gmail.com

۱. دانشیار دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

۲. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

وحی امکان پذیر نمی‌دانستند؛ و از سوی دیگر، عرصه نابخردی صاحبان عقده‌های پست و مغرضان کوتاه فکر نیز بوده که همواره در تلاش بوده اند تا تندیس نورانی قرآن را از جایگاه بلندش به زیر کشند و یا در استواری بنیادین وی، شکست آورند. در راستای این هدف، با تلاش‌های بیهوده، شبهاتی را بر گرد قرآن فراهم آورده‌اند و تشکیک‌های نامعقولی پیرامون این کتاب استوار الهی بافته‌اند؛ لذا در قرون اخیر، تحول سازنده‌ای در زمینه آموزش و تبیین مفاهیم والای قرآن پدید آمده است. به دیگر سخن، نهضت علمی قرآنی در صدد تبیین و تفسیر آیات قرآن و آموزه‌های ارزشمند آن است تا شبهات و سوء فهم‌ها را از کلام خدا رفع نماید و به کج فهمی‌های پیرامون آن، پاسخ دهد.

از موضوعات مورد تشابه و در معرض تناقض اولیه در قرآن، موضوع سوال و عدم سؤال در قیامت از عملکرد انسان از سویی، و تکلم انسان در روز قیامت و یا عدم تکلم او و نطق و شهادت اعضا و جوارح بدن انسان از سویی دیگر می‌باشد؛ چرا که برخی از آیات، به سؤال و برخی بر عدم سؤال دلالت می‌کنند، و از جهت دیگر، برخی آیات به تکلم و سخن گفتن انسان در روز قیامت دلالت دارند، و بعضی آیات نیز به عدم تکلم و نفی آن، و نطق و شهادت اعضا و جوارح انسان، به جای زبان اشاره می‌کنند؛ لذا به عقیده برخی، نوعی تناقض‌گویی در کلام الهی مشاهده می‌شود که با مراجعه به آیات دیگر در همین باب و بررسی نظرات مفسران و صاحب نظران در این زمینه می‌توان به این اختلافات خاتمه داد.

طرح شبهه تناقض بین آیات سؤال و آیات عدم سؤال در قیامت

در نظر ابتدایی، شاید به نظر برسد که میان برخی آیات سؤال از مردم در روز قیامت با برخی آیات دیگر در عدم سؤال در قیامت، اختلافی در مفاد وجود دارد؛ برخی از آیات، به روشنی دلالت دارند که در چنین روزی، سؤال و پرسش وجود دارد؛ همانند آیات «فَوَرَبِّكَ لَنَسْتَلُنَّہُنَّ اَجْمَعِیْنَ * عَمَّا کَانُوْا یَعْمَلُوْنَ» (حجر، ۹۳-۹۲) و «وَقَفُوْهُمُ اَنْہُمْ مَسْئُوْلُوْنَ» (صافات، ۲۴) و آیات مشابه (ر.ک: نحل، ۵۶ و ۹۳؛ تکوین، ۸) که همگی حاکی است که در روز رستاخیز، از کردار و افعال آنان سؤال خواهد شد. (ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۱ ش، ۱۹۵-۱۹۴)

در برابر این گروه از آیات، آیاتی وجود دارد که سؤال و پرسش از انس و جن و مجرمان را نفی می‌نماید و می‌فرماید: «وَلَا یُسْئَلُ عَنْ ذُنُوْبِهِمُ الْمُجْرِمُوْنَ» (قصص، ۷۸) و یا می‌فرماید: «فَیَوْمَئِذٍ لَا یُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهِ اَنْسٌ وَّ لَا جَانٌّ» (الرحمن، ۳۹)

برخی در توجیه این دو گفتار به ظاهر متناقض، گفته‌اند که: «مقصود از آیاتی که می‌گویند روز قیامت، مردم مورد بازجویی قرار می‌گیرند، این است که از آنان سؤال می‌شود که آیا پیامبری به سوی شما آمد، یا نیامده است، و مقصود از آیاتی که نفی سؤال می‌نماید، این است که از فرد فرد آنها نمی‌پرسیم که کدام اعمال را مرتکب شده‌اند و احتیاجی به این نیست که در روز قیامت از فرد فرد کفار پرسیم که آیا فلان گناه را انجام داده‌اید یا نه؟» (شعار، ۱۳۶۹ ش، ۱۴۹)

قائل این قول، گواه بر سخن خود را آیات ۸ و ۹ ملک می‌داند که می‌فرماید: «كُلَّمَا أَلْقَىٰ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلْتَهُمْ خَزَنَتُهُمْ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ» که بر اساس آن، چیزی که در قیامت، سؤال می‌شود، سؤال از آمدن انبیاء است. (همان، ۱۴۸)

این ادعا بنا بر دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی، مردود است؛ زیرا:

اولاً: با آیاتی از قرآن که آشکارا بیانگر سؤال از فرد بشر و باز جویی از کردارهای آنها است، مخالف است؛ آیاتی از قبیل: «لَتَسْتَلْنَ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» (نحل، ۹۳) و «وَلَيَسْئَلَنَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَمَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ» (عنکبوت، ۱۳) و آیات مشابه که آشکارا دلالت می‌کنند که در روز قیامت از کردار هر فردی سؤال خواهد شد. (ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۱ش، ۱۹۶)

فائل قول مردود پیش گفته، در مقام توجیه این اشکال برآمده، می‌گوید: «مقصود از سؤال در آیات «فَوَرَبِّكَ لَنَسْتَلُنَّهِنَّ أَجْمَعِينَ * عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (حجر، ۹۳-۹۲) این است که مردم در پیش ما نسبت به اعمالی که انجام داده‌اند، مسئول خواهند بود، و البته آنان را عذاب خواهیم نمود. (ر.ک: شعار، ۱۳۶۹ش، ۱۴۹، پاورقی)

این توجیه نیز خالی از اشکال نیست؛ زیرا که: اولاً: قرآنی را که «بلسان عربی مبین» نازل گردیده، باید روی متبادرات اهل زبان معنا نمود، و هرگز عرب، جمله «لَنَسْتَلُنَّهِنَّ» را در معنای «مسئول» به معنی «معاقب» و «مواخذه» به کار نمی‌برد؛ بلکه از آن می‌فهمد که از همه آنها باز جویی خواهیم نمود. (ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۱ش، ۱۹۷-۱۹۶)

هرگاه مقصود از «مسئول بودن» این باشد که از یک به یک بازخواست خواهد شد، در این صورت، اختلاف آیات، برطرف نشده است، و اگر منظور این باشد که فقط مسئول اعمال خود (بدون بازخواست) خواهند بود، به طور مسلم، این مطلب برخلاف متبادر عرفی است و در زبان عرب، جمله «لَنَسْتَلَنَّ» در معنی «باز جویی» و «پرسش» به کار می‌رود؛ نه مسئولیت. (ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۱ش، ۱۹۷) ثانیاً: مقصود آیاتی که دلالت دارند که مردم در روز قیامت، مورد باز جویی قرار می‌گیرند، سؤال پیش از دخول در دوزخ و پیش از دیدن سزای اعمال است؛ ولی آیه‌ای که می‌گوید متصدیان دوزخ از گناه کاران می‌پرسند که آیا رسولی به سوی شما نیامده، زمانی است که حساب بسته شده، و سؤال و جواب پایان یافته و از هر نظر، محکومیت تمام شده است. در چنین موقع، وقتی به دوزخ پرتاب می‌شوند، نگهبانان دوزخ به عنوان اعتراض می‌گویند: «أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ» بنابر این، حمل آیات مرتبط با پیش از محکومیت بر موارد پس از محکومیت، بی‌مورد است. (همان، ۱۹۷)

ثالثاً: نفی سؤال به طور کلی، و منحصر ساختن آن به سؤال خازنان دوزخ از این که آیا پیامبری نیامده است، با آیات دیگر و روایات فریقین در احوال حشر و نشر، مخالف است. (ر.ک: همان، ۱۹۷) چگونه می‌توان با تصریح خدا از سؤال از نعمت‌ها و صرف آنها در چه موردی، (لَتَسْتَلَنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ) (تکواثر، ۸) و از آنچه عمل نموده‌ایم، (لَتَسْتَلَنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ) (نحل، ۹۳) یا دروغ بسته‌اید، (وَلَيَسْئَلَنَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَمَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ) (عنکبوت، ۱۳) گفت که مقصود از همه این آیات، همان سؤال خازنان دوزخ است هنگامی که گناهکاران را در دوزخ می‌افکنند که آیا رسولی به سوی شما آمده یا نه؛ در حالی که سؤال خازنان به عنوان تمسخر و استهزاء است؛ و حال آنکه سؤال آیات گروه دوم، به صورت واقعی خواهد بود. (ر.ک: همان، ۱۹۸) البته مقصود از سؤال خدا نیز سؤال استعلام حقیقی نیست؛ زیرا خدا و متصدیان سؤال از واقع امر آگاهند؛ بلکه هدف از سؤال، اقرار و اسکات است؛ نه استهزاء. (ر.ک: همان، ۱۹۸)

رفع تعارض آیات سؤال و آیات عدم سؤال از مجرمان

آیت‌الله‌العظمی سبحانی برای رفع تعارض اولیه آیات سؤال و آیات عدم سؤال، توجیه‌هایی ارائه

نموده که از آن جمله است:

۱. علی در پاسخ مردی پیرامون اختلاف آیات مورد بحث، فرمود: «در روز بازپسین، بشر موافق مختلفی دارد و اختلاف آیات بر اثر اختلاف مواقف است؛ ممکن است در برخی سؤال کنند و در برخی دیگر بدون سؤال، کار به پایان برسد». (ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۱ ش، ۱۹۸؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق، ۲۶۰)
۲. مقصود از عدم سؤال، سؤال استعلامی است؛ زیرا خدا آگاه است و نیازی به سؤال ندارد و لذا بلافاصله بعد از نفی سؤال، می‌فرماید: «يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ...» (الرحمن، ۴۱) و آنجا که می‌گوید سؤال می‌شود، منظور، سؤال برای اخذ اقرار است. (ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۱ ش، ۱۹۹)
۳. مقصود از آیات نافی سؤال، سؤال و جواب به وسیله زبان است؛ و حال آنکه آیات سؤال، حاکی از سؤال و جواب از طریق اعضاء و جوارح است که از آن جمله می‌باشد آیه «الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (یس، ۶۵) (ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۱ ش، ۱۹۹)

آیات نحوه تکلم و ابهامات آن

یکی از آیات متشابه قرآن کریم، آیه ۶۵ سوره یس می‌باشد؛ در این آیه چنین آمده است: «الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ؛ امروز بر دهانهای آنان مهر می‌زنیم و دستهای آنان را به سخن گفتن وادار می‌کنیم و پاهای آنان بر آن چه انجام داده‌اند، گواهی می‌دهند». (یس، ۶۵) در این آیه به مهر زدن بر دهانها و عدم تکلم و نطق و شهادت اعضاء بدن انسان به جای زبان، اشاره شده، و البته این مسئله به طور صریح و واضح در آیه دیگری نیز آمده است؛ آنجا خداوند در توصیف روز قیامت می‌فرماید: «هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ؛ امروز روزی است که سخن نمی‌گویند (و قادر بر دفاع از خویشان نیستند)». (مرسلات، ۳۵)؛ در صورتی که در آیات دیگری از قرآن که در مورد سؤال و جواب و سخن گفتن در قیامت، سخن به میان آمده است، از جمله این آیات، این آیه شریفه می‌باشد که فرمود: «بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ؛ و در این حال) رو به یکدیگر کرده و از هم می‌پرسند...» (صافات، ۲۷؛ طور، ۲۵) و یا در سوره هود می‌خوانیم که: «يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِأُذُنٍ...؛ در آن روز که فرا رسد، هیچ کس جز به فرمان خدا سخن نگوید...» (هود، ۱۰۵) در این آیه نیز به تکلم به اذن خداوند اشاره شده است که به تصور برخی، این دسته از آیات با آیات عدم تکلم در قیامت منافات دارند، و لذا نوعی تناقض‌گویی در قرآن دیده می‌شود. به همین جهت در خصوص آیه مورد بحث، سؤالات و مسائلی را عنوان کرده‌اند، از جمله:

۱. آیا در روز قیامت سخن گفتن و تکلم زبانی وجود دارد یا نه؟
 ۲. آیا سخن گفتن در قیامت همانند سخن گفتن دنیوی است؟
 ۳. نطق اعضاء و جوارح انسان در روز قیامت چگونه است؟
 ۴. آیا آنها در دنیا حافظه دارند و کارهای انسان را به خاطر می‌سپارند، تا روز قیامت بازگو کنند؟
- حال با توجه به نظریات مفسران، به تفسیر و توضیح آیات مطرح شده در راستای پاسخگویی به سؤالات فوق، پرداخته می‌شود.

تکلم، عدم تکلم و نحوه تکلم در قیامت

همان‌طور که قبلاً ذکر گردید، برخی از آیات اشاره دارد به این که نطق در روز قیامت واقع نمی‌شود و به افراد، اجازه سخن گفتن داده نمی‌شود و برخی دیگر از آیات، خلاف آن را می‌گویند. گروهی

از مفسران در تاویل این آیات گفته اند: روز قیامت، یک زمان طولانی ممتد است؛ پس امکان دارد که در بعضی مواقع، حرف زدن ممنوع شود و در بعضی مواضع به انسان اجازه نطق داده شود و البته سید مرتضی این جواب را ضعیف دانسته است؛ چرا که اشاره به روز قیامت در یک مسیر طولانی است؛ پس چگونه حالات در آن مختلف است، بنا به این تاویل باید گفته می‌شد: «هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ فِي بَعْضِهِ» در حالی که اصل، عدم تقدیر و عدم افزودن قید است. (ر. ک: سید مرتضی، ۱۳۲۵، ق، ۱/۱۴) شاید این عقیده بر اساس روایتی باشد که به امام علی منتسب گردیده است که امام در پاسخ به فردی که در مورد تناقض آیات قرآن در مورد سخن گفتن انسان‌ها در قیامت، سؤال پرسیده بود، فرمود: «در قیامت مواقف مختلفی وجود دارد و اختلاف آیات مزبور، ناظر به موقف‌های مختلف قیامت است». (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ق، ۲۶۰)

تعدادی از مفسران نیز بر این عقیده‌اند که همانا مراد خدا از «لا ینطقون»، نطقی است که به نفع خودشان باشد و یا منظور این است که حرفی را که در آن، عذر و حجتی باشد، نمی‌زنند؛ همانند قول عرب که در مقام مناظره می‌گویند: «فلانی از دلیل آوردن لال شد» در حالی که شاید حرفهای زیادی زده؛ ولی سخنی که در آن، فایده و حجتی باشد، نگفته است؛ بنا بر این، چون حرف مفیدی نمی‌زنند، از آن تعبیر به «حرف نزدن» شده است. (علم الهدی، ۱۳۲۵، ق، ۱/۱۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ق، ۱۲/۴۱)

بعضی از مفسران هم معتقدند: اصولاً در آن روز، سخن گفتن مفهومی ندارد؛ چرا که سخن گفتن، وسیله‌ای است برای کشف باطن و درون اشخاص، و اگر ما حسی داشتیم که از افکار هر کس می‌توانستیم به وسیله آن آگاه شویم، هیچ‌گاه نیازی به تکلم نبود؛ بنابراین در قیامت که کشف اسرار می‌شود و همه چیز به حالت «بروز و ظهور» درمی‌آید، اصولاً تکلم معنی ندارد؛ به بیانی دیگر، سرای آخرت، سرای پاداش است؛ نه دار عمل؛ به همین دلیل، در آنجا خبری از اختیار انسانی و سخن گفتن به میل و اراده خویش نیست؛ بلکه در آنجا تنها انسان است و اعمالش و آنچه به آن مربوط است. (ر. ک: مکارم، ۱۳۷۱، ش، ۲۳۳/۹) قیامت روز محاسبه بی اغماض و روز بسته شدن زبان است؛ زبان بسته می‌شود و آنگاه، باطن و ملکات و اعضای انسان حرف می‌زنند. در آن روز، دیگر اعضای انسان تسلیم تمایلات او نیستند. آنها حساب خود را از کل وجود انسان جدا کرده و تسلیم پروردگار می‌شوند و حقایق را با شهادت خود، آشکار می‌سازند. (ضیاء آبادی، ۱۳۸۶، ش، ذیل آیه ۶۵ یس)

اما در مورد تکلم به اذن الهی در قیامت، با توجه به آیه «يَوْمَ يَأْتُ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ» (هود، ۱۰۵) برخی نظر داده‌اند که: در آن وقت که این روز معین فرا رسد، هیچ نفسی از نفوس ناطقه، تکلم نمی‌کند؛ مگر به اذن خدای تعالی؛ و منظور از «یوم»، مطلق وقت و غیر محدود است؛ لذا واژه یوم به عنوان ظرف و روز محدودی است که به اوصاف نامبرده شده در آیه، متصف گردیده است. (ر. ک: رشید رضا، ۱۴۱۴، ق، ۱۵۸/۱۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ق، ۱۹۶/۱۵)

علامه طباطبایی نیز عقیده دارد که: این صفت که «کسی تکلم نمی‌کند مگر به اذن او» از خواص معرف روز قیامت شمرده شده و حال آنکه اختصاص به آن ندارد، و معنای آیه چنین است: «هیچ نفسی به کلامی تکلم نمی‌کند مگر به آن کلامی که به اذن خدا همراه باشد؛» نه مانند دنیا که هر حرفی بخواهد بزند؛ چه خدا اجازه تشریحی داده باشد و چه نداده باشد. (ر. ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ق، ۱۲/۱۱)

برخی هم معتقدند که در قیامت، هیچ کس نمی‌تواند سخن بگوید؛ مگر این که از خداوند اذن بگیرد،

و فقط کسی از خداوند اجازه می‌گیرد که به او الهام شود و در این صورت، خدا به او اذن خواهد داد؛ زیرا در آن جهان، ممکن نیست الهامی خطا باشد. (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۳۰/۵۲)

در خصوص وجه جمع بین آیاتی که تکلم در روز قیامت را اثبات می‌کنند با آیاتی که آن را نفی و انکار می‌کنند، علامه در المیزان چنین آورده است: «هیچ تردیدی نیست در این که انسان مادام که در این نشاء یعنی در دنیا است، نسبت به اعمال خود که یکی از آنها سخن گفتن است، مختار است؛ یعنی نسبت انجام هر عمل و ترک آن برایش مساوی است؛ هم چنان که او نسبت به انجام و ترک هر عمل، نسبت مساوی دارد؛ اما این تساوی نسبت، مادامی است که عملی را انجام نداده باشد؛ چون وقتی انجام داد، دیگر نسبت به آن، اختیار ندارد، و آثار لا ینفک آن عمل، که یکی از آنها پاداش و کیفر است، قهرا مترتب می‌شود؛ زیرا آثار فعل هم مانند فعل پس از انجام، از اختیار آدمی بیرون است، و نشاء آخرت، نشاء جزا و اثر اعمال است و در آنجا دیگر خبری از اختیار نیست؛ آنجا انسان است و عملش، انسان است و لوازم ضروری اعمالش، انسان است و نامه عمل و گواهان اعمالش، انسان است و پروردگاری که به سوی او بازگشت نموده، و حکم فصل و داوری به دست اوست. در آنجا اگر دعوت به چیزی شود، بطور قهر و اضطرار استجاب می‌کند؛ در حالی که وقتی در دنیا بودند، به حق دعوت می‌شدند؛ ولی استجاب نمی‌کردند. و اگر به درخواستی تکلم کند، کلامش از سنخ سخن گفتن در دنیا، اختیاری و کاشف از نهانی‌های درون نیست؛ چه خدا در آن روز، بر دهان او مهر نهاده، نمی‌تواند به هر چه که دلش و هر جور که می‌خواهد تکلم کند؛ هم چنان که فرموده: «الْیَوْمَ نَخْتُمُ عَلٰی اَفْوَاهِهِمْ وَ نُكَلِّمُنَا اَیْدِیَهُمْ وَ نَشْهَدُ اَرْجُلَهُمْ بِمَا كَانُوْا یَكْسِبُوْنَ» امروز بر دهانهای آنان مهر می‌زنیم و دستهای آنان را به سخن گفتن وادار می‌کنیم و پاهای آنان بر آن چه انجام داده‌اند، گواهی می‌دهند. (یس، ۶۵) و نیز فرموده: «هَذَا یَوْمٌ لَا یَنْطِقُوْنَ وَ لَا یُؤَدُّنَ لَهُمْ فِیْعَنْدُرُوْنَ» این روزی است که سخن نمی‌گویند و اجازه ندارند عذر که بخواهند» (مرسلات، ۳۶)؛ چون عذرخواهی در جزایی است که در آن، بویی از اختیار باشد؛ یعنی صرف نظر کردن از آن ممکن باشد و اما گناهی که شده و اینک کیفر ضروری و بی‌چون و چرایش، فرا می‌رسد که عذر بردار نیست. آری، اگر این داوری در دنیا و حکومت به دست حکام مجازی بود که هر چه می‌کردند، به رأی و اراده خود می‌کردند، ممکن بود یک عمل به ضمیمه تعلل و عذرخواهی از آنچه بود، تغییر بپذیرد. اگر در باره درخواستی تکلم کند، تکلمش اضطراری و بی‌اختیار است، و مطابق با عملی است که در برابرش مجسم شده و با این وضع، اگر به دروغ تکلم کند، معنای دروغش همان بروز و هویدا شدن ملکات است و خود، عملی است از اعمالش که ظهور می‌کند؛ نه اینکه کلامی باشد جواب از سؤال؛ پس خدا بر دهانش مهر زده، گوش و چشم و پوست و دست و پایش را به زبان در می‌آورد و عملی را که کرده، حاضر می‌سازد و گواهان را می‌آورد، و خدا خودش بر هر چیز گواه است. پس، خلاصه همه حرفهایی که زده شد، این شد: معنای جمله «لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ اِلَّا بِاِذْنِهٖ» این است که تکلم در آن روز به طریق تکلم دنیوی نیست که عبارت باشد از کشف اختیاری از نهانی‌ها، و فرض صدق و کذب در آن راه داشته باشد؛ چون مالک اختیار بودن از لوازم عمل است که جای آن، دنیا است و در نشاء آخرت، خبری از آن نیست، و لذا هیچ انسانی دارای اختیار نیست تا به اختیار خود تکلم کند؛ بلکه آنجا همه چیز به اذن خدا و مشیت اوست. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۱۱/۱۵ و ۱۶)

صاحب امالی می‌نویسد: «نطق در روز قیامت به اذن خداست و بهترین تاویل که به آنها اجازه داده نمی‌شود، این است که حرف آنها مورد توجه قرار نمی‌گیرد و عذرشان پذیرفته نمی‌شود، و علت این امتناع از پذیرش عذر آنها، این است که حرف مفیدی نمی‌زنند». (علم الهدی، ۱۳۲۵ق، ۱/۱۶)

رفع تعارض آیات تکلم و آیات عدم تکلم در قیامت

خدای متعال در احوال قیامت می‌فرماید: «ذَلِكَ يَوْمَ مَجْمُوعٍ لَّهُ النَّاسُ وَ ذَلِكِ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ * وَ مَا تُؤَخِّرُهُ إِلَّا لِأَجَلٍ مَّعْدُودٍ * يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا يَأْذَنَهُ ...؛ همان روزی است که مردم در آن جمع می‌شوند و روزی که همه آن را مشاهده می‌کنند. و ما آن (مجازات) را جز تا زمان محدودی، تاخیر نمی‌اندازیم. آن روز که قیامت و زمان مجازات) فرارسد، هیچ کس جز به اجازه او سخن نمی‌گوید...» (هود، ۱۰۵-۱۰۳) و در آیات دیگر فرمود: «هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ * وَ لَا يُؤَدِّنُ لَهُمْ فَيَعْتَدِرُونَ؛ امروز روزی است که نمی‌گویند (و قادر بر دفاع از خویشان نیستند). و به آنها اجازه داده نمی‌شود که عذرخواهی کنند!» (مرسلات، ۳۵ و ۳۶) و در جای دیگر فرمود: «وَ أَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ؛ (و در این حال) رو به یکدیگر کرده و از هم می‌پرسند». (صافات، ۲۷؛ طور، ۲۵)

سید مرتضی می‌گوید که ظاهر این آیات، بیانگر اختلاف است؛ چرا که برخی خبر از این می‌دهد که نطقی در قیامت صورت نخواهد یافت، و برای آنها اذن آن را نمی‌دهند، و بعضی از خلاف آن خبر می‌دهد. برخی از مفسران در تاویل این آیات گفته‌اند که روز قیامت، روز طولانی و ممتد است؛ پس جایز است که در برخی لحظات آن، منع از نطق شود، و در برخی مواقع، اذن داده شود که سید مرتضی آن را تضعیف کرده بدینگونه که اشاره آیات به کل قیامت است، و در صورت پذیرش این ادعا باید آیه قرآن می‌فرمود: «هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ فِي بَعْضِهِ»؛ و حال آنکه خلاف آن است.

ایشان، جواب سدید در این موضوع را این دانسته که گفته شود: «خدای متعال اراده کرده نفی نطق مسموع مقبولی که از آن بهره مند شوند، و در مثل آن، عذر و حجتی داشته باشند، و نطقی را که این وصف را نداشته باشد را نفی نکرده است، و این سخن همانند آن است که گفته شود: «خرس فلان عن حجت»؛ و حال آنکه کسی که به لال بودن از حجت وصف شده، چه بسا سخن زیادی گفته باشد؛ ولی از آنجا که در سخنانش حجتی نبوده، و منفی در آن نبوده است، جایز است اطلاق سخنی که گفته شد. (ر.ک: علم الهدی، ۱۹۹۸م، ۱، ۴۳)

پاسخ آیت‌الله‌العظمی سبحانی برای رفع تعارض اولیه آیات سؤال و آیات عدم سؤال، می‌تواند در باره نطق و عدم نطق نیز کار ساز باشد؛ چرا که نطق وقتی اتفاق می‌افتد که سؤال شود و اراده‌ای برای پاسخ باشد، و عدم نطق هم می‌تواند به جهت عدم سؤال باشد. ایشان در آنجا با سه احتمال را مطرح نمودند که: اولی، پاسخ علی است که قیامت را دارای مواقع متعددی دانست که در برخی، سؤال می‌شود و در برخی سؤال نمی‌شود. (ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۱ش، ۱۹۸؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ۲۶۰) که این امر درباره نطق هم می‌تواند مطرح شود؛ یعنی در برخی مواقع، نطق انجام می‌یابد، و در برخی مواقع انجام نمی‌یابد.

اما از این که اگر سؤال شود، سؤال استعلامی نخواهد بود؛ چرا که خدا آگاه است و نیازی به سؤال ندارد و لذا فرمود: «يُعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيْمَاهُمْ...؛ مجرمان از چهره‌هایشان شناخته می‌شوند...» (الرحمن، ۴۱) (ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۱ش، ۱۹۹) می‌توان استفاده نمود که مقصود از عدم نطق، سخن نگفتن با

زبان است، و از این که منظور از سؤال، سؤال برای اخذ اقرار است، می‌توان استفاده کرد که نطق با زبان نیز برای اقرار است. (ر.ک: همان)

از پاسخ سوم ایشان که مقصود از آیات نافی سؤال، سؤال و جواب به وسیله زبان است؛ و مقصود از آیات سؤال و جواب، از طریق اعضاء و جوارح است که آیه «الْيَوْمَ نَخْتُمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيَهُمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (یس، ۶۵) بر آن دلالت می‌نماید، (ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۱ ش، ۱۹۹) می‌توان استفاده کرد که نطق با زبان در موافقی از قیامت، و به دستور خدای متعال، محقق نمی‌شود؛ بلکه نطقی اتفاق می‌افتد که از جانب اعضا و جوارح و با اذن پروردگار باشد.

فایده بحث

سخن گفتن اعضای بدن، دلیل زنده ای بر معاد جسمانی است؛ به سخن در آمدن دست‌ها و پاها و شهادت آنها بر اعمالی که انسان انجام می‌داده است؛ مسلماً این مسئله تنها با معاد جسمانی سازگار است و گرنه در معاد روحانی، نه دست و پایی در کار است و نه زبان و دهان و نه سخن گفتن. البته این شهادت و گواهی ممکن است از این طریق باشد که خداوند قدرت تکلم به آنها می‌دهد و یا از طریق زبان حال؛ چراکه گوش و چشم و دست و پا و پوست بدن، آثار اعمال را، در خود ضبط و حفظ می‌کنند و آن روز که «یوم البروز» است، این آثار آشکار می‌شود. (ر.ک: مکارم، ۱۳۸۶ ش، ۵/ ۲۶۴ و ۲۶۵)

چرایی شهادت اعضا و جوارح

برخی روایات دلالت دارند که بعضی از مجرمان تلاش می‌کنند که آنچه را که در صحیفه اعمالشان نوشته شده است، انکار کنند و چه بسا قسم نیز یاد کنند که آن اعمال را انجام نداده‌اند؛ که در این موقع، اعضاء و جوارحشان بر علیه خودشان و انجام آن اعمال، شهادت می‌دهند. (ر.ک: سبحانی، ۱۴۲۸ ق، ۸، ۲۷۰)

قمی در تفسیر آیه «الْيَوْمَ نَخْتُمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيَهُمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (یس، ۶۵) می‌گوید: «زمانی که خدای متعال، مردم را در روز قیامت جمع می‌کند، به هر انسانی کتابش را می‌دهد. پس مردم در کتاب خود می‌نگرند؛ ولی انکار می‌کنند انجام آنچه را که در آن نوشته شده است؛ که در این حال، ملائکه بر علیه آنها شهادت می‌دهند و می‌گویند: «ای پروردگار! ملائکه‌ات شهادت می‌دهند، سپس مردم قسم یاد می‌کنند که چیزی از آن اعمال را انجام نداده‌اند که آیه «يَوْمَ يَعْتَنُّهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيَحْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ...» (به خاطر بی‌اورید) روزی را که خداوند همه آنها را بر می‌انگیزد، آنها برای خدا سوگند (دروغ) یاد می‌کنند همانگونه که (امروز) برای شما یاد می‌کنند...» (مجادله، ۱۸) بیانگر آن است. در این حال، وقتی چنین انکار کنند، بر زبانشان مهر زده می‌شود و جوارحشان سخن می‌گویند بدانچه انجام داده‌اند». (قمی، ۱۳۶۳ ش، ۲، ۲۱۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۷، ۳۱۲، باب ۱۶ از کتاب عدل و معاد، ح ۳)

همچنین درباره آیه «حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاؤُهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ؛ وقتی به آن می‌رسند، گوشها و چشمها و پوستهایشان به آنچه می‌کردند گواهی می‌دهند». (فصلت، ۲۰) گفته است که این آیه در باره قومی نازل شده که وقتی اعمالشان بر آنها عرضه می‌شود، انکار می‌کنند و می‌گویند: «چیزی از این اعمال را انجام ندادیم.» که در این موقع، ملائکه‌ای که اعمالشان را

نوشته‌اند، بر علیه آن‌ها شهادت می‌دهند». امام صادق (ع) می‌فرماید که در این موقع، گناهکاران می‌گویند که پروردگارا! این‌ها ملائکه تو‌اند و برای تو گواهی می‌دهند. سپس به خدا قسم یاد می‌کنند که چیزی از آن اعمال را انجام نداده‌اند، و آن، همان آیه «يَوْمَ يَبْعَثُ اللَّهُ جَمِيعاً فَيَحْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ» (مجادله، ۱۸) است که در این موقع، بر زبان‌هایشان مهر زده می‌شود و جوارحشان سخن می‌گویند و گوش آنچه را که از حرام‌های الهی شنیده، گواهی می‌دهد، و چشم بدانچه از حرام‌های الهی که نگریسته، شهادت می‌دهد، و دست‌ها آنچه را که انجام داده‌اند، گواهی می‌دهند، و پاها به جاهایی که از حرام‌های الهی رفته‌اند، شهادت می‌دهند، و فرج‌هایشان بدانچه از حرام‌های الهی مرتکب شده‌اند، گواهی می‌دهند، سپس خدا زبان‌هایشان را به سخن وا می‌دارد، و زبان‌هایشان به پوستشان می‌گوید که: «... لَمْ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا؛ چرا بر علیه ما شهادت دادید؟»، می‌گویند که «أَنْطَقْنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ؛ خدایی که همه چیز را به نطق در می‌آورد، ما را به سخن گفتن واداشت...». (فصلت، ۲۱) (قمی، ۱۳۶۳ ش، ۲، 264؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۷، ۳۱۳-۳۱۲، باب ۱۶ از کتاب عدل و معاد، ح ۴)

قرآن نیز متذکر این است که جوارح و پوست‌ها بر آنچه گناهکاران انجام داده‌اند، شهادت می‌دهند (يَوْمَ نَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) (نور، ۲۴) پس این آیه تصریح دارد در شهادت زبان بر آنچه انجام داده است؛ و شاید این امر در برخی مواقع خاص قیامت، انجام شود؛ چرا که قرآن شهادت می‌دهد که بر دهان‌هایشان مهر نهاده می‌شود، و در نتیجه، زبان‌هایشان سخن نمی‌گویند و دست‌ها و زبان‌هایشان سخن می‌گویند؛ همانگونه که خدای سبحان فرمود: «الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَنَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ». (یس، ۶۵)

آیات «وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ* حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ* وَقَالُوا لَوْلَا جُلُودُهُمْ لَمْ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ». (فصلت، ۲۱-۱۹) نیز بر شهادت پوست دلالت می‌کند. شاید برخی بگویند که مراد از «جلود»، خصوص فروج است که برای حُسن تعبیر آنگونه کنایه شده است؛ ولی این سخن غیر ظاهر است به جهت ورود واژه «فروج» در قرآن که فرمود: «وَالَّذِينَ لَفُورِجِهِمْ حَافِظُونَ» (مومنون، ۵) (ر.ک: سبحانی، ۱۴۲۸ ق، ۸، ۲۷۲)

در پاسخ به این که وجه این که گناهکاران درباره شهادت پوست اعتراض می‌کنند؛ ولی در مورد شهادت سایر اعضا و جوارح اعتراض نمی‌کنند، چیست، می‌توان گفت که پوست‌ها شهادت می‌دهند بر آنچه از آن‌ها به صورت مستقیم صادر شده است؛ برخلاف گوش و چشم که آن‌ها مانند سایر شهود، بر آنچه دیگر اعضا مرتکب شدند، گواهی می‌دهند. (ر.ک: سبحانی، ۱۴۲۸ ق، ۸، ۲۷۳-۲۷۲؛ طباطبایی، ۱۷، ۳۷۹)

مقصود، این است که اعضا و جوارح؛ همانند سایر شهودند که از آنچه از غیرشان صادر شده، شهادت می‌دهند؛ لذا اعتراضی بر آن نمی‌شود؛ برخلاف پوست‌ها که شهادت می‌دهند بر آنچه به صورت مستقیم از آن‌ها صادر شده است؛ و بدین جهت است که بر شهادت آن‌ها اعتراض می‌شود؛ چرا که فعل از آن‌ها صادر شده است. (سبحانی، ۱۴۲۸ ق، ۸، ۲۷۳)

کیفیت نطق و شهادت اعضای بدن در قیامت

برای اعمالی که انسان در این جهان انجام می‌دهد، خداوند متعال گواهی را قرار داده تا در قیامت،

به این اعمالی که انجام داده، گواهی دهند. یکی از گواهان و شاهدان روز قیامت، اعضای بدن انسان است؛ بر این اساس، در سوره یس آمده است که: «الْيَوْمَ نَخْتُمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيَهُمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ». (یس، ۶۵) و یا در آیه دیگری آمده است: «... شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (فصلت، ۲۰)؛ بنا بر این، با توجه به آیات فوق، دست و پا و چشم و گوش و حتی پوست بدن انسان در قیامت به سخن در آمده و بر علیه انسان شهادت می‌دهند. در باب کیفیت این شهادت و سخن گفتن اعضای بدن، مفسران احتمالاتی داده‌اند، که اجمالا به آنها اشاره می‌شود:

احتمال اول: بنا بر دیدگاه بسیاری از مفسران، از جمله علامه طباطبایی، تمام موجودات؛ حتی جمادات درک دارند، و آنچه را که در این جهان شاهدش بوده‌اند، حفظ می‌کنند و در قیامت بازگو می‌نمایند؛ زیرا اگر تحمل شهادت، یعنی دیدن اعمال صاحبش در حین عمل و تشخیص اینکه این عمل گناه است، نباشد، شهادت در قیامت معنا ندارد. پس معلوم می‌شود در دنیا اعضای بدن آدمی، نوعی درک و علم و بینایی دارند و اگر تحمل شهادت در هنگام عمل نداشته باشند و تنها خدا در روز قیامت چنین شعور و نطقی به اعضا بدهد و در آن روز عالم شود به اینکه صاحبش چه کارهای زشتی کرده و یا در آن روز، خدای تعالی زبانی و صوتی برای اعضا قرار دهد، تا بتواند شهادت دهد؛ هر چند شعور نداشته باشد، چنین چیزی (هر چند در جای خود ممکن است)، اما اطلاق شهادت بر آن، صحیح نیست، و در قیامت با این چنین شهادتی حجت بر بنده خدا تمام نمی‌شود؛ پس، از کلمه شهادت فهمیده می‌شود که اعضای بدن آدمی، نوعی درک و شعور و زبان دارند. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۱۷/۳۷۸)؛ یعنی هر یک از دست و پاهایشان شهادت می‌دهد به آن کارهایی که به وسیله آن عضو انجام داده‌اند؛ مثلا دستها به آن گناهایی شهادت می‌دهد که صاحب دست به وسیله آن مرتکب شده، (سیلی‌هایی که به ناحق به مردم زده، اموالی که به ناحق تصرف کرده، شهادتهایی که به ناحق نوشته و امثال آن)، و پاها به خصوص آن گناهایی شهادت می‌دهند که صاحب آن با خصوص آنها انجام داده است؛ (لگدهایی که به ناحق به مردم زده، قدم‌هایی که به سوی خیانت و ظلم و سعایت و فتنه‌انگیزی و امثال آن برداشته) و از همین جا روشن می‌گردد که هر عضوی به عمل مخصوص به خود شهادت می‌دهد و گویا می‌گردد، و نام دست و پا در آیه شریفه، از باب ذکر نمونه است (و گرنه چشم و گوش و زبان و دندان، و هر عضو دیگر نیز به کارهایی که به وسیله آنها انجام شده، شهادت می‌دهند). و لذا می‌بینیم که در جای دیگر قرآن، نام گوش و چشم و قلب را برده، و فرموده: «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (اسراء، ۳۶). (همان، ۱۷/۱۰۳) بنا بر این، اعضا و جوارح انسان در این جهان، حوادث زشت و زیبا را درک می‌کند و در جهان آخرت آنچه را درک و ذخیره کرده‌اند، بازگو می‌نماید و ظاهر معنای شهادت هم همین است که اعضا و جوارح، چیزی را تحمل کرده و قبلا آن را دریافت کرده باشد تا شهادت، صحیح باشد؛ در غیر این صورت، شهادت نیست؛ پس اعضا، توانایی صدا و سخن گفتن و دریافت صورت‌های اعمال انسان را دارد و در قیامت، آنها را ادا می‌کند. (صادقی، تهرانی، ۱۴۰۶ق، ۲۶/۵۴)

احتمال دوم: احتمال دیگر این است که این اعضا، در قیامت به حکم خداوند، توانایی پیدا می‌کنند که بتوانند شهادت دهند؛ گرچه در این جهان از درک و تحمل آن عاجز باشند، و ظاهر آیات قرآن

این است که خداوند به اعضای بدن، توانایی و شعور می‌دهد، تا به سخن در آیند و هر عضوی کاری را که انجام داده، بازگویی می‌کند؛ و در واقع، همه اعضای بدن؛ اعم از گوش و چشم و دست و پاها اعتراف به اعمالی می‌کنند که خود انجام داده‌اند. (ر.ک: مکارم، ۱۳۸۶ش، ۱۲۱/۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۱۵/۲۷) صاحب مجمع البیان هم بر این اعتقاد است که خداوند در آن روز، علم و قدرت بر نطق برای آنها خلق می‌کند؛ در نتیجه، به زبان درمی‌آیند، و یا این که خدای متعال در کنار هر عضوی، صدایی خلق می‌کند، شبیه به صدای نطق گویندگان، و مراد از نطق اعضاء، آن صداست. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۱۰/۹) آنها از درک و شعوری بهره‌مند نمی‌شوند؛ ولی خداوند آنها را به سخن گفتن وادار می‌دارد و در حقیقت، اعضا محل ظهور سخن خواهند بود، و حقایق را به فرمان خدا آشکار می‌کنند. (مکارم، ۱۳۷۱ش، ۱۸، ۴۳۱)

احتمال سوم: خداوند در این اعضاء، علائم و نشانه‌هایی قرار می‌دهد که اعمال انسان با آن علایم درک شود و علامت در هر عضو، خود نشانه عملی خاص از تمام اعمال و رفتار و سخنان عمر ما است؛ یعنی همان طور که غذایی که از اول عمر تا کنون خورده ایم، در جسم ما اثر گذارده و آثار ما در استخوان، رگ و پی ما وجود دارد، حتی با تغییر سلولها و عوض شدن آنها باز این آثار به سلولهای آینده انتقال می‌یابد. هم چنین هر یک از اعمال ما، انعکاس و بازتابی در روح و جسم ما دارد؛ یک دروغ، یک خیانت، یک تجاوز به حق دیگران، یک شهادت و گواهی ظالمانه، همه، نقشی در روح و جسم ما می‌گذارند و خطوطی ترسیم می‌کنند که نشان دهنده اعمال انسان است و خواندن این خطوط در دادگاه و قیامت که عالم ظهور و بروز است، کاملاً آسان می‌باشد؛ اینها همه، گواهان و شهود آن دادگاه است؛ (مکارم، ۱۳۷۶ش، ۳۴۷) چنان که در مجمع البیان نیز آمده، مراد از نطق اعضای بدن، دلالت ظاهر حال است بر اینکه مثلاً فلان گناه را کرده است. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۱۰/۹)

در نتیجه، علائمی که بر اعضا قرار داده می‌شود، نشان دهنده فلان عمل است که شخص در دنیا انجام داده است. (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۱۹۵/۴؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ۴۸۵/۶؛ کاشانی، ۱۳۳۶ش، ۱۸۱/۸)

اعضای بدن هر انسانی، آثار اعمالی را که در تمام طول عمر انجام داده، مسلماً با خود خواهد داشت؛ چرا که هیچ عملی در این جهان، نابود نمی‌شود؛ مسلماً آثار آن روی یک یک اعضای بدن، و در فضای محیط باقی می‌ماند؛ آن روز که روز بروز و آشکار شدن است، این آثار نیز بر دست و پا و سایر اعضا ظاهر می‌شود، و ظهور این آثار، به منزله شهادت آنها است. این تعبیر در سخنان روزمره و تعبیرات ادباً نیز فراوان است؛ مثلاً شاعر فارسی می‌گوید: «رنگ رخساره خبر می‌دهد از سر درون!» (بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱ش، ۳۲۲/۱۱) به هر حال، گواهی اعضا در قیامت، مسلم است؛ اما اینکه هر عضوی خصوصاً کاری را که انجام داده است، بازگو می‌کند، یا همه کارها را؟، بدون شک، احتمال اول، مناسب است؛ لذا در آیات دیگر قرآن، سخن از شهادت گوش و چشم و پوست بدن به میان آمده است؛ چنان که در قرآن کریم می‌خوانیم: «حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاؤُهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ؛ تا آن زمان که در کنار آتش دوزخ قرار گیرند، گوش و چشم و پوستهای تن آنها گواهی می‌دهد به اعمالی که انجام می‌دادند». (فصلت، ۲۰) و در سوره نور آمده است: «يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ؛ روزی که زبان و دست و پاهای آنها گواهی می‌دهد به

اعمالی که انجام می‌داده‌اند.» (نور، ۲۴) البته ذکر این نکته نیز قابل توجه است که در یک جا می‌گوید: «زبانهای آنها گواهی می‌دهد.» (نور، ۲۴) و در آیات مورد بحث می‌فرماید: «ما مهر بر زبانشان می‌نهمیم.» (یس، ۶۵) ممکن است این تعبیر به خاطر آن باشد که نخست بر زبان آدمی مهر نهاده می‌شود و اعضای او به سخن در می‌آیند، و هنگامی که او شهادت اعضا را می‌بیند، زبانش باز می‌شود و چون جای انکار نیست، زبان نیز اعتراف می‌کند. این احتمال نیز وجود دارد که منظور از شهادت زبان، تکلم معمولی نباشد؛ بلکه تکلمی همچون تکلم سایر اعضا از درونش برخیزد؛ نه از برون. (مکارم، ۱۳۷۱ش، ۴۳۲/۱۸ و ۴۳۳) بیشتر مفسران در تفاسیر خود به هر سه احتمال ذکر شده، اشاره کرده‌اند؛ و البته نظر ترجیحی خویش را بیان کرده‌اند؛ مانند فخر رازی که در تفسیر آیه، کیفیت شهادت اعضا را هم به صورت حقیقی (شهادت براساس عقل و درک) و هم به صورت مجازی (خلق توانایی و صدا برای اعضا جهت شهادت دادن) و هم چنین از طریق آثار و حالات اعضای بدن را آورده است، و سپس به رد و نقد احتمالات دوم و سوم پرداخته و نظر اول را ترجیح داده است. (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۷/۵۵۵ و ۵۵۶)

نتیجه‌گیری

با توجه به دیدگاه‌های مفسران مختلف و خود آیات کریمه قرآن، نه تنها سخن گفتن و سؤال و جواب میان انسان‌ها در روز قیامت منتفی نمی‌شود؛ بلکه یاوه‌گویی‌ها و سخنان لغو و باطل؛ که هیچ نفعی برای صاحبش ندارد، و بیشتر از سوی گناهکاران و دوزخیان افاده می‌شود، مورد توجه و مسموع واقع نمی‌گردد؛ اما در خصوص نحوه تکلم در روز قیامت، نظر مفسران بر این است که نطق در جهان آخرت با نطق دنیوی تفاوت دارد؛ چرا که همه احوال و شرایط در آن روز عظیم، تغییر و تحول می‌یابد؛ نظام و دادگاه آخرت، نظام و دادگاه ویژه‌ای است و غیر از نظام دنیایی می‌باشد. در خصوص سخن گفتن جوارح در محکمه عدل الهی نیز باید گفت که زمانی که گناهکاران به انکار گناهان خود می‌پردازند، مهر سکوت بر دهان آنها زده می‌شود و تا خداوند اجازه ندهد، هیچ کس قادر به تکلم نخواهد بود، و به جای زبان افراد مجرم، اعضای بدن او به سخن می‌آیند و بر علیه صاحبان خویش شهادت می‌دهند؛ و چه دادگاه عجیبی است که گواهان آن، اعضای پیکر خود انسان است؛ همان ابزاری که گناه را با آن انجام داده‌اند، و بالاخره نحوه شهادت اعضا در قیامت، شهادت حقیقی است؛ زیرا شاهد باید هنگامی که جرمی واقع می‌شود، آن را ببیند (حمل شهادت) و از وقوعش آگاه شود تا بتواند آن را نزد قاضی شهادت دهد؛ (بیان و ادای شهادت) پس امروز همه اعضا و جوارح ما در مرحله حمل شهادت هستند؛ یعنی حضور دارند و آنچه را انجام می‌دهیم، می‌بینند. آنها درک و شعور دارند که هم می‌توانند حمل شهادت کنند و هم روز قیامت، آن را بیان کنند.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۱. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق) روح المعانی، بیروت؛ دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
 ۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق) التوحید (للمصدق)، قم؛ جامعه مدرسین، چاپ اول.
 ۳. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق) التحریر و التنویر، بیروت؛ موسسه التاریخ العربی، چاپ اول.
 ۴. بانوی اصفهانی، سیده نصرت (۱۳۶۱ش) مخزن العرفان در تفسیر قرآن، تهران، نهضت زنان مسلمان.
 ۵. رشید رضا (۱۴۱۴ق) تفسیر المنار، بیروت؛ دارالمعرفه، چاپ اول.
 ۶. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق) الکشاف عن حقایق التنزیل، بیروت؛ دارالکتب العربی.
 ۷. سبجانی، جعفر، (۱۳۷۱ش) تفسیر صحیح آیات مشکله قرآن، تصحیح و تنظیم سیدهادی خسروشاهی، قم؛ انتشارات توحید، چاپ سوم.
 ۸. ---، (۱۴۲۸ق) مفاهیم القرآن، قم؛ موسسه الامام الصادق(ع)، چاپ سوم.
 ۹. شعار، یوسف، (۱۳۶۹ش) تفسیر آیات مشکله، تهران؛ مجلس تفسیر قرآن.
 ۱۰. صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ق) الفرقان فی تفسیر القرآن، قم؛ فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.
 ۱۱. ضیاء آبادی، سید محمد (۱۳۸۶ش) صغیرهدایت (تفسیر سوره یاسین)، تهران؛ بنیاد الزهراء(س).
 ۱۲. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۰ق) المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت؛ موسسه الاعلمی للمطبوعات.
 ۱۳. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران؛ ناصر خسرو، چاپ سوم.
 ۱۴. علم الهدی، علی بن الحسین، (۱۳۲۵ق)، أمالی المرتضی، ۲جلد، دارالفکر العربی، قاهره، چاپ اول.
 ۱۵. فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر، بیروت؛ دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
 ۱۶. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۳ش)، تفسیر القمی، ۲جلد، دارالکتب، قم، چاپ سوم.
 ۱۷. کاشانی، ملافتح‌الله، (۱۳۳۶ش)، منهج الصادقین(س)، تهران؛ کتابفروشی محمدحسن علمی.
 ۱۸. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار، بیروت؛ دار احیاء التراث العربی.
 ۱۹. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۶ش)، پیام قرآن، تهران؛ دارالکتب الاسلامیه، چاپ نهم.
 ۲۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش)، تفسیر نمونه، تهران؛ دارالکتب الاسلامیه، چاپ دهم.
 ۲۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۶ش)، معاد و جهان پس از مرگ، قم؛ نشر سرور، چاپ اول.
 ۲۲. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق)، التفسیر الکاشف، قم؛ دارالکتب الاسلامی، چاپ اول.

نظریه «عرفی شدن دین» و تفکیک آن از «عرف»

یعقوب قاسمی خوئی^۱
رحیم همزبان قراملکی^۲

چکیده

در این مقاله نظریه «عرفی شدن دین» و دیدگاه مخالفان و موافقان، و تفکیک آن از مسئله «عرف» به صورت موردی و بر اساس مبانی و اصول دین اسلام مطالعه و بررسی می‌شود. این بحث با هدف اعتبارسنجی بخشی از راه‌های دین پژوهی معاصر با روش توصیفی و تحلیلی انجام می‌شود. آیت‌الله‌العظمی سبحانی ضمن تأکید بر نقش عرف در معارف دینی؛ برای «عرفی شدن دین» نه تنها نقشی را نمی‌پذیرند بلکه آن را از دیدگاه دینی مردود می‌شمارند و با تقسیم آموزه‌های ادیان به دو بخش عمده؛ یعنی عقاید و احکام، منظور از «عرفی شدن دین» در بخش عقاید را عقلائی شدن باورهای دینی و در بخش احکام عقلائی شدن احکام و امور اجرایی می‌دانند. ایشان معتقدند نظریه «عرفی شدن دین» اگر یک پیشنهاد و نظر شخصی باشد جای بحث نیست؛ ولی اگر بیانگر نظر دین باشد، چه در بخش عقاید و چه در بخش احکام با مبانی مکتب اسلام سازگار نیست. از نظر ایشان «سکولاریسم» که محصول نظریه «عرفی شدن دین» است، نیز با آموزه‌های دین اسلام ناسازگار است. مهمترین پیامد نظریه «عرفی شدن دین» و سکولاریسم حذف مؤدبانه دین و منتهی شدن به الحاد محض است.

کلیدواژگان

عرف، عرفی شدن دین، بناء عقلا، مشهورات، سکولاریسم

طرح مسئله

درباره «عرف» در این نوشته دو محور مورد بحث است؛ یکی جایگاه «عرف» در معارف دین اسلام است، که از گذشته در میان علما بویژه فقها مطرح بوده است. مسئله دیگر «عرفی شدن دین» است که از مسائل چالش برانگیز در دین پژوهی معاصر است. که مخالفان و موافقانی دارد. با این که در هر دو مسئله واژه «عرف» عنوان شده ولی هر کدام، مسئله مستقل از هم هستند. با این که جایگاه «عرف» به عنوان مرجع شناخت مفاهیم و مصادیق احکام و موضوعات در معارف دینی اسلام است؛ اما این به معنای عرفی شدن دین به معنایی که طرفداران سکولاریسم و عرفی شدن دین می‌گویند نیست. برای بررسی این دو مسئله لازم است روشن شود که منظور از «عرف» چیست؟ با «مشهورات» علم منطقی و همچنین با اصطلاح معروف «عقل جمعی» چه نسبتی دارد؟ در معارف دین اسلام چه جایگاهی دارد؟ آیا مواردی وجود دارد که برای شناخت احکام، موضوعات، مفاهیم و مصادیق آنها، در منابع دینی به «عرف» ارجاع داده شود و نظر «عرف» حجت معرفتی شود؟ از طرف دیگر منظور از «عرفی شدن دین» چیست؟ و با تفکر سکولاریسم چه نسبتی دارد؟ مبانی فکری و اعتقادی مخالفان و موافقان مسئله عرفی شدن دین چیست؟ آیا عرفی شدن دین با مبانی دین اسلام سازگار است؟ رواج

y_ghasemi@tabrizu.ac.ir
hamzaban@tabrizu.ac.ir

^۱. استاد یار دانشکده الهیات و علوم اسلامی دانشگاه تبریز
^۲. مربی دانشکده الهیات و علوم اسلامی دانشگاه تبریز

چنین اندیشه‌ای چه پیامدهای می‌تواند داشته باشد؟ با پاسخ به سؤالات یاد شده می‌توان به جایگاه عرف و عرفی شدن دین و تفاوت آن‌ها در دین پژوهی معاصر و پیامدهای نظریه عرفی شدن دین پی‌برد.

چیستی عرف

در چیستی عرف چند سؤال مطرح است؛ عرف در لغت به چه معنا است؟ آیا عرف یک معنای اصطلاحی خاص دارد؟ آیا در قرآن و احادیث دینی واژه عرف به کار رفته است؟ اگر بکار رفته به چه معنا است؟ ماده (ع ر ف) اگر عرف بر وزن هند باشد به معنای صبر و اگر عرف بر وزن سرد باشد به معنای باد و گیاه و علف و اگر عرف بر وزن تند باشد به معنای جود و سخا و موج دریا و بر و احسان، مشهور و معروف و موی یال اسب و گوشت سرخ سر خروس و اسم مصدر از اعتراف به معنی اقرار و هم ناحیه ای است در ده فرسخی صنعای یمن (ر.ک: مدرس تبریزی) آنچه در این بحث تناسب دارد عرف به معنای بر و احسان و مشهور و معروف است. در کتاب مقایس اللغه نیز دو اصل و معنا برای ماده (ع، ر، ف) آورده است، یکی به معنای تتابع و اتصال بعضی اجزای یک چیز به اجزای دیگر مانند یال اسب و دیگری به معنای معرفت و عرفان است. و در کتاب تعریفات آمده عرف یعنی آنچه در اذهان با آگاهی عقول مستقر شده و آنرا طبع انسان‌ها می‌پذیرند. آیت‌الله‌العظمی سبحانی نیز عرف را این چنین تعریف کرده است: آنچه مردم به آن عادت کرده و جریان زندگی بر اساس آن جاری است؛ فعلی و عملی شیوع دارد یا گفتاری معروف شده است. (ارشاد العقول الی مباحث الاصول، ج ۳، ص ۲۸۵)

آنچه از بررسی چیستی معنا و مفهوم عرف به دست می‌آید، این است که عرف یعنی آنچه در میان مردم متداول و پسندیده است، به رسوم و عقاید متداول میان مردم، معروف به معنای ضد منکر و به هنجارهای رایج اطلاق می‌شود. و با واژگان عرفان، معرفت، عارف، تعریف و معارف هم خانواده و از لحاظ معنا نزدیک هستند. همچنین با کلمات سیره، عادت و عقل جمعی از لحاظ معنایی نزدیک، ولی مترادف نیست. آنچه در مورد معنای عرف گفته شده از باب شرح لفظ و شرح تعلیمی است؛ به عبارتی عرف به عنوان یک اصطلاح خاص دینی و یا در یک رشته خاص علمی مثل فقه و حقوق و امثال این‌ها نیست؛ بلکه عرف در تمام موارد کار بردش به همان معنای عرفی است. آنچه مطرح است قیود و شرایطی است که به میزان اعتبار و حجیت آن بر می‌گردد.

عرف در قرآن هم در دو مورد بکار رفته است یکی در سوره مرسلات «وَأَلْمُرْسَلَاتُ عُرْفًا». یعنی سوگند به فرشتگان وحی که پی‌درپی فرستاده می‌شوند. (مرسلات: ۱) در این آیه عرف به معنای پیاپی و پشت سرهم بودن است که در ظاهر به بحث ارتباط ندارد. آیه دیگر «خُلِدَ الْعُقُوفُ وَأُمِرَ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضُ عَنِ الْجَاهِلِينَ» یعنی اعتدال و میانه روی را پیشه کن و مردم را به انجام کار نیک فرمان ده و با نادانان مدارا کن و از خطاهایشان در گذر». (اعراف: ۱۹۹) عرف در این آیه در همان معنای مورد بحث بکار رفته است. علامه طباطبایی در ذیل آیه مذکور در معنای عرف می‌گوید: «کلمه عرف بمعنای سنن و سیره‌های جاریه در جامعه است که عقلای جامعه آن‌ها را می‌شناسند، بخلاف عملیات نادره و غیر مرسوم که عقل اجتماعی انکارش می‌کند». (طباطبایی، بی تا، ۸، ۵۶۸) گفتنی است که در موارد متعدد در آیات قرآن و روایات به جای واژه عرف، کلمه معروف به کار رفته است. و معروف در عنوان امر به معروف و نهی از منکر نیز به همین معنا است. معنای یاد شده از واژه عرف و معروف در

علم منطقی نیز در قالب مشهورات مطرح شده است.

عرف و مشهورات

یکی از بحث‌های مربوط به عرف بحث مشهورات در علم منطقی است. در این بحث به منشأ برخی از عرفیات معتبر و عمومی اشاره شده است. توجه به این که، مشهورات به چه معنا است؟ و چند قسم است؟ در شناخت محدوده عرف می‌تواند مفید باشد.

مشهورات، گزاره‌هایی هستند که بین همه عقلا یا اکثر آن‌ها یا گروه خاصی از آن‌ها شایع و مشهور باشد و تصدیق به مشهورات رواج دارد.

اقسام مشهورات به شرح ذیل است:

الف) امور بدیهی، الواجبات القبول: این امور در صورتی از مشهورات محسوب می‌شوند که آشکار بودن گزاره‌ای، سبب شهرتش شده باشد. به همین دلیل تمام خردمندان آن‌را می‌پذیرند؛ مانند اولیات و فطریات. که این‌ها را مشهورات به معنای اعم گویند.

ب) مصالح عامه یا التأدبیات الصلاحیه: محمودات و آراء محموده هم گفته می‌شود. اینها گزاره‌هایی هستند که بقاء نوع بشر و حفظ نظام اجتماعی به آنها وابسته است مثل حسن عدالت و زشتی ظلم. محل نزاع در بحث حسن و قبح عقلی همین معنی است. این قسم را شرایع غیر مکتوبه (قوانین نانوشته) گویند؛ در مقابل شرایع مکتوبه که اعتراف بر آن‌ها عمومی نیست. (شهابی، ۱۳۵۸: ۲۶۷)

ج) اخلاق یا الخلقیات: آراء محموده هم گفته می‌شود. اینها گزاره‌هایی هستند که، طبق اصطلاح عالمان منطق، عقلاء بشر به خاطر اقتضاء خُلق بشر، توافق دارند. مثل دفاع از حریم خانواده و کشور و خوبی شجاعت.

د) عواطف یا انفعالیات: گزاره‌هایی هستند که مردم به خاطر انفعال درونی می‌پذیرند مثل محبت، دلسوزی، حیا، غیرت داشتن و امثال اینها.

ه) رسوم و عادات یا عادیات: گزاره‌هایی هستند که مردم به خاطر این که در میان آنها عادت شده می‌پذیرند مثل برخاستن پیش پای شخصی محترم، احترام به میهمان و...

و) الاستقرائیات: گزاره‌هایی هستند که مردم به خاطر استقرا تام یا ناقص آن‌را می‌پذیرند؛ به عنوان مثال، جمله معروف که می‌گویند: اگر فعل تکراری شود ملال آور می‌شود. (ر.ک: مظفر، ۱۳۸۸: ۱۵۳-۱۷۶)

غیر از مورد اخیر یعنی استقرائیات بقیه با مفهوم عرف تناسب دارند و در ضمن آن‌ها به منشأ برخی از عرف نیز اشاره شده است.

شاخصه‌ها و شرایط اعتبار عرف

عرف با این که از لحاظ معنا و مفهوم روشن است؛ اما از جهت کاربردی ابهام دارد و نیازمند بررسی است که عرف در چه شرایطی شکل می‌گیرد؟ و دارای چه عناصر و مؤلفه‌هایی است؟ و در چه صورتی اعتبار پیدا می‌کند؟ می‌توان گفت عناصر تشکیل دهنده عرف عبارتند از: الف) عمل معین (گفتار، کردار) ب) تکرار آن عمل ج) ارادی بودن؛ یعنی آن عمل غریزی نباشد. د) فراوانی تکرار عمل؛ به گونه‌ای که به صورت غالب یا عام در آید. (ر.ک: جبار گلباغی ماسوله، ۱۳۷۹: ۳۹) آنچه گفته شد در باره نفس شکل‌گیری پدیده عرف است؛ اما برای این که این پدیده در گذر از یک

رفتار اجتماعی صرف به یک قاعده حقوقی تبدیل شود علاوه از عناصر یاد شده، به احراز دو رکن دیگر نیازمند است، یکی مادی یا عامل عملی؛ یعنی تکرار، پایداری و عمومیت عمل؛ و دیگری معنوی یا عامل روحی و روانی؛ یعنی پذیرش جامعه که به آن ویژگی الزام و ضمانت اجرایی می بخشد. (ر.ک: مرندي، ۱۳۹۴: ۲۶۳) در مباحث اصول فقه مهمترین شرط حجیت عرف نبودن نهي از طرف شارع مقدس در آن باره و متعارض نبودن با احکام شریعت است.

دو نگاه متفاوت به عرف

لازم به ذکر است نسبت به عرف دو نگاه وجود دارد. یکی «عرف هماهنگ با شریعت و دیگری عرف سکولار یا لائیک». در نگاه نخست عرف در طول شریعت، مورد توجه است و به عنوان یکی از منابع مرتبط با شرع، ملاحظه می‌شود. در نگاه دوم عرف مستقل از شرع ملاحظه می‌شود. در این صورت این سؤال پیش می‌آید آیا عرف در عرض کتاب و سنت اعتبار دارد؟ با توجه به این که عقلاً دو ساحت دارند یکی ساحت عقلی- معرفتی و دیگری عرصه احساسات و تمایلات. اکنون سؤال اینجاست که خواسته‌های عرف نیز می‌تواند در قانون گذاری مؤثر باشد؟ به عبارت دیگر آیا تمایلات و پسند مردم در عرض کتاب و سنت برای قانون گذاری به عنوان یک منبع محسوب می‌شود؟ در پاسخ باید به این نکته توجه کرد که احکام تکلیفی دین پنج قسم است، واجبات، محرمات، مباحات، مستحبات و مکروهات. از این احکام واجبات و محرمات احکام الزامی دین است که سرپیچی از آنها گناه و معصیت تلقی می‌شود. بدون شرایط اضطرار و حکم ثانوی مخالفت با آنها به هیچ وجه درست نیست. اما مباحات، مستحبات و مکروهات عرصه احکام غیر الزامی است با این تفاوت که ترجیح در مستحبات انجام و در مکروهات ترک فعل و در مباحات هر دو طرف یکسان است. در این عرصه، خواست و پسند انسان‌ها می‌تواند منشأ تصمیم‌گیری در مسائل کلان باشد. (ر.ک: همان: ۸۴) بنا بر این عرف‌های جاری اگر با شرع تعارض نداشته باشد ممنوعیت نخواهد داشت.

کاربردهای عرف در احکام اسلامی

آیا در آموزه‌های دین اسلام برای تشخیص خوب و بد و درست و نادرست، و در مقام داوری در محاکم قضایی مراجعه به عرف صحیح است؟ و نمونه‌های عینی مراجعه به عرف در کدام بخش از آموزه‌های دینی وجود دارد؟ پاسخ سؤال مثبت است که به برخی از موارد اشاره می‌شود: ۱. تشخیص موضوعات عناوین ثانویه؛ مانند حرج، ضرر، اهم و مهم ۲. احکام امضایی ۳. تفسیر موضوعات احکام و در مواردی تفسیر عنوان حکم ۴. منطقه الفراغ یا ما لا نصّ فيه ۵. الفاظ و عناوین قرآن و روایات؛ البته باید عرف زمان صدور آنها را بشناسیم ۶. عرف عام با عدم ردع و مانع شارع ۷. نظر عقلاء بما هم عقلاء ۸. افکار عمومی درباره زشتی و زیبایی رفتاری که در مسئله عدالت امام جماعت تحت عنوان اعمال خلاف مروت مطرح است. (ر.ک: مرندي، ج ۳، ۲۶۵) ۹. دلالت الفاظ، عبارات و مفاهیم؛ به عبارت دیگر برای کشف معانی مورد نظر شارع. این امر در علم اصول فقه، اصول و قواعد لفظی را به بار آورده که اهم آنها عبارتند از: اصالة الظهور، اصالة العموم، اصالة الاطلاق و اصالة الحقیقه. ۱۰. در قوانین قضایی و آیین دادرسی ۱۱. شرایط عقود ۱۲. در سطح مناسبات و حقوق بین الملل نیز رسوم و تنظیماتی که به تدریج در جوامع بشری شکل گرفته و الزامی بودن آنها احساس شود و منع شرعی نداشته باشد ۱۳. در کلیه مسائل سیاسی و حکومتی، عرف به عنوان یک منبع حقوقی اعتبار دارد. (ر.ک:

شاکرین، ۱۳۸۵: ۸۰» البته نمی‌توان گفت تنها در موارد یاد شده از عرف استفاده می‌شود؛ بلکه با استقصا بیشتر شاید موارد دیگر اضافه شود.

آیت‌الله‌العظمی سبحانی عرف را در «منطقه الفراغ» یعنی در مواردی که از ناحیه شارع مقدس نصی وارد نشده به عنوان مرجع معرفی می‌کند، اما آن جاهایی که نصی وارد شده عرف اعتبار ندارد. برای کشف حکم تکلیفی یا وضعی از طریق سیره دو شرط قائل است، یکی در تعارض با نص نباشد، دیگری آن سیره استمرار داشته باشد. سیره را دو قسم می‌داند برخی از سیره‌ها با کتاب و سنت مخالف است مانند اختلاط زن و مرد در مراسم جشن‌ها و عروسی‌ها، شرابخواری، معاملات ربوی و موارد دیگر؛ اما برخی از سیره‌ها با کتاب و سنت مخالف نیست و دلیل شرعی آن‌را تأیید نکند این سیره اگر در حضور معصوم جریان داشته و رد نشده و از آن زمان استمرار داشته، برای نسل‌های آینده حجت حساب می‌شود؛ اما سیره‌هایی که در زمان غیبت رواج یافته حجت نیست، مانند بیمه اجتماعی، خرید و فروش امتیاز برق، تلفن، سرفعلی، تأسیس شرکت تجاری و امثال این‌ها که در زمان معصوم وجود نداشته است، همه موارد تنها با عرف قابل اثبات نیست؛ بلکه دلیل مستقل لازم است. همچنین ایشان معتقدند در تبیین مفاهیم موضوعات احکام و تشخیص مصادیق به عرف رجوع می‌شود. عرف‌های خاص یعنی عرف هر شهر و قبیله در مقام نزاع برای حل اختلافات معیار است. (تلخیص از ارشادالعقول، ج ۳، ص ۲۸۵-۲۹۳)

آیت‌الله‌العظمی سبحانی در جای دیگر تصریح می‌کند که فقیهان در مواردی به عرف مراجعه کرده و از آن نتیجه فقهی می‌گیرند:

۱. در تبیین مفهوم موضوع و تحدید آن، عرف یگانه مرجع است؛ مانند مفاهیم «بیع»، «غبن» و «عیب»

۲. تبیین مصادیق: مثل زمین «موات بالعرض» یعنی زمینی که چند سال کاشته نشده

۳. رسوم و آداب در قضاوت‌ها، مانند مراجعه قاضی به آداب و رسوم محلی در نزاع زن و شوهر در پیش پرداخت مهریه. (ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۳: ۲۴۳)

آنچه از بررسی اعتبار و ارزش عرف بدست می‌آید این است که عرف مانند عقل است؛ همان‌طور که «عقل فردی» در تشخیص حق و باطل، درست و نادرست، خوب و بد، سود و زیان، از جایگاه خاصی برخوردار است. و در حوزه دین پژوهی به عنوان «حسن و قبح ذاتی و عقلی و قاعده ملازمه بین عقل و شرع مطرح است؛ اما در عین حال به خاطر محدودیت‌های علمی و عملی که دارد؛ در این که مستقلاً و مستقیماً پاسخ‌گوی تمام نیازهای جامعه بشری باشد، مورد توافق قرار نگرفته است. و متکلمان مسلمان با طرح ادله ضرورت نبوت و بعثت پیامبران الهی، از جمله قاعده لطف، در صدد نشان دادن این معنا هستند که عقل انسان اگر چه ضرورت دارد؛ و توصیه‌های قران و روایات به تفکر و تعقل و سرزنش‌های فراوان در مورد بی‌خردی و ترک تعقل در این راستا است؛ اما کافی نیست؛ می‌توان گفت عرف هم که به عنوان محصول و ثمره عقل جمعی و بناء عقلا محسوب می‌شود و از همین جایگاه برخوردار است. لذا معروف است که وقتی عقلا بما هم عقلا اگر حکمی صادر کنند مورد تأیید شارع به عنوان رئیس عقلا قرار می‌گیرد؛ لازم به یادآوری که در مباحث علم اصول در مورد حجیت عقل، بناء عقلا، عرف و شرائط آن‌ها مفصلاً بحث شده است. آنچه گفته شد مربوط به عرف، جایگاه، ابعاد

و درجه اعتبار آن است. در ادامه بحث دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی در مورد عرفی شدن دین ملاحظه می‌شود.

عرفی شدن دین

معنی و مفهوم عرفی شدن دین چیست؟ هر دینی دارای دو بخش عمده است؛ بخش اول مربوط به عقاید و گزاره‌های معطوف به امور حقیقی است و بخش دیگر به امور هنجاری و اعتباری و شیوه زندگی مردم، مربوط می‌شود. از نظر معتقدان به عرفی شدن دین بخش اول به عهده عقل یعنی عقلانی شدن مفاهیم عقیدتی و قدسی و بخش دوم به عهده عقلاء گذاشته می‌شود و مجالس قانون گذاری قوانینی را به جای احکام دین وضع می‌نمایند یعنی عقلانی شدن احکام رفتاری. لازم است هر دو بخش تحلیل شود.

عقلانی شدن باورها

تصور نظریه پردازان عرفی شدن دین، در عقاید و باورها این است که دین در مقابل عقل است و حالت قدسی و تعبدی دارد؛ لذا لازم است عقلانی شود. این تصور با عقاید جهان مسیحیت کنونی همخوانی دارد؛ چون در اندیشه مسیحیت «راز دار بودن» عقاید مسیحیت از اصول جدانشدنی آن است؛ چون در اندیشه مسیحیت ایمان بر عقل مقدم است.

هر آیینی از گروندگان خود می‌خواهد که پیش از اندیشیدن ایمان بیاورند و پرسش و پاسخ پیرامون عقاید ممنوع است؛ برای اندیشمندان خردورز قابل قبول نیست و حق دارند عرفی شدن دین را بطلبند. در این اندیشه دین و عرف در تعارض هستند.

اما با توجه به این که از روز نخست عقاید اسلامی عقلانی بوده و عقلانی خواهد بود، اسلام، آیینی را می‌پذیرد که از طریق فهم و شعور و ادراک عقل در دل آدمی جای می‌گیرد و لذا آن را اکراه ناپذیر می‌داند و می‌فرماید «لا اکراه فی الدین» (بقره: ۲۵۷) و قرآن به کارگیری ابزار شناخت مانند چشم، گوش و خرد تأکید می‌کند (نحل / ۷۸). اسلام پیروی از غیر علم را نکوهش می‌کند و می‌فرماید: «ولا تقف ما لیس لک به علم» (اسراء: ۳۶)؛ یعنی از آن چیزی که به آن علم نداری پیروی مکن. بنابراین زمینه برای طرح عرفی شدن دین با تفسیر یاد شده در مکتب اسلام وجود ندارد.

اما عقلانی بودن عقاید و معارف اسلامی به این معنی نیست که بشر در آموزه‌های وحیانی در موضوعات مانند وجود جن، فرشته، کاتبان اعمال، جهان برزخ، اعراف، صراط، درجات بهشتیان و درکات دوزخیان، نسبت به آموزه‌های وحیانی بی‌نیاز است. این قبیل آموزه‌ها را قرآن بیان نموده است؛ چون عقل محصور در جهان ماده حقایق آنها را درک نمی‌کند؛ ولی حقایق آموزه‌های دینی و شرعی را در این باره تخطئه نمی‌کند (به اصطلاح اموری هستند که عقل گریزند ولی مانند تثلیث عقل ستیز نیستند). (ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۳: ۲۴۸)

عقلانی شدن احکام رفتاری

می‌گویند امور عقلانی چیزی است که حسن و قبح آن توسط جمع عقلاء مشخص می‌شود؛ مثلاً مجالس قانون گذاری و سیستم حزب و پارلمانی، مکانیزم‌هایی هستند برای استخراج عرف عقلاء، تعیین یکی از اینها بستگی دارد به این که عقلاء را چه کسانی بدانیم، در این صورت مقوله عرف نیز

سعه و ضیق پیدا می‌کند. مثلاً در دموکراسی مستقیم عموم مردم جزء عقلاء شمرده می‌شوند و در دموکراسی‌های نمایندگی، خبرگان و نمایندگان مردم، عقلاء قوم شمرده می‌شوند.

تحلیل این دیدگاه این است که این نظریه مبتنی بر این است که دین تنها در حوزه رابطه شخصی با خدا برنامه دارد؛ اما برای امور اجتماعی مردم فاقد برنامه است. به عبارت دیگر دین آمده تا سعادت اخروی بشر را تأمین کند و خوشبختی انسان در این دنیا از طریق عقل جمعی تأمین می‌شود. اکنون این سوال پیش می‌آید که این نظریه یک پیشنهاد است و انشائی است که نظریه پرداز آن را انشاء می‌کند؟ یا از واقعیت ادیان و شرایع پیشین گزارش می‌کند و می‌گوید شرایع ابراهیمی همگی چنین هستند.

احتمال نخست، یک پیشنهاد است و هر فردی در طرح نظریه خود آزاد است ولی نکته مهم این است که آیا بشر می‌تواند از طریق عقل جمعی سعادت خود را در این جهان تأمین نماید؟ یا این که آموزگاران الهی او را در این بخش باید راهنمایی کنند.

تجربه کنونی بشر نشان می‌دهد که عقل جمعی نمی‌تواند سعادت بشر را تأمین کند، زیرا بسیاری از مفاسد اخلاقی و اجتماعی مورد تصویب مجامع قانون گذاری است، در حالی که بدبختی و هلاکت بشر به وسیله همین رفتارها صورت می‌گیرد. علاوه بر آن، بر فرض مجالس قانون گذاری قوانین را تصویب کنند، آیا ضمانت اجرایی وجود دارد؟ امروزه با تصویب قوانین کیفری شدید برای بشریت آسایش و امنیت فراهم نشده است؛ لذا لازم است در کنار قوانین معنویت دینی باشد و مخالفت با قانون، مخالفت با خدا شمرده شود. این تحلیل مربوط به احتمالی است که نظریه پرداز، نظریه خودش را انشائی و پیشنهادی مطرح کند. ولی اگر گزارشی و اخباری باشد، یعنی بگوئیم شرایع آسمانی امور مربوط به دنیای مردم را به خود مردم واگذار کرده است.

با توجه به واقعیت ادیان آسمانی این گزارش صد در صد، مخالف واقع و نوعی دروغ است. اینها تصور میکنند دین تنها در یک رشته باورها و مناسک و عبادات خلاصه می‌شود. در حالی که دین، روش زندگی است، روشی که ما را به سرای دیگر راهنمایی می‌کند، در حقیقت دین همان زندگی زندگی کردن با برنامه و حیانی است که به جهان دیگر منتهی می‌شود، و هر نوع خروج از این برنامه انحراف از صراط مستقیم است.

نمونه ای از آیات فراوان قرآن نشان دهنده این است که دین ارائه دهنده روش زندگی است. آیات ۱۵۰ تا ۱۵۳ سوره انعام است که در آنها ده فرمان الهی که عبارتند از: یکتا پرستی، نیکی به پدر و مادر، نکشتن فرزندان به خاطر ترس از فقر، نزدیک نشدن به کارهای زشت، نکشتن افراد به ناحق، تصرف در مال یتیم تنها به صورت شایسته، رعایت عدالت در وزن و پیمانه، تکلیف دیگران در حد توان آنها، رعایت عدالت در سخن گفتن و وفاداری به پیمان الهی. بعد از این ده فرمان، که بخشی مربوط به عقاید و بیشتر آنها به زندگی دنیوی مربوط است، قرآن می‌فرماید: و أَنْ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (انعام: ۱۵۳).

نگاه اجمالی به کتاب‌های فقهی نشان می‌دهد که اسلام پیوسته در صحنه است. فقط رابطه شخصی با خدا را بیان نمی‌کند بلکه درباره معاملات، روابط زناشویی، قضاوت و داوری، اقتصاد و سیاست نظر داده و احکام خود را جاودان خوانده است. (ر.ک: سبجانی، ۱۳۸۳: ۲۵۰-۲۵۳)

از بررسی عرف و عرفی شدن دین معلوم می‌شود که پذیرش عرف به معنای عرفی شدن فقه نیست،

بلکه فقه دارای نظام و منطق درونی خاصی است که آنرا عقلانی جلوه می‌دهد. البته این با فرض‌های عرفی گرایانه پیروان سکولاریسم متفاوت است. اهتمام به مصالح جزئی از منطق درونی فقه اسلام است. مادام که این مصالح در چهار چوب منطق مذکور مورد توجه قرار گیرد و پیوند مصالح دنیوی با مسائل اخروی تداوم یابد، سخن گفتن از «عرفی شدن دین» بازی با الفاظ است. بنا بر این دخالت عرف برای پاسخگویی به نیازهای زمان و مقتضیات تاریخی جزو ذاتی اصول استنباط فقه اسلام است؛ که از زمان ظهور اسلام در چهار چوب روش استنباطی و منطق درونی دستگاه فقه اسلام گسترش یافته است. (جبار گلباغی ماسوله، پیشین: ۱۱۳) شاید در یک جامعه به علل گوناگون تغییرات و تحولاتی پیش آید پابندی به ارزش‌های دینی از ناحیه گروهی از جامعه کم رنگ شود این به معنای عرفی شدن دین در سبک زندگی مثلاً جوانان فلان شهر محسوب نمی‌شود. به کار بردن عرفی شدن دین به عنوان پژوهش میدانی صحیح نیست؛ اگر بررسی تحولات فرهنگی به میدانی جهت شناخت آسیب‌ها و درمان‌ها امر پسندیده و مطلوب است (ر.ک: هاشمیان و هاشمی ۱۳۹۳: ۱۵۳). برخی از نویسندگان مسئله عرفی شدن دین را در قالب دیگر مطرح میکنند؛ مثلاً عبارت «دین در ترازوی اخلاق» عنوان کتابی است؛ که نویسنده آن در صدد بیان نسبت اخلاق دینی با اخلاق سکولار است. ضمن ارج نهادن به تلاش‌های نویسنده؛ به نظر می‌آید عنوان کتاب و به تبع محتوای آن ابهاماتی دارد که باعث می‌شود هدف نویسنده که رسیدن به یک مصالحه بین اخلاق دینی و اخلاق سکولار است، حاصل نشود؛ زیرا خود اخلاق نیاز به معیار سنجش دارد، در کتاب، ناظر آرمانی، را مطرح کرده است؛ که یا خدا باشد یا عقل، خود نویسنده با این بیان بنای اختلاف را پایه ریزی می‌کند. چون ناظر آرمانی هم می‌تواند خدا باشد و هم می‌تواند عقل باشد اما انبیا انسان‌ها را به یک راه روشن از نظر هدایت کردند که انسان با عشق به خدای رحمان و با نیل به فضیلت اخلاقی در جای خود مظهر رحمت و در جای مناسب مظهر قهر باشند؛ تجسم آن فضایل پیامبران و اولیا الهی هستند. (فتاوی، ۱۳۸۴)

در ادامه در مورد اندیشه سکولاریسم که به تعبیر آیت‌الله‌العظمی سبحانی قرائت دوم از عرفی شدن دین است توضیحاتی ارائه می‌شود.

سکولاریسم، دومین کاربرد عرفی شدن دین

ابتدا در مورد واژه سکولار و سکولاریسم مطالبی عرضه می‌شود؛ سکولار چیست؟ با آن چه چیزها توصیف می‌شود؟ سکولاریسم چیست؟ و دارای چه مبانی و چه پیشینه است؟ و با دین چه نسبتی دارد؟ در این موارد نظرات آیت‌الله‌العظمی سبحانی نیز ملاحظه می‌شود.

واژه سکولار^۱ در کنار انسان، جامعه، فرهنگ، حکومت، علم و... به کار می‌رود. مانند انسان سکولار، جامعه سکولار و... دنیوی، مادی، غیر مذهبی، نادین‌مدار، بی‌اعتنا به امور مذهبی و معنوی و... کاربردهایی هستند که در فرهنگ‌های لغت، برای واژه سکولار گفته شده است. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲: ۳) در زبان فارسی «عرفی شدن» و در عربی واژه «علمانیت» و «علمنه» (با فتح عین و سکون لام) معادل سکولاریسم به کار رفته است. (شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۵۷)

^۱ - secular، به معنی دنیوی، غیرروحانی، عامی، عام، قرنی (سده)، دیربهدیر رخ‌دهنده، مخالف (آموزش) شرعیات و مطالب دینی. (فرهنگ انگلیسی-فارسی حبیب) و در زبان انگلیسی متضاد secular (دنیوی و عرفی) واژه sacred (مقدس و دینی) است. (فرهنگ واژه‌ها، عبدالرسول بیات با همکاران، ص ۳۲۷).

واژه سکولاریسم^۱ به معنی مکتب و ایدئولوژی مبتنی بر اندیشه و فرهنگ سکولار است و سکولاریسم چنین تعریف شده: «اعتقاد به این که قوانین، آموزش و سایر امور اجتماعی، به جای آن که بر مذهب مبتنی گردد، بر داده‌های علمی بنا شود.» (همان: ۴)

نگرش سکولاریستی، مبنی بر حذف نقش دین، به تمامی حوزه‌های اجتماعی مربوط می‌شود که نه تنها به سیاست، بلکه شامل حوزه‌های اخلاق، هنر، علم، تعلیم و تربیت و اقتصاد نیز مربوط می‌شود (بیات با جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱: ۳۲۹). مفهوم سکولاریزم یعنی جداانگاری دین و دنیا و جدایی دین از امور اجتماعی و جدایی دین از سیاست است (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۷). نظریه سکولاریزم، محدوده وسیعی را در حوزه اجتماعی دین به خود اختصاص می‌دهد؛ اما دقت در مفاهیم و معانی آن، نشان می‌دهد که مرکز ثقل این نظریه رد حکومت دینی است (همان: ۱۹). گروه‌های سکولار چنددسته اند: ۱. منکران دین الهی که دین را امر باطل می‌دانند و راهیابی آن را به عرصه زندگی اجتماعی غلط و غیر مفید می‌دانند. ۲. کسانی که دین الهی را قبول دارند؛ ولی آن را محدود در مسائل فردی و اخلاقی مشخص می‌دانند. ۳. گروهی هم معتقدند که دین الهی حق است و در عرصه اجتماعی هم ثمربخش است؛ اما در صورتی که مدیر و مدبر جامعه معصوم باشد. ۴. گروهی هم اصل دین را یک امر مقدس و مطهر دانسته و معتقدند که دخالت دین موجب از دست رفتن قداست آن می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۶۶-۶۷). هر یک از گروه‌های یاد شده، هر کدام به نحوی در قول و عمل در تقابل با اندیشه اصیل دینی قرار دارند. برخی با صراحت و برخی با اشاره مروج سکولاریسم و به حاشیه راندن دین از عرصه اجتماع از جمله اخلاق هستند. نحوه تقابل به این صورت است که در اندیشه دینی حیات دنیوی و اخروی، جهان غیب و شهادت، طبیعت و ماوراءالطبیعه مطرح است؛ این اندیشه توحیدی زیر بنای تمام شئون زندگی است؛ درحالی‌که در اندیشه سکولار تنها جنبه‌های مادی و ظاهری مبنای برنامه‌ریزی‌ها است. با توجه به این که برخی تصور می‌کنند که اسلام با این که قوانین خوبی دارد قابل اجرا نیست، لازم است در مورد جامعیت و قابل اجرا بودن آن توضیح داده شود.

جامعیت و قابل اجرا بودن دین اسلام نافی سکولاریسم

هیمنه و سیطره ظاهری فرهنگ سکولار مغرب زمین موجب شده در میان برخی از تحصیل‌کردگان جوامع مسلمان، این تصور ایجاد شود که دین اسلام از جامعیت کافی بر خور دار نیست تا به مسائل اجتماعی به پردازد؛ و یا این که جامعیت دارد ولی قابل اجرا نیست؛ ولی علامه طباطبایی تعالیم اسلام را جامع و قابل اجرا می‌داند؛ ایشان با اشاره به راه حل ارائه شده، برای مدیریت جامعه، از ناحیه دو مکتب مشهور، یعنی نظام سرمایه‌داری و نظام سوسیالیستی می‌نویسد: راهی که امروزه برای اجرای قوانین موضوعه اتخاذ شده دو راه است: یکی وضع قوانین بر اساس اشتراک در زندگی و تساوی حقوق، با بی‌توجهی به خداشناسی و باتبعیت اخلاق از تحولات اجتماع (طرح مکتب سوسیالیسم). دیگری تربیت افراد جامعه برای احترام گزاردن به قانون و اخلاق متناسب با قوانین نظامات مملکتی باز با بی‌توجهی به معارف دینی (طرح مکتب لیبرالیسم) (همان: ۱۶۵). هر دو مکتب اقداماتی انجام دادند؛ اما هر دو در تأمین اهداف جامعه بشری دچار نقصان هستند. چون هر دو مکتب تمام جوانب وجودی

^۱. Secularism

انسان را مد نظر قرار نداده‌اند

نگارنده معتقد است، دین اسلام به صورت یک مجموعه است. عقاید، احکام و اخلاق از هم جدا نیستند و جامع‌ترین تعالیم را در این بخش‌ها ارائه داده است. منظور از جامعیت، نفی تعقل و بحث‌های علمی در مورد اخلاق نیست، بلکه همان طور که فقه، یک علم دینی است، اما باب اجتهاد در آن باز است. در مورد اخلاق دینی هم باب اجتهاد باز است و لازم است برای توسعه علوم و معارف مربوط به اخلاق، با روش‌های اجتهادی و با استفاده از منابع دینی و در صورت لزوم از تجربیات اندیشمندان در حوزه‌های فلسفه، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و سایر رشته‌ها استفاده نمود.

با توجه به مطالب مذکور پرسشی مطرح می‌شود که اگر سکولاریسم نسبت به تمام ابعاد وجودی انسان توجه نکرده پس چرا در جوامع سکولار نظم، انضباط اجتماعی بیشتر از جاهای دیگر رعایت می‌شود؟

در پاسخ می‌توان گفت: اولاً اگر آثاری از اخلاق، معنویت، انسان دوستی، وفا به عهد در جوامع پیشرفته وجود دارد، میراث ادیان الهی است؛ ثانیاً در کشورهای پیشرفته صنعتی از آغاز به فرزندانشان، قداست قانون القا می‌شود، و حکومت‌ها با جدیت قوانین موضوعه را اجرا می‌کنند. لذا نظم اجتماعی حاصل و بخشی از اهداف زندگی اجتماعی تأمین می‌شود؛ اما این به معنی رشد اخلاق نیست؛ چون اولاً عشق و محبت و انسان دوستی، ایثار در آن جوامع کم‌رنگ است. ثانیاً با توجه این که آنها دارای تفکر اجتماعی هستند، لذا برای حفظ مصالح مادی و دنیوی خودشان سعی می‌کنند منافع اعضا جامعه‌ی خود را مانند منافع خویش تلقی کنند؛ اما در مورد ملت‌های دیگر به راحتی منافع آن‌ها را غارت، حقوقشان را ضایع، فریب کاری، عهدشکنی، کشتارهای دسته جمعی و استعمار می‌کنند. لذا اگر هویت تمدن غربی در قالب یک فرد تجسم شود، مانند شخصی نمایان می‌شود که شیک پوش و آراسته و در ظاهر مؤدب، اما دزدی می‌کند، آدم می‌کشد، ملت‌ها را فریب می‌دهد و تمام فضائل را زیر پا می‌گذارد؛ چنین شخصی یا جامعه‌ی در ظاهر آراسته، اما در باطن پلید و پست است. از جهت دیگر، کشورهای جهان سوم متأسفانه، نه پایبند به تعالیم دین هستند و نه پایبند به قوانین اجتماعی؛ لذا اوضاع آشفته‌تری دارند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱۰۵ و ۱۰۶). پس آنچه مکتب سکولاریسم می‌گوید مطلوب نیست و اسلام می‌گوید در جوامع تمام و کمال واقع نشده؛ لذا برای رسیدن اخلاق مطلوب و موافق فطرت و طبیعت انسان باید از جنبه‌ی نظری و عملی، فارغ از احساسات و تعصب‌ها، ساختارها، اظهار نظر شود.

دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی درباره سکولاریسم

سخنان آیت‌الله‌العظمی سبحانی درباره اندیشه سکولاریسم عبارت است از: سیر تاریخی سکولاریسم، برداشت‌های ناموجه طرفداران سکولاریسم از نظام سیاسی و اجتماعی اسلام، زمینه‌های بروز سکولاریسم، عناوین دینی که طرفداران سکولاریسم از آن‌ها برای اثبات ادعای خود استفاده می‌کنند و ارزیابی نهایی از سکولاریسم.

یک. سیر تاریخی

اندیشه سکولاریسم مراحل را سپری کرده و در هر مرحله طرفدارانی داشته است. عرفی شدن دین یکی از مراحل سیر این اندیشه غربی است.

۱. تفکیک کشیشان از یکدیگر، یعنی کشیشان مرتبط با مردم سکولار و بقیه غیرسکولار
۲. تفکیک دین از سیاست
۳. تفوق دولت بر کلیسا
۴. دگرگونی در معنای دین، یعنی باورهای دینی به صورت یک احساس، ذوق و سلیقه شخصی تفسیر شود نه برهانی.

۵. طرد دین و آموزه‌های ماورای ماده، تا بشر به آموزه‌های طبیعی یا عقلانی رو آورد. وجه اشتراک همه موارد یاد شده حذف دین از عرصه مسائل اجتماعی و سیاسی است و هر نوع حکومت، مدیریت و آموزش بر اساس «منهای دین» صورت می‌پذیرد. حتی مورد پنجم نوعی ماتریالیسم جدیدی است که در آستانه انکار خدا و ماوراء طبیعت قرار می‌گیرد. جای شگفت اینجا است که چنین اندیشه را به نام دین و آموزه‌های دینی معرفی می‌نمایند. (ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۳: ۲۶۰)

دو: برداشت‌های ناموجه از نظام سیاسی و اجتماعی اسلام

۱. تصور این که دین مزاحم سعادت و خوشبختی جامعه است. لذا به تدریج زمینه حضور دین در جامعه باید محو شود.
۲. به عقل جمعی باید بها داده شود.
۳. حکومت دینی را مساوی با حکومت کلیسا و روحانیون آن می‌دانند.
۴. قوانین اسلام را ثابت و غیر قابل تغییر و تحول می‌دانند.

سه: زمینه‌های بروز سکولاریسم

۱. آموزه‌های کتاب مقدس
۲. تفسیر متفکران و قدیسان مسیحی
۳. فقدان نظام سیاسی و اجتماعی در اناجیل
۴. فساد در دستگاه کلیسا
۵. مخالفت با علم دانش
۶. علم گرایی بیش از حد

چهار: عناوین مورد استناد طرفداران سکولاریسم

۱. امضایی بودن برخی از قوانین اسلام
۲. منطقه الفراق
۳. تبیین احکام پول
۴. عمل به قیاس
۵. خاتمیت

پنج: ارزش‌یابی نظریه عرفی شدن دین

با مطالعه اندیشه طرفداران عرفی شدن دین به این نتیجه می‌رسیم که ایشان با اقامه دلایل به ظاهر دینی در صدد ریشه کن کردن دین و جایگزینی نظام لائیک به جای نظام الهی و دینی هستند. و بسیاری از قوانین اسلام را نشانه عرفی بودن دین گرفته‌اند که اصلاً ارتباطی به آن ندارد. (ر.ک: سبحانی، همان: ۲۶۰)

نتیجه

عرف به عنوان سیره عملی، عقل جمعی، هنجارهای اجتماعی جاری و مستمر، در منابع فقهی و دینی در مواردی که نص دینی وجود ندارد و با مبانی دینی هم تضاد و تعارض ندارد، در تبیین مفاهیم و تشخیص مصادیق و موضوعات احکام به عنوان مرجع قابل قبول است؛ البته نه به معنای پذیرش افکار عرفی گرایانه، که عرف را حاکم بر احکام دین قرار می دهند و مرز دین را با عرف معین و مشخص می کنند. همچنین ممکن است، سکولاریسم در تقابل با شرائط ویژه دینی که از ناحیه کلیسا ترسیم شده بود، موجه جلوه نموده و در برخی از ابعاد زندگی مادی تاثیر مثبت داشته باشد، اما تأمین کننده سعادت واقعی جامعه بشری نیست. بنا بر این؛ چالش ها و بحران‌های اجتماعی، اخلاقی، روحی و روانی جوامع بشری ایجاب می کنند، که نخبگان مسلمان در جهت فهم و اشاعه اندیشه اجتماعی دین اسلام تلاش مضاعف انجام دهند.

منابع

قرآن کریم

۱. امیدی، مهدی وهمکاران، آیین عرفی شدن، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، بهار ۱۳۹۰.
۲. جبار گلباغی ماسوله، سیدعلی، درآمدی بر عرف، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۹.
۳. جرجانی، علی بن محمد، التعریفات، اول، بیروت، دار الکتب اللبانی، ۱۴۱۱ق.
۴. جوادی آملی، عبدالله، فلسفه حقوق بشر، اول، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵.
۵. سبحانی، جعفر، ارشادالعقول، پایگاه اطلاع‌رسانی آیت‌الله‌العظمی سبحانی.
۶. سبحانی، جعفر، مدخل مسائل جدید در علم کلام، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۳۸۳.
۷. شاکرین حمیدرضا، حکومت دینی (پرسش‌ها و پاسخ‌های دانشجویی ج ۸)، قم، نشر معارف، دهم، پاییز ۱۳۸۹.
۸. شهابی، محمود، رهبر خرد، بی‌جا، کتاب فروشی خیام، چهارم، ۱۳۵۸.
۹. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۳۹۳ق.
۱۰. فتایی، ابوالقاسم، دین در ترازوی اخلاق، تهران، صراط، زمستان ۱۳۸۴.
۱۱. مظفر، محمدرضا، المنطق، تهران، سوم، مکتبه الصدر، ۱۳۸۸ق.
۱۲. مدرس تبریزی، محمدعلی، قاموس المعارف، پایگاه اطلاع‌رسانی آیت‌الله‌العظمی سبحانی.
۱۳. مرندی سید محمدرضا، مجموعه مقالات همایش ملی نظریه مردم‌سالاری دینی، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌های کشور، اول، ۱۳۹۴.
۱۴. هاشمیان و هاشمی، سیدعلی و مولود، بررسی نمودهای عرفی شدن دین در سبک زندگی اجتماعی جوانان شهر اصفهان، جامعه‌شناسی کاربردی، ۲۴، بهار ۱۳۹۲، ۱۵۳-۱۷۶.

وحيانی بودن الفاظ قرآن از دیدگاه آیت‌الله‌العظمی جعفر سبحانی

سیدضیاءالدین علیاناسب^۱

معصومه پورشیری چرندابئی^۲

چکیده

بحث الفاظ قرآن، از موضوعات میان رشته‌ای کلام و علوم قرآنی بوده و یکی از محوری‌ترین سوال‌ها در وحی قرآنی، بحث منشأ الفاظ قرآن است که در این خصوص دو دیدگاه وحيانی (الهی) و غیروحيانی (بشری) بودن الفاظ قرآن، مطرح شده است. ناگفته پیداست که حجیت ظواهر آیات قرآن و قداست کلمات نورانی آن، ضرورتی است که این مقال را به رشته‌ی تحریر درآورده و نوشتار حاضر با گردآوری اطلاعات به صورت کتابخانه‌ای درصدد توصیف و تحلیل نقادانه دیدگاه‌ها، با مراجعه به آثار صاحبان نظریه بوده و دلایل قائلان بر غیر وحيانی بودن الفاظ قرآن را بیان کرده و با دقت در پاسخ‌هایی که آیت‌الله سبحانی در رد این نظریه مطرح نموده، آن‌ها را در دو دسته‌ی درون دینی و برون دینی، تبیین کرده و با تأکید بر صحت دیدگاه وحيانی بودن الفاظ قرآن، زلالی وحی را از تجربه‌های دینی بشر، جدا دانسته و جلوه‌گری قرآن از زمان نزول تا حال را، ناشی از پروسه‌ی وحی دانسته که خدای متعال در آن، پیام‌دهنده و پیامبر(ص)، پیام آور بوده است. شایان ذکر است؛ شیرینی بیان، بلندی مفاهیم و اسلوب سخن گفتن در آیات نورانی قرآن، نه تنها خط بطلانی بر دیدگاه بشری بودن الفاظ آن کشیده، بلکه قرآن را در جایگاهی قرار داده که بشر تاکنون نتوانسته نظیری برای آن را عرضه نماید.

کلیدواژگان

وحی، الفاظ قرآن، محتوای قرآن، تجربه دینی، شخصیت تاریخی پیامبر

بیان مسئله

قرآن، به عنوان آخرین کتاب آسمانی بشر، با گنجاندن معارف دین در قالب الفاظ و با هم‌آوردخواهی، هم‌اره بی‌همتایی خود را در صفحات تاریخ نشانده است. انتخاب الفاظ رسا و عباراتی شیوا برای رساندن مقصود الهی، یکی از امتیازهای ویژه‌ی آیات نورانی قرآن می‌باشد که چنین چینی، نه تنها عاملی بر تحسین خوانندگان و اندیشمندان شده، بلکه این پرسش ایجاد شده که منشأ الفاظ قرآن از سوی چه کسی است؟ بر این اساس، نوشتار پیش رو برای پاسخ به این سوال، انجام پذیرفته است. از این رهگذر، دیدگاه‌های متضادی در رابطه با منشأ الفاظ قرآن وجود دارد و عده‌ای از روشنفکران دینی، از سده‌های نخست اسلامی، نظراتی حاکی بر غیر الهی بودن الفاظ قرآن را ارائه کرده‌اند، اما در سوی دیگر، تعداد کثیری از اندیشمندان علوم اسلامی، با این دیدگاه مخالفت کرده و الفاظ قرآن را همچون محتوای آن، به خدای سبحان، نسبت داده‌اند. ناگفته پیداست که، ضرورت بحث به طور یقین روشن است؛ چراکه با اعتقاد به بشری بودن الفاظ قرآن، نه تنها قداست قرآن، بلکه

olyanasab_s@yahoo.com

porshiri1363@gmail.com

۱. دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی تبریز

۲. طلبه‌ی سطح سه، حوزه فاطمه الزهرا(س) تبریز (نویسنده مسئول)

حجیت ظواهر آیات قرآنی نیز، زیر سوال رفته و پایه‌های بسیاری از استدلال‌های قرآنی به لرزه در خواهد آمد.

این مقاله با گردآوری اطلاعات به روش کتابخانه‌ای، پس از طرح دیدگاه‌های موجود در رابطه با منشأ الفاظ قرآن، دلایل نصر حامد ابوزید، عبدالکریم سروش و محمود شبستری را ذکر نموده که هدایت‌گر نگرش غیر وحیانی بودن الفاظ قرآن را در دهه‌های اخیر برعهده گرفته‌اند و سپس با روش توصیفی و تحلیلی به صورت نقادانه، پاسخ‌های آیت‌الله شیخ جعفر سبحانی در رد این دلایل را در دو جنبه‌ی درون دینی (آیات و روایات) و برون دینی (حالات و شخصیت پیامبر(ص)) تبیین کرده و به این سوال پاسخ داده که دیدگاه صحیح و متقن در خصوص منشأ الفاظ قرآن چیست؟

پیشینه‌ای که برای بحث منشأ الفاظ قرآن یافت شد، نوشته‌هایی چون «وحیانی بودن ساختار قرآن و شبهات مربوط به آن» پایان‌نامه‌ی آقای علیرضا روستایی، «قرآن کلام الهی یا بشری» مقاله‌ی، آقای ابوالفضل ساجدی و نیز «قرآن کلام الهی» مقاله‌ی سید مصطفی رودباری و تعدادی دیگر از مقالاتی که در رابطه با الفاظ قرآن نگاشته شده‌اند، اما جای خالی در تمام این نوشته‌ها، بررسی دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی می‌باشد که این مقاله در صدد تبیین آن می‌باشد.

دیدگاه‌های دانشمندان در منشأ الفاظ قرآن

در رابطه با الفاظ قرآن، دیدگاه‌های متفاوتی در بین دانشمندان و روشنفکران دینی دیده می‌شود؛ که در ذیل به صورت جداگانه، مطرح می‌شود:

۱. محتوا و وحیانی - الفاظ غیر وحیانی (بشری)؛ عده‌ی قلیلی از روشنفکران دینی، با ارائه‌ی دلایلی، بر این باورند که محتوای قرآن از ناحیه‌ی خدا بر قلب پیامبر(ص) نازل شده است، اما آن حضرت، همان معانی را، با الفاظ و ادبیات خاص عصر نزول، برای مردم بیان کرده است.

طبق این نظریه، وحی، یک حقیقت بی‌صورت بوده و در زمان نزول، وارد قوه‌ی خیال پیامبر(ص) شده است، لکن خیال ایشان نیز به این حقیقت بی‌صورت، صورت بخشیده و آن محتوا را در قالب الفاظ ریخته است.

۲. محتوا و الفاظ وحیانی (الهی)؛ در مقابل دیدگاه نخست، عده‌ی کثیری از عالمان اسلامی، الفاظ قرآن را همچون معنا و محتوای آن نازل شده از جانب خدا بر پیامبر(ص) دانسته و بر این باورند که ایشان تمامی حروف و کلمات و جملات قرآن را، عیناً از فرشته‌ی وحی دریافت نموده و بدون یک حرف کاستن یا افزودن، برای مردم بازگو فرموده است.

۳. محتوا و وحیانی - الفاظ غیر وحیانی (ملائک‌های)؛ این دیدگاه تنها از سوی برخی مفسران قرآن ذکر شده است؛ بر طبق این نظریه، معنا و محتوای قرآن، به صورت وحی بر جبرئیل نازل شده و خود جبرئیل آن را به صورت کلمات عربی بر پیامبر(ص) القا کرده است؛ طبق این دیدگاه، چون اهل آسمان، قرآن را به زبان عربی قرائت می‌کردند؛ در نتیجه جبرئیل هم، با آن زبان برای پیامبر(ص) خوانده است. (سیوطی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۵۷)

متأسفانه دیدگاه‌های دیگری چون، نسبت دادن سحر، کهانت، ارتباط با جنیان و القاء برخی افراد بر پیامبر(ص) در رابطه با منشأ قرآن، ذکر شده است، اما آنچه مد نظر این مقاله می‌باشد؛ شبهه‌ی غیر وحیانی (بشری) خواندن الفاظ قرآن بوده؛ که در ادامه‌ی بحث به بررسی دلایل این دیدگاه می‌پردازیم.

دیدگاه غیروحیانی (بشری) بودن الفاظ قرآن

موضوع کلام الهی، یکی از مسائل حوزه علم کلام بوده و بررسی این کتاب‌ها نشان می‌دهد که بحث در رابطه با حقیقت کلام خدا و معنای آن، از دیر باز مورد بحث و بررسی عالمان اسلامی بوده است.

در اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم با پیدایش علم کلام، عالمان این حوزه، نظراتی در رابطه با قرآن مطرح نموده‌اند. برای اولین بار در میان مسلمانان، عبدالله بن کلاب (م ۲۲۳) به قدیم بودن قرآن تصریح کرده است. طبق این نظریه، وجود الفاظ برای قرآن غیرممکن می‌باشد؛ چرا که الفاظ از وجودهای حادث بوده و چون خداوند قدیم است و حادثی از خود نازل نمی‌کند؛ از این رو، عده‌ای از وی به عنوان یکی از پیشگامان بحث غیروحیانی بودن الفاظ قرآن، یاد کرده (سبجانی، بیتا، ج ۲، ص ۲۰۸) و برخی دیگر معمر بن عباد السلمی (م ۲۲۰) را به عنوان نخستین طرفدار این نظریه معرفی دانسته‌اند. (نوبختی، بیتا، ج ۱، ص ۱۵).

دیدگاه غیروحیانی بودن الفاظ قرآن، در دوره‌های مختلف، طرفداران اندکی را به دور خود جمع کرد تا این که در دهه‌های اخیر دوباره این نظریه، پا در مجامع علمی گذاشته و عده‌ای از نویسندگان علوم دینی را به قلم فرسایی واداشته است. البته باید ذکر کنیم که برخی از این روشنفکران تحت تأثیر مباحث کلامی مطرح در حوزه غرب، برخی از چالش‌های دین مسیحیت را به اسلام سرایت داده‌اند. افرادی چون نصر حامد ابوزید در مصر و دکتر عبدالکریم سروش و محمود شبستری در ایران دلایل خاصی بر غیروحیانی بودن الفاظ قرآن در نوشته‌های خود مطرح کرده‌اند.

در نتیجه، بذر نظریه‌ی غیروحیانی بودن الفاظ قرآن، از اوایل پیدایش دین اسلام کاشته شده و در دوره‌های مختلف، به رشد خود ادامه داده و در دهه‌های اخیر با آبیاری عده‌ای با ادعای روشنفکری، به اوج شکوفایی خود رسیده است. اینک در ادامه دلایل قایلان به بشری بودن الفاظ مورد بررسی قرار می‌گیرد:

دلایل دیدگاه غیروحیانی (بشری) بودن الفاظ قرآن

پیامبر (ص) طبق نظریه‌ی غیروحیانی بودن الفاظ قرآن، تنها محتوای قرآن را درک کرده‌اند؛ و منشأ پیدایش الفاظ قرآن، خود ایشان بوده و در پروسه‌ی وحی، تنها محتوا جا به جا شده است. طرفداران این نظریه، دلایل ذیل را بر صحت ادعای خود ذکر کرده‌اند:

۱. نزول قرآن بر قلب پیامبر (ص)

برخی از قائلان این نظریه، بر این باورند که طبق آیه‌ی «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ (الشعراء: ۲۶: ۱۹۳-۱۹۴)» آنچه که بر قلب پیامبر (ص) نازل شده؛ محتوا و معنای قرآن بوده نه تک تک الفاظ آن. از آنجا که مدافعان این دیدگاه به دلالت لفظی «نزول بر قلب» استناد می‌کنند و تنها معنای جدا از قلب الفاظ را نازل شده می‌دانند. لاجرم، مراد از وحی در اینجا «الهام» خواهد بود که در آن رمزی غیر آوایی به کار می‌رود. (نصر حامد، ۱۳۸۰، ص ۹۹)

۲. وجود تعدد قرائات

از دلایلی که در رابطه با بشری بودن الفاظ قرآن دیده شده، بحث تعدد قرائات می‌باشد؛ چرا که تاریخ بر وجود نسخه‌های متعدد قرآن اذعان کرده و این خود علتی بر غیروحیانی بودن الفاظ قرآن

بوده و آنها ساخته و پرداخته‌ی پیامبر(ص) است و به همین علت، کاتبان وحی، در ذکر برخی الفاظ و کلمات دچار شبهه شده‌اند. (همان، ص ۳۱)

۳. انحصار فهم انسان به کلام بشری

یکی از راه‌های ایجاد ارتباط انسان، کلام بوده و هویت کلام، در گرو آن است که فاعل و پدیدآورنده‌اش بشر باشد. اگر قرآن را کلامی بدانیم که خداوند آن را به پیامبر(ص) وحی کرده است و آن حضرت تنها ناقل آن بوده، نه فاعل و نه پدیدآورنده‌ی آن، پس در این صورت، متن قرآن به علت دارا نبودن هویت کلامی، قابل فهم نیست؛ پس ناچار باید قبول بر بشری بودن آن کنیم. (شبستری، ۱۳۹۴)

۴. قاعده تسیب و مباشرت

یکی از دلایل بشری بودن الفاظ قرآن این است که عامل وقایع طبیعی جهان نه تنها اسباب و علت‌های مادی بوده؛ بلکه در برخی از آیات قرآن این کارهای طبیعی به خداوند نیز نسبت داده شده است؛ مانند: «وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ (النحل: ۱۶): ۶۵» پس همان‌گونه که نزول باران هم به علل و هم به خداوند نسبت داده شده است، در نتیجه، اشکالی ندارد در باب وحی نیز، صورت‌سازی و لفظ قرآن به پیامبر(ص) بی واسطه و به خدا با واسطه نسبت داده شود. (سروش، ۱۳۸۷)

شاهد دیگر بر این ادعا، آیات مربوط به توفی نفس می‌باشد؛ «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا (الزمر: ۴۲): ۴۲» و «الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ» (النحل: ۱۶): ۳۲ در این آیات نیز اخذ روح یکبار بر خداوند و بار دیگر بر فرشتگان نسبت داده شده است و هر دو به صورت مباشرتی در این امر فاعل می‌باشند. (سروش، ۱۳۸۷)

۵. وجود کلمات نامأنوس در قرآن مانند عرش، کرسی، نار، صراط، حور

دلیل دیگری که در بین دلایل طرفداران بشری بودن الفاظ وجود دارد، کلمات نامأنوس قرآن می‌باشد؛ الفاظی چون: لوح، عرش، کرسی، حور، نور، نار، صراط، نه تنها برای عرب زمان نزول، بلکه برای آیندگان نیز، نامأنوس می‌باشد؛ چراکه الفاظ قرآن، مخلوق قوه‌ی خیال پیامبر(ص) بوده و ایشان محتوای غنی الهی را در چنین واژه‌هایی صورت افکنده و شهد کلام او، نشانگر این است که پیامبر(ص) نحل عالم قدسی بوده‌اند نه طوطی سدره المنتهی. (همان)

۶. دین، حاصل تجربه‌ی دینی پیامبر

طبق نظریه‌ی بشری بودن الفاظ، قرآن یک کتاب از پیش تعیین شده نبوده و محتوای آن، طبق وقایع و رخداد‌های زمان نزول آن، انتخاب و به سوی پیامبر(ص) فرستاده شده است؛ از جمله این رخدادها می‌توان به ماجرای افک عایشه، ازدواج زینب، ماه‌های حرام، اشاره کرد. (سروش، ۱۳۸۵، ص ۱۲)

وحی پیامبری در این دیدگاه، چون تجربه‌ی دینی است و تجربه‌ی دینی درباره‌ی دیگر انسان‌ها نیز روی می‌دهد. پس تجارب دینی دیگر نیز، به فریبه‌ی و غنای دین می‌افزاید و با گذشت زمان، دین بسط و گسترش پیدا می‌یابد. در نتیجه دین خدا رفته‌رفته، پخته‌تر می‌گردد. این بسط و گسترش در معرفت دینی، بلکه در خود دین و شریعت صورت می‌گیرد نوعی کشف و تجربه بوده و پیامبر(ص) در

دوران نبوت خود رفته رفته، کامل تر و مجرب تر می‌شود. (همان، ص ۲۸) شاهدی که بر این دعا ذکر شده، خواب پیامبر (ص) در باره‌ی فتح مکه بوده که یکی از انواع شش‌گانه تجربه‌های دینی می‌باشد.^۱ پس با توجه به مطالبی که دکتر سروش در رابطه با تجربه دینی مطرح کرده، دین اسلام، متشکل از تجارب روحی و اجتماعی پیامبر اکرم (ص) بوده است.

مطالب ذکر شده، دلائلی می‌باشد که از سوی روشنفکران دینی، در رابطه با بشری و غیر وحیانی بودن الفاظ قرآن ارائه شده است و برخی از این نظریه‌پردازان، خواسته یا ناخواسته، سعی در کم‌رنگ کردن بحث‌های ضروری دین، چون بحث قداست الفاظ قرآن را در سر داشته؛ و اشخاصی چون ابوزید، سروش و شبستری، با آگاهی خود از قدرت خدا، وظیفه‌ی پیامبر و پروسه‌ی وحی، مطالبی را در رابطه با الفاظ قرآن در نوشته‌های خود ذکر کرده و در مقایسه‌ی بین عالم طبیعی و ماوراء طبیعی، بحث وحی را گم کرده و به فکر چاره‌جویی بشری، بر این افکارات خود شده و پا را فراتر گذاشته و کلام را که مهارتی خدادادی می‌باشد، از خدا گرفته و به بنده‌اش نسبت داده‌اند تا نشان دهند که لفظ اگر از بشر نباشد قابل فهم نیست؛ و با ایراد مطالبی چون، پیامبر بلندگو نیست، سعی در بیان صحت ادعای خود کرده‌اند.

دانشمندان مباحث علوم قرآنی در مقابل این دیدگاه، ساکت نمانده و با ارائه‌ی دلائل برون دینی و درون دینی در برابر این دیدگاه، قد علم کرده و آیت‌الله شیخ جعفر سبحانی یکی از عالمان پیشگام در این راهند که در ادامه به ذکر دلائل این عالم ربانی، در رابطه با وحیانی بودن الفاظ قرآن می‌پردازیم:

دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی در الهی یا بشری بودن الفاظ قرآن

الفاظ قرآن، در بین علمای دین، الهی و وحیانی بوده و تمامی حروف، کلمات و جملات قرآن، به تبع معانی آنها از طرف خدای یگانه، به سوی زمین فرستاده شده و حتی یک حرف آن از پیامبر (ص) نمی‌باشد و ایشان وحی الهی را به صورت همین الفاظی که امروزه به عنوان قرآن، پیش روی ما است، به طور عین از جبرئیل، دریافت نموده و بدون افزودن یا کاستن یک حرف، برای مردم بازگو کرده است و کاتبان وحی آن را نوشته‌اند. این دیدگاهی است که عده‌ی کثیری از علمای اسلام و از جمله آیت‌الله سبحانی بر آن تصریح کرده و پاسخ‌هایی در رد دلائل نظریه‌ی قبل، ارائه نموده‌اند که در ادامه مورد توجه قرار می‌گیرد:

پاسخ‌های آیت‌الله‌العظمی سبحانی به دلائل دیدگاه غیروحیانی بودن الفاظ قرآن

با اوج گرفتن دیدگاه غیروحیانی بودن الفاظ قرآن و با انتشار دلائل قائلان این نظریه، آیت‌الله سبحانی از علمای پیشگامی بودند که پاسخ‌های متقنی، در برابر دلایل نظریه‌ی قبل ارائه کرده‌اند که تعدادی از این پاسخ‌ها بر گرفته از آیات صریح قرآنی و روایات معصومان (علیهم السلام) و درون دینی می‌باشد و برخی دیگر با توجه به شخصیت و حالات شخص پیامبر (ص) و افراد دیگر و برون دینی است که در ذیل به بیان آن می‌پردازیم:

دلایل درون دینی الهی بودن الفاظ قرآن

در بین پاسخ‌هایی که آیت‌الله‌العظمی سبحانی به دلایل دیدگاه غیر وحیانی بودن الفاظ قرآن ارائه

^۱ تجارب دینی شش قسم می‌باشد: تجارب تفسیری، تجارب شبه‌حسی، تجارب وحیانی، تجارب احیاء، تجارب مینوی و تجارب عرفان. علیرضا قائمی‌نیا، تجربه‌ی دینی و گوهر دین، ۱۳۸۱، ص ۴۷.

کرده‌اند، آیاتی ذکر شده که اشاره‌ای مستقیم بر منشأ الفاظ قرآن نموده که در ادامه ذکر می‌شوند:

۱. تنزیل کتاب

از دقت در آیاتی که در باره‌ی نزول قرآن است مانند آیه‌ی «نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا» (آل عمران(۳):۲) «وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ: (آل عمران(۳):۷)» روشن می‌شود؛ آنچه که بر پیامبر(ص) نازل شده کتاب؛ یعنی مکتوب می‌باشد و مکتوب، هر آن چیزی است که دارای لفظ باشد. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۳۸) و طبق نظر آیت‌الله‌العظمی سبحانی اگر دیدگاه بشری بودن الفاظ صحیح بود، باید اینگونه ذکر می‌شد «نزل عليك المعنى». پس با دقت در این آیات آنچه نازل شده هم معنی و هم الفاظ قرآن می‌باشد. (همان، ص ۷)

۲. ذکر واژگان تلاوت و قرائت

در بین آیات قرآن کریم، آیاتی دیده می‌شود که خداوند در آن‌ها اشاره بر تلاوت و خواندن قرآن بر پیامبر(ص) شده است؛ همانند: «سَنَقُرُّكَ فَلَا تَنسَى» (الأعلى(۸۷):۶) ما بزودی (قرآن را) بر تو می‌خوانیم و هرگز فراموش نخواهی کرد» و «فَإِذَا قَرَأَهُ فَأَتَّبِعْ قُرْآنَهُ» (قیامت(۷۵):۱۸) «و هنگامی که ما آن را خواندیم از آن پیروی کن». «تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ» (جاثیه(۴۵):۶) «این آیات خداست که به راستی بر تو تلاوت می‌کنیم». بحث تلاوت و قرائت در حالی صحیح است؛ که همراه با لفظ باشد. پس این خود دلیلی بر نزول الفاظ بر ایشان است. (همان، ص ۱۰)

۳. وجود واژه‌ی «قل» در برخی آیات

واژه‌ی «قل» ۶۱۸ بار در آیات قرآن ذکر شده است که از بین آن‌ها بیش از ۳۰۰ بار به بحث نزول آیات بر پیامبر(ص) مربوط می‌شود؛ یعنی لفظ و معنا را تلقین می‌کند که به همان شیوه سخن بگوید. البته به ذهن برخی از منتقدان این گونه می‌رسد که کلمه «قل» خطاب پیامبر(ص) به خودش بوده است، اما این توجیه از دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی و با تکیه بر برخی از آیات، محال و نامعقول می‌نماید مانند «قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» (الزمر(۳۹):۵۳) بگو: «ای بندگان من که بر خود اسراف و ستم کرده‌اید! از رحمت خداوند نومید نشوید که خدا همه گناهان را می‌آمرزد، زیرا او بسیار آمرزنده و مهربان است.»

بر اساس تعبیر این آیه، بسیار بعید است که واژه «قل»، از زبان خود پیامبر(ص) باشد؛ چراکه در این صورت، نعوذ بالله بندگان خدا را، بندگان خود، معرفی کرده است. در نتیجه این آیه به صورت صریح گویای، رساندن خبر بر بندگان الهی بوده و پیامبر(ص) تنها، نقش پیام‌آور را دارا می‌باشند. (سبحانی ۱۳۸۷، ص ۱)

۴. شباهت موقعیت پیامبر(ص) و کوه

یکی دیگر از دلایل آیت‌الله‌العظمی سبحانی در الهی بودن الفاظ قرآن این است که طبق آیه‌ی «لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لَضَرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (الحشر(۵۹):۲۱) اگر این قرآن را بر کوهی نازل می‌کردیم، می‌دید که در برابر آن خاشع می‌شود و از خوف خدا می‌شکافت! اینها مثال‌هایی است که برای مردم می‌زنیم، شاید در آن بیندیشید!»

۱. قَدْ رَوَىٰ أَنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ بِلَحْنِ قُرَيْشٍ أَوْ بِلَغْتِهِمْ.

پیامبر(ص) و کوه از لحاظ قابلیت درک وحی، با هم مقایسه شده‌اند؛ با این تفاوت که کوه، قابلیت عقل و شعور و یا بهتر این که قابلیت درک وحی الهی را ندارد و هیچ موضوعی در رابطه با فاعلیت قرآن در این آیه به میان نیامده است. پس طبق آیه‌ی شریف، پیامبر(ص)، قابلیت دریافت الفاظ قرآن را دارا بوده و هیچ نقشی در فاعلیت آن ایفا نکرده‌اند. (همان)

۵. نزول قرآن، به زبان قوم

یکی دیگر از دلایلی که در رابطه با نزول الفاظ قرآن ذکر شده است، آیاتی می‌باشند که اشاره به زبان قوم پیامبران اشاره کرده‌اند. مانند آیه‌ی «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» (ابراهیم (۱۴): ۴) ما هیچ پیامبری را، جز به زبان قومش، نفرستادیم تا (حقیقاً را) برای آنها آشکار سازد. در این آیه نه تنها اشاره بر پیامبر(ص) کرده، بلکه بر طبق آن کتابی که با پیامبر(ص) نازل شده است، نیز به زبان آن قوم می‌باشد؛ تا احکام و وظایف خود را به آسانی درک کنند. «وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» (النحل (۱۶): ۱۰۳) پس طبق این آیات، الفاظ قرآن نیز، همانند محتوای آن، به زبان قوم عرب، نازل شده است. (همان)

۶. انتظار وحی

یکی از دلایل وحیانی بودن الفاظ قرآن، به انتظار وحی نشستن پیامبر(ص) می‌باشد؛ چرا که در تاریخ ذکر شده که یهودیان به این بهانه که مسلمانان به سوی قبله‌ی آنها نماز می‌خوانند، مسلمانان را سرزنش می‌کردند و پیامبر الهی در انتظار رسیدن پاسخ قطعی از سوی خداوند، رو به آسمان‌ها می‌نگریست تا، وحیی فرستاده شود. «فَدَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلْتُوَلِّيَنَا قِبْلَةَ تَرْضَاهَا قَوْلٌ وَجْهِكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ» (البقرة (۲): ۱۴۴) نگاه‌های انتظارآمیز تو را به سوی آسمان (برای تعیین قبله نهایی) می‌بینیم! اکنون تو را به سوی قبله‌ای که از آن خشنود باشی، باز می‌گردانیم. پس روی خود را به سوی مسجدالحرام کن! و هر جا باشید، روی خود را به سوی آن بگردانید!

مطالب ذکر شده در این آیه گویای این مطلب می‌باشد که پیامبر(ص) هیچ نقشی در نزول آیات نداشته و قول عده‌ای که دین را زاییده‌ی حالات روحی و اجتماعی پیامبر(ص) می‌پندارند، مردود می‌باشد. چرا که خود ایشان در انتظار پاسخ الهی در رابطه با مذمت یهودیان بودند. (سبحانی، بیتا، ص ۵) ۷. حدیث ثقلین

در بین دلایل آیت‌الله‌العظمی سبحانی اشاره‌ای به حدیث «أنتی تارکٌ فیکم الثقلین، کتاب اللّٰه و عترتی» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۹؛ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۷۷۷؛ هلالی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۶۱۶؛ نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۲۹۸؛ طبرسی، ۱۳۹۰ق، ص ۱۳۲) شده است. البته در برخی کتب نیز تنها عبارت «کتاب اللّٰه» در بین سخنان پیامبر(ص) ذکر شده است. (اشعری، ۱۴۰۸، ص ۱۷۳؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۱۶۴؛ ثقفی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۷۸؛ خصیبی، ۱۴۱۹، ص ۴۲۴ و عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۶) روشن است که مقام و منزلت پیامبر(ص) بر مردم آن زمان شناخته شده است و چرا که طبق این احادیث ایشان، قرآن را به خدا و اهل‌بیت(علیهم‌السلام) را به خود نسبت داده است؛ که این خود شاهی بر وحیانی بودن الفاظ قرآن دارد.

با دقت در دلایل فوق، می‌توان به این نتیجه رسید که الفاظ قرآن همچون محتوای آن صادر شده

از خداوند متعال بوده؛ البته آیات دیگری نیز در صحت این دیدگاه وجود دارد، چون آیه تبعیت از وحی،^۱ عجله نکردن در رساندن وحی^۲ و نیز اشاره‌ی برخی از آیات به مباحث علمی^۳ که، هرگز جهان دیروز و امروز از آن آگاهی نداشته، شواهدی دیگر، بر وحیانی بودن الفاظ قرآن می‌باشند.

دلایل برون‌دینی الهی بودن الفاظ قرآن

تعدادی از دلایلی که آیت‌الله‌العظمی سبحانی در نامه‌های خود ذکر کرده‌اند در رابطه بحث‌های خارج از منابع دینی کتاب و سنت می‌باشد که در ذیل به آنها اشاره می‌کنیم.

۱. کلام، تابع وضع عقلایی

طبق دیدگاه گذشته، کلام در صورتی دارای مفهوم برای بشر است که فاعل آن بشر باشد، اما در دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی، در این که زبان پدیده‌ای بشری است سخنی نیست، چراکه خداوند این قدرت را به انسان داده تا ضمن رساندن مقاصد خود به دیگران، بتواند زندگی اجتماعی خود را نیز بگذراند؛ چون بشر، موجودی اجتماعی بوده و نیازمند ارتباط با غیر می‌باشد.

البته شایان ذکر است که دلالت الفاظ بر معانی، تابع وضع و اعتبار عقلایی بوده و هر کس که از آن وضع و اعتبار عقلایی، آگاه باشد می‌تواند مقاصد عقلایی خود را از طریق آن ابراز کند. پس خداوند متعال که عالم بر هر امور می‌باشد، از این توانایی نیز برخوردار است تا در حد فهم انسان‌ها سخن بگوید و مقاصد الهی خود را در سطح فهم و ادراک بشر تنزل داده و آن را در قالب زبان عربی ریخته و به پیامبر(ص) نازل کند. (سبحانی، ۱۳۹۴)

۲. وحی، وجود غیر طبیعی

قائلین به غیر وحیانی بودن الفاظ قرآن، بر این باورند که هر آنچه در عالم طبیعی رخ می‌دهد؛ باید علت طبیعی داشته باشد، و چون وحی در عالم طبیعی بر قلب پیامبر(ص) نازل شده است؛ باید علت طبیعی به همراه خود داشته باشد؛ و در غیر این حالت الفاظ ساخته و پرداخته‌ی شخص آن حضرت می‌باشد.

اما باید ذکر کنیم که این تنها موجود طبیعی است که علت طبیعی دارد، چه انتظار بیجایی است، از وحی که یک وجود غیر مادی و غیر طبیعی بوده، دارای علت طبیعی باشد؛ چراکه علت و معلول باید با هم سنخیت داشته باشند. و نیز معجزات انبیاء، مانند: ناقة صالح علیه اسلام، عصای موسی(ع) و مانند آن با وجود آنکه در عالم طبیعی رخ داده است، اما علت طبیعی ندارد و علت آنها فرشته می‌باشد. پس میان دو گزاره «آنچه طبیعی و مادی است، علت مادی دارد» و «آنچه در طبیعت رخ می‌دهد، علت طبیعی دارد» فرق است. قاعده‌ی اول صحیح و دومی اشتباه است. طبق قاعده‌ی ذکر شده، پیامبر اکرم(ص)، علت مادی و قابل‌ی وحی بوده و وحی، در یک بستر آماده و مناسب که، همان قلب پیامبر(ص) می‌باشد، نازل شده، اما علت فاعلی آن، پیامبر نیست. (همان)

با توجه به مطالب ذکر شده آیت‌الله‌العظمی سبحانی، دلایلی را بر وحیانی بودن الفاظ قرآن، بر شمرده‌اند؛ دلایل دیگری در راستا وجود دارد؛ که ایشان به آنها اشاره‌ای نکرده‌اند؛ دلایلی چون وجود

۱. قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي هَذَا بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَهَدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (الأعراف: ۷) (۲۰۳).

۲. «لَا تَحْرُكْ بِهٖ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهٖ» (القیامة: ۷۵) (۱۶).

۳. أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (النساء: ۴) (۸۲).

حروف مقطعه، وجود کلمات غیر عربی، امی بودن پیامبر(ص)، شهادت برخی فصحا و ادبای عرب زبان، بر غیر بشری بودن الفاظ قرآن، تحدی قرآن و ابلاغ بدون تغییر آیات، که نگارنده‌ی این مقاله، پیشنهاد جمع این دلایل را در نوشته‌ای دیگر، به همراه دلایل آیت‌الله‌العظمی سبحانی را، برای محققان این حوزه، می‌نماید.

نتیجه‌گیری

در رابطه با منشأ الفاظ قرآن، دو دیدگاه در بین اندیشمندان علوم قرآنی بیشتر دیده شده است. در دیدگاه نخست، محتوای قرآن الهی و وحیانی بوده اما الفاظ آن با دلایل، نزول قرآن بر قلب پیامبر صلی الله علیه و آله، تعدد قرائات، (ابوزید) وجود کلمات نامأنوس کرسی، عرش، نار، نور، دین حاصل تجربه‌ی دینی پیامبر صلی الله علیه و آله، قاعده تسبیح، (سروش) تنها کلام بشری قابل فهم (شبستری)، غیر وحیانی بوده و ساخته و پرداخته‌ی تخیل پیامبر(ص) می‌باشد، اما در مقابل این دیدگاه، نظریه‌ی محتوا و الفاظ وحیانی، در بین اکثر عالمان دیده می‌شود و شیخ جعفر سبحانی به عنوان یکی از پیشگامان این نظریه، با دقت در دلایل دیدگاه قبل در صدد پاسخ و رد این نظریه، دلایل درون دینی، تنزیل کتاب، ذکر تلاوت و قرائت قرآن، وجود واژه‌های قل، شباهت موقیت پیامبر(ص) به کوه، نزول قرآن به زبان قوم، انتظار وحی و حدیث ثقلین و نیز دلایل برون دینی کلام تابع وضع عقلانی و وحی وجود غیر طبیعی، را در نامه‌های خود نگاشته‌اند؛ البته شایان ذکر است که شیرینی بیان، بلندی مفاهیم و اسلوب سخن گفتن در آیات نورانی قرآن، نه تنها خط بطلانی بر دیدگاه بشری بودن الفاظ آن کشیده؛ بلکه قرآن را، در جایگاهی قرار داده که بشر تاکنون نتوانسته نظیری چون آن را عرضه نماید.

منابع

قرآن، ترجمه‌ی فولادوند.

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴.
۲. ابوزید، نصر حامد، معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران، طرح نو، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۳. اشعری قمی، احمد بن محمد، النوادر، قم، مدرسه امام مهدی، ۱۴۰۸.
۴. العیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، ۲ جلد، تهران، المطبعه العلمیه، ۱۳۸۰ ق.
۵. برقی، احمد بن محمد، المحاسن، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ق.
۶. ثقفی، ابراهیم بن محمد، الغارات، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۱۰.
۷. خصیبی، حسین بن حمدان، الهدایه الکبری، تک جلد، بیروت، البلاغ، ۱۴۱۹.
۸. سبحانی، جعفر، پاسخ به نامه‌ی طوطی و زنبور، خبر گزارى فارس ۱۳۸۷/۵/۸.
۹. -----، مقاله‌ی وحیانی بودن مانع فهم نیست، ۱۳۹۴.
۱۰. ----، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، قم، موسسه امام صادق، بیتا.
۱۱. ----، مباحث کلامی، پایگاه اطلاع رسانی آیت‌الله‌العظمی سبحانی.
۱۲. سروش، عبدالکریم، بسط تجربه‌ی نبوی، تهران، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۵.
۱۳. -----، نامه طوطی و زنبور، آفتاب نیوز، ۱۳۸۷.
۱۴. سیوطی، جلال‌الدین، الاتقان فی علوم القرآن، لبنان، دارالفکر، ۱۴۱۶.
۱۵. شبستری، محمود، چگونه مبانی فقهی فرو ریخت، ۱۳۹۴.
۱۶. طبرسی، فضل بن حسن، إعلام الوردی بأعلام الهدی، تهران، الاسلامیه، ۱۳۹۰ ق.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن، امالی شیخ طوسی، قم، دار الثقافه، ۱۴۱۴.
۱۸. عامری نیا، محمد باقر، در آمدی بر وحی‌انیت الفاظ قرآن، قم، راه سبز، اول، ۱۳۸۸.
۱۹. قائمی نیا، علیرضا، تجربه‌ی دینی و گوهر دین، قم، بوستان کتاب قم، چاپ اول، ۱۳۸۱.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷.
۲۱. مولوی، جلال‌الدین، مثنوی معنوی، بیجا، انتشارات ارمغان، ۱۳۷۸.
۲۲. نعمانی، محمد بن ابراهیم، الغیبه نعمانی، تک جلد، تهران، نشر صدوق، ۱۳۹۷ ق.
۲۳. نوبختی، حسن بن موسی، فرق الشیعۀ، بیروت، دار الضوء، چاپ دوم، بیتا.
۲۴. هلالی، سلیم بن قیس، کتاب سلیم بن قیس، قم، الهادی، ۱۴۰۵.

حیات برزخی از منظر آیت‌الله العظمی سبحانی

سیدضیاءالدین علیاناسب^۱

زهرامعرفت^۲

رقیه رجبی^۳

چکیده

بدن، ابزاری برای نفس مجرد انسانی است که به وسیله آن می‌تواند استعدادهای نهفته خود را متبلور و شکوفا سازد. نفس، پس از قطع علاقه از بدن، در جهان دیگری به نام عالم «برزخ» یا عالم «مثال»، با تعلق گرفتن به «قالب مثالی» یا «جسم برزخی» به حیات خود ادامه می‌دهد. برزخ یکی از اصول اعتقادی مسلمانان و مرحله‌ای از عوالم وجود و حد فاصل بین جهان محسوس و آخرت است. نوشتار حاضر با هدف بنیادی و راهبردی و روش نقلی - و حیانی به جمع آوری مطالب به شیوه کتابخانه‌ای پرداخته و حیات برزخی را از منظر آیت‌الله العظمی سبحانی با رویکرد قرآنی و کلامی مورد بررسی قرار داده و به این نتیجه رسیده است که، انسان دارای نفسی مجرد و زوال‌ناپذیر است که پس از طی مرحله زندگی دنیوی خود و مفارقت از بدن به مرحله دیگری از زندگی وارد می‌شود. این مسأله مورد اختلاف و هابیت و علمای شیعه می‌باشد.

کلیدواژگان

حیات، برزخ، مرگ، آیت‌الله العظمی سبحانی

مقدمه

مسأله حیات پس از مرگ، یکی از دغدغه‌های اصیل و دیرین بشری است که عمری به درازای عمر بشر دارد و از جمله مسائل مهم در حوزه‌های کلامی و فلسفی است که همواره در میان ملل و ادیان مختلف مطرح بوده است. دین مبین اسلام زندگی پس از مرگ و عالم برزخ را، تحت مباحث مربوط به معاد مطرح نموده و آن را یکی از اصول اعتقادی مسلمانان معرفی می‌کند. براساس این اصل، بعد از مرگ، روح همه انسان‌ها وارد عالم برزخ شده و تا فرارسیدن رستاخیز در آن جا به سر خواهند برد. در برزخ حیات انسانی ادامه یافته و متناسب با اعمال و کرداری که در این دنیا انجام داده‌اند، در بهشت و جهنم برزخی خواهند بود.

اعتقاد به عالم برزخ و عالم آخرت از مسائل قطعی دین اسلام است که در قرآن کریم و احادیث به صراحت پیرامون آن سخن به میان آمده است. بنابراین پرداختن به این مسأله اهمیت و ضرورت می‌یابد.

اگرچه عالم برزخ بارها توسط عالمان و متکلمان مورد بحث و بررسی قرار گرفته و تاکنون کتاب‌ها و مقالات بیشتری مانند: «برزخ؛ پژوهشی قرآنی و روایی» تألیف علی محمد قاسمی، «ارتباط با عالم برزخ» علی نظری منفرد و مقاله «عالم برزخ از دیدگاه قرآن و حدیث» از حسین حقانی، «برزخ از

olyanasab_s@yahoo.com
nooramashkat14@yahoo.com
noormashkat12@vatanmail.ir

^۱ دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی تبریز
^۲ معاون پژوهش حوزه علمیه فاطمه الزهرا اهر
^۳ طلبه سطح سه مرکز آموزش عالی الزهرا تبریز

دیدگاه قرآن و عترت و دیگر ادیان» محمد حسین عالمی، پایان نامه سکینه وحدانی با موضوع «حیات برزخی از دیدگاه قرآن و سنت»، «بررسی انسان در برزخ از دیدگاه قرآن و روایات» رضوان احمدزاده، در رابطه با بحث حیات برزخی تدوین گردیده است؛ اما حیات برزخ از دیدگاه آیت‌الله جعفر سبحانی به صورت مستقل مورد بررسی قرار نگرفته است.

. نوشتار حاضر با هدف بنیادی و راهبردی و روش نقلی - و حیانی به جمع آوری مطالب به شیوه کتابخانه‌ای پرداخته و حیات برزخی را از منظر آیت‌الله جعفر سبحانی را مورد بررسی قرار می‌دهد.

مفهوم‌شناسی

فراخور ورود بر هر بحثی، شناخت اصطلاحات و الفاظ آن ضروری می‌نماید؛ چراکه در صورت بی‌توجهی به معانی و مفاهیم دقیق اصطلاحات، بیان آن مباحث دچار مغالطه شده و نتیجه مطلوبی حاصل نخواهد شد.

معنای لغوی حیات

این واژه اسم مصدر از ریشه‌ی «حیی» و به معنای زندگانی و زنده شدن است که در مقابل آن موت و ممات «مردن» به کار می‌رود. حیات در لغت به معنای زندگی (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ۱: ۵۶۸) ضد مرگ، (ابن سیده، ۱۳۷۹، ۳: ۳۹۵؛ ابن منظور، ۱۳۷۲، ۱۴: ۲۱۱؛ ازدی، ۱۳۸۷، ۱: ۳۷۰) و زندگی و بقاء (زمخشری، ۱۳۷۵، ۱: ۲۹۵) می‌باشد.

معنای اصطلاحی حیات

حیات در اصطلاح قرآنی به معنای زندگی در مقابل مرگ است و در وجوه و موارد مختلف به کار می‌رود:

۱. قوه‌ی نامیه‌ای که در نباتات و حیوانات وجود دارد؛ ۲. قوه‌ی حس کننده‌ای که ملاک حیوانیت حیوان است؛ ۳. قوه‌ی عاقله؛ ۴. حیات اخروی ابدی که عقل و علم است؛ ۵. حیاتی که خداوند بدان وصف می‌شود و معنایش این است که مرگ و نیستی برای او نیست. در این مدخل، مقصود از حیات؛ حیات آخرتی و معنوی است. (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۷، ۱: ۲۷۳)

معنای لغوی برزخ

برزخ، معرب از «برزه» است که در لغت به معنای فاصله بین دو چیز را «برزخ» می‌گویند (مدنی، ۱۳۸۴، ۵: ۱۰۴) مانند: فاصله بین دو نهر آب یا دو دریا، (قرشی، ۱۳۷۱، ۱: ۱۸۱) این‌ها را «برزخ» می‌نامند.

آن را واسطه و حائل میان دو چیز (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ۱: ۲۵۹؛ جوهری، ۱۳۷۶، ۱: ۴۱۹؛ ابن فارس، ۱۳۶۲، ۱، ۳۳۳) و عالم مرگ را نیز برزخ گوئیم (صاحب، ۱۳۷۲، ۴: ۴۶۵) چون میان زندگی دنیا و آخرت واسطه است ابن درید، ۱۹۸۸، ۲: ۱۱۱۶؛ حمیری، ۱۳۷۸، ۱: ۴۹۱؛ تهنوی، ۱۹۹۶، ۱: ۳۲۲؛ مهنا، ۱۳۷۱، ۱: ۷۶) و نیز به وضع میان بهشت و دوزخ به کار رفته است (فراهیدی، ۱۳۶۷، ۴: ۳۳۸) برخی برزخ را در قیامت حائلی میان انسان و رسیدن به مقامات عالی اخروی می‌دانند پس برزخ میان مرگ تا قیامت است. (فیروز آبادی، ۱۳۷۳، ۱: ۳۵۴) حکما و فلاسفه اسلامی با رعایت معنای لغوی این کلمه واسطه و حد فاصل میان مادیات و مجردات صرف را برزخ یا عالم مثال خوانده‌اند. (بجنوردی و همکاران، ۱۳۸۱، ۱۱: ۶۹۸)

آیت‌الله‌العظمی سبحانی (مدظله العالی) برزخ را منزل اول انسان می‌داند که با مرگ و مفارقت از دنیا آغاز می‌گردد و تا فرا رسیدن رستاخیز (قیامت) ادامه می‌یابد.^۱ (سبحانی، ۱۳۷۲، ۴: ۱۳۷۲؛ سعیدی‌مهر، ۱۳۹۳، ۲، ۲۳۹)

معنای اصطلاحی برزخ

در اصطلاح سالکان برزخ، روح اعظم را گویند و عالم مثال را که حائل است میان اجسام کثیفه و ارواح مجرده و دنیا و آخرت را نیز برزخ گویند. (تهانوی، ۱۹۹۶، ۱: ۳۲۲) مقصود ما از برزخ، معنای اصطلاحی آن در قرآن و روایات است؛ یعنی عالمی که بین دنیا و قیامت قرار گرفته و در قرآن و روایات از آن با عنوان برزخ تعبیر کرده‌اند. و با عالم ماده و دنیا تفاوت اساسی دارد. موجودات این عالم مادی نیستند؛ ولی از برخی ویژگی‌های موجودات مادی نیز بی‌نصیب نیستند؛ مثلاً دارای شکل، صورت، حد، کم، کیف و اعراض فعلیه هستند. حالات مختلفی همچون سختی، راحتی، نگرانی، شادمانی و ... نیز برای افراد در آن عالم وجود دارد. (قاسمی، ۱۳۸۸: ۱۶) در هر حال آنچه در این پژوهش مدنظر ما است، همان معنای اصطلاحی برزخ می‌باشد که با استفاده از آیات و روایات، به بررسی آن‌ها خواهیم پرداخت.

اهمیت و ضرورت بحث از برزخ

یکی از اصول مهم اعتقادات امامیه، جسمانی بودن معاد می‌باشد؛ به این معنا که در روز موعود همین جسم و روح به صحنه قیامت بازگردانده می‌شوند. آیات متعددی نیز بر این مسأله مهم دلالت دارد؛ مانند: «وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ قُلْ بِهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ»، و برای ما مثلی آورد و آفرینش خود را فراموش کرد گفت: چه کسی این استخوان‌ها را که چنین پوسیده است زندگی می‌بخشد؟ بگو: همان کسی که نخستین بار آن را پدید آورد و اوست که به هر (گونه) آفرینشی داناست، پس (۳۶): ۷۸ و ۷۹. «بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ»، آری (بلکه) تواناییم که (خطوط) سر انگشتانش را (یکایک) درست (و بازسازی) کنیم، قیامت (۷۵): ۴. «وَ إِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَءِذَا كُنَّا تُرَابًا أَمْ نَأْتِي خَلْقًا جَدِيدًا...»، و اگر عجب داری، عجب از سخن آنان (کافران) است که: «آیا وقتی خاک شدیم، به راستی در آفرینش جدیدی خواهیم بود؟»...، رعد (۱۳): ۵.

می‌دانیم که مسأله معاد جسمانی، به معنای بازگشت روح آدمی به همین بدن است. البته باید توجه داشت که اعتقاد به وجود عالم برزخ و مسأله بقای ارواح، امری نیست که تنها در دین اسلام مطرح باشد و فقط مسلمانان برحسب اعتقادشان برای آن اهمیت قائل باشند؛ بلکه در همه ادوار تاریخی چنین عقیده‌ای وجود داشته و همه ادیان آسمانی هم از آن سخن گفته‌اند، و این حاکی از اهمیت مسأله است که می‌توان دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی را هم در رابطه با این مسأله مورد بحث و بررسی قرار داد.

فلسفه برزخ

فلسفه زندگی به خوبی روشن است؛ چرا که دنیا محل کشت، آزمایش، پرورش و تحصیل کمالات برای آخرت است. به تعبیر بعضی از آیات و روایات: دنیا مزرعه، تجارت‌خانه، دانشگاه، میدان تمرین

۱. گاهی عالم برزخ را قیامت صغری و عالم آخرت را قیامت کبری می‌نامند.

و یا به منزله «عالم جنین» برای جهان آخرت است. آخرت هم مرکز انوار الهی، دادگاه بزرگ حق، محل رسیدگی به حساب اعمال و جوار قریب و رحمت خداوند است.

در این جا می‌توان گفت: فلسفه عالم «برزخ» که در فاصله میان دنیا و آخرت قرار گرفته، مانند فلسفه هر چیز دیگری است که به منظور انداختن میان دو چیز، مورد استفاده قرار می‌گیرد. انتقال از محیطی به محیط دیگر که از هر نظر با آن متفاوت است، در صورتی قابل تحمل است که فاصله‌ای وجود داشته باشد؛ فاصله‌ای که بعضی از ویژگی‌های چیز اول و پاره‌ای از ویژگی‌های چیز دوم در آن جمع باشد. (صالحی حاجی آبادی، بی‌تا، ۳۰)

معلوم است که قیامت برای همه انسان‌ها در یک روز تحقق می‌یابد؛ زیرا زمین و آسمان باید دگرگون شود، عالمی جدید ایجاد گردد، حیات نوین انسان‌ها در آن عالم صورت گیرد، بیان حال راهی جز این نیست که در میان دنیا و آخرت، برای برزخی باشد و ارواح، به مرور زمان بعد از جدا شدن از بدن‌های مادی عنصری، به «برزخ» منتقل گردند و «آیندگان» به «رفتگان» پیوندند، و تا پایان دنیا در آن جا جمع شوند. (ر.ک: کریمی، ۱۳۸۵: ۲۰)

پس از پایان دنیا و آغاز آخرت، همه با هم محشور می‌شوند؛ زیرا ممکن نیست که هر انسانی مستقلاً برای خود قیامتی داشته باشد؛ چراکه قیامت بعد از فناء دنیا و تبدیل زمین و آسمان‌ها به زمین و آسمان‌های دیگر است؟ و همه مردم، باید برای حساب‌رسی اعمال در یک روز و یک سرزمین اجتماع کنند.

دلایل نقلی وجود عالم برزخ

دلیل عقلی و آیات قرآن و روایات اسلامی همه گواهی می‌دهند که روح ما هم چنان باقی است و با پوسیده شدن جسد، لطمه‌ای به روح وارد نمی‌شود و برای خود استقلال و اصالت دارد.

برزخ در آیات

آیاتی که در قرآن در رابطه با عالم برزخ آمده است را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

دسته‌ی اول

آیاتی که در آن‌ها با صراحت از برزخ یاد شده است مثل این آیه: «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ* لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ»، تا آن گاه که مرگ یکی از ایشان فرا رسد، می‌گوید: «پروردگارا، مرا بازگردانید* شاید من در آنچه وانهادم کار نیکی انجام دهم». نه چنین است، این سخنی است که او گوینده آن است و پشاپیش آنان برزخی است تا روزی که برانگیخته خواهند شد؛ مؤمنون (۲۳): ۹۹ و ۱۰۰.

صاحب تفسیر المیزان می‌نویسد: مراد از برزخ عالم قبر است و آن را عالم مثال گویند که در آن جا انسان پس از مرگ تا روز رستاخیز زندگی می‌کند، و این مطلب که از سیاق این آیه استفاده می‌شود و آیات دیگر نیز بر آن دلالت دارد و روایات زیادی از طریق شیعه از نبی اکرم و ائمه (علیهم السلام) در این باره رسیده است و هم‌چنین از طریق اهل سنت هم روایاتی در همین رابطه نقل شده است.

(طباطبایی، ۱۳۷۵، ۱۵: ۶۸)

آیت‌الله‌العظمی سبحانی در رابطه با این آیه می‌فرماید: از این آیه وجود حیات برزخی استفاده نمی‌شود. و بیش از این دلالت نمی‌کند که میان دنیا و آخرت فاصله‌ای وجود دارد. (ر.ک: سبحانی،

۱۳۷۲، ۴: ۲۳۵-۲۳۴) اما آیاتی که از نظر ایشان دلالت بر وجود حیات برزخ می‌کند عبارتند از: «قَالُوا رَبَّنَا أَمْثَلْنَا اثْنَتَيْنِ وَ أَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ»، می‌گویند: پروردگارا، دو بار ما را به مرگ رسانیدی و دو بار ما را زنده گردانیدی. به گناهانمان اعتراف کردیم پس آیا راه بیرون‌شدنی (از آتش) هست؟، غافر (۴۰): ۱۱. «مِمَّا خَطَبْتَهُمْ أُغْرِقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا»، (تا) به سبب گناهان‌شان غرقه گشتند و (پس از مرگ) در آتشی درآورده شدند و برای خود، در برابر خدا یارانی نیافتند، نوح (۷۱): ۲۵. «النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ»، (اینک هر) صبح و شام بر آتش عرضه می‌شوند، و روزی که رستاخیز برپا شود (فریاد می‌رسد که: «فرعونیان را در سخت‌ترین (انواع) عذاب درآورید»، غافر (۴۰): ۴۶.

ولی این آیه بیان می‌کند که پرونده حیات در این جهان کاملاً بسته شده و پرونده جهان دوم که برزخ میان دو جهان است آغاز گردیده است و باید رحل اقامت در آن جهان بيفکند. پس این آیه از دلایل روشن ادامه حیات به صورت برزخی در جهان دیگر است و حیات با علم و ادراک و قدرت و توانایی، توأم می‌باشد. (سبجانی، بی‌تا، ۸: ۳۸۷؛ ر.ک: سبجانی، ۱۳۹۱: ۲۳)

دسته‌ی دوم

آیاتی است که به زندگی پس از دنیا تصریح می‌کند همانند:

۱. «وَلَا تَقُولُوا لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِن لَّا تَشْعُرُونَ»، و کسانی را که در راه خدا کشته می‌شوند، مرده نخوانید، بلکه زنده‌اند ولی شما نمی‌دانید، بقره (۲): ۱۵۴.

۲. «وَلَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ* فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِّنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»، هرگز کسانی را که در راه خدا کشته شده‌اند، مرده مپندار، بلکه زنده‌اند که نزد پروردگارشان روزی داده می‌شوند، به آن چه خدا از فضل خود به آنان داده است شادمانند، و برای کسانی که از پی ایشانند و هنوز به آنان نپیوسته‌اند شادی می‌کنند که نه بیمی بر ایشان است و نه اندوهگین می‌شوند، آل‌عمران (۳): ۱۶۹ و ۱۷۰.

این دسته از آیات اگرچه به برخی از افراد اختصاص دارد و آن‌ها شهداء می‌باشند، اما دلالت این آیات بر حیات پس از این عالم که همان حیات برزخی است صریح و روشن است. علت دلالت این آیات بر حیات برزخی بدین قرار است:

۱. پروردگار نهی کرده است که بر کشته‌شدگان در راه او خطاب مرده شود بلکه می‌فرماید: «وَلَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ...»، هرگز کسانی را که در راه خدا کشته شده‌اند، مرده مپندار، بلکه زنده‌اند...، آل‌عمران (۳): ۱۶۹. این نهی از اطلاق مرده بر آن‌ها همان حیات برزخی آن‌هاست.

۲. این افراد نزد پروردگارشان متعمم بوده و از رزق و روزی برخوردارند که این جمله نیز دلالت صریح بر حیات برزخی (بهشت برزخی) شهدا دارد. (جوادی آملی، بی‌تا، ۴، ۲۲۴)

۳. اینان شادند به آن چه خدا از فضل خود به آن‌ها عطا کرده است و این جمله باز صراحت بر حیات برزخی دارد، زیرا فرح و شادی از آثار حیات و از نشانه‌های آن می‌باشد.

۴. آن‌ها بشارت می‌دهند به کسانی که به آن‌ها ملحق نشده‌اند که خوف و حزن نداشته باشید این جمله نیز دلالت بر حیات برزخی شهدا دارد زیرا بشارت دادن نیز از آثار حیات و ادراک و شعور

آن‌هاست بنابراین دلالت این آیات بر حیات برزخی صریح و واضح است. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ۲: ۸۸۳ - ۸۸۵؛ طباطبایی، بی‌تا: ۳۵۵)^۱

اما آیت‌الله‌العظمی سبحانی در رابطه با دلالت این دسته از آیات بر برزخ هیچ نکته‌ای را بیان نفرموده‌اند.

دسته سوم

آیاتی است که دلالت بر حیات برزخی مؤمنین و کفار دارد و استفاده حیات برزخی برای عموم کسانی که از این جهان در گذشته‌اند مانند آیه:

۱. «قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ * بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَ جَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ»، (سرانجام به جرم ایمان کشته شد، و به دو) گفته شد: «به بهشت در آی. گفت: «ای کاش، قوم من می‌دانستند، * که پروردگارم چگونه مرا آمرزید و در زمره عزیزانم قرار داد»، یس (۳۶): ۲۶ و ۲۷. مراد از جنت در آیه مورد بحث را بهشت آخرتی تلقی نمی‌کنند بلکه آن را صریح در بهشت برزخی می‌دانند. (طباطبایی، ۱۳۷۵، ۱۷: ۷۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۸، ۳۵۴)

آیت‌الله‌العظمی سبحانی می‌فرمایند: به طور مسلم مقصود از بهشت در این آیه، بهشت اخروی نیست، زیرا به حکم آیات، میان مرگ، و آخرت، برزخی حائل است و قهرا این بهشت، بهشت دیگری است که در روایات از آن به بهشت برزخی تعبیر آورده شده است. (سبحانی، بی‌تا، ۵: ۱۴۶-۱۴۷)

۲. «... وَ حَاقَ بِالْ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ * النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ ادْخُلُوا ءَالَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ...»، و فرعونیان را عذاب سخت فرو گرفت * (اینک هر) صبح و شام بر آتش عرضه می‌شوند، و روزی که رستاخیز برپا شود (فریاد می‌رسد که): «فرعونیان را در سخت‌ترین (انواع) عذاب در آورید»، غافر (مؤمن) (۴۰): ۴۵ و ۴۶. در این آیه از عذاب‌های فرعونیان در برزخ، سخن می‌گوید، و با این آیه‌ی مبارکه روشن می‌شود آتشی که به آن اشاره شده، آتش برزخی است که در پایان آیه، مجازات آن‌ها در قیامت به طور جداگانه مطرح شده است و لذا غالب مفسران این آیه را به عالم برزخ و عذاب قبر تفسیر کرده‌اند. (طباطبایی، بی‌تا، ۱۷: ۳۳۵) دلالت این دو آیه نیز بر حیات برزخ واضح است. (مطهری، بی‌تا: ۵۲۳) زیرا اولاً بر آتش عرضه شدن صبح و شام از امور مربوط به این نشأه است و دلیل بر حیات برزخی است، ثانیاً پس از آن که می‌فرماید: و روزی که قیامت به پا شود آل فرعون را داخل عذاب شدید کنید دلیل دیگر بر عذاب برزخی می‌باشد.

آیت‌الله‌العظمی سبحانی در رابطه با این آیه می‌فرمایند: این آیه حاکی از آن است که آل فرعون، پیش از رستاخیز صبح و عصر بر آتش عرضه می‌شوند. عرضه بر آتش چون به خاطر معذب ساختن آن‌ها است طبعاً باید دارای روح و روان باشند که درد آتش را بچشند. بنابراین باید روح انسان در نشأه برزخ دارای بدن خاصی باشد که بسان لباس بر روح پوشانیده شود، و به وسیله بدن معذب گردد. (ر.ک: سبحانی، بی‌تا، ۸: ۳۸۸-۳۸۷)

با توجه به مفاد دو آیه، بقا و حیات آنان در جهان برزخ روشن می‌گردد، زیرا پیش از رسیدن

۱. مرحوم طبرسی رحمه الله علیه می‌گوید: علت این که در آیه شهداء فقط زنده معرفی می‌کند اگرچه دیگر مؤمنین نیز در برزخ چه بسا حیات دارند این است که آنان علاوه بر این که دارای حیات برزخی هستند هم پیام بشارت دارند و دیگر این که از نعمت رزق نزد خداوند برخوردارند.

قیامت، صبح و عصر بر آتش عرضه و نشان داده می‌شوند ولی پس از رسیدن به سخت‌ترین عذاب وارد می‌گردند. اگر ذیل آیه نبود (يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ) مفاد فراز نخست چندان روشن نبود، ولی با توجه به ذیل آیه روشن می‌گردد که مقصود، همان دوران برزخ است. (سبحانی، بی تا، ۱۰: ۳۷۹)

۳. «مِمَّا خَطَبْتَهُمْ أُغْرَقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا...»، به سبب گناهان‌شان غرقه گشتند و (پس از مرگ) در آتشی درآورده شدند، نوح (۷۱): ۲۵. مراد از «آتش» در آیه شریفه آتش برزخ است، که مجرمان بعد از مردن و قبل از قیامت در آن معذب می‌شوند، نه آتش آخرت، و این آیه خود یکی از ادله برزخ است، چون می‌دانیم که آیه شریفه نمی‌خواهد بفرماید قوم نوح غرق شدند، و به زودی در قیامت داخل آتش می‌شوند تا منظور از آتش، آتش قیامت باشد؛ و این که بعضی احتمال داده‌اند مراد از آتش، آتش آخرت باشد درست نیست و نباید به آن اعتنا کرد. (طباطبایی، ۱۳۷۵، ۲۰: ۵۵)

آیت‌الله سبحانی بیان می‌کنند که این آتش نمی‌تواند، آتش اخروی باشد، طبعاً آتشی است در برزخ که پس از مرگ، آدم گنهکار را فرا می‌گیرد. (سبحانی، بی تا، ۵: ۱۴۷)

بنابراین علاوه بر اصل وجود برزخ، شماری از آیات قرآنی بر حیات برزخی و شعور و آگاهی آدمیان در عالم برزخ دلالت می‌کنند: الف) آیاتی که بیانگر زنده بودن شهیدانند؛ ب) آیاتی که از نعمت‌ها و عذاب‌های برزخی حکایت دارند.

برزخ در روایات

اخبار و روایات وارده از رسول اکرم و ائمه معصومان (علیهم السلام) که دلالت بر عالم برزخ می‌کند بسیار زیاد است به گونه‌ای که اگر کسی ادعای تواتر اخبار برزخ را بنماید دور از صواب نیست. (ر.ک: مجلسی، ۱۳۶۱، ۶: ۲۰۲)

۱. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ حَمَّادَ عَنْ عَمْرِو بْنِ يَزِيدَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنِّي سَمِعْتُكَ وَأَنْتَ تَقُولُ كُلُّ شَيْعَتَنَا فِي الْجَنَّةِ عَلَيَّ مَا كَانَ فِيهِمْ قَالَ صَدَقْتُكَ كُلُّهُمْ وَاللَّهِ فِي الْجَنَّةِ قَالَ قُلْتُ جَعَلْتُ فِدَاكَ إِنَّ الدُّنُوبَ كَثِيرَةٌ كَبَارٌ فَقَالَ أَمَا فِي الْقِيَامَةِ فَكُلُّكُمْ فِي الْجَنَّةِ بِشَفَاعَةِ النَّبِيِّ الْمُطَاعِ أَوْ وَصِيِّ النَّبِيِّ وَلَكِنِّي وَاللَّهِ أَتَخَوَّفُ عَلَيْكُمْ فِي الْبَرْزَخِ قُلْتُ وَمَا الْبَرْزَخُ قَالَ الْقَبْرُ مِنْذُ حِينَ مَوْتِهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ؛ عمر بن زید از امام صادق (ع) نقل کرده است که حضرت فرمود: به خدا من برای شما نمی‌ترسم مگر (از وضع شما در عالم) برزخ و اما هنگامی که امر به ما رسید ما به شما سزاوارتر خواهیم بود. (کلینی، ۱۳۶۵، ۳: ۲۴۲).

از مجموع روایات به دست می‌آید که سرانجام روح آدمی پس از سپری کردن عمر دنیوی خود، وارد عالمی دیگر به نام برزخ می‌شود؛ ولی باید بدانیم که دوران برزخ هم مثل دنیا سپری خواهد شد و با تمام شدن آن قیامت فرا خواهد رسید؛ یعنی شروع عالم برزخ از هنگام مرگ است و تا قیامت ادامه دارد.

آیت‌الله‌العظمی سبحانی در رابطه با این روایت تصریح کرده‌اند که: مقصود از برزخ قبر انسان است از لحظه مرگ تا روز رستاخیز از آنجا که چنین برزخی جنبه همگانی دارد، باید همه نوع مردگان را شامل شود، اعم از کسانی که طعمه درنده می‌گردند، یا در آب غرق می‌شوند، و یا در دل آتش می‌سوزند، و کسانی که پس از تبدیل به خاک در قبر، خاک بدن آن‌ها از طریق باد و طوفان در اطراف جهان پراکنده می‌شود. مسلماً همه آنان برزخی، به نام قبر دارند؛ پس واقعیت قبر، همان برزخ است. (ر.ک: سبحانی، بی تا، ۵: ۳۵۸-۳۶۱)

۲. قال الصادق عليه السلام: «فَإِذَا قَبِضَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ صَبَّرَ تِلْكَ الرُّوحَ فِي قَالِبٍ كَقَالِبِهِ فِي الدُّنْيَا فَيَا كَلُّونَ وَ يَشْرَبُونَ فَإِذَا قَدِمَ عَلَيْهِمُ الْقَادِمُ عَرَفُوهُ بِتِلْكَ الصُّورَةِ الَّتِي كَانَتْ فِي الدُّنْيَا»، امام صادق (ع) فرمود: هنگامی که خداوند، جان مؤمن را بگیرد، او را در کالبدی همانند دنیا قرار می‌دهد و (یا آن قالب از خوردنی‌ها و آشامیدنی‌های بهشت برزخی) می‌خورند و می‌آشامند؛ و اگر کسی بر آنان وارد شود (به همان شکل و قیافه‌ای که در دنیا داشتند) ایشان را می‌شناسند. (کلینی، ۱۳۶۵، ۳: ۲۴۵)

۳. قال أمير المؤمنين عليه السلام لأبن نبأته: «... لَوْ كُشِفَ لَكُمْ لِرَأَيْتُمْ أَرْوَاحَ الْمُؤْمِنِينَ فِي هَذَا الظَّهْرِ حَلَقًا يَتَزَاوَرُونَ وَ يَتَحَدَّثُونَ؛ إِنَّ فِي هَذَا الظَّهْرِ رُوحَ كُلِّ مُؤْمِنٍ، وَ يُوَادِي بَرَهوتَ نَسَمَهُ كُلِّ كَافِرٍ»، امام علی (ع) به ابن نبأته فرمود: «اگر (حجاب برزخی کنار رود و آن جهان) بر شما نمایان گردد، هر آینه‌ی ارواح مؤمنان را در پشت این شهر (نجف) خواهید دید که حلقه‌وار گرد هم آمده؛ با هم دیدار کنند و سخن گویند. روح هر مؤمنی در این جاست و ارواح کفار در وادی برهوت». (مجلسی، ۱۳۶۱، ۶: ۲۴۲)

از احادیث فوق استفاده می‌شود که نعمت‌های بهشت عالم برزخ نمونه‌ای از نعمت‌های خداوند در بهشت جاویدان و عذاب عالم برزخ نیز نمونه‌ای از عذاب‌های او در عالم قیامت است و تا پایان عالم برزخ در آن معذب خواهند بود، با این تفاوت که ممکن است بر اثر خیرات و صدقاتی که دیگران برای آن‌ها در عالم دنیا می‌دهند، عذاب از آن‌ها برداشته شود و اهل بهشت گردند. (مظاهری، بی تا: ۸) آیت‌الله‌العظمی سبحانی قائل‌اند که برای برزخیان از نیکوکار و بدکار بهشت و جهنمی وجود دارد، که هر کدام به سزای اعمال خویش در بهشت و جهنم برزخی خواهند رسید. (سبحانی، بی تا، ۵: ۵۶۵)

۴. قال علی عليه السلام: «إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا أُدْخِلَ حُفْرَتَهُ أَتَاهُ مَلَكَانِ اسْمُهُمَا مَنَكْرٌ وَ نَكِيرٌ فَأَوَّلُ مَنْ يَسْأَلُهُ عَنْ رَبِّهِ ثُمَّ عَنْ نَبِيِّهِ ثُمَّ عَنْ وَوَلِيِّهِ...». امام علی (ع) فرمود: «هنگام ورود شخص به قبر، دو فرشته به نام‌های نکیز و منکر سراغ او می‌آیند. نخستین چیزهایی که می‌پرسند: از خدا، پیامبر و امام هست...». (مجلسی، ۱۳۶۱، ۶: ۲۳۳)

روایات تصریح دارند که هم از مؤمن و هم از کافر از اعتقادات آدمی سؤال می‌شود؛ بنابراین در قبر از عقایدی هم چون خدا، پیامبر، کتاب، دین و امام زمان (ع) می‌پرسند، علاوه بر مسائل اعتقادی، از اموری هم چون؛ سؤال درباره‌ی بعضی از فروع دین مانند: نماز، زکات، حج، روزه، مال و عمر نیز سؤال می‌شود، و در پایان سؤال از ولایت اهل بیت عصمت و طهارت نیز سؤال می‌شود.

آیت‌الله‌العظمی سبحانی قائل‌اند که مسأله سؤال و فشار قبر مورد قبول اکثر قریب به اتفاق متکلمان اسلامی و یک عقیده عمومی اسلامی است که همه فرق اسلامی جز یک نفر به نام «ضرار» به آن معتقدند. و تعداد روایات در حد تواتر است و همگی ناظر این است که از مردگان درباره‌ی خدا، پیامبر، دین و امام زمان سؤال می‌شود. (ر.ک: سبحانی، بی تا، ۵: ۳۵۹-۳۶۱)

۵. فيما كتب أمير المؤمنين علي عليه السلام لمحمد بن أبي بكر: «يَا عِبَادَ اللَّهِ مَا بَعْدَ الْمَوْتِ لِمَنْ لَمْ يُغْفَرْ لَهُ أَشَدُّ مِنْ الْمَوْتِ الْقَبْرِ فَاحْذَرُوا ضَيْقَهُ وَ ضَنْكَهُ وَ ظَلَمَتَهُ وَ عَرَبْتَهُ إِنَّ الْقَبْرَ يَقُولُ كُلَّ يَوْمٍ أَنَا بَيْتُ الْعَرَبِ أَنَا بَيْتُ التُّرَابِ أَنَا بَيْتُ الْوَحْشَةِ أَنَا بَيْتُ الدُّودِ وَ الْهُوَامِ وَ الْقَبْرِ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ أَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفْرِ النَّارِ إِنَّ الْعَبْدَ الْمُؤْمِنَ إِذَا دُفِنَ قَالَتْ الْأَرْضُ لَهُ مَرْحَبًا وَ أَهْلًا قَدْ كُنْتُ مِمَّنْ أَحَبُّ أَنْ يَمْشِيَ عَلَيَّ ظَهْرِي فَإِذَا تَوَلَّيْتِكَ فَسَتَعَلَّمُ كَيْفَ صُنِعِي بِكَ فَتَسْعَ لَهُ مَدَّ الْبَصَرِ وَ إِنَّ الْكَافِرَ إِذَا دُفِنَ قَالَتْ الْأَرْضُ لَهُ لَا مَرْحَبًا وَ لَا أَهْلًا قَدْ كُنْتُ مِنْ أَبْغَضِ مَنْ يَمْشِي عَلَيَّ ظَهْرِي فَإِذَا تَوَلَّيْتِكَ فَسَتَعَلَّمُ كَيْفَ صُنِعِي بِكَ فَتَضْمَهُ حَتَّى تَلْتَقِيَ أَصْلَاعَهُ!...»، أمير مؤمنان علی (ع) به محمد بن ابی نوشت: «ای بندگان خدا! سختی و آزار قبر برای گروهی که به درگاه پروردگار آمرزیده نشده‌اند، دردآورتر از سختی هنگام جان‌کندن است؛ پس از

تنگی، فشار، تاریکی و تنهایی آن بهراسید! قبر، هر روز چنین ندا سر می‌دهد: منم خانه‌ی غربت! منم خانه‌ی ظلمت! منم خانه‌ی وحشت! (برای بدکاران) منم خانه‌ی مهر و بخشش! (برای نیکوکاران). قبر (محدود به این ظاهر نیست؛) بلکه باغی از باغستان‌های بهشت و یا گودالی از گودال‌های جهنم است. وقتی، مؤمن وارد قبر شود، به او گوید: أهلاً و مرحباً و تا چشم کار می‌کند، قبرش را گشایش دهد؛ اما هنگامی که کافر وارد قبر شود، به او گوید: لأهلاً و لا مرحباً! که خوش نیامدی و چنان فشارش دهد که استخوان‌های درهم شکنند و خرد شود». (مفید، ۱۳۷۱: ۲۶۴)

بنابر روایت فوق مؤمنان و نیکوکاران، پس از آزمون فرشتگان پرسش، زندگی بهشتی‌شان آغاز می‌شود و از نعمت‌های الهی بهره‌مند می‌شوند؛ و کافران و بدکاران، پس از این که به نیکی از عهده‌ی امتحان بازرسان قبر برنیامدند، زندگی جهنمی‌شان آغاز می‌شود و از عذاب‌ها و شکنجه‌های آن جهان برخوردار می‌شوند.

آیت‌الله‌العظمی سبحانی قائل‌اند که روایاتی که در مورد قبر و عالم برزخ آمده است نیز دلیل بر تجسم عمل دانست، زیرا در این روایات نیز سخن از این است که در عالم برزخ آن چه مصاحب و قرین انسان است همان اعمال او است که مایه خرسندی و یا آزرده‌گی، و سعادت و شقاوت برزخی او خواهد بود. (سبحانی، بی تا، ۵: ۶۴۲)

این روایات بیانگر ماهیت برزخ، ترسیمی از حیات برزخی، وادی برزخ، پرسش‌های برزخ، پاداش‌ها و کیفرها و... روایات در رابطه با حیات برزخی فراوان است که به جهت رعایت اختصار به همین مقدار اکتفا نمودیم.

حیات برزخی از منظر وهابیت

یکی از موضوعات اختلافی بین وهابیان و دیگر علمای مذاهب اسلامی موضوع ارتباط و تعامل بین عالم دنیا و عالم برزخ است، که وهابیان آن را قبول نداشته و دیگر علما آن را پذیرفته‌اند. این مسأله منشأ اختلاف در مسائل دیگر؛ از قبیل: استعانت از ارواح اولیای الهی، و استغاثه به آنان، توسل به اولیای الهی بعد از وفات‌شان و... شده است.

عموم مسلمانان قائل به حیات برزخی و زندگی اموات؛ خصوصاً اولیای الهی در عالمی مابین عالم دنیا و آخرت به نام برزخند، بر خلاف وهابیان که به حیات برزخی حتی برای اولیای الهی، اعتقادی ندارند؛ از همین رو استعانت از آنان، استغاثه و توسل به آنان را جایز ندانسته بلکه از مظاهر بارز شرک می‌دانند. در حقیقت توجه به اولیای الهی را مانند توجه به سنگ، بی اثر و بی خاصیت می‌دانند (رضوانی، بی تا: ۲۹) زیرا معتقدند که اولیاء بعد از مرگ هیچ ارتباطی با دنیا ندارند و هیچ تصرفی نیز نمی‌توانند داشته باشند.

وهابیان معتقدند که خیراتی از دنیا به مردگان نمی‌رسد و از جانب دیگر مردگان حتی اولیای الهی نیز نمی‌توانند برای زنده‌ها کاری انجام دهند.

از مجموع آیات و روایات استفاده می‌شود که بین حیات برزخی انسان در عالم برزخ با حیات مادی و انسان‌های زنده ارتباط برقرار است؛ به این معنا: هنگامی که انسان‌ها در عالم مادی آنان را صدا می‌زنند می‌شنوند و هنگامی که از آنان سؤال و درخواست می‌کنند، به اذن خداوند متعال جواب می‌دهند. پیش از این «حیات برزخی» اموات بررسی شد و آن را با ادله قرآنی و روایی به اثبات رساندیم، ولی آنچه در صدد اثبات آن می‌باشیم تعامل بین عالم برزخ با عالم دنیاست که وهابیان منکر این مسئله‌اند.

شیخ عبدالعزیز بن باز می‌گوید:

قد علم من الدین بالضرورة و بالأدلة الشرعية ان رسول الله (ص) لا يوجد في كل مكان، و إنما يوجد جسمه في قبره فقط في المدينة المنورة، أما روحه ففي الرفيق الأعلى في الجنة» (بن عبدالله بن باز، ۱۳۷۴، ۱: ۴۰۸)؛ به ضرورت دین و ادله شرعی دانسته شده که رسول خدا(ص) در هر مکانی موجود نیست و فقط جسم او در قبرش در مدینه نوره است، ولی روحش در جایگاه اعلی در بهشت است.
«...أما كونه (ص) يرى المسلم عليه فهذا لا اصل له و ليس في الآيات و الأحاديث ما يدل عليه، كما أنه عليه الصلاة والسلام لا يعلم احوال اهل الدنيا ولا ما يحدث منهم؛ لأن الميت قد انقطعت صلته بأهل الدنيا...» (بن باز، ۱۳۷۴، ۲: ۷۶۵) «...و اما این که پیامبر می‌بیند کسی را که بر او سلام می‌کند، این اصل و مدرکی ندارد، و در آیات و احادیث شاهی بر آن موجود نیست، همان گونه که پیامبر علیه الصلاة و السلام از احوال اهل دنیا و آنچه در آن حادث می‌شود اطلاعی ندارد؛ زیرا میت ارتباطش با دنیا قطع می‌گردد».

در جای دیگر می‌گوید: «فمن قال من الناس في اي بقعة من بقاع الأرض: يا رسول الله! و يا نبي الله أو يا محمد اغثنى أو ادركنى أو انصرنى أو اشفنى أو انصر امتك أو اشف مرض المسلمين أو اهد ضالتهم أو ما اشبه ذلك فقد جعله شريكاً لله في العبادة». (بن عبدالله بن باز، ۱۳۷۴، ۲: ۵۴۹)؛ هر کسی از مردم در هر جای کره زمین بگوید: ای رسول خدا، ای نبی خدا، ای محمد! کمک کن مرا، دریاب مرا، یاری کن مرا، شفا ده مریضان مسلمانان را، هدایت کن گمشده مسلمانان را و مانند آن، برای خدا شریک در عبادت قرار داده است.

«و لا شك ان المستغيثين بالنبي أو بغيره من الأولياء و الأنبياء أو الجن انما فعلوا ذلك معتقدين انهم يسمعون دعاءهم و يقضون حاجتهم، و انهم يعلمون احوالهم، و هذه انواع من الشرك الأكبر؛ لأن الغيب لا يعلمه إلا الله عزوجل، و لأن الاموات قد انقطعت اعمالهم و تصرفاتهم في عالم الدنيا». (بن عبدالله بن باز، ۱۳۷۴، ۲: ۵۵۲)؛ شکی نیست که استغاثه کنندگان به پیامبر، اولیا، انبیا، ملائکه یا جن، این عمل را به این اعتقاد انجام می‌دهند که آنان دعایشان را شنیده و از احوالشان اطلاع دارند و حاجتشان را برآورده خواهند کرد، این امور انواعی از شرک اکبر است؛ زیرا غیب را غیر از خدا کسی دیگر نمی‌داند. و نیز اموات؛ چه انبیا و چه غیر انبیا اعمال و تصرفاتشان در عالم دنیا با مرگ منقطع گردیده است.

ناصرالدین البانی محدث و هابی در مقدمه کتاب «الآيات البينات في عدم سماع الأموات» می‌گوید:
«... بعد ما تبين للعديد من اهل الفضل و العلم اهمية موضوعه و احتياج الجماهير إلى الإطلاع عليه، لاسيما من كان منهم لا يزال يعيش في احوال الجاهلية الأولى من الإستغاثة بغير الله و الإستعانة بالأنبياء و الصالحين الأموات و غيرهم من عباد الله، متوهمين أنهم يسمعونهم حين ينادون و أنهم على الإستجابة لهم قادرون...»؛ «کثیری از اهل سنت قایل به حیات برزخی در قبر برای امواتند، ولی این بدان معنا نیست که علم غیب می‌دانند، یا از امور اهل دنیا اطلاع دارند، بلکه این امور با مرگ از آن‌ها منقطع گردیده است» (آلوسی، ۱۳۶۳: ۱).

نتیجه‌گیری

از مجموع مطالب یاد شده می‌توان چنین نتیجه گرفت که:

واژه «برزخ» در اصل، به معنی چیزی است که در میان دو شیء، حائل می‌شود و سپس به هر چیزی که میان دو امر قرار گیرد «برزخ» گفته شده است، روی همین جهت، به عالمی که میان دنیا و عالم آخرت قرار گرفته، «برزخ» گفته می‌شود.

دلیل بر وجود چنین جهانی که گاهی از آن تعبیر به «عالم قبر» و یا «عالم ارواح» می‌شود، از طریق ادله نقلیه است، آیات متعددی از قرآن مجید داریم که بعضی ظهور و بعضی صراحت در این معنی دارد، اما از نظر روایات؛ در کتب معروف شیعه و اهل تسنن، روایات فراوانی است که با تعبیرات مختلف و کاملاً متفاوت، از جهان برزخ، عالم قبر و ارواح و خلاصه جهانی که میان این عالم و عالم آخرت قرار دارد، سخن می‌گوید.

در میان علمای اسلام، در مورد مسأله برزخ، عذاب و نعمت در این عالم اتفاق نظر وجود دارد، و علمای شیعه و اهل سنت در این امر متفقند، جز اندکی که قابل ملاحظه نیستند. دلیل این اتفاق نظر نیز روشن است؛ زیرا وجود جهان برزخ و نعمت و عذاب آن همان گونه که گفتیم صریحاً در آیات قرآن مجید آمده است.

از جمله علمای اسلام، آیت‌الله‌العظمی سبحانی است که ایشان هم تصریح دارند که آیات قرآن کریم از دلایل روشن ادامه حیات در برزخ می‌باشند که با علم و ادراک و قدرت و توانایی توأم می‌باشد.

آیت‌الله‌العظمی سبحانی هم چنین بیان می‌کنند که برای برزخیان از نیکوکار و بدکار بهشت و جهنمی وجود دارد، که هر کدام به سزای اعمال خویش در بهشت و جهنم برزخی خواهند رسید.

یکی از موضوعات اختلافی بین وهابیان و دیگر علمای مذاهب اسلامی موضوع ارتباط و تعامل بین عالم دنیا و عالم برزخ است، که وهابیان آن را قبول نداشته و دیگر علما آن را پذیرفته‌اند. این مسأله منشأ اختلاف در مسائل دیگر؛ از قبیل: استعانت از ارواح اولیای الهی و استغاثه به آنان، توسل به اولیای الهی بعد از وفات‌شان و... شده است.

پیشنهاد می‌شود حیات برزخی به صورت تطبیقی از اندیشمندان دیگر چون: علامه طباطبایی و علامه جعفری و علمای اهل سنت مورد بررسی پژوهشگران قرار گیرد.

منابع

- قرآن کریم ترجمه‌ی محمد مهدی فولادوند.
۱. ابن درید، محمد بن حسن، جمهره اللغة، ج ۲، ط ۱، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۸۸.
 ۲. ابن سیده، علی بن اسماعیل، المحکم و المحيط الأعظم، محقق: عبدالحمید هندآوی، ج ۳، ط ۱، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۳۷۹.
 ۳. _____، المخصص، ج ۲، چ اول، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
 ۴. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، ج ۱، ط ۱، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۶۲.
 ۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۳ و ۱۴، ط سوم، بیروت، دار صادر، ۱۳۷۲.
 ۶. ازدی، عبدالله بن محمد، کتاب الماء، ج ۱، چ ۱، تهران، دانشگاه علوم پزشکی ایران، موسسه مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل، ۱۳۸۷.
 ۷. آلوسی، نعمان، مقدمه الآیات البینات فی عدم سماع الاموات، بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۳۶۱.
 ۸. بجنوردی و همکاران، کاظم، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۱، چ ۱، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۱.
 ۹. بن باز، شیخ عبدالعزیز، مجموع فتاوی، ج ۱ و ۲، ریاض، دا الوطن، ۱۳۷۴.
 ۱۰. تهانوی، محمدعلی بن علی، کشف اصطلاحات الفنون، ج ۱، چ ۱، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶م.
 ۱۱. جوادی آملی، عبدالله، معاد در قرآن، ج ۴، کتابخانه دیجیتال اسراء، بی تا.
 ۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، محقق: احمد عبدالغفور، عطار، ج ۱، چ ۱، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۳۷۶.
 ۱۳. حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم، محقق: مطهر بن علی، اریانی، یوسف محمد، عبدالله، حسین بن عبدالله، عمری، ج ۱، چ ۱، دمشق، دار الفکر، ۱۳۷۸.
 ۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، ج ۱، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۴.
 ۱۵. رضوانی، علی اصغر، وهابیت و عالم برزخ، بی جا، تهران، نشر مشعر، بی تا.
 ۱۶. زمخشری، محمود بن عمر، الفائق، ج ۱، چ اول، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۳۷۵.
 ۱۷. سبحانی، جعفر، الالهیات، ج ۴، بی جا، بی تا، ۱۳۷۲.
 ۱۸. _____، معادشناسی، مترجم: علی، شیروانی، قم، انتشارات دارالفکر، ۱۳۹۱.
 ۱۹. _____، منشور جاوید، ج ۵ و ۸ و ۱۰، مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان، قم، بی تا.
 ۲۰. سعیدی مهر، محمد، آموزش کلام اسلامی، ج ۲، قم، کتاب طه، ۱۳۹۳.
 ۲۱. صاحب، اسماعیل بن عباد، المحيط فی اللغة، ج ۴، چ ۱، بیروت، عالم الکتب، ۱۳۷۲.
 ۲۲. صالحی حاجی آبادی، نعمت اله، انسان از مرگ تا برزخ، بی جا، بی تا.
 ۲۳. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵ و ۱۷ و ۲۰، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۵.
 ۲۴. _____، مهر تابان، چ ۸، مشهد، نور ملکوت قرآن، بی تا.
 ۲۵. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، تهران، ۱۳۷۲.
 ۲۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۴، چ ۲، قم، نشر هجرت، ۱۳۶۷.
 ۲۷. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، ج ۱، چ ۱، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۳۷۳.
 ۲۸. قاسمی، علی محمد، برزخ؛ پژوهشی قرآنی و روایی، قم، مؤسسه امام خمینی «ره»، ۱۳۸۸.
 ۲۹. قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، ج ۱، تهران، الاسلامیه، ۱۳۷۱.
 ۳۰. کریمی، فاطمه، تصویربرزخ و برزخیان در قرآن کریم، قم، جامعه القرآن کریم، ۱۳۸۵.
 ۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۳، تهران، الإسلامیه، ۱۳۶۵.
 ۳۲. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ۶، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۳۶۱.
 ۳۳. مدنی، علی خان بن احمد، الطراز الأول، ج ۵، مشهد، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۳۸۴.
 ۳۴. مطهری، مرتضی، زندگی جاوید یا حیات اخروی، بی جا، بی تا.

۳۵. مظاهری، محمد، انسان و عالم برزخ، بی‌جا، بی‌نا.
۳۶. مفید، محمد بن محمد، الأملی، ج ۱، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۳۷۱.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۱۸، ج ۱، تهران، الاسلامیه، ۱۳۷۴.
۳۸. مهنا، عبدالله علی، لسان اللسان، ج ۱، ج ۱، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۳۷۱.
۳۹. هاشمی رفسنجانی، اکبر، فرهنگ برگزیده قرآن، ج ۱، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

آموزه‌های عملی زندگی در کلام شیعی از نگاه آیت‌الله العظمی سبحانی

مهدی سعادت‌مند^۱

چکیده

نیاز جامعه امروز به سبک زندگی دینی، انگیزه و ضرورتی برای مطالعه و تبیین اصول رفتاری همبسته با باورهای مذهبی است. این مقاله پژوهشی توصیفی در چستی آموزه‌های عملی زندگی در کلام شیعی، از نگاه آیت‌الله سبحانی است. در توحید شیعی ضمن پذیرش نظام طولی عالم و تأثیر اسباب، تمسک به ظرفیت‌های معنوی مشروع مثل توسل، زیارت و استشفاع، عین عبادت و سبب تعالی محسوب می‌شود. تعالیم رفتاری ناشی از عقاید شیعه از سهولت، انعطاف و تنوع برخوردار بوده، هیچ‌گاه از چارچوب شریعت خارج نمی‌گردد. تحمل‌پذیری و همزیستی با دیگران، مسؤولیت‌پذیری فردی و جمعی، تدبیر و عمل‌گرایی از دیگر آموزه‌هایی هستند که در کنار ثبات اعتقادی، عقلانیت و اعتقاد به مقدرات الهی سبکی عالی از زندگی را برای انسان رقم می‌زند که کمال این امور در ظرف حاکمیت اسلامی و اندیشه سیاسی امامیه تحقق می‌یابد. نتیجه این که باورهای کلامی شیعیان ارائه دهنده اصولی کارآمد و پویا برای حیات بشریست.

کلیدواژگان

سبک زندگی، رفتار، آموزه، اعتقاد، شیعه، آیت‌الله سبحانی

۱. مقدمه و مبانی

سبک زندگی انسان‌ها متأثر از باورهایی است که بر یک سری مبانی مشخص استوار گردیده‌اند. حیات عملی شیعیان نیز برگرفته از اعتقادات ایشان است که در کنار اموری مثل فقه و اخلاق، نحوه خاصی از زندگی را برای آن‌ها تعریف می‌نماید. مهم‌ترین باورهای مبانی کلام شیعی در این خصوص عبارتند از: حجیت شناخت‌های عقلی و وحیانی در کنار شناخت‌های حسی و تجربی که به دلیل قطعیت وحی و واقع‌نمایی عقل، تعارض بین این دو منتفی است، عدم نسبیّت در معارف مبتنی بر حقایق تکوینی، تعلق و ربط همه‌جانبه نظام آفرینش به خدا و اراده و مشیت الهی، وابستگی طولی همه‌ی سبب‌ها به مسبب‌الاسباب حقیقی، پذیرش وجود عالم غیب و غیر مادی و این که این عالم نظام اکمل و احسن بوده که خلقت آن عبث و بدون هدف نبوده و خاضع در برابر هدایت تکوینی الهی است. اعتقاد به دوساحتی بودن وجود انسان از جسم و روح و این که قابلیت دارد پس از مرگ به حیات خود ادامه دهد. آفرینش انسان بر فطرت پاک توحیدی و به صورت آزاد و مختار که قابلیت تربیت و تأدیب داشته و بواسطه بهره‌مندی از دو عنصر عقل و اختیار، در برابر پیشوایان الهی، سایر انسان‌ها، بلکه کل عالم مسؤول است. کرامت ذاتی انسان، او را شایسته سجده فرشتگان نموده و چون جوهر حیات انسانی در حفظ این کرامت و عزت می‌باشد، اسلام از هر عملی که مضر به این موهبت باشد، منع فرموده است. از این رو آزادی‌های فردی او مقید به عدم تعارض با تکامل معنوی انسان و همچنین مصالح عمومی بشر است. ملاک برتری انسان‌ها کمالات معنوی اکتسابی است که در قرآن از آن به تقوا تعبیر

شده است. حجرات (۴۹): ۱۳ اصول اخلاقی به عنوان اساس هویت انسانی دارای ریشه‌های فطری و در نتیجه ثابت و جاویدانند که گذشت زمان و تحولات اجتماعی در آن ایجاد تغییر نمی‌کند. رفتارهای انسانی نه تنها در آخرت، بلکه در همین دنیا نیز خالی از فرجام نیک و بد نیستند. جایگاه و سرنوشت جوامع بشری تا حد زیادی وابسته به نگرش و رفتار آنهاست، بدون آنکه با اعتقاد به مبدئیت قضا و قدر الهی منافاتی داشته باشد. در نگاه قرآنی و به تبع آن در کلام شیعی، آینده حیات بشر به طور واضح به زیباترین و نیک‌ترین وجه ممکن ترسیم شده است. (سبحانی، ۱۴۱۹: ۳۷-۱۵) پس از ذکر این مبانی، در نوشتار پیش‌رو به بیان آموزه‌های رفتاری ناشی از عقاید کلامی شیعه از دیدگاه آیت‌الله سبحانی و با استقرا در آثار ایشان، به شرح زیر پرداخته می‌شود.

۲. تنظیم عملکرد در چارچوب توحید

توحید، اساسی‌ترین اصل همه ادیان آسمانی است که پیامبران الهی و خصوصاً حضرت ابراهیم منادی آن بوده‌اند. (سبحانی، ۱۴۲۶: ۲۸) دیدگاه توحیدی شیعه شامل همه‌ی مراتبی است که سایر فرق اسلامی به آن باور دارند، بلکه برتر از آن‌ها شیعیان به توحید در صفات نیز عقیده دارند. (همو، ۱۴۲۵، ۱: ۱۷-۱۸) در این بین، توحید در ربوبیت در دو حوزه تکوینی و تشریحی اقتضا می‌کند که مؤمن، تدبیر امور عالم را منحصر به خدا بداند. (همو، ۱۴۱۹: ۵۱) از فروع این عقیده، پذیرش توحید در اموری مثل طاعت، عبادت، رزقیت، شفاعت، آموزش و ... است. (همان: ۵۷) رفتارهای مشرکانه‌ی مردم در عصر پیامبر گرامی اسلام نیز ناشی از شرک ربوبی بود و این که غیر خدا را به طور مستقل در سرنوشت خویش مؤثر می‌دانستند. (همان: ۵۳-۵۱) دلیل روشن بر توحید ربوبی این است که تدبیر جهان و انسان امری جدای از مسأله خلقت نیست و بالطبع با اثبات وحدت در خالقیت، توحید در ربوبیت نیز ثابت می‌شود. (همان: ۵۶)

این باور، انسان موحد را از اعتقاد به هر گونه تأثیر مستقل از اذن الهی، چه جزئی و چه کلی بر حذر داشته و در نتیجه عبادت غیر خدا منتفی می‌گردد. (همان: ۵۵) ولی به نظر آیت‌الله سبحانی، واژه‌شناسان برای معنای عبادت، ضابطه دقیقی ارائه نکرده و با بیان معنایی عام، آن را به هر گونه تذلل و اظهار خضوعی تعریف نموده‌اند، (سبحانی، ۱۴۲۶: ۸۰) که همین آسیب، سبب خلط مفهوم عبادت با موضوع تعظیم و تکریم شده است، زیرا بدون شک عبادت والدین، انبیا و اولیاء حرام است با این حال احترام آنها واجب و هم‌ردیف توحید شمرده می‌شود. «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا» (اسرا (۱۷): ۲۳). (سبحانی: ۱۴۱۹: ۵۹) وجه فارق عبادت از تکریم و تعظیم در تعریف آن است؛ عبادت یعنی: خضوع انسان در برابر شخص یا چیزی، با اعتقاد به این که سرنوشت همه یا قسمتی از عالم به دست اوست و یا این که مالک و صاحب اختیار انسان است و در یک کلام اعتقاد به رب بودن آن چیز. (همو، ۱۴۲۶: ۸۴) با این توضیح، اولاً: توحید در تدبیر با وجود مدبران دیگر که مظاهر تدبیر الهی به شمار آمده و به اذن او کار می‌کنند، منافاتی ندارد. (همو، ۱۳۸۴: ۹) حتی حکومت و لزوم اطاعت از پیامبر هم از مظاهر حاکمیت و لزوم طاعت الهی است، چرا که اگر اذن الهی نبود برای او هم حاکمیت و اطاعتی نبود. (همان: ۱۸) و ثانیاً: انبیا و اولیا و آثار و قبور ایشان از شعائر واجب التعظیم الهی به شمار می‌آیند. (سبحانی، ۱۳۸۵: ۳۲) و از این‌رو اموری مثل اظهار شادی و سرور یا مدح و مرثیه در بزرگداشت اولیای خدا همچنین حفظ آثار رسالت و ساخت بنا بر قبور بزرگان و یا

زیارت آنان شرک یا بدعت به حساب نمی‌آید، بلکه همه این امور بر اصول قرآنی و روایی استوار شده و به وجوب محبت پیامبر(ص) و آل ایشان باز می‌گردد. (همو، ۱۴۱۹: ۶۱) ثالثاً: اموری مثل استشفاء و تبرک به آثار اولیاءالله هم مادامی که از سر تکریم و تعظیم ایشان باشد، نه تنها شرک نیست، بلکه عبادت و تعظیم پروردگار است. (همو، ۱۳۸۵: ۱۶۸)

۳. استمداد از همه ظرفیت‌های فراحسی و غیرمادی

زندگی بشر بر استفاده از وسائل طبیعی و یاری گرفتن از اسباب گوناگونی است که هر یک اثر خاصی دارند و مادامی که کسی برای آن‌ها تأثیر مستقلاً قائل نشود، منافاتی با توحید نداشته و بلکه عین آن می‌باشد. گواه این مطلب داستان ذوالقرنین در قرآن است که در بنای سد از دیگران طلب یاری کرد. کهف (۱۸): ۹۶ توسل به غیر خدا هنگامی شرک خواهد بود که برای آن غیر گونه‌ای از اصالت و استقلال در نظر گرفته شود. اساساً قوام حیات بشری بر به کارگیری اسباب و وسائط است. (سبجانی، ۱۴۲۱ الف: ۵۷۶) با ذکر این مقدمه، تکلیف توسل به اسباب غیر طبیعی هم مشخص می‌شود، چراکه هرگاه چیزی در قرآن و سنت به عنوان وسیله معرفی شود، آنگاه وزان آن با امور طبیعی در چنین مسأله‌ای یکسان خواهد بود. (همو، ۱۳۸۴: ۱۳۰) حتی قرآن هم دعوت به تمسک به وسائل معنوی می‌نماید؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ» مائده (۵): ۳۵ این تحریض الهی یک دعوت عام است که اختصاص به سبب خاصی ندارد و شامل هر وسیله‌ای که موجب تقرب به خدا گردد، می‌شود. (سبجانی، ۱۴۱۴: ۲۲۹) دعای پیامبر و صالحین از آن جمله است. نساء (۴): ۶۴؛ یوسف (۱۲): ۹۷-۹۸ منافقون (۶۳): ۵؛ کسی که بنده صالحی را به خاطر مقام معنویش نزد خدا بخواند، نه به این اعتقاد که مالک تدبیر یا سرنوشت انسان دانسته شود، او را عبادت نکرده است، بلکه این دعا و استشفاء، امر مرددی است که ممکن است مورد قبول خدا قرار بگیرد یا نگیرد، بی‌آنکه شرک به حساب آید. (سبجانی، ۱۴۱۴: ۱۵۸) البته ممکن است به تأثیر دعای صالحین پس از درگذشت آن‌ها اشکال شود، ولی باید دانست که اولاً: بر اساس این اشکال، توسل به میت، حداکثر عملی غیر مفید خواهد بود نه این که موجب شرک شود. ثانیاً: آن چه باعث تأثیر توسل است، یکی علم و شعور و قدرت بر تأثیر است و دیگری برقراری ارتباط لازم بین متوسل و متوسل به که بر اساس اعتقاد مسلمانان به حیات برزخی و دلایل قرآنی و روایی در این زمینه، اثبات این شروط پس از مرگ کاملاً ممکن، بلکه مسلم است و ثالثاً: در سیره پیامبر و اصحاب ایشان هم نمونه‌های متعددی از ارتباط و سخن گفتن با کسانی که از دنیا رفته‌اند، هم مشاهده شده است. (همو، ۱۴۱۹: ۲۸۶-۲۸۴)

اعتقاد به شفاعت شافعین در روز قیامت و به اذن خدای متعال از عقاید مسلم و ضروری اسلام است. این شفاعت و شمول رحمت بواسطه شافعین، شامل حال گنهکارانی است که به طور کامل رابطه خود با خدا را قطع نکرده باشند. (همان: ۲۴۳) صرف نظر از ادله شفاعت، و پاسخ از شبهات وارد بر آن باید توجه داشت که چنین عقیده‌ای نه تنها موجب تجری نسبت به انجام گناه نمی‌گردد، بلکه پنجره‌ای از امید را به روی او می‌گشاید تا با کنار زدن یأس و دلسردی، مجدداً به راه صحیح برگردد. کارکرد ایجابی و مثبت شفاعت را می‌توان با توبه مقایسه نمود، زیرا قبولی توبه مشروط به شرایطی است که تلاش برای تحصیل آن شخص را در مسیر صحیح قرار می‌دهد، علاوه بر این که بسته دانستن باب توبه و رحمت بر روی مذنبین، اثری جز ناامیدی آنان و ارتکاب معصیت بیشتر ندارد. (سبجانی، ۱۳۸۱، ج ۴: ۴)

طلب شفاعت در این دنیا، از سنخ طلب دعا بوده و امری مشروع و مستند است (همان: ۳۴۴) و با توجه به توضیحاتی که در مسأله «توسل» داده شد، اشکال استشفاع از کسانی که در قید حیات دنیایی نیستند نیز، برطرف می‌گردد. (سبحانی، ۱۴۱۹: ۲۴۸-۲۴۶)

۴. تحمل و همزیستی با دیگران

تمام فرق اسلامی بر اصول سه‌گانه‌ی توحید، نبوت و معاد اتفاق نظر داشته (سبحانی، ۱۴۱۹: ۲۶۴) و در منطق شیعه اعتراف به شهادتین همراه با عدم انکار ضروری دین، برای پرهیز از تکفیر دیگران به خاطر اختلاف در سایر فروع یا اصول کفایت می‌کند. (سبحانی، ۱۴۱۶: ۵۸) این موارد اختلافی در حقیقت گزاره‌هایی کلامی‌اند که حاصل بحث و مناقشه مسلمین پس از پذیرش اصول اساسی اولیه است و هر گروهی دلیل و برهان خودش را در آن موضوعات دارد، از این رو چنین اختلافاتی نمی‌تواند دلیلی برای تکفیر یا تفسیق گروهی خاص یا پراکندگی مسلمانان گردد. (همو، ۱۴۱۹: ۲۶۴) برخوردارهای پیروان حقیقی اهل بیت حتی با مخالفین، همواره بر اساس احترام و ادب بوده و بر خلاف برخی اتهامات ناروا، شیعه دشنام‌گویی و سب مسلمان را حرام می‌داند، اگرچه «لعن» از جانب خدا به معنای دوری از خدا و از جانب شخص دعا کننده به معنای طرد خیر از شخص ملعون از سنخ دعا و از فروع امر به معروف و نهی از منکر، از باب دیگری غیر از «سب» است. (همو، ۱۴۲۵: ۶، ۱۳۲)

به همین جهت امامان شیعه (علیهم‌السلام)، هیچ‌گاه خود را وارد منازعات بیهوده کلامی نکرده و سعی در حفظ رابطه‌ی برادری با سایر مسلمانان داشته‌اند. به عنوان مثال در فتنه‌ی خلق قرآن، با وجود قطعیت در حدوث قرآن، به خاطر رعایت ادب و همچنین رفع سوء تعبیر، عبارت «مخلوق» را برای آن به کار نمی‌بردند تا توهم مجعول بودن یا کاستن از ارزش آن بوجود نیاید. امام هفتم (ع)، در پاسخ به این سؤال که قرآن خالق است یا مخلوق، فرمودند: «لَيْسَ بِخَالِقٍ وَ لَأَ مَخْلُوقٍ وَ لَكِنَّهُ كَلَامُ اللَّهِ» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۲۲۳) و بدین گونه اصحاب خود را از خوض در این مسأله بر حذر می‌داشتند. و به فرموده امام رضا (ع): «كَلَامُ اللَّهِ لَا تَتَجَاوَزُهُ وَ لَا تَطْلُبُوا الْهُدَى فِي غَيْرِهِ، فَتَضَلُّوا» (همو، ۱۴۰۰: ۵۴۶) این در صورتی است که در عصر حاضر، وهابیون، اسلام را منحصر در تفکرات افراطی خود دانسته و برای دیگران هیچ سهمی از اسلام قائل نیستند. (سبحانی، ۱۴۲۶: ۱۲) حال آن‌که وحدت کلمه مسلمین، آرمان رسول گرامی اسلام بود و پیوسته سعی در وحدت صفوف ایشان و فرو نشانیدن شعله اختلاف داشت. (همو، ۱۴۱۶: ۱۰۶) با عنایت به همین موضوع، شیعیان، وجود اختلاف در فروع را مانعی بر سر راه برادری اسلامی و وحدت در برابر استعمار جهانی نمی‌بینند و معتقدند که برگزاری جلسات علمی در فضایی آرام و بدون تعصب می‌تواند به حل بسیاری از مشکلات و اختلافات فکری و فقهی کمک نماید. علاوه بر این که اختلاف رأی و نظر، اساساً امری غریزی و طبیعی است. (همو، ۱۴۱۹: ۳۵۵) در این راستا آیت‌الله سبحانی ضمن بر حذر داشتن امت اسلامی از اندیشه‌های تکفیری، علمای وهابی را به گفتگوی علمی صریح برای قطع ریشه فتنه و تفرقه دعوت کرده‌اند. (همو، ۱۴۱۶: ۱۰۶)

همزیستی و خوش رفتاری اسلامی حتی غیر مسلمانان ذمی را هم شامل می‌شود. هیچ آیینی به مانند اسلام حافظ کرامت و حقوق اقلیت‌های مذهبی و ضامن آزادی‌های آنان نیست. (همو، ۱۴۲۵: ۳، ۲۶۶) تا جایی که حکومت اسلامی مسؤول محترم شمرده شدن جان و مال و آبروی آنان است. (همان: ۲۶۷)

به توصیه امیرالمؤمنین به والی مصر: «مهربانی با مردم را پوشش دل خویش قرار ده، و با همه دوست و مهربان باش. مبادا هرگز، چونان حیوان شکاری باشی که خوردن آنان را غنیمت دانی، زیرا مردم دو دسته‌اند، دسته‌ای برادر دینی تو، و دسته دیگر همانند تو در آفرینش می‌باشند.» (سید رضی، نامه ۵۳) تذکر پایانی این که؛ اولاً: این مهرورزی نه از سر نفاق بلکه برخاسته از ذات اسلام و سبب اقبال بیشتر غیر مسلمانان به آن است. و ثانیاً: تساهل دینی در این ساحت به معنای رستگاری اخروی آنان نیست. (سبجانی، ۱۴۲۵، ۵: ۳۱۴)

۵. تدبیر محوری در عین تقدیرگرایی

باور به قضا و قدر الهی از عقاید ضروری اسلام است که علاوه بر دلایل نقلی قرآنی و روایی فراوان، با براهین قطعی عقلی هم ثابت می‌گردد. (سبجانی، ۱۴۱۳، ۲: ۱۵۷) آیت‌الله‌العظمی سبجانی، هر یک از قضا و قدر را به دو قسم تکوینی و تشریحی تقسیم می‌نماید که هر کدام از این اقسام چهارگانه نیز، با نظر به این که در مرتبه علم الهی یا فعل او در نظر گرفته شوند به دو قسم ذاتی (علمی) و فعلی (عینی) تقسیم می‌شوند. (سبجانی، ۱۴۱۹: ۱۰۵-۱۰۳) آن‌چه در این نوشتار اهمیت دارد، ارتباط عقیده به قضا و قدر در مجال افعال انسانی و عدم منافات آن با اختیار و آزادی اوست، چراکه اولاً: تقدیر الهی به این قرار گرفته است که انسان فاعل مختاری باشد که انجام یا ترک هر فعلی را با اراده و اختیار خود انجام می‌دهد، و قضای الهی هم به این تعلق گرفته که به افعال اختیاری انسان بعد از تحققش حتمیت و قطعیت ببخشد. (همو، ۱۳۹۲: ۸۸) و ثانیاً: علم ازلی خدا هم به صدور فعل از انسان، به نحو اختیاری واقع شده، یعنی همان‌گونه که علم الهی به اصل صدور فعل از انسان تعلق گرفته به کیفیت صدور آن هم که اختیاری بودن آن است نیز، تعلق گرفته است. چنین علمی نه تنها با اختیار انسان منافاتی ندارد، بلکه آن را تثبیت و تأکید می‌کند. (همو، ۱۳۸۱، ۳: ۷۸-۷۹) نتیجه این که؛ در منظومه فکری شیعه، ضمن اعتقاد همه جانبه به قضا و قدر الهی، حداکثر تدبیر در امور زندگی به کار گرفته می‌شود، بدون آنکه سوء اختیار بشر به خدا نسبت داده شود.

مبحث دیگر در رابطه با تقدیر الهی این است که، قدرت و سلطه خداوند نامحدود بوده و خلاقیت مستمر خداوند سبب می‌شود که او قادر بر همه چیز بوده و هر زمان بخواهد، بتواند مقدرات مربوط به انسان، همچون عمر و روزی او را تغییر دهد. (همو، ۱۴۲۷ الف، ۶: ۳۲۹) اما آیا چنین اعتقادی سبب نادیده گرفتن توانمندی‌های انسان و بازدارندگی او از کوشش و فعالیت نمی‌شود؟ و آیا اعتقاد به مقدرات حتمی الهی و موجودیت آن در علم الهی و به اصطلاح «ام‌الکتاب»، با اعتقاد به امکان تغییرپذیری آن قابل جمع است؟ پاسخ این سؤالات با تفکیک انواع مقدرات از هم دانسته می‌شود، چراکه مقدرات الهی در رابطه با انسان دو گونه است؛ ۱. مقدرات حتمی و قطعی که امکان تبدیل یا تغییر ندارد، ۲. مقدرات مشروط و معلق که با فقدان شرایط، امکان تبدیل و تغییر دارد. بر این اساس انسان می‌تواند با اختیار و انتخاب خود شرایط را برای مقدرات الهی تغییر داده و زمینه را برای تغییر سرنوشت خود فراهم سازد و مشمول این آیه شود که «یَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ» رعد (۱۳): ۳۹ (سبجانی، ۱۳۸۱، ۳: ۳۷۶-۳۷۷) این مطلب همان اعتقاد به «بدا» است که جمیع فرق مسلمین بر آن اتفاق نظر دارند، هرچند در اندیشه شیعی به این نام مصطلح شده است. (همو، ۱۴۱۹: ۲۸۹) به این معنا که، آنچه پیش از این بر مردم مخفی بوده، خداوند آن را برایشان ظاهر می‌نماید، نه آنکه چیزی که بر خدا

پوشیده بوده بر او آشکار گردد. (همو، ۱۴۱۶: ۷۵) تشریح «بدا» همچون قبول توبه، شفاعت، و تکفیر صغائر بواسطه اجتناب از کبائر، باعث ایجاد امید در قلب گنه‌کاران و جلوگیری از ناامیدی از رحمت الهی و ایجاد زمینه برای تغییر سرنوشت آنان بوسیله‌ی انجام اعمال خیر است. (همو، ۱۴۲۷ الف، ۶: ۳۳۷)

۶. انعطاف‌پذیری همراه با ثبات اعتقادی

انعطاف رفتاری شیعه، همراه با ثبات در عقیده، در دو ساحت نظری و عملی قابل بررسی است؛

۱. به لحاظ نظری، اولاً؛ احکام و قوانین اسلام در عبادات و معاملات و سایر زمینه‌ها همواره ثابت و غیر قابل تغییرند. (سبحانی، ۱۴۲۵، ۲: ۴۱) ثانیاً؛ شیعیان به خاطر مبانی کلامی خود در بحث امامت، باب اجتهاد در فقه را (جهت تطبیق فروع بر اصول و استنباط حکم) همچنان مفتوح دانسته و آن را مختص به فرد یا زمان خاصی نمی‌دانند. مطابق نظر امامیه، تقلید از میت باطل است، علاوه بر این که با وجود اعلم نوبت به تقلید از مجتهدین دیگر نمی‌رسد. (همان: ۲۱-۲۰) بر خلاف اهل سنت، که اجتهاد را بعد از فقهای چهارگانه خویش، جایز نمی‌شمارند. ثالثاً؛ شیعه منابع چهارگانه‌ی (کتاب، سنت، عقل و اجماع) را معتبر شمرده و بر امور ظن‌آوری چون قیاس و استحسان اعتماد ندارد. (سبحانی، ۱۴۲۵، ۱: ۲۵۰) عنصر اول و سوم ضامن ثبات عقاید، فروع مسلم و رفتارهای مبتنی بر آن است. عنصر دوم نیز سبب انعطاف فقه شیعی در سازگاری با مسائل جدید و اقتضات زندگی است

۲. به لحاظ عملی، امامیه از ابزار کارآمدی به نام «تقیه» برخوردار است؛ تقیه ریشه در قرآن داشته و عبارت است از این که؛ انسان مسلمان عقیده خود را برای حفظ جان، آبرو یا مال خود پنهان کند. جواز این امر منحصر در دلایل نقلی نبوده و عقل بر جواز، بلکه لزوم آن حکم می‌کند، چرا که در مقام تعارض محافظت از جان ما و آبرو از یک طرف و اظهار عقیده و اعمال مبتنی بر آن از سوی دیگر، عقل سلیم حکم به تقدیم اهم بر مهم می‌نماید. تقیه در حقیقت سلاح ضعیفا در برابر سنگ‌دلان قوی‌تر است و روشن است که در صورت عدم تهدید و خطر، انسان عقیده و عمل خود را پنهان نمی‌دارد. (همو، ۱۴۲۵، ۱: ۳۵) همچنین تقیه رخصتی است که فایده آن صرفاً شخصی نبوده و به وحدت امت اسلامی و حفظ آن از نابودی کمک می‌کند. (همو، ۱۳۸۱، ۲: ۳۳۵) به طور مثال می‌توان به آیه‌ی ۱۰۶ سوره نحل در بیان تقیه عمار بن یاسر در برابر مشرکین و آیه ۲۸ سوره آل عمران به عنوان جواز تقیه در مقابل مشرکین اشاره کرد. (همو، ۱۴۱۹: ۲۷۵-۲۷۴) ملاک و علت در مسأله تقیه سبب می‌شود که آن را به عنوان اصلی اسلامی، منحصر به تقیه در برابر کافر ندانسته و حتی آن را در رابطه با مسلمان متجاوز هم جاری بدانیم. (همو، ۱۴۲۷ الف، ۶: ۳۰۰) تاریخ پر فراز و نشیب شیعه مملو از محنت‌های بی‌شماری است که قرن‌ها از جانب حاکمان ستمگر اموی، عباسی، ایوبی، عثمانی و سایرین بر ایشان وارد شده است و ناچار به کتمان مذهب و عقیده‌ی خود بوده‌اند. (همو، ۱۴۲۵، ۵: ۵۹۴-۶۰۱) تمسک به این اصل عقلانی اختصاصی به شیعه نداشته و حتی در فتنه‌ی خلق قرآن، غالب محدثان اهل سنت نیز در این مسأله با مأمون که طرفدار خلق و حدوث قرآن بود، در ظاهر هم‌رأی شدند. (همو، ۱۴۲۷ الف، ۶: ۳۰۵) البته مجال تقیه، محدود به قضایای شخصی و جزئی می‌شود و موارد کلی خارج از خوف شخصی را در بر نمی‌گیرد. (همو، ۱۴۳۰: ۳۳۵) در منطق شیعی، وجوب تقیه با در نظر گرفتن شرایط و ظرف تحق آن است، چه بسا تقیه در شرایطی مثل حفظ کیان مذهب و یا جایی که در مقام بیان معارف

دینی سبب ایجاد انحراف در عقیده و احکام بشود، حرام و ممنوع باشد. به همین دلیل، اولاً؛ امامان شیعه، هیچ‌گاه با ظلم و ستم خلفای جور همراهی نکرده‌اند و بالاتر این که به خاطر مبارزه با آن‌ها مسموم و یا شهید هم شده‌اند و ثانیاً؛ علمای شیعه هم به بهانه تقیه، اقدام به تألیف کتاب یا رساله‌ای بر خلاف عقاید مذهب شیعه نکرده‌اند. (همو، ۱۴۱۹: ۲۷۷-۲۷۶)

۷. تنوع رفتاری در چارچوب شریعت

پیروان هر دینی برای خود رفتارهایی آیینی دارند که غالباً نسبت به انجام آن در چارچوب شریعت خود پایبندند. تخطی از این امر، در اصطلاح اسلامی، بدعت نامیده می‌شود. بدعت در اصطلاح یعنی؛ «ادخال ما لیس من الدین فی الدین» (سبحانی، ۱۴۲۱ ب، ۱: ۴۵۴) که حرام مسلم و از گناهان کبیره می‌باشد. (همو، ۱۴۲۱ الف: ۵۵) دلیل این حرمت هم، انحصار حق قانون‌گذاری برای خداست که از مراتب توحید در «تشریح و تقنین» به شمار می‌آید. (همو، ۱۴۲۶: ۱۰۳) با این وجود، از طرفی هر حاکمیتی برای اداره جامعه محتاج برنامه‌ها و قوانین به روز است. (همان: ۱۱۰) و از سوی دیگر، بر وجود انسان روحیه نوگرایی حاکم بوده و دائماً طالب امور جدید است. (همان: ۱۱۳) به سبب وجود این اقتضائات، برخی شیعه را به بدعت‌گذاری در دین متهم نموده‌اند. رفع این تهمت ناروا، متوقف بر تشخیص مصداقی موارد بدعت، بواسطه تحدید مفهومی آن به نحو جامع و مانع است، که این امر نیازمند توجه به دو نکته ضروری است، اولاً؛ بدعت، تصرفی در دین است که زیادی یا نقصانی در آن بوجود آورد، بنابراین سنت‌های عادی و عرفی، مادامی که به دلیل شرعی خاصی تحریم نشده باشد، بدعت محسوب نمی‌گردد، که نمونه و نظائر آن در شیوه زندگی امروزی بشر فراوان به چشم می‌خورد. ثانیاً؛ اساس بدعت به این است که عملی در شرایطی یک امر شرعی تلقی گردد که هیچ اصل و ضابطه‌ای شرعی برای آن نه به شکل خاص و نه به نحو کلی و عام وجود نداشته باشد. (سبحانی، ۱۴۱۹: ۲۶۵-۲۶۷) گاهی ممکن است امری به خاطر عدم سابقه در اسلام بدعت شمرده شود، حال آنکه قابل اندراج در ضابطه‌ای شرعی است، به مانند خدمت سربازی اجباری که از تعمیم این آیه شریفه بدست می‌آید؛ «و اعدوا لهم ما استطعتم من قوة...» انفال (۸): ۶۰ (سبحانی، ۱۴۱۹: ۲۶۸)

همین امر، یعنی، توجه به اقتضائات انسانی و ارجاع مسائل عملی و نوظهور زندگی به عموماً شرعی، حاصل پیوند مبارکی است که میان کلام شیعه و فقه امامیه وجود دارد. وجود شخصیت‌های جامع‌الاطراف مثل آیت‌الله سبحانی به عنوان نقطه تلاقی این دو امر سبب می‌شود که حیات روزمره جامعه اسلامی، ضمن حضور دائمی در مدار شریعت، همواره پویایی و نشاط خود را هم حفظ نماید. در این راستا ایشان به طور مصداقی و با مد نظر قرار دادن دو معیار یاد شده، به برگزاری جشن‌های ولادت پیامبر و سایر مناسبت‌های شرعی در تکریم ایشان و اهل‌بیت اشاره می‌کند، که نتیجه آن تقویت مودت آنان به عنوان یکی از اصول ضروری اسلام است. روشن است که برگزاری چنین برنامه‌هایی به خودی خود موضوعیت نداشته و هدف آن عمل به همین اصول کلی شریعت است. (همان: ۲۶۹) هرچند بعد از درگذشت پیامبر، فرقه‌هایی از مسلمانان، با تجاوز از حدود شرعی درباره پیامبر یا ائمه معصومین، دچار غلو شده و اوصاف خاص الهی را به ایشان نسبت دادند، اما همواره علمای شیعه به تبع امامان خویش به سختی در برابر غلاة موضع‌گیری کرده و ضمن مخالفت با آنها، شیعیان را از چنین اندیشه‌هایی باز می‌داشتند. (همان: ۳۱۳-۳۱۲) بالاتر، امامان ما پرچم‌دار مبارزه با عقاید نادرستی مثل

تجسیم، تشبیه، جبر و سایر بدعت‌های اعتقادی بوده‌اند که کتاب‌های حدیثی عامه مملو از آن‌هاست. (سبحانی، ۱۴۲۵، ۵: ۳۰۲)

۸. عمل‌گرایی

از وجوه تمایز اسلام از سایر ادیان، عدم کفایت حسن فعلی به تنهایی و لزوم صدور عمل از قلب سلیم و نیت طاهر است. (سبحانی، ۱۴۱۴: ۱۵۱) تا جایی که حتی کار با ارزشی مثل عمران مسجد از جانب مشرک، فاقد ارزش معنوی است. توبه (۹): ۱۷ و ۱۸ (سبحانی، ۱۴۱۴: ۱۵۲) اما گاه همین موضوع، برای عده‌ای بهانه‌ای جهت تفکیک ایمان از عمل و فرار از تکلیف شده است.

توضیح مطلب این‌که؛ واژه ایمان از ریشه «امن» در دو معنای نزدیک به هم یعنی، امانت در مقابل خیانت و تصدیق و اعتراف به چیزی به کار رفته است. (ابن فارس، ۱۴۲۲: ۷۱) این تصدیق که بر روش مدح و ستایش به کار می‌رود، گردن نهادن نفس به حق یا اذعان به چیزی است. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷، ۱: ۲۰۱) که حاکی از نوعی آرامش نفس و خاطر و از بین رفتن بیم و هراس است. (همان: ۲۰۰) جمهور فقها و متکلمان از شیعه و سنی، ایمان را در اصطلاح، عبارت از نفس تصدیق قلبی به همراه اقرار به زبان دانسته و عمل را به عنوان کمال ایمان در نظر می‌گیرند، برخلاف خوارج و معتزله که ایمان را مرکب از تصدیق و عمل دانسته و با توجه جهت‌گیری کلامی خود، دیدگاه متفاوتی برای مرتکب کبیره در نظر می‌گرفتند. معنای دیدگاه مشهور، همراهی با مرجئه در بی‌توجهی به عمل نیست، بلکه به معنای این است که تعیین مرز ایمان از کفر و حکم به احترام جان و مال یک مسلمان، بواسطه‌ی تصدیق قلبی همراه با اقرار زبانی در صورت امکان تحقق می‌یابد. (سبحانی، ۱۴۱۶: ۱۶-۱۵) این مقدار از ایمان برای رستگاری انسان کافی نیست و مؤمن باید ملتزم به لوازم ایمان و آثار عملی آن باشد. اساساً مؤمن واقعی در سیمای آیات و روایات به پایبندی به فرائض الهی معرفی شده است. (همو، ۱۴۱۴: ۲۷۸) بر این پایه، هر مؤمنی مسلمان است، ولی هر مسلمانی مؤمن به شمار نمی‌آید. (همو، ۱۴۲۷: ۱۷) حضرت علی، در جواب کسی که از کافی بودن اظهار شهادتین پرسیده بود، پاسخ دادند: «فأین فرائض الله؟» (کلینی، ۱۳۶۲، ۲: ۳۳) به همین جهت، ائمه معصومین، شیعه و خصوصاً جوانان را از افتادن در دام اندیشه مرجئه و فرو رفتن در شهوات بر حذر می‌داشتند. (سبحانی، ۱۴۲۵، ۵: ۳۱۵)

۹. مسؤلیت‌پذیری فردی

ایمان صادقانه و احساس حضور در پیشگاه الهی، مهم‌ترین عاملی است که سبب احساس مسؤلیت در برابر حقوق خدا، مردم و نفس می‌گردد. (سبحانی، ۱۴۲۵، ۲: ۳۸۹) با این وجود، برخی از رویکردهای کلامی، باعث تقویت بیشتر این احساس می‌شود. یکی از این موضوعات، و البته مورد اختلاف در بین متکلمان مسلمان، مسأله‌ی حسن و قبح عقلی است که طرفداران آن از جمله امامیه، به عنوان عدلیه شناخته شده و معتقدند؛ عقل انسان، بذاته و بدون یاری گرفتن از شرع، قادر به ادراک حسن و قبح افعال (به نحو موجه جزئی) است. در مقابل، اشاعره، حسن و قبح را شرعی دانسته و بر این باورند که عقل، چنین توانی نداشته (به نحو سالبه کلیه) و برای ادراک حسن و قبح افعال و اشیاء، نیازمند امر و نهی و اظهار نظر شارع است. (همو، ۱۴۱۳، ۱: ۲۳۲-۲۳۱) بر این مبنا، هرچه را شرع، نیک بشمارد، حسن، و هر چه را زشت به حساب بیاورد، قبیح است. بنابراین، حتی اگر امر به ستم و تجاوز بنماید، نیکوست و اگر نهی از عدالت کند، قبیح نیست. (همو، ۱۴۲۵، ۱: ۲۴۹) خلاصه‌ی مهمترین

دلایل بر ثبوت حسن و قبح عقلی، عبارتند از؛ ۱- بدهات عقل (عملی) ۲- لزوم انتفاء مطلق حسن و قبح (حتی ثبوت شرعی آن) در صورت شرعی دانستن آن، به تعبیر محقق طوسی: «انهما لو ثبتا شرعاً لم یثبتا لا شرعاً ولا عقلاً» (حلی، ۱۳۸۲: ۵۹) ۳- امتناع اثبات شرایع آسمانی با انکار حسن و قبح عقلی، به بیان علامه حلی، در این صورت، اظهار معجزه به دست دروغگو قبیح نخواهد بود. (حلی، ۱۹۸۲: ۸۴) (سبحانی، ۱۴۲۰، ب، ۴۸۵۴)

اعتقاد به ذاتی بودن حسن و قبح برخی از افعال و استقلال عقل در ادراک آن، آثار و نتایج متعدد نظری و عملی در پی دارد که محور اساسی در نتایج رفتاری آن، پررنگ‌تر شدن نقش انسان در شناخت، انتخاب و عمل، و در یک کلام تقویت احساس مسؤولیت می‌باشد که به مهمترین آن‌ها از دیدگاه آیت‌الله سبحانی اشاره می‌شود.

۹-۱. ضرورت و حسن تکلیف

هرگاه فعل خدای سبحان را از عبث و بیهودگی منزّه بدانیم، آن‌گاه عقل، به طور مستقل حکم می‌کند که هر مکلفی، باید ضرورتاً به هدفی که به خاطر آن خلق شده برسد که این امر هم بواسطه تکلیف او به اسباب کمال و بازداشتن او از موانع آن حاصل می‌گردد و از آنجا که علم انسان به این حسن و قبح برای استکمال او کافی نیست، نیازمند به علم به تکلیف از جانب وحی و شریعت است. (همان: ۹۳)

۹-۲. قبح تکلیف خارج از توان

از نتایج حکم استقلالی عقل به عدل الهی (بواسطه توان این شناخت)، حکم به لزوم قدرت بندگان نسبت به تکلیف است، چرا که الزام به آنچه از توان ایشان خارج است، قبیح بوده و از خدای حکیم سر نمی‌زند. (همان: ۹۵) البته این حکم عقلی به معنای تحمیل فکر و اراده ما به خدا نیست، بلکه به معنای توان عقل در کشف و فهم این صفت از جانب خداست. (سبحانی، ۱۴۲۵، ۱: ۲۸) نتیجه‌ی این باور، استقبال بندگان از تکلیف الهی و مسؤولیت‌پذیری بیشتر آنان در برابر وظایف شرعی خواهد بود، زیرا تکلیف را عادلانه و همسو با جریان عادی زندگی می‌دانند.

۹-۳. قبح عقاب بلا بیان

عدالت خدا اقتضا می‌کند که بندگان را بدون ایصال تکلیف عقاب نکنند، زیرا به حکم عقل، چنین کاری قبیح بوده و خداوند از آن منزّه است. (همو، ۱۴۲۰: ب، ۹۵) این حکم عقلانی، سبب آرامش مکلف نسبت به کفایت تکالیف رسیده و مسؤولیت‌پذیری بیشتر در قبال آن می‌شود.

۹-۴. بهره‌مندی از آثار تربیتی شرور و سختی‌ها

وجود شرور و حوادث ناخوشایند، حکمت، عدالت و بلکه علم الهی را به چالش می‌کشد. (سبحانی، ۱۴۱۳، ۱: ۲۶۲) حل این مسأله، در دو ساحت تحلیل فلسفی و کلی از یک سو و تحلیل تربیتی و اثر آن در تکامل انسانی از سوی دیگر قابل بحث است. (همان: ۲۷۵) به لحاظ تربیتی، بلاها و مصیبت‌ها باعث شکوفا شدن استعدادها و رشد علمی بشر می‌گردند، زیرا سبب تحریک بیشتر انسان در چاره‌اندیشی برای آن مشکلات می‌شوند. در مثل رایجی آمده است که؛ «نیاز مادر اختراع است.» (همان: ۲۸۲) همان‌طور که باعث بیداری انسان از خواب غفلت، (همان: ۲۸۳) بازگشت به حقیقت (همان: ۲۸۴) و شناخت و توجه بیشتر به نعمت‌های الهی می‌گردد. (همان: ۲۸۵) روشن است که این جنبه‌های تربیتی که ارتباط مستقیم با حس مسؤولیت‌پذیری انسان دارند، زمانی کارآیی می‌یابند که

انسان در تحلیل عقلانی خود بتواند حکمت و جهات حسن بلاها و شرور را تشخیص دهد.

۹-۵. باور به عدم ظلم از جانب خدا

مقتضای حسن و قبح عقلی، درک این واقعیت است که چنین ادراکی بین ممکن و واجب یکسان است، بنابراین عدالت نیکوست و فاعل آن نزد همه ممدوح است، همان‌طور که ظلم قبیح و فاعل آن نزد همه مذموم است و چون خداوند، حکیم و عادل است، در حق کسی ستم نمی‌کند. (همان: ۲۸۷) به دلالت التزامی، انسان معتقد به این مطلب، مسؤولیت ظلم و ستم یا قصورات خود را متوجه خدا ندانسته و خود به گردن می‌گیرد.

۹-۶. نفی جبر و تفویض

از نتایج حسن و قبح عقلی، اعتقاد به اختیار انسان است، اما تحفظ نسبت به توحید در خالقیت، عده‌ای را به غلط بر آن داشته که حتی نقش انسان را در افعالش انکار کرده، خالق آن افعال را خدا دانسته و وجود انسان را صرفاً به عنوان ظرفی برای ظهور اراده خدا در اعمال او قلمداد نمایند (سبجانی، ۱۴۲۵، ۱: ۲۷) و عده‌ای دیگر با قول به تفویض انسان را در عمل و فعلش مستقل از خدا بدانند، (همان: ۲۸) اما در مذهب حق اهل‌بیت (ص)، نه جبر است و نه تفویض، بلکه امر بین‌الامرین است. (خمینی «ره»، ۱۴۱۸: ۱۰) امامیه، مبرا بودن خدا از هرگونه ظلم که ریشه در جهل و نیاز دارد را به عنوان مبنایی در بطلان جبر در افعال بندگان به حساب می‌آورد، (سبجانی، ۱۴۲۵، ۱: ۲۴۹) تنها در این صورت است که هر کسی حقیقتاً مسؤول اعمال ظالمانه خویش خواهد بود. روشن است که نفی ظلم از خدا هم مبتنی بر فهم و کشف مستقل عقل در این باره است.

۹-۷. ثبات اخلاق

از ثمرات حسن و قبح عقلی، ثبات اخلاق است، زیرا در پناه این دیدگاه که بر شالوده اعتقاد به فطرت و سرشت ثابت انسانی استوار است، اصول اخلاقی نیز، واجد ریشه‌های ثابت فطری می‌شود، هرچند فروع و نحوه بروز و ظهور آن در هر زمانی با توجه به وسایل و روش‌ها متفاوت می‌گردد. (همو، ۱۴۲۰: ب: ۹۶) با پذیرش این ثبات، مسؤولیت‌های این حوزه نیز از تعریف مشخص و استقرار در عمل برخوردار می‌گردند.

۱۰. مسؤولیت‌پذیری اجتماعی

یکی از مصادیق بارز احساس مسؤولیت اجتماعی، امر به معروف و نهی از منکر است که اگرچه وجوب آن از فروع فقهی می‌باشد، اما به این دلیل در آثار کلامی به آن پرداخته شده است که از احکام اجتماعی بوده و نقشی اساسی در دگرگون شدن سرنوشت جامعه و هدایت صالحانه آن دارد. (سبجانی، ۱۴۱۳، ۴: ۳۷۸) به فرموده امام باقر: «امر به معروف راه انبیا، شیوه صالحین و فریضه بزرگی است که سایر فرائض بواسطه آن به پا داشته می‌شوند.» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۱۶: ۱۱۹) از حوزه‌های کلامی مرتبط با این مبحث، کیفیت وجوب آن است که آیا وجوب آن عقلی است یا شرعی؟ به نظر امامیه و اشاعره، این وجوب نقلی و به نظر معتزله عقلی می‌باشد. (سبجانی، ۱۳۷۹: ۳۷۸) با توجه به عقلانیت شیعی در ادراک مستقل حسن و قبح، ضرورت عقلی این فریضه در کنار وجوب شرعی آن بر مردم مشخص می‌گردد. اما طبق نظر معتزله این فریضه عقلاً بر خدا هم واجب است، چراکه لطف، عبارت است از آن چیزی که بندگان را به طاعت نزدیک کرده و از معصیت دور می‌نماید و از بارزترین اموری که این هدف را تأمین می‌نماید، امر به معروف با مراتب گسترده آن می‌باشد. البته منظور از

و جوب عقلی آن بر خدا، بستن راه تکلیف و اختیار بندگان نیست، بلکه برای جوب آن، مراتبی همچون تبلیغ و اندازی که با آزادی در تکلیف همراه باشد، کافیت. (همو، ۱۴۱۳، ۴: ۳۷۹) همانطور که پیامبر هم از طریق اعجاز، اقدام به تعلیم و تربیت مردم نمی‌کرد، بلکه از شیوه‌های عادی و امکانات موجود طبیعی بهره می‌گرفت، که دعوت این چنینی، حسب اختلاف افراد در استعداد و قابلیت اثرات متفاوتی بر جای می‌گزارد. (همو، ۱۴۲۳، ۲: ۷۶)

امر به معروف و نهی از منکر، واجبی کفایی است، زیرا غرض شارع، وقوع معروف و از بین رفتن منکر است، بدون این که تعیین فاعل مباشر آن موضوعیت داشته باشد. با این حال، قبل از تحقق این مقصود، همچون واجبات عینی بر همه ضروری می‌باشد. (همو، ۱۴۱۳، ۴: ۳۸۱) که این موضوع حکایت از تعریف عمومی این مسئولیت برای تمام‌آحاد جامعه دارد.

۱۱. آسان‌گیری رفتاری

از ویژگی‌های اسلام، سادگی عقاید و آسانی تکلیف است. امری که سبب گسترش سریع اسلام در جهان شد. (سبحانی، ۱۴۱۴: ۱۱) در آیات متعدد قرآن، به سهولت دین تأکید شده است. بقره (۲): ۱۸۵ و ۲۸۶؛ مائده (۵): ۶؛ حج (۲۲): ۷۸ و به فرموده پیامبر(ص): «بعثت بالحیفة السمحة السهلة» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۶۴: ۱۱۹) خود حضرت در قبول اسلام از تازه مسلمانان، به ایراد شهادتین و انجام رؤوس واجبات، مثل نماز، زکات، حج و روزه قناعت می‌فرمودند. (سبحانی، ۱۴۱۴: ۱۴) که همین، مبنایی برای عدم تکفیر اهل قبله، و لو مرتکب کبیره قرار گرفت. (همان: ۱۶)

آیت‌الله‌العظمی سبحانی، در مقام تحلیل علمی معتقد است که؛ ۱. وحی، هم‌داستان با عقل، ایمان را دایره مدار مباحث فلسفی و غور در آن نمی‌داند. (همان: ۱۲) ۲. خصوصیت قوانین قرآنی، انعطاف‌پذیری و کاربرد آن در تمام تمدن‌های انسانی است، زیرا تحت ضوابط خاصی قرار می‌گیرند که نقش تعیین و کنترل همه قوانین آن را بر عهده دارد. (مثل قاعده لاضرر) (سبحانی، ۱۴۲۵، ۱: ۴۹۳) ۳. آنچه از قرآن فهمیده می‌شود، این است که اصل اولی در شریعت، بر آسان‌گیری و حلیت همه‌ی افعال و اعمال است، مگر آن که خلافش ثابت شود. وظیفه پیامبر هم در واقع، بیان محرمات است، نه امور حلال. در مقام استنباط احکام نیز، چنان‌چه دلیلی بر حرمت چیزی یافت نشود، حکم به جواز آن می‌شود. (همو، ۱۴۱۴: ۳۲) اساس این حکم شرعی، توسط حکم مستقل عقل به قبح عقاب بلا بیان هم تأیید می‌شود. البته توجه به این نکته لازم است که اصل اباحه، در عادت‌ها و رسوم فردی و اجتماعی جریان دارد، اما در امور عبادی و آنچه به خاطر جهت قربی موجب ثواب است، اصل بر حرمت می‌باشد، زیرا این امور توقیفی بوده و اصل و جوب و تعیین حدود آن از جانب شارع صورت می‌گیرد که محتاج دلیل است. (همان، ۳۶-۳۵) مطابق اصل مذکور، هر قول و فعلی مادامی که مندرج در موضوع منصوص الحرمه‌ای مثل؛ «معاونت بر اثم»، «تقویت کفار»، «اضرار به مسلمین»، «اضرار به نفس» و امثال آن نشود، محکوم به اباحه است. بر این اساس، استفاده از تمام مصنوعات جدید بشری که محصول تکنولوژی و تمدن جدید است، حلال می‌باشد، زیرا دلیل خاصی بر تحریم آن از کتاب و سنت وجود ندارد و هیچ‌یک از عناوین عام حرمت هم بر آنها منطبق نمی‌شود. (همان: ۳۶-۳۷) با همین ملاک، سایر عادت‌ها و سنت‌های اجتماعی، مسابقات ورزشی، تحصیل علوم جدید و جهت‌گیری‌های سیاسی و اجتماعی خالی از حرمت می‌باشد. (همان: ۳۸-۳۷)

خلاصه این که؛ این مبنای اعتقادی و کلامی شیعیان، سبب سهولت در زندگی عملی و رفتارهای فردی و اجتماعی ایشان می‌گردد، بدون آنکه با عسر و حرج مواجه شده و سبب دفع و دوری ایشان از حقیقت اسلام گردد. در مقابل، روش سخت‌گیرانه و سلفی، چیزی جز رنج و عقب‌ماندگی و دوری از مواهب مشروع زندگی در پی نداشته است.

۱۲. بهره‌مندی از الگوی حکومتی

حقیقت اسلام، متشکل از سلسله احکامی است که بدون تشکیل حکومت قابل اجرا نیست. بدین منظور پیامبر گرامی اسلام (ص)، به حکم عقل، حاکمیت اسلامی را در مدینه بنا نهاد (سبحانی، ۱۳۸۳، ۲: ۴۲۴) و در این جهت اقدام به تشکیل نیروی نظامی، عقد پیمان با سایرین، و تنظیم دیگر شئون اجتماعی و اقتصادی نمودند. (همو، بی‌تا، ج ۹: ۸) با این وصف، روشن است که اندیشه جدایی دین از سیاست در این زمان، توطئه‌ای برای به حاشیه راندن علمای دین و سیطره بر مردم و ممالک اسلامی است. (همو، ۱۴۲۵، ۵: ۱۸۵) در حالی که راه غلبه بر مشکلات جهان معاصر در نظم تشکیلاتی و وجود دولت‌هایی است که از تمام ظرفیت‌های مادی و معنوی جامعه استفاده می‌برند. (همو، ۱۴۲۶: ۱۹) شیعه با دارا بودن یک چهارم جمعیت جهان اسلام سهم بزرگی در تمدن اسلامی و حفظ میراث آن داراست، (همو، ۱۴۲۵، ۱: ۲۳۷) و از افتخاراتش این است که در این زمانی که دشمنان دین پایان عصر دینی را اعلام کرده‌اند، اقدام به تشکیل حکومت نموده و نشان داده است که دین اسلام با داشتن ریشه‌هایی عمیق، متعلق به همه زمان‌هاست و در برابر این جریانات مادی زانو نمی‌زند. تبلور حکومت اسلامی در نظریه ولایت فقیه است. در اندیشه شیعیان، کسی جز حاکم الهی عارف به کتاب و سنت که آگاه به نیازهای جامعه و قادر به تطبیق احکام شرعی با احکام اجتماعی باشد، شایسته حکومت نیست. این شخص مجتهد، ولی فقیه و صلاحیت شرعی او برای اداره جامعه، ولایت فقیه نامیده می‌شود. (همان، ۱: ۱۷۴) این دیدگاه حکومتی، سبب اختلاف در بین مسلمانان نیست، برعکس، ولی فقیه با اعمال قدرت خویش می‌تواند زمینه الفت و وحدت جامعه اسلامی را فراهم نماید، همانطور که رهبری، در جمهوری اسلامی ایران با تأسیس مجمع جهانی تقریب مذاهب چنین هدفی را ترسیم نموده است. (همان، ۱۷۵) مبنای حکومتی شیعه، در حقیقت به اختلاف آنها با اهل سنت در موضوع امامت برمی‌گردد، چراکه به نظر اهل سنت، مرجعیت سیاسی بعد از پیامبر منصبی بشری است که برگزیدگان از اصحاب، بر اساس آنچه در سقیفه بنی ساعده گذشت، عهده‌دار آن شدند، اما شیعیان، امامت را منصبی الهی و خطیر می‌دانند که هرکسی در جامعه نمی‌تواند عهده‌دار آن گردد و تشخیص و تعیین امام با خداست. این امر در اهل بیت پیامبر تحقق یافته (همان، ۵: ۶۵۵) و خداوند اطاعت از ایشان را به مانند اطاعت از خود و پیامبر به طور مطلق واجب قرار داده است. (سبحانی، ۱۴۲۰ الف: ۱۳۶) بر این مبنای، زمین هیچ‌گاه از حجتی الهی خالی نمی‌شود؛ خواه آشکار و خواه پنهان، که به امر الهی قیام می‌نماید و عهده‌دار تربیت و هدایت معنوی جامعه است. (همو، ۱۴۲۵، ۱: ۲۴۴)

بدیهی است که در مورد جانشین معصومین در عصر غیبت، اگرچه نصب خاص وجود ندارد، اما به طور عام، شرایطی بیان شده است تا شامل شبیه‌ترین افراد به امامان (علیهم السلام)، یعنی همان فقهای جامع‌الشرایط، گردد.

نتیجه‌گیری

حاصل عقاید امامیه، ارائه آموزه‌هایی رفتاری است که سبک زندگی انسان را حول محور توحید و به گونه‌ای خاص تنظیم می‌نماید، در نتیجه؛

۱. رفتارهای انسان در متن جامعه و در ارتباط با سرنوشت جمعی معنا می‌یابد. در این چارچوب فراشخصی، در عین این که جایگاه حقیقی و حقوقی هر کسی مشخص است، نوع دوستی، جایگزین خودمحوری می‌شود. اموری چون اندیشه سیاسی شیعه در تشکیل حکومت، و جوب امر به معروف و نهی از منکر، تقیه و همگرایی اسلامی در راستای تأمین همین هدف ارزیابی می‌گردد.

۲. اعمال مذهبی خاص امامیه، مثل توسل و طلب شفاعت، همچنین بزرگداشت اولیای الهی که در قالب‌هایی چون زیارت، بنای قبور و تبرک نمود پیدا می‌کند، به عنوان تعظیم شعائر الهی و نوعی عبادت به حساب آمده و سبب خروج از توحید نیست، بلکه استمداد از تمام ظرفیت‌های معنوی برای دستیابی به اهداف متعالی است.

۳. تعالیم دینی و جاری زندگی از چنان آسانی و انعطافی برخوردار است که سبب تحرک و نشاط در زندگی می‌شود. در این حیات سیال و هدفمند، امید و اعتماد به نفس با بالاترین حد تدبیر، مسؤولیت‌پذیری و عمل‌گرایی همراه شده تا سبب شکوفایی و رشد کمالات انسانی گردد. شخص مؤمن، بدون آن که از قضا و قدر قطعی الهی غفلت بورزد، باور به «بدا» و تغییر مقدرات غیر محتوم دارد.

۴. آموزه‌های عملی بیان شده در این مقاله به خاطر هم‌نوایی و هم‌افزایی، واجد عنصر کارآمدی بوده و از ناسازگاری به دور است. به همین دلیل، مؤمن حقیقی در عملکرد مبتنی بر عقیده شرعی خود، دچار دو یا چندگانگی نمی‌شود. همیشه رویه‌ی واحد دارد و همین امر به زندگی او نظم و آرامش می‌بخشد.

۵. اگرچه این اصول رفتاری در هماهنگی با عقل و منطقی ثابت و به دور از نسبییت فکری و اخلاقی تعریف می‌شود، اما در انحصار زمان یا مکان خاصی نبوده و دارای سازوکاری است که قابلیت تطبیق با شرایط گوناگون زندگی بشر را دارد. در نتیجه سبک زندگی شیعی بن‌بست ندارد و به آسانی با طبیعت بشر، سلیقه و اقتضائات طبیعی و مادی زندگی وفق می‌یابد.

منابع

- قرآن کریم.
نهج البلاغه.
١. احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ١٤٢٢ق.
 ٢. حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ج ١٦، قم، آل‌البت (علیهم السلام)، ١٤٠٩ق.
 ٣. حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، چاپ دوم، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ١٣٨٢.
 ٤. ---، نهج الحق و کشف الصدق، بیروت، دار الكتاب اللبنانی، ١٩٨٢م.
 ٥. خمینی «ره»، سیدروح‌الله، لب الأثر فی الجبر و القدر و تلیه رساله اخرى فی الأمرین الأمرین، تقریر جعفر سبحانی، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ١٤١٨ق.
 ٦. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، ترجمه و تحقیق غلامرضا خسروی حسینی، تهران، المكتبة المرتضوية (ع) لإحياء الآثار الجعفرية (ع)، ١٣٨٣.
 ٧. سبحانی، جعفر، اضواء علی عقائد الشیعة الإمامية و تاریخهم، قم، مشعر، ١٣٧٩.
 ٨. ---، الإعتصام بالكتاب و السنة، قم، المجمع العالمی لأهل البیت (علیهم السلام)، ١٤٣٠ق.
 ٩. ---، الإلهیات علی هدی الكتاب و السنة، ج ١ و ٢ و ٤، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ١٤١٣ق.
 ١٠. ---، الإنصاف فی مسائل دام فیها الخلاف، ج ٢ و ٣ و ٤، چاپ اول، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ١٣٨١.
 ١١. ---، الإيمان و الکفر فی الكتاب و السنة، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ١٤١٦ق.
 ١٢. ---، التوحید و الشرك فی القرآن، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ١٣٨٤.
 ١٣. ---، العقيدة الاسلامیة علی ضوء مدرسة اهل البیت (علیهم السلام)، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ١٤١٩ق.
 ١٤. ---، الفکر الخالد فی بیان العقائد، ج ٢، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ١٣٨٣.
 ١٥. ---، الوهابیة بین المبانی الفکرية و النتائج العمليّة، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ١٤٢٦ق.
 ١٦. ---، الوهابیة فی المیزان، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ش.
 ١٧. ---، اهل البیت (علیهم السلام) سماتهم و حقوقهم فی القرآن، چاپ اول، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ١٤٢٠ق.
 ١٨. ---، بحوث فی الملل و النحل، ج ٦، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ١٤٢٧ق.
 ١٩. ---، حوار مع الشيخ صالح الدرويش حول كتابه «التراحم بین آل بیت النبی و بین بقية الصحابة»، ترجمه عبدالرضا شالچیان، ج ٢، تهران، نشر مشعر، ١٤٢٣ق.
 ٢٠. ---، رسائل و مقالات، ج ١ و ٢ و ٣ و ٥ و ٦، چاپ دوم، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ١٤٢٥ق.
 ٢١. ---، رساله فی التحسين و التقييح العقلين، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ١٤٢٠ق.
 ٢٢. ---، سلسلة المسائل العقائدية، به تقریر حسن مکی عاملی، ج ٩، چاپ اول، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، بی‌تا.
 ٢٣. ---، فی ظل اصول الإسلام، به تحقیق جعفر الهادی، چاپ دوم، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ١٤١٤ق.
 ٢٤. ---، فی ظلال التوحید، چاپ اول، تهران، نشر مشعر، ١٤٢١ق.
 ٢٥. ---، مع الشیعة الإمامية فی عقائدهم، چاپ اول، قم، مشعر، ١٤٢٧ق.

۲۶. -----، مفاهیم القرآن، ج ۱، چاپ سوم، قم، مؤسسه الإمام الصادق(ع)، ۱۴۲۱ق.
۲۷. -----، منشور عقاید امامیه، قم، مؤسسه الإمام الصادق(ع)، ۱۳۹۲.
۲۸. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، الأمالی للصدوق، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۰ق.
۲۹. -----، التوحید للصدوق، چاپ اول، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۲، چاپ دوم، تهران، اسلامی، ۱۳۶۲ش.
۳۱. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، ج ۶۴، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

بایسته‌های تفسیری از دیدگاه آیت‌الله العظمی سبحانی

محمد ابراهیم نژاد^۱

چکیده

گرچه قرآن کریم بنا به اوصاف و ویژگی‌هایی که خود برای خویش بیان کرده از جمله این کتاب؛ بیان، تبیان، به زبان عربی آشکار، کتاب مبین و برای پند گرفتن، سهل و آسان است ولی بر هیچ اندیشمند با بصیرت و آشنا با ساختار و شاکله قرآن و معارف بلند آن داشته باشد پوشیده نیست، آموزه‌ها و معارف قرآنی دارای سطوح و مراتب مختلف است و دلالت آیات بر آن علوم و معارف یکسان نیست. از این رو فهمیدن بسیاری از معارف قرآن در تمام ابعاد و زمینه‌ها دارای سطحی بسیار فراتر از فهم و درک توده مردم است، بدون تفسیر درک و دریافت آن مفاهیم وسیع و عمیق امکان پذیر نیست. بنابراین اصل نیازمندی به تفسیر قرآن مسلم است آنچه می‌بایست بیشتر مورد توجه قرار گیرد چگونگی تفسیر و شرایط مفسر می‌باشد. در این مقاله به موضوع مهم شرایط مفسر با توجه به نظرات حضرت آیت‌الله العظمی سبحانی پرداخته می‌شود.

کلیدواژگان

بایسته‌های تفسیر، تفسیر قرآن، شرایط مفسر، آیه‌الله سبحانی

مقدمه

حضرت آیت‌الله سبحانی (که افتخار شاگردی چندین ساله ایشان را دارم) علاوه بر فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی و مرجعیتی که الآن بر عهده گرفته‌اند، در زمینه‌های علمی و آموزشی فعالیت‌های بسیاری زیاد و مؤثری داشته و دارند. تدریس فقه و اصول، فلسفه و کلام، عقاید، رجال، درایه، تاریخ اسلام، و تفسیر و ... از جمله فعالیت‌های ارزشمند علمی ایشان است. معظم له از جمله افراد نادری است که در اکثر علوم که تدریس کردند، کتب وزینی به رشته تحریر در آوردند. در حوزه علوم قرآن و تفسیری علاوه بر تدریس، ۷ جلد تفسیر ترتیبی، ۱۴ جلد منشور جاوید (اولین تفسیر موضوعی به زبان فارسی)، مرزهای اعجاز، برهان رسالت و تفسیر صحیح آیات مشکله را به عالم علم و تحقیقات عرضه نمودند. کتاب اخیر مجموعه بحث‌های علامه سبحانی است که به قلم شیوای آقای سیدهادی خسروشاهی تنظیم و نگارش یافته است. این کتاب در اصل به خاطر مقابله با تندرویهای برخی از مدعیان روشنفکری عصر حاضر بوجود آمد. شخصی به نام «یوسف شعار» کتابی به نام «تفسیر آیات مشکله» نوشت. وی بخاطر پایین بودن سطح معلومات در پاره‌ای از موضوعات مانند عصمت انبیاء، معاد، شفاعت و ... تشکیکاتی بوجود آورد. استاد در مقام رد انحراف نامبرده اقدام به طرح مباحثی نمودند که کتاب «تفسیر صحیح آیات مشکله» ثمره آن مطالب عمیق و روشنگر است.

آخرین بحث این کتاب به شرایط تفسیر و مفسر اختصاص یافته است. استاد مطالب ارزشمند خود را در ۱۴ بند بدون تفکیک شرایط تفسیر و مفسر، بایسته‌ها و نبایسته‌های تفسیری را ارائه نموده‌اند. ما در این مقاله، به لحاظ اختصار و همسو بانظم و ترتیبی که ایشان مصلحت دانسته‌اند، به فراخور حال بعد

از طرح مطالب پرسود معظم له به توضیح و تحلیل آنها پرداختیم.

مفهوم‌شناسی تفسیر

تفسیر، در لغت، مصدر باب تفعیل از مادهٔ «فَسَّرَ» است. برای کلمه «فسر» در کتب لغت معانی زیادی بیان شده است. از جمله: به معنای «بیان» (جوهری، ۱۹۹۰، ذیل ماده فسر)، به معنای «ابانه» (واسطی، ۱۴۱۴، ۷: ۳۴۹)، «بیان و توضیح دادن شیء» (فراهیدی، ۱۴۱۰، ۷: ۲۴۷)، «کشف معنای معقولی» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۶۳۶) و معانی دیگر. برخی با توجه به خصوصیت باب تفعیل، مبالغه معنای «فَسَّرَ» را مد نظر قرار دادند (راغب اصفهانی، همان، ۶۳۶، طریحی، ۱۴۱۶، ۳: ۴۳۸).

واژه تفسیر در قرآن بیش از یک بار استعمال نشده است و آن عبارت است از آیه ۳۳ سوره فرقان (۲۵)، که حضرت حق بعد از بیان برخی از اشکالات و ایرادات کافران، در مقام پاسخ می‌فرماید: «وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا» فرقان (۲۵): ۳۳.

«آنان هیچ مثلی برای تو نمی‌آورند مگر این که ما حق را برای تو می‌آوریم و تفسیری بهتر (و پاسخی دندان‌شکن که در برابر آن ناتوان شوند.»)

اما در معنای اصطلاحی تفسیر، با این که بسیاری از مفسران تعریفی برای تفسیر ارائه نکرده‌اند، تعریف‌هایی در برخی از تفاسیر و منابع علوم قرآنی ذکر شده است:

۱. تفسیر، بیان معانی آیات قرآنی و کشف مقاصد و مدالیل آنها است. (طباطبائی، ۱۳۹۳، ۴/۱).
 ۲. تفسیر، آشکار کردن مراد خدای متعال از کتاب عزیز اوست. (خوئی، ۱۴۰۸، ۳۹۷).
 ۳. تفسیر، کشف مراد از لفظ مشکل است. (طبرسی، ۱۴۱۵، ۳۹). از تعاریف یاد شده چنین برمی‌آید که این بزرگان تفسیر را بیشتر به تلاش فکری مفسر مرتبط دانسته‌اند تا یک علم مستقل. در مقابل عده‌ای به علم بودن تفسیر تصریح نموده‌اند. (اندلسی، ۱۴۱۲، ۱، ۱۳- سیوطی، ۱۴۱۴، ۲: ۱۱۹۱- آلوسی، سید محمود، روح‌المعانی، ۱۴۰۸، ۴: ۱- ذهبی، بی تا، ۱۴: ۱).
- هرچند بحث دربارهٔ این که آیا تفسیر علم است یا نه؟ و همچنین مباحث مربوط به آن از حوصله این مختصر خارج است ولی می‌توان گفت که تمامی تعاریف ذکر شده از باب شرح اسم و ترسیمی از مفهوم تفسیر است نه این که بیانگر تعریف جامع (حدّ تام) بوده باشند.

اصول و پایه‌های چهارده‌گانه مورد بحث حضرت آیت‌الله‌العظمی سبحانی برای روش صحیح تفسیر

۱. آگاهی از قواعد زبان عربی

«نخستین پایه برای تفسیر قرآن این است که یک فرد مفسر باید از قواعد زبان عربی کاملاً آگاه باشد تا در سایه آگاهی از آن بتواند فاعل را از مفعول، ظرف را از مظروف، حال را از ذوالحال، معطوف را از معطوف‌علیه به خوبی تمیز دهد، این نه تنها قرآن است که به یک چنین کلید نیاز مبرم دارد، بلکه استفاده از هر کتابی به هر زبانی نوشته شده باشد، در گرو آگاهی از گرامر آن زبان می‌باشد، چه بسا اشتباهاتی در معنی آیه رخ می‌دهد که ریشه آن عدم آگاهی از قواعد زبان عربی است.» (سبحانی، ۱۳۸۷، ۲۹۲).

قرآن به زبان عربی نازل شده است بنابراین دانستن ادبیات عرب یکی از مهم‌ترین مستندات و منابع فهم و تفسیر قرآن خواهد بود. توجه به نقش مهم ادبیات از دیرباز مورد اهتمام مفسران و اندیشمندان

علوم قرآنی و تفسیر بوده است. به طوری که شیخ طوسی در مقدمه تبیان، طبرسی در مقدمه مجمع‌البیان و دیگران به این مهم پرداخته‌اند. به پاره‌ای از علم مربوط به ادبیات عرب اشاره می‌شود: یک: واژه‌شناسی که شامل مفردات قرآن هم می‌شود به شناخت لغات قرآن و ریشه‌یابی آنها می‌پردازد، که در بحث بعدی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

دو: دانش صرف: صرف به ساختار کلمات (اسم و فعل) می‌پردازد و شیوه تبدیل واژه‌ها به هم‌دیگر و سیغ‌های مختلف آنها را بررسی می‌کند. (شرتونی، ۱۴۲۶، ۲: ۱۱).

تغییر و تحول معانی کلمات حاصل از صرف آنها، بیانگر آن است که مفسر برای فهم صحیح از آیات می‌بایست به دانش صرف مسلط باشد زیرا گاهی تغییر باب یا هیئت یک فعل معنا را کلاً عوض می‌نماید.

از باب مثال: واژه «قسط» در آیه شریفه (وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا) جن (۷۲): ۱۵، اسم فاعل ثلاثی مجرد به معنای «ستمکاران» است. در حالی که همان کلمه در آیه (...وَأَقْسَطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ) حجرات (۴۹): ۹. اسم فاعل از باب افعال و به معنای «عدالت‌پیشگان» است. (زرکشی، ۱۴۱۰، ۱: ۴۰۲ - مکارم شیرازی، ۱۳۷۳، ۱۶۸: ۲۳).

مثال دیگر: واژه «خلیل» را عده‌ای از ماده «خَلَّه» به معنای «محبت و دوستی گرفته‌اند، از جمله: (طبرسی، ۱۳۷۳، ۳: ۱۷۸ - قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ۳: ۵۴۸ - مراغی، بی تا، ۵: ۱۶۸).

برخی دیگر از ماده «خَلَّه» گرفته‌اند که در این صورت به معنای «حاجت و نیاز» خواهد بود. (طباطبائی، ۱۳۷۹، ۶: ۸۸ - سمرقندی، بی تا، ۱: ۳۴۲).

بعضی از مفسرین هر دو احتمال را بیان کردند. (طوسی، بی تا، ۳: ۳۳۹ - بیضاوی، ۱۴۱۸، ۲: ۹۹ - سبزواری نجفی، ۱۴۰۶، ۲: ۳۵۶).

گاهی غفلت از ماده اصلی یک اسم موجب لغزش در تفسیر می‌شود. مثلاً در آیه «يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ...» (إسراء (۱۷): ۷۱. لفظ «امام» در این آیه شریفه مفرد و به معنای «پیشوا» است اما برخی آن را جمع «ام» به معنای «مادر» پنداشته‌اند. در نتیجه آیه را این چنین تفسیر کردند: روز قیامت مردم به نام مادرانشان خوانده می‌شوند نه به اسم پدران خود» توجیه‌شان این است که، افراد زنازاده خجل و سرافکنده نشوند. صاحب تفسیر الکشاف، بعد از نقل این مطلب، به صراحت می‌گوید: این مطلب از بدعت‌های تفاسیر است. (زمخشری، ۱۴۰۷، ۲: ۶۸۲).

سه: علم نحو، این علم به اصول و قواعد می‌پردازد که توسط آنها حالات و کلمات عربی از جهت اعراب و بنا شناخته می‌شود. یعنی حرکات آخر کلمات نقش آن کلمه را در جمله از حیث فاعل، مفعول، مبتداء یا خبر بودن و... مشخص می‌کند. هدف این علم جلوگیری از خطای لفظی می‌باشد. از این رو احاطه بر نحو نقش بسزائی در فهم و تفسیر قرآن خواهد داشت. چرا که گاهی یک آیه دارای چندین ترکیب است که می‌بایست مفسر ترکیب صحیح یا اظهر را انتخاب نماید. علامه طباطبائی راجع به آیه «فَإِنْ عَثَرَ عَلَىٰ أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّ إِتْمَا...» مانده (۵): ۱۰۷. می‌فرماید: در این آیه حدود ۲۰۰ ترکیب ذکر کردند. بعد اضافه می‌کند: چنانچه از زجاج نقل شده، این آیه از نظر ترکیب، مشکل‌ترین آیه در کتاب خداست. (طباطبائی، ۱۳۷۹، ۶: ۱۹۸).

مثال دیگر: در مورد حرف «واو» در آیه «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ...» آل

عمران(۳): ۷. بیش از ده قرن است که مفسران اختلاف نظر دارند که آیا عطف است؟ یا استتافیه؟ اگر عطف باشد معنای آیه این چنین خواهد بود: علاوه بر خدا، استواران در علم نیز تأویل قرآن را می‌دانند. اگر عطف نباشد معنایش این است که: فقط خدا تأویل قرآن را می‌داند. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ۱:۸۸).

دیگر شاخه‌های مربوط به علم ادبیات اعم از معانی، بیان، بدیع و...، همین وضعیت را دارند و ضرورت دانستن آنها بر مفسران بر کسی پوشیده نیست.

۲. آگاهی از معانی مفردات قرآن

آگاهی از معانی مفردات قرآن یکی از پایه‌های اساسی برای تفسیر قرآن است، زیرا فهم مرکب، متفرع بر فهم مفردات آن است، نکته لازم در این شرط این است که هرگز نباید بر مفاهیمی که از مفردات آیه در ذهن ما موجود است تکیه کرد و بر اساس آن، آیه را تفسیر نمود زیرا چه بسا بر اثر مرور زمان در معانی الفاظ، دگرگونی پیدا شده و معانی معروف در عصر رسالت به نوعی تغییر کرده باشد. این جا است که باید به ریشه‌یابی پرداخت و معانی ریشه‌ای را به دست آورد آنگاه به تفسیر آیه توجه نمود. مثلاً لفظ «عَصَى» و «غَوَى» در عرف امروز به معنی «گناه کرد» و یا «گمراه شد» می‌باشد در حالی که معانی ریشه‌ای این لفظ غیر آن چیزی است که امروز در اذهان ما جای گرفته است. (سبجانی، ۱۳۸۷، ۲۹۳).

ایشان در خصوص معنای «عَصَى» بعد از نقل قول مؤلف مقایس اللغه چنین نتیجه‌گیری می‌کنند که: معنای «عَصَى» در لغت و مصطلح قرآن همان پیروی نکردن و سرپیچی و مقاومت است و این حقیقت گاهی ملازم با معصیت هست و گاهی نیست، هرگاه انسانی از پند ناصح مشفق خود، که ابداً جنبه آمرانه ندارد تبعیت و پیروی نکند در این صورت می‌گویند: عَصَى قول ناصحه، و عصیان آدم نیز از این مقوله بوده است و این که امروز از این واژه، معنایی فهمیده می‌شود که با معصیت و ارتکاب گناه ملازم است، اساس آن، اصطلاح متشرعه است نه قرآن و نه لغت. (همان، ۱۲۵).

سپس راجع به کلمه «غَوَى» از مقایس نقل می‌کنند که این لفظ دو اصل و دو ریشه بیشتر ندارد. اول: هنگامی که چیزی فاسد گردد، در این صورت این لفظ به کار می‌رود. (البته این معنی در آیه مناسب نیست). دوم: خلاف‌الرشد، واطلام الامر، و الجهل به و الانهماك فی الباطل، هرگاه انسان کاری را تعقیب کند که او را به هدف نرساند و یا در کار غیر سودمندی (باطل) غور کند و یا دست به کاری بزند که آینده آن بر انسان تاریک باشد، در این صورت می‌گویند: «غَوَى».

ناگفته پیداست که ما امروز از کلمه «غَوَايَت» معنایی می‌فهمیم که مساوی با فسق و ترک احکام و یا خروج از دین است. ولی هیچ‌گاه روز نزول قرآن معنی این لفظ این نبود بلکه معنی وسیعی داشت که فهمیدن خصوصیات بدون قرینه امکان‌پذیر نبود از این جهت فهمیدن این خصوصیات و تطبیق این مفهوم بر خصوص این مصداق نیاز به قرینه دارد. بلکه معنای آن همان است که بیان شد و معنی مزبور ملازم با معصیت اصطلاحی نیست. (همان، ۱۲۶).

آگاهی از معانی مفردات قرآن، علاوه بر معانی ترکیبی آنها از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است. واضح است که اگر به ریشه و اشتقاق کلمه توجه کافی نشود کل معنا و برداشت و تفسیری که از آن کلمه یا آیه ارائه گردد، غلط و اشتباه خواهد بود. در این زمینه نه تنها افراد معمولی، بلکه گاهی بزرگان

و صاحب‌نظران دچار اشتباه شده‌اند. مرحوم آیت‌الله معرفت در ذیل شرایط مترجم آورده است:

صدرالدین زرکشی، بزرگ‌ترین شخصیت در علوم و معارف قرآنی و جلال‌الدین سیوطی، دانشمند بنام در ادب عربی، درباره کلمه «هُدُنَا» در آیه شریفه «وَكَتَبْنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدُنَا...» اعراف (۷): ۱۵۶. گمان برده‌اند از ریشه «هَدَى، یهدی» است. در صورتی که متکلم مع‌الغیر از ریشه، می‌شود: «هُدَيْنَا». بلکه «هدنا» هم وزن «قلنا» از ریشه «هاد، یهود» هم‌وزن «قال، یقول» به معنای رجوع و بازگشت است که در آیه معنای توبه و بازگشت به سوی خدا را می‌دهد. زمخشری می‌گوید: هدنا، به ضم ها - متکلم مع‌الغیر از ریشه «هاده، یهوده» است. راغب اصفهانی می‌گوید: هودَ به معنای رجوع به نرمی و آرامی است و از همین ریشه است «تهوید» راه رفتن آرام و آهسته، مانند راه رفتن مورچه، و در متعارف، بر توبه و بازگشت به سوی خدا استعمال می‌شود. قوله تعالی «انا هدنا الیک، ای تبئنا».

راغب با آن قدرت علمی و علو مرتبه در ادب و لغت عرب، در کتاب مفردات، آیه «وَعَنْتَ أَلُوجُوهٌ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ...» طه (۲۰): ۱۱۱. را در ماده «عنت» آورده است و به معنای «ذلت» و «خضعت» تفسیر کرده است در صورتی که از ریشه «عنی» به معنای تذلل و استسلام است. لذا به اسیر، عافی گویند، یعنی کسی که بار مذلت و تسلیم بودن را به دوش گرفته است. عجب آن که راغب این آیه را در ماده «عنی» نیز آورده است. (معرفت، ۱۳۷۵، ۲۰۱)

وقتی بزرگان و اندیشمندان مانند این افراد چنین می‌لغزند، حال و وضع نویسندگان پایین‌تر از آنان چگونه خواهد بود؟

از این رو هر فردی با اندک بضاعت علمی نمی‌تواند پا به عرصه تفسیر قرآن بگذارد، بلکه می‌بایست شرایط لازم از هر لحاظ دارا باشد، و این دغدغه بزرگانی همچون آیه‌الله سبحانی و امثال ایشان می‌باشد.

۳. تفسیر قرآن با قرآن

بی‌تردید از میان گونه‌های مختلف تفسیر، متقن‌ترین منبع برای تبیین و تفسیر آیات، خود قرآن است، زیرا به فرموده علی «ینطق بعضه ببعض و یشهد بعضه علی بعض» یعنی: برخی آیات آن، یکدیگر را تبیین می‌کنند و آیات آن گواه صدق یکدیگرند. (صبحی صالح، بی‌تا، خطبه ۱۳۳، ۱۹۲)

استاد سبحانی می‌فرماید: قرآن با کمال روشنی خود را بیانگر همه چیز معرفی می‌کند آنجا که می‌فرماید:

«...وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ...» قرآن را بیانگر همه چیز برای تو فرو فرستادیم.

نحل (۱۶): ۸۹

هر گاه قرآن بیانگر همه چیز هست طبعاً بیانگر خود نیز می‌باشد بنابراین اگر در آیه‌ای ابهامی وجود داشته باشد و طبعاً مصلحت در ابهام‌گویی بوده است می‌توان با مراجعه به آیات دیگر که در آن زمینه وارد شده‌اند، از آیه نخست رفع ابهام نمود. به عنوان نمونه:

خداوند در سوره شعراء (۲۶) آیه ۱۷۳ درباره قوم لوط چنین می‌فرماید: «وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنذَرِينَ» ما بر آنان بارانی فرستادیم چه بد بود باران بیم‌شدگان. این آیه به طور اجمال از فرستادن باران سخن می‌گوید ولی روشن نیست که این ریزش، از چه مقوله‌ای بوده است، آیا ریزش آب بود

یا ریزش سنگ ولی آیه دیگر، ابهام آیه مورد نظر را رفع می‌کند آنجا که می‌فرماید: «... وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّنْ سَجِيلٍ» ما آنان را سنگباران کردیم. حجر(۱۵): ۷۴. کلمه حجاره روشنگر ابهام آیه نخست می‌باشد. در ادامه می‌فرماید: این روش (تفسیر آیات با آیات) روش محکم و استواری است و شیوه پیشوایان شیعه نیز همین بوده و هم‌اکنون مفسران محقق از این روش استفاده می‌نمایند. تفسیر استاد بزرگ حضرت آقای طباطبایی به نام «المیزان» هم بر این اساس نگارش یافته است. (سبجانی، ۱۳۸۷، ۲۹۶-۲۹۴).

سابقه تفسیر قرآن به قرآن به صدر اسلام و زمان حیات پیامبر باز می‌گردد. سپس این روش توسط اهل بیت ادامه یافت و برخی از صحابه و تابعین نیز از این روش استفاده کردند. اینک به مثال‌های زیر توجه فرمایید:

۱. از پیامبر اکرم در مورد مقصود از ظلم در آیه «...وَكَمْ يَلْبَسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ...» انعام(۶): ۸۲ پرسش شد، حضرت با استناد به آیه «إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» لقمان(۳۱): ۱۳. پاسخ دادند که مقصود از ظلم در آیه اول، همان شرک است که در آیه دوم بیان شده است. (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ۲۹۵-۳- طبری، ۱۴۱۲، ۱۶۸:۷).

۲. امام علی با استناد به آیه «... وَفَصَّالَهُ فِي عَامَيْنِ...» لقمان(۳۱): ۱۴. و آیه «... وَحَمَلُهُ وَفَصَّالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا...» احقاف(۴۶): ۱۵. نتیجه گرفتند که کوتاه‌ترین مدت بارداری زنان، شش ماه است. (حسینی، ۱۴۱۹، ۲۲۲:۷). یعنی شیرخواری کودک دو سال (۲۴ ماه) است و مدت حمل و شیرخواری با هم، سی ماه، با کنار هم گذاشتن دو آیه و کسر دو سال مدت شیرخواری از کل مدت حمل و شیرخواری (سی ماه)، روشن می‌شود که کوتاه‌ترین مدت بارداری، شش ماه است. این نوعی تفسیر قرآن به قرآن است.

۴. مراجعه به شأن نزول‌ها

قرآن مجید در ظرف بیست و سه سال به دنبال یک سلسله سؤال‌ها و پرسش‌ها و یا واقعه‌ها و رویدادها نازل شده است. گاهی شأن نزول‌ها به مفهوم آیه روشنی خاصی می‌بخشد، این نه به آن معنی است که بدون شأن نزول نمی‌توان به معنی آیه واقف شد و آن را تفسیر نمود، بلکه آیات قرآن به حکم این که مایه «هدایت» و «بینه» و «فرقان» است طبعاً مفهوم بوده و بدون مراجعه به شأن نزول‌ها نیز مفهوم خواهد داشت ولی با توجه به شأن نزول‌ها، معنی آیه، روشن‌تر و بارزتر جلوه می‌کند در این جا نمونه‌ای را یادآوری می‌شویم که می‌تواند شاهد گفتار ما باشد. در سوره توبه چنین می‌فرماید: «وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَلَفُوا حَتَّىٰ إِذَا صَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحَبَتْ وَصَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ» توبه(۹): ۱۱۸.

«خداوند توبه آن سه نفر را که از جنگ تخلف ورزیده بودند تا آن که زمین با همه پهناوری بر آنها تنگ شد و خود دلتنگ شدند و مطمئن شدند که پناهگاهی جز خدا نیست آنگاه خدا به آنان توفیق داد تا توبه کنند، خدا توبه‌پذیر و مهربان است.»

معنی آیه روشن است ولی انسان مایل است در معنی این آیه از جهات یاد شده در زیر نیز آگاه شود: الف - این سه نفر چه کسانی بودند؟ ب - چرا خلف ورزیدند؟ ج - چگونه زمین بر آنان تنگ شد؟ د - چگونه سینه آنان از زندگی تنگ و روح آنان فشرده شد؟ ه - چگونه فهمیدند که پناهگاهی

جز خدا نیست؟ و - مقصود از توفیق الهی در مورد آنان چیست؟ پاسخ به هر یک از این سئوالات با مراجعه به شأن نزول این آیه به دست می‌آید. در اینجا از تذکری ناگزیریم و آن این که هر شأن نزولی قابل اعتماد نیست. باید در اعتماد بر شأن نزول‌ها از موازینی که به وسیله آنها صحیح از غیر صحیح تمیز داده می‌شود استفاده نمود. مخصوصاً در شأن نزول قصص قرآن که مربوط به پیامبران و امت‌های پیشین است باید احتیاط را از دست نداد. زیرا بسیاری از این شأن نزول‌ها به وسیله علماء یهود و مسیحیت و دیگر افراد نقل شده است. (سبحانی، ۱۳۸۷، ۲۹۷).

۵. مراجعه به احادیث صحیح

بخشی از آیات قرآن مربوط به آیات احکام است، آیاتی که پیرامون اعمال و افعال مکلفین وارد شده است و حکم آنها را بیان می‌کند... بهره‌گیری از این نوع آیات بدون مراجعه به احادیث صحیح اسلامی امکان‌پذیر نیست زیرا غالب این آیات مطلقاتی هستند که قیود آنها در لسان نبی اکرم (ص) و جانشینان معصوم او وارد شده، و یا عموماً می‌باشند که مخصص آنها بعداً در سنت نبی اکرم (ص) بیان گردیده است و ناگفته پیداست استدلال به اطلاق مطلق و یا عموم عام، بدون مراجعه به مقیدها و مخصص‌ها امکان‌پذیر نیست. (سبحانی، ۱۳۸۷، ۲۹۸).

امام صادق می‌فرماید: «ان الله انزل علی رسولہ الصلاة و لم یسم الله لهم: ثلاثا و لا اربعاً، حتی کان رسول الله (ص)، هو الذی فسّر ذلک لهم». خداوند نماز را بر رسول خود نازل کرد، ولی برای مردم مشخص نکرد که سه یا چهار رکعت است، تا این که پیامبر این مطلب را برای مردم تفسیر کرد. (کلینی، ۱۴۰۷، ۲۸۶:۱).

اصل لزوم رجوع به احادیث صحیح در تفسیر قرآن را خود قرآن بنا نهاده است. آنجا که می‌فرماید: «وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» نحل (۱۶): ۴۴. و این ذکر (قرآن) را به تو فرستادیم تا برای مردم آنچه را که به سوی آنان فرو فرستاده شده است، روشن بیان کنی.»

البته سنت پیامبر (ص) اعم از قول و فعل و تقریر آن حضرت ریشه درونی داشت، چنان که از خود آن حضرت نقل شده: «الا و انی اوتیت القرآن و مثله معه» (آگاه باشید که به من قرآن داده شد و نیز مثل آن، به همراه آن، به من داده شده است). (سیوطی، ۱۴۰۷، ۱۷۴:۴). با توجه به پیوند ناگسستنی اهل بیت با قرآن، احادیث ائمه هم مانند سنت نبوی بیانگر و روشنگر مراد و مقصود خداوندی از آیات قرآن است.

آیت‌الله جوادی آملی می‌فرماید: قرآن در همه شئون خود مستقل است و به غیر خود وابستگی ندارد، لیکن چون دین در ارائه پیام نهایی خود، هم به قرآن وابسته است و هم به سنت معصومان، از این رو در محدوده «ارائه دین قابل اعتماد و عمل» قرآن و سنت جدایی‌ناپذیرند. یعنی قرآن عهده‌دار تبیین خطوط کلی دین است و سنت، عهده‌دار تبیین حدود و جزئیات و تفصیل احکام، به دلیل این که رسول اکرم عهده‌دار تبیین جزئیات و تفصیل کلیات و معلم الهی قرآن کریم است. و آن حضرت نیز به موجب حدیث متواتر ثقلین (مجلسی، ۱۴۰۴، ۲۲:۱۰۸) همین سمت‌ها را به جانشینان خود سپرده است. (جوادی آملی، ۱۳۱۵، ۲۴۴).

۶. توجه به هماهنگی مجموع آیات قرآن

آنچه بیان گردید، زیربنای اصل تفسیر قرآن است ولی شرط مهم صحت تفسیر و اتقان و استواری آن، این است که مفسر هر آیه را از آیات دیگر آن سوره و از آیه‌های دیگر سوره‌ها و سرانجام از

مجموع قرآن جدا نداند... بزرگ‌ترین لغزشگاه تفسیر این نقطه است یعنی فردی بر اثر آگاهی از گرامر زبان عربی، به تفسیر یک آیه می‌پردازد و از آیات مشابهی که در زمینه همان آیه وارد شده است، غفلت می‌ورزد و همین لغزش در تفسیر، مایه پیدایش مذاهب و عقاید مختلف اسلامی گردیده، و هرملت و صاحب مذهبی بر عقیده خود از قرآن دلیل و گواه آورده است. (سبحانی، ۱۳۸۷، ۳۰۳).

از باب نمونه: اشاعره سخت معتقدند که خداوند با چشم دیده می‌شود ولی در قیامت. به استناد «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» قیامت (۴۰): ۲۲-۲۳. «چهره‌هایی در آن روز خرم و نگرنده به سوی پروردگار خویشند». (مطهری، ۱۳۷۶، ۷۸).

ازارقه یکی از فرقه‌های خوارج و دشمن سرسخت حضرت علی به استناد آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا...» بقره (۲): ۲۰۴. قائلند: علی کافرترین مردم است. [نعوذبالله] و عبدالرحمن بن ملجم [لعنه‌الله علیه] عمل صوابی انجام داده است به دلیل این که خداوند آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ...» بقره (۲): ۲۰۷. را در شأن وی نازل کرده است. (شهرستانی، ۱۳۶۷، ۱۰۹:۱).

بیهسیه یا عونیه^۱ با استناد به آیه: «قُلْ لَأَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»، اعتقاد دارند جز آن که در قرآن حرام شده چیز دیگری حرام نیست و همه چیز حلال است. (همان، ۱۱۳)

خابطیه^۲ به استناد آیه «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» فجر (۸۹): ۲۲. می‌گویند: مسیح است که در سایه می‌آید و از مردم حساب می‌کشد و این مقام را به او داده‌اند. (همان، ۶۱)

در قرآن آیات زیادی در مورد بهشت و جهنم و ملائکه وجود دارد. اخوان الصفا بهشت را به معنای عالم افلاک و جهنم را به عالم تحت فلک قمر، یعنی عالم دنیا، و ملائکه را به کواکب افلاک تفسیر می‌کند. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۵، ۳۴۶:۲).

۷. توجه به سیاق آیات

توجه به سیاق و به اصطلاح ماقبل و بعد آیه، به گونه‌ای شاخه‌ای از شرط ششم یعنی «هماهنگی مجموع آیات قرآن با یکدیگر» است، مثلاً آنجا که قرآن پیرامون موضوعی سخن می‌گوید و آیاتی را وارد بحث می‌سازد، در چنین مورد، توجه به یک آیه، و انقطاع از آیات دیگر جز لغزش و دوری از مقصد قرآن نتیجه دیگری ندارد.

این نه تنها قرآن است که باید در تفسیر جمله‌ها و آیه‌های آن، مجموع آیات ماقبل و مابعد را در نظر گرفت، بلکه تفسیر سخن هر حکیمی، بر این اساس استوار است.

۱. پیروان ابوبیسه هیصم بن جابر، یکی از خوارج بصره که در جواب نامه نافع بن ازرق دیدگاه وی را تخطئه و خود را از آنان جدا کرد و فرقه بیهسیه را پدید آورد. از او هیچ قیامی گزار نشده و از جمله خوارج قاعد محسوب می‌گردد. او در سال ۹۴ هجری به دستور حجاج بن یوسف سقفی دستگیر و به قتل رسید.

۲. پیروان احمد بن خابطه را گویند. وی از اصحاب فضل بن الحرش و یاران نظام بود. او نیز به آثار فلاسفه علاقه وافر داشت در کلام به او عقایدی نسبت می‌دهند: خداوند مخلوق و بندگانش را در بهشت آفریده و چون گناه کردند، از بهشت رانده شدند. نیکی این جهان نتیجه نیکی آن جهان است و بدی نیز چنین است!! در قیامت خداوند رویت شود. عیسی خدائی می‌کند و کار جهان به او واگذشته شده است!! روح انسان در اجسام و هیاکل دیگر حلول کند. حیوانات نیز مانند آدمیان، امتی هستند و پیامبری دارند.

برای روشن شدن موضوع، نمونه‌ای را وارد بحث می‌کنیم: قرآن در سوره اعراف (۷) آیه ۳۵ چنین می‌فرماید: «يَا بَنِي آدَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنْ اتَّقَى وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» ای فرزندان آدم! اگر به سوی شما پیامبرانی از جنس خود شما بیایند و آیه‌های مرا برای شما بخوانند هر کس از شما (از مخالفت با دستورهای من) بپرهیزد و راه صلاح (نه فساد) را پیشه خود سازد، برای او ترس و اندوهی نیست.

اگر ما در تفسیر آیه، از «سیاق» صرف نظر کنیم و خود آیه را بریده از قبل و ما بعد آن را در نظر بگیریم مفاد آیه این خواهد بود که قرآن از آمدن پیامبرانی پس از رسول گرامی گزارش داده و باب نبوت را مختوم و بسته ندانسته است. در صورتی که در آیه دیگر پیامبر را «نبی خاتم» معرفی می‌کند و یادآور می‌شود که باب نبوت به وسیله او، بسته شده تا ابد به روی بشر باز نخواهد بود. چنان که می‌فرماید: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا» احزاب (۳۳): ۴۰. (محمد(ص)، پدر هیچ یک از مردان شما نیست، بلکه رسول خدا و خاتم پیامبران است. و خدا بر همه چیز عالم و داناست.) (سبحانی، ۱۳۸۷، ۳۰۶ و ۳۰۵) ناگفته نماند مثالی که حضرت استاد برای سیاق مطرح کردند قابل تامل است زیرا سیاق توجه به ما قبل و ما بعد آیه است. ولی این مثال مربوط به بحث تفسیر قرآن با قرآن است.

۸. آگاهی از آراء و نظرات

آگاهی از آراء و نظرات مفسران اسلامی که عمری روی قرآن کار کرده‌اند و به حق، استاد فن به شمار می‌روند، از پایه‌های تفسیر قرآن است.

شکی نیست که نزول قرآن، به خاطر آگاهی مردم از قرائن و ظروف حاکم بر آن، مفاهیم بسیاری از آیات روشن بود، و در فهم مقاصد قرآن، نیازی به آگاهی از این آراء نبود ولی به خاطر فاصله زمانی و از دست رفتن چنین قرائن، باید از این اقوال و آراء که می‌توانند بیانگر چنین قرائن از دست رفته باشند، کمک گرفت و هرگز نباید به تنهایی به تفسیر قرآن پرداخت، زیرا فکر یک جمع، بالاتر از فکر یک فرد است، و احتمال لغزش در فکر فرد بیش از احتمال آن در فکر جمع می‌باشد. البته این مطلب غیر از آن است که فکر خود را اسیر افکار دیگران سازیم و استقلال فکری خود را از دست بدهیم، زیرا یک چنین پیروی جز افتخار، چیز دیگری نیست. (سبحانی، ۱۳۸۷، ۳۱۱).

در تفسیر ظاهر قرآن ناگزیر باید به آراء و نظرهای پیشینیان رجوع کرد (زیرا آیاتی که جز از طریق نقل، فهم آن میسر نمی‌گردد بسیار است) تا اولاً تفسیرکننده، از مواضع اشتباه پرهیزد و ثانیاً دایره فهم و استنباط او توسعه یابد و انتظار رسیدن به ژرفای آیات، قبل از آن که تفسیر ظاهر آیات بر پایه‌های محکمی استوار باشد انتظاری بیهوده است. (معرفت، ۱۳۸۷، ۶۷۱)

تفاسیر قرآن همواره مناسب با شرایط روز و به موازات تحولات علوم و تکامل بشری در طی قرون، دگرگون گشته و فهم آدمیان، از جمله متفکران نیز تحول و تکامل یافته است و با توجه به نکات دریافتی از پیشینیان، مطالب نوتری ارائه یا آنها را تصحیح کرده‌اند. به عنوان مثال:

درباره منشاء تکوین جنین، می‌خوانیم: «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ، خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ، يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ» طارق (۸۶): ۷-۵. آدمی بنگرد (تا ببیند) از چه آفریده شده است؟ از آبی جهنده که از میان استخوان‌های صلب و ترائب بیرون می‌جهد.

«صلب»، استخوان‌های پشت و در اینجا مقصود مهره‌های کمر مرد است، ولی درباره «ترائب» جای بحث است و بیشتر و شاید قریب به اتفاق مفسران گذشته و حال بر این باورند که مقصود، اضلاع، استخوان‌های ردیف شده سینه زن است زیرا «ترائب» جمع «تریبه» به استخوان‌های جفت در بدن گفته می‌شود و بیشتر مفسران بدون توجه به ساختار بدن و با گوش فرا ندادن به ندای دانش، بویژه دانش کالبدشکافی، پنداشته‌اند که «منی» از لابلاهی استخوان‌های سینه زن نیز، همانند مهره‌های کمر مرد، تراوش می‌کند و منشاء تکوین جنین می‌گردد.

شگفت آن که مفسران نامی در عصر حاضر نیز دچار این اشتباه شده‌اند، از جمله: طنطاوی، شریعتی، صاحب تفسیر نمونه و برخی دیگر، توجه نکرده‌اند که علاوه بر این که این ادعا، خلاف ظاهر تعابیر قرآن کریم است، علم نیز آن را نمی‌پذیرد و واقعیت هم با آن ناسازگار است.

ساختار «نطفه» تنها از منی مرد، پس از جهش و فرو ریختن در رحم زن و پیوند آن با تخمک وی صورت می‌گیرد و تنها مرد است که آب جهنده با نام منی دارد نه زن. قرآن به این موضوع تصریح دارد و علم دیروز و امروز آن را ثابت کرده است.

این اشتباه حتی در فقه اثر نامطلوبی گذارده است، چنان که بسیاری از فقها بر این باور شده‌اند که زن نیز منی دارد و آن را دفع می‌کند [و موجب غسل جنابت می‌شود].

تنها مفسری از سلف که به حقیقت امر پی برده است، مفسر نامی «ضحاک بن مزاحم خراسانی، متوفای ۱۰۵ است که در سلسله مراتب اتباع تابعان قرار دارد. وی ترائب را به استخوان‌های جفت که میان دو ران، بالای عورت قرار گرفته، تفسیر نموده است. (معرفت، ۱۳۸۷، ۴۵۲:۲)

بنابراین مفسری که خواهان ارائه تفسیر کم‌نقص و ایراد است می‌بایست از آراء و نظرات دیگر بزرگان استفاده نماید.

۹. پرهیز از هر نوع پیش داوری

بررسی آیات قرآن با موضع‌گیری‌های قبلی، آفت بزرگ تفسیر است. فردی که با عقاید پیشین، و اندیشه‌های از پیش ساخته خود به قرآن بنگرد و هدف این باشد که برای نظریه خود از قرآن دلیلی جستجو کند یک چنین فرد نمی‌تواند از مقاصد واقعی قرآن آگاهی پیدا کند و مقصود را به دست آورد.

مفسر باید با کمال بی‌طرفی و بدون هر نوع عقیده از پیش ساخته به قرآن بنگرد تا بر مقاصد قرآن دست یابد. هر نوع موضع‌گیری قبلی حجاب عظیمی است میان مفسر و مقاصد قرآن و سبب می‌گردد که مفسر به جای این که عقیده را بر قرآن عرضه بدارد، قرآن را بر عقیده تطبیق کند، و به جای شاگردی بر قرآن، بر آن استادی کند. (سبحانی، ۱۳۸۷، ۳۱۲).

روایات زیادی در منابع حدیثی شیعه و سنی در خصوص ممنوعیت پیش‌داوری و تفسیر به رأی قرآن آمده است از جمله:

۱. قال رسول الله: «من فسّر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب» (کسی که به رأی خود قرآن را تفسیر کند به خدا افتراء بسته است) (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۲۷:۱۹۰ - صدوق، ۱۳۹۵، ق، ۲۵۷:۱).
۲. عن امیر المؤمنین قال: قال رسول الله: قال الله جلّ جلاله ما آمن بی من فسّر برأيه کلامی» (رسول خدا(ص) از خدای متعال حکایت می‌کند که هر کس کلام مرا تفسیر به رأی کند، به من ایمان ندارد).

(صدوق، ۱۳۶۳، ۱:۱۱۶).

۳. عن النبی: «من فسّر القرآن برأیه فلیتوبوا مقعده من النار» (هر کس قرآن را به رأی خویش تفسیر کند، جایگاهی از آتش برای خود فراهم خواهد کرد.) (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵، ۴:۱۰۴ - نسائی، ۱۴۱۱، ۵:۳۱ - برهان فوری، ۱۴۱۰، ۲:۶). جای تعجب است که ابن تیمیه می‌گوید: به این لفظ حدیثی نداریم و این حدیث مرکب از دو حدیث است که هر دو ضعیف هستند. (ابن تیمیه، ۱۴۱۳، ۱:۱۰۴).

۴. عن الصادق: «من فسّر برأیه آیه من کتاب الله فقد کفر» (هر کس آیه‌ای از کتاب خدا را تفسیر به رأی کند، به یقین کافر شده است.) (مجلسی، ۱۴۰۴، ۵:۵۱۲ - ۳۰ - شریف شیرازی، ۱۴۳۰، ۶۶ - ابن اثیر، ۱۳۸۹، ۲:۳).

علاوه بر این احادیث، روایات زیادی داریم که تفسیر به رأی را محکوم می‌کند، هر چند که نتیجه آن صحیح باشد. بنابراین، تفسیر به رأی یک «روش خطا» در تفسیرات به همین خاطر محکومیت آن ربطی به نتیجه ندارد.

«عن النبی: من قال فی القرآن برأیه فاصاب فقد اخطا» (هر کس در مورد قرآن به رأی خود سخن گوید و به واقع برسد (صحیح دربیاید) یقیناً خطا کرده است.) (مجلسی، ۱۴۰۴، ۵:۵۱۲ - ۳۰ - ترمذی، بی‌تا: ۵:۲۰۰ - ابویعلی، ۱۴۰۴، ۳:۹۰ - طبرانی، ۱۴۱۵، ۵:۲۰۸).

نکته‌ای که در اینجا باید بیشتر بدان توجه کرد این است که از طرفی خود قرآن کریم ما را به تفکر و تدبّر و تعقل در آیات دستور می‌دهد و از طرفی احادیث از پیش‌داوری و تفسیر به رأی را به شدت نهی می‌کند. از مقایسه این دو نتیجه می‌گیریم که مقصود از «رأی» در این احادیث، تدبّر و تفکر و تعقل نیست بلکه اعمال نظر و سلیقه شخصی منظور است.

استاد سبحانی در ادامه مطالب خود می‌فرماید: آنچه ممنوع است این است که بدون استمداد از آیه و حدیث قطعی به خاطر عقیده قبلی، آیه‌ای را بر مقصود شخصی خود تطبیق کنیم به گونه‌ای که اگر چنین موضع‌گیری شخصی نداشتیم هرگز آیه را به آن نحو تفسیر نمی‌کردیم. در طول تاریخ گروه باطنیه و برخی از عرفاء، و اخیراً فرقه ضاله و در زمان ما گروهک‌ها با آیات قرآن بازی کرده و آنها را مطابق مذاق شخصی خود تفسیر کردند، نه تنها خود گمراه شده‌اند، بلکه مایه گمراهی دیگران را هم فراهم آورده‌اند. (سبحانی، ۱۳۸۷، ۳۱۳).

۱۰. آگاهی از بینش‌های فلسفی و علمی

آگاهی از اندیشه‌های فلسفی و علمی مایه شکوفایی ذهن و سبب برداشت‌های ارزنده‌ای از قرآن می‌گردد، یعنی در حالی که باید از هر نوع تفسیر به رأی پرهیز نمود و قرآن را به خاطر تصحیح عقاید قبلی تفسیر نکرد، در عین حال آگاهی از اندیشه‌های فلاسفه بزرگ اسلام درباره توحید و صفات و افعال خدا، و دیگر مسائل مربوط به مبداء و معاد، همچنین اطلاع از آنچه که در جهان علم و دانش درباره طبیعت و ماده و انسان می‌گذرد، سبب شکوفایی بینش انسان می‌گردد، در نتیجه انسان بهتر می‌تواند از قرآن بهره بگیرد. اکنون نمونه‌ای را در این مورد متذکر می‌شویم:

آیات شش‌گانه‌ای که در آغاز سوره «حدید» وارد شده است روشن‌ترین گواه این سخن است و ما از میان آن شش آیه تنها به نقل و ترجمه دو آیه می‌پردازیم، آنجا که می‌فرماید:

«هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ، هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ

أَيَّامٌ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» حدید(۵۷): ۳-۴.

«اوست ازلی و ابدی، نمایان و پنهان، و او به همه چیز دانا است. او است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید، سپس بر عرش خود متولی گشت، می‌داند آنچه را در زمین فرو می‌رود و آنچه از آن بیرون می‌آید آنچه که از آسمان فرود می‌آید و یا به سوی آن می‌رود، هر کجا باشید با شما است و خدا به کردار شما بینا است.»

مسائل فلسفی و عقیدتی که در این دو آیه (و چهار آیه دیگر) نهفته است آنچنان عظیم است که امام سجاد درباره آنها می‌فرماید: «نزلت للمتعمقين في آخر الزمان» این آیات برای افراد متفکر در آخر الزمان نازل شده است.

استاد در ادامه می‌فرماید: هیچ مرد باانصافی نمی‌تواند ادعا کند که در پرتو آگاهی از علوم عربی می‌توان این آیات را تفسیر کرد. آیا یک نفر درس نخوانده و استاد ندیده می‌تواند به عمق جمله «و هو معکم اینما کنتم» پی ببرد؟

آیا یک فرد غیر راسخ در معارف الهی می‌تواند حقیقت «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» را درک کند؟ (سبحانی، ۱۳۸۷، ۳۱۶-۳۱۵)

آیت‌الله جوادی آملی می‌فرماید: گرچه قرآن هم در محتوا بی‌نیاز از علوم دیگر است و هم در دلالت، مستغنی از چاره‌جویی اغیار، لکن این معنا مستلزم آن نیست که انسان با قرآن کریم برخورد جاهلانه نماید و آنچه که از علوم و معارف اندوخته، نادیده بگیرد و همانند یک فرد ساده تحصیل نکرده در حضور این کتاب عظیم الهی قرار گیرد، زیرا بین تحمیل کردن و تحمّل نمودن فرق است. آنچه صحیح است، آن است که کسی حق ندارد چیزی از یافته‌های بشری را بر وحی الهی تحمیل نماید، ولی تحصیل علوم ظرفیت دل را گسترش می‌دهد و مایه تحمل صحیح و قابل توجه معارف قرآن می‌سازد. (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ۱:۷۴).

از جمله مسائل مهم و سئوالات و ابهامات و شبهاتی که در گرایش به تفسیر فلسفی و علمی نقش بسزائی داشتند عبارتند از: اثبات وجود و یکتایی خدا و استدلال‌ات گوناگون بر آن، مباحث مربوط به صفات خدا، مسئله نفس، عقل، علیّت، اعجاز، کائنات و...

علاوه بر نیازمندی مفسر به علم فلسفه و کلام، می‌بایست یک مفسر به قدر نیاز از علوم دیگر هم مطلع باشد. استاد سبحانی می‌فرماید: امروز بحث‌های روان‌شناسان و جامعه‌شناسان درباره انسان و یا بررسی‌های دانشمندان علوم طبیعی درباره زمین و کیهان، افق‌های تازه‌ای در قرآن گشوده و به انسان معاصر قدرت و توان بخشیده است که به قرآن از دیدگاه‌های جدیدتری بنگرد.

در اینجا عظمت گفتار امام هشتم علی‌بن موسی الرضا تجلی می‌کند آنجا که شخصی از حضرتش سؤال می‌کند: چرا بحث و بررسی درباره آیات بر طراوت و تازگی آن می‌افزاید، امام در پاسخ فرمود: خداوند قرآن را برای مقطع معینی از زمان و یا برای گروهی خاص نفرستاده است، از این جهت قرآن در تمام زمان‌ها تازه است و در نزد همه ملل جهان تا روز رستاخیز با طراوت می‌باشد. (طوسی، ۱۴۱۴، ۵۸۰)

شاید روی همین جهت است که ابن عباس می‌گوید: القرآن يفسره الزمان» (قرآن را زمان تفسیر

می‌کند) مقصود از زمان همان اندیشه‌ها و دانش‌های نوی است که در زمینه‌های گوناگون در جامعه انسانی پیدا می‌شود و به مفسر بینش جدیدی می‌بخشد و در نتیجه مطالبی از قرآن استخراج می‌گردد که هرگز در اندیشه مفسران پیشین نمی‌گنجید. (سبحانی، ۱۳۸۷، ۳۱۶-۳۱۷).

۱۱. آگاهی از تاریخ صدر اسلام

مقصود از «تاریخ اسلام» رویدادهایی است که پس از بعثت پیامبر و بالاخص بعد از هجرت رخ داده و بخشی از آیات قرآن ناظر به آنها است در این میان آگاهی از تاریخ «غزوات» و «سریه‌ها» کمک مؤثری به تفسیر قسمتی از آیات قرآن می‌کند. (سبحانی، ۱۳۸۷، ۳۱۷).

ایشان در ادامه می‌فرماید: در این مورد، به تاریخ‌های اصیل که به خامه توانای مورخان بی‌غرض اسلامی نگارش یافته، باید مراجعه کرد و با اسلوب علمی، تاریخ صحیح را از غیر صحیح باز شناخت... از باب نمونه، این اثر در کامل وقتی به داستان زید و همسر وی زینب می‌رسد، مطلبی را نقل می‌کند که جز دشمنان دانا کسی آن را وضع نکرده است و یا درباره حمله سپاه پیل و هلاکت و نابودی آنها به وسیله مرغان ابابیل تاریخی را یادآور می‌شود که با نص قرآن مباین است. (همان، ۳۱۸)

اکاذیبی مانند جریان زینب ساخته و پرداخته یهودیان و مسیحیانی است که حکومت اموی و عباسی جولانگاه نشر عقاید فاسد خود کرده بودند، در تاریخ آمده که فردی مسیحی به نام «مطریق یوحنا دمشقی» با پدرش در قصر عبدالملک بن مروان اقامت داشت. وی از پیش‌قراولان مبارزه با فرهنگ اسلامی به شمار می‌رفت و از القای هیچ گونه شبهات و اکاذیبی در میان مسلمانان دریغ نمی‌ورزید، کتابی برای مسیحیان تألیف کرد که آنها را در مقابل تبلیغ‌های مسلمانان، مسلح می‌ساخت. وی از مروّجان اصلی داستان جعلی عشق و دلدادگی پیامبر به دختر عمه خود زینب بنت جحش بود. (قاسمی، ۱۳۸۰، ۸۴)

قرطبی در تفسیر خود راجع به آیه «وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ...» احزاب (۳۳): ۳۷. می‌نویسد: یعنی تو عشق زینب را مخفی می‌کردی؟! و از عایشه و دیگران نقل می‌کند که: این آیه شدیدترین آیه‌ای است که بر پیامبر نازل شده است و اگر پیامبر می‌خواست چیزی از وحی را کتمان کند، همین آیه را کتمان می‌کرد چون این آیه برایش خیلی سخت بود! (قرطبی، پ ۳۶۴، ۱۴:۱۸۹). این گونه یاوه‌گویی و همه افسانه‌های خرافی موجود در تفاسیر و کتب دیگر یا بر اساس غرض‌ورزی‌های هدفمند صورت گرفته و یا حداقل از قصور مفسرین و عدم احاطه آنان بر اصول و روش صحیح تفسیر نشأت گرفته است.

۱۲. آگاهی از قصص و تاریخ زندگی پیامبران

بخش عظیمی از آیات قرآن مربوط به تاریخ پیامبران پیشین است که ما را به پای مردی و نحوه مبارزه با مستکبران و جباران زمان خودشان آشنا می‌سازند. آگاهی از تاریخ زندگانی اقوامی مانند «عاد» و «ثمود» یا اطلاع از قدرت شیطانی جباران «بابل» و «فراعنه مصر» آیات مربوط به مبارزه‌های پیامبرانی مانند «هود»، «صالح»، «ابراهیم» و «موسی» را روشن می‌سازد... البته در این قسمت باید حزم و احتیاط را از دست نداد و تاریخ صحیح و مطمئن را از غیر صحیح باز شناخت، بالاخص که در مورد پیامبران بنی اسرائیل، جعلیات «اسرائیلی» فراوان است و هرگز نباید بر آنها تکیه نمود. (سبحانی، ۱۳۸۷، ۳۱۹).

«اسرائیلیات» جمع «اسرائیلیه» است که منسوبه «اسرائیل» است، اسرائیل از القاب حضرت یعقوب فرزند اسحاق و نوه حضرت ابراهیم است وی که نوزده قرن پیش از مسیح می‌زیست، جد اعلای یهودیان و در اسباط (فرزندان یا اقوام) دوازده‌گانه‌ای بود که حضرت یوسف از جمله آنها به شمار

می‌رفت. به همین دلیل فرزندان یعقوب را «بنی اسرائیل» می‌نامند. در اصطلاح مفسران و محدثان اسرائیلیات شامل داستان‌های خرافی و اساطیری می‌شود که وارد احادیث و تفاسیر اسلامی شده است، گرچه منشأ آن یهودی یا مسیحی نباشد. (قاسمی، ۱۳۸۰، ۵ و ۱۰). ایشان در کتاب خود، عوامل و زمینه‌های نفوذ اسرائیلیات در فرهنگ اسلامی این چنین برشمرده و به توضیح هر کدام از آنها می‌پردازد. ۱- حضور اهل کتاب در جزیره‌العرب پیش از اسلام ۲- ضعف فرهنگی عرب ۳- عقده و کینه یهود نسبت به اسلام ۴- قصه‌سرایان و افسانه‌پردازان و نقش آنها در ترویج اسرائیلیات ۵- حکومت اموی و نقش آن در اشاعه اسرائیلیات. سپس در فصل دوم به معروف‌ترین چهره‌های مروّج اسرائیلیات در جامعه اسلامی را این چنین نام می‌برد: ۱- کعب‌الاحبار ۲- تمیم‌داری ۳- عبدالله بن سلام ۴- وهب بن منبه ۵- ابوهریره ۶- عبدالله بن عمرو بن عاص. (همان، ۲۹ به بعد).

وی در خصوص هر کدام از عوامل و اشخاص یاد شده به طور مفصل بحث کردند و نمونه‌های زیادی از اسرائیلیات را نقل نموده است.

در خصوص ورود اسرائیلیات به تفاسیر قرآن استاد محمد هادی معرفت اعتقاد دارند که اسرائیلیات پس از انقضای عصر صحابه و با روی کار آمدن حکومت اموی پای به حوزه اسلام نهاده است. (معرفت، ۱۴۱۸، ۲۵۷:۱).

هر چند حکومت اموی نقش اساسی در اشاعه اسرائیلیات داشتند ولی این جریان قبل از امویان و در عصر صحابه صورت گرفته است. دکتر ذهبی می‌نویسد: می‌توان گفت ورود اسرائیلیات به تفسیر امری بود که از زمان صحابه آغاز شد. (ذهبی، بی‌تا، ۱:۱۶۹)

پذیرش مضمون هر روایت بدون تحقیق و بدون جرح و تعدیل سند روایات و تنها اعتماد و استناد به اصل مجعول عدالت صحابه موجب شد که بسیاری از احادیث ساختگی وارد تفاسیر گشته و سبب مشوه شدن چهره تفاسیر گردد. به طوری که حتی احمد بن حنبل که خود یکی از بزرگان اهل سنت است به صراحت اعلام بدارد: «ثلاثة ليس لها اصل: التفسير، الملاحم و المغازی» یعنی سه دسته از روایات پایه و اصلیتی ندارد، روایات تفسیری، روایاتی که پیرامون پیشگویی‌هاست و روایاتی که درباره جنگ‌ها بحث می‌کند. (قاسمی، ۱۳۸۰، ۲۰۰).

جاحظ نیز می‌گفت: از دنباله‌روی بسیاری از مفسران پرهیزید، گرچه خودشان را مقتدای عامه قرار دهند، و به هر سئوالی پاسخ گویند، چرا که جمع کثیری از آنها بر اساس روایات سست و بی‌پایه سخن می‌گویند و در این خصوص افرادی چون عکرمه، کلبی، سدی، ضحاک، مقاتل بن سلیمان و ابوبکر اصم هم شأن یکدیگرند. (همان).

۱۳. آگاهی از تاریخ محیط نزول قرآن

قرآن در محیطی نازل گردیده که مردم آنجا از زندگی خاصی برخوردار بودند و آیات قرآن به مناسبت‌هایی به شیوه زندگی و رسوم و آداب آنها اشاره کرده و سرانجام به نقد آنها پرداخته است برای یک مفسر لازم است که از وضع زندگی عرب قبل از اسلام و معاصر با آن به گونه‌ای آگاه باشد تا آیات مربوط به این قسمت را به روشنی درک کند. مثلاً قرآن درباره موضوعاتی از قبیل «ازلام» و بت‌هایی مانند «ود»، «سواع»، «یغوث»، «یعوق» و «نسر» و آداب و اخلاق عرب مانند «وَأدبنا» و نحوه معاشرت‌های آنان با ایتم و ده‌ها موضوع مربوط به زندگی عرب قبل از اسلام و معاصر با آن، سخن

گفته است، و تشریح کامل آیات مربوط به این بخش در گرو آگاهی از وضع زندگی این گروه است که قرآن در محیط آنان نازل گردیده است. (سبحانی، ۱۳۸۷، ۳۲۰).

«أَزْلَامٌ» یکی از روش‌های قماربازی در عصر جاهلیت بود. یکی از انواع گوشت‌هایی که در آیه ۳ سوره مائده (۵) حرام شده است، حیوانی که به صورت قمار و بخت‌آزمایی ذبح و تقسیم می‌شد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۴:۲۵۸).

وَدَّ: معبد «وَدَّ» در دَوْمَةُ الْجَنْدَلِ واقع و مورد پرستش قبیله «کلب» و تیره‌های آن بود که معمولاً فرزندان خود را «عبدود» نام می‌گذاشتند. (نوری، ۱۳۵۷، ۲۶۹).

سواع و یغوث و یعوق و نُسُر هر کدام نام بتی بودند که اقوام مختلف عرب آنها را می‌پرستیدند. «وَأَدْلِبَاتٌ»، یعنی دختران را زنده به گور کردن. از جمله سنن هولناک و وحشیانه گروهی از عرب جاهلی سنت کشتن یا زنده به گور کردن دختران بود. این سنت وحشیانه برخلاف آنچه در تواریخ شایع شده و در افواه افتاده از سنت‌های اختصاصی عرب نبوده بلکه اکثر اقوام (از جمله چینیان و غیره) ابتدائی و وسطائی و... به نظائر این عمل دست می‌زدند (به انگیزه‌های اقتصادی یا تقلید از اقوام دیگر و یا اسیر شدن دختران در جنگ). (همان، ۶۲۸). اسلام به جد با این فرهنگ غلط و غیرانسانی مبارزه کرد و آن را از بین برد.

۱۴. شناخت آیات مکی از مدنی

در مورد محل نزول آیات قرآن نظرات متفاوتی وجود دارد ولی رایج‌ترین اصطلاح در تفسیر آیات مکی و مدنی این است که آیاتی که پیش از هجرت فرود آمده و آیاتی که پس از آن نازل شده‌اند، قسمت نخست را مکی و قسمت دیگر را مدنی می‌نامند.

شناخت این دو نوع از آیات، به فهم مقاصد آیات، کاملاً کمک می‌کند. نویسنده‌ای بر اثر عدم شناخت صحیح آیات مکی از مدنی می‌گوید: آیه «إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ» (شوری (۴۲): ۲۳). درباره خاندان رسالت نازل نگردیده است زیرا این آیه، به خاطر مکی بودن سوره در مکه نازل گردیده و درخواست چنین چیزی در آن زمان مقرون بر بلاغت نیست. در حالی که اگر به کتاب‌های مربوط به تشخیص آیات مکی از مدنی مراجعه می‌کرد، برای او روشن می‌گشت که مکی بودن سوره، گواه بر مکی تمام آیات آن نیست چه بسا آیات مکی در لابلای سوره‌های مدنی و یا بالعکس قرار دارند. (سبحانی، ۱۳۸۷، ۳۲۱).

یا آیات مربوط به نذر «يُوقُونَ بِالنَّذْرِ...» انسان (۷۶): ۷ - ۱۰. علاوه بر مفسرین شیعه عده‌ای از اهل سنت هم گفتند این آیات در مورد نذر روزه حضرت علی و فاطمه برای شفای حسنین بوده است و این که هنگام افطار قرص نان خود را به یتیم و بینوا و اسیر دادند. (حسکانی، ۱۴۱۱، ۲:۳۹۴ - سمرقندی، بی‌تا، ۳:۵۲۶). اما برخی از مفسرین که نسبت به اهل بیت غرض ورزی دارند، اصرار کردند که این سوره مکی است. (ثعلبی، ۱۴۲۲، ۱۰:۹۳ - قونوی، ۱۴۲۲، ۴۷۱ - ابن کثیر، ۱۴۱۹، ۸:۲۹۲).

کسانی که قائلند کل این سوره در مکه نازل شده است، از این مطلب غفلت ورزیدند که جنگ‌ها و اسارت‌ها در مدینه صورت گرفته و در آن زمان اسیری در مکه نبود که کسی بر آنها اطعام نماید. چنانچه اشاره شد این مواد چهارده گانه بر اساس فرمایشات آیت‌الله‌العظمی سبحانی تنظیم و نگارش یافته است بی‌شک اگر خود معظم‌له می‌خواستند کتابی مستقل در این باب به رشته تحریر دریاورند

قطعاً به شرایط و پایه‌های اساسی بیشتری می‌پردازند. از این رو در مقاله حاضر هم حوصله بحث و ضوابط مقاله لحاظ شده است و گرنه بحث از بایسته‌های تفسیر نیازمند تألیف چندین جلد کتاب می‌باشد.

نتیجه‌گیری

هر چند با الهام از خود آیات قرآن در می‌یابیم که قرآن نور است و هدایت‌گر و عامل بصیرت و آگاهی انسان‌ها در همه اعصار و بیانگر همه چیز، اما برای فتح قله‌های علمی قرآن و کشف رازهای نهفته در اعماق آن و به دست آوردن گنجینه‌های بی‌همتای آن می‌بایست به تفسیر روی آورد. تفسیری که نخست از خود قرآن باید گرفت و در مرتبه دوم دست به دامان معصومان (علیهم السلام) و راسخون در علم شد. از این رو با توجه به ویژگی‌های خاص قرآن از هر لحاظ، که آن را از تمامی کتب موجود در عالم ممتاز می‌گرداند به فراخور آن، تفسیری که بر آیات الهی نوشته می‌شود و مفسری که اقدام به این مهم می‌پردازد می‌بایست از ویژگی‌های خاصی برخوردار باشد.

اینجاست که اهمیت دادن به بایسته‌های تفسیری هر چه بیشتر روشن و آشکار می‌گردد. زیرا از یک طرف مفسر باید مسلط به علوم هم‌چون ادبی، بلاغی، تفسیری، کلامی، حدیثی و... بوده باشد. از سوی دیگر می‌بایست شرایط مؤثر در اعتبار لازم بر تفسیر را داشته باشد. از جمله حضور ذهن، تسلط بر پیش فهم‌های تفسیر، آگاهی و اعتقاد راسخ به جهان‌بینی قرآن، ملکه استنباط و بی‌طرفی علمی.

دست آخر باید گفت: توانمندی فکری و صفای باطنی و استمداد از خداوند متعال و ساحت قدسی قرآن در کمال و باروری تفسیر نقش اساسی دارد. بنابراین برای افرادی که فاقد این شرایط سنگین و توجهات لازم هستند چه بهتر که به جای تفسیر کردن و تفسیر نوشتن از اندوخته‌های علمی اندیشمندان گرانقدر این علم و از تفاسیر معتبر استفاده نمایند.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه، صبحی صالح، بی تا، منشورات دار الهجرة، قم.
۱. آلوسی، ابو حیان، «روح المعانی»، ۱۴۰۸، دارالفکر، بیروت.
 ۲. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، «عوالی اللثالی»، ۱۴۰۵، مصحح: عراقی، مجتبی، دار سید الشهداء للنشر، قم.
 ۳. ابن اثیر، مجدالدین ابوالسعادات المبارک بن مجد الجزری، «جامع الاصول فی احادیث الرسول»، تحقیق: عبدالقادر الأرنؤط، ۱۳۸۹، مکتبه الطوانی.
 ۴. ابن تیمیه، تقی الدین ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم، «الایمان»، ۱۴۱۳، محقق: محمدناصرالدین الآلبانی، الکتب الاسلامی، بیروت.
 ۵. ابن کثیر، اسماعیل بن محمد، «تفسیر القرآن العظیم»، ۱۴۱۹، تحقیق: محمدحسین شمس الدین، دارالکتب العلمیة، بیروت.
 ۶. ابوعلی، الموصلی التیمی، احمد بن علی بن المثنی، «مسند ابی یعلی»، ۱۴۰۴، تحقیق: حسین سلیم اسد، دارالمأمون للتراث، دمشق.
 ۷. اصفهانی، حسین بن محمد راغب، «مفردات الفاظ القرآن»، ۱۴۱۲، دارالعلم - دارالشامیة.
 ۸. اندلسی، محمد بن یوسف، شیخ اثیرالدین ابو حیان، «البحر المحیط»، ۱۴۱۲، دارالفکر، بیروت.
 ۹. برهان فوری، علاءالدین علی بن حسام، ۱۴۰۱، «کنز العمال فی سنن الاقوال و الأفعال»، محقق: بکری حیانی - صفوة السفاء مؤسسه الرساله.
 ۱۰. بیضاوی، عبدالله بن عمر، «انوار التنزیل و اسرار التأویل»، ۱۴۱۸، داراحیاء التراث العربی، تحقیق: محمدعبدالرحمن المرعشی.
 ۱۱. ترمذی السلمی، محمد بن عیسی، «الجامع الصحیح سنن الترمذی»، بی تا، تحقیق: احمد محمدشاکر و آخرون، داراحیاء و التراث العربی، بیروت.
 ۱۲. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق، احمد بن ابراهیم، «الکشف و البیان من تفسیر القرآن»، ۱۴۲۲، محقق: ابو محمد بن عاشور، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
 ۱۳. جوادی آملی، «تفسیر موضوعی قرآن»، ۱۳۷۲، انتشارات رجاء، تهران.
 ۱۴. _____ «همتا بی قرآن و اهل بیت (علیهم السلام)»، ۱۳۹۵، تحقیق و تنظیم: سید محمود صادقی، مرکز نشر اسراء.
 ۱۵. حسکانی، عبدالله بن احمد، «شواهد التنزیل لقواعد التفضیل»، ۱۴۱۱، محقق: محمدباقر محمودی، وزارت ارشاد اسلامی.
 ۱۶. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، «تفسیر اثنا عشری»، ۱۴۱۰، انتشارات میقات.
 ۱۷. خوئی، سید ابوالقاسم، «البیان فی تفسیر القرآن»، ۱۴۰۸، دارالزهراء (س)، بیروت.
 ۱۸. ذهبی، محمدحسین، «التفسیر و المفسرون»، بی تا، داراحیاء و التراث العربی، لبنان.
 ۱۹. رضائی اصفهانی، محمدعلی، «منطق تفسیر قرآن»، ۱۳۸۵، انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی.
 ۲۰. زرکشی، بدرالدین، «البرهان فی علوم القرآن»، ۱۴۱۰، دارالمعرفه، بیروت. (چهار جلدی).
 ۲۱. زمخشری، محمود، «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل»، ۱۴۰۷، دارالکتب العربی، بیروت.
 ۲۲. سبحانی، جعفر، «تفسیر صحیح آیات مشکله»، ۱۳۸۷، تنظیم و نگارش: سیدهادی خسروشاهی، مؤسسه امام صادق (ع).
 ۲۳. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله، «الجدید فی تفسیر القرآن المجید»، ۱۴۰۶، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت.
 ۲۴. سمرقندی، نصر بن محمد بن عبدالله، «بحر العلوم»، بی تا، دارالفکر، بیروت، تحقیق: ابوسعید عمر بن غلامحسین عمروی.
 ۲۵. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن ابی بکر، «الإتقان فی علوم القرآن»، ۱۴۰۷، دارالکتب العلمیة، بیروت.
 ۲۶. شرتونی، رشید، حمید محمدی، «مبادئ العربیة»، ۱۴۲۶، مؤسسه دارالذکر و النشر، الطبعة الثالثة.
 ۲۷. شریف شیرازی، محمدهادی بن معین الدین محمد (آصف شیرازی) «الکشف الوافی فی شرح اصول الکافی»،

- ۱۴۳۰، محقق علی فاضلی، دارالحدیث.
۲۸. شهرستانی، ابوالفتح محمدبن عبدالکریم، «الملل و النحل»، ۱۳۶۷، تخریج: محمد فتح‌الله بدران، منشورات رضی، قم.
۲۹. صبحی صالح، «نهج البلاغه»، بی تا، دارالهجره، قم.
۳۰. صدوق، محمدبن علی ابن بابویه، «عیون اخبارالرضا(ع)»، ۱۳۶۳، قم، مشهدی.
۳۱. _____، «کمال‌الدین و تمام النعمه»، ۱۳۹۵، محقق: علی اکبر غفاری، اسلامیة.
۳۲. طباطبایی، سیدمحمد حسین، «المیزان فی تفسیرالقرآن»، ۱۳۷۹، دارالکتب الاسلامیة.
۳۳. طبرانی، ابوالقاسم، سلیمان بن احمد، «المعجم الاوسط»، ۱۴۱۵، تحقیق: طارق بن عوض‌الله، عبدالمحسن بن ابراهیم الحسینی، دارالحرمین، قاهره.
۳۴. طبرسی، فضل بن حسن، «مجمع‌البیان فی تفسیرالقرآن»، ۱۳۷۳، تحقیق: محمدجواد بلاغی، انتشارات ناصرخسرو.
۳۵. طبری، ابوجعفر محمدبن جریر، «جامع‌البیان فی تفسیرالقرآن»، ۱۴۱۲، دارالمعرفة، بیروت.
۳۶. طریحی، فخرالدین، «مجمع‌البحرین»، ۱۴۱۶، کتابفروشی مرتضوی.
۳۷. طوسی، محمدبن حسن، «الأمالی»، ۱۴۱۴، دارالثقافة، قم.
۳۸. فراهیدی، خلیل‌بن احمد، «کتاب‌العین»، ۱۴۱۰، نشر هجرت.
۳۹. قرطبی، محمدبن احمد، «الجامع لاحکام القرآن»، ۱۳۶۴، انتشارات ناصرخسرو، چاپ اول.
۴۰. قمی مشهدی، محمدبن محمدرضا، «تفسیر کنزالدقائق و بحر الغرائب»، ۱۳۶۸، تحقیق حسین درگاهی، وزارت ارشاد اسلامی.
۴۱. قونوی، اسماعیل بن محمد، «حاشیة القونوی علی تفسیر الیضاوی»، ۱۴۲۲، دارالکتب العلمیة، بیروت.
۴۲. کلینی، محمدبن یعقوب، «اصول کافی»، ۱۴۰۷، محقق، غفاری اکبر و آخوندی محمد، دارالکتب الاسلامیة، تهران.
۴۳. محمد قاسمی، حمید، «اسرائیلیات و تأثیر آن بر داستان‌های انبیاء در تفاسیر قرآن»، ۱۳۸۰، انتشارات سروش.
۴۴. مجلسی، محمدباقر، «بحارالانوار»، ۱۴۰۴، مؤسسه الوفاء.
۴۵. مراغی، احمدبن مصطفی، «تفسیر المراغی»، بی تا، داراحیاء التراث العربی، بیروت، اول.
۴۶. مکارم شیرازی، ناصر، «تفسیر نمونه»، ۱۳۷۴، دارالکتب الاسلامیة.
۴۷. مطهری، مرتضی، «آشنایی با علوم اسلامی (۲)»، ۱۳۷۶، انتشارات صدرا.
۴۸. معرفت، محمدهادی، «التفسیر و المفسرون فی ثوبه التشیب»، ۱۴۱۸، الجامعة الرضویة للعلوم الاسلامیة.
۴۹. _____، «تاریخ قرآن»، ۱۳۷۵، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۵۰. _____، «تفسیر و مفسران»، ۱۳۸۷، مؤسسه فرهنگی تمهید.
۵۱. نسائی، احمدبن شعیب، «سنن النسائی الکبری»، ۱۴۱۱، تحقیق، دکتر عبدالغفار سلیمان البنداری، سیدکسروی حسن، دارالکتب العلمیة، بیروت.
۵۲. نوری، یحیی، «اسلام و عقاید و آراء بشری یا جاهلیت و اسلام»، ۱۳۵۷، مجمع مطالعات و تحقیقات اسلامی.
۵۳. واسطی، زیدی، حنفی، محب‌الدین، سیدمحمد مرتضی حسینی، «تاج‌العروس من جواهر القاموس»، ۱۴۱۴، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.

روش‌شناسی تفسیر آیت‌الله جعفر سبحانی

رقیه صادقی‌نیری^۱

شهربانو مردانی^۲

چکیده

شناخت جامع قرآن در گرو تفسیر آن است، و پرداختن به ابعاد مختلف روش‌شناسی تفسیر برای دستیابی به روش صحیح و از سوی دیگر دستیابی به مفاد صحیح آیات و مراد واقعی خدا، در سعادت انسان و حل معضلات او، نقش مهمی خواهد داشت. آیه الله سبحانی از جمله اندیشمندانی است که به روش موضوعی به زبان فارسی کتاب منشور جاوید را در ۱۴ جلد و مفاهیم القرآن را در ۱۰ مجلد به زبان عربی و چند سوره را به صورت ترتیبی با شیوه‌ای نوین تالیف نموده است. و از جمله موضوعاتی که ایشان به آن پرداخته است، تفسیر قرآن کریم به دو شیوه موضوعی و ترتیبی و پاسخ‌گویی به شبهات می‌باشد. این پژوهش درصدد بررسی روشی است که آیت‌الله‌العظمی سبحانی با بهره‌گیری از آن، قرآن را تفسیر کرده است.

کلیدواژگان

قرآن، تفسیر، روش‌های تفسیری، آیت‌الله سبحانی

۱. مقدمه

قرآن خود را با اوصافی چون تبیان و کتاب مبین معرفی کرده است، ولی فهم اسرار، حقایق و مراد جدی آیات نیاز به تبیین و تفسیری صحیح دارد تا برداشت‌های غلط، ما را از مقصود و مراد اصلی آیات باز ندارد، لذا از همان آغاز نزول وحی، شخص پیامبر به اشارت آیه «وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» همراه با دلایل روشن و کتاب‌ها و بر تو نیز قرآن را نازل کردیم تا آنچه را برای مردم نازل شده است، برایشان بیان کنی و باشد که بیندیشند (نحل: ۱۶: ۴۴). عهده‌دار تعلیم و تفسیر آیات گردید؛ و به‌خوبی با وقوف کامل بر ظاهر و باطن آیات به تفسیر و تأویل زوایای مختلف قرآن پرداخت. سپس اهل‌بیت این مسئولیت را به دوش کشیدند و مسیر درست و روشمند بهره‌مندی از آیات را به پیروان خود آموختند.

در طول تاریخ اسلام به موازات گسترش بحث‌های کلامی و گرایش‌های فلسفی، حدیثی، روش‌های مختلفی در تفسیر آیات به وجود آمد، به گونه‌ای که گروهی با تخطئه عقاید دیگران راه و روش خود را بهترین و برداشت‌های خود را از آیات همان مراد واقعی از نزول آیات می‌دانستند.

در عصر حاضر شخصیت ممتازی که سالیان دراز به تدریس و تربیت شاگردان، تبلیغ معارف دینی، تحقیق و تألیف و ترجمه کتابهای ارزنده علمی و خدمات جاودانه اشتغال داشته و دارد، متفکر بزرگ اسلامی و اندیشمند سترگ معاصر، فقیه اصولی، مفسر رجالی، متکلم ادیب، و فیلسوف مورخ، حضرت آیت‌الله جعفر سبحانی دام‌ظله‌العالی است. در این تحقیق تلاش گردیده با روش تفسیری

sadaghiniri@yahoo.com

alone.shm@gmail.com

^۱. عضو هیئت علمی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان تبریز

^۲. کارشناسی‌ارشد رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

ایشان در قرآن کریم و شیوه بهره‌گیری ایشان از این کتاب مقدس آشنا شویم و شیوه پژوهش در این اثر، کتابخانه‌ای است و روش آن، مطالعه اسنادی است.

۲. کلیات

۲-۱. معنای لغوی تفسیر

تفسیر - مصدر باب تفعیل - از ماده «فسر»، جمع آن «تفاسیر» در لغت، به معنای روشن کردن و توضیح دادن مطلب و کشف نمودن آمده است. برخی نیز گفته‌اند: تفسیر، روشن کردن و کشف نمودن مراد و مقصود از لفظ مشکل است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ذیل واژه)

اهل ادب معتقدند کلمه تفسیر از ریشه «فسر» است و یا از ریشه «سفر» که مقلوب فسر است. و هر دو به معنای «کشف» به کار می‌رود. مانند «اسفر الصبح»، یعنی صبح روشن شد و مانند: «اسفرت المرأة عن وجهها» یعنی زن روی باز نمود و صورتش نمایان گردید. تفاوت این دو آن است که «سفر» به معنای کشف ظاهری و مادی و «فسر» به معنای کشف باطنی و معنوی بکار می‌رود. چنان که راغب اصفهانی در مفردات می‌گوید: «الفسر: اظهار المعنی المعقول» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ماده فسر) در اصطلاح؛ تعریف‌های گوناگونی از علم تفسیر، ارائه شده است، از جمله تعریف زرقانی در مناهل العرفان که گفته است: «علم یبحث فیہ عن القرآن من حیث دلالتہ علی مراد اللہ تعالی بقدر الطاقۃ البشریة»؛ تفسیر، علمی است که در آن به قدر توان بشری از احوال قرآن از آن جهت که بر مراد خداوند متعال دلالت دارد، بحث می‌شود. (زرقانی، بی تا، ۴۷۱/۷).

به عبارت دیگر تفسیر عبارت است از: کشف و پرده برداری از ابهامات کلمات و جمله‌های قرآن و توضیح مقاصد و اهداف آنها و مقصود از آن، تبیین مراد استعمالی آیات قرآن و آشکار کردن مراد جدی آن بر اساس قواعد ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲، ۲۴). زرکشی تفسیر را علمی که شامل؛ اسباب نزول، مکی و مدنی، ناسخ و منسوخ، عام و خاص، مطلق و مقید، همچنین علم حلال و حرام و امر و نهی خداوند و نظایر آنهاست، می‌داند. (زرکشی، ۱۴۰۸، ۱۳/۱).

۲-۲. روش‌های تفسیری

روش در تفسیر به معنای رفتار، طریقه، وضع، شکل، طرز، شیوه (سبحانی، ۱۳۸۴، ۷۳-۷۴) و... به کار رفته است، و در اصطلاح ادبی، طریقی خاصی است که نویسنده یا شاعر، ادراک و احساس خود را بیان می‌کند.

مراد از روش‌های تفسیری، مستند یا مستنداتی است که مفسر در فهم قرآن از آنها بهره می‌گیرد (عمید زنجانی، ۱۳۷۹، ۲۱۵). به عبارت دیگر روش تفسیری، چگونگی کشف و استخراج معانی آیات با استفاده از ابزار یا منابع خاصی همچون عقل یا نقل می‌باشد. (سبحانی، ۱۴۱۶، ۱۸۸)

در مورد علت پیدایش روش‌های مختلف تفسیری در قرآن باید گفت: در زمان پیامبر مردم مستقیماً از منبع متصل به وحی الهی استفاده می‌کردند و هر مشکلی را از ایشان سؤال می‌کردند، و تفسیر از این قاعده مستثنی نبود و لذا بسیاری از روایات اسلامی، تفسیر آیات قرآن است که از پیامبر سؤال شده و ایشان مطلب آیه را توضیح داده‌اند.

در زمان ائمه (علیهم السلام) تا حدودی وضع بر همین منوال بود، خصوصاً برای شیعه که قول آنها را

حجت می‌دانند و در مورد تفسیر آیات هم از ایشان سؤال می‌شد. اما در زمان‌های بعد در قرون اولیه اسلام کم‌کم بحث‌های کلامی زیاد شد و این به علت فتح کشورهای جدید و برخورد مسلمانان با فرقه‌های مختلف بود. در زمان خلفاء فلسفه یونانی به عربی منتقل شد و لذا در عهد عباسیان بحث‌های عقلی و فلسفی رشد کرد و در همین زمان هم تصوف ظاهر شد و بعضی مردم به ریاضت و مجاهده نفس و... روی آوردند و در این میان گروه سومی از مردم اهل حدیث شدند که بر تعبد محض به ظواهر دینی پایبند بودند و به دلیل همین اختلاف آراء و عقاید، اختلاف روش‌های تفسیری بوجود آمد.

۲-۱. انواع روش‌های تفسیری

معمولاً در یک تقسیم‌بندی کلی، روش تفسیری را به دو روش عقلی و نقلی تقسیم می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۵۸؛ سبجانی، ۱۴۱۶، ۱۸۸). که با افزودن روش عرفانی، بقیه روش‌ها در زیر مجموعه این سه روش قرار می‌گیرد. (بابایی، ۱۳۸۱، ۲۴).

در زیر به اجمال، این سه روش معرفی می‌گردد:

۱. تفسیر نقلی: در این نوع تفسیر تنها به ذکر آیات یا روایات از معصومین و اصحاب و تابعین اکتفا می‌شود. (ایازی، ۱۴۱۴، ۳۶).

بنابر این تفسیر قرآن به قرآن و تفاسیر روایی در این جایگاه قرار می‌گیرند (سبجانی، ۱۴۱۶، ۲۱۰).

۲. تفسیر عقلی: تفسیری است که بر اساس قواعد عقلی و تدبیر در مضامین و لوازم آیات به تفسیر آیات می‌پردازد (همان).

۳. تفسیر عرفانی: تفسیر عرفانی آن است که آیات براساس تاویل ظاهر آنها و مراجعه به باطن تعبیر قرآن و اعتماد بر دلالت رمزی و اشاری آیات صورت می‌گیرد و نه دلالت ظاهری آن، بلکه برخاسته از جوانب کلام و ذوق عرفانی است (معرفت، بی تا، ۲: ۵۲۶).

۲-۳. گرایش تفسیری

مفسر قرآن در گرایش تفسیری، با قطع نظر از روشی که برمی‌گزیند، همه تلاش و اهتمام خود را به کار می‌بندد تا رویکرد، اهداف و اغراضی که از تفسیر قرآن دنبال می‌کند، محقق شود (علوی مهر، ۱۳۸۱، ۱۰، ۲۷، ۲۱۵). به عبارت دیگر، مفسر در گرایش تفسیری مصمم است تا ویژگی‌های فکری خود را در تفسیر قرآن اعمال کند.

به نظر می‌رسد گرایش تفسیری مرتبه‌ای پس از روش تفسیری است؛ یعنی بعد از آنکه مفسر راه و روش تفسیری را برگزید و با کمک آن به سراغ قرآن رفت، نوبت به گرایش تفسیری می‌رسد. در گرایش تفسیری، مفسر به دنبال آن است که چه چیزی را می‌خواهد از قرآن بیرون بکشد و هدفش از تفسیر قرآن چیست. اگر هدفش از تفسیر قرآن تحصیل مسائل اخلاقی باشد، گرایش او گرایش اخلاقی خواهد بود؛ اگر هدفش مسائل اعتقادی و کلامی باشد، گرایشش کلامی خواهد بود؛ اگر فلسفه است فلسفی و همین‌طور مسائل سیاسی، اجتماعی، تربیتی، عرفانی و...

البته تقدم روش بر گرایش امری حتمی، ضروری و ذاتی نیست، بلکه ممکن است مفسر ابتدا گرایش خود را در تفسیر انتخاب و آنگاه با اتکا بر این گرایش، روش را برگزیند. بنابراین، تقدم یا تأخر رتبه هر یک از گرایش و روش امری اختیاری و نسبی است.

۳. روش تفسیر صحیح از نظر استاد سبحانی

تفسیر قرآن به معنی واقعی به نحوی که مفسر در فهم آیه، اجتهاد و کوشش را در پیش گیرد، نه این که به پیروی از دیگران آیه را تفسیر نماید، استاد جعفر سبحانی معتقد است تفسیر صحیح قرآن در گرو تحقق شرایط و رعایت اموری است که به آن اشاره می‌کنیم:

۱. آگاهی از قواعد زبان عربی
۲. آگاهی از معانی مفردات قرآن
۳. تفسیر قرآن به قرآن
۴. مراجعه به شأن نزولها
۵. مراجعه به احادیث صحیح
۶. توجه به هماهنگی مجموع آیات قرآن
۷. توجه به سیاق آیات
۸. آگاهی از آرا و نظرات
۹. پرهیز از هر نوع پیش داوری
۱۰. آگاهی از بینش‌های فلسفی و علمی
۱۱. آگاهی از تاریخ صدر اسلام
۱۲. آگاهی از قصص و تاریخ زندگی پیامبران
۱۳. آگاهی از تاریخ محیط نزول قرآن
۱۴. شناخت آیات مکی از مدنی (سبحانی، ۱۳۸۳، ۱۴: ۴۷۱-۴۳۸).

۴. روش شناسی تفسیری استاد سبحانی

چنانچه بیان شد روش تفسیری، شیوه‌ای است که مفسر در سراسر قرآن آن را به عنوان مبنای خود به کار می‌گیرد و مسلماً اختلاف در آن، موجب اختلاف در کل تفسیر می‌شود و براساس همین مناسبت است که بعضی از مفسرین برداشت‌های خود را به عنوان تفسیر قلمداد کرده و روش‌های دیگر را ناکافی می‌شمارند یا آن‌ها را تخطئه می‌نمایند.

منابع و مستندات در نظر مفسران متفاوت است؛ برخی روایات پیامبر و اهل بیت را تنها منبع معتبر در تفسیر آیات قرآن می‌دانند؛ گروهی نیز علاوه بر روایات، به نقش قرآن در تفسیر تأکید دارند و برخی نیز برای عقل در فهم کلام الهی نقش به‌سزایی قائل‌اند.

حال پس از آگاهی اجمالی از روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن، به روش شناسی تفسیری استاد جعفر سبحانی می‌پردازیم و ضمن آوردن مثال‌هایی از آثار وی اثبات خواهیم نمود که ایشان پایبند و معتقد به روش اجتهادی که شامل روش قرآن به قرآن، روش تفسیر روایی و روش تفسیر عقلی قرآن می‌باشد. و تفسیر علمی را هم با شرایط خاص خود فارغ از افراط و تفریط می‌پذیرند.

البته می‌توان ایشان را شاگرد علامه طباطبایی در تفسیر دانست چراکه تفسیر وی به نوعی از تفسیر المیزان تأثیر پذیرفته است. «وقتی به آثار تفسیری استاد سبحانی نظر می‌کنیم نظرات علامه در آنها برجسته شده است. اما در باب مقایسه، روش عملی آیت‌الله‌العظمی سبحانی با علامه طباطبایی این تفاوت را دارد که خیلی با دقت‌های فلسفی و عرفانی عمیق وارد تفسیر نمی‌شود، فلذا سبک و سیاق

ایشان آسان تر و روان تر است» (دو هفته نامه رایحه، ۱۳۸۸، ۷۰).

وی که هم در تفسیر موضوعی (منشور جاوید قرآن به زبان فارسی و مفاهیم القرآن به زبان عربی) و هم تفسیر ترتیبی (تفسیر سوره‌های منافقون، توبه، صف، حجرات، حدید، لقمان، رعد و...) آثاری از خود به یادگار گذاشته است، بدلیل جامعیت علمی و قلم روان که قابل درک برای سایر اقشار جامعه است و استفاده روشمند از عقل، قرآن و روایات و گزاره‌های تاریخی و شرح کامل آن و مستندات تاریخی، مسائل روز، پاسخگویی به شبهاتی که در طی تاریخ مطرح بوده، تخصص در علوم مختلف از جمله فلسفه، عرفان، کلام، منطق و فقه، روش ایشان را در تفسیر برجسته و پرتفردار در بین جوانان و دانشجویان نموده است. مفسر محترم بعد از جمع‌آوری آیات مربوط به یک موضوع و ترجمه‌ی آن، به تفسیر موضوعی می‌پردازد و اگر واژه‌ای دارای معانی مختلف باشد بیان می‌کند و در ادامه به شرح و توضیح آیات می‌پردازد و تحلیل مسائل تاریخی و تطبیق با زمان حال و به شبهات مطرح شده پاسخ می‌گوید. و اگر در مسائل اخلاقی یا اجتماعی نظراتی خلاف اسلام و شیعه باشد آنها را در بوته نقد قرار می‌دهد.

نقد نظریه‌ها

از جمله روشهای استاد بیان نظریه‌های مختلف در باره یک موضوع و بررسی و نقد آن نظریه است بعنوان مثال می‌توان به چند نمونه ذیل اشاره نمود:

اول: بررسی و نقد نظریه‌ها درباره پیمان‌الست یا عالم‌ذر

برطبق برخی روایات، خداوند به هنگام آفرینش آدم، تمام فرزندان او را به صورت موجودات ریز در آورد و به آنان گفت: «الستُ بریکم» آنان گفتند «بلی» سپس همگی را به صلب آدم باز گردانید و آنان هنگام خطاب الهی دارای عقل و شعور کافی بودند و سخن خدا را شنیدند و پاسخ پرسش را گفتند و این پیمان به این خاطر از آنان گرفته شد که درهای عذر را در روز رستاخیز به روی آنان ببندد. استاد سبحانی در نقد این نظریه معتقد است که اینگونه تفسیرها با مدلول ظاهر آیه موافق نیست، زیرا ظاهر آیه این است که ما از پشت همه‌ی فرزندان آدم، ذریه آنان را گرفته ایم نه تنها از صلب آدم. و به خاطر همین نظر می‌گوید: «من بنی آدم»؛ «از فرزندان آدم» (نه از آدم). و از این جهت ضمائر را به صورت جمع می‌آورد و می‌گوید: «من ظهورهم» «از پشت فرزندان» «ذریتهم» «ذریه و نسل فرزندان» بنابراین، توجیه یاد شده با خود آیه تطبیق نمی‌کند.

دوم: این که اگر این پیمان بصورت آگاهی کامل گرفته شده چطور کسی فعلا از این پیمان خبر ندارد.

سوم: این که اصولاً هدف از اخذ پیمان این است که افراد بر طبق آن عمل کنند و عمل بر آن، فرع یادآوری است اگر کسی از این پیمان خاطره‌ای در اندیشه خود نداشته باشد چگونه خداوند می‌تواند حجت را بر مردم فراموش کار تمام کند و آنان را به کیفر اعمال خود برساند.

چهارم: این که این نوع تفسیر یک نوع تناسخ‌گرایی است که بطلان و بی‌پایه‌گی آن از ضروریات دین اسلام است.

استاد معظم در این زمینه سه نظریه دیگر را در بوته نقد قرار می‌دهد و در پایان این گونه می‌نویسد: نگارنده تا این لحظه که قلم روی کاغذ جریان دارد به کشف معنای واقعی آیه توفیق نیافته است و امید

وار است که به قول ابن عباس «القرآن یفسره الزمان» آیندگان به کشف مفاد آن موفق گردند (سبحانی، ۱۳۶۱، ۶۷-۶۹).

۵. نمونه‌هایی از روش‌های تفسیری سبحانی

۵-۱. تفسیر قرآن به قرآن

یکی از پر سابقه‌ترین روش‌های تفسیر قرآن کریم، روش تفسیری قرآن به قرآن است. این روش، یکی از اقسام روش نقلی تفسیر به شمار می‌آید. چه این که روش نقلی تفسیر را به دو شاخه: تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر قرآن به روایت تقسیم کرده‌اند. در مورد کمتر روش تفسیری همچون این روش اتفاق وجود دارد. و همه‌ی مفسران و صاحب نظران، جز تعداد اندکی، این روش را پسندیده‌اند. و در بسیاری موارد از آن استفاده کرده‌اند و برخی آن را بهترین روش تفسیر دانسته‌اند. اهمیت این روش هنگامی روشن می‌شود که بدانیم تفسیر موضوعی قرآن بدون استفاده از روش تفسیر قرآن به قرآن ممکن نیست و در تفسیر ترتیبی نیز مفسر نمی‌تواند از این روش بی‌نیاز باشد و اگر آن را کنار بگذارد، در حقیقت از قراین نقلی موجود در آیات دیگر صرف نظر کرده، در نتیجه در دام تفسیر به رأی گرفتار خواهد شد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۳، ۵۷).

استاد سبحانی نیز درباره این روش تفسیری می‌گوید: «یگانه روشی که از اهل بیت پیامبر اکرم در تفسیر قرآن به یادگار مانده همین روش تفسیر قرآن به قرآن است.» (سبحانی، ۱۳۸۳، ۱: ۱۹). در فهم مقاصد قرآن باید تا حد امکان، به خود قرآن مراجعه شود، زیرا بهترین دلیل بر مقصود هر گوینده قرآن لفظی ای است که در کلام خود او آمده و او آنها را تکیه گاه گفتار خویش قرار داده است به همین دلیل دانشمندان علم اصول گفته‌اند هر گوینده مادامی که در حال سخن گفتن است می‌تواند آنچه درباره‌ی موضوع مورد بحث خود می‌داند بگوید (معرفت، ۱۳۸۵، ۱: ۲۲۸).

استاد سبحانی درباره روش تفسیری خود می‌نویسد: «مادر این بحث چهره تازه‌ای از تفسیر قرآن را نشان می‌دهیم که در طول چهارده قرن که بر تاریخ تفسیر می‌گذرد، کمتر به آن توجه شده است البته نمی‌گوئیم هیچ توجه نشده است، بلکه به ندرت مورد توجه قرار گرفته است که اساس این نوع تفسیر را دومطلب زیر تشکیل می‌دهد: ۱- تفسیر قرآن به قرآن ۲- تفسیر قرآن به شکل موضوعی» (سبحانی، ۱۳۸۳، ۱: ۱۷). جهت این که با سبک و سیاق روش تفسیری ایشان بیشتر آشنا شوید. در هر قسمت از بحث روشهای تفسیری چند مورد را می‌آوریم. در ذیل به نمونه‌هایی از تفسیر قرآن به قرآن که اساس تفسیر ایشان است توجه نمایید:

۵-۲. نمونه‌هایی از تفسیر قرآن به قرآن در آثار استاد سبحانی

در مورد این که آیا آذر پدر حضرت ابراهیم بوده یا نه، و این که پدران انبیاء مشرک نیستند؛ بحث‌های مختلفی مطرح شده که استاد سبحانی با بهره‌گیری از قرآن و در کنار هم قرار دادن چند آیه اثبات می‌نمایند که آذر پدر حضرت ابراهیم نبوده است. اول این که ایشان معتقدند کلمه «اب» با کلمه «والد» فرق روشنی دارد. واژه نخست در غیر پدر حقیقی بکار می‌رود؛ در حالیکه کلمه والد فقط در مورد پدر حقیقی به کار رفته است.

این که واژه «اب» در مورد غیر پدر حقیقی به کار می‌رود؛ مانند این که یعقوب از فرزندان خود پرسید که بعد از درگذشت من چه کسی را می‌پرستید؟ در پاسخ گفتند: «قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَالِاهَ آبَائِكَ»

إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» (بقره (۲): ۱۳۳). «فرزندان یعقوب گفتند: خدای تو و خدای پدران ابراهیم و اسماعیل و اسحاق را که همان خدای یکتاست می پرستیم و ما همگی تسلیم او می باشیم؛ در اینجا می بینیم فرزندان یعقوب، اسماعیل را نیز جزو پدران خود خوانده‌اند. بنابراین هیچ بعید نیست که مراد از اب در این مورد، سرپرست او باشد مثل عمو و دایی». دوم این که ابراهیم در دوران پیری خود وقتی برای پدر و مادر خود دعا می کند از لفظ «والد» بهره می گیرد: «رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ» (ابراهیم (۱۴): ۴۱). «پروردگارا! من و پدر و مادرم و مومنان را روز برپایی حساب بیامرز» این در حالی است که ابراهیم بدلیل مشرک بودن آذر در همان دوران جوانی با او قطع رابطه کرده بود (همان، ۱:۲۲).

۶. تفسیر روایی

روش تفسیر روایی قرآن، یکی از کهن‌ترین و رایج‌ترین روش‌های تفسیری است. این شیوه‌ی تفسیری یکی از اقسام «تفسیر مأثور» و «تفسیر نقلی» است. تفسیر روایی جایگاه ویژه‌ای در بین روش‌های تفسیری داشته و همیشه مورد توجه مفسران بوده است (رضائی اصفهانی، ۱۳۸۳، ۱۱۲).

۶-۱. نمونه‌هایی از تفسیر روایی در آثار تفسیری استاد سبحانی

۱- استاد در تفسیر آیه ۴ سوره منافقون «(وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ كَأَنْهُمْ خُشْبٌ مَّسْنَدَةٌ يَحْسِبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرَهُمْ قَاتِلَهُمُ اللَّهُ أَنْ يَكُونُوا عَصَاقًا لِمُنَافِقٍ)» (وای که آنرا ببینی تعجب کند تو را از اجسام آنها و اگر سخن گویند به سخن هاشان گوش فراخواهی داد گویی که چوبی خشک بر دیوارند و هر صدایی بشنوند بر زبان خویش پندارند. دشمنان به حقیقت اینان هستند از ایشان بر حذر باش. خدایشان بکشد چقدر از حق باز می گردند» این روایت را از پیامبر اکرم نقل نموده‌اند که فرمود: «مثل المؤمن مثل السنبلة يحرّكها الريح فتقوم مرّه و تقع اخرى و مثل الكافر مثل الارز لا تزال قائمه حتى تنقع» (مجلسی، ۱۴۰۵، ۱۳۴/۳). «حال مومن مانند سنبل است که باد تند آن را حرکت می دهد، گاهی می ایستد و گاهی خمیده می گردد، ولی کافر در نداشتن انعطاف و کنار نیامدن با مردم، مانند درختان سختند که در برابرت آنچه جهان طبیعت به ما درس می آموزد، طوفان سهمگین از نقطه‌ای برمی خیزد و بر اشجار جوان و کهنسال و گل‌ها و گیاهان و مزارع حمله می برد، سنبل‌های مزارع و گیاهان و گل‌های گلستان در برابر طوفان مقاومت نشان نداده و با انعطاف و خم شدن خاصی، طوفان سهمگین را رد می کنند و پس از دقیقه‌ای به حالت نخست باز می گردند ولی درختان خشک و یا درختان کم انعطاف در برابر طوفان سینه سپر کرده و با صلابت خاصی ابراز مقاومت می نمایند؛ اما پس از لحظاتی از پای درمی آیند» (سبحانی، ۱۳۸۵، ۳۳-۳۲).

۷. روش تفسیر عقلی قرآن

نمونه‌هایی از روش تفسیر عقلی در آثار تفسیری استاد سبحانی

طبق آیات قرآن همه موجودات داری شعور هستند لذا به تسبیح خداوند می پردازند ((یسبح له ما فی السموات و الارض)) لذا ایشان جهت اثبات شعور در تمام موجودات دلایل عقلی می آورند: «این نظر را می توان با دلیل عقلی و اصول «حکمت متعالیه» نیز ثابت نمود و خلاصه آن این است: وجود و هستی، در هر مرتبه‌ای با علم و شعور و درک و آگاهی ملازم است و هر چیزی که سهمی از وجود و هستی دارد به همان اندازه از علم و شعور سهمی خواهد داشت و دلایل فلسفی این نظر را کاملا

تایید می‌کند و پایه برهان فلسفی آن را دو چیز تشکیل می‌دهد:

الف) جهان هستی، آن چه اصیل و سرچشمه آثار و کمالات است، وجود است و هر نوع فیض معنوی و مادی از آن اوست. اگر در جهان، علم و ادراکی، قدرت و نیرویی، زندگی و حیاتی هست همگی در پرتو وجود وهستی اشیاء است و اگر وجود از میان برود، همه این جنب و جوش‌ها تلاش‌ها و حرکت‌ها به خاموشی می‌گراید.

ب) برای وجود، در تمام مراحل هستی، از واجب و ممکن، از مجرد و مادی از عرض و جوهر، یک حقیقت بیش نیست و حقیقت وجود اگر چه برای ما روشن نیست، ولی ما به آن حقیقت با یک رشته مفاهیم ذهنی اشاره می‌کنیم و می‌گوئیم: وجود، چیزی است که عدم و نیستی را طرد می‌کند و به هر چیزی حقیقت و عینیت می‌بخشد.

این خلاصه برهان فلسفی است که مرحوم صدرالمآلهین در اسفار در موارد مختلفی، پیرامون آن بحث و گفتگو نموده است و می‌گوید ظواهر آیات قرآن، این حقیقت را تایید می‌کند آنجا که می‌فرماید (سبجانی، ۱۳۸۳، ۱۱۵/۱-۱۱۳). «...وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ...» (اسراء (۱۷): ۴۴). «همه موجودات باستایش خود خدا را تنزیه می‌کنند ولی شما در نحوه تسبیح آن‌ها آگاه نیستید.»

۸. تفسیر علمی

تفسیر علمی یک روش خاص، در تفسیر آیات قرآن کریم است که از دیرباز، در بین مسلمانان رواج داشته است. بعضی سابقه آن را از قرن دوم هجری می‌دانند، ولی ما نمونه‌های مکتوب آن را، از قرن چهارم هجری (در نوشته‌های بو علی سینا) یافتیم (رضائی، ۱۳۸۳، ۲۳).

۸-۱. نظر استاد سبجانی درباره تفسیر علمی قرآن

استاد سبجانی در مورد تفسیر علمی عصر حاضر می‌فرماید: «در تطبیق آیات قرآن بر اکتشافات عصر حاضر دو راه افراط و تفریط وجود دارد که باید از هر دو پرهیز کرد:

۱. گروهی در تطبیق آیات قرآن بر علوم و دانش‌های روز، آن چنان افراط می‌ورزند که تو گویی قرآن جز برای تشریح اسرار آفرینش و بیان روابط موجودات مادی، هدف دیگری ندارد در صورتی که قرآن زندگی دنیوی را زندگی ناچیز و حیات و زندگی حقیقی را از آن سرای دیگر می‌داند. «وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (عنکبوت (۲۹): ۶۴). بنابراین دلیلی ندارد که قرآن تنها برای آموزش چنین مسائلی آمده باشد و با توجه آن به این بخش، دیگر بخش‌ها و اهداف معنوی را تحت الشعاع خود قرار دهد.

۲. گروهی از تشریح آیات مربوط به آفرینش انسان و جهان سخت امتناع ورزیده و هرگز حاضر نیستند آیه‌ای از آیات قرآن را به آن چه تاکنون بشر فهمیده است، ناظر بدانند و در این راه کوچک‌ترین انعطافی از خود نشان نمی‌دهند و از هر نوع اظهار نظر و تفسیر مفاد آیات، خودداری می‌نمایند تو گویی یکی از اهداف قرآن، توجه انسان به اسرار خلقت (آن هم منظور هدایت مبدأ و معاد) نیست (سبجانی، ۱۳۸۶، ۱۴).

۳. استاد سبجانی، با عنایت به این که گروهی می‌توانند از قرآن بهره کامل ببرند که در تمام اهداف قرآن جانب اعتدال را از دست ندهند در تشریح آیات آفرینش و تطبیق آن با دیدگاه‌های دانشمندان

عصر حاضر در محدوده روش خود اینگونه می‌نویسد:

الف) دقت شده است که تنها آن دسته از آیات مورد بحث قرار گیرد که دلالت آنها بر نظریه‌های علمی روز واضح و روشن باشد.

ب) نظریه علمی که آیه بر آن تطبیق می‌گردد. از مسائلی باشد که از دایره‌ی تئوری بیرون بوده و جزو حقایق مسلم علمی شود و در پرتو ابزار علمی و وسایل تحقیقی روز به صورت ملموس در آمده باشد (همان، ۱۳).

با این حال برخی سعی کرده اند، نظریه‌های علمی خود را با قرآن تطبیق دهند و برخی هم در مقابل، از علوم موجود تجربی، در فهم و تفسیر آیات بهره جسته اند. مفسران چنین گرایشی از نظریه‌های دانشمندان در تفسیر آیات بهره برده و قرآن را کتابی می‌دانند که از جمله اعجاز‌های آن، آیات علمی است (مودب، ۱۳۸۶، ۲۸۹).

۸-۲. نمونه‌های تفسیر علمی در آثار استاد سبجانی

هرگاه آیات مربوط به قیامت را مورد بررسی قرار دهیم به خوبی معلوم می‌شود که سرنوشت منظومه شمسی ما چیست؟ قرآن از سرنوشت آن چنین خبر می‌دهد: ((يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ)) «روزی که زمین و آسمانها دگرگون شوند و مردم در پیشگاه خدای یگانه و قادر حاضر گردند» (ابراهیم (۱۴): ۴۸).

«يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ * فَاِذَا بَرِقَ الْبَصْرُ * وَخَسَفَ الْقَمَرُ * وَجَمَعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ * يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفْرُجُ *» «می‌پرسد، روز رستاخیز کی می‌رسد بگو هنگامی که دیده خیره شود و ماه بگیرد و خورشید و ماه جمع شوند، آن روز انسان می‌گوید: گریزگاه کجاست.» (قیامت (۷۵): ۱۰-۶).

حافظ این نظام، همان جاذبه عمومی است. تأثیر شگفت‌انگیز این نیرو در این است که مانند رشته ای بسیار محکم همه اجزای این جهان را از اتم گرفته تا ستاره به یکدیگر پیوند می‌دهد و حرکات آنها را کنترل می‌کند، در نتیجه یک نظم عمومی در سراسر جهان برقرار می‌شود، هنگامی که پیوند جاذبه قطع گردید آن وقت ستارگان مانند دانه‌های یک گردن بند که رشته آنها گسسته باشد، حیران و سرگردان شده پا به فرار خواهند گذارد (سبجانی، ۱۳۸۵، ۷۷).

خلاصه، جهان رو به وضعی است که در آن تمام اجسام به درجه‌ی پست مشابهی می‌رسند و دیگر انرژی قابل مصرف پیدا نمی‌شود و زندگی غیر قابل امکان می‌گردد و این همان قانون معروف علمی است که می‌گویند: «انترپی» و حالت یک نواختی و پیری جهان رو به تزاید است. در این هنگام پیوند موجودات (جاذبه) از بین رفته و گرما در تمام جهان یکسان و روز افسردگی و خاموشی مطلق و برچیده شدن زندگی آغاز می‌شود، خورشید و ماه از حرکت در مدار معین باز می‌مانند و روی همین جهت، قرآن حرکت عمومی ماه و خورشید و همه کرات آسمانی را محدود به «اصل معین» نموده آن جا که می‌فرماید: ((كُلُّ تَجْرِي لَاجِلٍ مُّسْمًى)) (همان، ۷۸).

۹. تفسیر فقهی

مفسر با انتخاب این گرایش تفسیری به دنبال آن است که با بهره‌گیری از تخصص خود در زمینه فقه، تفسیری ارائه کند تا نیازمندی‌های مخاطب را در زمینه مسائل و فروع فقهی برطرف سازد. بدین منظور، دسته‌ای از مفسران شیعه بر مبنای روش عقلی-اجتهادی و با گرایش‌های فقهی خود آثاری را

آفریده‌اند که تفاسیر فقهی نام گرفته‌اند. این تفاسیر، تنها به تفسیر آیه‌هایی می‌پردازند که مربوط به احکام شرعی (تکلیفی یا وضعی) متعلق به عمل مکلفان هستند؛ بنابراین، به لحاظ سبک تفسیری از تفاسیر موضوعی نیز به شمار می‌آیند.

تفسیرهای فقهی از قدیمی‌ترین تفاسیری هستند که از قرن دوم (هم‌زمان با شکل‌گیری مذاهب فقهی در قرن دوم و سوم هجری) تا کنون تدوین شده‌اند؛ غالب این تفاسیر نام «آیات الأحکام» را به خود گرفته‌اند. در این بخش از تفاسیر، مفسران می‌کوشند با استفاده از آیات قرآن، فروع فقهی را برملا سازند و با شرح حکم شرعی، احکام عملی مربوط به عبادات و معاملات را نیز بیان کنند (مؤدب، ۱۳۸۶: ۲۳۳).

۱-۹. نمونه‌های تفسیر فقهی در آثار استاد سبحانی

از آنجایی که استاد در هر مجلد موضوع خاصی را بررسی می‌کند گاه در برخی آثار صبغه‌هایی از گرایش فقهی بچشم می‌خورد هر چند که نمی‌توان گفت ایشان گرایش فقهی داشته است. به نمونه‌های زیر توجه کنید:

۱. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ...» «ای گروه با ایمان، به راستی مشرکان پلیدند، نباید پس از گذشتن امسال به مسجد الحرام نزدیک شوند...» (توبه (۹): ۲۸).

«چرا کافر شرعاً نجس است؟ چرا ملاقات دست تر با او، مایه آلودگی می‌گردد؟

اگر اسلام، بول و مردار و... را نجس شمرده است برای این است که آنها کانون انواع میکروب‌ها و ریشه‌ی بیماری‌ها هستند، ولی کافری که از نظر ظاهر پاک و تمیز است، چرا نجس است؟ پاسخ: این که دین مقدس اسلام، بت پرست و مشرک، بلکه مطلق کافر حتی اهل کتاب را نجس شمرده، به دو جهت است: اولاً بدن و لباس و ظرف آنها غالباً آلوده است؛ زیرا آنان از نجاسات اسلام غالباً پرهیز نمی‌کنند و گوشت خوک و شراب جزو زندگی آنهاست، از این جهت یک نوع نجاست عَرَضِي دارند.

ثانیاً هرگاه مسلمان با کافر مانند برادران دینی خود معاشرت داشته باشد در این صورت به حکم قانون «محاکات و همرنگی» به رنگ آنان در می‌آیند و احکام خدا در نظر آنان بی ارزش جلوه می‌کند. هرگاه مسلمانان با گروه کافر، به طور آزاد و به سان برادران دینی نشست و برخاست کنند، نتیجه‌ی این آمیزش این می‌شود که رفتار و کردار گروه کافر در روحیه‌ی مسلمانان اثر بگذارد و به سان آنان، از شراب و قمار و دیگر محرّمات اسلام اجتناب نورزند (سبحانی، ۱۳۸۶، ۱۲۶-۱۲۵).

در ادامه، استاد ضمن مطرح کردن حادثه‌ی جان‌گداز اندلس که در اثر معاشرت مسلمانان با مسیحیان، بسیاری از آلودگی‌ها، دامنگیر مسلمانان شد، اینگونه نتیجه می‌گیرد:

«از این بیان روش می‌گردد که کافر به سان الکل، نجس است؛ منتها نجاست کافر، سیاسی است. تا از جهت نجاست، ارتباط مسلمانان با این دو موجود پلید، قطع گردد و ایمان و پاکی آنان بر اثر عدم آمیزش، دست نخورده بماند؛ به عبارت دیگر هدف از نجس شمردن کافر والکل، یک نوع مبارزه منفی بر ضد کفر والکلیم است، تا از این طریق، این دو نوع پلیدی از جامعه‌ی مسلمانان رخت بریند و محیط اسلامی از آنها پاک گردد» (همان، ۱۲۸).

۱۰. دیدگاه استاد سبحانی پیرامون تفسیر به رأی

تفسیر به رأی، ناشی از تفکرات مفسرینی می‌باشد که بدون رعایت قواعد و ضوابط و طبق افکار خود، به تفسیر قرآن روی آورده اند. استاد سبحانی معتقد است: هرگونه عقیده و پیش داوری مستلزم دور بوده و به جای این که قرآن را برافکار و آراء خود عرضه کند، افکار خود را بر قرآن عرضه کند» (سبحانی، ۱، ۱۳۸۳: ۱۱).

این طرز تفکر باعث گردید، استاد سبحانی مبادرت به تفسیر قرآن به قرآن و روش موضوعی نموده که همان گرفتار نشدن در دام تفسیر به رأی می‌باشد، چرا که ایشان تمام همّت خود را صرف این امر نموده که نظر قرآن را به دست آورد. به نظر ایشان مفاهیم عالی قرآن را باید به کمک آیات دیگر استخراج کرد.

۱۰. نتیجه گیری

از جمله مفسران معاصر که یکی از اهداف این رساله معرفی ایشان و آشنایی با آثار و روش تفسیری آن بزرگوار بوده و نقش بسیار زیادی در نشر معارف قرآنی داشته است؛ حضرت آیت‌الله جعفر سبحانی می‌باشد.

روش آیت‌الله‌العظمی سبحانی در تفسیر قرآن روش جامع اجتهادی می‌باشد، چرا که ایشان هم از عقل، هم از قرآن و هم از روایات بهره برده و این سه منبع را به درستی هرچه تمام‌تر در کنار هم جمع نموده و نظر قرآن را به دست آورده و تمام تلاش خود را مصروف این امر نموده که از خود چیزی نگوید، بلکه از قرآن روایات و با بهره گیری از ابزارهای عقلی به استخراج مرواریدهای این اقیانوس بی کران پردازد.

آیت‌الله‌العظمی سبحانی چون گرایش و تخصص کلامی، فقهی و تاریخی دارد، وقتی به آیه‌ای می‌رسد که موضوع کلامی است، دید کلامی در تفسیرشان مشهود است؛ و زمانی که موضوع فقهی است، بادید فقهی بحث می‌کند. ایشان نیازها و دغدغه‌های جوانان را خوب شناخته، لذا با برپایی جلسات پرسش و پاسخ به نیازهای جوانان و از سویی ارائه تفسیر موضوعی که نیاز جامعه امروز است، قدمی بلند در راه اهداف و اندیشه‌های اسلامی برداشته است.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۵، ص ۵۵، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴.
 ۳. ایازی، محمدعلی، المفسرون حیاتهم و منهجهم، موسسه الطباعة و النشر، ۱۴۱۴.
 ۴. بابایی، علی اکبر، مکاتب تفسیری، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۱.
 ۵. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، قم، انتشارات اسراء، ۱۳۷۸ ش.
 ۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۲.
 ۷. رضایی اصفهانی، محمد علی، درسنامه‌ی روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲.
 ۸. _____ درآمدی بر تفسیر علمی قرآن کریم، تهران، انتشارات اسوه، ۱۳۸۳.
 ۹. زرقانی، محمد عبدالعظیم، مناهل العرفان فی علوم القرآن، بی‌جا، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
 ۱۰. زرکشی، محمد بن بهادر، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، چاپ محمدابوالفضل ابراهیم، ۱۴۰۸.
 ۱۱. _____، مبانی توحید از نظر قرآن، قم، توحید، ۱۳۶۱.
 ۱۲. سبحانی، جعفر، منشور جاوید قرآن، قم، موسسه امام صادق(ع)، ۱۳۸۳.
 ۱۳. _____، المناهج التفسیریة، قم، موسسه امام صادق(ع)، ۱۳۸۴.
 ۱۴. _____، قرآن و اسرار آفرینش، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
 ۱۵. _____، تفسیر سوره منافقون، قم، موسسه امام صادق(ع)، ۱۳۸۵.
 ۱۶. _____، در سرزمین تبوک، قم، چاپ دوم، موسسه امام صادق(ع)، ۱۳۸۶.
 ۱۷. _____، الایمان و الکفر، قم، انتشارات موسسه امام صادق(ع)، ۱۴۱۶.
 ۱۸. عمید زنجانی، عباسعلی، مبانی و روشهای تفسیر قرآن، تهران، چاپ چهارم، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ، ۱۳۷۹ ش.
 ۱۹. علوی مهر، حسین، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری، قم، انتشارات اسوه، ۱۳۸۱.
 ۲۰. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار(علیهم السلام)، تهران، نشر اسلامی، ۱۴۰۵.
 ۲۱. معرفت، محمد هادی، تفسیر و مفسران، قم، انتشارات ذوی القربی، ۱۳۸۵.
 ۲۲. _____، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، جامعه الرضویه، مشهد.
 ۲۳. مودب، سیدرضا، روشهای تفسیر قرآن، انتشارات دانشگاه قم، ۱۳۸۶.
 ۲۴. دوهفته نامه رایحه، سال پنجم، شماره پنجاه و ششم، ۱۵ خرداد ۸۸.

بررسی روش تفسیری آیت‌الله‌العظمی سبحانی در تفسیر موضوعی

منشور جاوید

سید ضیاءالدین علیانسانب^۱

رقیه فردی^۲

چکیده

منشور جاوید یکی از ارزشمندترین تفاسیر موضوعی، اثر آیت‌الله سبحانی از علمای قرن حاضر می‌باشد. این تفسیر به زبان عربی به نام «مفاهیم القرآن» در هفت جلد و «منشور جاوید» به زبان فارسی در چهارده جلد منتشر شده است. به کارگیری روش در هر علم از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است چراکه فراگیری روش صحیح و استفاده از آن، انسان را به هدف علم می‌رساند. کاربرد روش تفسیر در مورد قرآن کریم نیز از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است تا آن‌جا که استفاده از برخی روش‌ها ممنوع و حرام دانسته شده است. این مقاله درصدد پاسخ‌گویی به سؤال: روش آیت‌الله جعفر سبحانی در تفسیر موضوعی منشور جاوید چیست می‌باشد. با دقت در نحوه‌ی تفسیر ایشان در منشور جاوید می‌توان به روش‌های: ۱. قرآن به قرآن، ۲. روش روایی و ۳. روش عقلی پی‌برد. در توضیح موارد مذکور می‌توان چنین نگاشت که، اساس این نوع تفسیر علاوه بر تفسیر آیات به وسیله‌ی خود آیات، بررسی آیات موضوع در یک‌جا و استفاده از دلیل نقلی و عقلی در این راستا می‌باشد که این خود می‌تواند آفاقی وسیع از معارف و پیام‌های تازه‌ی قرآن را نشان دهد که در تفسیر ترتیبی ممکن نیست. مقاله حاضر با روش کتابخانه‌ای به بررسی روش آیت‌الله‌العظمی سبحانی در تفسیر منشور جاوید پرداخته است.

کلیدواژگان

روش، تفسیر، روش تفسیری، تفسیر موضوعی، جعفر سبحانی

مقدمه

مطالعات موضوعی قرآن سابقه‌ی طولانی دارد اما رشد تفسیر موضوعی قرآن پدیده‌ای نوآمد به شمار می‌آید که در چند دهه‌ی اخیر بالنده شده است. در مراجعه‌ای که به میراث مکتوب مفسران قرآن و محدثان می‌شود چنین به نظر می‌رسد که احادیث پیامبر (ص) و اهل‌بیت (علیهم‌السلام) از روش مطالعات موضوعی (که نوعی تفسیر قرآن به قرآن و موضوعی به شمار می‌آید) استفاده شده است. مفسران روش‌مندی که از پیش، روش تفسیری خود را شناخته و معرفی کرده‌اند در تفسیر قرآن موفق‌تر بوده‌اند. بنابراین پیمودن روش صحیح تفسیری، موضوعیت دارد و شناخت روش‌های تفسیری برای هر مفسر لازم است. از پیشگامان مطالعات موضوعی می‌توان به کتاب‌هایی چون: احکام القرآن (محمدبن صائب کلبی)، زبده البیان (محقق اردبیلی) و..... و از آثار مدون در زمینه‌ی روش‌ها می‌توان به کتاب طبقات المفسرین؛ جلال‌الدین سیوطی (که در ضمن بحثها، مطالبی در این زمینه ذکر کرده‌اند)، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب (آیت‌الله معرفت) و کتاب روش‌های تفسیر قرآن از استاد عمید زنجانی

olyanasabz@tbzmed.ac.ir
roghaie.fardi@gmail.com

^۱. استاد یار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی تبریز
^۲. طلبة سطح ۳، مؤسسه آموزش عالی الزهراء (س) تبریز

و... اشاره کرد. مطالعات موضوعی قرآن همراه با روش‌های صحیح می‌تواند به صورت قانون و قاعده‌ی کلی برای پاسخگویی مصادیق جدید و موضوعات و مشکلات بشر به کار رود. نوشتار حاضر درصدد تبیین این سؤال است که: روش آیت‌الله‌العظمی سبحانی در تفسیر منشور جاوید چیست؟ که به عنوان نمونه، روش‌های مورد استفاده‌ی نگارنده (روش قرآن به قرآن، روش روایی، روش عقلی) در بحث لزوم بعثت انبیاء در قالب پنج انگیزه بیان شده است. روش این تحقیق به صورت کتابخانه‌ای می‌باشد. در آغاز به مفهوم‌شناسی برخی از اصطلاحات مانند روش و تفسیر پرداخته می‌شود تا گستره و قلمرو هر یک معلوم گردد.

۱. تفسیر

کلمه‌ی «تفسیر» از ریشه‌ی لغوی «فسر» و هم معنا با «سفر»، (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۳۹۴) به معنی پرده برداری و کشف مراد و مقصود گوینده (طبرسی، تاریخ، ۱: ۸۰) و در این جا به معنای توضیح مراد خداوند متعال از آیات قرآن (خوبی، ۱۴۰۱ق، ۴۲۱) و یا بیان معانی آیات قرآن و کشف مقصود و مضمون آن‌ها است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ۱: ۴). در تفسیر، هم به مراد و مقصود متکلم و هم به متن آیات توجه می‌شود. فهم و درک مفاهیم آیات، نخستین مرحله‌ی تفسیر، و مرحله‌ی دیگر آن تبیین و توضیح آنهاست. بدین جهت، تفسیر هم معنای ظاهری و هم معنای درونی و باطنی آیات را شامل می‌شود و فراتر از مدلول لفظی است. تفسیر برای تمامی افراد یکسان نخواهد بود و به میزان وضوح و عدم وضوح معنی آیات برای افراد گوناگون، متفاوت می‌شود و به عبارت دیگر، تفسیر امری تشکیکی و دارای مراتب مختلف است و هر مرحله از آن که نیاز به پرده برداری و کشف نداشته باشد، تفسیر به شمار نخواهد آمد و یا هر مرحله که کشف شده و مراد خدا معلوم گردیده باشد، نیازمند به تفسیر نخواهد بود، گرچه نسبت به حالت قبل از کشف، تفسیر به شمار رود (مؤدب، ۱۳۹۰، ۳۰) بنابراین تفسیر همان «علم فهم و بیان معانی نهفته در کلمه‌ها و عبارات آیات و کشف مراد خداوند از هر راه معقول» می‌باشد و شامل رسیدن به معانی تمامی آیات اعم از محکم و متشابه، ظاهر و باطن، نص و ظاهر و به طور کلی دریافت «مراد خداوند» می‌شود. تفسیر عام‌تر از ترجمه و تأویل و تنزیل است و از مقوله‌ی فهم به شمار می‌آید نه از مقوله‌ی امور عینی و یا مصالح آیات. به عبارت دیگر تفسیر؛ کشف معانی قرآن و بیان مراد است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۵ق، ۴۷) همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، در تعریف یاد شده، هم به معنای استعمالی آیات (با توجه به قواعد زبان عربی و ساختار زبان قرآن) و هم به رسیدن به مراد خداوند متعال توجه شده است. بنابراین، هر چه مفسر بتواند با کمک علوم مورد نیاز تفسیر (سیوطی، بی تا، ۴: ۲۱۳) و استعانت از راه‌های معقول و منطقی در هر شیوه تفسیری، نقلی، اجتماعی، عرفانی و... به مراد خداوند نزدیک شود به تفسیر آیات رسیده است و اگر مفسر در مواردی از رسیدن به معانی جدی و مراد خداوند دور بماند، تفسیری صورت نداده و گرچه ممکن است در مواردی معانی استعمالی و مراد خداوند در برخی از آیات، یکسان و یا نزدیک به هم باشد ولی با توجه به این که قرآن دارای وجوه و معانی متعدّد طولی است، رسیدن به مراد نهایی مشکل است و بدین جهت شاید بتوان گفت که تاکنون تفسیری تدوین نشده است. امام خمینی «ره» در این زمینه چنین می‌فرماید: «تاکنون تفسیر برای کتاب خدا نوشته نشده، به طور کلی، معنی تفسیر کتاب آن است که شرح مقاصد آن کتاب را بنماید» (خمینی «ره»، ۱۳۷۲، ۱۹۲). کلمه‌ی «تفسیر» هم بر فعل مفسّر و هم بر حاصل فعل

او، یعنی کتابی که در برگیرنده‌ی معانی و مفاهیم آیات و مراد خدا نیز می‌باشد، اطلاق می‌شود که مرتبط با همان معنی اصطلاحی تفسیر است.

۲. روش‌ها(منابع و مذاهب)

روش‌های تفسیری که از آن با عنوان «مناهج» و «مذاهب» تفسیری نیز یاد می‌شود، شیوه‌هایی است که مفسران در تفسیر آیات برای فهم و استنباط مدلول کلام از آنها کمک می‌گیرند. (سبحانی، ۱۳۸۴، ۷۳؛ مؤدب، ۱۳۸۵، ۱۶۷) روش‌های تفسیری برخاسته از مبانی است و ارتباط فراوان با منابع و مستندات و ابزارهایی دارد که مفسر در تفسیر و کشف و فهم معانی آیات از آنها کمک می‌گیرد. به عنوان مثال اگر مفسری بهترین ابزار و منبع را روایات معصومین (علیهم السلام) بداند، منهج و روش تفسیری او اثری یا روایی خواهد بود و اگر مفسری قرآن را بهترین منبع و شیوه در فهم آیات بداند، روش او تفسیر قرآن به قرآن است. در روش‌های تفسیری، مهم شیوه و چگونگی کشف و استخراج معانی و مفاهیم آیات است (رضایی، ۱۳۹۰، ۲۲)

۳. تفسیر موضوعی

تفسیر موضوعی آن است که مفسر، آیات مربوط به یک موضوع را گردآوری کرده و با استفاده از روش تفسیر قرآن به قرآن، آنها را قرینه تفسیر هم‌دیگر قرار دهد و نظر نهایی قرآن را در مورد آن موضوع روشن سازد. البته تعریف‌های دیگری نیز برای تفسیر موضوعی شده است که به هم نزدیک است. به عنوان نمونه: «آیات مختلفی که درباره‌ی یک موضوع در سرتاسر قرآن مجید در حوادث و فرصت‌های مختلف آمده است، جمع‌آوری و جمع‌بندی گردد و از مجموع آن، نظر قرآن درباره‌ی آن موضوع و ابعاد آن روشن گردد» (مکارم، ۱۳۸۶، ۱: ۲۱) این شیوه‌ی تفسیری را «تفسیر موضوعی» نامیده‌اند، چرا که از یک موضوع شروع می‌کنیم نظر قرآن را در مورد آن جست‌وجو می‌کنیم این شیوه را «تفسیر توحیدی» نیز نامیده‌اند؛ چرا که بین تجربه‌ی بشر و قرآن جمع می‌کند و یک نظریه‌ی واحد را در موضوع ارائه می‌کند. گاهی این شیوه را «تفسیر تقطیعی» نیز نامیده‌اند چرا که آیات قرآن را تقطیع کرده و جدای از آیات قبل و بعد سوره مورد بررسی قرار می‌دهد (پاکتچی، ۱۳۹۱، ۲۸۷).

روش تفسیر قرآن به قرآن

یکی از پرسابقه‌ترین روش‌های تفسیر قرآن کریم، روش تفسیر قرآن به قرآن است. این روش، یکی از اقسام روش نقلی تفسیر به شمار می‌آید؛ چرا که روش نقلی تفسیر را به دو شاخه‌ی تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر قرآن به روایت تقسیم کرده‌اند. در مورد کمتر روش تفسیری همچون این روش، اتفاق وجود دارد. همه‌ی مفسران و صاحب‌نظران - جز تعداد اندکی - این روش را پسندیده‌اند و در بسیاری موارد از آن استفاده کرده‌اند و برخی آن را بهترین روش تفسیر دانسته‌اند. اهمیت این روش هنگامی روشن می‌شود که بدانیم تفسیر موضوعی قرآن، بدون استفاده از روش تفسیر قرآن به قرآن ممکن نیست و در تفسیر ترتیبی نیز، مفسر نمی‌تواند از این روش بی‌نیاز باشد و اگر آن را کنار بگذارد، در حقیقت از قرائن نقلی موجود در آیات دیگر، صرف‌نظر کرده است و در نتیجه، در دام تفسیر به رأی گرفتار خواهد شد. از این رو، لازم است که مفسر قرآن، این روش را به خوبی بشناسد و با تمرین و ممارست، در آن مهارت یابد تا بتواند مفسر خوبی باشد (رضایی، ۱۳۹۰، ۲: ۴۹)

مقصود از قرآن به قرآن: مقصود از «به» در عنوان «تفسیر قرآن به قرآن» استعانت یا سببیت است؛ یعنی آیات قرآن را به کمک یا به وسیله‌ی آیات دیگر توضیح دادن و مقصود آن را مشخص ساختن (عمید زنجانی، ۱۳۶۶، ۱: ۲۸۸) به عبارت دیگر: آیات قرآن، منبعی برای تفسیر آیه‌ی دیگر قرار گیرد. علامه طباطبایی معتقد است که «قرآن، بیان همه چیز است پس نمی‌تواند بیان خودش نباشد. پس در تفسیر آیات باید سراغ خود آیات قرآن برویم و در آن‌ها تدبّر کنیم و مصداق‌های آن را مشخص سازیم و تفسیر قرآن به قرآن کنیم. وی بر این اعتقاد است که تفسیر قرآن به قرآن، همان روشی است که پیامبر(ص) و اهل‌بیت(علیهم‌السلام) در تفسیر پیموده‌اند و تعلیم داده‌اند و در روایاتشان به ما رسیده است» (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ۱: ۱۵) در این بحث موافقان و مخالفان دلایل خاصی دارند که از آن صرف نظر می‌شود.

لزوم بعثت پیامبران از دیدگاه قرآن در منشور جاوید

۱. تثبیت و تکمیل توحید

۲. رفع اختلافات

۳. فصل خصومت

۴. اجرای قسط در جامعه‌ی بشری

۵. تزکیه و تعدیل غرایز

آیات موضوع

الف) آیات مربوط به تثبیت و تکمیل توحید (اعراف/۶۵، نحل/۳۶، عنکبوت/۳۶)

ب) آیات مربوط به رفع اختلافات (بقره/۲۱۳)

ج) آیات مربوط به فصل خصومات (بقره/۲۵۱، نساء/۵۴، مائده/۴۲، صاد/۲۶)

د) آیات مربوط به اجرای قسط در جامعه‌ی بشری (اعراف/۸۵، یونس/۴۷، حدید/۲۵)

ه) آیات مربوط به تزکیه و تعدیل غرایز (نساء/۱۶۵، جمعه/۲، انسان/۲، نازعات/۱۸، شمس/۸-۷)

انگیزه اول: تثبیت توحید و یکتاپرستی

هدف از آفرینش انسان، آشنایی او با مبدأ و معاد است و انسان فاقد معرفت یک انسان است که در حدّ حیوان توقف نموده است موجودات دیگر مانند جهان نبات و حیوان در پرتو غرایز، به کمال خود می‌رسند ولی انسان با این که با دو قوه‌ی نیرومند به نام فطرت و غریزه و عقل و خرد مجهز است، نمی‌تواند از طریق این دو ابزار به کمال مطلوب خود برسد. روی این اساس لازم است در هر دو عصر و زمانی که بشر قابلیت پذیرش دعوت‌های الهی را داشته است پیامبرانی برانگیخته شوند که آنان را با این هدف که کمال انسان در آن نهفته است، آشنا سازند و در غیر این صورت هدف آفرینش جامعه‌ی عمل‌نپوشیده و انسان به آمال خود نرسیده است (سبجانی، ۱۳۸۳، ۳: ۳۰) پس محور اصلی دعوت پیامبران، «حفظ توحید فطری و طرد هرگونه شرک است؛ چنان که معنای لا إله إلا الله نیز به دو قضیه‌ی سلبی و ایجابی جدید برنمی‌گردد؛ زیرا معنای کلمه‌ی توحید، این است: جز یکتایی خدا که معقول نظر و مقبول عمل است، دیگری منفی است. پس، معنای پرستش خدا و پرهیز و اجتناب از طاغوت، این است که جز عبادت خدای یکتا که معقول عقل نظر و مقبول عقل عمل است، پرستش دیگری منفی و باطل است» (جوادی، ۱۳۸۶، ۱۷۶) یک رشته آیات قرآنی به روشنی بر چنین انگیزه دلالت

دارند که برخی را در این جا یاد آور می‌شویم: ۱. وَ لَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمَنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَ مَنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ؛ و در حقیقت، در میان هر امتی فرستاده‌ای برانگیختیم [تا بگوید]: خدا را پرستید و از طاغوت [فریبگر] پرهیزید. پس، از ایشان کسی است که خدا [او را] هدایت کرده، و از ایشان کسی است که گمراهی بر او سزاوار است. (نحل: ۱۶)؛ (۳۶)؛ ۲. وَ إِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ ارْجُوا الْيَوْمَ الْآخِرَ وَ لَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ؛ و به سوی [مردم] مدین، برادرشان شعیب را [فرستادیم]. گفت: «ای قوم من، خدا را پرستید و به روز بازبین امید داشته باشید و در زمین سر به فساد برمی‌دارید (عنکبوت: ۲۹)؛ (۳۶) به همین مضمون است آیه ۸۵ از سوره اعراف؛ ۳. وَ إِلَى عادِ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ؛ و به سوی عاد، برادرشان هود را [فرستادیم]؛ گفت: ای قوم من، خدا را پرستید که برای شما معبودی جز او نیست، پس آیا پرهیزگاری نمی‌کنید؟ (اعراف: ۷)؛ (۶۵) و به همین مضمون است آیه ۵۰ از سوره هود. مجموع این آیات گواهی می‌دهند که یکی از انگیزه‌های بعثت پیامبران آشنایی انسان با مبدأ و معاد است به گونه‌ای که اگر این گروه در میان مردم نبودند هدف یاد شده به ندر جامه‌ی عمل می‌پوشید.

انگیزه دوم: رفع اختلافات

انگیزه دیگر برای بعثت پیامبران، رفع اختلاف و دودستگی‌ها در میان بشر بوده است پیامبران الهی با تعالیم و شرایع خود مبعوث گردیدند تا به دودستگی‌ها پایان بخشند، البته این نوع تشریح درباره‌ی گروهی مؤثر می‌افتد که به آن مؤمن و معتقد باشند و اما گروهی که روح تجاوز و بغی بر آنها حکومت می‌کند به طبع به اختلاف دامن زده و آن را تشدید خواهند کرد و آیه‌ی یاد شده در زیر بر این انگیزه اشاره دارد: كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَ مَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَ اللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ؛ مردم، امتی یگانه بودند؛ پس خداوند پیامبران را نویدآور و بیم‌دهنده برانگیخت، و با آنان، کتاب [خود] را بحق فرو فرستاد، تا میان مردم در آنچه با هم اختلاف داشتند داوری کند. و جز کسانی که [کتاب] به آنان داده شد - پس از آنکه دلایل روشن برای آنان آمد - به خاطر ستم [و حسدی] که میانشان بود، [هیچ کس] در آن اختلاف نکرد. پس خداوند آنان را که ایمان آورده بودند، به توفیق خویش، به حقیقت آنچه که در آن اختلاف داشتند، هدایت کرد. و خدا هر که را بخواهد به راه راست هدایت می‌کند (بقره: ۲)؛ (۲۱۳) از این آیه نکات زیر استفاده می‌شود:

۱. زمانی بر مردم گذشته است که همگی هماهنگ و همفکر بودند، «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً» این جمله ناظر به دوران ابتدایی بشر است که هنوز غرایز آنان به طور کامل شکوفا نگشته و از نظر عقل و فکر تکامل نیافته بودند آن‌گاه که به مرور زمان از نظر اندیشه و غریزه پا به تکامل نهادند، و در میان آنان طبقات مختلفی از نظر فکر و درک و یا ثروت و مال پدید آمد، قهراً آمیزش چنین افراد مختلف بدون اختلاف و درگیری نبوده است این‌جا است که لازم بود در پرتو تعالیم الهی این اختلاف رفع گردد، این مطلب هرچند در خود آیه به صراحت وارد نشده است ولی از این که جمله‌ی «فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ» با «فاء تفریع» آمده است نشانه‌ی وجود چنین اختلافی پیش از برانگیختن

پیامبران می‌باشد زیرا آن‌چه که بعثت آنان را ایجاب می‌کند وحدت کلمه یا وحدت نظر نیست، بلکه اختلاف و دودستگی آنان از جهات گوناگون می‌باشد گویی تقدیر آیه چنین است: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً... فَأَخْتَلَفُوا... فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ» گذشته از این جمله‌ی بعدی «لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ» گواه بر وجود چنین اختلاف قبل از بعثت پیامبران است. در هر حال قرآن از یک نوع وحدت میان افراد بشر و سپس بروز اختلاف و نیاز به بعثت پیامبران حکایت می‌کند حالا ملاک این وحدت و سرچشمه‌ی اختلاف چه بوده است به صورت جزم، شاهدی در آیه بر آن نیست.

۲. مشیت الهی ایجاب کرد که بار دیگر وحدت حکمفرما گردد و این جز با اعزام آموزگاران الهی امکان‌پذیر نبود، این آموزگاران در حالی که پاداش‌های الهی را نوید می‌دادند از عذاب او نیز سخن می‌گفتند چنان که می‌فرماید: «فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ».

۳. برنامه‌ی تشریحی و تعلیمی پیامبران را کتابی تشکیل می‌داد که می‌توانست بر هر نوع اختلاف و نزاع پایان بخشد، و در حقیقت آنان از خود سخن نمی‌گفتند بلکه مدرک آنان همان کتابی بود که همراه آنان فرو فرستاده شد چنان که می‌فرماید: «وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ».

۴. هدف از اعزام پیامبران رفع نزاع و اختلافی بود که به عللی در میان آنان رشد کرده بود چنان که می‌فرماید: «لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ».

۵. انتظار می‌رفت که با وجود داوران الهی و آیین حق، هر نوع نزاع و اختلاف ریشه‌کن شود و بشر به همان حالت نخستین خود بازگردد، ولی متأسفانه مردم در این جا به دو گروه تقسیم شدند و در حقیقت اختلاف دومی را پدید آوردند یعنی، در برنامه‌های دینی و تعالیم کتاب الهی که برای ایجاد وحدت و رفع اختلاف نازل گردیده بود، به اختلاف برخاستند و آنان که آتش این اختلاف را برافروختند، انسان‌های ناآگاه و بی‌خبر از تعالیم الهی نبودند، بلکه گروهی از عالمان به تعالیم دینی به خاطر روح بغی و تجاوز، به اختلاف دامن زدند چنان که می‌فرماید: «وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ» در این جا ذکر نکته‌ای لازم است و آن این که مقصود از کسانی که کتاب داده شده‌اند «الَّذِينَ أُوتُوهُ» چیست؟ آیا مطلق پیروان شرایع پیشین است که داوری‌های خدا را نپذیرفتند و یا این که مقصود عالمانی هستند که سر و کار با کتاب الهی داشتند و حجت بر آنان تمام شده بود و اگر گروه دیگری نیز گمراه شدند به خاطر پیروی از این عالمان بود که روح بغی و تجاوز، آنان را از گردن نهادن به تعالیم خدا بازداشت. احتمال قریب آن است که مقصود همان عالمان به کتاب باشد، زیرا افراد عادی و درس‌نخوانده و ناآگاه از کتاب نمی‌توانند مصداق «أوتوا الكتاب» باشند و یا درباره‌ی آنان گفته شود: «جاءتهم البينات» این تعبیرها مناسب با کسانی است که با کتاب الهی سر و کار داشته و با بینات و دلیل پیامبران روبرو بودند، اما روح بغی و تجاوز، آنان را از حاکم قرار دادن کتاب خدا بازداشت (سبجانی، ۱۳۸۳، ۳: ۳۷) به همین مضمون است آیه‌ی ۱۹ سوره‌ی آل عمران آن جا که می‌فرماید: إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ؛ در حقیقت، دین نزد خدا همان اسلام است. و کسانی که کتاب [آسمانی] به آنان داده شده، با یکدیگر به اختلاف نپرداختند مگر پس از آنکه علم برای آنان [حاصل] آمد، آن هم به سابقه حسدی که میان آنان وجود داشت. و هر کس به آیات خدا کفر ورزد، پس [بداند] که خدا زودشمار است (آل عمران (۳): ۱۹) به همین مضمون است آیه‌ی ۱۴ سوره‌ی شوری

و ۱۷ جاثیه و همگی عامل اختلاف را مسئله‌ی بغی معرفی می‌کنند با مراجعه به آیات که در آنها جمله‌ی «أوتُوا الْكِتَابَ» یا «آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ» وارد شده است به طور قاطع می‌توان گفت که مقصود مطلق انسان‌ها اعم از دانا و نادان و عالم و جاهل نیست، بلکه مقصود طبقه‌ی دانشمند و به تعبیر قرآن «احبار» و «رهبان» آنان است که با علم به حقیقت، در کتمان آن اصرار می‌ورزیدند و انگیزه‌های دنیوی آنان را بر آن می‌داشت که حق را کتمان کنند چنان‌که می‌فرماید: الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ؛ کسانی که به ایشان کتاب [آسمانی] داده‌ایم، همان گونه که پسران خود را می‌شناسند، او [محمد] را می‌شناسند؛ و به طور حتم گروهی از ایشان حقیقت را نهفته می‌دارند، و خودشان [هم] می‌دانند (بقره ۲: ۱۴۶). مشیت الهی بر آن تعلق گرفته است که افرادی که خود را در مسیر هدایت الهی قرار داده‌اند با هدایت مجدد به راه حق برسانند، ولی آنان که گام در چنین مسیر نهاده و آمادگی دریافت این هدایت را در خود نشان نداده‌اند، به طور حتم بر ضلالت خود باقی مانده و خداوند آنان را گمراه می‌سازد، یعنی از هدایت دوم بهره‌مند نمی‌سازد چنان‌که می‌فرماید: «فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ لِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» مقصود از هدایت در جمله‌ی «فَهَدَى اللَّهُ» همان هدایت دوم است که نخستین آن، آمادگی برای پیروی از حق است، همچنان‌که مقصود از جمله‌ی «يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» همین هدایت دوم است گویی، هدایتی، هدایت دیگری را دنبال می‌آورد و مقصود از اختلاف در جمله‌ی «لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ» ممکن است اختلاف نخستین باشد که پس از وحدت کلمه رخ داد و در نتیجه مؤمنان به کتاب، به حالت نخست برگشته و همفکر و هم‌نظر شدند در حالی که کافران اختلاف نخست را دامن زدند و ممکن است هر دو اختلاف را شامل گردد زیرا در هر دو اختلاف، تنها آنان مشمول هدایت گردیدند که به حق ایمان آورده و تسلیم دستورات پیامبران گردیدند. بنابراین می‌توان گفت: آیه ناظر به استدلال حکیمان است که از طریق لزوم وجود قانون در اجتماع بر بعثت پیامبران استدلال نموده‌اند و مقصود از رفع اختلاف، رفع اختلاف در شئون مختلف زندگی اجتماعی است که جز با سر پنجه‌ی قانون عادلانه و اجرای آن حل نمی‌شود (سبحانی، ۱۳۸۳، ۳: ۴۱). تفصیل استدلال حکیمان در روش عقلی خواهد آمد. در آیات دیگر نیز این حقیقت به گونه‌ای یادآوری شده است چنان‌که می‌فرماید: لِيُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَيَعْلَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ كَانُوا كَاذِبِينَ؛ تا [خدا] آنچه را در [مورد] آن اختلاف دارند، برای آنان توضیح دهد، و تا کسانی که کافر شده‌اند، بدانند که آنها خود دروغ می‌گفته‌اند (نحل ۱۶: ۳۹) و در آیه‌ی دیگر می‌فرماید: وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ؛ و ما [این] کتاب را بر تو نازل نکردیم، مگر برای اینکه آنچه را در آن اختلاف کرده‌اند، برای آنان توضیح دهی، و [آن] برای مردمی که ایمان می‌آورند، رهنمود و رحمتی است (نحل ۱۶: ۶۴) و در آیه‌ی دیگر می‌فرماید: وَلَمَّا جَاءَ عِيسَى بِالْبَيِّنَاتِ قَالَ قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ وَلِأَيِّبِنَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلَفُونَ فِيهِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا عِيسَى دَلِيلَ آسْكَارٍ أَوْرَدَ، كَفَّتْ: به راستی برای شما حکمت آوردم، و تا در باره بعضی از آنچه در آن اختلاف می‌کردید برایتان توضیح دهم. پس، از خدا بترسید و فرمانم ببرید (زخرف ۴۳: ۶۳)

انگیزه سوم: فصل خصوصیات

گروهی از پیامبران علاوه بر تبلیغ و تبیین احکام الهی موفق به تشکیل حکومت الهی شدند و به

طبع هیچ حکومتی نمی‌تواند بی‌نیاز از سه قوه و قدرت باشد: ۱. قانون ۲. مجریان قانون ۳. داورانی در میان مردم که در صورت بروز اختلاف در موضوعات، به عدل داوری کنند و از هر سه به نام‌های قوه‌ی مقننه، قوه‌ی مجریه، قوه‌ی قضائیه تعبیر می‌شود و تعبیر عام از سه قوه همان تشکیل حکومت می‌باشد. قرآن از برخی از پیامبران نام برده است که علاوه بر مقام والای تبلیغ احکام الهی، اختلافات مردم را در یک رشته از موضوعات برطرف می‌کردند البته این اختلاف، اختلاف در حکم خدا نبود و متخاصمان اصل حکم را پذیرفته ولی از حکم مربوط به مورد نزاع آگاه نبودند و در حقیقت این نیز یکی از انگیزه‌های بعثت پیامبران است که می‌تواند شاخه‌ای از اصل کلی «بر طرف کردن اختلافات» باشد. نمونه‌هایی از آیات قرآن در این مورد آورده می‌شود: یا داوودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ؛ ای داوود، ما تو را در زمین خلیفه [و جانشین] گردانیدیم؛ پس میان مردم به حق داوری کن، و زنهار از هوس پیروی مکن که تو را از راه خدا به در کند (ص (۳۸): ۲۶) در آیه‌ی دیگر خداوند او را چنین توصیف می‌کند: وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ؛ و خداوند به او پادشاهی و حکمت ارزانی داشت، و از آنچه می‌خواست به او آموخت (بقره (۲): ۲۵۱) به طور حتم کسانی که زمام رهبری اجتماع را در دست دارند باید داور مردم نیز باشند و این کار را به طور مباشری و مستقیم یا با تعیین و نصب حاکمان و داوران صالح انجام دهند. در برخی از آبات شیوه‌ی داوری حضرت داود و سلیمان بیان شده است آن‌گاه آنان را چنین توصیف می‌کند: وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا؛ و به هر یک [از آن دو] حکمت و دانش عطا کردیم (انبیاء (۲۱): ۷۹) این نه تنها داود و سلیمان بودند که با داشتن مقام قضاوت داوری می‌کردند بلکه از برخی از آیات استفاده می‌شود که گروهی از فرزندان ابراهیم نیز دارای چنین مقام شامخی بودند چنان‌که می‌فرماید: فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا؛ در حقیقت، ما به خاندان ابراهیم کتاب و حکمت دادیم، و به آنان ملکی بزرگ بخشیدیم (نساء (۴): ۵۴) مسلم است یک سلطنت بزرگ، جدا از داوری در منازعات و خصومات نخواهد بود. درباره‌ی پیامبر گرامی که خود از آل ابراهیم است می‌فرماید: وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ؛ و اگر داوری می‌کنی، پس به عدالت در میانشان حکم کن که خداوند دادگران را دوست می‌دارد (مائده (۵): ۴۲) و در آیه‌ی دیگر می‌فرماید: فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ؛ پس میان آنان بر وفق آنچه خدا نازل کرده حکم کن (مائده (۵): ۴۸) و باز می‌فرماید: وَأِنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ؛ و میان آنان به موجب آنچه خدا نازل کرده، داوری کن (مائده (۵): ۴۹).

انگیزه چهارم: اجرای قسط در میان بشر

در برخی از آیات انگیزه‌ی بعثت پیامبران و فرو فرستادن کتاب‌های آسمانی تحقق قسط در میان مردم بیان شده است چنان‌که می‌فرماید: وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ؛ به راستی [ما] پیامبران خود را با دلایل آشکار روانه کردیم و با آنها کتاب و ترازو را فرود آوردیم تا مردم به انصاف برخیزند، و آهن را که در آن برای مردم خطری سخت و سودهایی است، پدید آوردیم (حدید (۵۷): ۲۵) جمله‌ی «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» علت فرستادن پیامبران و نازل نمودن کتب آسمانی است که در آغاز آیه وارد شده است. گویی بسط قسط در جامعه یکی از اهداف اعزام پیامبران و انزال کتب آسمانی می‌باشد و عجیب این‌که

پس از نزول کتاب و میزان، نزول حدید (آهن) را یادآور شده، و از قدرت عجیب آن سخن می‌گوید و شاید نکته ارتباط این است که در اجرای قسط باید از دو راه وارد شد، یکی راه تعلیم و تبلیغ که برای پاک‌دلان کارساز است و دیگری راه قدرت و زور درباره‌ی گروهی که به منطبق کردن نهاده و سرکشی کنند در این آیه اجرای قسط و قیام مردم به عدالت، هدف مجموع پیامبران معرفی شده است و نظیر آن است از نظر کلیت و عمومیت، آیه‌ی ۴۷ سوره‌ی یونس آن‌جا که می‌فرماید: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ»؛ و هر امتی را پیامبری است. پس چون پیامبرشان بیاید، میانشان به عدالت داوری شود و بر آنان ستم نرود (یونس (۱۰): ۴۷) در این آیه هر چند به طور صریح نامی از داوری‌کننده برده نشده است ولی ظاهر این است که داور خدا است و رسول نماینده‌ی او در اجرای قسط و عدالت در میان مردم است. ولی در برخی از آیات افراد معینی از پیامبران به طور صریح مردم را به قسط دعوت کردند، چنان‌که از شعیب نقل می‌کند که وی پس از دعوت به یکتاپرستی مسئله‌ی قسط را مطرح می‌کرد چنان‌که می‌فرماید: «يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَ تَكْمٌ بَيْنَهُ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ»؛ ای قوم من، خدا را پرستید که برای شما هیچ معبودی جز او نیست. در حقیقت، شما را از جانب پروردگارتان برهانی روشن آمده است. پس پیمان‌ه و ترازو را تمام نهدید، و اموال مردم را کم مدهید، و در زمین، پس از اصلاح آن فساد مکنید. این [رهنمودها] اگر مؤمنید برای شما بهتر است (اعراف (۷): ۸۵) قرآن این حقیقت را در سوره‌های متعددی از زبان شعیب نقل می‌کند و این مضمون در سوره‌ی اعراف آیه‌ی ۸۵، هود آیه‌ی ۸۵-۸۴، شعراء آیه‌ی ۱۸۳-۱۸۱ نقل شده است. در این‌جا بحث دیگری است که آیا مقصود از قسط همان قسط اقتصادی و عدالت در مسائل مربوط به حقوق مردم است یا معنی و سیعی دارد که به نوعی معادل و هم معنی با عدالت است این خود بحث جداگانه‌ای است که باید در موضوع «عدل و قسط» در قرآن بررسی شود (سبجانی، ۱۳۸۳، ۳: ۵۳). آن‌چه در این‌جا می‌توان گفت این است که تحقق قسط در جامعه در گرو سه عامل است: ۱. این که قانونی باشد که مرزهای قسط و ظلم را روشن سازد تا در پرتو آن قانون، حق و عدل را از تجاوز و تعدی باز شناسد. ۲. دیگری مجری عادل که متن قانون را در جامعه پیاده کند. ۳. قاضی عادل و دادگر که در جایگاه قضاوت، به قسط داوری کند. در حقیقت پیامبران گاهی در مسند قضاوت و در قلمرو اجرا، اختلاف موجود را رفع می‌کردند و گاهی با دستورات خود از اختلاف پیشگیری می‌نمودند و در آیات مربوط به قسط هدف، پیشگیری از اختلافات است.

انگیزه پنجم: تزکیه‌ی یا تعدیل‌گرایی

برخلاف اندیشه‌ی برخی از حکیمان که شخصیت انسان را در تفکر و اندیشه (نفس ناطقه) خلاصه می‌سازد، نیمی از شخصیت انسان را غرایز و تمایلات فطری او تشکیل می‌دهد. علمای اخلاق و کسانی که با تزکیه‌ی انسان‌ها سر و کار دارند، بنابراین تعریف جامع این است که بگوییم: بخشی از شخصیت او را ادراک و بخشی دیگر را غرایز و تمایلات او تشکیل می‌دهد. مسئله‌ی غرایز باید به صورت صحیح تعدیل و رهبری شود تا انسان نه به صورت راهب و تارک دنیا در آید که قید هر نوع تمایلات مادی را بزند و نه به صورت هوس‌بازی باشد که جز هوسرانی و اشباع تمایلات درونی هدف دیگری ندارد. اکنون باید دید رهبری غرایز به دست چه کسانی می‌تواند باشد؟ ناگفته پیداست مربی باید انسان‌شناسی

کامل باشد تا از تمام خصوصیات درونی و ریزه‌کاری‌های غرایز و عواطف او مطلع گردد و از لغزش و سهو و خطا مصون باشد تا رهبری او صورت کامل به خود بگیرد. شرط دیگر این است که خود رهبر نمونه و کامل از نظر تربیت باشد و اگر بخواهیم تربیت و رهبری حالت کامل به خود بگیرد باید ضمانت اجرایی نیز در مورد افراد تحت تربیت وجود داشته باشد، تا به خاطر آن ضمانت اجرا، دستورات مربی را در آشکار و نهان بکار بندند. این سه شرط فقط در رهبران آسمانی تحقق دارد، زیرا آنان در پرتو علم الهی انسان‌شناس کامل بوده و در اثر ایجاد اعتقاد به سرای دیگر که افراد در آن به پاداش و کیفر اعمال خود می‌رسند، برنامه‌ی تربیتی خود را تکمیل می‌کنند (سبحانی، ۱۳۸۳، ۳: ۵۴).

بنابراین یکی از اهداف پیامبران تعدیل غرایز و تزکیه‌ی نفوس و آشنا کردن انسان به اخلاق سازنده می‌باشد که انحراف در آن مایه‌ی بدبختی فرد و جامعه می‌شود. آیاتی که در این قسمت وارد شده برخی ناظر به وجود غرایز در وجود انسان، و برخی دیگر ناظر به لزوم رهبری آن می‌باشد. درباره‌ی بخش اول کافی است که آیات زیر را یادآور شویم: وَ نَفْسٌ وَ مَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا؛ سوگند به نَفْس و آن کس که آن را درست کرد؛ سپس پلیدکاری و پرهیزگاری‌اش را به آن الهام کرد (شمس (۹۱): ۸-۷) و این همان است که در کتاب‌های اخلاق به عنوان میل به فضایل و نیکی‌ها و انزجار از رذایل و بدی‌ها بیان می‌شود. در آیه‌ی دیگر می‌فرماید: إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا؛ ما انسان را از نطفه‌ای اندر آمیخته آفریدیم تا او را بیازماییم و وی را شنوا و بینا گردانیدیم (انسان (۷۶): ۲) شاید مقصود از «نطفه‌ی مخلوط» همان خلاصه‌گرایش‌های خوب و بد باشد که زمینه‌ی آن در نطفه انسان موجود است. این بخش از آیات وجود‌گرایش‌ها را در نهاد انسان تأیید می‌کند ولی بخشی از آیات ناظر به این است که انبیاء برای رهبری این غرایز برانگیخته شده‌اند و تزکیه‌ی یکی از اهداف پیامبران معرفی شده است چنان‌که خدا به موسی (ع) دستور می‌دهد که به فرعون بگوید آیا می‌خواهی راه تزکیه را پیش‌گیری قُلْ هَلْ لَكَ إِلَىٰ أَنْ تَزَكَّىٰ؟ (نازعات (۷۹): ۱۸) در آیه‌ی دیگر می‌فرماید: «و يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ» این جمله در آیات متعددی مثل ۱۲۹، ۱۵۱، ۱۶۴ آل عمران و ۲ جمعه وارد شده است. البته در این‌جا نکته‌ای است و آن این است که آن‌جا که خدا، اهداف بعثت پیامبر گرامی را مطرح نموده است تزکیه را بر تعلیم و پرورش را بر آموزش مقدم داشته است ولی آن‌جا که ابراهیم خلیل از خداوند می‌خواهد تا پیامبری را برای مردم مکه و اطراف آن بفرستد، تعلیم را بر تزکیه مقدم داشته است. البته این هدف بزرگ گاهی با کلمه‌ی «تزکیه» بیان شده و گاهی با کلمه‌ی «تقوی» و «توبه» بیان گردیده است بنابراین آیاتی که در آن دعوت به تقوا و توبه از جانب انبیاء نقل شده است همگی ناظر به همین انگیزه است که بیان گردید و همگی تأمین‌کننده‌ی «هدف اخلاقی» بعثت پیامبران می‌باشند (به آیات ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۴ شعراء، ۷۴، ۸۵، ۸۶ اعراف، ۶۱ هود، ۴۶ نمل و ۳۶ عنکبوت مراجعه شود). در برخی از آیات به ضامن اجرای یک چنین رهبری اشاره شده آن‌جا که می‌فرماید: رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَ كَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا؛ پیامبرانی که بشارتگر و هشداردهنده بودند، تا برای مردم، پس از [فرستادن] پیامبران، در مقابل خدا [بهبانه و] حجتی نباشد، و خدا توانا و حکیم است (نساء (۴): ۱۶۵) جمله «مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ» اشاره به پاداش‌ها و کیفرهایی است که خداوند برای فرمانبرداران و متمردان مقرر فرموده است. تا این‌جا بیان این انگیزه به پایان رسید و در حقیقت این

انگیزه مرکب از دو مقدمه است:

۱. وجود انسان توده‌ای از غرایز و تمایلات فطری است. ۲. بهره برداری صحیح از این غرایز، به صورت دور از افراط و تفریط نیاز به رهبری دارد. پس تکامل بشر در زندگی نیاز به رهبری دارد که فطریات او را هدایت کند. اگر مقدمه‌ای به این نتیجه اضافه کنیم و آن این که رهبری غرایز در گرو شرایطی در رهبر است که جز در پیامبران، در انسان‌های دیگر به این صورت کامل نیست، نتیجه این می‌شود که خدا برای رساندن بشر به کمال اخلاقی ممکن، باید پیامبران را اعزام کند تا از طریق «تعدیل غرایز» این هدف را تحقق بخشند. تا این جا از طرق گوناگون، لزوم بعثت پیامبران ثابت گردید و آن این که مقتضای مشیت حکیمانه‌ی الهی این است که بشر را به حال خود وانگذارد و آموزگاران برای او بفرستد، ولی می‌توان گفت این طرق پنج گانه به تحکیم سه اصل و یا تبیین آنها باز می‌گردد و آن این که پیامبران برای اصلاح سه امر مهم در میان بشر برگزیده شده‌اند و آن سه اصل عبارتند از: ۱. اصلاح عقیدتی و اندیشه‌های مربوط به مبدأ و معاد (طرق اول)

۲. اصلاح اجتماعی یعنی حفظ نوع انسانی در پرتو تشریح قوانین عادلانه همراه با داوران عادل و مجریان لایق و شایسته (طرق دوم، سوم و چهارم) ۳. اصلاح اخلاقی و رهبری و تعدیل غرایز و تمایلات باطنی (طرق پنجم)

روش تفسیر روایی قرآن

روش تفسیر روایی قرآن، یکی از کهن‌ترین و رایج‌ترین روش‌های تفسیری است. این شیوه‌ی تفسیری، یکی از اقسام «تفسیر مأثور» و «تفسیر نقلی» است. تفسیر مأثور؛ شامل تفسیر قرآن به قرآن، قرآن به سنت، تفسیر قرآن با سخنان صحابه و تفسیر قرآن با سخنان تابعین می‌شود که در تفسیر روایی، قسم دوم مراد است (سیوطی، بی تا، ۴: ۲۱۳) تفسیر روایی جایگاه ویژه‌ای در بین روش‌های تفسیری داشته و همواره مورد توجه مفسران بوده است. در بستر تاریخ، گاهی گرایش افراطی به آن پیدا شده است به طوری که برخی مفسران، تنها از این روش پیروی کرده و روش‌های دیگر را نفی کرده‌اند. البته در این روش تفسیری، گرایش‌های مخالف و معتدل نیز وجود داشته است.

مقصود از واژه روایی: واژه «روایت» در اصل (روی) به معنای «حمل و نقل» است و روایت حدیث، به معنای نقل و حمل حدیث است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ۴: ۸). صاحب‌نظران روش‌های تفسیری، تفسیر به مأثور یا تفسیر نقلی را به چهار قسم تقسیم کرده‌اند:

۱. تفسیر قرآن به قرآن

۲. تفسیر قرآن به سنت

۳. تفسیر قرآن براساس سخنان صحابه‌ی پیامبر

۴. تفسیر قرآن براساس سخنان تابعین

مقصود از روش تفسیر روایی، تفسیر قرآن به سنت است؛ بنابراین، مقصود از روایت، قول و فعل و تقریر معصوم، اعم از پیامبر و امامان (علیهم السلام)، است؛ یعنی گاهی معصوم، سخنی در تفسیر آیه‌ای می‌فرماید و یا عملی مانند نماز را انجام می‌دهد که تفسیر آیات نماز است و گاهی مطلبی را که شخصی در حضور ایشان در مورد تفسیر آیه‌ای می‌گوید، یا طبق آیه‌ای کاری انجام می‌دهد، تقریر می‌کند؛ یعنی با سکوت خود، آن را تأیید می‌کند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مقصود از این روش تفسیر روایی در این جا آن است که مفسر قرآن از سنت پیامبر و اهل بیت (علیهم السلام)، که شامل قول، فعل و تقریر ایشان است، برای روشن کردن مفاد آیات و مقاصد آن‌ها استفاده کند. این روش، نتایج خاصی نیز به دنبال دارد. هر چند در تفسیر قرآن از روایات صحابه و تابعین در موارد خاصی استفاده می‌شود و بسیاری از سخنان تفسیری آنان مفید است، ولی در مورد حجیت سنت آن‌ها و قلمرو اعتبار روایات آن‌ها، نظر یکسانی در میان امت اسلامی وجود ندارد.

بیان معارف قرآن (کاربردهای روایات تفسیری)

بسیاری از روایات پیامبر (ص) و اهل بیت (علیهم السلام) به توضیح معارف و مباحث قرآن می‌پردازد و نوعی گسترش و توسعه‌ی معارف قرآن به شمار می‌آید که نمونه‌های آن در کتاب‌های روایی همچون: کافی و بحارالانوار زیاد است. آیت‌الله‌العظمی سبحانی در مورد انگیزه‌ی اول که تثبیت توحید و یکتاپرستی می‌باشد روایات زیر را آورده است: در سخنان پیامبر و پیشوایان معصوم (علیهم السلام) به چنین انگیزه‌ای از (تثبیت و تکمیل توحید) اشاره‌هایی وجود دارد. پیامبر (ص) ضمن حدیثی می‌فرماید: *وَلَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا وَلَا رَسُولًا حَتَّى يَسْتَكْمَلَ الْعَقْلُ وَيَكُونَ عَقْلُهُ أَفْضَلَ مِنْ عُقُولِ أُمَّتِهِ؛* خداوند هیچ پیامبر و رسولی را برنمیگسخت جز این که خردها را تکمیل نماید (عقل او به کمال رسد) و از این نظر باید خرد او بالاتر از عقول امت وی باشد (کلینی، ۱۳۶۹، ۱: باب عقل) شکی نیست که تثبیت یکتاپرستی در جامعه‌ی بشری از طریق بالا بردن خردها و بینش صورت می‌گیرد. امیرمؤمنان علی (ع) زمان بعثت پیامبر را تشریح می‌کند که چگونه مردم آن زمان در شناسایی خدا گرفتار جهل و نادانی بودند و به جای خدا چه موجوداتی را می‌پرستیدند و یا این که خدا را به چه مخلوقاتی تشبیه می‌نمودند که پیامبر (ص) برای اصلاح عقیدتی جامعه‌ی خود برانگیخته شد چنان که می‌فرماید: *إِلَى أَنْ بَعَثَ اللَّهُ سَيِّحَانَهُ مُحَمَّدًا رَسُولَ اللَّهِ لِإِنجَازِ عِدَّتِهِ وَإِتْمَامِ نُبُوَّتِهِ مَا خُوذَ عَلَى النَّبِيِّينَ مِيثَاقُهُ مَشْهُورَةٌ سَمَاءُهُ كَرِيمًا مِيلَادُهُ وَأَهْلُ الْأَرْضِ يَوْمئِذٍ مَلَلٌ مُتَفَرِّقَةٌ وَأَهْوَاءٌ مُنْتَشِرَةٌ وَطَرَائِقُ مُتَشَتَّتَةٌ بَيْنَ مَشِيئَةِ اللَّهِ بِخَلْقِهِ أَوْ مَلْحَدِ فِي اسْمِهِ أَوْ مُشِيرِ إِلَى غَيْرِهِ فَهَدَاهُمْ بِهِ مِنَ الضَّلَالَةِ وَأَنْقَذَهُمْ بِمَكَانِهِ مِنَ الْجَهَالَةِ؛* خداوند محمد (ص) پیامبر خود را برانگیخت تا وعده‌ی خود را انجام دهد و پیامبری را به وسیله‌ی او خاتم بخشد و مردم روی زمین در آن روز مذهب‌های گوناگون و بدعت‌های زیاد و روش‌های مختلف داشتند گروهی او را مخلوق تشبیه می‌کردند (برای او عضو و مکان قائل بودند) برخی در نام وی تصرف می‌نمودند و گروهی به غیر خدا اشاره می‌کردند (بت‌ها را می‌پرستیدند) آنان را از گمراهی به شاهراه توحید هدایت کرد و از چنگال جهالت نجات داد (صالح، ۱۴۱۴، ۴۴). در این گفتار مسئله‌ی آسیب دیدن توحید و گرایش‌های انحرافی در مردم، سبب و انگیزه‌ی اعزام پیامبر گرامی معرفی شده است تا وی بشر گمراه را از وادی شرک و الحاد به فضای نورانی توحید رهنمون گردد. امیرمؤمنان باز در تشریح این انگیزه می‌فرماید: *«وَلِيَعْقَلَ الْعِبَادُ عَنْ رَبِّهِمْ مَا جَهَلُوهُ، فَيَعْرِفُوهُ بِرَبُّوبِيَّتِهِ بَعْدَ مَا أَنْكَرُوا وَيُوحِّدُوهُ بِالْأَلُوْهِيَّةِ بَعْدَ مَا عَدَدُوا؛* خدا پیامبر را برانگیخت تا آنچه را که بندگان خدا درباره‌ی توحید و صفات خدا نمی‌دانند فرا گیرند و به ربوبیت و پروردگاری و یگانگی وی پس از انکار ایمان آورند (مجلسی، ۱۴۰۳، ۴: ۲۸۷- ابن بابویه، ۱۹۶۶، ۱۹۹). نظیر این از امام صادق (ع) نیز روایت شده است که فرمودند: *لِيَعْقَلَ الْعِبَادُ عَنْ رَبِّهِمْ مَا جَهَلُوهُ وَعَرَفُوهُ بِرَبُّوبِيَّتِهِ بَعْدَ مَا أَنْكَرُوا وَيُوحِّدُوهُ بِالْإِلَهِيَّةِ بَعْدَ مَا أَضَدُّوهُ؛* تا بندگان آنچه را درباره‌ی خدا نمی‌دانستند،

بیندیشند و پس از انکار او رابه خدایی بشناسند و پس از شرک او را به یگانگی بپرسند (مجلسی، ۱۴۰۳، ۱۱: ۳۸).

امام رضا(ع) حکمت و چشم‌انداز جامعی از بعثت انبیاء ذکر کرده است که آیت‌الله‌العظمی سبحانی به یکی از محورهای آن اشاره کرده‌اند و تحلیل کامل این روایت را آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر موضوعی «وحی و نبوت در قرآن» آورده‌اند: چون در میان مردم کسی که مصالح بندگان را بشناسد وجود نداشت و خدا هم بالاتر از آن است که دیده شود و مردم نیز توانایی ادراک خدا را به صورت حسّی نداشتند، چاره‌ای نبود جز این که رسولی اعزام کند تا امر و نهی خدا را به آنان ابلاغ نماید و آنان را بر آن چه که ضامن منافع و دفع‌کننده‌ی زیان‌ها است، آشنا سازد. زیرا در میان مردم کسی که این نوع نیازمندی‌ها را بشناسد، وجود نداشت. اگر معرفت و شناسایی پیامبران و یا اطاعت آنان از نظر عقل واجب نباشد، آمدن پیامبر برای مردم نفعی نخواهد داشت و خلأیی را پر نخواهد کرد، بلکه برانگیخته شدن او کاری بیهوده و فاقد سود و صلاح است و این کار از ساحت خداوند حکیم که آفرینش هر موجودی را به اتقان آفریده به دور است (مجلسی، ۱۴۰۳، ۶: ۵۹). به چند مورد از تحلیل این روایت اشاره می‌شود: ۱. اگر سبب نبوت برچیده شود و بهار رسالت خزان شود، جای آن را فساد حرث و نسل و خراب شدن دنیا می‌گیرد. این مطلب، اشاره به این آیه است: *ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمَلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ*؛ به سبب آن‌چه دست‌های مردم فراهم آورده، فساد در خشکی و دریا نمودار شده است، تا [سزای] بعضی از آنچه را که کرده‌اند به آنان بچشانند، باشد که بازگردند (روم (۳۰): ۴۱) لذا امام صادق(ع) می‌فرماید: آن‌گاه که گناه و معصیت (نادیده گرفتن دستوره‌های پیامبران) فزونی یابد، باران نمی‌بارد و حیوانات دریایی جان خود را از دست می‌دهند و فساد و تباهی در خشکی و دریا پدید می‌آید (الحویزی، ۱۴۱۵، ۴: ۱۹).

۲. اگر نبی و نبوتی نبود تا اسماء و صفات خداوند را برای مردم بیان کند و بگوید که خدای علیم به راز و رمز درون و برون شما آگاه است تا بدین وسیله آنان را از گناهان پنهانی و درونی باز دارد، هیچ عامل بیرونی نمی‌توانست بشر را از معاصی درونی و پنهانی باز دارد و لازم می‌آمد که مردم در خفا مرتکب فساد و تباهی شوند و از کمال شایسته‌ی خویش باز مانند.

۳. انسان به سوی کمال مطلوب حرکت می‌کند از این رو باید کسی او را راهنمایی کند و به کمال حقیقی و «کل الکمال» برساند: *يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ؛* ای انسان، حَقًّا که تو به سوی پروردگار خود بسختی در تلاشی، و او را ملاقات خواهی کرد (انشقاق (۸۴): ۶) بنابراین، بشر در این راه نیازمند به راهنماست؛ راهنمایی که خودش پوینده‌ی این راه و از جنس مردم باشد؛ زیرا بی‌وساطت پیامبر، ارتباط به خداوند مقدورشان نیست و نیاز به واسطه‌ای دارند که معصوم باشد و در رساندن پیام، کمی و کاستی و قصور نداشته باشد و خواسته‌های خویش را در آن، راه ندهد و پیام خدا را ضابط و حافظ باشد و آن را به شکل کامل به بندگان ابلاغ کند، در غیر این صورت نمی‌تواند که انگاره و الگو و مقتدا و «رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» باشد. امام علی(ع): *بَعَثَ اللَّهُ رَسُولَهُ بِمَا خَصَّهُمْ بِهِ مِنْ وَحْيِهِ وَ جَعَلَهُمْ حُجَّةً لَهُ عَلَىٰ خَلْقِهِ لئَلَّا تَجِبَ الْحُجَّةُ لَهُمْ بِتَرْكِ الْأَعْدَارِ إِلَيْهِمْ فَدَعَاهُمْ بِلِسَانِ الصِّدْقِ إِلَىٰ سَبِيلِ الْحَقِّ..... فَيَكُونُ الثَّوَابُ جَزَاءً وَالْعِقَابُ بَوَاءً؛* خداوند پیامبرانش را برانگیخت و وحی خود را به آنان اختصاص داد و آن‌ها را برای مردم حجت و راهنما قرار داد تا مردم در برابر خدا عذری نداشته باشند،

همگان را به وسیله‌ی پیامبران با زبان راستی به راه حق دعوت کرد تا ثواب، پاداش اعمال نیک و عذاب، کیفر کردار زشت باشد ای انسان، حَقّاً که تو به سوی پروردگار خود بسختی در تلاشی، و او را ملاقات خواهی کرد (صالح، ۱۴۱۴، ۲۰۰) آن حضرت در خطبه‌ای دیگر اصول تعالیم انبیاء را امور فطری دانسته که دست آفرینش در نهاد انسان به ودیعت گذارده است و مسئولیت انبیاء این است که به بارور ساختن این نوع گرایش‌های فطر بپردازند گویی پیامبران یادآوراند نه نوآوران و آنچه را که آورده‌اند از پیش خود انسان در مکتب فطرت آموخته است ولی این گوهرهای گرانبهای فطری نیاز به کسانی دارد که به استخراج آن‌ها بپردازند آن‌جا که می‌فرماید: *وَاصْطَفَى سُبْحَانَهُ مَنْ وَكَلَهُ أَنْبِيَاءَ أَخَذَ عَلَى الْوَحْيِ مِيثَاقَهُمْ وَعَلَى تَبْلِيغِ الرِّسَالَةِ أَمَانَتَهُمْ... فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذِنَهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَيُدْكَرُوهُمْ مَنْسِي نِعْمَتِهِ وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ وَيُثِرُوا لَهُمْ دَقَائِنَ الْعُقُولِ؛* آن‌گاه در میان فرزندان آدم، پیامبرانی برگزید و آنان برای رساندن وحی و تبلیغ پیام‌های خدا، پیمان گرفت... آنان را فرستاد تا آن پیمان فطری را مطالبه نمایند و نعمت فراموش شده را یادآوری کنند و از طریق تبلیغ، حجت را بر آنان تمام کنند و گوهرهای خرد را که در فطرت آنان پنهان شده است استخراج نمایند (صالح، ۱۴۱۴، ۴۳).

عقل‌گرایی در تفسیر

از مهمترین نکات تفسیری در قرن ۱۵ توجه به عقل و عقل‌گرایی است. دین اسلام - به ویژه قرآن کریم - خردمندان، عاقلان، عالم و عقل را ارج نهاده و فلسفه‌ی حضور دوزخیان در جهنم را برکنار بودن از خردورزی می‌داند: *وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ؛* اگر شنیده [و پذیرفته] بودیم یا تعقل کرده بودیم در [میان] دوزخیان نبودیم (ملک (۶۷): ۱۰) در این که منظور از عقل‌گرایی در تفسیر چیست دیدگاه‌های مختلف ارائه شده است:

الف) **عقل برهانی:** بدین معنا که مطالب دینی با رویکرد اثباتی براساس ادله‌ی عقلی و منطقی مطرح می‌شود. آیت‌الله جوادی می‌نویسد: منظور از عقل در این‌جا «عقل برهانی» است که از مغالطه و وهم و تخیل محفوظ باشد؛ یعنی عقلی که با اصول و علوم متعارف خویش، اصل وجود مبدأ جهان و صفات و اسمای او را ثابت کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۱: ۱۶۹-۱۷۰) طرح این نوع عقل‌گرایی پاسخ به ادعای کسانی است که قرآن را خالی از استدلال‌های عقلی می‌دانند. تفسیر تسنیم آیت‌الله جوادی و المیزان از علامه طباطبایی دو نمونه از تفاسیر با رویکرد عقلی است.

ب) **عقل فطری:** برخی دیدگاه‌های قرآن را با برداشت‌های عقلانی عالم منطبق می‌دانند. آیت‌الله مکارم می‌نویسد: منظور از تفسیر به عقل آن‌که ما از قرائن روشن عقلی که مورد قبول همه‌ی خردمندان برای فهم معانی الفاظ و جمله‌ها از جمله قرآن و حدیث است استمداد جوییم، به عنوان مثال: هنگامی که گفته می‌شود: *يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ؛* دست خدا بالای دست‌های آنان است (فتح (۴۸): ۱۰) عقل در این‌جا می‌گوید: به طور حتم منظور از دست خدا عضو خاصی که دارای پنج انگشت است، نیست زیرا خدا جسم نیست.. بلکه منظور آن قدرت خداست که مافوق همه‌ی قدرت‌هاست (مکارم شیرازی، بی تا، ۳۸) به همین دلیل است که مفسران در عصر حاضر بسیاری از مسائل کلامی و فلسفی (مانند بحث جبر) را که محکوم عقل است مردود می‌دانند؛ حتی مفسران عصری اهل سنت از جمله شعراوی، مراغی، وهبه زحیلی و... با این که اشعری مسلک هستند برداشت جبر را از آیات قرآن مردود می‌شمارند.

ج) **متعارض نبودن قرآن با علوم:** گاهی نیز مفهوم عقل‌گرایی را معارض نبودن آموزه‌های قرآنی با علوم به معنای عام آن می‌دانند که نه تنها در مباحث اعتقادی، بلکه در پاسخگویی به شبهات جدید بر خردورزی در تفاسیر با ادله‌ی روشن تکیه می‌کنند، به عنوان مثال: در تبیین مسئله‌ی آزادی اندیشه و قلم، حقوق زن و مسئله‌ی حجاب این‌گونه پیش می‌روند. این معنا منطبق با نظریه‌ای است که تفسیر عقلی و اجتهادی را یکی می‌داند و معتقد است مفسر به ادله‌ی مختلف عقلی و گاهی نقلی برای اثبات مدعای خود و ردّ و نقد دیدگاه‌های دیگران می‌پردازد. آیت‌الله معرفت می‌نویسد: تفسیر اجتهادی بر عقل و نظر تکیه می‌کند- بیشتر از آن‌که بر نقل و آثار تکیه کند- تا معیار نقد و پالایش، دلالت عقل رشید و رأس درست باشد (معرفت، ۱۷۷، ج ۲: ص ۳۹۴).

بعثت پیامبران از دیدگاه متکلمان و حکیمان

مقصود از متکلمان در این بحث، متکلمان عقل‌گرا است که به حسن و قبح عقلی معتقدند ولی آن دسته از متکلمان اسلامی (اهل حدیث و اشاعره) که عقل را ناتوان‌تر از این می‌دانند که در زمینه‌ی معارف دینی به طور مستقل داوری و اظهار نظر نماید، در این بحث مورد نظر نمی‌باشد. نقطه‌ی محوری و جامع در دلایل متکلمان بر لزوم بعثت، همان قاعده‌ی «الطف» است که گاهی از آن به رعایت «مصالح بندگان» تعبیر می‌شود چنان‌که «عبدالجبار» معتزلی به این مطلب تصریح کرده، می‌گوید: قوی‌ترین سخن در این باب که می‌توان آن را در برابر «براهمه» به کار برد این است که «بعثت پیامبران لطف به حال بندگان است و این مطلبی است که همه‌ی طرفداران بعثت قائل به آن می‌باشند». و خوب بعثت پیامبران را می‌توان بر پایه‌ی هر دو نوع لطف (محصل و مقرب) تقریر کرد. اما لطف «محصل» زیرا که هدف از آفرینش انسان، معرفت خدا و تکامل روحی و معنوی اوست و بدیهی است که این اهداف، بدون رهبری و هدایت پیامبران الهی امکان‌پذیر نیست، زیرا مشعل عقل و فطرت آن‌چنان فروغی ندارد که بتواند این راه را به طور کامل و همه‌جانبه روشن سازد ولی عبارات متکلمان در این مورد اغلب با «الطف مقرب» هماهنگ است و حاصل آن این است که عقل، به طور مستقل انسان را به یک رشته تکالیف و وظایف اخلاقی فرمان می‌دهد، به عنوان مثال: شکر منعم، رعایت عدل در معاشرت، امانت داری و مانند آن را واجب و کفران نعمت، ظلم و بی‌عدالتی، خیانت در امانت و نظایر آن را قبیح و ناروا می‌شمارد. بدون شک در میان کارهای بشر، یک رشته افعال وجود دارد که انجام آن‌ها انسان را به رعایت واجبات عقلی نزدیک می‌سازد و موجب موفقیت او در این زمینه می‌گردد و از طرفی عقل بشر به تنهایی به همه این کارها آگاهی ندارد ولی خداوند بر آن‌ها آگاه است و می‌تواند از طریق بعثت پیامبران، بشر را نسبت به این نوع کارها آگاه سازد و این اصل لطف است که از نظر متکلمان بر خدا واجب است (یعنی مقتضای حکمت یا رحمت الهی است) بنابراین بعثت پیامبران به حکم این که مصداق روشنی از «الطف الهی» نسبت به بندگان به شمار می‌رود، واجب و لازم است.

بعثت پیامبران و وجوب تکلیف

متکلمان اسلامی لزوم نبوت را نه تنها به طور مستقیم بر مبنای قاعده «الطف» استوار نموده‌اند بلکه آن را از برخی از مصادیق و فروع قاعده‌ی لطف چون مسئله‌ی «تکلیف» نیز آن را ثابت نموده‌اند. مسئله‌ی تکلیف در بحث مربوط به افعال خدا مطرح گردیده و از آن به عنوان یکی از نمونه‌های تحسین و تقبیح عقلی یاد می‌شود. آنان تکلیف را حسن و نیکو دانسته و ترک آن را قبیح و ناروا می‌دانند و از

آن‌جا که آفریدگار حکیم منزله از هر نوع قبیح و نقصان است نتیجه می‌گیرند که تکلیف بندگان بر خدا واجب است (مقتضای حکمت پروردگار است). بدیهی است ابلاغ تکالیف الهی به بندگان جز از طریق وحی و بعثت پیامبران امکان‌پذیر نیست. در این صورت بعثت انبیاء به عنوان شرط لازم و مقدمه‌ی قطعی برای ابلاغ تکالیف الهی بندگان است و از نظر عقل، مقدمه‌ی واجب نیز بسان خود واجب، لازم و واجب می‌باشد. از متکلمانی که به وجوب بعثت استدلال کرده است، جمال‌الدین مقداد سیوری حلّی (م ۸۲۶ه) است چنان‌که گفته است: «روش متکلمان در اثبات وجوب بعثت پیامبران این است که نبوت مشتمل بر لطف در تکالیف عقلی و نیز شرط در تکالیف سمعی (شرعی) است و آنچه دارای این خصوصیت باشد، واجب است. بیان صغرای نخست (نبوت مشتمل بر لطف در تکالیف عقلی است) این است که عبادات از پیامبران دریافت می‌گردد و شکی نیست که مواظبت بر آن‌ها موجب تقویت معرفت معبود می‌شود که خود واجب عقلی است، بنابراین نبوت، لطف (مقرّب) در واجبات عقلی است ... و نیز اگر شرط تکلیف واجب نباشد، اخلاق و ترک آن جایز خواهد بود و در نتیجه اخلال به مشروط (تکلیف) نیز جایز خواهد بود و اخلال به واجب بر حکیم قبیح و نارواست.

لزوم نبوت از دیدگاه حکیمان

راه حکما، راه دیگری است. آنان از طریق لزوم وجود قانون در مجتمع بشری وارد شده‌اند که مایه‌ی حفظ نظام و بقای نسل بشری است و وضع چنین قانون به صورت واقع بینانه و عادلانه کار فرد یا گروهی نیست زیرا باید قانون‌گذار دارای شرایطی باشد که جز در خدا جمع نیست. تقریر ساده این برهان به این ترتیب است: زندگب اجتماعی برای بشر امری اجتناب‌ناپذیر است. گاهی می‌گویند زندگی اجتماعی برای انسان بیک امر غریزی و طبیعی است و کشش به چنین زندگی، از درون الهام می‌گیرد چنان‌که می‌گویند: «الإنسانُ مدنیٌّ بالطبع» و برخی معتقدند که ریشه‌ی این گرایش، غریزه «استخدام طلبی» بشر است. در هر حال انسان به هر انگیزه‌ای باشد، ناچار است که به زندگی اجتماعی تن دهد و از طرف دیگر زندگی اجتماعی به شهادت تجربه‌ها و آزمون‌ها بدون یک برنامه‌ی جامع امکان‌پذیر نیست برنامه‌ای که دارای مزایای زیر باشد:

۱. حدود وظایف افراد را در محیط اجتماع روشن سازد، زیرا تا وظایف افراد و حدود قانونی آن و حقوق انسان‌ها روشن نباشد، تصادم و تنازع از بین نخواهد رفت.
۲. با تعیین کیفی‌های مخصوص، به خودکامگی انسان‌های خودکامه و تعدّی طلب خاتمه بخشد و خودخواهی‌ها را که در غالب افراد به صورت بی‌حد و مرز جلوه می‌کند، مهار نماید. تا این دو مطلب از طریق یک طرح جامع پیاده نشود، زندگی اجتماعی بدون جنگ و نبرد امکان‌پذیر نخواهد بود.
۳. قانون‌گذار لازم است که دو شرط زیر را دارا باشد:

الف) انسان‌شناس کاملی که از اسرار جسمی و روانی و روحی او به طور کامل آگاه باشد. به عبارت دیگر، قانون‌گذار باید انسان‌شناس و جامعه‌شناس کامل باشد و از غرایز و عواطف انسان آگاه بوده تا در تعدیل و هدایت آنها راه خطا نرود.

ب) قانون‌گذار باید کوچک‌ترین نفعی در تدوین قانون نداشته باشد، زیرا حس خودخواهی که در انسان ریشه دارد، حجاب ضخیمی در برابر عقل و خرد پدید می‌آورد و مصالح فردی را بر مصالح نوعی مقدم می‌دارد.

۴. قانون در صورتی می‌تواند به آرمان قانون‌گذار کمک کند که ضامن اجرایی نیز برای آن در نظر بگیرد. چنین طرح جامعی می‌تواند به زندگی دسته جمعی بشر سر و سامان بخشد، ولی این طرح جامع جز در تشریح الهی وجود ندرد، زیرا قانون‌گذاران بشری به حکم محدودیت دانش و آگاهی در مورد انسان با شکست‌هایی روبه‌رو می‌شوند. این اصول حکیمان را معتقد ساخته است که برای تکمیل انسان و حفظ نوع بشری قانونی جامع و کامل لازم است و آن جز در شرایع آسمانی که به وسیله پیامبران عرضه می‌شود تحقق نمی‌یابد از این جهت باید از جانب خدا پیامبران اعزام شوند و با تشریح کامل به حفظ نظام و بقای نوع کمک نمایند (سبحانی، ۱۳۸۳، ۳: ۲۰-۱۹). روایتی از امام صادق(ع) درباره‌ی لزوم بعثت انبیاء نقل گردیده است که به گونه‌ای به هر دو شیوه یا دلیل متکلمان و حکیمان در مورد لزوم نبوت اشاره دارد. هشام بن حکم گوید: زندگی از امام صادق(ع) سؤال کرد که شما از چه راهی نبوت پیامبران را اثبات می‌کنید؟ امام(ع) در پاسخ فرمود: ما پس از آنکه اثبات کردیم که برای ما آفریدگار متعالی است که انسان‌ها می‌توانند او را مشاهده نمایند و با او به طور مستقیم تماس جسمی برقرار نمایند و از طرفی او آفریدگاری حکیم است، نتیجه می‌گیریم که او فرستادگانی دارد که مصالح و منافع انسان‌ها و هر کاری را که انجام آن مایه‌ی بقای زندگی و ترک آن موجب نابودی می‌گردد بیان می‌کنند و ایشان پیامبران الهی هستند که مورد تأیید خاص خداوند حکیم می‌باشند و بدلائل و معجزات روشن رسالت خود را اثبات نموده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳، ۱۱: ۳۰-۲۹).

نتیجه

در این نوشتار، روش‌های مورد استفاده‌ی آیت‌الله‌العظمی سبحانی در تفسیر منشور جاوید در بحث لزوم بعثت انبیاء به شرح ذیل حاصل گردید: روش قرآن به قرآن، روش روایی و عقلی مورد بررسی قرار گرفت و مطالب روایی و عقلی که همراه مجموعه‌ی آیات مربوط به این بحث بوده به عنوان روش‌های مورد استفاده‌ی نگارنده استخراج شد که در این مبحث به پنج انگیزه از انگیزه‌های بعثت انبیاء اشاره شده است: تثبیت توحید و یکتاپرستی، رفع اختلافات، فصل خصومات، اجرای قسط در جامعه‌ی بشری و تزکیه و تعدیل غرایز. در آخر پیشنهاد می‌شود با توجه به مجموع آیاتی که در تفسیر منشور جاوید آورده شده است اگر همراه با مفاهیم قرآنی که با الفاظ دیگر به کار رفته است، مورد بررسی قرار گیرد، تفسیر جامع‌تری حاصل می‌شود و چون اغلب تفاسیر موضوعی حالت تک موضوعی دارند و تفاسیر همه‌ی موضوعات قرآن به صورت مدون جمع‌آوری نشده است کمال مطلوب این است که موضوعات قرآنی را فهرست کرده و سپس یک دسته‌بندی موضوعی از آن ارائه شود تا به تفسیر جامع‌تری رسید، هر چند که از سوی دانشمندان، معجم‌هایی در این زمینه تهیه شده است ولی کافی به نظر نمی‌رسد.

منابع

قرآن

نهج البلاغه

کتب عربی

- (۱) ابن بابویه، محمد بن علی، علل الشرایع، چاپ اول، قم، کتاب فروشی داوری، ۱۹۶۶م.
- (۲) الحویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
- (۳) خویی، ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، قم، المطبعه، ۱۴۱۲ق.
- (۴) راغب، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، بیروت و دمشق، دارالقلم، ۱۴۱۲ق.
- (۵) _____، مقدمه‌ی جامع التفاسیر، کویت، دارالدعوه، ۱۴۰۵ق.
- (۶) سبحانی، جعفر، المناهج التفسیریة، قم، مؤسسه‌ی امام صادق(ع)، ۱۳۸۴ش.
- (۷) سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، ج ۴، قم، مشورات رضی، بی تا.
- (۸) طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، بیروت، مؤسسه‌ی علمی، ۱۳۹۳ق.
- (۹) طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- (۱۰) کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، چاپ اول، تهران، اسلامیة، ۱۳۶۹ش.
- (۱۱) مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- (۱۲) مصطفوی، حسن، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت ارشاد، ۱۳۶۸ش.
- (۱۳) معرفت، محمدهادی، التفسیر و المفسرون، ج ۲، مشهد، الجامعه الرضویه، ۱۴۰۹ق.

کتب فارسی

- (۱) پاکتچی، احمد، تاریخ تفسیر قرآن، تهران، دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۳۹۱ش.
- (۲) جوادی، عبدالله، تسنیم، ج ۱، چاپ چهارم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶ش.
- (۳) _____، وحی و نبوت در قرآن، چاپ چهارم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶ش.
- (۴) خمینی «ره»، روح الله، آداب الصلاه، قم، مؤسسه‌ی تنظیم و نشر، ۱۳۷۲.
- (۵) رضایی، محمدعلی، روش‌ها و گرایش‌های تفسیر قرآن، قم، نشر المصطفی، ۱۳۹۰ش.
- (۶) _____، منطق تفسیر قرآن، ج ۲، چاپ چهارم، قم، نشر المصطفی، ۱۳۹۰ش.
- (۷) سبحانی، جعفر، منشور جاوید، ج ۳، چاپ اول، قم، مؤسسه‌ی امام صادق(ع)، ۱۳۸۳ش.
- (۸) عمید زنجانی، عباسعلی، مبانی و روش‌های تفسیری قرآن، ج ۱، وزارت ارشاد، ۱۳۶۶ش.
- (۹) مکارم، ناصر، پیام قرآن، ج ۱، چاپ نهم، تهران، دارالکتب اسلامیة، ۱۳۸۶ش.
- (۱۰) _____، تفسیر به رأی، قم، مؤسسه‌ی مطبوعاتی هدف، بی تا.
- (۱۱) مؤدب، سیدرضا، مبانی تفسیر قرآن، چاپ دوم، قم، انتشارات دانشگاه قم، ۱۳۹۰ش.
- (۱۲) _____، روش‌های تفسیر قرآن، قم، انتشارات دانشگاه قم، ۱۳۸۵ش.

بررسی و نقد نظریه ظنی بودن دلالت قرآن کریم از دیدگاه

آیت الله العظمی سبحانی

سید ضیاءالدین علیاناسب^۱

سید محمد علیاناسب^۲

چکیده

از آنجا که هدف از نزول قرآن، تعالی بخشی به زندگی دنیوی و اخروی بشر و تغذیه روح و جسم انسان از تمامی جنبه هاست؛ بنابراین باید از این کتاب الهی در تمامی جنبه ها بهره برد؛ اما عده‌ای از علمای فریقین قائل به ظنی بودن دلالت قرآن گشته و کلام وحی را از حیث دلالت بر معنای خود ظنی می‌دانند. بر این اساس، سؤال نوشتار حاضر این است که دیدگاه آیت الله سبحانی در قطعی و ظنی بودن دلالت قرآن کریم چیست؟ با بررسی و اثبات قطعی بودن دلالت استعمالی در کلام هر متکلمی و در بیشتر موارد، قطعی بودن دلالت جدی، دیدمجموعی به آیات و توجه به انواع آیات قرآن (محکم، متشابه و...)، همچنین با مدنظر قراردادن إعجاز بیانی در کلام حضرت حق، این نتیجه حاصل می‌شود که کلام وحی به استثنای متشابهات که تأویل آنها به عهده راسخان در علم است؛ قطعی در دلالت بوده و غالباً در معنایی که الفاظ کاشف آن هستند هیچ شکی وجود ندارد.

کلیدواژگان

ظنی الدلالة، قطعی الدلالة، دلالت قرآن، آیت الله سبحانی

مقدمه

قرآن کریم کامل‌ترین کتاب آسمانی و مهم‌ترین منبع دینی مسلمانان است؛ اما در خصوص جایگاه و ارزش دلالت قرآن به عنوان منبع معرفت دینی، از دیرباز دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است؛ عقل‌گرایان افراطی (معتزله) دلالت عقل را بر دلالت قرآن مقدم شمرده و در صورت تعارض قرآن و عقل، آیات قرآن را توجیه کرده‌اند. گروهی نیز عقل‌گریز بوده و به نقل‌گرایی افراطی مبتلا شده‌اند که خود نقل‌گرایان در دو طیف قرار گرفته‌اند؛ گروهی به قرآن‌بستگی گرویده و ارزشی برای احادیث قایل نشدند و گروهی دیگر (اهل حدیث - اخباریان) حدیث را بر قرآن، مقدم داشتند. پس از دوره حضور امامان (علیهم السلام) و رشد علم اصول، عبارتی در کتاب‌های اصول فقه مطرح شده است: «القرآن قطعی السند و ظنی الدلالة و الحدیث ظنی السند و قطعی الدلالة». این عبارت در منابع اصولی و فقهی به حدی مطرح و تکرار و تلقی به قبول شده که تردید در آن سخت می‌نماید. در حالی که قبول این دیدگاه، پیامدهای غیر قابل قبولی را به دنبال دارد. آیت الله العظمی سبحانی یکی از دانشمندان معاصر است که این نظریه را نپذیرفته و با نقد آن، دلالت قطعی ظواهر قرآن کریم را نتیجه‌گیری می‌کند.

olyanasab_s@yahoo.com
moh.olya@gmail.com

^۱. دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی تبریز
^۲. طلبه سطح سه حوزه علمیه قم

- نوشتار پیش‌رو، در نظر دارد ایرادها و نقدهای دیدگاه قایلان به ظنی بودن دلالت قرآن را تبیین کرده و دیدگاه صحیح را با توجه به نظرات آیت‌الله‌العظمی سبحانی روشن گرداند.
- سؤال اصلی: نقدهای مطرح بر نظریه‌ی ظنی بودن دلالت قرآن کدامند؟
- برای تبیین مسأله‌ی فوق، باید سوال‌های زیر پاسخ داده شود:
۱. مبحث ظنی بودن دلالت قرآن از چه زمانی آغاز و در چه کتاب‌هایی مطرح شده است؟
 ۲. موافقان و مخالفان این دیدگاه، چه کسان یا چه گروه‌هایی هستند؟
 ۳. مدعیات قایلان به ظنی بودن دلالت قرآن چیست؟
 ۴. دلایل قایلان به ظنی بودن دلالت قرآن چیست؟
 ۵. استلزامات و پیامدهای قول به ظنی بودن دلالت قرآن کدام است؟
 ۶. ایرادهای قرآنی نظریه ظنی بودن دلالت قرآن کدام است؟
 ۷. ایرادهای حدیثی نظریه‌ی ظنی بودن دلالت قرآن چیست؟
 ۸. ایرادهای عقلی و کلامی این نظریه چیست؟

پیشینه

با مراجعه به کتابخانه‌های مشهور و جستجو در سایت‌های معتبر اینترنتی و مراجعه به نرم‌افزارهای تولید شده‌اند، کتاب یا مقاله‌ای که به طور مستقل، مبحث «ظنی الدلالة بودن قرآن» را بررسی کند، یافت نشد. ولی بیشتر فقیهان و اصول‌دانان، این بحث را در باب «تخصیص کتاب به خبر واحد» یا بحث «ظنون معتبره» و یا بین مباحث فقهی مطرح کرده‌اند؛ بدون این که باب مختصی به این بحث وجود داشته باشد. البته در زمینه انسداد باب علم (که نسبت به موضوع حاضر، رابطه اعم داشته و ظنی الدلالة بودن قرآن بخشی از انسداد باب علم است) چند مقاله نوشته شده: رضا سیفی، انسداد باب علم و علمی، رساله دکتری، رشته الهیات دانشگاه تهران، به راهنمایی علیرضا فیض، سال ۱۳۷۴. عباس ظهیری، اعتبار مآخذ فقهی و نقد نظریه انسداد، فصلنامه نقد و نظر، شماره ۲، بهار ۱۳۷۴. سیدعلی هاشمی، انسداد باب علم و علمی، مجله تراثنا، شماره ۱ و ۲، جمادی الثانی ۱۴۲۶.

براین اساس، نوشتار پیش‌رو، سخن یا قاعده‌ی معروف «ظنی الدلالة بودن قرآن» را بر اساس مبانی دینی اسلام، مورد کنکاش جدی قرار می‌دهد. لازم است برخی از واژگان اصلی این مبحث، از لحاظ لغوی و اصطلاحی مورد دقت قرار گیرد تا نگارنده و مخاطب، گرفتار مغالطه‌ی اشتراک نشود.

معنای لغوی دلالت

خلیل بن احمد (م. ۱۷۵) می‌گوید: «دلالة به فتح و کسر دال، مصدر دلیل است.» (العین، ص ۲۷۱، ماده دل ل) جوهری (م. ۳۵۰) نیز می‌گوید: «دلیل یعنی آنچه استدلال می‌شود بر آن؛ و دلیل مترادف با دال است و یدکه دلالة و دلالة و دلولة، بر راه دلالت می‌کند و به فتح خواندن یعنی دلالة بهتر است.» (صحاح جوهری، ج ۴، ص ۱۶۹۸، ماده دل) ابوهلال عسکری (م. ۶۷۰)، دلالت را با علامت به یک معنی گرفته و گفته: «علامت تابع وضع است و دلالت تابع اقتضاء؛ به این صورت که هر دلالتی علامت است، ولی هر علامتی دلالت نیست.» (معجم فروق اللغویه، ص ۲۳۴، ش ۹۱۳) راغب (م. ۴۲۵) گوید: «دلالت عبارت است از آنچه به آن، برای شناخت یک چیز بهره می‌گیرند، مانند دلالت لفظ بر معنا، و دلالت اشارات و نوشتار و عقدها در حساب، و فرقی نمی‌کند که دلالت در قصد آن کس که چیز را علامت

قرار داده، لحاظ شده باشد یا لحاظ نشده باشد؛ مانند کسی که حرکت موجودی را می‌بیند، پس می‌داند او زنده است. خداوند می‌فرماید: «ما دَلَّهِمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ» (سبأ/۱۴) اصل دلالة مصدر است مانند کنایه و الإِمَارَه. «(مفردات الفاظ قرآن، ص ۳۱۶) در نتیجه، دلالت مصدر ثلاثی مجرد بوده و به صورت عام بر هر چه برای شناخت یک چیز از آن بهره می‌برند، به کار می‌رود.

معنای لغوی ظن

ماده ظن در نظر لغت‌شناسان به معنای یقین، مانند: «وَأَنَا ظَنُّنَا أَنْ لَنْ نُعْجِزَ اللَّهَ فِي الْأَرْضِ وَلَنْ نُعْجِزَهُ هَرَبًا» (جن/۱۲)^۲ و به معنای شک، مانند: «وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ» (بقره/۷۸)^۳ به کار رفته است. ولی عده‌ای مانند خلیل بن احمد فراهیدی (م. ۱۷۵) (ترتیب کتاب العین، ص ۵۰۵، ماده ظ ن ن)، مبرد (م. ۲۸۵) (لسان العرب، ج ۸، ص ۲۷۱، ماده ظن)،^۴ جوهری (م. ۳۵۰) (مختار الصحاح لجوهری، ص ۲۰۴، ماده ظن)، احمد بن فارس زکریا (م. ۳۹۵) (معجم المقاییس فی اللغة، ص ۶۳۹، ماده ظن)، راغب اصفهانی (م. ۴۲۵) (مفردات ألفاظ القرآن، ص ۵۴۰، ماده ظن)، ابن منظور (م. ۷۱۱) (لسان العرب، ج ۸، ص ۲۷۲، ماده ظن)، و فخرالدین طریحی (م. ۱۰۸۵) (مجمع البحرین، ج ۳، ص ۴۹۲، ماده ظن) یکی از معانی آن را تهمت و متهم واقع شدن ذکر کرده‌اند. ابن منظور در فرق بین علم، با ظن به معنای علم، از کتاب المحکم ابن سیده (م. ۴۵۸) نقل می‌کند: «الظَّنُّ شَكٌّ وَ يَقِينٌ إِلَّا أَنَّهُ لَيْسَ بِيَقِينٍ عَيَانٍ، إِنَّمَا هُوَ يَقِينٌ تَدَبُّرٌ، فَأَمَّا يَقِينُ الْعَيَانِ فَلَا يُقَالُ فِيهِ إِلَّا عِلْمٌ». (لسان العرب، ج ۸، ص ۲۷۱) ظن، بمعنای شک و یقین بوده و یقین عیان را شامل نمی‌شود، بلکه فقط به معنای یقین از روی تدبر است. اما برای یقین عیان فقط ماده علم به کار می‌رود.

خلیل و ابن منظور، ظن را به معنای دشمنی نیز آورده‌اند. (ترتیب کتاب العین، ص ۵۰۵، ماده ظن؛ لسان العرب، ج ۸، ص ۲۷۱) ابن منظور به نقل از فراء، «ضنین» را در آیه شریفه «وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ» (تکویر/۲۴)^۵ که بر اساس قرائتی «ظنین» خوانده شده (مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص ۶۷۵) به معنای ضعیف دانسته است. (لسان العرب، ج ۸، ص ۲۷۱)

راغب نیز در آیه «وَذَا النُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» (انبیاء/۸۷)^۶ ظن را به معنای توهم بیان نموده است. (مفردات ألفاظ القرآن، ص ۵۴۰، ماده ظن) هم چنین طریحی یکی از معناهای ظن را کذب شمرده است؛ «إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ» (بقره/۷۸) ای یکذبون.^۷ (مجمع البحرین، ج ۳، ص ۴۹۱، ماده ظن)

بر این اساس می‌توان گفت ماده ظن به جز معنای علم به هر چه که قابل اعتماد و ثقه نباشد به کار

۱. پس چون مرگ را بر او مقرر داشتیم، جز جنبنده‌ای خاکی [موریانه] که عصای او را [به تدریج] می‌خورد، [آدمیان را] از مرگ او آگاه نگردانید. (ترجمه فولادوند)

۲. و ما می‌دانیم که هرگز نمی‌توانیم در زمین خدای را به ستوه آوریم، و هرگز او را با گریز [خود] در مانده نتوانیم کرد.

۳. و [بعضی] از آنان بی‌سوادانی هستند که کتاب [خدا] را جز خیالات خامی نمی‌دانند، و فقط گمان می‌برند.

۴. ابن منظور می‌گوید: «مبرد می‌گوید: الظنین بمعنای متهم است و اصلش مظنون است و این ظن از ظن دو مفعولی است. «(لسان العرب، ج ۸، ص ۲۷۱، ماده ظن)

۵. و او [پیامبر(ص)] در امر غیب بخیل نیست.

۶. و «ذو النون» را [یاد کن] آن گاه که خشمگین رفت و پنداشت که ما هرگز بر او قدرتی نداریم، تا در [دل] تاریکی‌ها ندا در داد که: «معبودی جز تو نیست، منزهی تو، راستی که من از ستمکاران بودم».

۷. بنابر نظر ایشان ترجمه آیه اینچنین می‌شود: آنها فقط دروغ می‌گویند.

می‌رود. بر این مدعا می‌توان موارد زیر را شاهد آورد: چاه ظنون، چاهی است که دانسته نشود آیا در آن آب هست یا نه؟ آب ظنون: آبی که در آن توهّم می‌کنی ولی مورد اعتمادت نیست. (لسان‌العرب، ج ۸، ص ۲۷۱-۲۷۳) بدهی ظنون: آن که صاحبش نمی‌داند آیا آن را خواهد گرفت یا نه؟ بر مطلب فوق، ابن منظور در پایان بخش ظن لسان‌العرب تصریح نموده است: «و کل ما لا یوثق به فهو ظنّونٌ و ظنّین» (لسان‌العرب، ج ۸، ص ۲۷۳) هر چه که مورد اعتماد و ثقّه نباشد پس آن ظنون و ظنّین است.

معنای اصطلاحی دلالت

در اصطلاح علم منطق، هر چیزی که از علم به آن، علم به چیز دیگری حاصل شود، دلالت نامیده می‌شود. به گونه‌ای که شیء اول را دالّ و شیء دوم را مدلول می‌نامند. منطقیان دلالت را به سه قسم تقسیم کرده‌اند؛ دلالت ذاتی، طبعی و وضعی؛ که دلالت وضعی اعم از دلالت لفظی است که دال با لفظ وضع شود و یا غیر لفظی که دال با غیر لفظ، همانند تابلوها یا خطوط یک مسیر، وضع شود. دلالت لفظی به سه دسته؛ مطابقی، تضمینی و التزامی تقسیم می‌شود. (کتاب‌التعریفات، میرسیدشریف جرجانی، ص ۴۶؛ الحاشیه علی‌التهدیب، ملاعبدالله، ص ۳۹؛ المنطق للمظفر، ص ۴۰)

معنای اصطلاحی ظن

«ظن یعنی گمان و آن عبارت از اعتقاد راجح است با احتمال نقیض و گاه در یقین و شک نیز استعمال می‌شود و بالاخره ظن اعتقاد راجح و متفاوت‌الدرجات است از لحاظ قوت و ضعف.» (فرهنگ معارف اسلامی، ج ۲، ص ۱۲۱۲، ماده ظن) «ولی ظن در اصطلاح فقها تردّد بین دو امر است به طور تساوی‌الطرفین که هیچ یک را بر دیگری ترجیح نباشد و نزد متکلمان شک، تجویز دو امر است که یک طرف بر دیگری رجحان دارد که راجح را ظن و مرجوح را وهم نامند و یا ترجیح یکی از دو طرف باشد بدون جزم و قابل شدت و ضعف است و دو طرف آن علم و جهل است.» (همان) «ظن خاص به معنای هر ظنی است که دلیل قطعی بر حجیت آن از راه عقل و یا نقل اقامه شده باشد؛ به بیان دیگر، ظن به دست آمده از راه امارات معتبر را، ظن خاص می‌گویند، مانند: ظن به دست آمده از خبر واحد عادل یا ثقّه. از آن جایی که این ظن پشتوانه علمی دارد منسوب به علم است به آن علمی نیز گویند.» (فرهنگ نامه اصول فقه، ص ۵۵۲) «ظن مطلق، مقابل ظن خاص بوده و عبارت است از ظنی که دلیل خاص (از عقل یا نقل) بر حجیت آن اقامه نشده است. به بیان دیگر، به هر ظنی که اعتبار آن از راه دلیل انسداد ثابت شود ظن مطلق می‌گویند.»^۱ (همان)

معنای اصطلاحی محکم، متشابه، نص و ظاهر

قرآن مجید آیات خود را به دو دسته محکم و متشابه تقسیم نموده است:
 «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ» (آل عمران/۷)

۲

۱. شیخ انصاری می‌گوید: «ظهور لفظی در چنین مواردی حجت نیست مگر از باب ظن مطلق که در باب انسداد علم حجیت آن ثابت شده است.» (فرائد الاصول، ج ۱، ص ۱۶۰)
 ۲. اوست کسی که این کتاب [قرآن] را بر تو فرو فرستاد. پاره‌ای از آن، آیات محکم [صریح و روشن] است. آن‌ها اساس کتابند و [پاره‌ای] دیگر متشابهاتند [که تأویل‌پذیرند]. اما کسانی که در دل‌هایشان انحراف است برای فتنه‌جویی و طلب تأویل آن [به دلخواه خود،] از متشابه آن پیروی می‌کنند، با آنکه تأویلش را جز خدا و ریشه‌داران در دانش کسی نمی‌دانند. [آنان

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌فرماید: مراد از محکم شدن محکومات، متقن بودن این آیات از این جهت است که مانند آیات متشابه در آنها تشابه (مشبه شدن معنا) وجود ندارد ... مراد از تشابه این است که شنونده با شنیدن آن مراد آن را نمی‌فهمد بلکه بین چند معنا دچار تردید می‌شود تا این که آن را به محکومات بازگردانده و آیات محکم، معنای این آیه را تعیین کنند. (المیزان، ج ۳، ص ۲۱)

آیت‌الله معرفت درباره تعریف محکم و متشابه می‌فرماید: «محکم، در مقابل متشابه، به معنای استوار و خلل ناپذیر، از ریشه حَکَمَ حکماً... تشابه از ریشه «شبه» اسم مصدر، به معنای مثل و همانند یا شبه مصدر، به معنای همانند بودن گرفته شده است که این همانندی مایه شبهه گردد؛ زیرا حقیقت پنهان گردیده، حق و باطل به هم آمیخته و مایه اشتباه حق به باطل شده است، لذا یک گفتار یا یک کردار حق گونه به صورت باطل جلوه گر گردیده است.» (معرفت، التمهید، ج ۱، ص ۸۰)

بنابراین محکم، آیاتی است که هیچگونه شکی در معنای آن وجود ندارد و متشابه، آیاتی است که علاوه بر معنای صحیح، معنایی شبهه‌ناک دارد که اگر این آیات به محکومات بازگردانده نشوند، زمینه انحراف خواهد شد.

در تعریف نصّ و ظاهر چنین آورده‌اند: «النص ما لا یحتمل الا معنی واحدا و قیل ما لا یحتمل التأویل» (تعریفات جرجانی، ص ۱۰۶) نص چیزی است که جز یک معنی در آن احتمال داده نمی‌شود و گفته شده چیزی است که نمی‌توان آن را تأویل کرد. «الظاهر هو اسم لکلام ظهر المراد منه للسمع بنفس الصیغه و یكون محتملا للتأویل و التخصیص.» (تعریفات جرجانی، ص ۶۱) ظاهر، اسم کلامی است که مراد از آن به وسیله صیغه‌اش آشکار شود و آن کلام قابل تأویل و تخصیص باشد.

پس نصّ، کلامی است که جز یک معنا ندارد؛ اما ظاهر با این که خود بر معنایی دلالت می‌کند ولی ممکن است متکلم آن چیز دیگری را اراده کرده باشد. باید توجه کرد در ظنی بودن معنای متشابهات قرآن هرگز شکی نیست، همان گونه که در قطعی بودن معنای محکومات و نصوص شکی نیست. بنابراین بحث و منشأ اختلاف در ظنی بودن دلالت قرآن در ظواهر آن خواهد بود و نه در محکومات و نصوص یا متشابهات.

معنای اصطلاحی انسداد

انسداد در اصطلاح علم اصول، به معنای بسته بودن راه علم و علمی به احکام شرعی به روی مکلفان در عصر غیبت است. (فرهنگ نامه اصول فقه، ص ۲۶۳)^۱ بیشتر فقها و اصولیین شیعه می‌گویند باب علم به احکام شرعی منسد شده است؛ زیرا مأخذ احکام، قرآن و اخبار است، قرآن که قطعی الصدور و ظنی الدلاله است و اخبار هم دو قسمند متواتر و آحاد، اخبار متواتر که مفید علم‌اند، به اندازه (موجود) نمی‌باشند که بیان تمام احکام و حوائج را بنمایند و اخبار آحاد هم مفید ظن و گمان‌اند پس راه علم به تمام احکام منسد است و در این صورت باید به قرائن و امارات و اصول مفید ظن عمل کرد. (فرهنگ معارف اسلامی، ج ۱، ص ۳۲۰)

صاحب معالم (م. ۱۰۱۱) می‌فرماید: «باب علم قطعی به احکام شرعی که (این احکام) جزو

که [می‌گویند: ما بدان ایمان آوردیم، همه آنچه محکم و چه متشابه] از جانب پروردگار ماست، و جز خردمندان کسی متذکر نمی‌شود.

۱. در مقابل انسداد، «انفتاح» باز بودن راه علم یا علمی به احکام شرعی در عصر غیبت.

ضروریات دین یا ضروریات مذهب اهل‌بیت (علیهم‌السلام) نیستند، در زمان ما قطعاً بسته است. چون از ادله موجود (احکام) به جز ظن چیز دیگری را نمی‌رسانند؛ بخاطر نبود سنت متواتر، قطع شدن راه اطلاع بر اجماع غیر از خبر واحد، (که بحث فراوانی در حجیت یا عدم حجیت آن وجود دارد) روشن بودن دلالت اصالت البرائه بر ظن و ظنی بودن دلالت قرآن. و زمانی که باب علم (و یقین) بر احکام شرعی بسته شد، تکلیف قطعاً ظنی خواهد بود. (معالم‌الدین و ملاذ‌المجتهدین، ص ۲۲۰)

انسداد باب علم یعنی علم و یقین قطعی بر احکام شرعی در زمان غیبت معصوم ممکن نیست، چون هیچیک از ادله اربعه (کتاب، سنت، عقل و اجماع) بنا بر نظر ایشان قطع آور نیست، به همین علت به این عده از علماء اصول «انسدادیون» نیز گفته می‌شود.

تبیین «الکتاب ظنی الدلالة»

در توضیح اصطلاح ظنی الدلالة، می‌توان گفت بیشتر دانشمندان علم اصول بر این باورند که دلالت قرآن کریم، ظنی می‌باشد؛ زیرا کشفی که از الفاظ صورت می‌گیرد، ظنی بوده و قطعی نیست. آیت‌الله سبحانی در توضیح این مطلب می‌فرماید: اصولیون ظواهر قرآن را تحت (عنوان) ظنون شمرده‌اند، که حجیت ظن به دلیل ثابت شده و آن را ظن خاص نامیده‌اند که مقابل ظن مطلق قرار دارد که دلیلی برای حجیتش به جز دلیل انسداد وجود ندارد. (الوسیط فی اصول الفقه، ج ۲، ص ۴۴) در نتیجه می‌توان گفت ظنی بودن دلالت قرآن در اصطلاح اصولیون یعنی دلالت الفاظ قرآن بر معانی‌اش، یقینی نبوده و ظنی است.

موافقان نظریه ظنی بودن دلالت قرآن

فخر رازی (م. ۶۰۶) اولین دانشمندی است که به ظنی بودن دلالت قرآن اشاره کرده و می‌گوید: دلالت الفاظ بر معانی‌شان ظنی است، بخاطر این که آن (معانی) وابسته به نقل کردن واژه‌ها، اعراب‌ها و دگرگونی (کلمات) هستند. با این که نخستین حالت راویان، خبر واحد بودن آنهاست و خبر واحد تنها إفاده ظن می‌کند؛ هم چنین آن دلالت‌ها وابسته بر عدم (وجود) اشتراک، مجاز، نقل، اجمال، تخصیص و ناسازگاری عقلی هستند. پس با حاصل شدنشان، برگرداندن لفظ به مجاز واجب می‌شود. و شکی نیست اعتقاد به این مقدمات (خود) ظن محض بوده و در (آنچه) وابسته به ظن است، اولویت این است که ظن باشد. (تفسیر مفاتیح‌الغیب، ج ۱، ص ۴۲) یعنی وقتی که یکی از مقدمات ظنی شد، نتیجه نیز ظن آور خواهد بود.

پس از فخر رازی (م. ۶۰۶)، سعد‌الدین تفتازانی (م. ۷۹۳) صریحاً اشاره به ظنی بودن دلالت قرآن دارد. (شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۷۸) و بعد از آن، میرسید شریف‌الدین ایچی (م. ۸۱۶) (شرح‌المواقف، ج ۱، ص ۲۵۱)، ملاعلی قاری ماتریدی (م. ۱۰۱۴) (شرح‌الشفاء، ج ۱، ص ۵۳۸) و همچنین از علماء معاصر نیز می‌توان به محمدتئات‌الله مظهري (التفسیر المظهري، ج ۱، ص ۲۱۹)، طاهر ابن عاشور (التحریر و التنویر، ج ۲۹، ص ۲۰۳) محمدجمال‌الدین قاسمی (محاسن التأویل، ج ۳، ص ۲۷۱) و بسیاری دیگر از علماء اهل تسنن را نام برد.

اما در میان علماء شیعه که به ظنی بودن دلالت قرآن قائل هستند، نظر همه‌ی آنها واحد نبوده و اختلافاتی میان نظرات ایشان وجود دارد. در میان عالمان شیعه، صاحب‌معالم (م. ۹۶۶) اولین فردی است که با طرح مسئله ظنی بودن دلالت قرآن، انسداد باب علم را نتیجه‌گیری می‌کند. (معالم‌الدین،

ص ۱۴۱) سپس مرحوم وحید بهبانی (م. ۱۲۰۵) به موارد بسیار نادری در احکام که علم وجود دارد اشاره کرده و مانند صاحب معالم، باب علم را منسده می‌داند. (الفوائد الحائریه، ص ۱۲۰) میرزای قمی (م. ۱۲۳۱) کلام الهی را به دو قسم خطابات شفاهی و مکتوبات تقسیم کرده و مکتوبات را ظنی الدلاله می‌داند. (قوانین الاصول ج ۱، ص ۴۵۱) سید محمد مجاهد (م. ۱۲۴۲) منابع اجتهاد را منحصر در ظنون می‌شمارد (مفاتیح الاصول، ص ۵۷۱) و ملا احمد نراقی (م. ۱۲۴۵) باب مطلق علم را بسته دانسته و علم بدون واسطه در منابع احکام شرعی را منسده می‌داند. (رسائل و مسائل للنراقی، ج ۲، ص ۲۹۲) پس از ایشان شیخ محمد تقی اصفهانی (م. ۱۲۴۸) باب علم را منسده و انتقال به ظن را متعین دانسته، (هدایه‌المسترشدین، ج ۱، ص ۴۸۰) محمد جعفر استرآبادی (م. ۱۲۶۳) نیز از جمله قائلان به این مطلب است. (البراهین القاطعه، ج ۳، ص ۳۲۹)

شیخ انصاری (م. ۱۲۸۱) این مطلب را به تفصیل بررسی کرده و قول لغوی بر معانی الفاظ را ظنی (فرائد الاصول، ج ۱، ص ۷۶) و قرآن را ظنی الدلاله می‌شمارد. البته منظور ایشان از این ظن، ظن علمی معتبر می‌باشد که حجت است. (فرائد الاصول، ج ۱، ص ۷۵) در میان علمای معاصر نیز سید حسین بروجردی (م. ۱۳۸۰)، (نهایه الاصول، ج ۱، ص ۳۶۵) محمد رضا مظفر (م. ۱۳۸۳) (اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۶۳)، سید حسن حسینی لواسانی (م. ۱۴۰۰) (نور الأفهام فی علم الکلام، ج ۲، ص ۳۹۳)، میرزاهاشم آملی (م. ۱۴۱۳) (مجمع الأفكار، ج ۵، ص ۱۰)، سید ابوالقاسم خویی (م. ۱۴۱۴) (البیان فی تفسیر القرآن، ص ۴۰۱) و سید محمد تقی حکیم (م. ۱۴۱۸) (الأصول العامه، ص ۲۳۴) دلالت کتاب خدا را ظنی دانسته‌اند.

مخالفان نظریه ظنی بودن دلالت قرآن

بعد از مطرح نمودن نظریه انسداد توسط صاحب معالم (م. ۱۰۱۱)، به نظر می‌رسد اولین فردی که به نظر ایشان اشکال وارد نموده و آن را نپذیرفته، مقدس اردبیلی (م. ۹۹۳) است. (زبدۃ البیان فی احکام القرآن، ص ۶۵۷)^۲ سپس محمد بن حسن نوه شهید ثانی (م. ۱۰۳۰) اشکالاتی را مطرح نموده و ادعا می‌کند که شیخ طوسی قائل بر قطعی بودن دلالت قرآن است. (استقصاء الاعتبار فی شرح الاستبصار، ص ۱۶-۱۷)^۲ با توجه به این ادعا، اولین فردی که رأی به قطعی الدلاله بودن قرآن داده، شیخ طوسی (م. ۴۶۰) است، با این که تصریحی به این مدعا در کتاب‌های شیخ وجود نداشته و مطلب فوق، از محتوای کلام ایشان استفاده می‌شود.

۱. البته شیخ انصاری بر این مطلب تصریح ندارد؛ ولی در بحثی که پیرامون حجیت قول لغوی انجام می‌دهد، می‌فرماید: «و اما حجیت ظن در این (قول لغوی) آشکار است ... پس بنا بر مشهور (قول لغوی) از جمله ظنون خاص می‌باشد.»
۲. ایشان در کتاب اصول فقه صریحاً به ظنی یا قطعی بودن دلالت قرآن کریم اشاره ای ندارند ولی در بحث تخصیص کتاب به خبر واحد، اشکالی را که به ظنی بودن قرآن در ابتدای بحث وارد نموده اند رد کرده و تلویحاً از ظنی بودن دلالت قرآن کریم حمایت نموده اند.
۳. ایشان می‌فرمایند: «کسانی که جائز می‌دانند (تخصیص قرآن به خبر واحد را)، فقط در مورد خبر صحیح، خالص و نص چنین نظری دارند. چرا که می‌گویند قرآن از لحاظ متن متواتر ولی از لحاظ دلالت ظنی است، اما خبر از لحاظ متن ظنی ولی از حیث دلالت یقینی است، و تو می‌دانی منتفی شدن تمامی این مطالب را کلاً اینجا، پس تأمل کن.»
۴. شیخ طوسی (م. ۴۶۰) می‌فرماید: «و بعضی از روایات مطابق با ظاهر قرآن یا عموم آن یا دلیل خطاب آن یا محتوای آن است.» (الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج ۱، ص ۲) صاحب معالم (م. ۱۰۳۰) در شرح عبارت فوق می‌فرماید: «پس بدان آنچه در کلام عده ای از اصولیین ذکر شده این است که قرآن ظنی الدلاله می‌باشد هر چند از لحاظ اصالت قطعی است به خلاف خبر و این در نظر قاصر بنده خالی از تأمل دقیق نیست... پدرم از بعضی اصولیون نقل کرده است به این که ظاهر قرآن قطعی است ... بعید نیست این که شیخ نظری به این قول داشته باشد.» (استقصاء الاعتبار فی شرح الاستبصار، ص ۱۶-۱۷)

در میان علمای معاصر نیز می‌توان سیدمحمدابراهیم بروجردی (تفسیر جامع، ج ۴، ص ۱۲)، صادقی تهرانی (البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن، ص ۶۷، ۴۳۷، ۵۱۷، ۵۲۹؛ الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن ج ۱، ص ۲۵)^۱ و آیت‌الله‌العظمی سبحانی (الوسیط فی اصول الفقه، ج ۲، ص ۴۵) را از قائلین به قطعی بودن دلالت قرآن نام برد.

قائلان به تفصیل

با دقت در دیدگاه بزرگان، روشن می‌شود برخی قائل به تفصیل در این مبحث هستند. میرزای قمی (م. ۱۲۳۱)^۲ می‌فرماید: این لفظ (الفاظ قرآن) بر دو قسمت است؛ قسمی که احتمال می‌رود از جمله چیزهایی باشد که قصد شده در طول تاریخ باقی مانده و از آن استفاده شود مانند نوشته‌های نویسندگان و قسمی که مانند قسم سابق نبوده، بلکه فقط قصد تفهیم مخاطبین گردیده شده است، با این که غیر مخاطبین نیز در اصل حکم مشارکت دارند. (قوانین الاصول ج ۱، ص ۴۱)^۳

بنابر نظر میرزای قمی قول به تفصیل اول، کلام خداوند را به دو قسم تقسیم می‌کند: الف) خطابات شفاهی که ما اطلاعی از چگونگی دلالت آنها نداریم. ب) مکتوبات یا مصنفات که ظنی الدلاله هستند. (قوانین الاصول، ج ۱، ص ۴۵۱)^۴ محمد جواد مغنیه می‌گوید: «و بعضی از کلام‌ها قطعی الدلاله هستند، مثل «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» (محمد/ ۱۹) معبودی جز الله نیست و «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» (إسراء/ ۲۳) و پروردگارت حکم قطعی کرده که غیر او را بندگی نکنند و برای این نوع جز یک وجه وجود ندارد؛ و بعضی از کلام‌ها ظنی الدلاله بوده و ممکن است دو یا بیشتر از دو وجه داشته باشند. (فی ظلال نهج البلاغه، ج ۳، ص ۲۴۶) ایشان نیز بعضی از آیات قرآن را قطعی و برخی دیگر را ظنی بیان نموده‌اند.

دلایل قائلان به ظنی بودن دلالت قرآن

قائلان به ظنی بودن دلالت قرآن، به دلایلی تمسک جسته‌اند از جمله:

۱. ظنی بودن دلالت الفاظ

مهمترین و اصلی‌ترین دلیلی که قائلان به ظنی بودن دلالت قرآن مطرح کرده‌اند؛ ظنی بودن دلالت، کشف یا ظهور الفاظ است؛ این دلیل در بسیاری از کتاب‌های موافقان ذکر شده است.^۵ سید محمد مجاهد (م. ۱۲۴۲) به این مطلب استدلال نموده و می‌گوید: «اما کتاب، اگرچه سندش قطعی بوده و معلوم الصدور است، اما دلالتش ظنی است؛ چرا که دلالت قرآن بر حکم شرعی فقط به (واسطه) الفاظ

۱. (البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن، ص ۶۷، ۴۳۷، ۵۱۷، ۵۲۹؛ الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ج ۱، ص ۲۵). البته آقای صادقی تهرانی در بعضی موارد از راه اعتدال فاصله گرفته و عبارتهای سخیف و توهین آمیزی نسبت به قائلین به ظنی الدلاله بودن قرآن که شخصیت‌های برجسته فقهی شیعه مانند شهیدثانی، مرحوم بهبهانی، شیخ انصاری و... در بین آنان قرار دارد، ذکر کرده اند که چنین عباراتی در شأن آثار علمی نمی‌باشد. نگاه کنید به: الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ج ۱، ص ۲۵؛ البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن، ص ۶۷؛ تفسیر جامع، ج ۴، ص ۱۲.

۲. میرزای قمی در اصل قائل به تفصیل است همانطور که از سخنش فهمیده می‌شود، ولی به علت این که نسبت به مشافهات متوقف بوده ولی مکتوبات را ظنی می‌داند، و قرآن نیز برای ما از قسم دوم محسوب می‌شود به همین دلیل نام ایشان را در زمره قائلین به ظنی الدلاله نیز آوردیم.

۳. می‌توان برای این قسم آیه ۳۲ سوره احزاب را مثال زد که خطاب مشافهه ای بر زنان پیامبر (ص) دارد ولی اصل حکم عموم زنان را شامل می‌شود. «یا نساء النبی لستن کأحد من النساء إن اتقین فلا تخضعن بالقول فیطمع الادی فی قلبه مرض و قلن قولاً معروفاً» ای همسران پیامبر، شما مانند هیچ یک از زنان ادیگر نیستید، اگر سر پروا دارید پس به ناز سخن مگویید تا آنکه در دلش بیماری است طمع ورزد و گفتاری شایسته گویند.

۴. میرزای قمی می‌فرماید: «همانا یقین نداریم به این که نسبت به مشافهین ظنی الدلاله باشد.» (قوانین الاصول، ج ۱، ص

(۴۵۱)

۵. تفسیر مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۴۲؛ شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۷۸.

است و دلالت الفاظ ظنی است.» (مفاتیح الاصول، ص ۵۷۰)

ظنی بودن دلالت الفاظ توسط بسیاری از علماء مطرح شده، ولی گویا منظور ایشان دلالت الفاظ بر مراد جدی متکلم بوده است؛ چراکه الفاظ دارای دو نوع دلالت بر مراد متکلم هستند: دلالت بر اراده استعمالی و دلالت بر اراده جدی؛ منظور از اراده استعمالی، معنایی است که به هنگام اداء لفظ در ذهن حاضر می‌گردد بدون لحاظ این که متکلم جدی است یا هازل؟ ولی مراد جدی، معنایی از الفاظ است که متکلم آن را قصد کرده است. (الوسیط فی اصول الفقه، ص ۴۵) به عنوان مثال: جاء اسد^۱ که اراده استعمالی آن حقیقت در شیر جنگل و مجاز در رجل شجاع است، ولی مراد جدی آن مشخص نیست که متکلم چه چیزی قصد کرده است. حال آیا دلالت الفاظ بر مراد استعمالی که مخاطب، معنای الفاظ آن را از کودکی بارها و بارها شنیده و سالها به آن الفاظ تکلم کرده، قطعی نبوده و ظنی است؟!۲

آیت‌الله‌العظمی سبحانی می‌فرماید: می‌بینیم عامه مردم با یکدیگر مفاهمه می‌کنند، بدون این که بین استاد و دانشجو، فروشنده و خریدار، سیاستمدار و سیاست پذیر فرقی باشد. کسی از آنان چنین گمان نمی‌کند که آنچه از ظاهر کلام می‌فهمد ظنی است و نه (مراد) جدی. این مساله نزد هر شخص، شناخته شده است؛ چون هیچکس دلالت کلام دیگری را ظنی نمی‌شمارد مگر زمانی که کلام او مجمل یا متشابه باشد. (البسیط فی اصول الفقه، ج ۳، ص ۱۳۸)

۲. ظنی بودن خطاب شفاهی برای متأخرین

صاحب معالم (م. ۱۰۱۱) می‌فرماید: «همه‌ی احکام کتاب از قبیل خطاب مشافهه‌ای هستند و همانطور که گذشت، این خطاب مخصوص کسانی است که هنگام خطاب قرار دادن، موجود باشند و ثبوت حکم (الفاظ کتاب) درباره کسانی که بعد از آن هستند، فقط با اجماع و ضرورت اشتراک مخاطبان شفاهی و متأخران است. پس ممکن است قرآینی باشد که خلاف معنای ظاهری را برساند... با وجود این احتمال، یقین به حکم منتفی می‌شود.» (معالم الدین و ملاذ المجتهدین، ص ۲۲۱-۲۲۲)

این سخن مرحوم صاحب معالم که قرآن از مصنفات بوده و بین دلالت مشافهات و مصنفات فرق وجود دارد، صحیح نیست؛ چراکه منطبق دانان برای اشیاء چهار نوع وجود قائل هستند: الف) وجود خارجی، مثل وجود میز؛ ب) وجود ذهنی، مثل تصور میز؛ ج) وجود لفظی، مانند الفاظ؛ د) وجود کتبی، مانند نوشتارها

مرحوم مظفر (م. ۱۳۸۳) می‌فرماید: «وجود لفظی و کتبی دو وجود مجازی و اعتباری برای معنا هستند به سبب وضع و استعمال.» (المنطق مظفر، ص ۴۵) از نظر شیخ انصاری (م. ۱۲۸۱) نیز در میان مخاطبان شفاهی و غیر مشافهین تفاوتی در حجیت ظواهر کتاب و سنت وجود ندارد. (فرائد الاصول، ج ۱، ص ۶۹-۷۱)^۲ بنابراین همانطور که از کلام منطقیان نیز بر می‌آید، وجود لفظی (مشافهه) و وجود کتبی (مصنفات) هر دو اعتباری بوده و فرقی میان دلالت آن‌ها نیست. (المنطق مظفر، ص ۱۰) بر این اساس نمی‌توان آیات قرآن را از قبیل مصنفات به حساب آورده و دلالت آن را ظنی دانست. علاوه

۱. مشافهه به کلام یعنی رو در رو صحبت کردن، دهان به دهان. (کتاب العین، ج ۳، ص ۴۰۲).

۲. ایشان در جای دیگری می‌فرمایند: «پس آنچه ذکر کردند از این که ظواهر کتاب از ظن‌های مخصوصه هستند بنابر شامل شدن خطاب بر غائبین درست نیست. بخاطر این که ظن مخصوص اگر از مشافهه‌ای که از غفلت یا خطا حاصل گردد پس نمی‌تواند در حق غائب‌ها جاری گردد.» (فرائد الاصول ج ۱، ص ۷۰).

اگر دلالت خطابات قرآن برای حاضرین در هنگام نزول آن با متأخرین متفاوت باشد، چگونه قرآن خود را مبین و تبیان توصیف کرده است؟ از این روی، سخن صاحب معالم را نمی‌توان پذیرفت.

۳. متفاوت بودن فهم علماء از آیات

مرحوم وحید بهبانی (م. ۱۲۰۵) می‌نویسد: فهم بسیاری از آیات و اخبار بین علماء مورد اختلاف شدید و معرکه قرار گرفته است؛ بلکه چه بسا یکی از علماء برداشتی ضد برداشت دیگری را می‌کند، با این که تمام علماء دارای فهم تیز و دقیق و استقامت طبع می‌باشند. (الفوائد الحائریه، ص ۱۱۸)

اولاً اختلاف فهم علماء بیشتر در مراد جدی آیات است نه دلالت استعمالی آیات. به طوری که در مراد استعمالی غالب آیات هیچ اختلافی بین علماء نیست؛ بلکه در مراد و منظور جدی خداوند اختلاف شده است. ثانیاً صرف اختلاف فهم علماء در معنای آیات قرآن نمی‌تواند دلیلی بر ظنی بودن دلالت آیات باشد؛ چراکه متفاوت بودن فهم از آیات، عوامل متعددی دارد؛ از جمله دقت در معنای اصلی لغات، توجه به قراین حالیه (شأن نزول) و قراین مقالیه و بسیاری از موارد دیگر. بنابر این نمی‌توان تنها با اختلاف علماء در معنای آیات، دلالت این کتاب آسمانی را ظنی دانست.

۴. ظنی بودن نقل قراء سبعه

سید محمد مجاهد (م. ۱۲۴۲) دلیلی دیگر را مطرح می‌کند: «به دلیل این که آنچه در آن قراء هفتگانه و غیر آنها اختلاف کرده‌اند، یقین یافتن به آنها ممکن نیست؛ چون که تواتر آنها ثابت نمی‌شود.» (مفاتیح الاصول، ص ۵۷۰)

استاد معرفت می‌فرماید: «به طور کلی... می‌توان نفی تواتر قرائات را نتیجه گرفت؛ زیرا طبق رأی محققین، بیش از یک قرائت از پیامبر اکرم (ص) نرسیده است و آن قرائتی است که در میان مردم متداول است و هر قرائتی که با آن مطابق باشد مقبول و گرنه مردود است.» (علوم قرآنی، ص ۱۸۲)

براین اساس، حجیت صدور قرآن بسته به قرائت فلان قاری قرن چهارم نمی‌باشد؛ بلکه قرآن در بستر جامعه میلیونی از نسل پیشین به نسل بعدی منتقل شده است؛ حال که نقل هیچیک از قراء سبعه متواتر نبوده و خود عدم تواتر یعنی بر آن علم وجود نداشته و ظنی هستند، باید پرسید که آیا دلیلی بر حجیت این ظن وجود دارد؟

آیت‌الله خویی می‌فرماید: «و اما حق این است که این قرائات حجت نبوده، پس با آنها استدلال به حکم شرعی نمی‌توان کرد.» (البیان فی تفسیر القرآن، ص ۱۶۴) لذا برخی از فقهاء، قرائت قاریان هفتگانه را در نماز مکفی نمی‌دانند.^۱

در نتیجه؛ قرائت مشهور و متداول کلام الهی اصل، حجت، یقینی و دارای تواتر بوده، ولی قرائات سبعه و عشره و... از نظر بسیاری از دانشمندان دارای اعتبار علمی نمی‌باشند تا بتوان همین را مستمسکی برای ظنی بودن دلالت قرآن قرار داد.

۵. اجمالی بودن دلالت قرآن

مرحوم محمد تقی اصفهانی (م. ۱۲۴۸) می‌فرماید: «غالباً از قرآن استفاده نمی‌شود مگر امور اجمالی.» (هدایه المسترشدين، ج ۱، ص ۴۸۰) این سخن مرحوم اصفهانی از آنجا ناشی می‌شود که به قرآن تنها از منظر استنباط احکام نظر می‌شود. باید توجه کرد قرآن صرفاً کتابی برای بیان احکام از سوی خداوند

^۱ «احتیاط، عدم تخلف است از آنچه در قرآن کریم که پیش روی مسلمانان است.» (حاشیه امام خمینی «ره» بر تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۱۶۷، مسئله ۱۴).

نیست؛ بلکه عمده مسائل آن تبیین مبانی صحیح اعتقادی و اخلاقی است و تنها در آیات معدودی به توضیح جزئی برخی احکام فرعی می‌پردازد. هرگز تنها به خاطر عدم امکان استنباط فقهی از آیات قرآن، نمی‌توان همه آیات قرآن را اجمالی و دلالت آن را ظنی دانست. بر فرض پذیرش این که دلالت برخی آیات قرآن برای اخذ احکام فرعی شرعی، اجمالی باشد، ولی آیا می‌توان تنها با تمسک به این دلیل تمامی آیات این کتاب آسمانی را ظنی الدلاله دانست. به نظر می‌رسد بهتر باشد با توجه به تمامی جنبه‌های معرفتی و هدایتی این کتاب شریف و توجه به محکم و متشابه و نص و ظاهر بودن آیات، قطعی بودن دلالت نصوص و ظواهر آیات را بپذیریم.

خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ...»

(نساء/۲۳)^۱

با وجود این همه آیات نص و مفصل، که به صورت مفصل تمامی محرم‌ها را نام می‌برد و بسیاری دیگر از آیات که از ظواهر قرآن محسوب می‌شوند، چگونه ادعا به اجمال کل قرآن می‌شود؟ با وجود اینگونه آیات ادعای مجمل بودن قرآن نوعی زورگویی و مکابره است. آیا منظور از «كُلُوا وَاشْرَبُوا» (اعراف/۳۱) روشن نیست؟ «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ» (زلزال/آیه ۷) اجمال دارد؟ «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ» (بقره/۱۷۹)^۲ «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا» (مائده/۳۸)^۳ «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ» (نور/۲)^۴ مجمل است؟! نسبت دادن اجمال به کل قرآن، ادعای سنگینی است؛ درحالی که قرآن خود را روشن، مبین و نور می‌داند.

ایرادهای قرآنی نظریه ظنی بودن

۱. ناسازگاری با اعجاز قرآن

مهمترین تفاوت قرآن کریم با دیگر کتاب‌ها، اعجاز قرآن است؛ یک نوع از اعجاز قرآن، اعجاز بیانی است که بیشتر به جنبه‌های لفظی و عبارات نظر دارد، (علوم قرآنی، ص ۳۷۴)^۵ با توجه به این که اعجاز بر اساس قطع و یقین قائم می‌شود، (المناهج التفسیری، ص ۴۹) بنابراین اگر قائل بر دلالت ظنی الفاظ قرآن شویم مبتلا به انکار اعجاز الفاظ قرآن خواهیم شد. آیت‌الله سبحانی می‌فرماید: «و اما نسبت دادن ظنی بودن به آیات موجب این می‌شود که قرآن حجتی ظنی و معجزه‌ای غیر قطعی گردد.» (المناهج التفسیری، جعفر سبحانی، ص ۴۹) اعجاز بیانی قرآن از مسلمات شیعه و اهل سنت است^۶ و به

۱. [نکاح اینان] بر شما حرام شده است: مادرانتان، و دخترانتان، و خواهرانتان، و عمه‌هایتان، و خاله‌هایتان، و دختران برادر، و دختران خواهر، و مادرهایتان که به شما شیر داده‌اند، و خواهران رضاعی شما، و مادران زنانان، و دختران همسرانتان که آنها دختران در دامان شما پرورش یافته‌اند و با آن همسران همبستر شده‌اید- پس اگر با آنها همبستر نشده‌اید بر شما گناهی نیست [که با دخترانشان ازدواج کنید]- و زنان پسرانتان که از پشت خودتان هستند، و جمع دو خواهر با همدیگر- مگر آنچه که در گذشته رخ داده باشد- که خداوند آمرزنده مهربان است.

۲. بخورید و بیاشامید.

۳. پس هر که هم وزن ذره‌ای نیکی کند [نتیجه] آن را خواهد دید.

۴. و برای شما در قصاص کردن، زندگی است.

۵. و مرد و زن دزد را به [سزای] آنچه کرده‌اند، دستشان را به عنوان کیفری از جانب خدا بپزید.

۶. به هر زن زناکار و مرد زناکاری صد تازیانه بزنید.

۷. محمدهادی معرفت چنین می‌آورد: «هم چنین اعجاز قرآن امروزه در سه بعد مهم و اساسی مطرح می‌باشد. اعجاز بیانی، اعجاز علمی و اعجاز تشریحی؛ اعجاز بیانی بیشتر به جنبه‌های لفظی و عبارات به کاررفته و ظرافت‌ها و نکته‌های بلاغی نظر دارد.»

۸. شیعه و سنی این اعجاز را قبول دارد؛ نگاه کنید به علوم قرآنی، محمدهادی معرفت، ص ۳۷۵

این مطلب نیز باید توجه کرد که در صورت ظنی شدن دلالت الفاظ قرآن، اعجاز لفظی قرآن از بین می‌رود؛ بنابراین لزومی بر اصرار به ظنی بودن دلالت الفاظ قرآن وجود ندارد. آیت‌الله‌العظمی سبحانی می‌فرماید: «وقوف بر اعجاز قرآن و اذعان به این که قرآن بالاتر از کلام بشر است، متوقف بر این است که به الفاظ قرآن و معانی آن وقوف قطعی وجود داشته باشد تا این که اذعان بر اعجاز قرآن حاصل شود. و اگر وقوف بر مفاد آن ظنی باشد، نمی‌توان به معجزه بودن آن به طور قطعی اذعان کرد.» (المبسوط فی اصول الفقه، ج ۳، ص ۱۳۹-۱۴۰)

۲. لغو تحدی قرآن

قرآن کریم در چندین آیه مردم را دعوت به همانند آوری کرده و اصطلاحاً «تحدی» می‌کند. (سوره اسراء، آیه ۸۸؛ سوره یونس، آیه ۸۸؛ سوره هود، آیه ۱۳؛ سوره طور، آیه ۳۳؛ سوره بقره، آیه ۲۳) حال پرسش این است که آیا امری که دلالت آن معلوم نبوده و ظنی است، می‌تواند مورد تحدی قرار بگیرد؟ می‌توان کتابی را که مخاطبین آن بر معنایش دلالت قطعی ندارند، نه یک بار بلکه چندبار تحدی کرده و چنین گفت که اگر تمامی آفریدگان جمع شوند، حتی یک یا ده آیه همانند آن را نمی‌توانند بیاورند؟

آیت‌الله‌العظمی سبحانی می‌فرماید: «لازمه تحدی قرآن به آوردن سوره‌ای مانند آن، این است که آیات هر سوره در دلالت بر معنای آن واضح باشند به گونه‌ای که تحدی بر هر سوره صحیح باشد.» (المبسوط فی اصول الفقه، ج ۳، ص ۱۴۰)

۳. نقض غرض و تعارض با هدایتگری قرآن

قرآن خود را هدایت‌گر مردم معرفی می‌کند: «قُلْ هُوَ الَّذِي آتَمَّوْا هُدًى وَ شَفَاءً» (فصلت/۴۴) «هذا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ وَ هُدًى وَ رَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ» (جاثیه/۲۰) اگر هدف از نزول قرآن، هدایت انسان‌ها باشد، این کتاب نباید به گونه‌ای باشد که در معنای آن شک شود. به همین دلیل، قرآن در نهایت فصاحت و بلاغت نازل شده است. ظنی بودن، با هدایتگری قرآن نمی‌سازد؟

۴. تعارض با مبین بودن قرآن

محسن قرائتی می‌گوید: «یکی از ظلم‌هایی که به قرآن شد این بود که برخی بزرگان گفتند: قرآن، قطعی الصدور و ظنی الدلالة است... اما این یک اجتهاد نابجا در برابر صریح قرآن است، زیرا قرآن بارها فرموده که من نور هستم، روشن‌گرم و روشن‌کننده مرز بین حق و باطل هستم، چنان که در این آیات می‌فرماید: «وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ» (سوره دخان، آیه ۲) البته در قرآن به آیاتی مشابه که دارای چند

۱. «قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً» (اسراء/۸۸) بگو: اگر انس و جن گرد آیند تا نظیر این قرآن را بیاورند، مانند آن را نخواهند آورد، هر چند برخی از آنها پشتیبان برخی دیگری باشند. «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَ ادْعُوا مَنِ اسْتَضَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (یونس/۳۸) یا می‌گویند: آن را به دروغ ساخته است؟ بگو: اگر راست می‌گویند، سوره‌ای مانند آن بیاورید، و هر که را جز خدا می‌توانید، فرا خوانید. «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مَفْتَرِيَاتٍ وَ ادْعُوا مَنِ اسْتَضَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (هود/۱۲) یا می‌گویند: این [قرآن] را به دروغ ساخته است. بگو: اگر راست می‌گویند، ده سوره بر ساخته شده مانند آن بیاورید و غیر از خدا هر که را می‌توانید فرا خوانید. «أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ» (طور/۳۳ و ۳۴) یا می‌گویند: آن را بر یافته. [نه]، بلکه باور ندارند. پس اگر راست می‌گویند، سخنی مثل آن بیاورند. «وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَيَّ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَ ادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ لَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ» (بقره/۲۳ و ۲۴) و اگر در آنچه بر بنده خود نازل کرده‌ایم شک دارید، پس- اگر راست می‌گویند- سوره‌ای مانند آن بیاورید و گواهان خود را- غیر خدا- فرا خوانید. پس اگر نکرديد- و هرگز نمی‌توانید کرد- از آن آتشی که سوختش مردمان و سنگها هستند، و برای کافران آماده شده، بپرهیزید.

معناست، برخورد می‌کنیم، لکن آن آیات نیز در سایه سایر آیات روشن می‌شود». (تفسیر نور، ج ۱۰، ص ۴۸۶)

اگر مطلب ایشان را به صورت قیاس در آوریم اینگونه می‌شود که؛ قرآن نور و روشنگر است، نور و روشنگر نمی‌تواند ظنی الدلاله باشد، پس قرآن نمی‌تواند ظنی الدلاله باشد. پس ظنی بودن دلالت الفاظ قرآن با وجهی روشنگری و هدایتگری قرآن ناسازگار است.

۵. تناقض با تدبر در قرآن

«تدبر» به معنی «اندیشیدن در پشت و ماوراء امور» (العین، ج ۸، ص ۳۳، باب دبر) می‌باشد که «ژرف اندیشی و عاقبت اندیشی» (لسان العرب، ج ۴، ص ۲۷۳، باب دبر) را در نظر دارد.^۱ قرآن کریم در سه آیه مردم را دعوت به تدبر در قرآن می‌کند: «أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ»^۲ (مؤمنون/۶۸) «أَفَلَا يَتَدَّبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَقْفَالِهِمْ»^۳ (محمد/۲۴) «أَفَلَا يَتَدَّبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا»^۴ (نساء/۸۲)

چگونه می‌توان در قرآنی که از الفاظ آن صرفاً دلالتی ظنی به دست می‌آید، تدبر کرد؟ چگونه می‌توان با این معنای ظنی در آیات آن ژرف اندیشی کرد؟ اساساً کلامی را که قبل از خواندن آن، خود می‌دانیم نمی‌توان به طور قطع معنای ظاهری آن را فهمید، چگونه باید ژرف اندیشی کرد؟ باید توجه کرد سخنی که عده‌ای از بزرگان درباره علمی بودن این ظن مطرح کرده‌اند، تنها در آیاتی جاری است که از آن در استنباط حکم شرعی استفاده می‌شود و سایر آیات چنین مشخصه‌ای را ندارند.

۶. تعارض با استوار بودن قرآن

خداوند می‌فرماید: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمٌ» (اسراء/۹)^۵ «أَقْوَمٌ» در لغت به معنای استوار و معتدل است؛^۶ یعنی سخنی که نه مبهم باشد و نه پیش پا افتاده. همین ویژگی قرآن که خود را به آن توصیف کرده با ظنی بودن دلالت آن در تناقض است؛ زیرا کلامی ظنی است که با ابهام، کنایه و اشتراک در لفظ و قالب، مخاطب را در معنای آن دچار تردید کند. خداوند کتاب خود را از چنین ویژگی‌هایی مبری دانسته و آن را «أَقْوَمٌ» معرفی کرده است.

۷. مهجور شدن قرآن

قرآنی که دلالت آن ظنی بوده و علم آور نیست، چگونه می‌تواند چراغ راهنمای بشریت و گره‌گشای مشکلات امروز و فردای انسان باشد؟ یکی از اصلی‌ترین پیامدهای این نظریه این است که کتاب خداوند به این دلیل که بیشتر آیات آن از ظواهر و ظنی بوده از دایره معارف اسلامی و در نهایت از دایره هدایت‌گری جامعه خارج خواهد شد. اگرچه عده‌ای این ظن را علمی بدانند، در هر حالت ظن، گمان راجح است و علمی بودن آن تنها به این معناست که این ظن حجیت دارد. بنابراین هیچگاه نخواهیم توانست معارف قرآنی را اصل قطعی و مستند یقینی قرار دهیم.

۱. خلیل بن احمد می‌گوید: التَّدْبِيرُ: نظر فی عواقب الأمور. (العین، ج ۸، ص ۳۳، باب دبر) ابن منظور می‌گوید: گوید: دَبَّرَ الْأَمْرَ وَ تَدَبَّرَهُ: نظر فی عاقبته (لسان العرب، ج ۴، ص ۲۷۳، باب دبر)
 ۲. آیا در [عظمت] این سخن نیندیشیده‌اند، یا چیزی برای آنان آمده که برای پدران پیشین آنها نیامده است؟
 ۳. آیا به آیات قرآن نمی‌اندیشند؟ یا [مگر] بر دل‌هایشان قفل‌هایی نهاده شده است؟
 ۴. آیا در [معانی] قرآن نمی‌اندیشند؟ اگر از جانب غیر خدا بود قطعاً در آن اختلاف بسیاری می‌یافتند.
 ۵. قطعاً این قرآن به [آیینی] که خود پایدارتر است راه می‌نماید.
 ۶. ابن منظور می‌گوید: «أَقْوَمٌ كَلَامًا مِنْ فُلَانٍ أَيْ أَعْدَلُ كَلَامًا.» (لسان العرب، ج ۱۲، ص ۵۰۵، ماده قوم).

۸. ترجیح منابع دیگر بر کتاب خدا

اگر قرآن در دلالت خود ظنی باشد، بسیاری از روایات که سند صحیح و دلالتی صریح دارند بر کتاب خدا مقدم خواهند شد. این مسأله در کتاب‌های فقهی بسیار مشهود است. به طوری که در غالب فرع‌های فقهی، روایاتی که با ظاهر قرآن در تضاد هستند، بر آیات کتاب خدا ترجیح داده می‌شوند. به این دلیل که قرآن را ظنی الدلاله و برخی روایات را قطعی الدلاله و قطعی السند و یا ظنی السند شمرده‌اند. در چنین مواردی روایات قطعی السند که دلالتشان قطعی است و یا حتی چند روایت ظنی السند بر ظاهر قرآن ترجیح داده می‌شود.^۱

ایرادهای حدیثی نظریه ظنی بودن دلالت قرآن

این نظریه با مضمون بسیاری از روایات در تعارض جدی است که به عنوان نمونه تنها به چند مورد

توجه می‌شود:

۱. قال رَسُولُ اللَّهِ (ص): «أَيُّهَا النَّاسُ... فَإِذَا التَّبَسَّتْ عَلَيْكُمْ الْفِتْنُ كَقَطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلَمِ فَعَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ فَإِنَّهُ شَافِعٌ مُشْفَعٌ وَمَا حَلَّ مُصَدِّقٌ وَمَنْ جَعَلَهُ أَمَامَهُ قَادَهُ إِلَى الْجَنَّةِ وَمَنْ جَعَلَهُ خَلْفَهُ سَاقَهُ إِلَى النَّارِ وَهُوَ الدَّلِيلُ يَدُلُّ عَلَى خَيْرِ سَبِيلٍ وَهُوَ كِتَابٌ فِيهِ تَفْصِيلٌ وَبَيَانٌ وَتَحْصِيلٌ وَهُوَ الْفَصْلُ لَيْسَ بِالْهَزْلِ...» (الكافي، ج ۲، ص ۵۹۹)^۲

پیامبر خدا (ص) قرآن را پناه‌گاه مردم هنگام پدیدارشدن فتنه‌ها معرفی کرده‌اند. کتابی که پناه‌گاه مردم در روزهای تاریک و غبارآلود فتنه است، باید ویژگی‌هایی همچون قابل فهم بودن، صریح بودن و... داشته باشد تا بتوان در چنین مواقعی از آن بهره جست. اگر دلالت قرآن را ظنی بدانیم، چنین کتابی قادر نخواهد بود در روزهای فتنه و شبهه پناه‌گاه مردم باشد.

۲. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): «الْقُرْآنُ هُدًى مِنَ الضَّلَالِ وَتَيَّانٌ مِنَ الْعَمَى وَاسْتِقَالَةٌ مِنَ الْعَثْرَةِ وَنُورٌ مِنَ الظُّلْمَةِ وَضِيَاءٌ مِنَ الْأَحْدَاثِ وَعِصْمَةٌ مِنَ الْهَلَكَةِ وَرُشْدٌ مِنَ الْعَوَايَةِ وَبَيَانٌ مِنَ الْفِتَنِ وَبَلَاغٌ مِنَ الدُّنْيَا إِلَى الْآخِرَةِ وَفِيهِ كَمَالٌ دِينِكُمْ وَمَا عَدَلَ أَحَدٌ عَنِ الْقُرْآنِ إِلَّا إِلَى النَّارِ» (الكافي، ج ۲، ص ۶۰۱)^۳

پیامبر خدا (ص) در این روایت برای قرآن ویژگی‌هایی ذکر کرده‌اند؛ از جمله: هدایت از گمراهی، روشنگر از کوری، نوری در تاریکی، روشنایی در مسائل جدید، نگهدارنده از هلاکت، راهنما از

۱. بسیاری از فقهاء گذشته و متأخر در بحث تخصیص کتاب به خبر واحد این مسئله را بیان کرده و هرچند در جزئیات آن اختلاف کرده‌اند ولی بسیاری از آن‌ها تخصیص قرآن به خبر واحد را پذیرفته‌اند. از جمله: میرزای قمی (م. ۱۲۳۱) (قوانین الاصول، ص ۳۰۹)، محمد مجاهد (م. ۱۲۴۲) (مفاتیح الاصول، ص ۱۶۰)، شیخ انصاری (م. ۱۲۸۱) (فرائد الاصول، ج ۴، ص ۱۴۷)، مرحوم آخوند (م. ۱۳۲۹) (کفایة الاصول، ج ۲، ص ۱۸۸)، مرحوم مظفر (م. ۱۳۸۳) (اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۶۳)، علی نقی حیدری (م. ۱۴۰۳) (اصول الاستنباط، ص ۱۶۱)، امام خمینی «ره» (م. ۱۴۰۹) (جواهر الاصول، ج ۴، ص ۵۰۴) حتی عده‌ای از فقهاء که تخصیص قرآن به خبر واحد را نپذیرفته‌اند، اشاره‌ای به قطعی بودن دلالت قرآن نداشته و دلایل دیگری بر این مسئله ذکر کرده‌اند. (انوار الاصول، ج ۲، ص ۱۴۹)

۲. پیامبر خدا (ص) فرمودند: «... هر گاه آشوبها چون شب تاریک شما را فرا گرفت به قرآن رو آورید (و بدان چنگ زنید) زیرا آن است شفیعی که شفاعتش پذیرفته است (در باره کسی که بدان عمل کند) و گزارش دهنده است از بدی‌ها که گفته‌اش (در باره آن کس که بدان عمل نکرده) تصدیق شده است، هر که آن را پیشوای خود کرد به بهشتش رهبری کند و هر که (از آن پیش افتد) و آن را پشت سر خود قرار دهد به دوزخش کشاند، و قرآن راهنمایی است که به بهترین راهها راهنمایی کند، و کتابی است که در آنست تفصیل و بیان و تحصیل (بدست آوردن حقائق) و آنست جداکننده (میان حق و باطل) شوخی و سرسری نیست.»

۳. رسول خدا (ص) فرموده است: «قرآن راهنمای گمراهی است و بینایی از هر کوری است، و سبب گذشت از لغزش‌ها است، و روشنی در هر تاریکی است، و در پیشامدها (و بدعتها) پرتوی است، و نگهدارنده از هر هلاکتی است و ره‌جویی در هر گمراهی است، و بیان‌کننده هر فتنه و اشتباهی است و انسانی را از دنیا (ی پست به سعادت‌های) آخرت رساند، و در آنست کمال دین شما، و هیچ کس از قرآن رو گردان نشود جز به سوی دوزخ.»

لغزش‌ها و آشکار کننده فتنه‌ها. نمی‌توان هم قرآن را دارای این خصوصیات و ویژگی‌ها دانست و هم دلالت بر معنای آن را ظنی دانست. هیچگاه کلامی که بر معنای آن نتوان یقین یافت، دارای این ویژگی‌ها نخواهد شد.

۳. امام صادق (ع) در پاسخ مردی که از علت تازگی همیشگی قرآن پرسیده بود، فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَجْعَلْ لَزَمَانَ دُونَ زَمَانٍ وَ لِنَاسٍ دُونَ نَاسٍ فَهُوَ فِي كُلِّ زَمَانٍ جَدِيدٌ وَ عِنْدَ كُلِّ قَوْمٍ غَضٌّ إِلَيَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ». (بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۸۰)^۱

جدید بودن قرآن برای مردم هر زمان به این معناست که مردم هر عصری پاسخ نیازها و مشکلات خود را در آن خواهند یافت و از آن برای حل معضلات خود استفاده خواهند کرد. این ویژگی نیز در صورتی محقق خواهد شد که معنای الفاظ قرآن و دلالت آن را یقینی بدانیم نه دلالتی ظنی. احادیث بسیاری به این مضمون از جانب امامان معصوم (علیهم السلام) نقل شده که فقط به ذکر چند نمونه از آنها اکتفا کردیم.

ایرادهای عقلی نظریه ظنی بودن دلالت قرآن

۱. تعارض با حکمت الهی

صاحب معالم (م. ۱۰۳۰) می‌فرماید: «پدرم از بعضی اصولیون نقل کرده است که ظاهر قرآن قطعی است، با نظر به مقدمه‌ای خارجی و آن ممتنع بودن این که خداوند به چیزی خطاب کند و خلاف ظاهر آن را اراده نماید.» (استقصاء الاعتبار فی شرح الاستبصار، ص ۱۶-۱۷)

صاحب معالم در مقام جواب به اشکالات نظریه انسداد، همین اشکال را مطرح می‌نماید و این دلیل را بر ظنی بودن دلالت قرآن نمی‌پذیرد: «گفته نشود حکمی که از ظاهر کتاب استفاده می‌شود قطعی است نه ظنی و آن به ضمیمه مقدمه ای خارجی، همان قبیح بودن مخاطب قرار دادن حکیم به آنچه برایش ظاهری است، درحالی که او خلاف آن را اراده می‌کند بدون وجود نشانه‌ای که از آن ظاهر برگشت داده شود. (معالم الدین، ص ۲۲۲)

یکی از مهم‌ترین دلایل قطعی بودن دلالت قرآن قاعده حکمت است؛ اگر معنای الفاظ قرآن، ظنی و محتمل بین چند وجه باشد، لازم می‌آید قبیح بودن خطاب خداوند حکیم؛ چرا که شخص حکیم با بیان خویش اگر قصد هدایتگری دارد، باید به گونه‌ای تکلم فرماید که موجب حصول اطمینان در مخاطب گردد نه ظن.

شاید بتوان چنین جواب داد که ظن علمی، مغایر با حکمت الهی نیست و خود شارع بر این ظن صحه گذاشته است، در جواب می‌توان گفت: حجیت علم و یقین ذاتی است و دلیلی برای حجیت علم لازم نیست بخلاف ظن که ذاتا حجت نبوده و اصل در آن عدم حجیت است.^۲ بنابراین دلالت ظنی الفاظ چگونه و با چه ادله‌ای حجت خواهند بود؟

۲. حاصل نشدن غرض خدا از نزول قرآن

اگر هدف خداوند از فرستادن پیامبران و نازل کردن کتاب‌های آسمانی، هدایت مردم است؛ باید

^۱ «مردی از امام صادق (ع) سؤال کرد که چگونه است که قرآن با وجود نشر و تعلیم و قرائت زیاد، از طراوت و تازگی آن کم نمی‌شود؟ امام فرمود: زیرا خداوند قرآن را برای زمان و مردم خاصی نازل نکرده است؛ از این رو در همه زمان‌ها و برای همه مردم تا روز قیامت تازه و با طراوت است.»

^۲ حجیت ظن ذاتی نیست، پس همیشه عرضی است... و آنچه ذاتا حجت است فقط علم است. (اصول الفقه مظفر، ص ۳۷۹)

کتاب خود را با ویژگی‌هایی نازل کند که این هدف محقق شود. این که در عصر غیبت امام معصوم (ع)، مردم از دستیابی قطعی بر معنای کلام خداوند عاجز باشند و معنایی که از آن دست می‌یابند، معنایی ظنی باشد، هدف و غرض خدا از فرستادن پیامبران و نازل کردن کتاب‌های آسمانی نقض می‌کند.

۳. ظنی شدن بسیاری از معارف دینی

در استدلال همواره نتیجه تابع اخسّ مقدمات خواهد بود. (منطق مظفر، ج ۱، ۲۵۴) اگر قرآن که اساس و پایه‌ی دین است، ظنی‌الدلاله باشد، در این صورت کبری و یا صغرای تمامی قیاس‌ها که برای اثبات معارف دینی استدلال می‌شود، ظنی بوده و تمامی نتایجی که از این قیاس‌ها به دست می‌آید، ظنی خواهد بود. بنابراین بسیاری از عقاید و باورهای ما نیز که از قرآن اخذ شده، ظنی می‌شود. این امر نه تنها در مسائل فقهی، بلکه در تمامی شاخه‌های معارف اسلامی به ویژه عقاید، تأثیر گذارده و باعث می‌شود در فهم صحیح معارف دینی دچار اشتباه و تناقض شویم و در غالب موارد راه خطا را پیماییم. توجه به شخصیت علمی قائلین به ظنی بودن دلالت قرآن، مشخص می‌کند بیشتر قائلان به نظریه ظنی بودن دلالت قرآن، فقها هستند؛^۱ زیرا موضوع کتاب‌های فقهی، مطالب شرعی استدلالی جزئی است؛ ولی شیوه قرآن عدم پرداخت به جزئیات و بیان معارف کلی و بلند است. این مطلب از عواملی است که باعث شده به مرور زمان این ذهنیت ایجاد شود که قرآن در بیان مسائل جزئی فقهی، دلالت قطعی و روشنی ندارد؛ از این رو عمده قائلان به ظنی بودن دلالت قرآن عالمان فقه هستند، در حالی که متکلمان و مفسران که علاوه بر فقه به سایر جنبه‌های قرآن که شامل آیات اعتقادی تاریخی اخلاقی و ... است، توجه دارند؛ غالباً قرآن را ظنی‌الدلاله نمی‌دانند.^۲

نتیجه

در نهایت می‌توان با توجه به دیدگاه آیت‌الله سبحانی، آیات قرآن را به سه دسته تقسیم نمود: اول؛ نصوص، که بنابه نظر کثیری از علماء و مفسران، تنها یک وجه دارد و در دلالت استعمالی و دلالت جدی قطعی است. دوم، متشابهات که تنها راسخان در علم، قدرت برگرداندن آنها را به محکومات و معنای اصلیشان دارا هستند. این قسم با این که بنابر مراد استعمالی قطعی هستند، ولی بر اساس دلایل و مقدماتی که خارج از آیه قرار دارند، دلالتشان بر مراد جدی ظنی است. سوم؛ ظواهر و سایر آیات قرآن که از دو قسم سابق نیستند، بر اساس دلایلی که مطرح شد از جمله دلیل حکمت، اعجاز و مبین بودن؛ این آیات نیز علاوه بر قطعی بودن از حیث مراد استعمالی در مراد جدی نیز یقینی هستند.

۱. همانند صاحب معالم (م. ۹۶۶) (معالم الدین و ملازم‌المجتهدین، ص ۱۴۱)، مرحوم وحید بهبانی (م. ۱۲۰۵) (الفوائد الحائریه، ص ۱۲۰)، سیدمحمد مجاهد (م. ۱۲۴۲) (مفاتیح الاصول، ص ۵۷۱)، ملا احمد نراقی (م. ۱۲۴۵) (رسائل و مسائل للنراقی، ج ۲، ص ۲۹۲)، شیخ محمدتقی اصفهانی (م. ۱۲۴۸) (هدایة‌المسترشدين، ج ۱، ص ۴۸۰)، محمدجعفر استرآبادی (م. ۱۲۶۳) (البراهین القاطعه فی شرح تجرید العقائد الساطعه، ج ۳، ص ۳۲۹)، شیخ انصاری (م. ۱۲۸۱) (فرائد الاصول، ج ۱، ص ۷۶)، سیدحسین بروجردی (م. ۱۳۸۰) (نهایة‌الأصول، ج ۱، ص ۳۶۵)، سیدحسن حسینی لواسانی (م. ۱۴۰۰) (نور الأفهام فی علم الکلام، ج ۲، ص ۳۹۳)، میرزاهاشم آملی (م. ۱۴۱۳) (مجمع‌الافکار، ج ۵، ص ۱۰)، سیدابوالقاسم خوبی (م. ۱۴۱۴) (البیان فی تفسیر القرآن، ص ۴۰۱)، سیدمحمدتقی حکیم (م. ۱۴۱۸) (الأصول العامه، ص ۲۳۴) و شبیری زنجانی (کتاب نکاح زنجانی، ج ۲، ص ۴۴۶).

۲. همانند سیدمحمدابراهیم بروجردی (تفسیر جامع، ج ۴، ص ۱۲)، صادقی‌تهرانی (البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن، ص ۶۷، ۴۳۷، ۵۱۷، ۵۲۹؛ الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن ج ۱، ص ۲۵)، آیت‌الله سبحانی (الوسیط فی اصول الفقه، ج ۲، ص ۴۵) و محسن قرآتی (تفسیر نور، ج ۸، ص ۲۶ و ج ۱۰، ص ۴۸۶).

منابع

الف) کتاب‌ها

قرآن کریم، ترجمه فولادوند.

۱. آملی، میرزا هاشم، مجمع‌الافکار، قم، چاپخانه علمیه، ۱۳۹۵ق.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحرير والتنوير، بيروت، دارالتاريخ، بی تا.
۳. ابن فارس، احمد، معجم المقاییس فی اللغة، بیروت، موسسه دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
۴. ابن منظور، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
۵. استرآبادی، محمد جعفر، البراهین القاطعه، قم، مکتب الأعلام الإسلامی، ۱۳۸۲.
۶. اصفهانی، محمد تقی، هدایه المسترشدين، قم، مؤسسه آل البيت، بی تا.
۷. ایجی، میر سید شریف‌الدین، شرح المواقف، قم، نشر الشریف الرضی، چاپ اول، ۱۳۲۵ق.
۸. بروجردی، سید حسین، نهایه الأصول، قم، نشر تفکر، ۱۴۱۵ق.
۱۰. بروجردی، سید محمد ابراهیم، تفسیر جامع، تهران، صدر، چاپ ششم، ۱۳۶۶ش.
۱۱. بهبهانی، وحید، الفوائد الحائریه، قم، مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۱۵ق.
۱۲. تفتازانی، سعد الدین، شرح المقاصد، قم، نشر الشریف الرضی، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
۱۳. جرجانی، میر سید شریف، کتاب التعریفات، مصر، موسسه خیریه، چاپ اول، ۱۳۰۶ق.
۱۴. جمعی از محققان، فرهنگ نامه اصول فقه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.
۱۵. جوان آراسته، حسین، درسنامه علوم قرآنی، قم، بوستان کتاب، چاپ نهم، ۱۳۸۵.
۱۶. جوهری، إسماعیل بن حماد، مختار الصحاح، ابوبکر بن عبدالقادر رازی، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۲۸ق.
۱۷. حفید شهید ثانی، محمد بن حسن، استقصاء الاعتبار فی شرح الاستبصار، قم، آل البيت، ۱۴۱۹ق.
۱۸. حکیم، سید محمد تقی، الأصول العامه، قم، المجمع العالمی لأهل البيت (ع)، ۱۴۱۸ق.
۱۹. خوئی، سید ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، قم، انوار الهدی، چاپ هشتم، ۱۴۰۱ق.
۲۰. رازی، تفسیر مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ق.
۲۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات، قم، طلیعه نور، چاپ چهارم، ۱۴۲۹ق.
۲۲. زنجانی، سید موسی شبیری، کتاب نکاح، قم، مؤسسه رای پرداز، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
۲۳. سبجانی، جعفر، المناهج التفسیری، قم، موسسه امام صادق (ع)، چاپ سوم، ۱۴۲۶ق.
۲۴. _____، الموجز، قم، انتشارات موسسه امام صادق (ع)، ۱۴۳۲ق.
۲۵. _____، الوسیط فی اصول الفقه، قم، انتشارات موسسه امام صادق (ع)، ۱۴۳۲ق.
۲۶. _____، المبسوط فی اصول الفقه، قم، انتشارات موسسه امام صادق (ع)، ۱۴۳۱ق.
۲۷. سجادی، سید جعفر، فرهنگ معارف اسلامی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۳.
۲۸. شهید ثانی، حسن بن زین الدین، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، تهران، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکتب گیل شعبه تهران، چاپ اول، ۱۳۶۲.
۲۹. شیخ انصاری، فرائد الأصول، قم، موسسه نشر اسلامی، چاپ اول، بی تا.
۳۰. شیخ طوسی، الإستبصار، تهران، انتشارات اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۹۰ق.
۳۱. صادقی تهرانی، محمد، البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم، بی تا، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
۳۲. _____، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵.
۳۳. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، بیروت، موسسه الأعلمی، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
۳۴. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، بیروت، موسسه التاريخ العربی، ۱۴۲۹ق.
۳۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، ترتیب کتاب العین، قم، موسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۴ق.
۳۶. قاسمی، محمد جمال‌الدین، محاسن التاویل، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
۳۷. قرائتی، محسن، تفسیر نور، تهران، مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن، ۱۳۸۳.

۳۸. قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الإسلامیة، چاپ ششم، ۱۳۷۱.
۳۹. لواسانی، سیدحسین، نورالافهام فی علم الکلام، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۲۵ق.
۴۰. مجاهد، سیدمحمد، مفاتیح الاصول، قم، مؤسسه آل البيت «ع»، بی تا.
۴۱. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
۴۲. مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، قم، بوستان کتاب، چاپ نهم، ۱۴۳۲ق.
۴۳. _____، المنطق، قم، چاپ مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۳۰ق.
۴۴. مظهری، محمدتئاءالله، تفسیر مظهری، پاکستان، مکتبه رشديه، ۱۴۱۲ق.
۴۵. معرفت، محمدهادی، علوم قرآنی، انتشارات التمهید، چاپ اول، ۱۳۷۸.
۴۶. مغنیه، محمدجواد، فی ظلال نهج البلاغه، بیروت، دارالعلم للملایین؛ چاپ سوم، ۱۳۵۸.
۴۷. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، زبده البیان، تهران، کتابفروشی مرتضوی، بی تا.
۴۸. ملا علی قاری، شرح الشفاء، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
۴۹. ملاعبدالله، الحاشیه علی التهذیب، قم، بی نا، بی تا.
۵۰. موسوی خمینی «ره»، روح الله، حاشیه تحریر الوسیله، قم، قدس محمدی، ۱۳۸۴.
۵۱. میرزای قمی، قوانین الأصول، قم، کتابفروشی علمیه اسلامیة، ۱۳۷۸ق.
۵۲. نراقی، احمد بن محمد مهدی، رسائل و مسائل، قم، کنگره نراقیین، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- ب) مقاله‌ها
۵۳. رضا سیفی، انسداد باب علم و علمی، رساله دکتری رشته الهیات، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.
۵۴. عباس ظهیری، اعتبار مآخذ فقهی و نقد نظریه انسداد، فصلنامه نقد و نظر، ش ۲، بهار ۱۳۷۴.
۵۵. سید علی هاشمی، انسداد باب علم و علمی، مجله تراثنا، ش ۱ و ۲، جمادی الثاني ۱۴۲۶ق.

بررسی احادیث آغاز وحی بر حضرت محمد(ص) با تأکید بر

دیدگاه آیت‌الله العظمی سبحانی

سید ضیال‌الدین علیان‌سب^۱

لیلا مدنی آذر^۲

چکیده

نوشتار پیش‌رو درصدد بررسی روایات حاکی از تردید پیامبر(ص) و تحت فشار قرار گرفتن آن حضرت توسط جبرئیل در لحظات نزول وحی در غار حرا سامان یافته است. با مراجعه به منابع تاریخی و گزارش‌های روزهای آغازین وحی، روایات و دیدگاه‌های متفاوتی پیرامون حقیقت و چگونگی نزول وحی یافت می‌شود که با بسیاری از مسلمات اسلامی سازگاری ندارد و باید مورد بررسی دقیق قرار گیرد. مقاله حاضر با روش گردآوری کتابخانه‌ای و تحلیل سندی و محتوای روایات فوق، بدین نتیجه رسید که پیامبر(ص)، وحی را با آگاهی کامل و در حال آرامش و وقار دریافت کرده است و روایات حاکی از شک و تردید پیامبر(ص) و آزار آن حضرت توسط فرشته وحی، از نظر سند، ضعیف، سست و متزلزل هستند و این روایات با فرض صحیح بودن سند، از نظر متن، دارای ایرادات متعددی بوده و با آیات قرآن و احادیث معتبر و اصول مسلم اعتقادی، سازگاری ندارند.

کلیدواژگان

نزول وحی، احادیث آغاز وحی، نقد حدیث، غار حراء، آیت‌الله سبحانی

مقدمه

قرآن کتابی الهی و دربردارنده اصول اعتقادی و آیین زندگی نیک فرجام است که مسائل اساسی هدایت بشر در این کتاب الهی مورد عنایت بوده است. از جمله مسائل مهم و قابل بررسی برای دانشمندان، بررسی چگونگی نزول وحی بر پیامبر اکرم(ص) است. از آنجا که آغاز نزول قرآن، شروع تحولات اساسی در زندگی بشر آخرالزمانی است و شناختن ماجرای صحیح آغاز وحی و دوری آن از هر گونه اشتباهات، نقش اساسی در ایمان و یقین ایمان‌آوردندگان دارد و از سویی روایات و دیدگاه‌های متفاوتی پیرامون حقیقت و چگونگی نزول وحی نقل گردیده که حاکی از اضطراب درونی، شک روانشناختی و ضعف روحی رسول خدا(ص) می‌باشند. برای روشن شدن درستی یا نادرستی این روایات و گزارش‌های تاریخی، بررسی و دقت سندی و دلالتی و موشکافی در احادیث آغاز وحی ضروری می‌نماید.

این مقاله با هدف پاسخ‌گویی به این سوال است که روایات و گزارش‌های نزول آیات آغازین بر پیامبر(ص) از نظر سندی و دلالتی در چه وضعیتی هستند؟ لکن بررسی روایات فوق با تأکید بر دیدگاه

^۱ . olyanasabz@tbzmed.ac.ir

^۱ . دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی تبریز

^۲ . مدرس گروه معارف اسلامی دانشگاه شهیدمدنی (نویسنده مسئول) leilamadaniazar9731@yahoo.com

آیت‌الله‌العظمی سبحانی در مورد احادیث آغاز وحی خواهد بود. علی‌رغم پژوهش‌های گسترده‌ای که در این زمینه به عمل آمده و کتاب‌هایی که در این مورد نگاشته شده و هر یک به اجمال و تفصیل بدان پرداخته‌اند، اما در بررسی احادیث آغاز نزول وحی دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی را مورد توجه قرار نداده‌اند. از این رو نوشتار حاضر با روش گردآوری کتابخانه‌ای و روش تحلیل محتوای روایات، دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی را در مورد صحت و سقم احادیث آغاز وحی مورد بررسی قرار داده است.

از آنجا که توجه به معنای درست واژه‌ها در دریافت و نتیجه‌گیری صحیح از گزارش‌ها مؤثر است، نخست واژه‌های «نزول» و «وحی» را بررسی نموده و سپس روایات آغاز نزول وحی از لحاظ سندی و محتوایی بررسی خواهد شد.

مفهوم نزول

«نزول» در لغت به معنای فرود آمدن از بالا به پایین است که مصداق روشن آن، فرود آمدن مکانی و مادی است؛ مانند فرود آمدن انسان از اسب یا فرود آمدن باران از آسمان. (راغب اصفهانی، ۱۹۸۶: ۴۸۸؛ ابن‌فارس ۱۴۰۴: ۷، ۴۱۷)

منظور از «نزول» در اصطلاح، ظهور وحی در پیامبر(ص) است؛ یعنی نزولی معنوی و روحانی که تنها پیامبر(ص) آن را ادراک داشته و حقیقت آن را می‌دانسته است. (رامیار، ۱۳۶۲: ۱۸۱) علامه طباطبایی نزول قرآن را با تحلیل خاصی چنین معرفی می‌کند که کلام الهی در حد فهم بشری پایین آمده است. (علامه طباطبایی، ۱۳۹۱: ۳، ۵۳)

مفهوم وحی

وحی در لغت به هر نوع القای آگاهی نظیر اشاره، آواز، الهام، رؤیا، وسوسه، کتابت و... اطلاق می‌گردد. مخفیانه بودن و سرعت نیز در بعضی از استعمالات وحی لحاظ گشته است. (راغب اصفهانی، ۱۹۸۶: ۵۱۵)

وحی در اصطلاح مفسران قرآن و دانشمندان علوم قرآن، ارتباطی معنوی است که برای پیامبران الهی، جهت دریافت پیام آسمانی از راه اتصال به غیب برقرار می‌شود. پیامبر، گیرنده‌ای است که پیام را به واسطه همین ارتباط و اتصال دریافت می‌کند. (علامه طباطبایی، ۱۳۷۵: ۸۵)

متن روایات آغاز وحی

بر اساس بیان قرآن، خدای متعال بر پیامبر اکرم(ص) وحی کرده، همچنان که بر پیامبران پیش از ایشان نیز وحی کرده است. بیان آیات و روایات در باره چگونگی ارتباط وحیانی پیامبر(ص) و نحوه نزول وحی برایشان حاکی از این است که نزول قرآن بر پیامبر(ص) به وسیله جبرئیل و در افقی برتر از عالم طبیعت صورت می‌گرفت، اما این مسأله که جبرئیل چگونه بر پیامبر(ص) فرود می‌آمد؟ و پیامبر(ص) در چه حالتی وحی را دریافت می‌کرد؟ از جمله مسائلی است که محل برخورد آرا و اندیشه‌های عالمان مسلمان قرار گرفته و دیدگاه‌های مختلفی پیرامون آن مطرح است:

برخی از راویان مانند بخاری و مسلم از طریق زهری از «عروه بن زبیر از عایشه، روایتی در زمینه آغاز وحی نقل کرده‌اند که خلاصه اش چنین است: «فرشته (جبرئیل) نزد پیامبر(ص) آمد و او در غار

حراء بود؛ گفت: بخوان! پیامبر(ص) پاسخ داد: نمی توانم بخوانم. (احتمال دارد که معنا چنین باشد: من، نمی خوانم) (پیامبر(ص) می فرماید: پس او مرا گرفت و فشرد، تا آنجا که مقاومت تمام شد؛ سپس رهایم کرد و گفت: بخوان! گفتم: خواننده نیستم. دوباره مرا گرفت و تحت فشار قرار داد و بعد رهایم کرد و گفت: «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ. اقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ؛ بخوان به نام پروردگارت، آنکه آدمی را از خون بسته آفرید. بخوان و پروردگارت تو کریم تر (از همگان) است» (طبری، ۱۴۱۲: ۱، ۵۲۱).

پیامبر(ص) در حالی که قلبش هراسناک بود نزد خدیجه(س) برگشت و گفت: مرا بپوشانید! بپوشانید! تا آنکه ترس از او برطرف شد و خبر را به خدیجه(س) بازگو نمود و گفت: من بر خود ترسیدم. خدیجه(س) گفت: نه، به خدا سوگند خداوند تو را خوار نمی سازد؛ تو صله رحم می کنی، واماندگان را دسترسی می نمایی، بینوایان را می پوشانی و مهمان نوازی می کنی و در گرفتاری ها و سختی ها یار و یاور (آنان) هستی. خدیجه(س) به سخن ادامه داد تا آنگاه که پیامبر(ص) را نزد «ورقه بن نوفل»، پسرعموی خدیجه(س) برد. او در جاهلیت نصرانی شده بود و به خط «عبری» می نگاشت و از انجیل، به زبان عربی بسیار می نوشت. خدیجه(س) به او که پیرمردی نابینا بود گفت: ای پسرعمو! از پسر برادرت بشنو. ورقه به پیامبر(ص) گفت: چه می بینی؟ رسول الله(ص) واقعه را برای او بازگو کرد. ورقه گفت: این همان «ناموس» است که بر موسی نازل می شد؛ ای کاش من همدوش تو بوده و زنده باشم آنگاه که قومت تو را خارج می کنند. رسول الله(ص) فرمود: آیا مرا خارج خواهند کرد؟ گفت: آری! هرگز مردی چیزی مثل تو نیاورد، مگر آنکه با او دشمنی ورزیدند؛ اگر دوران تو را درک کنم یاریات خواهم نمود. مدتی نگذشت که ورقه از دنیا رفت و وحی به تأخیر افتاد. (ابن کثیر، ۱۹۷۷، ۳: ۳) در این موضوع روایات متناقض و متعارض فراوانی به چشم می خورد که برخی از آنها چنین است: روایتی است که می گوید: «خدیجه(س) پیامبر(ص) را به همراه ابوبکر نزد ورقه بن نوفل فرستاد. آنگاه پیامبر(ص) به او خبر داد که از پشت سر خود، «یا محمد، یا محمد» شنیده و وحشت زده فرار کرده است. ورقه دستور داد تا مقاومت کند و آنچه گفته می شود را بشنود و بعد به او خبر دهد. او نیز چنین کرد. آنگاه ندا رسید! بگو: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ... وَ لَا الضَّالِّينَ». (حمد (۱): ۲-۷) و نیز ادامه یافت که بگو: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ». پیامبر(ص) این ها را به ورقه خبر داد، ورقه به او مژده داد که ندا دهنده، همان کسی است که فرزند مریم را به او بشارت داد. وقتی ورقه وفات کرد پیامبر(ص) فرمود: من آن کشیش (ورقه) را در بهشت دیدم که بر اندامش لباسی از حریر بود؛ زیرا به من ایمان آورد و تصدیقم نمود. (العاملی، ۱۳۸۵، ۲: ۲۸۸)

در روایتی آمده است: «بعد از آنکه خدیجه(س) این جریان را به ورقه خبر داد، او گفت: وی نبی امت است. ورقه و پیامبر(ص) بعد از گذشت مدتی در حالی که پیامبر(ص) و خدیجه(س) مشغول طواف بودند یکدیگر را ملاقات نمودند؛ ورقه از آنچه که حضرت دیده و شنیده بود سوال کرد، و پیامبر(ص) هم به وی خبر داد. آنگاه ورقه گفت: او پیامبر این امت است». (العاملی، ۱۳۸۵، ۲: ۲۸۹)

روایت دیگر می گوید: وقتی پیامبر(ص) ماجرا را به خدیجه(س) خبر داد، او بشارت داد که پیامبر این امت است. خدیجه(س) نیز از غلام خود ناصح و بحیرای راهب این خبر را شنیده بود. بحیرا پیش از بیست سال قبل (شاید منظور از بیست سالگی خدیجه(س) باشد) دستور داد تا خدیجه(س) با او

ازدواج نماید. و پیوسته (خدیجه(س)) با رسول‌الله(ص) بود تا این که غذا خورد و آب نوشید و خندید، آنگاه نزد راهب، که نزدیک مکه بود، رفت و از او پرسش نمود، او نیز همین را گفت. سپس به سراغ ورقه رفت و او هم همین را گفت، اما وی را قسم داد که ماجرا را پنهان نماید، و از او خواست که (محمد) پسر عبدالله را به سوی او فرستد تا خود از او سوال کند و بشنود؛ چون بیم آن داشت (مبادا) آن که نزد محمد آمده است غیر از جبرئیل باشد؛ زیرا برخی از شیاطین برای گمراه نمودن و ایجاد فساد، خود را بدان صورت نمایان می‌سازند تا آدم خردمند را شیفته‌ی خود کرده و او را دیوانه نمایند. خدیجه(س) نزد پیامبر(ص) بازگشت و سخن ورقه را برای او بازگو نمود، که این آیه شریفه نازل گشت، «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ؛ نون، سوگند به قلم و آنچه می‌نویسد[که] تو، به لطف پروردگارت دیوانه نیستی» (قلم(۶۸):۱-۳) اما خدیجه(س) اصرار ورزید که پیامبر(ص) نزد ورقه برود؛ او هم چنین کرد. ورقه وی را تصدیق نمود. تصدیق و سخن ورقه درباره رسول‌الله(ص) منتشر شد و این امر، بر اشراف قوم دشوار آمد. «(مقدسی، ۵۰۷، ۲: ۲۹۶)

روایت دیگر می‌گوید: خدیجه(س) از پیامبر(ص) خواست هنگامی که ملک بر او نازل می‌شود وی را مطلع نماید، پیامبر پذیرفت. خدیجه(س) (در حالی که فرشته نازل گشته بود) دستور داد تا پیامبر(ص) در سمت راست او بنشیند: پیامبر(ص) این چنین کرد و فرشته نرفت، بعد پیامبر(ص) را در دامان خود نشانید، باز فرشته نرفت. سپس در حالی که پیامبر(ص) در آغوشش بود پوشش از سر و صورت خود برداشت، آنگاه ملک رفت. بعد خدیجه(س) گفت: این شیطان نیست، بلکه فرشته است، پس ثابت قدم بمان و امیدوار باش. «(العاملی، ۱۳۸۵، ۲: ۲۸۹)

در روایات دیگری آمده است که «خدیجه(س) رسول‌الله(ص) را در زیر تن پوش خود قرار داد و سر او را از زیر گردن خود بیرون آورد، در این موقع جبرئیل رفت. در روایت دیگر وارد است که: این کار به راهنمایی ورقه صورت گرفت. «(العاملی، ۱۳۸۵، ۲: ۲۸۹)

در روایتی نقل شده است: «ورقه به خدیجه(س) گفت: از او در باره کسی که بر وی نازل می‌شود سوال کن؛ اگر میکائیل باشد هر آینه برای او فروتنی و مهربانی و نرمش می‌آورد، و اگر جبرئیل باشد قتل و اسارت خواهد آورد. خدیجه(س) از او پرسش نمود و او پاسخ داد: جبرئیل است. خدیجه(س) به پیشانی خود زد». «(العاملی، ۱۳۸۵، ۲: ۲۸۹)

در روایت دیگر آمده است: «وقتی به پیامبر(ص) وحی رسید گفت: این نفس (به خود اشاره می‌کند) یا شاعر است یا مجنون، و این سخن را هرگز نباید با قریش در میان گذاشت؛ اکنون به بالای کوه می‌روم و خود را به پایین پرتاب می‌کنم و خودکشی کرده و راحت می‌شوم! فرمود: خارج شدم تا این که به وسط کوه رسیدم؛ آنگاه از آسمان صدایی شنیدم که می‌گوید: یا محمد(ص)! تو رسول خدایی. سپس روایت ادامه می‌دهد: تا آنجا که پیامبر(ص) به خدیجه(س) گفت که خودش شاعر یا مجنون است. خدیجه(س) پاسخ داد: تو را از این به خدا پناه می‌دهم. بعد خدیجه(س) ورقه را ملاقات نمود و او پیامبر(ص) را به استقامت توصیه نمود، آنگاه هنگام طواف او را ملاقات کرد و از آنچه گفته شد بین آنها گفتگو شد.

سهیل و غیر او می‌گویند: خدیجه(س) از «ورقه»، «عداس»، و «نسطور» در باره قضیه رسول‌الله(ص) سوال نمود. «(العاملی، ۱۳۸۵، ۲: ۲۸۹)

در روایتی آمده است که: «عداس نوشته‌ای (تعویضی) به خدیجه(س) داد تا همراه پیامبر(ص) نماید؛ اگر مجنون باشد شفا یابد و در غیر آن صورت، ضرری برای او ندارد. وقتی که خدیجه(س) با نوشته به سوی او آمد، جبرئیل را با او دید که آیات سوره قلم را می‌خواند؛ خوشحال شد و او را گرفت و نزد عداس برد. عداس پشت پیامبر(ص) را برهنه کرد و مهر نبوت را در بین کتف‌هایش مشاهده نمود.» (العاملی، ۱۳۸۵: ۲: ۲۸۹)

برخی می‌گویند: وقتی پیامبر(ص) به خدیجه(س) خبر داد او هم ماجرا را به بحیرای راهب نوشت. بعضی دیگر گفته‌اند: که او خود به قصد بحیرا سفر کرد تا جریان را از او سوال کند. نقل دیگری است که: «هنگامی که پیامبر(ص) برای پرتاب نمودن خود به بالای کوه رفت، جبرئیل در مقابلش ظاهر شد و او را به رسالت خطاب کرد و در آن هنگام، قلبش آرام شد و اطمینان خاطر پیدا نمود.» (العاملی، ۱۳۸۵: ۲: ۲۸۹)

نیز روایت شده که پیامبر(ص) پیش از نبوت، در معرض لرزش، تشنج، رنگ پریدگی، چرت زدن و در حالتی شبیه بیهوشی قرار می‌گرفت، و همچون شتر جوان در خواب عمیقش خُرخر می‌نمود. روایت دیگر چنین است که: «پیامبر(ص) با مسرت و اطمینان به سوی خانواده خویش بازگشت؛ زیرا امر عظیمی دیده بود و وقتی بر خدیجه(س) وارد شد گفت: آیا آنچه را که قبلاً گفتم در خواب دیده‌ام به تو نشان بدهم؟ اینک جبرئیل به نزد من آمد که پروردگرم او را فرستاده بود. آنگاه آنچه از ناحیه خداوند برای او رسیده بود و آنچه را که شنیده بود برای تو انجام می‌دهد. آنچه را از جانب خداوند می‌رسد پذیرا باش که به درستی حق است. به تو مژده می‌دهم که حقیقتاً رسول خدا هستی.» (العاملی، ۱۳۸۵: ۲: ۲۹۱)

آنگاه خدیجه(س) نزد عداس نصرانی رفت که غلام عتبه بن ربیع و اهل نینوا بود و از او در باره جبرئیل سوال نمود؛ و او از ذکر جبرئیل در آن سرزمین تعجب کرد. سپس به خدیجه(س) گفت: که جبرئیل، امین خدا بین او و انبیاست.» (العاملی، ۱۳۸۵: ۲: ۲۹۲)

بررسی سند روایات آغاز نزول قرآن در صحیحین (بخاری و مسلم)

برخی از روایات آغاز وحی از جهات گوناگونی دارای اشکال‌اند که در ذیل آن‌ها را مورد بحث

قرار می‌دهیم:

ضعف سندی

سند این روایات به ویژه در صحیح بخاری و مسلم، از دو نفر؛ زهری و عروه بن زبیر از طریق عایشه است: ابتدا وضعیت زهری سپس عروه ابن زبیر مورد توجه قرار می‌گیرد:

الف) زهری کاتب هشام بن عبدالملک و از اعوان ظالمین بود. با علی(ع) عداوت و کینه داشت. او و عروه در مسجد مدینه، علی(ع) را دشنام می‌دادند. (العاملی، ۱۳۸۵: ۲: ۲۹۲) در حالی که پیامبر(ص) فرمود: «مَنْ سَبَّ عَلِيًّا فَقَدْ سَبَّنِي؛ هر کس علی(ع) را ناسزا گوید مرا ناسزا گفته است.» (مقدسی، ۳۳۲/۵۰۷، ۷: ۳۵۴)

ب) از دقت در گفتگوی خود عروه با عبدالله بن عمر روشن می‌شود که عبدالله بن عمر، عروه را منافق دانسته است؛ خود عروه می‌گوید: «پیش ابن عمر رفتم و گفتم ما نزد پیشوایان خود می‌نشینیم و سخن آنها را که خلاف حق است تصدیق می‌کنیم و قضاوت ناحق آنها را تقویت و تحسین می‌کنیم؛

این کار چگونه است؟ ابن عمر گفت: ما در زمان رسول خدا (ص) این کار را نفاق می‌دانستیم! اسکافی گوید: عروه درباره علی (ع) اخبار ناپسند جعل می‌کرد». (العاملی، ۱۳۸۵، ۲: ۲۹۴)

ج) عایشه در جنگ جمل رو در روی علی (ع) رهبری جنگ را عهده دار بود. (دینوری، ۱۹۹۰، ۱: ۹۱) علاوه بر این، عایشه پس از بعثت متولد شده و در آغاز بعثت به دنیا نیامده بود تا بی واسطه آن ماجرا را نقل کند. (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ۳: ۸۹) پس این روایت مرسل است یا واسطه نقل از عایشه تا اصل واقعه حذف شده و توسط راویان بعدی به نام عایشه دروغ بسته‌اند.

تناقض و ناهمگونی

تناقض و اختلاف روایات در حدی است که به هیچ وجه قابل جمع یا اغماض نیست. تفاوت زمان، مکان و افراد، و اختلاف در طرح داستان و نقل جزئیات، نشانگر پراکنده گویی راویان این داستان است. برای نمونه:

تعارض دو روایتی که بخاری در کیفیت نزول قرآن بر پیامبر (ص) نقل می‌کند. او در حدیث عایشه می‌گوید: قرآن، در خواب و رویا بر پیامبر (ص) نازل شده است. در روایتی دیگر می‌گوید: که قرآن، در بیداری بر پیامبر (ص) نازل شده است. بخاری در الصحیح چنین نقل می‌کند:

حدثنا عبد الله بن يوسف، قال اخبرنا مالك، عن هشام بن عروه، عن عایشه ام المومنین: ان الحرث بن هشام سال رسول الله، فقال: «يارسول الله! كيف ياتيک الوحي؟» فقال رسول الله: «احيانا ياتيني مثل صلصلة الجرس و هو اشد علي فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال و احيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني» فاعى مايقول» قالت عایشه: «ولقد رايتہ ينزل الوحي في اليوم الشديد البرد، فيفصم عنه و ان جبينه ليفصد عرقا» (بخاری، ۱۴۰۱، ۳: ۱)

تعارض بین روایات در اولین سوره نازل شده بر پیامبر (ص) در روایت عایشه، آمده است که اولین سوره نازل شده بر پیامبر (ص) سوره مبارک «علق» بوده است. از سوی دیگر، روایاتی، دلالت دارند بر این که اولین سوره نازل شده، سوره مبارک «مدرثر» است. این دو دسته از روایات با هم تناقض دارند. برای نمونه، مسلم در صحیح، چنین نقل می‌کند:

حدثنا زهير بن حرب، حدثنا الوليد بن مسلم، حدثنا الاورزاعي، قال: سمعت يحيى يقرأ سالت اباسلمه: «اي القرآن انزلتان؟» قال: «يا ايها المدرثر» فقلت: «واقراء؟» قال جابر: احدثكم ما حدثنا رسوالله (صلى الله عليه واله وسلم) قال: جاورت بحراء شهرا، فلما قضيت جوارى نزلت فاستيطنت بطن الوادي. فنوديت، و نظرت امامي و خلفي و عن يميني و عن شمالي، فلم ارا احدا. ثم نوديت، فنظرت فلم ارا احدا. ثم نوديت فرفعت راسي. فاذا هو على العرش في الهواء فاخذني رجفه شديده فاتيت خديجه فقلت: «دثروني! دثروني». فصبوا علي ماء. فانزل الله عز وجل: «يا ايها المدرثر...» (مسلم، ۱۴۰۴، ۱: ۲۲۲)

ضعف و ایرادهای محتوایی روایات آغاز وحی

محتوای روایات منقول در بخاری و مسلم، حاوی نکات قابل تأملی است از جمله:

۱. فشار و شکنجه پیامبر (ص) توسط جبرئیل

جبرئیل پیامبر (ص) را گرفت، او را فشرد و جلوی نفس او را آن قدر گرفت تا مقاومتش تمام شد، سپس رهایش نمود و دستور داد بخواند و سه مرتبه این کار را تکرار کرد. (ذهبی، ۱۴۰۹، ۱: ۱۱۷) در بررسی محتوایی این فقره از روایت باید گفت:

اولاً: چگونه بر جبرئیل جایز است پیامبر (ص) را چنین بیازارد و بترساند، تا حدی که گمان شود او

مرده است؟

ثانیاً: چرا جبرئیل این کار را سه مرتبه انجام داد؟! اصلاً مگر فرشته جسم و ماده است که با انسان گلاویز شود؟

ثالثاً: چرا جبرئیل سخن پیامبر(ص) را در مرتبه اول و دوم تصدیق نمی‌کند و در مرحله سوم تصدیق می‌کند؟ اگر پیامبر(ص) در دو مرتبه اول، دروغ گفته که نمی‌توانم بخوانم، دیگر شایسته نبوت نیست! و اگر هم راست گفته؛ چرا جبرئیل قانع نشد و همچنان گلوی او را فشرده؟ اصلاً فشار دادن چه تاثیری در ایجاد توانایی و باسواد شدن دارد؟

رابعاً: آیا جبرئیل نوشته‌ای آورده بود که پیامبر(ص) بخواند و آنحضرت نیز در جوابش فرمود: «**انا بقاری**»، اگر نوشته‌ای بود که خدا بهتر می‌دانست او امی و به مکتب نرفته و پیش کسی درس نخوانده است، و اگر نوشته‌ای نبود و تنها تکرار جملات جبرئیل بود که کار سختی نبود؛ چرا پیامبر(ص) از تکرار چند جمله ساده سرپیچی می‌کرد و تکرار نمی‌کرد؟

خامساً: چرا باید پیامبر خدا(ص) بی‌هیچ دلیلی توسط جبرئیل شکنجه شود؟ سادساً: اگر پیامبر(ص) توان خواندن نداشت تکلیف او به خواندن کار عبثی است؛ چرا که خداوند در قرآن فرموده است: «**لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا**؛ خداوند هیچ کس را جز به قدر توانایی اش تکلیف نمی‌کند». (بقره ۲: ۲۸۶)

۲. ترس پیامبر(ص) و نقش خدیجه(س)

این فقره از روایات آغاز وحی نیز ایراداتی دارد از جمله؛

الف) مبعوث کردن پیامبری که به نبوتش جاهل، و نیازمند به زنی بی‌سواد و کشیشی نصرانی بوده غیرعقلانه است؛ اگر حضرت خدیجه(س) یا ورقه‌بن نوفل، آن‌قدر توانا و برجسته بودند که پیامبر خدا(ص) نیازمند راهنمایی آنان بود؛ چرا خود خدیجه(س) یا آن مرد نصرانی شایسته نبوت نگردیدند؟! چرا آنچه را آن زن و ورقه فهمیدند خود پیامبر(ص) نفهمیدند؟!

همچنین اگر کسی که مستقیماً با فرشته در ارتباط است در دریافت حقیقت تردید کند، دیگران چگونه می‌توانند تردید او را رفع کنند حال آنکه حتی فرشته را نیز ندیده‌اند؟!

علاوه بر این، وقتی وحی آمد و تمام شد حضرت محمد(ص) به پیامبری رسیده بود و شایسته نبود در نبوت خود تردید نماید؛ چون نزدیک ایام بعثت پیامبر(ص) شیاطین از شنیدن و استراق سمع، محجوب و ممنوع شده بودند به طوری که جنیان فهمیده بودند این محدودیت برای امر عظیمی است. (بیهقی، ۱۹۸۵: ۱: ۱۳۱) افزون بر آن، چگونه ممکن است خداوند کسی را که از لحاظ علمی، معرفتی و روحی آماده نیست، برای چنین امری برگزیند؟! به حدی که او گمان کند مجنون گشته است؟! چرا پیامبر(ص) علائم و کراماتی را که در بین راه دیده بود فراموش کرد؟! مانند سلام کردن درخت و سنگریزه‌ها، رؤیاهای صادقانه و... (بحرانی، ۱۴۱۶، ۵: ۶۹۷)

ب) ناسازگاری این فقره از گزارش آغاز وحی با آیات قرآنی از قبیل: «**قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَ كَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عَشِدُّ لَهُ لِيَوْمَ تَأْتُونَ بِلَا إِلَٰهَ إِلَّا الْإِلَٰهُ الْحَقُّ وَ هُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ**؛ بگو: «من از جانب پروردگارم دلیل آشکاری [همراه دارم، و] لی [شما آن را دروغ پنداشتید، و] آنچه را به شتاب خواستار آنید در اختیار من نیست. فرمان جز به دست خدا نیست که حق را بیان می‌کند، و او بهترین داوران است». (انعام ۶: ۵۷) و همچنین آیه ی «**كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَ رَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا**، اینگونه [ما آن را به

تدریج نازل کردیم] تا قلبت را به وسیله آن استوار گردانیم، و آن را به آرامی [بر تو] خواندیم». (فرقان (۲۵): ۳۲) و نیز آیه ی «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ؛ بگو: «این است راه من، که من و هر کس (پیروی ام) کرد با بینایی به سوی خدا دعوت می‌کنیم، و منزّه است خدا، و من از مشرکان نیستم.» (یوسف (۱۲): ۱۰۸) این آیات، استواری قلب پیامبر(ص) و عدم تردید او را ثابت می‌کنند.

بر این اساس می‌توان گفت: هر گونه ادعایی بر خلاف این آیات و اثبات تردید رسول خدا(ص) باشد دروغ است. چنانکه از آیه «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ؛ و آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما هدایت می‌کردند، و به ایشان انجام دادن کارهای نیک و برپا داشتن نماز و دادن زکات را وحی کردیم و آنان پرستنده ما بودند.» (انبیاء (۲۱): ۷۳) و نیز آیه «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ؛ و چون شکیبایی کردند و به آیات ما یقین داشتند، برخی از آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما [مردم را] هدایت می‌کردند.» سجده (۳۲): ۲۴) بر می‌آید که شرط وصول به این مقام، رسیدن به مقام صبر و یقین است. بنابراین خداوند پیامبران خود را قبل از آن که مقام نبوت عطا کند به این درجه از یقین می‌رساند.

علامه طباطبایی «ره» پس از نقل برخی از این روایات می‌فرماید: «این داستان که در روایات آمده خالی از اشکال و بلکه اشکال‌ها نیست. برای این که؛

اولاً: به رسول خدا(ص) نسبت شک در نبوت خود داده و گفته که آن جناب احتمال داده آن صدا و آن شخصی که بین زمین و آسمان دیده و آن سوره‌ای که بر او نازل شده همه از القانات شیطان باشد.

ثانیاً: به وی نسبت داده که اضطراب درونی اش زایل نشد تا وقتی که مردی نصرانی (ورقه بن نوفل) که خود را به رهبانیت زده بود به نبوتش شهادت داد، آن وقت اضطرابش زایل شد، با این که خدای تعالی درباره آن جناب فرموده: «قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي»، (انعام (۶): ۵۷) و چگونه ممکن است چنین کسی از سخن یک نصرانی تحت تاثیر قرار گیرد و برای آرامش خاطرش محتاج به آن باشد، مگر در آن سخنان چه حجت روشنی بوده است؟ و مگر خدای تعالی درباره آن جناب نفرموده: «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي»، (یوسف (۱۲): ۱۰۸) و آیا اعتماد کردن به قول ورقه بصیرت است، و بصیرت پیروانش هم همین است که ایمان آورده اند به کسی که به گفتاری بی دلیل ایمان آورده و اعتماد کرده است؟ آیا وضع سایر انبیاء هم بدین منوال بوده و آنجا که خدای تعالی می‌فرماید: «إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ»، (نساء (۴): ۱۶۳) امت این انبیاء هم اعتمادشان به نبوت پیغمبرشان برای این بوده که مثلاً پیرمردی مانند ورقه گفته که نوح پیغمبر است، و یا هود و صالح پیغمبرند؟ قطعاً پایه تشخیص نبوت یک پیغمبر این قدر سست نیست؛ بلکه حق این است که نبوت و رسالت ملازم با یقین و ایمان صددرصد شخص پیغمبر و رسول است، او قبل از هر کس دیگری به نبوت خود از جانب خدای تعالی یقین دارد و باید هم چنین باشد. روایات وارده از ائمه اهل بیت(علیهم السلام) نیز همین را می‌گوید.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲: ۵۵۷)

آیت‌الله‌العظمی سبحانی در کتاب فروغ ابدیت خود پس از نقل برخی از این روایات می‌فرماید:

ما تصور می‌کنیم که تمام این داستان‌ها مجعول است که در تاریخ و تفسیر وارد شده است؛ برای این که: اولاً: ما برای ارزیابی این گفتارها، باید نظری به تاریخ زندگی پیامبران گذشته بیاندازیم. قرآن سرگذشت آنان را بیان کرده و روایات فراوانی در باره شرح زندگی آنها وارد شده است. ما در زندگی هیچ یک از آنها چنین جریان زنده‌ای را نمی‌بینیم. قرآن، آغاز نزول وحی به موسی را کاملاً بیان کرده و تمام خصوصیات سرگذشت او را روشن نموده است و ابدأً از ترس و لرز، وحشت و اضطراب، به گونه‌ای که بر اثر شنیدن وحی دست به انتحار بزند، سخن نگفته است. با این که زمینه ترس برای موسی آماده تر بود؛ زیرا در شب تاریک و در بیابان خلوت، ندایی از درختی شنیده و رسالت او به این وسیله اعلام شد. آیا می‌توان گفت: موسی هنگام آغاز وحی آرام و مطمئن بود؛ اما کسی که بر تمام پیامبران برتری دارد، باشنیدن گفتار فرشته به حدی مضطرب شد که می‌خواست خود را از بالای کوه پرتاب کند؟! آیا این سخن عاقلانه هست؟ مسلماً تا روح پیامبر(ص) از هر نظر آماده برای اخذ سر الهی آماده نباشد؛ خدای حکیم او را به منصب نبوت مفتخر نمی‌سازد؛ زیرا منظور از برانگیختن پیامبران، راهنمایی مردم است. کسی که قدرت روحی او به این اندازه باشد که باشنیدن وحی حاضر شود خود کشتی کند چگونه می‌تواند در مردم نفوذ کند؟

ثانیاً: چطور شد که موسی باشنیدن ندای الهی، اطمینان یافت که از طرف خداست و فوراً از خدا خواست؛ هارون را به منظور این که از او فصیح‌تر سخن می‌گوید، یار و کمک کار او سازد (طه: ۲۰-۲۹) اما سرور پیامبران، مدت‌ها در شک و تردید ماند، تا «ورقه» غبار شک و تردید را از آینه دل او برد؟! ثالثاً: «ورقه» به طور مسلم، مسیحی بود. هنگامی که می‌خواهد اضطراب و تردید رسول خدا(ص) را از بین ببرد، فقط نامی از نبوت «موسی بن عمران» برده و می‌گوید: این همان مقامی است که به موسی بن عمران داده شده است. (ابن هشام، ۱: ۲۳۸) آیا خود این، گواه بر این نیست که دست داستان سربان اسرائیلی در کار بوده، و با غفلت از مذهب قهرمان داستان (ورقه) به جعل آن پرداخته است؟

آیت‌الله‌العظمی سبحانی در باره آغاز وحی این روایت را بیان کردند که: «فرشته‌ای از طرف خدا مامور شد و لوحی در برابر او گرفت و به او گفت (اقرء) و پیامبر(ص) پاسخ داد من توانایی خواندن ندارم و فرشته وحی او را سخت فشار داد این عمل سه بار تکرار شد و بعد از فشار سوم، ناگهان در خود احساس کرد می‌تواند لوحی که در دست فرشته است را بخواند جبرئیل ماموریت خود را انجام داد و پیامبر(ص) پس از نزول وحی، از کوه حراء، پایین آمد و به سوی خانه خدیجه(س) رهسپار شد. «(جعفر سبحانی، ۱۳۶۲: ۱، ۲۲۹) در حالی که ما در بررسی روایات آغاز وحی، این روایت را مورد بررسی قرار دادیم و بیان کردیم این روایت از جهات گوناگون محل اشکال است:

الف) روایت از نظر سندی ضعیف است

ب) مجوز این عمل جبرئیل، چه بوده است؟ چرا که قرآن در آیه ۶۱ سوره توبه، آزار رسول خدا(ص) را حرام می‌داند.

ج) چرا جبرئیل این عمل را سه بار تکرار کرد؟ چرا پیامبر(ص) در مرتبه اول و دوم، سخن جبرئیل را تصدیق نکرد؟ آیا می‌توان گفت که پیامبر(ص) توان تحمل وحی یا لیاقت آن را نداشت؟ هرگز؛ چرا که این سخن مورد اتفاق است که جبرئیل، فرستاده خدا بر پیامبر(ص) بوده و به مصداق «لایکلف الله نفساً الا وسعها» جبرئیل مجاز نبود حکمی خارج از توان پیامبر(ص) را بر او تحمیل کند.

د) در روایت آمده پیامبر(ص) بعد از نزول وحی، به خانه برگشت و داستان غار حرا را برای خدیجه(س) تعریف کرد سپس رو به وی کرد و فرمود: «قدخشیت علی نفسی» بعد از گفتن این جمله، خدیجه(س) شروع به شمردن صفات پیامبر(ص) نمود و به ایشان گفت که خدا می‌خواهد او را از صالحان قرار دهد تا بدین وسیله، آرامش قلبی برای پیامبر(ص) فراهم کند. لازمه این سخن آن است که خدیجه(س)، دارای شرح صدر بیشتری از رسول خدا(ص) باشد که این سخن، باشخصیت والای رسول خدا(ص) منافات دارد و با احادیث متعددی مانند حدیث مشهور: «ان الله وجد قلب محمد افضل القلوب و اواعاها، فاختره لنبوته» معارض است.

با بررسی روایات آغاز وحی روشن شد که روایات حاکی از تردید رسول خدا(ص) مرسل و ضعیف است و قابلیت احتجاج و استدلال ندارد. از سوی دیگر در سلسله روایت، افرادی ضعیف یا مجهول یا متهم به عدم وثوق وجود دارند از این رو روایت از اعتبار ساقط است و نمی‌توان به آن استدلال کرد.

ماجرای صحیح آغاز وحی

سال‌ها بود که پیامبر(ص) مدتی را در غار حرا به عبادت می‌گذرانید و گاهی علی(ع) را نیز همراه خود می‌برد. لذا هنگامی که در غار حرا بود شادمان و مسرور به خانه برگشت و مسأله خطیری که عهده دار شده بود و اطمینان داشت به نزدیکان خود گفت. به جهت اطمینان خود او و راستگویی و صداقتش در میان اهل خانه بود که در همان روز، علی(ع) و خدیجه(س) به وی ایمان آوردند.

زراره از امام صادق(ع) می‌پرسد: «چرا پیامبر(ص) آنگاه که جبرئیل بر او نازل شد نترسید و آن را از وسوسه‌های شیطان نپندیشید؟ امام صادق(ع) فرمودند: «خداوند عبد خویش را به رسالت انتخاب کرده و آرامش و وقار را بر او نازل کرد و آنچه را که از ناحیه خداوند به او می‌رسید، همانند چیزی بود که او با چشم می‌دید». (مجلسی، ۱۴۰۳، ۱۱: ۵۶)

طبرسی دانشمند بزرگ شیعه در تفسیر خود می‌گوید: «خداوند به رسول خود وحی نمی‌کند مگر آن که آن را با دلایل روشن همراه می‌سازد تا مطمئن باشد که آنچه به او وحی می‌شود از جانب خداست». (طبرسی، ۱: ۳۸۴، ۱۳۷۲) در روایت دیگری آمده است که پرده از مقابل دیدگان انبیاء برداشته می‌شد و به حقایق می‌رسیدند.

استاد سیدجعفر مرتضی‌عاملی فرمودند: به نظر می‌رسد جعل این حدیث از جانب عروه بن زبیر و برخی دیگر از زبیری‌ها باشد، و با این احادیث جعلی می‌خواهند اثبات کنند که زبیری‌ها در حرکت اولی اسلام نقش اساسی داشتند و اگر آنها بودند پیامبر خود کشی می‌کرد، چون حضرت خدیجه(س) نیز از طایفه زبیری‌هاست، گرچه دیگر گروه‌ها نیز می‌توانند از این جعلیات بهره ببرند.

نتیجه‌گیری

با بررسی مجموعه روایات آغاز نزول وحی این نتایج به دست می‌آید:

- ۱) از آنجا که وحی بدون واسطه و مفاهیم بر انبیا نازل می‌شود، از سنخ علوم حضوری است و لذا هیچ‌گونه خطایی در آن راه ندارد.
- ۲) در وحی تشریحی که با واسطه فرشته وحی بر انبیا نازل می‌شود، فاعل و ایجاد کننده وحی خداوند است و لذا هیچ‌گونه خطایی در آن راه ندارد.
- ۳) پیامبر(ص) در جریان پذیرش وحی بین فرمان‌های الهی و اراده شخصی خود، تفکیک قائل

بود. او با آگاهی کامل، بین آنچه به عنوان وحی بر او نازل می‌شد و احادیثی که با الهام الهی و تعبیرات انسانی خودش آنها را بیان می‌کرد، فرق می‌گذاشت.

(۴) با بررسی روایات آغاز نزول وحی دیدیم که برخی از این روایات از نظر سند ضعیف، سست و متزلزل می‌باشند. در سلسله سند این احادیث راویانی بودند که نام آنها در کتب رجالیه ذکر نشده یا آمده، ولی وصفی از آنها نشده است. با این اوصاف، سند این احادیث از اعتبار و حجیت می‌افتد و نمی‌توان به آنها اعتماد کرد و برخی از این احادیث با فرض صحیح بودن سند از نظر متن اشکال داشتند. و روایت مورد استناد آیت‌الله‌العظمی سبحانی در مورد آغاز نزول وحی، روایت ضعیفی است و قابلیت احتجاج و استدال ندارد.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن اثیر، علی بن محمد، الكامل فی التاریخ، چاپ اول، بیروت، دارصنار، ۱۳۸۵.
۲. ابن‌عشیم کوفی، الفتوح، ترجمه محمدبن احمد مستوی، تهران، انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲.
۳. ابن بابویه، محمدبن علی، الامالی (للمصدوق) چاپ پنجم، بیروت، ۱۳۶۲.
۴. ابن حجر العسقلانی، احمدبن علی، الاصابه فی تمييز الصحابه، تحقیق عادل احمد عبدالوجود وعلی محمد معوض، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۵. ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر.
۶. ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، چاپ اول، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵ق.
۷. ابن فارس، احمدبن فارس، معجم مقاییس اللغه، ج ۶، قم، مکتب اعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۸. ابن قتیبه الدینوری، ابو محمد عبدالله، الامامة والسیاسة، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۰ق.
۹. ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، البدایه والنهایه، بیروت، مکتبه المعارف، ۱۹۷۷م.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دارصادر، ۱۴۱۴ق.
۱۱. احمدبن حنبل، مسند الامام احمدبن حنبل، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۹ق.
۱۲. ابن ماجه، محمد، سنن ابن ماجه، بیروت، دارالفکر، بی تا.
۱۳. البخاری، صحیح البخاری، چاپ اول، استامبول، دارالفکر للطباعة والنشر و التوزیع، ۱۴۰۱ق.
۱۴. بحرانی، سیدهاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیادبعثت، ۱۴۱۶ق.
۱۵. البیهقی، ابوبکر، دلائل النبوة، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۵ق.
۱۶. جعفری، یعقوب، بینش تاریخی قرآن، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۶.
۱۷. ذهبی، شمس الدین، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، چاپ دوم، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۹ق.
۱۸. راغب اصفهانی، ابوالفرج، المفردات الفاظ القرآن، مصحح داوودی، صفوان عدنان، بیروت و دمشق، دارالقلم والدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
۱۹. رامیار، محمود، تاریخ القرآن، چاپ پنجم، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۰.
۲۰. سبحانی، جعفر، فروغ ابدیت، قم، موسسه بوستان کتاب، ۱۳۹۲.
۲۱. سبحانی، جعفر، اصول الحدیث واحکامه فی علم الدرایه، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۶ق.
۲۲. سیوطی، عبدالرحمن، الدر المنثور، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۲۳. طبری، ابوجعفر محمدبن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲.
۲۴. طباطبایی، محمدحسین، قرآن در اسلام، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۵.
۲۵. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۱ق.
۲۶. کلینی، محمدبن یعقوب بن اسحاق، الکافی، تهران، الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۲۷. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۲۸. مرتضی‌العاملی، السید جعفر، الصحیح من سیره النبی الاعظم (ص)، قم، دار الحدیث، ۱۳۸۵.
۲۹. المقدسی، مطهر بن طاهر، البدء التاریخ، بورسعید، بی جا، مکتبه الثقافه الدینیة، بی تا.

تبیین دیدگاه آیت‌الله جعفر سبحانی در جمع آوری قرآن

فاطمه شهبازبوکت^۱

حسن اسلامپور کریمی^۲

چکیده

مقاله حاضر با موضوع «تبیین دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی در جمع آوری قرآن» و با هدف دستیابی به دیدگاه ایشان در مورد جمع آوری قرآن سعی کرده است، به علت اختلاف آراء در این مسئله، ضمن بیان دیدگاههای دانشمندان، دیدگاه استاد سبحانی را در این مورد بیان کند. مقاله حاضر با نفی دیدگاه جمع قرآن بعد از رحلت در قالب مصحف، بر دیدگاه جمع قرآن قبل از رحلت تأکید کرده است. این مقاله از روش گردآوری کتابخانه‌ای و روش توصیفی - تحلیلی بهره جسته، یافته زیر را به دست آورده است؛ قرآن در زمان حیات پیامبر اعظم (ص) گردآوری شد و سوره‌ها و آیه‌هایش به دستور او مرتب شد، دلیل بر این سخن، افزون بر شواهد تاریخی، تعارض احادیث جمع قرآن با نص قرآن و اجماع مسلمانان، دلایل عقلی است.

کلیدواژگان

آیت‌الله سبحانی، جمع آوری قرآن، کاتبان وحی، امام علی (ع)، تاریخ جمع آوری قرآن

مقدمه

قرآن کریم، معتبرترین منبع معارف اسلامی، کتابی بی‌نظیر است. از این رو هر مسلمانی علاقه‌مند است که با تاریخ کتاب دینی خود آشنا شود و از لابه‌لای مدارک و منابع موجود، میزان توجه و اهتمام مسلمانان صدر اسلام و یاران پیامبر اکرم را به این کتاب مقدس به دست آورد، برای مسلمانان جالب است، بدانند قرآنی که اکنون بی‌هیچ تغییر و تحریفی در دست ما است، چه فراز و نشیبی را در بستر تاریخ پیموده است.

از جمله موضوعات مهم و بحث برانگیز در تاریخ قرآن، مبحث جمع قرآن کریم است که از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا روشن شدن حقیقت مطلب در این موضوع، افزون بر ایجاد آگاهی و معرفت بیشتر نسبت به چگونگی چینش آیات و سوره‌های قرآن، جلوی شماری از شبهات را که درباره نص قرآن کریم مطرح است، می‌گیرد و راه را برای تبیین بهتر تحریف‌ناپذیری قرآن هموار می‌سازد.

یکی از اندیشمندانی که به این مسئله توجه داشته، آیه الله جعفر سبحانی است. از جمله زمینه‌هایی که ایشان به اظهار نظر درباره آن پرداخته است، موضوع جمع و نگارش قرآن، نظم و ترتیب آیات و سوره‌ها است. این مقاله با هدف تبیین دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی در جمع آوری قرآن، در صدد پاسخگویی به این سؤال است که دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی در جمع آوری قرآن چیست؟ با وجود پژوهش‌های گسترده‌ای که در این زمینه به عمل آمده، کتابهای فراوانی که در این مورد

^۱ Fshahbaz89@yahoo.com

^۲ Eslampur88@gmail.com

^۱ مدرس حوزه علمیه ولی‌عصر «عج» بناب

^۲ عضو هیئت علمی دانشگاه امام حسین تهران

نگاشته شده، و هر یک به اجمال و تفصیل بدان پرداخته‌اند، ولی برخی ابعاد آن به‌ویژه مسئله جمع قرآن در قالب مصحف، همچنان در میان دانشوران تفسیر و علوم قرآنی، مورد اختلاف جدی باقی مانده، نیازمند تحقیق و پژوهش است. از این رو مقاله حاضر، با روش گردآوری کتابخانه‌ای و با رویکرد توصیفی-تحلیلی در صدد آن است که دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی را تبیین کند. از آنجا که توجه به معنای درست واژه‌ها در دریافت و نتیجه‌گیری صحیح از گزارشها مؤثر است، نخست واژه‌های «جمع» و «جمع قرآن» را بیان می‌کنیم و سپس وارد اصل بحث می‌شویم.

۱. معانی «جمع» و «جمع قرآن»

«جمع» در لغت به معنای گرد آوردن و کنار هم گذاشتن چیزها و اجزای پراکنده است. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۱: ۴۷۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۰۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ۸: ۵۳؛ فیروزآبای، بی‌تا، ۳: ۱۴) و «جمع قرآن» در اصطلاح احادیث و دانش علوم قرآنی به معنای تدوین، تألیف و گردآوری آیات و سوره‌های قرآن کریم است که مصادیق آن دو گونه است:

الف- گردآوری و تدوین آیات در سوره‌ها.

ب- گردآوری و تألیف سوره‌ها به صورت کتاب که به آن مصحف گفته می‌شود.

افزون بر معنای لغوی کلمه «جمع»، روایات فراوانی شاهد بر کاربرد تعبیر «جمع قرآن»؛ به معنای گردآوری و تألیف قرآن است. شماری از این روایات در خلال بحث خواهد آمد. احادیث جمع قرآن توسط علی(ع) از آن جمله است: «فما وضعتُ ردائی عن ظهري حتى جمعتُ القرآن» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۴۰: ۱۸۰)

زرقانی و شمار دیگری از عالمان اهل سنت بر این باورند که تعبیر «جمع قرآن» در شماری از روایات، به معنای «حفظ قرآن» به کار رفته است. (زرقانی، بی‌تا، ۱: ۲۳۳؛ ابن حجر عسقلانی، بی‌تا، ۱: ۲۹)؛ شاهد و دلیلی از لغت، اشعار عرب یا روایات بر این مدعا ارائه نشده است.

از حدیث نبوی ذیل، استفاده می‌شود که در عهد پیامبر(ص) واژه «حفظ» را برای اشاره به معنای «به خاطر سپردن و ازبر کردن» به کار می‌برده‌اند: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): «مَنْ اسْتَضَهَرَ الْقُرْآنَ وَ حَفِظَهُ وَ أَحَلَّ حَلَالَهُ وَ حَرَّمَ حَرَامَهُ أَدْخَلَهُ اللَّهُ بِهِ الْجَنَّةَ وَ شَفَعَهُ فِي عَشْرَةِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ كُلُّهُمْ قَدْ وَجَبَ لَهُ النَّارُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۸۹: ۱۹؛ نوری، ۱۴۰۸، ۴: ۲۴۵).

از آنچه بیان شد، آشکار گردید که عبارت «جمع قرآن» در عهد پیامبر(ص) در معنای حقیقی آن؛ یعنی گردآوری و تألیف آیات و سوره‌های قرآن به طور یقین به کار رفته است؛ ولی کاربرد آن به معنای مجازی «حفظ کردن» مورد تردید است. از آنجا که استعمال مجازی، نیازمند قرینه است، اگر در مواردی ادعا شود که واژه «جمع»، به معنای «حفظ کردن» استعمال شده، این معنا در صورتی پذیرفته می‌شود که قرینه‌ای در تأیید آن وجود داشته باشد. (ناصحیان، ۱۳۸۷، ۳۰: ۳۳)

۲. نظر دانشمندان درباره زمان جمع آوری قرآن

درباره زمان جمع آوری قرآن کریم، میان دانشمندان و محققان شیعه دو دیدگاه وجود دارد: بعضی عقیده دارند که این کار پس از رحلت رسول خدا(ص) جمع آوری و تألیف شده است. در این مورد آیه الله معرفت می‌گوید: «جمع و تألیف قرآن به شکل کنونی، در یک زمان صورت نگرفته، بلکه به مرور زمان و به دست افراد و گروه‌های مختلف انجام شده است». (معرفت، ۱۳۸۱: ۱۱۹) وی در ادامه

می‌نویسد: «در مجموع شاید بتوان گفت جمع قرآن، به دست صحابه، پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) از امور مسلم تاریخ است.» (همان: ۱۰۸)

دیدگاه دوم این است که قرآن کریم همچنان که هست، در زمان حیات پیامبر اکرم (ص) شکل گرفته است. آیه الله خوئی در این مورد می‌نویسد: «قرآن در دوران خود پیامبر و به دستور و نظارت وی انجام گرفته است.» (خوئی، بی تا: ۳۲۳)

۱-۲. جمع قرآن بعد از رحلت رسول اکرم (ص)

طرفداران جمع قرآن، پس از رحلت پیامبر (ص) بر این عقیده‌اند که مجموع قرآن - بدون کم‌ترین کاستی و فزونی - در زمان حیات پیامبر (ص) علاوه بر حفظ حافظان و کاتبان وحی، در وسایل و ابزارهای نگارش آن دوران نگاشته شد و پیامبر (ص) جای هر آیه و سوره را برای اصحاب مشخص فرمود. این اصلی قطعی است که هیچ کس در آن تردید ندارد. آنچه باقی می‌ماند این است که چون این مکتوبات و صحایف به طور پراکنده و متفرق بود و به دلیل استمرار نزول وحی و پایان نپذیرفتن آن، امکان مصحف سازی فراهم نشد، پس از رحلت پیامبر (ص) که نزول وحی قطع شد، این امکان فراهم آمد و مسلمانان، قرآن را طبق نظر رسول اکرم (ص)، که از قبل مشخص و قطعی بود، از شکل پراکنده و متفرق به صورت مصحف واحد در بین دو لوح یا بین دو جلد قرار دادند. (عاشوری تلوکی، ۱۳۷۹، ۲۶: ۱۵۷)

۱-۲-۱. دلایل قائلان به جمع قرآن بعد از رحلت

دلایل متعددی موجب گشت که قرآن در زمان رسول خدا (ص) به صورت مجموعه‌ای، مانند کتاب تدوین نگردد. از جمله اولاً، آن انگیزه و ضرورتی که در زمان ابوبکر، موجب تدوین قرآن به صورت کتابی واحد شد، یا عثمان را بر آن داشت تا با نسخه برداری از قرآن مصاحفی فراهم آورد، در زمان رسول خدا (ص) وجود نداشت. مسلمانان در آن زمان با مشکل چندانی مواجه نبودند؛ شمار قاریان فراوان بود و اسلام هنوز گسترش چندانی نیافته بود و فتنه‌ها سربر نیاورده بودند و همچنان بر حفظ قرآن بیش از کتابت اعتماد می‌شد. وسایل کتابت چندان فراهم نبود و رسول خدا (ص) تأکیدی و صف‌ناپذیر بر حفظ قرآن و حتی نحوه ادای آن بر اساس حروف هفتگانه داشت. (زرقانی، بی تا، ۱: ۲۴۱)

ثانیاً، رسول خدا (ص) همواره احتمال می‌داد که آیه‌ای نازل شود و آیه یا آیاتی را نسخ کند. ثالثاً، قرآن یکباره وحی نشد و نزول آن، به تدریج و در طول مدت بیست و سه سال صورت پذیرفت.

رابعاً، ترتیب آیات و سوره قرآن بر اساس ترتیب نزول نبود، فرود وحی، بر حسب اسباب نزول بود؛ اما آیات، بر اساس ملاحظات و عوامل دیگری ترتیب می‌گرفت.

با توجه به این مطالب، روشن است که اگر قرآن به صورت مجموعه‌ای از اوراق، تدوین و در قالب کتاب‌هایی تکثیر می‌شد، هر زمان که نسخی صورت می‌پذیرفت و یا حادثه‌ای به وقوع می‌پیوست و آیه‌ای نازل می‌شد، قطعاً در معرض تغییر و تجدید نظر قرار می‌گرفت. افزون بر اینکه، شرایط زمان، اجازه چنین کاری را نمی‌داد؛ ابزار کتابت، چندان در دسترس نبود؛ و مسلمانان نیز قبل از هر چیز به حفظ کردن، عادت داشتند؛ اما با پایان یافتن وحی و رحلت رسول خدا (ص)، دیگر نسخ آیات وجود نداشت، ترتیب و نحوه چینش آیات مشخص شده بود. بنابراین هنگامی که ضرورت نسخه برداری قرآن در قالب صحیفه‌ها یا مصاحف فراهم آمد، خداوند متعال به مصداق «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ

لِحَافِظُونَ» (حجر: ۱۵): ۹) خلفای راشدین را موفق ساخت که برای حفظ قرآن و پاسداری از اولین مرجع تشریح به پاخیزند. (زرقانی، همان)

۲-۱-۲. بررسی روایات جمع قرآن بعد از رحلت رسول خدا(ص) به طور کلی می‌توان گفت در روایاتی که دال بر جمع قرآن، پس از رحلت حضرت رسول اکرم(ص) است، ضعف‌ها و همچنین تناقض و تضادهایی، به چشم می‌خورد و آن، این است که:

۱. تمام مسلمانان برای اثبات قرآن بودن کلامی، راهی بجز تواتر و نقلهای فراوان و یقین‌آورنی دانند، ولی روایات تدوین قرآن دلالت می‌کند بر اینکه، در هنگام جمع آوری قرآن، تنها مدرک و مرجعی که برای اثبات قرآن بودن یک سخن، در اختیار بود و به وسیله آن آیات قرآن از غیر قرآن تشخیص داده می‌شد، شهادت دو نفر مسلمان و گاهی یک نفر بود که شهادت وی مطابق با شهادت دو نفر باشد. لازمه این سخن، آن است که قرآن با خبر واحد نوشته شده است نه از طریق تواتر.

۲. آنچه دلالت دارد بر اینکه، قرآن در زمان ابوبکر جمع آوری شد؛ مقصود این است که ابوبکر دستور داد تا قرآنی برایش نوشته شود که از روی نسخه‌ای که در عصر پیامبر اکرم(ص) نوشته شده باشد و در یک جا جمع گردد؛ چنانکه ابو شامه در این مقام گفته است: غرض ابوبکر این بود که قرآنی برای او از روی نسخه عصر پیامبر(ص) نوشته شود.

اگر بر فرض، قبول کنیم که قرآن را ابوبکر در دوران خلافتش جمع آوری کرده است و کیفیت آن، به شکلی که در این روایات آمده است، قطعاً دروغ است؛ زیرا جمع آوری قرآن بر پایه قطع و یقین استوار بوده؛ یعنی آیات قرآن در اثر تواتر و نقلهای فراوان و یقین آور در میان مسلمانان معروف و شناخته شده بود و همان آیات قطعی و شناخته شده که در دلها و سینه‌ها بود و مسلمانان با آنها انس و آشنائی داشتند، در قرآن آورده شده، در یک جا جمع آوری شد. (خوئی، بی تا: ۳۱۴)

آری، جای تردید و شک نیست که عثمان در دوران خویش قرآن را جمع آوری کرده است، ولی نه به آن معنی که سوره‌ها و آیات قرآن را در یک مصحف تدوین کند و از پراکندگی به صورت مجموعه واحد در بیاورد، بلکه بدین معنی که او تمام مسلمانان را در قرائت یک قاری مخصوص، جمع و متحد نمود و تمام قرآن‌های دیگر را که با آن قرائت مورد نظر، موافق نبود، سوزاند و به تمام بلاد و شهرها نوشت که چنین قرآن‌ها را بسوزانند و بدین وسیله مسلمانان را از هر گونه اختلاف قرائت، نهی و منع نمود که آن را در اصطلاح «توحید المصاحف» می‌نامند. (همان: ۳۱۵)

۲-۲. جمع قرآن قبل از رحلت رسول اکرم(ص)

طرفداران جمع قرآن قبل از رحلت، بر این عقیده‌اند که قرآن در زمان حیات پیامبر(ص) گردآوری شد و سوره‌ها و آیه‌هایش به دستور او مرتب شد، نگارش قرآن در زمان رسول خدا(ص) یک امر ضروری و روشن است؛ زیرا قرآن سند و معجزه اسلام است و اهمال این امر مهم با مقام رسول خدا(ص) ناسازگار است و معنی ندارد که این کار اساسی را آن حضرت، به دیگران واگذار کرده باشد. از طرف دیگر، اعتماد به حفظ قرآن در سینه‌ها نمی‌توانست انسان را در مورد بقای این کتاب آسمانی مطمئن سازد. بنابراین پیامبر(ص) افرادی را انتخاب کرد تا قرآن را ثبت کنند و خود نیز بر کار آنها نظارت داشت. (محمدی، ۱۳۸۳: ۱۳۷)

۲-۱-۲. دلایل قائلان به جمع قرآن قبل از رحلت

دلایل و شواهد فراوانی در دست داریم که جمع و تدوین قرآن در عصر رسول خدا(ص) را به

صورت قطع و یقین به اثبات می‌رساند، شمارش همه این شواهد و دلایل از حوصله این بحث خارج است و مجالی فراتر نیاز است تا به گونه‌ای گسترده به کاوش در این مورد بپردازیم. بدین لحاظ خواهیم کوشید به گوشه‌ای از این دلایل و شواهد بسنده کنیم.

گروهی از قرآن‌پژوهان بر این نکته تأکید دارند که قرآن در زمان حیات پیامبر (ص) گردآوری شده است. از جمله می‌توان از این افراد نام برد: خازن، زرقانی، زرکشی، غزالی، باقلانی، حارث محاسبی، عبدالصبور شاهین، شیخ حرعاملی، بلخی، سیدین طاووس، سیدشرف‌الدین عاملی و سیدجعفر مرتضی عاملی. (زرکشی، بی تا، ۱: ۲۴۰؛ سیوطی، بی تا، ۱: ۶۰)

آیه الله خوئی نیز در این مورد می‌گوید: نسبت دادن جمع آوری قرآن به خلفا و دوران پس از پیامبر (ص) امری موهوم و پنداری غلط و بی‌اساس است و با قرآن و سنت و و اجماع و عقل مخالفت دارد... بلکه جمع آوری قرآن در دوران خود پیامبر (ص) و بنا به دستور آن حضرت انجام گرفته است و بر فرض این که قبول کنیم قرآن را ابوبکر در دوران خلافتش جمع آوری کرده است، کیفیت جمع آوری آن قطعاً به صورتی که در این روایات آمده، نبوده است؛ زیرا شکی نیست که آیات قرآن در اثر تواتر و نقل‌های فراوان و یقین آور در میان مسلمانان شناخته نشده بود و همان آیات قطعی شناخته شده و متواتر که در سینه حافظان قرآن بود و مسلمانان به آنها انس داشتند در یک جا جمع آوری و تدوین گشته است. (خویی، بی تا: ۳۲۳)

شواهد فراوانی این دیدگاه را تأیید می‌کند. این شواهد در چهار دسته قابل ارائه است:

الف) شواهد تاریخی

حق این است که قرآن کریم در روزگار پیامبر (ص) جمع شده بود. شواهدی می‌آوریم که نشان می‌دهد قرآن در زمان آن حضرت گردآوری شده و آنها را در کنار روایاتی که می‌گوید قرآن پس از رحلت پیامبر خدا (ص) گردآوری شد قرار می‌دهیم و حقیقت را از خلال آنها درمی‌یابیم.

۱. طبرانی و ابن عساکر از شعبی نقل می‌کنند که شش نفر در زمان پیامبر (ص) قرآن را گردآوری کردند: ابی بن کعب، زید بن ثابت، معاذ بن جبل، ابوالدرداء، سعد بن عبید و ابوزید. همچنین نقل می‌کنند که مجمع بن جاریه قرآن را - مگر دو سوره از سوره‌های آن را - جمع کرد.

۲. قتاده می‌گوید: از انس بن مالک پرسیدم: در زمان پیامبر، چه کسی قرآن را جمع کرد؟ گفت: چهار نفر که همه از انصار بودند: ابی بن کعب، معاذ بن جبل، زید بن ثابت و ابوزید.

۳. به نقل مسروق، عبدالله بن عمر گفت: من عبد الله بن مسعود را دوست دارم، چون از پیامبر خدا (ص) شنیدم می‌فرمود: قرآن را از چهار نفر بیاموزید: عبدالله بن مسعود، سالم، معاذ و ابی بن کعب.

۴. نسائی از عبدالله بن عمر نقل می‌کند که گفت: قرآن را گرد آوردم و هر شب یک بار آن را خواندم. خبر آن به پیامبر رسید، فرمود: آن را در طول ماه یک بار بخوان. (سیوطی، بی تا، ۱: ۲۴۹)

۵. از عثمان نقل شده است که هرگاه وحی نازل می‌شد، پیامبر (ص) کاتبان وحی را می‌فرستاد و می‌فرمود: این آیه را در فلان سوره، کنار آیات معینی قرار دهید. (معرفت، بی تا: ۱۱۳)

۶. محمد بن اسحاق در «الفهرست»، می‌گوید: گردآورندگان قرآن در عصر پیامبر (ص) عبارت بودند از: علی بن ابی طالب (ع)، سعد بن عبید، ابوالدرداء، معاذ بن جبل، ابوزید، ثابت بن زید، ابی بن کعب، عبید بن معاویه و زید بن ثابت.

- ۷ سیوطی در «الاتقان»، از محمد بن کعب قرظی نقل می‌کند: پنج نفری که قرآن را جمع کردند عبارتند از: معاذ بن جبل، عبادۀ بن صامت، اُبی بن کعب، ابوالدرداء و ابویوب انصاری.
- ابوعبدالله زنجانی از ابن سیرین نقل می‌کند: چهار نفری که قرآن را جمع کردند عبارتند از: معاذ بن جبل، اُبی، ابوزید یا ابوالدرداء، یا عثمان، یا او و تمیم‌داری.
۸. خوارزمی در کتاب «مناقب»، از علی بن رباح نقل می‌کند که علی بن ابی‌طالب (ع) و ابی بن کعب، قرآن کریم را در زمان پیامبر خدا (ص) گرد آوردند.
۹. در روایاتی که ابوبکر حضرمی از امام صادق (ع) نقل می‌کند، آمده است که پیامبر (ص) به علی (ع) فرمود:

«قرآن پشت رختخواب من است، در نوشته‌ها و حریر و کاغذها، آن را بگیری و تباه نسازید، آن گونه که یهود، تورات را ضایع ساختند. علی (ع) هم رفت و آن را در قماش زردی جمع کرد و بر آن مهر زد.» (قمی، ۱۳۶۳، ۲: ۴۵۱)

۱۰. حدیث ثقلین، دلیل آن است که جمع قرآن در زمان پیامبر اکرم (ص) انجام یافته بود و اگر این حدیث را بر آنچه ذکر کردیم بیفزاییم، شکی باقی نمی‌ماند که قرآن در عهد پیامبر (ص) گردآوری شده بود که فرمود: «من در میان شما دو چیز نفیس باقی می‌گذارم: کتاب خدا و عترتم، آنچه که اگر به آن دو تمسک بجوید، هرگز گمراه نمی‌شوید و آن دو از هم جدا نمی‌شوند تا آنکه کنار حوض کوثر بر من وارد شوند.»^۱

با در دست داشتن چنین روایت‌هایی که جمع آوری قرآن را تا به دوران خود پیامبر (ص) و اولین روزهای نزول قرآن، پیش می‌برد، چگونه می‌توان پذیرفت که قرآن بعد از پیامبر اکرم (ص) به وسیله ابوبکر و یا افراد دیگر جمع آوری شده است و چگونه می‌توان ابوبکر را نخستین کسی دانست که در دوران خلافتش قرآن را جمع آوری نموده است؟

ب) تعارض احادیث جمع قرآن بعد از پیامبر (ص)، با نص قرآن
روایات تدوین قرآن همان‌طور که با یکدیگر و همچنین با گروه دیگری از روایات معارض بود، با مضمون بعضی از آیات قرآن نیز مخالف و معارض است؛ زیرا:

اولاً: تعداد زیادی از آیات قرآن کریم دلالت دارند، بر این که از زمان نزول قرآن، سوره‌ها از همدیگر، متمایز و هر یک از آنها جداگانه در میان مردم و حتی در میان مشرکان و اهل کتاب منتشر شده بود؛ زیرا رسول خدا (ص) طبق دستور قرآن، کفار و مشرکان را به مبارزه و معارضه خویش دعوت کرد و در این مبارزه، آوردن سخنانی همانند قرآن و سپس آوردن ده سوره و در نهایت، آوردن یک سوره مانند سوره‌های قرآن را به آنها پیشنهاد نمود و معنای این مبارزه و پیشنهاد این است که سوره‌های قرآن حتی در دسترس کفار و مشرکان نیز قرار گرفته بود.

ثانیاً: در آیات زیاد و در حدیث معروف «ثقلین»، قرآن مجید، «کتاب» نامیده شده است و از این نامگذاری، چنین بر می‌آید که قرآن جمع آوری شده بود؛ زیرا قرآنی که در سینه‌ها بود و یا در لوحه‌های پراکنده و تخته پاره‌ها و استخوانهای متفرق نوشته شده باشد، «کتاب» نامیده نمی‌شود و معمولاً «کتاب»، مجموعه‌ای را گویند که دارای وجود واحد مشخص بوده، صورت مدونی داشته باشد.

^۱ . این حدیث از احادیث متواتر بلکه بیش از حد تواتر است.

نوشته‌های پراکنده و قطعه قطعه، «کتاب» نامیده نمی‌شود؛ تا چه رسد به آنچه اصلاً نوشته نشده، و جای آن دلها و سینه‌ها باشد. (خوئی، بی تا: ۳۱۶)

ج) ناسازگاری احادیث جمع قرآن پس از پیامبر(ص) با حکم عقل

همچنین، دو دلیل عقلی نیز بر جمع و تألیف قرآن در عهد پیامبر(ص) وجود دارد:

۱. سفارش‌های اُکید پیامبر(ص) نسبت به تعلیم و تعلّم قرآن و تعیین ثوابهای بسیار برای تلاوت و ختم قرآن و نیز برخورداری حافظان، قاریان و معلمان قرآن از امتیازات عالی و ویژه (عسکری، ۱۳۷۴، ۱: ۱۶۵-۱۷۰)، انگیزه بسیار قوی برای جمع قرآن در قالب مصحف در مسلمانان به وجود آورده بود و آنان به مجموعه کامل و قابل حملی از قرآن نیاز داشتند تا در سفر و حضر همراه خود داشته باشند، از این رو با وجود نوشت افزارها از قبیل قلم، کاغذ و قطعه‌های پوست دباغی شده و عدم مانع از تهیه چنین مجموعه‌ای، طبیعی است که این کار در عهد پیامبر(ص) انجام گیرد. احادیث نبوی و روایات فراوانی که از صحابه آوردیم، شاهد تحقق خارجی انگیزه مزبور است.

۲. با نظر به اهتمام فوق‌العاده پیامبر(ص) به حفظ و صیانت قرآن کریم و اهتمام آن حضرت به وحدت مسلمانان چگونه ممکن بود، قرآن را بدون نظم و ترتیب رها کند. علامه سید شرف‌الدین عاملی «ره» در این مورد می‌نویسد: هر کس پیامبر(ص) را با حکمت بالغه و مقام خاتمیت نبوتش بشناسد و به مرتبه خیرخواهی و اخلاص او در راه خدا و قرآن و بندگان خدا واقف باشد و بلند نظری، دوراندیشی و احتیاط او را نسبت به آینده امت بداند، چنین شخصی محال می‌داند که پیامبر(ص) قرآن را پراکنده و بی ترتیب رها کند؛ این کار از همت بلند و عزم راسخ و حکمت بی نظیر آن حضرت به دور است. (شرف‌الدین موسوی، ۱۳۷۳: ۳۶)

قرآن به تدریج بر پیامبر خدا(ص) نازل می‌شد و آن حضرت گروهی را به نام «کاتبان وحی» معین کرده بود که آن را بنویسند. ابو عبدالله زنجانی در این مورد می‌نویسد: پیامبر(ص)، نویسندگانی داشت که وحی را با خط معین که نسخ بود، می‌نوشتند، ۴۳ نفر بودند و بیش از همه، زید بن ثابت و علی بن ابی طالب (ع) می‌نوشتند و از روایات برمی آید که آن حضرت به نگارش قرآن اهمیت می‌داد.

سپس داستان مسلمان شدن عمر بن خطاب را نقل می‌کند که چگونه در خانه خواهرش، سوره «حدید» و بخشی از سوره «طه» را مشاهده کرد. در پایان می‌افزاید: همه این احادیث می‌رساند که مسلمانان به نگارش قرآن اهتمام می‌ورزیدند، و همه قرآن در زمان پیامبر خدا(ص) گردآوری شده بود. (الزنجانی، بی تا: ۴۳)

د) مخالفت احادیث جمع با اجماع

تمام مسلمانان برای اثبات قرآن بودن کلامی، راهی به جز تواتر و نقل‌های فراوان و یقین‌آور نمی‌دانند ولی روایات تدوین قرآن دلالت می‌کنند بر این که در موقع جمع‌آوری قرآن تنها مدرک و مرجعی که برای اثبات قرآن بودن کلامی، در اختیار بود و به وسیله آن، آیات قرآن از غیر قرآن تشخیص داده می‌شد، عبارت بود از شهادت دو نفر مسلمان و گاهی یک نفر که شهادت وی مطابق شهادت دو نفر باشد و لازمه این سخن، آن است که قرآن با خبر واحد نوشته شده است، نه از طریق تواتر! آیا واقعاً یک نفر مسلمان می‌تواند به این مطلب ملتزم باشد یا چنین سخنی را بر زبان براند؟! ما نمی‌دانیم صحیح بودن این گونه روایتها که به ثبوت قرآن به وسیله خبر واحد و یا شهادت دو نفر و یا

یک نفر شاهد دلالت دارند، با اجماع و عقیده تمام مسلمانان به این که قرآن به جز تواتر از راه دیگر ثابت نمی‌شود، چگونه می‌تواند توافق و سازش داشته باشد؟! آیا قطعی بودن این که قرآن باید از راه تواتر ثابت شود نه از راه خبر واحد و شهادت دو نفر، دلیل بر دروغ بودن تمام این روایات نیست؟ (خوئی، بی تا: ۳۲۲)

بنابراین، آنان که روایتهای جمع‌آوری قرآن بعد از عصر پیامبر را می‌پذیرند و در نتیجه به وقوع تحریف در قرآن قائل می‌شوند، چاره‌ای ندارند جز این که تحریف به معنای زیادت را نیز در قرآن ملتزم شوند، در صورتی که این نظریه مخالف اجماع مسلمانان است. دلایلی که ارائه شد، تردیدی باقی نمی‌گذارد که قرآن کریم در عهد پیامبر (ص) در قالب مصحف تألیف شده است.

۳. نظر آیت‌الله‌العظمی سبحانی درباره زمان جمع‌آوری قرآن

مسئله جمع و تدوین قرآن کریم و چگونگی تنظیم و ترتیب آیات و سوره‌های آن، از جمله مهم‌ترین مسائلی است که اذهان مفسران بی‌شمار -از جمله آیه سبحانی- این کتاب آسمانی را به خود معطوف داشته است. آیه الله جعفر سبحانی بر این باور است که قرآن در زمان حیات پیامبر اعظم (ص) گردآوری شده، سوره‌ها و آیه‌هایش به دستور او مرتب شد و هر آیه‌ای در جایگاه خود قرار گرفت. (سبحانی، بی تا (الف)، ۴: ۵۰) ایشان دلیل بر این سخن را، افزون بر شواهد تاریخی، سخن خود حضرت رسول (ص) می‌داند که سوره حمد را به نام «فاتحة الكتاب»، نامید و فرمود: «نمازی جز با فاتحة الكتاب صحیح نیست.» (نوری، ۱۴۰۸، ۴: ۱۵۸) وی در ادامه افزود: اگر قرآن، مجموعه سوره‌ها و آیات پراکنده بود، معنی نداشت که این سوره را «فاتحة الكتاب» نام گذارند. (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۶: ۱۷۸) وی به روایات جمع‌آوری قرآن در زمان خلافت ابوبکر ایراد گرفته و با بررسی آنها، ضعف و نارسایی و مجهول بودنشان را اثبات می‌نماید. او متذکر می‌شود که موضوع جمع و ترتیب قرآن به وسیله خلفاء، مخالف ادله احکام شرعی، اعم از قرآن، سنت و عقل است و واقعیت ندارد. ایشان در موارد متعددی با ذکر دلایلی، در صدد اثبات این امر است که علاوه بر نگارش و حفظ قرآن، جمع و ترتیب آن در یک مصحف نیز در زمان حیات پیامبر (ص) و به دستور صریح ایشان بوده است.

۴. تشریح نگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی درباره جمع‌آوری قرآن

مبنای اساسی آیت‌الله‌العظمی سبحانی در این موضوع، آن است که قرآن، نه تنها در زمان حیات پیامبر (ص) به طور کامل نوشته شد، و مشتت و پراکنده رها نشد، (سبحانی، بی تا (ج): ۳۷) بلکه به دستور حضرت، به شکل یک مصحف، همانند مصحف کنونی درآمد. این مبنای بر این اصل استوار است که اگر قرآن در زمان حضرت، به صورت مصحف در نیامده باشد و این کار پس از رحلت ایشان به وسیله خلفا انجام پذیرفته باشد؛ تحریف قرآن، غیر ممکن خواهد بود (سبحانی، بی تا (ب): ۷۵) و چنانچه برخی مغرضان یا جاهلان می‌پندارند، ممکن است به دلیل مسائل سیاسی آن روزگار، برخی آیات قرآن تحریف شده باشد.

در سرگذشت قرآن و کیفیت جمع و تدوین آن، حقایق غیر قابل انکاری وجود دارد که نمی‌توان با به کارگیری دلایل چهارگانه‌ای که برای استنباط احکام فرعی شرعی وضع شده، به نفی یا اثبات آن اقدام کرد. آیت‌الله‌العظمی سبحانی در کتاب «سیمای عقاید شیعه»، ادله‌ای درباره جمع و ترتیب قرآن

در زمان پیامبر(ص) یاد می‌کند و با روش معمول فقهی و بررسی روایی، ادله مخالفان جمع قرآن بعد از رحلت پیامبر(ص) را مردود می‌سازد...

از جمله ادله‌ای که بر جمع قرآن در زمان حیات رسول اکرم(ص) دلالت می‌کند، عظمت قرآن و اهمیتی است که پیامبر خدا(ص) و مسلمانان از جهات مختلف برای آن قائل بودند، این به روشنی نشان می‌دهد که روایاتی که می‌گویند قرآن پس از رحلت پیامبر(ص) گردآوری شده، نادرست است. اضافه بر این که قرآن، بزرگترین چیز نزد مسلمانان است و موجودیت و عظمتشان در حفظ و نگهداری آن خلاصه می‌شود و اساس نبوت را هم قرآن تشکیل می‌دهد. آیا احتمال می‌رود که شخصیتی، همچون پیامبر(ص)، اهمیتی به گردآوری و نگارش قرآن کریم ندهد؟ یا به کار دیگری پردازد و از توضیح کیفیت تنظیم سوره‌ها و آیات غافل شود؟ قرآن، معجزه جاویدان آن حضرت است و همگان به وسیله آن در طول اعصار و قرون تحدی می‌شوند. با توجه به این نکته، بر پیامبر خدا(ص) لازم بوده که برای نگهداری و حفظ قرآن بکوشد؛ چون ذهن و حافظه انسان هر چه قدر هم قوی باشد، در لابه‌لای حوادث زندگی نمی‌توان بر آنها اعتماد کرد. (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۶: ۱۸۱)

بعضی از سوره‌های قرآن یا بخشی از یک سوره، نزد همه مسلمانان وجود داشت و این در روایات آمده است. از جمله، روایت عباده بن صامت که می‌گوید: هر مهاجری که می‌آمد، پیامبر خدا(ص) او را به یکی از مسلمانان می‌سپرد تا قرآن کریم را به او بیاموزد. در روایت «کلیب» آمده است که همراه علی(ع) بودم که صدای قرائت قرآن در مسجد بلند شد. علی(ع) فرمود: خوشا به حالشان! در روایت «کلیب» آمده است که همراه علی(ع) بودم که صدای قرائت قرآن در مسجد بلند شد، علی(ع) فرمود: خوشا به حالشان! گروهی قرآن را با صدای بلند می‌خواندند که دستور آمد قرآن را با صدایی آرام‌تر و آهسته‌تر بخوانند.

این دو حادثه نشان می‌دهد که مسلمانان به قرائت قرآن اهمیت می‌دادند. از این رو چگونه ممکن است، گردآوری قرآن تا زمان ابوبکر به تاخیر افتد؟ (همان: ۱۸۲)

افزون بر این، حدیث متواتر ثقلین^۱، آشکارا ثابت می‌کند که قرآن در زمان پیامبر(ص) جمع‌آوری شده بود؛ اما این سخن که در سینه‌ها محفوظ بود، سخنی نادرست است و اگر این حدیث بر نگارش منظم قرآن در زمان پیامبر(ص) دلالت نکند، حداقل دلالت دارد بر این که سوره‌های قرآن و جای آیات در زمان رسول خدا(ص) منظم بود، هر چند که بر ورق هم نگاشته نباشد.

ایشان، تعارض احادیث جمع قرآن بعد از پیامبر(ص)، با نص قرآن را دلیلی دیگر بر جمع قرآن در زمان حیات پیامبر(ص) می‌داند. سؤالی که می‌ماند این است که اگر به راستی قرآن در زمان پیامبر اکرم(ص) گردآوری شده بود، پس چگونه برخی روایات می‌گویند که قرآن در عهد خلفا گردآوری شده است؟

پاسخ: این روایات، با نص خود قرآن تعارض دارد، چون بسیاری از آیات قرآن دلالت می‌کند که سوره‌ها حتی بین مشرکان مشهور و معروف بوده است. به علاوه نام «کتاب» بر قرآن کریم اطلاق شده است، اگر اجزای آن پراکنده بود، بر آن «کتاب» گفته نمی‌شد و کاربرد مجازی و بدون قرینه هم

^۱ «من در میان شما دو چیز نفیس باقی می‌گذارم: کتاب خدا و عترتم، آن چه که اگر به آن دو تمسک بجوید، هرگز گمراه نمی‌شوید و آن دو از هم جدا نمی‌شوند تا آن که کنار حوض کوثر بر من وارد شوند.» (این حدیث از احادیث متواتر بلکه بیش از حد تواتر است.)

بی‌معناست.

همچنین اظهار می‌دارد که احادیث جمع قرآن پس از پیامبر(ص) با حکم عقل ناسازگار است. عظمت قرآن و اهمیتی که پیامبر خدا(ص) و مسلمانان از جهات مختلف برای آن قائل بودند، به روشنی نشان می‌دهد که روایاتی که می‌گویند قرآن پس از رحلت پیامبر(ص) گردآوری شده، نادرست است. اضافه بر این که قرآن، بزرگترین چیز نزد مسلمانان است و موجودیت و عظمتشان در حفظ و نگهداری آن خلاصه می‌شود و اساس نبوت را هم قرآن تشکیل می‌دهد. آیا احتمال می‌رود که شخصیتی همچون پیامبر(ص)، اهمیتی به گردآوری و نگارش قرآن کریم ندهد؟ یا به کار دیگری پردازد و از توضیح کیفیت تنظیم سوره‌ها و آیات غافل شود؟ قرآن معجزه جاویدان آن حضرت است و همگان به وسیله آن در طول اعصار و قرون تحدی می‌شوند. با توجه به این نکته، بر پیامبر خدا(ص) لازم بوده که برای نگهداری و حفظ قرآن بکوشد، چون ذهن و حافظه انسان هر چه قدر هم قوی باشد، در لابه‌لای حوادث زندگی نمی‌توان بر آنها اعتماد کرد. (همان: ۱۸۱)

سپس اظهار می‌دارد که تمام مسلمانان برای اثبات قرآن بودن کلامی، راهی به جز تواتر و نقل‌های فراوان نمی‌دانند ولی روایات تدوین قرآن دلالت می‌کنند بر اینکه، در موقع جمع‌آوری قرآن تنها مدرک و مرجعی که برای اثبات قرآن بودن کلامی، در اختیار بود عبارت از شهادت دو نفر مسلمان بود، ما نمی‌دانیم صحیح بودن این گونه روایتها که به ثبوت قرآن به وسیله خبر واحد و یا شهادت دو نفر دلالت دارند، با اجماع و عقیده تمام مسلمانان به این که قرآن به جز تواتر از راه دیگر ثابت نمی‌شود، چگونه می‌تواند توافق و سازش داشته باشد؟! (سبحانی، بی‌تا(د)، ۱: ۱۰۱)

نتیجه آن که نسبت دادن جمع قرآن کریم به زمان خلفا، توهمی است که با قرآن و سنت و عقل هم مخالف است و نمی‌توان جمع قرآن را به ابوبکر نسبت داد. جمع قرآن در زمان عثمان هم، به معنای اجتماع مسلمانان، بر قرائت واحد است. بزرگانی از علمای اهل سنت به این حقیقت اقرار کرده‌اند، از جمله حارث محاسبی می‌گوید: مشهور آن است که عثمان، قرآن را جمع کرده است و این درست نیست. عثمان مردم را بر قرائت واحد جمع کرد؛ چون قرائتهای دیگری هم رواج داشت. اما این که گفته می‌شود علی(ع) قرآن را پس از رحلت پیامبر(ص) گردآوری کرد، به معنای نگارش قرآن، طبق شأن نزول و تقدیم منسوخ بر ناسخ است. اگر مسئله جز این باشد، امام علی(ع) چگونه می‌تواند در چند روز، قرآن را گردآوری کند؟ (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۶: ۱۸۳)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

روایات و دیدگاه‌های مختلفی درباره جمع قرآن وجود دارد که بر اساس برخی از آنها، قرآن در عصر حضور پیامبر گرامی اسلام(ص) جمع‌آوری و تدوین شده است و براساس برخی دیگر از آنها، این کار پس از رحلت ایشان صورت گرفته است.

گردآوری آیات و سوره‌های قرآن در عصر رسالت، یک حقیقت تاریخی است که دلایل قطعی، آن را ثابت می‌کند. اصرار بر این که قرآن در عصر رسول اعظم(ص) گردآوری شده، به خاطر حفظ کرامت و صیانت آن از تحریف است.

اسناد جمع‌آوری قرآن به امر خلفاء، امر موهومی است که مخالف کتاب و سنت و عقل و اجماع است. بنابراین نمی‌توان جمع‌آوری آن را به ابوبکر نسبت داد. جمع عثمان نیز به این معنی نبوده که

آیات و سوره‌ها را در یک مصحف جمع نموده باشد، بلکه به این معنی است که مسلمانان را به یک قرائت واحد جمع نموده باشد. همچنین جمع علی (ع) نیز به این معنی است که او قرآن را بر طبق شأن نزولها نوشته و منسوخ را مقدم بر ناسخ قرار داده بود. آیت‌الله‌العظمی سبجانی نیز بر این دیدگاه که قرآن در عصر حضور پیامبر گرامی اسلام (ص) جمع‌آوری و تدوین شده است، تأکید دارد.

منابع

- قرآن کریم.
۱. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الاصابة فی تمييز الصحابة، معوض، علی محمد و عبدالموجود، عادل احمد، ج ۱، بیروت - لبنان، دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بی تا.
 ۲. ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۱، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
 ۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۸، بیروت، دار الفکر و دار صادر، ۱۴۱۴ .
 ۴. خوئی، سیدابوالقاسم، بیان در علوم و مسائل کلی قرآن، محمدصادق نجمی و هاشم زاده هریسی، بی جا، وزارت ارشاد، بی تا.
 ۵. راغب أصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت و دمشق، دار القلم و الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق.
 ۶. الزرقانی، محمد عبد العظیم، مناهل العرفان فی علوم القرآن، ج ۱، بی جا، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
 ۷. الزرکشی، محمد بن عبد الله، البرهان فی علوم القرآن، ج ۱، بی جا، دار المعرفه، بی تا.
 ۸. الزنجانی، ابو عبد الله، تاریخ القرآن، بی جا، منظمه الاعلام الاسلامی، بی تا.
 ۹. سبحانی، جعفر، مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، بی جا، بی نا، بی تا(ب).
 ۱۰. -----، مفاهیم القرآن، ج ۴، بی جا، بی نا، بی تا(الف).
 ۱۱. -----، المناهج التفسیریة، بی جا، بی نا، بی تا(ج).
 ۱۲. -----، موسوعه طبقات الفقهاء، ج ۱، بی جا، بی نا، بی تا(د).
 ۱۳. سبحانی، جعفر، سیمای عقاید شیعه (ترجمه کتاب دلیل المرشدین الی حق الیقین)، تهران، مشعر، ۱۳۸۶.
 ۱۴. السیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، بی جا، دارالکتب العربی، بی تا.
 ۱۵. شرف الدین موسوی، عبدالحسین، اجوبه مسائل جارالله، بی جا، العرفان - صیدا، ۱۳۷۳.
 ۱۶. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحیط، بی جا، بی نا، بی تا.
 ۱۷. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، ج ۲، قم، دارالکتاب، ۱۳۶۳ ش
 ۱۸. عاشوری تلوکی، نادعلی، «البيان و جمع قرآن»، بیانات، هفتم، ۲۶، ۱۳۷۹، ۱۴۲-۱۶۶.
 ۱۹. عسکری، مرتضی، القرآن الکریم و روایات المدرستین، ج ۱، قم-ایران، کلیه اصول الدین، ۱۳۷۴.
 ۲۰. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، جمعی از محققان، ج ۴۰ و ۸۹، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
 ۲۱. محمدی، محمد حسین، «التمهید و جمع آوری قرآن»، بیانات، ش ۴۴، ۱۳۸۳، ۱۳۶-۱۴۹.
 ۲۲. معرفت، محمد هادی، تاریخ قرآن، بی جا، سمت، بی تا.
 ۲۳. -----، علوم قرآن، قم-ایران، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ۱۳۸۱.
 ۲۴. ناصحیان، علی اصغر، «نگاهی نو به جمع قرآن»، الهیات و حقوق، ۳۰، ۱۳۸۷، ۲۹-۵۶.
 ۲۵. نوری، حسین بن محمد تقی، مستدرک الوسائل، مؤسسه آل‌البيت علیهم السلام، ج ۹ و ۸، ۱۴۰۸ق.

دلایل ایمان ابوطالب از دیدگاه آیت‌الله العظمی سبحانی

سید ضیاءالدین علیان‌سب^۱

زهرا شادی^۲

چکیده

مقام حضرت علی (ع) به لحاظ نسب و شرافت، مقام ایمان و تقوا در جایگاه بعد از پیامبر اکرم (ص) بوده و از این جهت همتایی نداشت. این امر که برای برخی قابل تحمل نبود، زمینه‌ی ممانعت از نشر احادیث واقع‌نما و جعل احادیث دروغین را فراهم کرد. به این ترتیب حقیقت پوشاننده و مشروعیت و مقبولیت ساختگی برای عده‌ای فراهم شد. لذا به پدر امیر مؤمنان حضرت علی (ع)، جناب ابوطالب نسبت کفر و بی‌دینی دادند. این اتهام بر اساس احادیثی از کتب حدیث، نقل شد و حتی آیاتی از قرآن نیز با توجه به آن تفسیر گردید. این مقال در مقام نقد و پاسخ، با هدف صیانت از ایمان جناب ابوطالب به روش کتابخانه‌ای، ادله‌ی مخالفان ایمان او را بیان و نقد نموده و با بیان شواهد ایمان او، دیدگاه آیت‌الله العظمی سبحانی را در این رابطه بیان کرده است. لذا سؤال اصلی این است که دیدگاه آیت‌الله سبحانی در مورد ایمان ابوطالب چیست؟ آیت‌الله العظمی سبحانی در آثار خود با نگاهی به تاریخ زندگی پیامبر (ص)، ذکر اقوال و آثار ادبی و کردار ابوطالب و بیان مواضع پیامبر (ص) و همچنین سایر نزدیکان، نقد ادله منکران، از ایمان او دفاع کرده است. از نظر او تاریخ حیات ابوطالب نشان‌دهنده ایمان و اعتقاد او به نبوت پیامبر (ص) حتی قبل از بعثت به رسالت است و این امر را در اقوال و کردار خود بیش از هر چیز، با حمایت‌های بی‌حد و مرز از برادرزاده‌ش در اشاعه و ترویج دین اسلام نمایان کرده است. او با ایراد اشکالات سندی و محتوایی، دلایل منکران ایمان ابوطالب را از درجه‌ی اعتبار ساقط و غیر قابل قبول دانسته است.

کلیدواژگان

ابوطالب، ایمان ابوطالب، آیت‌الله العظمی سبحانی

مقدمه

با بعثت حضرت محمد (ص) و آغاز امر رسالت، منافع مشرکان مکه در معرض خطر قرار می‌گیرد. این امر آنان را وادار به مقابله با پیامبر اکرم (ص) می‌کند. در این شرایط پیامبر اکرم (ص) تنها سه حامی در مکه دارد؛ امیرالمؤمنین علی (ع) و جناب ابوطالب و حضرت خدیجه (س) که رسول اکرم (ص) از حمایت‌های ایشان بهره‌مند بوده و امر دعوت به دین مبین اسلام را پیش می‌برد. با تحریم قریش و جریان شعب ابی‌طالب، این دو یار وفادار به او دنیا را ترک می‌گویند و این امر پیامبر (ص) را بسیار غمگین و آزرده‌خاطر می‌سازد. ابوطالب در طول حیات بابرکت خویش از ایام کودکی تا رسالت همیشه همراه پیامبر اکرم (ص) است و از هیچ حمایت و مجاهدتی در حق او و پیشرفت دین اسلام دریغ

نمی‌کند، اما مورد بی‌مهری قرار می‌گیرد و متهم به بی‌دینی و کفر می‌شود. لذا ایمان ابوطالب از مسائل اختلافی بین مسلمانان است. نسبت کفر و بی‌ایمانی به او با استناد به برخی روایات موجود در کتب حدیثی مانند صحیح بخاری و مسلم صورت گرفته و برخی آیات نیز بر اساس آن تفسیر شده است. علی بن ابی‌طالب (ع) اولین کسی است که به پیامبر (ص) ایمان آورده و هیچ بتی را نپرستیده است. اما عده‌ای تلاش می‌کنند سابقه ایمانی او را با نسبت دادن کفر و بی‌ایمانی به پدرش متزلزل کنند. در آثار آیت‌الله‌العظمی سبحانی نیز به این موضوع پرداخته و به آن پاسخ داده است که در این مقال با بررسی روایات مربوط در منابع و نقد آن و بیان شواهد ایمان او، تحلیل آیت‌الله‌العظمی سبحانی بیان می‌شود. لذا سؤال اصلی این است که دیدگاه آیت‌الله سبحانی در مورد ایمان ابوطالب چیست؟ سؤالات فرعی این که ادله موافقان و مخالفان ایمان ابوطالب کدامند؟ آیت‌الله‌العظمی سبحانی چگونه نظرات مخالفان را رد و ایمان ابوطالب را اثبات می‌کند؟ دشمنان حضرت علی (ع) در جهت تضعیف عقاید شیعیان به هر وسیله‌ای چنگ می‌زنند. حتی اگر بتوانند مقام و جایگاه او را تنزل می‌دهند. با تحریف حقیقت و طرح شبهاتی نظیر عدم ایمان ابوطالب چنین نمایانده می‌شود: با وجود این که آیاتی در قرآن کریم بر عدم ایمان ابوطالب دلالت دارد و حتی پیامبر (ص) را از استغفار برای او نهی کرده، اما شیعیان طبق عقیده‌ای نادرست، ابوطالب را با ایمان می‌دانند و مقامی غیر واقعی برای علی بن ابی‌طالب (ع) تصور می‌کنند. پس با تضعیف جایگاه امیر مؤمنان علی (ع) اعتبار تشیع را زیر سؤال می‌برند. با این کار حتی بین شیعه و اهل سنت - که اشتراکات فراوانی دارند - اختلاف و تفرقه ایجاد می‌کنند. با توجه به آنچه ذکر شد، از عقاید مسلم شیعیان، اعتقاد به پاکی ولادت و اجداد موحد امامان (علیهم السلام) است. در صورت تسلیم شدن در برابر ادعای کفر ابوطالب، عقاید شیعه زیر سوال می‌رود. بنابراین در این راستا با بررسی دلایل مخالف و موافق با ایمان ابوطالب و دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی به روش کتابخانه‌ای سعی می‌شود تا به شبهه مذکور و نسبت ناروا و کذب که به ابوطالب پدر حضرت علی (ع) داده‌اند، پاسخ داده شود.

مقالات متعددی به بررسی ایمان ابوطالب پرداخته و منتشر شده است. از این میان مقاله «ایمان ابوطالب (ع) نوشته «اسماعیل آذری دهدشتی» در شماره ۵۵ مجله «کلام اسلامی» پاییز ۱۳۸۴ به چاپ رسیده که ادله ایمان ابوطالب را گردآوری کرده و ادله کفر نقد شده است. مقاله «بازخوانی ایمان مؤمن قریش، حضرت ابوطالب (ع)» نوشته «محترم شکریان» در شماره اول مجله «تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی» زمستان ۱۳۸۹ و بهار ۱۳۹۰، به چاپ رسیده است و در صدد بازخوانی ایمان راسخ ابوطالب و نقد شبهات مذکور می‌باشد و در همین راستا، به ذکر دلایل معتبری در اثبات ایمان مؤمن قریش می‌پردازد. همچنین در سال ۱۳۹۰ مقاله «ایمان والدین پیامبر (ص) و ابوطالب در نگاه شیعه و اهل سنت» توسط «عبدالرحیم رضاپور» در شماره ۲۷ مجله «اندیشه تقریب» به چاپ رسیده در صدد اثبات ایمان والدین پیامبر (ص) و ابوطالب است. مقاله «مروری بر دیدگاه‌های عماد عبدالکریم سرور شافعی در باب ایمان ابوطالب» نوشته «مهدی مجتهدی» در شماره ۴۷ مجله «سفینه» تابستان ۱۳۹۴ به چاپ رسیده و دیدگاه‌ها و پژوهش‌های «عماد عبدالکریم سرور» دانشمند معاصر سنی سوری در کتاب «صحوة الطالب فی رد الشبهات عن ابی طالب» مرور کرده و چند آیه و چند حدیث را که منکران ایمان ابوطالب به آنها استناد کرده‌اند، تبیین می‌کند. همچنین سخنان و دلایل چهل تن از دانشمندان اهل

تسنن در عقیده به ایمان ابوطالب را می‌آورد. در مقاله حاضر سعی شده علاوه بر بیان ادله منکران ایمان ابوطالب از کتب حدیثی نزدیک به صدر اسلام و نقد آن و بیان شواهد ایمان ابوطالب، دیدگاه‌های آیت‌الله‌العظمی سبحانی در این باره به تفصیل بیان گردد. لذا این تحقیق با جستجو در آثار آیت‌الله‌العظمی سبحانی، پاسخ وی به شبهه و تحریف مذکور را گردآوری کرده و به گوش طالبان حقیقت می‌رساند.

در ابتدا ادله قائلان کفر ابوطالب، سپس ادله منکران کفر او و در خاتمه دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی بیان می‌شود.

۱. ادله مخالفان ایمان ابوطالب

در رابطه با کفر ابوطالب به دو حدیث استناد می‌شود که در کتب حدیثی یافت می‌شود.

حدیث اول معروف به «حدیث ضحضاح» در عمده منابع حدیثی اهل سنت یافت می‌شود: حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ سُفْيَانَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْحَارِثِ حَدَّثَنَا الْعَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: قَالَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَا أَعْنَيْتَ عَنْ عَمِّكَ فَإِنَّهُ كَانَ يَحُوطُكَ وَيَغْضَبُ لَكَ قَالَ هُوَ فِي ضَحْضَاحٍ مِنْ نَارٍ وَلَوْ لَأَنَا لَكَانَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ» چه نیازی از عمویت را برطرف کردی که او تو را مورد حمایت قرار داد و به خاطر تو بر دیگران غضب کرد. پیامبر(ص) فرمود: او در گودالی از آتش است و اگر من نبودم او در سخت‌ترین جای آتش بود. (البخاری، ج ۱، ص ۲۶۷)، همین روایت با اندک تفاوت از ابوسعید خدری نقل شده است: «لَعَلَّهُ تَفَعَّهُ شَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيُجْعَلُ فِي ضَحْضَاحٍ مِنَ النَّارِ يَبْلُغُ كَعْبِيهِ يَغْلِي مِنْهُ دَمَاعُهُ» او در حوضی از آتش قرار می‌گیرد که از ساق پا تا مغز او را می‌جوشاند. (همان، ص ۲۶۹) این روایت در منابع دیگر حدیثی اهل سنت نیز وارد شده است. (مسلم بن الحجاج، ج ۱، ص ۱۹۴، أحمد بن حنبل، ۱۴۱۶ هـ ج ۲ ص ۳۷۳، الطهمانی، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۶۲۵)

۱.۱ اشکال سندی

سند این روایت به خاطر وجود برخی راویان ضعیف قابل خدشه و اشکال است. افرادی مانند «سفیان ثوری» از نظر ابن حجر عسقلانی چه بسا گرفتار تدلیس هستند. (رقم راوی ۱۷۷۶۹) سفیان بن عیینه نیز از راویان این حدیث طبق نظر ابوالفتح ازدی و ابوبکر البزاز دچار تدلیس بوده است. احمد بن حنبل او را در نقل حدیث از کوفیان و حجازیان دچار اشتباه و غلط می‌داند. (رقم راوی ۱۷۷۸۸) «عبد الملک بن عمیر اللخمی» از نظر ابوحاتم رازی دچار سوء حافظه بوده و ابوحاتم ابن حبان الیستی نیز او را به تدلیس وصف کرده است. احمد بن حنبل او را بسیار ضعیف شمرده است و ابوحاتم رازی قائل است که او حافظه خوبی نداشته و در اواخر عمر دچار اختلال در حافظه بوده است. مصنفان التقربیه التهذیب قائلند حدیث او به مرتبه صحت نمی‌رسد و گاهی حدیث را از کسانی نقل کرده که از آنان نشنیده است. (رقم راوی ۲۶۵۹۹) «عبد العزیز الدراوردی» نیز به نظر ابوزرعه الرازی حافظه خوبی نداشته و گاهی دچار خطا شده است. (رقم راوی ۲۳۱۵۱) (حدیث ضحضاح، صحیح مسلم، ص ۱۴۷، صحیح بخاری، ص ۲۰۰۶، نرم افزار جوامع الکلم)

۲. اشکال محتوایی

متن حدیث قابل تأمل و بیانگر آن است که شفاعت پیامبر(ص)، ابوطالب را از درکات اسفل آن به

ضحاح (گودالی از آتش) ارتقاء داده است! اگر ابوطالب کافر به پیامبر(ص) بوده چگونه شفاعت او در حق ابوطالب اثر داشته است؟ حال آنکه طبق نص آیات قرآن کریم مانند آیه لا یُشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى؛ آنان جز برای کسی که خدا دینش را پسندیده باشد شفاعت نمی‌کنند. «انبیاء(۲۱)، آیه ۲۸» شفاعت شامل کسانی می‌شود که خداوند از آنان راضی باشد. (سیوطی، ج ۴، ص ۳۱۷) و رضایت خدا طبق آیه شریفه منوط به رضایت از دین فرد است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۴، ص: ۲۷۷) بنابراین اگر کفر ابوطالب را بپذیریم، متن حدیث که دال بر شفاعت اوست، قابل قبول نخواهد بود.

قرآن تخفیف عذاب را برای کافرانی که وارد جهنم می‌شوند، رد می‌کند. (مقاله مخالفت حدیث ضحاح با نص قرآن، <https://makarem.ir>) «وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فِيمَوْتُوا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا كَذَلِكَ نَجْزِي كُلَّ كَافِرٍ»؛ و کسانی که کافر شدند آتش دوزخ برای آنان خواهد بود حکم مرگشان صادر نمی‌شود تا بمیرند و عذاب آتش نیز از آنان کاسته نمی‌شود. ما هر کفران پیشه‌ای را این گونه سزا می‌دهیم. «سوره فاطر(۳۵)، آیه ۳۶» پس روایت فوق کاملاً مخالف این آیه هست که هر گونه تخفیف عذاب از جهنمیان را رد می‌کند.

روایت دیگر از زمان فوت ابوطالب نقل شده و بیان می‌کند با وجود این که پیامبر(ص) سعی می‌کند که ابوطالب شهادتین را بر زبان جاری کند، او از ادای آن خودداری می‌نماید و به دین اجداد خود دنیا را ترک می‌کند و پیامبر(ص) برای او استغفار می‌کند که آیات ۱۱۳ سوره توبه و ۵۶ سوره قصص نازل می‌شود و با نزول آیات از این کار نهی می‌شود. روایت نیز چنین است:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنِ ابْنِ الْمُسَيْبِ عَنْ أَبِيهِ: «أَنَّ أَبَا طَالِبٍ لَمَّا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ دَخَلَ عَلَيْهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعِنْدَهُ أَبُو جَهْلٍ فَقَالَ أَيُّ عَمٍّ لَكَ إِلَّا اللَّهُ كَلِمَةً أَحَاجُّ لَكَ بِهَا عِنْدَ اللَّهِ فَقَالَ أَبُو جَهْلٍ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي أُمَيَّةَ يَا أَبَا طَالِبٍ تَرَعَبَ عَنِّي مَلَأَ عَبْدُ الْمُطَّلِبِ فَلَمْ يَزَالَا يَكَلِّمَانِي حَتَّى قَالَ آخِرَ شَيْءٍ كَلِمَتُهُمْ بِهِ عَلَيَّ مَلَأَ عَبْدُ الْمُطَّلِبِ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ مَا لَمْ أَنَّهُ عَنْهُ فَتَزَلَّتْ مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أَوْلَىٰ قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ وَتَزَلَّتْ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ..»؛ ابن مسیب از پدرش نقل می‌کند: «هنگام وفات ابوطالب، پیامبر(ص) بر او داخل شد و ابوجهل نزد او بود. پس گفت: عمو جان کلمه لا اله الا الله را بگو تا با آن نزد خداوند به نفع تو اقامه حجت کنم. ابوجهل و عبد الله بن امیه گفتند: ای ابوطالب آیا می‌خواهی از آیین عبدالمطلب روگردانی؟ پس پیوسته می‌گفتند تا ابوطالب به آنان گفت: بر دین عبدالمطلب است. پس پیامبر(ص) فرمود: تا زمانی که نهی نشده‌ام برای تو استغفار می‌کنم. در این هنگام آیه ۱۱۳ سوره توبه (پیامبران و کسانی که ایمان آورده‌اند حق ندارند برای مشرکان - پس از آن که برایشان آشکار شده که آنان اهل دوزخند- از خدا آمرزش بخواهند، هر چند خویشاوندانشان باشند.) و آیه ۵۶ سوره قصص (ای پیامبر کار تو نیست که ایمان را بر قلب مردمی که دوستشان داری، بنشانی) نازل شد و او را از این کار نهی کرد: (احمد بن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۳۹ ص ۷۸، البخاری، ج ۱۲ ص ۲۶۸، مسلم بن الحجاج، ص ۱۲۱-۱۲۳، أبو بکر بن ابی عاصم، ۱۴۱۱ق، ج ۱ ص ۵۹۹، النسائی، ج ۷ ص ۱۶۰، أبو عوانة، ج ۱ ص ۲۴)

بر طبق حدیث مذکور برخی مفسران اهل سنت نیز به تفسیر این دو آیه پرداخته و یکی از وجوه تفسیری این دو آیه شریفه را بی‌ایمانی و کفر ابوطالب دانسته‌اند. (الطبری، ۱۴۲۲ هـ، ج ۱۲، ص ۲۰، ابن کثیر، ۱۴۱۲ هـ، ج ۷، ص ۲۹۴ و ۳۰۳، ج ۱۰ ص ۴۷۳، المرآغی، ج ۱۱ ص ۳۵ و ج ۲۰ ص ۶۵، فخرالدین الرازی، ج ۸ ص ۱۶۴، البغوی، ۱۴۱۷ هـ، ۱۹۹۷ م، ج ۳ ص ۱۷۶ و ج ۴ ص ۱۰۰، السیوطی، ج ۵ ص ۱۷۴،

الألوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶ ص ۳۳، ابن عاشور، ۱۹۸۴ هـ، ج ۴، ص ۲۸۱ و ج ۱۰ ص ۹۷، رشید بن علی رضا، ۱۹۹۰ م، ج ۱۱ ص ۴۷، سید قطب، ۱۴۱۲ هـ، ج ۵ ص ۲۷۰۲)

نقد و اشکال

در مورد آیه ۱۱۳ توبه باید در نظر گرفت که این ادعا تنها یکی از وجوه تفسیر آیه بوده و وجوه دیگری نیز بیان شده که نباید از آن غفلت کرد. یک وجه آن این است که آیه در شأن کسی نازل شده که برای پدر و مادر کافرش استغفار می‌کرد. (فخرالدین رازی، ج ۱۶، ص ۱۵۸) لذا با توجه به اشکالات وارد، وجوه دیگر قوت بیشتری پیدا می‌کند.

در مورد آیه ۵۶ سوره قصص نیز فخر رازی دلالت ظاهر آیه بر کفر ابوطالب را نمی‌پذیرد. (فخرالدین رازی، ج ۲۵، ص ۵) آلوسی نیز نزول آیه در مورد ابوطالب را محل اختلاف و احتیاط دانسته و اجماع مسلمانان و مفسران را در نزول آیه ۵۶ قصص در مورد کفر ابوطالب صحیح نمی‌داند. (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۰، ص: ۳۰۳) علامه طباطبائی این ادعا که آیات ۱۱۳ سوره توبه و ۵۶ قصص در مورد ابوطالب نازل شده باشد، را نمی‌پذیرد؛ چرا که ابوطالب هر چند اظهار ایمان نکرده، اما به زبان شعر بارها بر ایمان خود اقرار کرده است. او نیز وجه دیگری را که برای آیه آمده، بیان می‌کند: مسلمین وقتی دیدند رسول خدا (ص) برای عمویش استغفار می‌کند، ایشان نیز برای پدران مشرک خود استغفار کردند و به این دلیل آیه مورد بحث نازل گردید. (سیوطی، ج ۳، ص ۲۸۲) لذا از نظر او آیه در مورد ابوطالب نازل نشده است. (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۴۰۶) علامه طباطبائی با تکیه بر اجماع ائمه اطهار (علیهم السلام) و اتفاق نظر ایشان در ایمان ابوطالب، این ادعا را در تناقض با رفتار و گفتار ابوطالب می‌داند و از طرف دیگر در مورد عدم اظهار دین او، معتقد است، در صورت اظهار دین نمی‌توانست آنچه‌آن که باید پیامبر (ص) را مورد حمایت خویش قرار دهد. (طباطبائی، ج ۷، ص ۵۹-۵۷، ج ۹، ص ۴۰۶، ج ۱۶، ص ۵۷) پس این آیه طبق نظر مفسران مذکور نمی‌تواند دلیل عدم ایمان او باشد. حتی اگر مضمون حدیث را صحیح بدانیم، نمی‌توان گفت که بر کفر ابوطالب دلالت داشته باشد؛ چرا که در این روایت ابوطالب اقرار لفظی به قول لا إله إلا الله نکرده اما در آثار ادبی و در عمل بارها ایمان خود را نشان داده است.

ادعای او دلیلی بر کفرش نیست. او طبق حدیثی از رسول خدا (ص) خود را بر دین اجدادش دانسته و اجداد او موحد بوده‌اند.^۱ (سیوطی، ج ۳، ص ۲۹۴)

طبق آیه لا تجد قوماً يؤمنون بالله و الیوم الآخر یوادون من حاد الله و رسوله و لو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشیرتهم قومی را نخواهی یافت که به خدا و روز رستاخیز ایمان داشته باشند و با این حال کسانی را که با خدا و رسولش مخالفت کرده و در ستیز بوده‌اند، دوست بدارند، هر چند پدران یا پسران یا برادران یا خاندانشان باشند. «مجادله (۵۸) آیه ۲۲» با استناد به آیه شریفه مذکور مؤمنان به خدا و روز قیامت با مخالفان او دوستی نمی‌کنند. اگر ابوطالب کافر بود، علاقه و محبت پیامبر (ص) به ابوطالب، که در کتب سیره و حدیث و تاریخ به وفور نقل شده است، چگونه سازگار باشد؟ (امینی، ترجمه الغدیر، ج ۱۵، ص ۱۵) پس مضمون حدیث نیز با نص قرآن در تناقض است.

^۱. رسول خدا (ص) فرمود: «سپس خداوند ما را در صلب آدم قرار داد و بعد به صلب های پدران و رحم های مادران منتقل کرد و نجاست شرک و سفاح کفر بر ما نرسید.»

اجماع مفسران بر این است که که سوره توبه در مدینه نازل شده است، در حالی که ابوطالب در مکه از دنیا رفته است. محتوای سوره توبه حاکی از اعلام برائت است و در سال‌های پایانی عمر رسول خدا(ص) نازل شده و سخن از منافقان و جنگ حنین و ... موارد متعددی که نشان می‌دهد اصلاً این سوره در مدینه نازل شده است. پس چگونه نزول این آیات در زمان وفات ابوطالب در مدینه آن هم قبل از هجرت را بپذیریم؟

همچنین در مورد آیه ۲۶ سوره انعام نیز چنین نگاهی وجود دارد. وَ هُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ وَإِنْ يُهْلِكُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ برخی قائلند این آیه در مورد ابوطالب است؛ چرا که دیگران را از آزار پیامبر(ص) منع می‌کند، اما خود به او ایمان نمی‌آورد. (طبری ۱۴۱۲ ق، ج ۷، ص: ۱۱۰)

نقد و اشکال

این وجه در تفاسیر اهل سنت، به عنوان یکی از وجوه تفسیر آیه مذکور آمده، و وجه دیگری نیز وجود دارد که در آن شأن نزول آیه را نهی مشرکان از استماع قرآن دانسته‌اند. (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ ق، ج ۴، ص ۱۲۷۶، سیوطی ۱۴۰۴ ق، ج ۳ ص ۸) برخی مفسرین اهل سنت؛ در تفسیر آیه مربوطه، فقط نهی مشرکان از استماع قرآن بدون ذکر وجه دیگر را آورده‌اند. (مراغی، ج ۷، ص ۹۹) لذا نمی‌توان قول قائلان را بدون توجه به وجوه دیگر پذیرفت.

فخر رازی مفسر اهل سنت این ادعا را رد می‌کند. از نظر او امر نهی شده، باید مذموم باشد؛ چرا که اقتضاء آیات قبل ذم و نکوهش روش و شیوه رفتاری کسانی است که مرجع ضمیر «هم» در آیه مذکور هستند. اما نهی ابوطالب از ایذاء پیامبر(ص) مذموم نیست. در ادامه آیه آمده که اینان به سب امری که از آن نهی کردند، دچار هلاکت می‌شوند، در حالی که ممانعت از آزار و اذیت پیامبر(ص) امر زشت و مذموم و هلاک کننده نیست. برخی مفسرین اهل سنت نیز این وجه را رد می‌کنند و معتقد هستند آیات قبل و این آیه در مقام ذم مشرکان است و با ذکر نهی از اذیت پیامبر اکرم(ص) سازگار نیست. (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴، ص ۱۲۰) علامه طباطبائی نیز در پاسخ، بر اساس سیاق آیات سوره انعام این وجه را رد می‌کند و در بیان دلیل به اشعاری ابوطالب که از ایمان او حکایت می‌کند، همچنین به اجماع اهل بیت(علیهم السلام) استناد می‌کند. در ادامه روایتی از عبدالله عمر می‌آورد که بر ایمان ابوطالب دلالت دارد. ^۱ (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۷، ص ۵۹-۵۷) بنابر نظر مفسران مذکور، این که آیه در مورد ابوطالب باشد، قابل پذیرش نیست.

از طرف دیگر با دقت در مفردات آیه نیز این ادعا رد می‌شود؛ معنای آیه این نیست که برخی از او دفاع و نیز از او دوری می‌کردند؛ بلکه آنان مردم را از پیروی او منع و نهی می‌کردند و خود نیز دوری می‌نمودند؛ در حالی که حضرت ابوطالب هرگز مردم را از پیامبر(ص) دور نمی‌کرد و در عین

۱. ما رواه ابن عمر: «أن أبا بكر جاء بأبيه أبي قحافة يوم الفتح إلى رسول الله ص فقال: أ لا تركت الشيخ فأتية؟ و كان أعمى، فقال أبو بكر: أردت أن يأجره الله تعالى، و الذي بعثك بالحق لأنا كنت بإسلام أبي طالب أشد فرحاً مني بإسلام أبي ألتمس بذلك قرّة عينك، فقال ص: صدقت. « أبو بكر در روز فتح مکه پدرش را که در آن ایام مرد نابینایی بود نزد رسول الله(ص) آورد. حضرت فرمود: چرا این پیر مرد را زحمت دادی؟ به من می‌گفتی من خود نزد او می‌رفتم؟ ابو بکر عرض کرد: خواستم تا خداوند اجر و ثواب به او مرحمت کند، به خدایی که تو را به حق مبعوث کرد من آن روزی که ابو طالب اسلام آورد بیشتر خوشحال بودم تا امروز که پدرم اسلام می‌آورد، منظوم خوشحالی و خوشنودی و روشنی چشم شما است، حضرت فرمود: راست می‌گویی.

حال از آن حضرت دفاع می نمود و بین تشویق مردم به دوری از پیامبر(ص) تا دفاع از آن حضرت معنای کاملاً متفاوت وجود دارد. دلیل دیگر در رد این تفسیر این است که «ینئون» به معنای دوری است. (فراهیدی، ج ۸، ص ۳۹۲، راغب اصفهانی، ج ۱، ص ۸۳۰، ماده نأی) در حالی که ابوطالب همواره با پیامبر(ص) و در کنار او بود و از او دوری نمی نمود. طبق این روایت این آیه تنها در مورد ابوطالب است؛ با این که «ینهون» و «ینئون» جمع است و مفرد نیست. اگر این آیه تنها درباره ابوطالب نازل شده بود باید به این صورت می آمد: «و هو ینهی و ینأی عنه». (استدلال به آیه «هُم ینهون عنه و ینأون عنه» بر کفر ابوطالب؛ <https://makarem.ir>)

علامه امینی به تفصیل به مسأله کفر ابوطالب پرداخته و ادله استنادی موافقان کفر ابوطالب را با موشکافی بررسی و رد کرده است. ایاتی که از ابوطالب بر جای مانده با کفر او تناقضی آشکار داشته و علامه صحّت ایات منتسب به او را نیز با کمک منابع اهل سنت اثبات کرده است. (امینی، ج ۷، ص ۴۵۰) بر اساس ایات صادره از ابوطالب چه بسا یک دلیل عدم اظهار اسلام از طرف او به خاطر ترس از دست دادن جایگاه خود نزد قریش و ناتوانی در یاری برادرزاده اش باشد. (همان، ص ۴۵۱) از نظر او اگر یکی از این سخنان در نظم یا نثر هر کس یافت شود، همه بر مسلمانی او متفق می شوند ولی این همه دلیل توانسته مخالفان ایمان ابوطالب را به مسلمانی او معتقد سازد. (همان، ص ۴۶۰)

۲. ادله موافقان ایمان ابوطالب

از جمله حوادثی که در اثر مخالفت‌های قریش و سختی‌های شعب ابی طالب واقع شد، وفات ابوطالب است. در دوران بنی امیه که حدود ۸۰ سال، امام علی(ع) را در قنوت‌های نماز و... لعن و ناسزا می گفتند، سخنان زیادی علیه امام‌المتقین(ع) جعل شد؛ از جمله این که شایع کردند؛ ابوطالب ایمان نیاورد و به صورت کافر از دنیا رفت. (ابن هشام، ۱۳۵۵، ج ۲، ص ۵۹) در حالی که شواهد گوناگونی حکایت از ایمان راسخ ابوطالب دارد. مراجعه به متون تاریخی و احادیث معصومان(علیهم السلام) حاکی از وجود مستندات فراوان بر ایمان ابوطالب است. (علیانسب، ۱۳۹۶ش، ص ۱۳۴)

اشعار و سخنان او به حدی تصریح به ایمان او دارد که جای هیچ تردیدی نیست. شاید این ایات از همه صریح تر باشد: یا شاهد الله علی فاشهد ائی علی دین النبی احمد^۱ (شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۱۴، ص ۷۸) تعلم ملک الحبش ان محمداً نبی کموسی و عیسی بن مریم // ائی بالهدی مثل الذی آتیا به / و کُلُّ بامر الله یهدی و یعصم.^۲ (طبرسی، ۱۳۹۰ق. ص ۴۵) / اَلَمْ تَعَلَمُوا اَنَا وَجَدْنَا مُحَمَّدًا(ص) / رسولاً کموسی خطاً فی اول الکتب^۳ (عبدالملک بن هشام، ج ۱، ص ۳۷۷) / وقتی در محضر امام صادق(ع) گفته می شود: مردم می گویند ابوطالب کافر بوده است، امام(ع) در رد آن به این شعر ابوطالب استناد می کند. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۴۹، ابن ابی الحدید، ج ۱۴، ص ۷۸)

۱. خدایا شاهد باش که من بر دین پیامبر یعنی احمد می باشم.

۲. ای پادشاه حبشه، بدان که محمد(ص) همچون موسی و عیسی پیامبر است، و همان نور هدایت را که آن دو آورده بودند او نیز آورده است، و همه‌ی پیامبران الهی به فرمان خدا، مردم را راهنمایی کرده و از گناه باز می دارند / فضل بن حسن، طبرسی، إعلام الوری بأعلام الهدی، تهران: اسلامیه، ۱۳۹۰ق. ص ۴۵.

۳. آیا نمی دانید که ما محمد(ص) را مانند موسی، پیامبر یافته‌ایم و نام و نشان او در کتاب‌های پیشین آسمانی بیان شده است. / عبدالملک بن هشام، همان، ج ۱، ص ۳۷۷.

رفتارهای ابی‌طالب مانند: یاری رسول خدا(ص)^۱ و شراب نخوردن در بیماری، (التیمی، ۱۳۸۲/۱۹۶۲، ج ۲، ص ۳۴) دلیل بر این مدعاست.

طبق نقل برخی از مورخان مانند بلاذری (بلاذری، ۱۳۷۷ش، ج ۳، ص ۹۹) ابن حجر^۲ (عسقلانی، ۱۴۱۵/۱۹۹۵، ج ۷، ص ۱۹) ذَهَبی (ذهبی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۱۵۱) ابن سیدالناس (ابن سیدالناس، ۱۴۱۴/۱۹۹۳، ج ۳، ص ۳۶۰)^۳ وقتی بیماری ابوطالب سخت شد، فرزندان عبدالمطلب را جمع کرد و چنین وصیت نمود: «شما همواره در خیر هستید تا هنگامی که سخنان محمد را گوش کرده و امر او را پیروی کرده و تصدیق کنید تا رشد یابید.» از کافر چنین وصیتی صادر نمی‌شود.

کتاب‌هایی در این رابطه، مانند: ایمان ابی‌طالب از احمد بن محمد بن عمار (زرکلی، ۱۹۸۹، ج ۱، ص ۲۰۸)، شیخ مفید (همان، ج ۴، ص ۱۶۶)، کتاب شیخ الأبطح از شرف الدین عاملی و الحُجَّه عَلی الذاهب فی صحه ایمان ابی‌طالب از فخار ابن مُعد (ثقفی، ۱۳۵۳ش، ص ۸۹)، نگاشته شده است که حاکی از ایمان وی می‌باشد.

گفتار و رفتار رسول خدا(ص) نیز شاهد بر این امر می‌باشد: وقتی که ابوطالب در سن ۸۹ یا ۹۶ سالگی، در سیزدهم ماه رمضان، سه روز پس از خدیجه وفات کرد. وفات او بر رسول خدا(ص) چنان گران آمد که وارد قبر او شده، بر پیشانی راست او چهار بار و بر پیشانی چپ او سه بار دست کشید و گفت: «یا عم! رِبِّتْ صَغِيرًا وَ كَفَلْتِ يَتِيمًا وَ نَصَرْتِ فَجْرًا كَ اللهُ خَيْرًا! عموجان! مرا در کودکی تربیت و در یتیمی کفالت و یاری کردی خدا تو را جزای خیر دهد.» نیز فرمود «اجْتَمَعَتْ عَلَي هَذِهِ الْأُمَّةِ فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ مُصِيبَاتٌ لَا أُدْرِي بِأَيِّهَا أَنَا أَشَدُّ جَزَعًا؟ در این ایام برای این امت دو مصیبت آمده که نمی‌دانم بر کدام یک از آن‌ها بیشتر ناراحت باشم.» (یعقوبی، ج ۲، ص ۳۵) سال وفات جناب ابوطالب و حضرت خدیجه(س) به عام الحزن معروف است. (مستوفی، ۱۳۶۴، ش، ص ۱۳۸)

احادیثی که از ائمه اطهار(علیهم السلام) در این زمینه صادر شده است، نیز بر ایمان ابوطالب دلالت دارد؛

علی(ع) از صحابه نبی مکرم اسلام (ص) سوگند یاد می‌کند که ابوطالب، عبدالمطلب، هاشم و عبدمناف هرگز بتی را نپرستیدند، بلکه به سوی کعبه و به آیین ابراهیم(ع) نماز می‌گزاردند. (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق. ج ۱، ص ۱۷۵) امام سجّاد(ع) در پاسخ کسی که از ایمان ابوطالب سؤال می‌کرد، فرمود: «چقدر جای تعجب است خداوند رسولش را نهی کرده که زن مسلمانی در نکاح کافری باشد، فاطمه بنت اسد از زنانی است که در اسلام بر دیگران سبقت گرفته است، در حالی که تا آخر عمر ابوطالب، همسر او بود.» (الموسوی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۲۴، مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۵، ص ۱۱۵ و ۱۵۷، ابن ابی‌الحدید، ۱۴۱۸هـ/۱۹۹۸م، ج ۱۴، ص ۶۹، امینی، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ص ۵۱۱) امام باقر(ع) ایمان ابوطالب را از ایمان بسیاری از مردم برتر می‌داند و نقل می‌کند: «علی(ع) دستور می‌داد به نیابت وی حجّ به جا آورند.» (الموسوی، ۱۴۱۰ق، ص ۸۵، مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۵، ص ۱۱۲، ابن ابی‌الحدید، ۱۴۱۸هـ - ۱۹۹۸م، ج ۱۴، ص ۶۸) امام صادق(ع) فرمود: «حضرت ابوطالب بسان اصحاب کهف است، در دل ایمان داشتند و تظاهر به شرک می‌کردند؛ از این رو، دو بار مأجور خواهند بود.» (کلینی، ۱۴۰۷

^۱ کمتر کتاب تاریخی معتبر یافت می‌شود که در آن یاری بی نظیر ابوطالب نسبت به اسلام مطرح نشود.

^۲ ابن حجر موارد متعددی را نقل نموده اگرچه به دلایلی برخی از آن‌ها را تضعیف نموده است.

ق.ج ۱، ص ۴۴۸) امام کاظم (ع) ابوطالب را از اوصیاء انبیاء پیشین می‌داند که به نبوت پیامبر اسلام (ص) شهادت داد و در روز وفات وصایا را به او تحویل داد. (همان، ص ۴۴۵)

۳. پاسخ به ادعای کفر ابوطالب در آثار آیت‌الله‌العظمی سبحانی

از نظر آیت‌الله‌العظمی سبحانی ابوطالب بزرگ بنی هاشم، فردی والامقام و شریف، شخصیتی معروف به بخشندگی، سخاوت، محبت و فداکاری در راه هدف مقدس توحیدی است. او کفالت و سرپرستی حضرت محمد (ص) را هنگام وفات عبدالمطلب به عهده گرفت. با اخلاص بی‌نظیر مدافع مکتب وحیانی و دین حق بود و در راه اشاعه و نشر آن هرگونه سختی و مشکلاتی را متحمل شد. این حقیقت در اشعاری که سروده، نمایان است. محال است تحمل این همه مرارت و سختی تنها به خاطر تعصبات قبیله‌ای و روابط خویشاوندی باشد. دلایل ایمان او در حدی است که محققین منصف موضعی مثبت در مورد ایمان گرفته‌اند، اما گروهی به تکفیر وی برخاسته و حتی برخی به آن اکتفا نکرده، ادعا کرده‌اند که آیاتی درباره کفر ابوطالب نازل شده است. اگر این دلایل ثابت در مورد فرد دیگری وارد می‌شد، بی‌تردید به ایمان او حکم می‌کردند، لکن روشن نیست، چرا در اقسام این گروه کارساز نبوده است؟ (سبحانی، أضواء علی عقائد الشیعه الإمامیه، ص ۱۱۷-۱۱۵، ملل و نحل، ج ۶، ص ۵۱۰-۵۰۸)

آیت‌الله‌العظمی سبحانی انگیزه ابوطالب از حمایت حضرت محمد (ص) را نه امور مادی و نه رسیدن به پست و مقام و نه تعصبات قومی، قبیله‌ای بلکه علت جانبازی او را امری معنوی و نیروی ایمان و عقیده خالص او به ساحت مقدس پیامبر اسلام (ص) می‌داند. زیرا پیامبر (ص) آن روز تهی دست بوده و قدرت و ثروتی نداشته است. هدف ابوطالب از حمایت از پیامبر (ص) این نبوده که منصب و مقامی به دست آورد، زیرا او در جامعه آن روز مهم‌ترین منصب ریاست مکه و سرزمین «بطحاء» را در اختیار داشت. بلکه منصب و شخصیت ممتازش را بر اثر دفاع از رسول خدا (ص) تهدید می‌شد.

در ادامه آیت‌الله‌العظمی سبحانی چنین بیان می‌کند: «شاید برخی چنین تصور کنند که علت فداکاری ابوطالب همان رشته خویشاوندی بوده و تعصبات قومی او را به حمایت از برادرزاده‌اش واداشته است. ولی این گمان بی‌اساس است؛ زیرا خویشاوندی تا این حد باعث نمی‌شود که انسان تمام هستی خود را فدای فردی از خویشان خود کند و فرزندش را فدای برادرزاده‌اش کند؛ چراکه معنا ندارد تعصب فامیلی آن هم با این شدت، به فرد معینی از خویشاوندان مخصوص گردد؛ در صورتی که ابوطالب فقط درباره فرد معینی از خویشان خود (پیامبر (ص)) تا این اندازه فداکاری می‌کرد و درباره افراد دیگر از فرزندان عبدالمطلب این چنین نبود.»

از نظر آیت‌الله‌العظمی سبحانی ملائکه مهر و محبت ابوطالب به حضرت محمد (ص) ایمان به او بوده است. او در بیان دلیل ایمان متذکر قضیه لامیه می‌شود که ابوطالب آن را در شرایط فشار قریش سروده و در آن نزول باران به برکت وجود حضرت محمد (ص) را یادآور شده است.

در ادامه دلایل ایمان ابوطالب را چنین می‌شمارد:

۱. بررسی آثار علمی و ادبی که از او به یادگار مانده است.

از نظر استاد سبحانی، اشعاری که ابوطالب سروده برای اثبات ایمان او کافی است. چراکه اگر سراینده این اشعار فردی خارج از این تعصبات و اغراض و دشمنی‌ها بود، همه بالاتفاق به ایمان او حکم می‌کردند. اما از آنجا که سازنده اشعار ابوطالب و پدر علی (ع) است، دستگاه تبلیغاتی و سیاسی

اموی و عباسی بر ضد آل ابی‌طالب کار کرده و بر علیه آنان تبلیغ کرده‌اند. چرا که اسلام و ایمان پدر علی(ع) مزیت و فضیلت بارزی برای او بوده و کفر و شرک پدران خلفا موجب کسر شأن آنان بوده است.

۲. طرز رفتار و کردار او در میان جامعه.

از نظر آیت‌الله‌العظمی سبحانی طرز رفتار ابوطالب با پیامبر(ص) و نحوه فداکاری و دفاعش از ساحت اقدس پیامبر(ص)، هر کدام می‌تواند آئینه فکر و روشن‌گر روحیات او باشد. موارد زیر از نظر استاد همه دلیل بر ایمان اوست:

یک: شخصیتی که برادرزاده‌اش را در ایام کودکی، علی رغم تمام موانع و نبود امکانات، به شام می‌برد و به ناراحتی او راضی نمی‌شود.

دو: پایه اعتقاد او به فرزند برادر، چنان زیاد است که در ایام خشکسالی او را همراه خود به مصلی برده و خدا را به مقام او قسم می‌دهد و باران رحمت می‌طلبد.

سه: در آغاز بعثت، روزی که پیامبر(ص) تمام اعمام و خویشاوندان خود را به آیین اسلام دعوت کرد، ابو طالب به وی چنین می‌گوید: «برادرزاده‌ام قیام کن، تو والامقامی، حزب تو از گرامی‌ترین حزب‌هاست، تو فرزند مرد بزرگی هستی، هرگاه زبانی تو را آزار دهد، زبان‌های تیزی به دفاع تو برمی‌خیزد و شمشیرهای برنده‌ای آن‌ها را می‌رباید. به خدا سوگند! اعراب مانند خضوع کودک به مادرش، در پیشگاه تو فروتن خواهند شد.»

چهار: ایمان او به رسول خدا(ص) به قدری محکم است که راضی به کشته شدن تمام فرزندان عزیزش است، ولی حاضر نیست آسیبی به برادرزاده‌اش وارد شود.

پنج: در راه حفظ پیامبر(ص) سه سال آوارگی و زندگی در شکاف کوه و اعماق دره را بر ریاست و سیادت مکه ترجیح می‌دهد تا آنجا که در اثر این آوارگی، چند روز پس از نقض محاصره اقتصادی و بازگشت به خانه و زندگی تسلیم مرگ می‌شود.

شش: وصیت او به فرزندانش حاکی از ایمان عمیق او به پیامبر اکرم(ص) است. او هنگام مرگ به فرزندان خود چنین می‌گوید: «من «محمد» را به شما توصیه می‌کنم، زیرا او امین قریش و راست‌گوی عرب و حایز تمام کمالات است، آیینی آورده که دل‌ها بدان ایمان دارد، اما زبان‌ها از ترس شماتت به انکار آن برخاسته است. من اکنون می‌بینم که افتادگان و ضعیفان عرب به حمایت او برخاسته و به او ایمان آورده‌اند و محمد(ص) به کمک آنان بر شکستن صفوف قریش قیام کرده است. سران قریش را خوار، خانه‌های آنان را ویران و بی‌پناهان آن‌ها را قوی و نیرومند کرده است. ای خویشاوندان من، از دوستان و حامیان حزب او (اسلام) گردید. هر کس از وی پیروی کند، سعادت‌مند می‌گردد، هرگاه اجلم مهلت می‌داد، من از او حوادث و مکاره روزگار را دفع می‌کردم». این وصیت نمی‌تواند از فردی بی‌ایمان و کافر صادر شود.

۴. عقیده دوستان و نزدیکان بی‌غرض او

از دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی موضع پیامبر اکرم(ص) نسبت به ابوطالب مانند موضع او نسبت به سایر اقوام بی‌ایمان خود، نیست. به عنوان مثال وقتی حضرت علی(ع) خبر مرگ ابو طالب را به پیامبر(ص) می‌دهد؛ وی سخت می‌گرید و به علی(ع) دستور غسل و کفن و دفن می‌دهد و از خدا برایش

طلب مغفرت می‌کند. همین امر دلالت بر ایمان ابوطالب دارد؛ چون اگر او کافر و بی‌ایمان بود، چنین دستوری از پیامبر(ص) برای غسل و تدفین وی صادر نمی‌شد و برای او از درگاه الهی طلب مغفرت نمی‌کرد.

در ادامه احادیثی از امام سجاده(ع) و امام صادق(ع) در اثبات ایمان او می‌آورد که در بخش ادله موافقان ایمان ابوطالب(ع) آمده است.

۵. اتفاق نظر شیعه

به عقیده آیت‌الله‌العظمی سبحانی، علمای امامیه و زیدیه به پیروی از اهل‌بیت(علیهم‌السلام) همگی وحدت‌نظر دارند که ابوطالب یکی از افراد برجسته اسلام بوده و روزی که جان از بدنش خارج شد، دلی مالا مال از ایمان و اخلاص به اسلام و مسلمانان داشت و در این باره کتب و رساله‌های زیادی نوشته شده است که برای آشنایی با آن به کتاب الغدیر ارجاع می‌دهد. (سبحانی، فروغ ابدیت، ص ۳۶۶-۳۵۲، فزاهایی از زندگی پیامبر(ص)، ص ۱۶۷-۱۵۵)

آیت‌الله‌العظمی سبحانی با بررسی سندی حدیث ضحضاح، با اشاره به وجود روایانی چون «سفیان بن سعید ثوری» که به دلیل وجود تدلیس در روایاتش از درجه اعتبار ساقط بوده و «عبدالملک بن عمیر» که به خاطر قوه حافظه ضعیف، احادیث نادرست را با روایات صحیح درهم آمیخته و جزو روایان ضعیف شمرده شده است و «عبدالعزیز بن محمد درآوردی» که به دلیل ارائه سخنان بی‌پایه و نامربوط، قابل اعتنا نیست، به ضعف «حدیث ضحضاح» استدلال می‌کند. همچنین متن حدیث ضحضاح را نیز مخالف با قرآن و سنت دانسته، چنین تبیین می‌کند: «قرآن کریم تخفیف عذاب برای کافران و شفاعت شخص دیگری از آنان را نفی می‌کند. اگر ابوطالب کافر بود پیامبر(ص) هرگز نمی‌توانست موجب تخفیف عذاب وی گردد یا برای او آرزوی شفاعت نماید. سنت پیامبر(ص) نیز شفاعت را برای کافران نفی می‌کند». او در ادامه به احادیثی که مؤید این مطلب است اشاره کرده و در نهایت نتیجه می‌گیرد که حدیث ضحضاح پایه و اساسی ندارد و نمی‌توان به آن استناد کرد. (سبحانی، منشور جاوید، ۱۳۸۳ ش، ج ۳، ص ۶۴-۶۰)

آیت‌الله‌العظمی سبحانی حدیث ابوهریره را که منکران ایمان ابوطالب به آن استدلال می‌کنند، نیز بیان کرده است.^۱ از دیدگاه او، قرائن کثیری که بر ایمان او دلالت دارد؛ مانند آثار ادبی ابوطالب، رفتار و کردار او در جامعه آن روز و نظرات و دیدگاه‌های خویشان و نزدیکان او مضمون این روایت را تکذیب می‌کند. آیت‌الله‌العظمی سبحانی در ادامه به نحوه بیان روایت ابوهریره اشاره می‌کند، گویی در آن مجلس حضور داشته و شاهد بوده که چگونه پیامبر(ص) شهادتین را به عمویش عرضه کرده و ابوطالب از ادای شهادت روی گردانده است. از دیدگاه او، تاریخ این ادعا را رد می‌کند؛ چراکه ابوطالب در سال دهم بعثت قبل از هجرت وفات کرده و ابوهریره در سال هفتم بعد از هجرت اسلام آورده است. لذا چگونه می‌تواند شاهد این صحنه باشد و آن را روایت کند؟ این امر حاکی از کتمان حقیقت توسط ابوهریره است. مسلم است که روایت ابوهریره در نسبت کفر به ابوطالب از روایات

^۱ در بخش ادله منکران ایمان ابوطالب با این مضمون ذکر شد: پیامبر اکرم(ص) از عمویش در لحظات آخر عمرش می‌خواهد تا شهادتین را بر زبان بیاورد که جناب ابوطالب خودداری می‌کند و آیه ۱۱۳ سوره بقره و ۵۶ سوره قصص در این باره نازل می‌شود.

موضوعه، در جهت تنزّل مقام حضرت علی(ع) و همسو با رأی و نظر حاکمان اموی است. این در حالی است که در صحیح مسلم اشتباهات او در نقل حدیث و نسبت نابجا به پیامبر(ص) و روایاتی که از افراد دیگر نقل کرده و به او نسبت داده، حکایت شده است. (سبحانی، الحدیث النبوی بین الروایه والدرايه، ص ۳۶۳-۳۶۰)

نتیجه

آیت‌الله‌العظمی سبحانی با تکیه بر اقوال و رفتار و آثار ادبی ابوطالب، شهادت نزدیکان مانند پیامبر اکرم(ص) و...، ادله مخالفان ایمان ابوطالب را بی‌اساس و موافق با سیاست دشمنان حضرت علی(ع) می‌داند. همچنین با مراجعه به تاریخ زندگی ابوطالب، بیان می‌کند که کفر و بی‌ایمانی در مورد او با توجه به کوشش‌هایی که در حمایت از پیامبر(ص) و تبلیغ دین اسلام داشته، نمی‌تواند صحّت داشته باشد. وی به خوبی این دیدگاه را که حمایت از پیامبر(ص) به خاطر رابطه خویشاوندی یا برای رسیدن به پست و مقام بوده، از ذهن می‌زداید و حمایت‌های او را تنها به دلیل ایمان عمیق ابوطالب به پیامبر اکرم(ص) می‌داند. وی با بیان بخشی از اشعار او و وصیّت او به فرزندان خود در حمایت و ایمان به پیامبر(ص)، بی‌ایمانی و کفر او را غیر منطقی می‌داند. او از زاویه دیگر با بیان ادله مخالفان ایمان ابوطالب و نقد آن با استدلال به این که به لحاظ محتوایی مخالف با قرآن و سنت و تاریخ است و برخی راویان نیز ضعیفند، آن‌ها را مورد خدشه قرار می‌دهد. لذا با توجه به اشکالات وارد بر ادله منکران ایمان ابوطالب و ادله‌ای که مؤید ایمان اوست، ادعای کفر ابوطالب بی‌پایه و اساس بوده و همسو با اغراض دشمنان امام علی(ع) بوده و نمی‌تواند مورد پذیرش هیچ عقل منصف و بی‌طرفی باشد.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه محمدرضا صفوی.
۱. ابن ابی الحدید، أبو حامد، شرح نهج البلاغه، ج ۱۴، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
 ۲. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن، تفسیر القرآن العظیم، ج ۴، عربستان سعودی، مکتبه نزارمصطفی الباز، ۱۴۱۹ق.
 ۳. ابن بابویه، محمد بن علی، کمال الدین و تمام النعمه، ج ۱، چاپ دوم، تهران، اسلامیه ۱۳۹۵ق.
 ۴. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الاصابه فی تمييز الصحابه، ج ۷، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
 ۵. ابن سید الناس البعمری، أبو الفتح محمد، عیون الاثر، ج ۳، بیروت، دار القلم، ۱۴۱۴ق.
 ۶. ابن عاشور التونسی، محمد، التحرير والتنوير، ج ۱۰ و ۱۱، تونس، الدار التونسیه للنشر، ۱۹۸۴ق.
 ۷. ابن کثیر الدمشقی، عماد الدین أبو الفداء إسماعیل، تفسیر القرآن العظیم، ج ۷ و ۱۰ مؤسسه قرطبه و مکتبه اولاد الشیخ للتراث، الجیزه، ۱۴۱۲ق. www.altemawy.com.
 ۸. أبوبکر بن أبی عاصم، أحمد بن عمرو، الآحاد و المثانی، ج ۱، الرياض، دارالرایه، ۱۴۱۱ق، موقع جامع الحدیث www.temawy.com.
 ۹. أبو عوانه، یعقوب بن إسحاق، مستخرج أبی عوانه، ج ۱، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۹ق.
 ۱۰. أبو عبدالرحمن، أحمد بن شعيب، سنن النسائي، ج ۷، موقع الإسلام، <http://www.al-islam.com>.
 ۱۱. أبو محمد الحسن بن مسعود البغوی، محیی السنه، معالم التنزیل، ج ۳ و ۴، دار طیبه ۱۴۱۷ق. www.qurancomplex.com.
 ۱۲. أحمد بن محمد بن حنبل، أبو عبد الله، مسند الإمام أحمد بن حنبل، المحقق: أحمد محمد شاكر، ج ۲، دار الحدیث، القاهره، الطبعة: الأولى، ۱۴۱۶ق.
 ۱۳. _____، فضائل الصحابه، المحقق: د. وصی الله محمد عباس، ج ۲، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۳ق.
 ۱۴. الألوسی البغدادي، أبی الفضل، روح المعانی، ج ۱۱، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ج ۴، ۱۴۱۵ق.
 ۱۵. التمیمی السمعانی، ابوسعید، الانساب، ج ۲، مجلس دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۸۲ق.
 ۱۶. امینی، عبدالحسن، الغدير، ج ۷ و ۸، مركز القائمیة باصفهان للتحريات الكمبيوتریة، مركز الغدير للدراسات الاسلامیه، بی تا و ترجمه محمد تقی واحدی، ج ۱۴ و ۱۵، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۸۷.
 ۱۷. بلاذری، احمد بن یحیی، فتوح البلدان، ترجمه محمد توکل، ج ۳، تهران، نشر نقره، ۱۳۷۷.
 ۱۸. ثقفی کوفی، ابراهیم بن محمد، الغارات، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۳.
 ۱۹. حاکم نیشابوری، ابو عبدالله محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین للحاکم، ج ۲۰، موقع جامع الحدیث <http://www.alsunnah.com>.
 ۲۰. ذهبی، شمس الدین، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، ج ۳، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۹ق.
 ۲۱. راغب أصفهانی، حسین، مفردات ألفاظ القرآن، ج ۱، بیروت و دمشق، دار القلم و الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
 ۲۲. رشیدرضا، بهالدين، تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)، ج ۱۱، الهيئه المصریة العامه للكتاب، ۱۹۹۰م.
 ۲۳. زرکلی، خیرالدین، ذیل الاعلام، ج ۱، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۸۹م.
 ۲۴. سبحانی، جعفر، منشور جاوید، ج ۳، چاپ اول، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۳ش.
 ۲۵. _____، فروغ ابدیت، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۵ش.
 ۲۶. _____، فراهایی از تاریخ پیامبر اسلام (ص)، تهران، نشر مشعر، ۱۳۷۳ش.
 ۲۷. _____، أضواء علی عقائد الشیعۀ الإمامیه، نرم افزار آثار آیت‌الله‌العظمی سبحانی.
 ۲۸. _____، ملل و نحل، ج ۶، نرم افزار آثار آیت‌الله‌العظمی سبحانی.
 ۲۹. _____، حدیث النبوی بین الروایه والدرايه، بی تا، بی جا، نرم افزار المکتب الشامله.
 ۳۰. سید قطب، ابراهیم حسین الشاربی، فی ظلال القرآن، ج ۵، بیروت و القاهره، دار الشروق، ۱۴۱۲ق.
 ۳۱. سیوطی جلال الدین، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، ج ۳، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، موقع التفاسیر <http://www.altafsir.com>.
 ۳۲. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۷ و ۹ و ۱۶، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی

- جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۷ق.
۳۳. طبرسی، فضل بن حسن، إعلام الوری بأعلام الهدی، تهران: اسلامیه، ۱۳۹۰ق.
۳۴. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ق.
۳۵. عبدالملک بن هشام، السیره النبویه، ج ۲، قاهره، مطبعه البابی الحلبی، ۱۳۵۵.
۳۶. علیانسب، سیدضیاء‌الدین، بازشناسی رویدادهای مهم تاریخ اسلام، تبریز، مانده، چاپ سوم، ۱۳۹۶.
۳۷. فخر الدین الرازی، أبو عبد الله محمد، مفاتیح الغیب، ج ۸، موقع النفاسیر، <http://www.altafsir.com>
۳۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۸، قم نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.
۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی، ج ۱، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۴۰. محمد بن إسماعیل بن إبراهيم بن المغيرة البخاری، أبو عبد الله، الجامع الصحیح المسند من حدیث رسول الله صلی الله علیه وسلم و سننه و آیامه (صحیح البخاری)، ج ۱۲، موقع الإسلام.
۴۱. مراغی، أحمد مصطفی، تفسیر المرآغی، ج ۱۱ و ۲۰، شرکه مکتبه و مطبعه مصطفی البابی الحلبی و اولاده بمصر، ج ۷، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴۲. مستوفی قزوینی، حمدالله، تاریخ گزیده، تحقیق‌الحسین نوایی، چاپ سوم تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۴ش.
۴۳. مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشیری النیسابوری، الجامع الصحیح المسمى صحیح مسلم، موقع الإسلام، <http://www.al-islam.com>
۴۴. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، ج ۳۵، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۴۵. الموسوی، فخار بن معد، ایمان أبی طالب، دار سیدالشهداء، قم، ۱۴۱۰ق.
۴۶. یعقوبی، احمد بن واضح، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، ج ۲، چاپ ششم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.
۴۷. مکارم شیرازی، ناصر، «استدلال به آیه «هُم يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ» بر کفر ابوطالب»؛ تاریخ انتشار ۱۷/۰۶/۱۳۹۷ <https://makarem.ir>
۴۸. _____، «مقاله مخالفت حدیث ضحضاح بانص قرآن»، تاریخ انتشار « ۱۷/۰۶/۱۳۹۷ <https://makarem.ir>
- نرم افزار جوامع الكل.

ولایت اشتراکی ولی بر باکره رشیده در عقد نکاح با تأکید بر

دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی

رضا دهقان‌نژاد^۱

هادی ولی‌پور^۲

علی مهر^۳

چکیده

ولایت داشتن یا نداشتن ولی بر ازدواج دختر یکی از مسائل مهم فقه اسلامی می‌باشد. در ثبوت ولایت بر دختر صغیره یا کبیره غیر رشیده تردیدی وجود ندارد چنانکه در سقوط آن از زنان بیوه رشیده چنین است. اما آنچه مورد اختلاف جدی میان فقهاست، بحث ولایت ولی بر دختر باکره رشیده می‌باشد. لذا دیدگاه‌های مختلف و متفاوتی در این زمینه از سوی فقهاء عظام براساس برداشت‌های متفاوت از ادله مربوطه مطرح شده است. از جمله آنها دیدگاه ولایت اشتراکی ولی بر باکره رشیده در نکاح می‌باشد. مقاله‌ی حاضر با روش کتابخانه و توصیفی - تحلیلی می‌کوشد ضمن نقد دیدگاه‌های دیگر، قول مذکور را با تأکید بر نظرات آیت‌الله‌العظمی سبحانی مورد مطالعه و بررسی قرار دهد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد ادله دیدگاه‌های دیگر از نظر معظم له قابل نقد بوده و قول به ولایت اشتراکی را از جهت سند، دلالت و احتیاط استوارتر از بقیه نظریه‌ها دانسته است.

کلیدواژگان

ولایت اشتراکی، باکره، رشیده، نکاح دائم، نکاح منقطع

۱. طرح مسئله

مسئله‌ی نکاح و تشکیل خانواده از نظر دین مبین اسلام بسیار با اهمیت می‌باشد و برای آن در روایات متعددی پاداش زیادی مطرح شده است، چرا که سنگ بنای اول هر جامعه‌ای نهاد خانواده می‌باشد و هرگونه پیشرفت، رشد و کمال فردی و اجتماعی به ویژه در عصر حاضر در پرتوی خانواده‌ای سالم صورت می‌گیرد. اما در نحوه ازدواج و انتخاب همسر از سوی پسر و دختر از نظر استقلال و عدم آن میان فقهاء اسلامی براساس برداشت‌های متفاوت از ادله مربوطه، اختلاف نظرهایی وجود دارد. بدین بیان که در استقلال انتخاب همسر از سوی پسر بالغ و عاقل اختلاف نظر وجود ندارد. اما در مورد استقلال انتخاب همسر از سوی دختر باکره‌ی رشیده اختلافات عمیقی وجود دارد که آیا اذن ولی او (پدر یا جدپدری) در صحت عقد نکاح شرط می‌باشد یا نه.

لذا برخی از فقهاء معتقد به ثبوت ولایت پدر به صورت مطلق شده و ولایت وی را در تمام شرایط حاکم میدانند. برخی دیگر نیز اعتقاد به نقطه مقابل آن دارند یعنی براین باورند که پدر برای دختر بالغ

^۱. استادیار گروه فقه و حقوق اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان rmr_dehgan@yahoo.com

^۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان hadi.valipour313@gmail.com

^۳. دانشجوی کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه شهیدمدنی آذربایجان ali.faraz1984@gmail.com

و رشیده ولایت ندارد و اذن وی شرط صحت عقد نمی‌باشد. گروهی نیز قائل به تشریک ولایت پدر با دختر شده‌اند، و جمعی دیگر رای به تفصیل داده‌اند و بین نکاح دائم و منقطع تفاوت گذاشته‌اند. بر این اساس در نوشتار حاضر تلاش شده است نظریه ی ولایت اشتراکی پدر در ازدواج دختر باکره رشیده را با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی، و با استفاده از سیره ی علمی ایشان و مستندات فقهی مربوط به آن، مورد بررسی قرار گیرد. گرچه به طور کلی در زمینه ولایت پدر با نگاه‌های متفاوت تحقیقاتی صورت گرفته است، ولی پرداختن به طور خاص به دیدگاه اشتراکی، به ویژه از منظر معظم له، پژوهش جدیدی می‌باشد.

برای تحقق این منظور، ابتدا به طور خلاصه مباحث مفهوم شناسی و بعد از آن دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی و ادله و مستندات فقهی دیدگاه اشتراک را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم.

۲. مفهوم شناسی

۲-۱- **اذن:** در مفهوم حقوقی آن، اذن به معنای اعلام رضایت کسی است که قانون برای رضای او اثری قائل شده است؛ لکن در اذن قصد انشاء وجود ندارد یعنی اذن دهنده فقط رفع مانع قانونی می‌کند و هیچ چیزی را از نظر حقوقی به وجود اعتباری، به وجود نمی‌آورد. (جعفری لنگرودی: ۱۳۹۱، ۲۳) با این تعریف معنای فقهی اصطلاح اذن واضح می‌شود، به این صورت که در فقه نیز رفع و رهایی از محجوریت و رخصت در تصرف برای کسی که شرعاً حق تصرف نداشته باشد را اذن می‌نامند (ابوجیب: ۱۴۰۸، ۱۹) بنابراین اذن یک مانع شرعی یا حقوقی را از بین می‌برد و لذا در قبال رفع این مانع هیچ چیز جدیدی انشاء و اعتبار نمی‌شود و تنها مسئولیت آن رفع محدودیت‌هایی است که با عدم وجود خود حاصل کرده است.

۲-۲- **تفاوت اذن و اجازه:** واژه‌های اذن و اجازه در یک نگاه کلی و عامیانه، یک معنای واحدی را به مخاطب خود القا می‌کند و آن رخصت بر انجام یک امر شرعی و حقوقی است. اما اگر با توجه ویژه آن را مورد مذاقه قرار دهیم قطعاً تفاوت‌های به خصوصی را ما بین این دو واژه مشاهده خواهیم نمود. لذا اذن همیشه به فعلی گفته می‌شود که هنوز واقع نشده است چرا که بعد از صدور یک فعل، اگر رضایت به آن فعل داده شود این اعلام رضا را اجازه می‌گویند نه اذن. (جعفری لنگرودی: ۱۳۹۱، ۲۴) بنابراین اذن رخصتی است که به قبل از یک عمل شرعی و حقوقی اطلاق می‌شود و در نقطه مقابل آن، اجازه قرار می‌گیرد که رخصتی است که بعد از هر عمل شرعی و حقوقی صادر می‌شود. و چون در بین عامه ی مردم به نکات این چنینی توجهی نمی‌شود این دو واژه را مترادف دانسته و هر یک را به جای دیگری به کار می‌گیرند، در حالی که هر یک از این واژه‌ها بار معنایی و حقوقی مختص به خود را دارد. به عنوان نمونه: در اذن فقط رضایت قلبی لازم است در حالی که در اجازه به جز رضا باید قصد انشاء هم موجود باشد؛ همچنین رجوع از اذن ممکن است اما رجوع از اجازه ممکن نیست.

۲-۳- **ولایت و تفاوت آن با اذن:** طبق آنچه لغت‌شناسان گفته‌اند، واژه «ولایت» و «ولی» از ماده «ولی» گرفته شده است و مفهوم در کنار هم یا پشت سر هم را می‌رساند. چنان که راغب اصفهانی در مفردات ولی را چنین بیان کرده است: «رسیدن دو شیء یا بیشتر به هم به نحوی که بین آنها چیزی نباشد و از آن به نزدیکی از حیث مکان و از حیث نسبت و از حیث دین و از حیث صداقت و... تعبیر شود» (راغب اصفهانی: ۱۴۱۲، ۸۸۵) کلماتی مانند: ارتباط، پیوند و اتصال تا حدودی می‌تواند هم معنای

آن قرار گیرد لذا عنصر اصلی در معنای واژه ولایت «نزدیک بودن» است و معانی دیگر آن به همین معنا باز می‌گردد. (مصباح یزدی: ۱۳۹۴، ۳۷) به همین جهت در لغت، معانی مختلفی برای آن ذکر شده است: مالک، عبد، معتق «آزاد کننده» معتق «آزاد شده»، صاحب «همراه»، قریب «مانند پسر عمو»، جار «همسایه»، حلیف «هم‌پیمان»، ابن «پسر»، عم «عمو»، رب، ناصر، منعم، نزیل «کسی که در جایی سکنی گزیند» شریک، ابن الاخت «پسر خواهر»، محب، تابع، صهر «داماد»، اولی بالتصرف «کسی که از جهاتی بر تصرف در امور شخصی دیگری، از خود او شایسته‌تر است» (فیروز آبادی: ۱۴۱۵، ۴۶۵) در اصطلاح فقهی نیز ولایت در ازدواج، تسلط شرعی شخص کامل بر مولی علیه بخاطر نقضی که در او موجود است، یا رعایت مصلحتی که در امور ایشان وجود دارد، واگذار شده است. (مغنیه: ۱۴۲۱، ۳۲۱) در تأیید این گفتار میتوان بیان ابن منظور در لسان العرب را مطرح نمود، به این شرح که ولی دختر بالغه ی رشیده را کسی معرفی کرده است که انعقاد و تحقق نکاح به دست اوست و نکاح دختر بدون اذن او محقق نمی‌شود و در این خصوص به دو روایت نیز استناد کرده است. (ابن منظور: ۱۳۶۹، ۴۰۷) با این تفاسیر تفاوت ولایت با اذن چنین می‌شود که ولایت آثار حقوقی از جمله تصدی امر اذن دادن را شامل می‌شود، در حالی که هر چند اذن امری حقوقی است ولی همانطور که در بالا نیز اشاره شد، فقط رفع مانع می‌کند و در نتیجه موجب صحت نکاح می‌شود. به عبارت دیگر در مسئله ی ولایت در نکاح دختر رشیده باکره، تازمانی که شخصی ولایتی بر دختر نداشته باشد اذن وی هیچ تأثیر حقوقی نداشته و رفع محدودیت نمی‌کند.

۲-۴- بکر: در لغت بکر یا به تعبیر دیگر باکره، دختری را می‌گویند که شوهر نکرده و دوشیزه است. (عمید: ۱۳۵۹، ۳۰۹) اما در فرهنگ مصطلح فقهی، این که معیار باکره بودن چیست، ما بین فقها اختلافاتی وجود دارد: گروهی عدم زوال پرده را چه به صورت مشروع و چه به صورت نامشروع معیار قرار داده‌اند. (شهید ثانی: ۱۴۱۰، ۱۳۱) برخی نیز در این مسئله با این دست از فقها اختلاف کرده و زوال پرده ی موجود در فرج دختر را تنها از طریق مشروع معتبر دانسته‌اند و دختری که از راه نامشروع یا شبهه پرده اش ذائل شده را همچنان باکره میدانند (نجفی: ۱۳۶۲، ۲۰۵؛ حکیم: ۱۳۹۱، ۴۵۰) و نهایتاً گروه دیگری از فقها اطلاق را برگزیده و هر دختری که ازدواج نکرده است را باکره به حساب می‌آورند هر چند که زائل شدن دوشیزگی به غیر وطی همچون پرش، ورزش‌های رزمی و... باشد. (خویی: ۱۴۱۰، ۲۶۱؛ طباطبایی یزدی: ۱۳۹۵، ۷۰۳)

۲-۵- رشید: رشید به کسی اطلاق می‌شود که دارای وصف رشد باشد. از همین سو، چون رشد کیفیت نفسانی است که دارنده آن میتواند نفع و ضرر یا حسن و قبح را تشخیص دهد در نتیجه، کسی که این وصف را داشته باشد به او رشید می‌گویند. نسبت بین رشید و عاقل عموم خصوص من وجه است چرا که هر رشیدی عاقل است ولی اینطور نیست که هر عاقلی رشید باشد چون برخی عاقل‌ها رشید نیستند و سفیه می‌باشند. (جعفری لنگرودی: ۱۳۹۱، ۳۳۴-۳۳۵) در میان فقها نیز این واژه به مناسبت‌های مختلف در باب‌هایی نظیر نکاح، وصیت و قضا آمده است لذا گروهی معنای تشخیص مصلحت در امور مالی و توانایی در حفظ و استفاده صحیح و عقلایی از آن را برگزیده‌اند (طوسی: ۱۳۸۷، ۲۸۴؛ حلی: ۱۴۰۴، ۱۸۱) و گروهی دیگر به وجود آمدن ملکه ی نفسانی در تشخیص مصالح مالی را برای معنای واژه ی رشد مناسب دانسته‌اند. (حلی: ۱۴۱۳، ۱۳۴؛ شهید ثانی: ۱۴۱۳، ۱۴۸؛ محقق

کرکی: ۱۴۱۴، ۱۸۳)

۲-۶- ولایت اشتراکی: ولایت اشتراکی یکی از دیدگاه‌های مشهور در بین فقهای معاصر است که در نکاح دختر باکره ی رشیده قائل به تشریک ولایت میان پدر و دختر شده‌اند، یعنی پدر و دختر هیچ یک به صورت انفرادی نمیتواند به نکاح اقدام نماید و لذا رضایت هر یک به انضمام رضایت دیگری موجب صحت نکاح میگردد در نتیجه هیچکدام استقلال ندارند. این دیدگاه در کلام فقها به صورت احتیاط و گاهی به عنوان فتوا نمود پیدا کرده است. (خویی: ۱۴۱۰، ج ۲، ۲۶۱؛ خمینی «ره»: بی تا، ج ۲، ۲۵۴؛ اراکی: ۱۳۷۱، ۲۷۰) مطابق این دیدگاه، در کنار مقابله با عدم عاقبت اندیشی و تصمیمات احساسی دختر، خواسته و تمایل وی نیز مورد توجه قرار میگیرد و همچنین مصلحت اندیشی پدر در کنار تصمیم دختر مد نظر قرار گرفته و او را از استبداد رای مصون نگه میدارد.

۳. دیدگاه آیت‌الله سبحانی درباره ولایت پدر بر دختر باکره رشیده

آیت‌الله‌العظمی سبحانی مسأله ی ولایت بر دختر باکره رشیده را از مسائل مشکل فقهی دانسته که آرای فقها در آن دچار اختلاف زیادی شده است؛ ایشان علت این اختلاف دیدگاه‌ها را ناشی از تضادی میدانند که در روایات این باب از فقه وجود دارد. آیت‌الله‌العظمی سبحانی ثبوت ولایت بر دختر صغیره یا کبیره ی غیر رشیده و همچنین عدم ثبوت ولایت بر زن غیر باکره رشیده را محل وفاق نظر علما و تنها اختلاف را در ثبوت یا عدم ثبوت ولایت بر دختر باکره رشیده دانسته است.

معظم له به علت تسلط و احاطه ای که به آرای موجود در میان فقها، از صدر اسلام تا صاحب نظران معاصر دارند با امعان نظر و با تفصیل بیشتر، این اقوال را به هشت بخش منقسم نموده اند: ۱- استمرار ولایت پدر و جد بر دختر، ۲- استقلال دختر در امر ازدواج، ۳- استمرار و ادامه ولایت پدر و جد پدری در ازدواج دائم فقط، ۴- استمرار ولایت پدر و جد پدری در ازدواج موقت فقط، ۵- اشتراک ولایت بین ولی و دختر باکره رشیده، ۶- اشتراک ولایت بین دختر و پدرش فقط؛ بنا بر این قول هیچ کس غیر از پدر از جمله جد پدری بر دختر باکره رشیده در مورد ازدواج ولایت ندارد، ۷- هر دوی آنها در ولایت مستقل هستند اما بهتر است هر کدام با اجازه دیگری تزویج را انجام دهند؛ به این معنا که هم دختر بدون اذن پدر می تواند ازدواج کند و هم پدر بدون اجازه دختر، می تواند او را به ازدواج شخص دیگری درآورد. ایشان به کسانی که به این نظر قائل اند نیز هیچ اشاره ای نکرده است، ۸- مستقل بودن دختر رشیده در نکاح گرچه احتیاط (مستحب) در اذن گرفتن او از ولی می باشد. (سبحانی: ۱۴۲۹ق، ج ۱، ۴۱۶)

ایشان هم نظر با دیگر فقهای شاخصی چون شیخ صدوق، شهید ثانی، محقق کرکی، خویی، خوانساری، امام خمینی «ره» و اراکی دیدگاه پنجم یعنی اشتراک ولایت بین ولی و دختر باکره رشیده را مقبول دانسته و به آن گرایش پیدا کرده است. (ر.ک: ابن بابویه: ۱۴۰۴ق، ج ۳، ۳۹۵؛ شهید ثانی: ۱۴۱۶ق، ج ۷، ۱۲۲؛ کرکی: ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ۱۲۶؛ خوانساری: ۱۳۶۴، ج ۴، ۱۷۴؛ خمینی «ره»: بی تا، ج ۲، ۲۵۴)؛ چرا که این دیدگاه را از جهت سند، دلالت و احتیاط استوارتر از بقیه نظریه ها می دانند. (سبحانی، همان، ۴۱۸؛ ابوصلاح حلبی: ۱۴۰۳ق، ۲۹۳)

۴. ادله نظریه اشتراک در بیان آیت‌الله سبحانی

در دیدگاهی که ایشان اختیار نموده است هیچ کدام از دختر و یا پدر به صورت انفرادی نمی تواند

اعمال اراده کند، بلکه امر نکاح با رضایت و اختیار هر دو صورت می‌پذیرد. ایشان در اثبات این نظریه، به دو روایت استناد نموده‌اند که در ذیل آنها را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۴-۱. صحیحہ ی منصور ابن حازم

روایت اول، صحیحہ ی منصور ابن حازم است، که از امام صادق(ع) نقل می‌کند:
«تستأمر البکر و غیرها ولا تنکح إلا بأمرها؛ باکره و غیر باکره باید مورد مشورت قرار گیرند و جز با اجازه آنها تزویج نمی‌شود.» (نجفی: ۱۳۶۲، ج ۲۹، ۱۷۶؛ کرکی: ۱۴۱۴، ج ۱۲، ۱۲۴)
در خصوص این روایت، مرحوم خوبی آن را نسبت به دیدگاه تشریک ولایت، واجد صلاحیت نمی‌داند. (خویی: ۱۴۰۴، ج ۲، ۲۶۶) از طرف دیگر نیز شیخ بحرانی، کاملاً برداشت متفاوتی از این روایت داشته و آن از ادله ای دانسته است که دلالت بر استمرار ولایت ولی در نکاح دختره باکره رشیده دارد و لذا دلالتی بر استقلال یا تشریک ندارد. (بحرانی: ۱۳۵۹، ج ۲۳، ۲۱۳) ولی آیت‌الله‌العظمی سبحانی در توضیح روایت ابن حازم چنین می‌فرماید: «مراد از غیر دوشیزه زن بیوه می‌باشد و مراد از باکره دختر بالغه و رشیده منظور است نه صغیره، زیرا با دختر صغیره که مشورت نمی‌کنند؛ و این که عده ای می‌گویند منظور از باکره در اینجا دختر باکره ای است که ولی ندارد برخلاف ظاهر روایت می‌باشد. بنابراین حمل روایت بر دختر صغیره تفسیری است بعید چنانکه حمل آن بر خصوص کسی که ولی شرعی نداشته باشد چنین است.» (سبحانی: ۱۴۲۹، ج ۱، ۴۱۸)

۴-۲. موثقه صفوان

روایت دوم موثقه صفوان میباشد که نقل کرده است: عبدالرحمن با حضرت موسی بن جعفر(ع) در خصوص تزویج دخترش به فرزند برادر خویش مشورت نمود، حضرت فرمودند: «افعل ویکون ذلک برضاها، فإن لها فی نفسها نصیباً؛ چنین کن، اما با رضایت دخترت باشد؛ چرا که وی در خصوص خودش نصیب و بهره‌ای دارد.» (حرعاملی: ۱۴۱۶، ج ۲۰، ۲۸۴) ایشان در شرح این روایت می‌فرمایند: «گرچه این روایت از لحاظ باکره یا بیوه بودن زن مطلق بیان شده است ولی بیوه از موضوع خارج است زیرا وی در تمامی کارهایش مستقل و صاحب اختیار می‌باشد و جایی برای شریک شدن با ولی وجود ندارد و روایت فقط بر باکره رشیده حمل می‌شود.» (سبحانی: ۱۴۲۹، ج ۱، ۴۱۸)

علاوه بر آیت‌الله‌العظمی سبحانی، جمع دیگری از فقها نیز قائل به ولایت اشتراکی پدر با دختر باکره رشیده در امر نکاح هستند. در بین این فقها افراد شاخصی همچون شیخ صدوق، شهید ثانی، محقق کرکی، خوبی، امام خمینی(ره) و اراکی وجود دارد که قائل به دیدگاه ولایت اشتراکی هستند. (ابن بابویه: ۱۴۰۴، ج ۳، ۳۹۵؛ شهید ثانی: ۱۴۱۶، ج ۷، ۱۲۲؛ کرکی: ۱۴۱۴، ج ۱۲، ۱۲۶؛ خمینی(ره): بی تا، ج ۲، ۲۵۴) همچنین فخر المحققین نیز در کتاب خود، ایضاً الفوائد چنین نظری را مطرح نموده و به شیخ مفید نسبت داده است. (فخر المحققین: بی تا، ج ۳، ۱۶) محقق خوانساری نیز ضمن این که قائل به ولایت اشتراکی پدر و دختر باکره رشیده می‌باشد، برای ثبوت نیز اذن پدر را در نکاح، امری مستحب می‌داند. (خوانساری: ۱۳۶۴، ج ۴، ۱۷۴)

۴-۳. جمع بین ادله دلیلی دیگر بر اثبات ولایت اشتراکی

غیر از آیت‌الله‌العظمی سبحانی کسانی که قائل به ولایت اشتراکی در مسئله ی نکاح هستند به جمع بین ادله استناد کرده‌اند، که بخشی از آن مربوط به استقلال دختر میباشد که به آیات ۲۳۲، ۲۳۴ سوره بقره و دو روایت منصور بن حازم از ابن عباس و امام صادق(ع) استناد کرده‌اند؛ و بخشی دیگر مربوط

به استقلال پدر در امر نکاح است که مبتنی بر آیات ۳۲ سوره نور و ۲۲۱ سوره ی بقره و روایات ابن ابی یعفور و عایشه می‌باشد. از این جهت بر اساس قاعده ی «الجمع مهما ممکن اولی من الطرح» به واسطه ی هر یک از این دست از آیات و روایات، ثبوت ولایت برای هر یک از دختر و ولی او استفاده می‌شود و این به معنای اشتراک خواهد بود؛ زیرا نکاحی که با توجه به نظر و رضایت هر دوی آنها صادر شود، فقط به واسطه ی جمع میان این روایات ممکن می‌باشد. (شهید ثانی: ۱۴۱۶ق، ج ۷، ۱۳۸) صاحب وسائل الشیعه در این خصوص بیان می‌دارد: «جمع بین ادله، علت قول تشریک ولایت خواهد بود و این به خاطر تصریح به این قول و موافقت با احتیاط و دوری از تقیه می‌باشد» (حرعاملی: ۱۴۱۶ق، ج ۲۰، ۲۸۶) آیت‌الله خویی نیز بر همین رای است و علت برگزیدن این نظریه را جمع میان ادله می‌داند. (خویی: ۱۴۰۴ق، ج ۲، ۲۶۴) البته ایراداتی از شهید ثانی بر جمع بین ادله بیان شده است که به صورت اجمالی چنین می‌باشد که این دو گروه از روایات بر رد قول تشریک صراحت دارند چرا که بخشی از روایت استقلال پدر را معتبر و بخشی دیگر استقلال دختر را صحیح می‌داند؛ از همین رو این دو گروه از روایات هر دو نفی تشریک می‌کنند و لذا نمی‌توان آن‌ها را با هم جمع کرد. (شهید ثانی: ۱۴۱۶ق، ج ۷، ۱۳۹)

از میان نظراتی که در مبحث اولیاء نکاح وجود دارد نظریه تشریک، یک نظریه میانه رو و از باب احتیاط، از استحکام بیشتری برخوردار است، چرا که هم آزادی و حق انتخاب دختر راجع به مهمترین مسئله زندگی اش مورد توجه است و هم از دلسوزی و کاردانی پدر، که یکی از فلسفه‌های ولایت را تشکیل می‌دهد، مورد غفلت قرار نمی‌گیرد. به همین جهت هر دو گروه از فقها به نظریه تشریک توصیه نموده‌اند، به عنوان نمونه فقیهی چون شهید ثانی در انتهای کلام خود می‌فرماید: «پس از همه‌ی این دقت‌ها، در یک چنین امر مهمی که مسئله‌ی عفت دامن، نسل‌ها، اموال و مهوور مطرح است، احتیاط اقتضا می‌کند که در عقد نکاح رضایت پدر و دختر، هر دو را در نظر گرفت و جمع کرد» (همان)

ممکن است برای مخدوش نمودن این نظریه، به قرار زیر استدلال شود:

نظریه تشریک با توجه به شرایط جامعه امروزی ما و پیشگیری از عواقب ناگوار ناشی از تصمیم نسنجیده دختر، صحیح باشد، اما با توجه به ادله ارائه شده برای توجیه این نظریه، می‌توان گفت: نظریه تشریک، ملاک و مبنای معتبری جز رعایت احتیاط ندارد و نمی‌توان از این ادله، لزوم اذن ولی را استفاده نمود. همچنان که بسیاری از طرفداران استقلال دختر با کره رشیده، اذن ولی را متین تر و موافق احتیاط می‌دانند نه این که قائل بر لزوم آن شوند. (نک: شهید ثانی، مسالک الافهام، ۱۳۹/۷) در رد ایراد مزکور، باید گفت:

اول، احتیاط، در هر حال، حسن و نیکو است.

دوم، احتیاطی که خود شارع، بر آن تأکید دارد، لازم الرعایه است.

سوم، ملاحظه همه جوانب، مقتضای حکمت و دلیل عقل است.

۵. اعتبار سنجی اقوال مشهور دیگر در ولایت بر تکاح با کره رشیده از نگاه آیت‌الله‌العظمی سبجانی

در رابطه با ولایت پدر در نکاح با کره رشیده، ایشان هشت دیدگاه را مطرح نموده و به اثبات نظریه اشتراک و رد نظرات دیگر پرداختند؛ در ادامه بحث چهار نظریه مشهور از میان دیدگاه‌های دیگری که توسط ایشان بیان شد مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

۵-۱. تبیین و نقد و بررسی ادله و مستندات فقهی دیدگاه عدم ثبوت ولایت پدر و استقلال دختر

باکره رشیده

گروهی از فقها ولایت پدر را چه در نکاح دائم و چه در نکاح منقطع منافی میدانند و معتقد هستند که دختر باکره رشیده دارای استقلال تام بوده و در امر نکاح هیچ ولایتی بر دختر وجود ندارد و میتواند به مجرد تصمیم بر ازدواج، بدون اذن پدر اقدام به نکاح بکند، چرا که چنین دختری با اوصاف مذکور در امر نکاح صاحب رای و مستقل میباشد. در این خصوص شهید ثانی در «مسالك الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام» مدعی شده است که همه متاخران و جماعتی از قداما، همچون شیخ طوسی در «تبیان»، سید مرتضی در «الناصریات ضمن الجوامع الفقهیه»، ابن جنید در «راجع المختلف»، شیخ مفید در «احکام النساء»، سلار در «نسبه الیه المختلف» و ابن ادریس در «السرائر» معتقد به استقلال دختر باکره رشیده هستند. (شهید ثانی: ۱۴۱۶، ج ۷، ۱۲۱) در کنار این فقها، صاحب جواهر نیز بر همین رای است و این دیدگاه را دارای شهرت، و در بین قداما و متاخرین نقلا و تحصیلا محقق می‌داند بلکه به نقل از سید مرتضی در کتابهای الانتصار و الناصریات ادعای اجماع نموده است. (نجفی: ۱۳۶۲، ج ۲۹، ۱۷۵)

۵-۱-۱. آیات قرآن کریم

قائلین به عدم ثبوت ولایت پدر و استقلال دختر باکره رشیده، از قرآن کریم که به عنوان یکی از مستندات فقهی در اختیار فقها قرار دارد، به دو آیه از آن استناد کرده و استقلال دختر در نکاح را استنباط میکنند. آیه ی اول در سوره بقره است، آنجا که میفرماید: «وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَبَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضُوا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ؛ و چون زنان را طلاق دادید و زمان عده آن‌ها به پایان رسید، نباید آنها را از شوهر کردن منع کنید هرگاه به طریق مشروع به ازدواج با مردی تراضی کنند.» (بقره: ۲۳۲) سید مرتضی، شهید ثانی و صاحب جواهر برای استدلال بر قول عدم ثبوت ولایت پدر و استقلال دختر باکره رشیده در امر نکاح به عموم این بخش از آیه «تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ» استناد کرده اند. (علم الهدی: ۱۴۱۷، ۳۲۲؛ شهید ثانی: ۱۳۹۳، ج ۹، ۴۷؛ نجفی: ۱۳۶۲، جلد ۲۹، ۱۷۵)

و آیه دیگر، ۲۳۴ همین سوره میباشد: «فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ؛ پس از انقضای این مدت بر شما گناهی نیست که آنان در حق خویش کاری شایسته کنند (از زینت کردن و شوهر نمودن).» (بقره: ۲۳۴)؛ وجه استدلال نیز بر این بخش از آیه «فَإِذَا بَلَغْنَ...» چنین استوار است که طبق نص قرآن، خداوند افعال زنان را به صورت عام آورده و از جمله شوهر نمودن که یکی از این موارد می‌باشد، امری مباح تلقی گردیده است و این مسئله حاکی از استقلال در امر نکاح می‌باشد که فقهایی همچون سید مرتضی، صاحب جواهر و ابن ادریس نیز به آن استناد کرده‌اند. (علم الهدی: ۱۴۱۷، ۳۲۱؛ نجفی: ۱۳۶۲، ج ۲۹، ۱۷۵؛ ابن ادریس: ۱۴۱۰، ج ۲، ۵۶۲)

آیت‌الله‌العظمی سبحانی در نقد این دیدگاه بیان میدارند: «این دو آیه ناظر به زنانی است که شوهر آنها فوت کرده و غالبا باکره نیستند و چون اطلاق آیات در مقام بیان نیست، شامل دختران باکره نمی‌شود که از آن استقلال آنها را نتیجه گیری کنیم.» (سبحانی: ۱۴۲۹ق، ج ۱، ۴۳۰)

۵-۱-۲. روایات

افرادی که به عدم ثبوت ولایت پدر و استقلال دختر در صورت رشید و باکره بودن تمایل داشته اند، به دو روایت از ابن عباس و یک روایت از منصور بن حازم استناد کرده اند. در این روایت از ابن

عباس آمده است که پیامبر مکرم اسلام (ص) فرمود: «الْأَيُّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا وَالْبِكْرُ تُسْتَأْذَنُ فِي نَفْسِهَا، وَإِذْنُهَا صَمَاتُهَا؛ ولایت زن بی شوهر، نسبت به خودش در امر نکاح از ولیش سزاوارتر است» (سجستانی: بی تا، ج ۲، ۲۳۲؛ شیبانی: ۱۴۰۳، ج ۳، ۱۳۶) و در روایت دومی که عامی است آمده است: «دوشیزه ای به نزد پیامبر (ص) آمد و گفت: پدرم مرا به ازدواج پسر برادر خویش درآورد، برای این که خود را از پستی و حقارت بالا برد و شخصیت بخشد. در حالی که من راضی به این ازدواج نیستم. حضرت فرمود: به انتخاب پدرت رضایت بده. دختر گفت: هیچ رضایتی نسبت به کار پدرم ندارم. پیامبر (ص) فرمود: برو با هر کسی که دوست داری، ازدواج نما» (قزوینی: بی تا، ج ۱، ۶۰۲؛ نجفی: ۱۳۶۲، ج ۲۹، ۱۷۷)

وجه استدلال به این دو روایت چنین است که در روایت اول «الْأَيُّمُ» اشاره به زن بی شوهر اعم از بکر یا ثبیه دارد که سید مرتضی و صاحب جواهر به آن استناد کرده اند. (علم الهدی: بی تا، ۲۸۵؛ نجفی: ۱۳۶۲، ج ۲۹، ۴۶۰). در مورد روایت دوم نیز، دلالت بر موضوع مورد بحث کاملاً واضح می‌باشد و قطعی‌الدلاله است، اما مشکلی که در سند آن موجود است، همانند روایت اول این روایت را نیز از اعتبار می‌اندازد. ولی همانطور که ملا احمد نراقی فرموده است فقط میتوان با استفاده از قاعده جبر ضعف سند را جبران کرد که آن هم به این علت که روایت عامی است نمیتوانیم از این قاعده استفاده کنیم. علاوه بر این، ما به ترک روایات عامه سفارش شده ایم حتی اگر موافق با روایات امامیه باشد. (نراقی: ۱۴۱۵، ج ۱۶، ۱۱۰) البته شهید ثانی در کنار این روایات، معتقد هستند که روایات دیگری وجود دارد که نکاح دختر باکره ی رشیده را جز با اذن ولی منع کرده است، لذا این مسئله را حمل بر کراهت کرده و میان این روایات و سایر روایاتی که دلالت بر صحت اینکار و عدم اعتبار اذن ولی می‌کند، جمع نموده است. (شهید ثانی: ۱۳۹۳، ج ۹، ۴۸)

و اما سومین روایت، روایت صحیحی است که منصور بن حازم از امام صادق (ع) نقل کرده است. در این روایت امام (ع) می‌فرماید: «با دوشیزه و غیر او مشورت می‌شود و او ازدواج نمی‌کند، مگر با اختیار خودش» (نجفی: ۱۳۶۲، ج ۲۹، ۱۷۶؛ کرکی: ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ۱۲۴) اما روایت مزبور قاصر از دلالت بر استقلال باکره رشیده در نکاح می‌باشد چرا که این روایت فقط حاکی از عدم استقلال پدر در نکاح دختر خویش است و استقلال دختر در امر نکاح از این روایت استنباط نمی‌شود؛ بلکه مسئله ی اشتراک در ولایت به میان آمده است که یکی از اقوال موجود در این مسئله است (شهید ثانی: ۱۳۹۳، ج ۹، ۴۸؛ کرکی: ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ۱۲۵)؛ بنابراین، این روایت نیز صلاحیت لازم برای استناد به استقلال دختر در نکاح را ندارد.

آیت‌الله‌العظمی سبحانی روایت اول را مخالف با تشریک نمی‌داند زیرا معتقد است صیغه افعال التفضیل دلالت بر ارجحیت نظر خود زن دارد و به این دلیل عقد ولی بدون اذن زن صحیح نمی‌باشد و الا هیچ دلالتی بر استقلال زن در امر ازدواج ندارد و روایت دوم گر چه ظهور در استقلال زن در امر ازدواج دارد اما میتوان آن را بر تشریک نیز حمل کرد و روایت سوم را ایشان برای اثبات نظریه ی تشریک ذکر کرده اند. (سبحانی: ۱۴۲۹ق، ج ۱، ۴۳۱)

۲-۵. تبیین و بررسی ادله و مستندات فقهی دیدگاه ثبوت ولایت مطلقاً و عدم استقلال دختر در خصوص این دیدگاه، جمهور فقهای تشیع چنین دیدگاهی را مقبول ندانسته اند؛ با این حال تعداد معدودی از فقها نیز وجود دارند که اختیار دختر بالغه ی رشیده در امر نکاح را منتفی دانسته و

ولایت پدر حتی بعد از بلوغ و رشد را استصحاب کرده و آن را جاری میدانند. (طوسی: ۱۴۰۰، ۴۶۵؛ بحرانی: ۱۳۵۹، ج ۲۳، ۲۱۲) اما این نظر مورد قبول فقهای عامه چون شافعی، مالکی و حنبلی قرار گرفته است (فیروزآبادی: بی تا، ج ۲، ۴۲۹؛ تویجری: ۱۴۳۰ق، ج ۴، ۲۳؛ ابن قدامه: بی تا، ج ۷، ۳۸۸؛ کاسانی: ۱۴۰۶ق، ج ۲، ۲۴۸) ولی ابو حنیفه در این محل، دیدگاه مشهور اهل تشیع را برگزیده و قائل به استقلال دختر باکره ی رشیده در نکاح خود شده است.

۱-۲-۵. آیات قرآن کریم

قائلین به این دیدگاه آیاتی را به عنوان مستند قرآنی قرار داده اند که اهم آنها سه آیه از قرآن کریم است که به آن استناد کرده اند و اجمالاً به شرح ذیل می‌باشد:

شیخ طوسی در کتاب الخلاف خود به عمومیت آیه «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ؛ وَالْبَتَّةَ بَايِدَ مَرْدَانِ بِي زَن وَ زَنَانِ بِي شُوهر وَ كَنِيزَانِ وَ بَنَدَگَانِ شَايِسْتَهَ خُود رَا بَه نَكَاحِ يَكْدِيگَرِ دَر آوريد» (نور: ۲۴: ۳۲) استناد کرده و «الْأَيَامَىٰ» را که شامل دختر باکره و ثیبه می‌شود، به عنوان وجه استدلال خود معرفی نموده است و آنرا فقط در صورت وجود دلیل تخصیص می‌زند. (طوسی: ۱۴۱۵ق، ج ۴، ۲۵۶)

یکی دیگر از آیاتی که عامه به آن استناد کرده اند این بخش از آیه می‌باشد: «وَلَا تُنْكَحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا؛ وَ زَن بَه مَشْرَكَانِ نَدَهيد مَگَرِ اَنَكِه اِيْمَانِ اَوْرِنْد» (بقره: ۲: ۲۲۱)؛ به عقیده این دست از فقها خداوند در این آیه مردان را مخاطب قرار داده در حالی که زنان را مورد خطاب قرار نداده است؛ همانند این که خداوند فرموده باشد: ای اولیا، موالی خویش را به عقد مشرکان در نیاورید. (سابق: ۱۳۹۷ق، ج ۲، ۱۲۶)

در نهایت گروه دیگری از فقهای عامه نیز به این آیه استناد کرده اند: «فَأَنْكِحُوا هُنَّ بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ وَأَتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ؛ پَس بَا كَنِيزَانِ مُؤْمِنَه بَا اَذْنِ مَالِكِشَانِ اَز دَوَاجِ كَنيد وَ مَهْرِ اَنهَا رَا بَه طَرَزِ پَسَنديده بدهيد» (نساء: ۴: ۲۵) و صرف اذن ولی را برای نکاح، کافی می‌دانند. (شافعی: ۱۴۱۰ق، ج ۵، ۱۳) همانطوری که در بالا اشاره شد، قاطبه فقهاء امامیه چنین استنباطها را در خصوص اثبات ولایت مطلق پدر و جد پدری را قبول ننموده اند.

۲-۲-۵. روایات

برای اثبات این دیدگاه به روایات زیادی استناد شده است که به صورت مختصر فقط به یک مورد از آنها اشاره میکنیم:

ابن ابی یعفر از امام صادق (ع) روایت کرده است که حضرت فرمود: «دختران باکره ای که پدر دارند، نمی‌توانند بدون اذن آنها ازدواج کنند» (حرعاملی: ۱۴۱۶ق، ج ۲۰، ۲۷۷) شیخ طوسی در التهذیب و محقق سبزواری در کفایه الاحکام به این روایت استناد کرده اند. (طوسی: ۱۳۶۰، ج ۷، ۳۷۹؛ سبزواری: بی تا، ج ۲، ۹۳)

آیت‌الله‌العظمی سبحانی معتقد هستند که این روایت منافاتی با نظریه تشریک نداشته و صریح در قول به ثبوت ولایت و عدم استقلال دختر ندارد.

(سبحانی: ۱۴۲۹ق، ج ۱، ۴۲۴)

۳-۵. تبیین و بررسی ادله فقهی دیدگاه ثبوت ولایت در تکاح دائم و استقلال دختر در نکاح منقطع

اما در میان فقهای که قائل به تفصیل شده اند و ولایت را فقط در نکاح دائم حاکم و جاری دانسته

اند؛ ظاهر امر این است که شیخ طوسی از آن دست از فقها میباشد که ولایت را فقط در نکاح دائم معتبر می‌داند. (طوسی: استبصار، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ۲۳۶؛ تهذیب، ۱۳۶۵، ج ۷، ۳۸۰؛ المبسوط فی فقه الامامی: ۱۳۵۱، ج ۴، ۱۶۲) شاهد بر این ادعا، گفته شیخ طوسی در النهایه میباشد، آنجا که میفرماید برای پدر مستحب است که از دخترش برای عقد او اذن بگیرد و دختر نیز نمی‌تواند بدون اذن پدر عقد دائم کند؛ حال اگر چنین عقدی منعقد شد، متوقف بر رضای پدر است و اگر این عقد را تنفیذ کرد عقد صحیح میگردد و در غیر این صورت اگر مخالفت کند عقد باطل می‌شود. (طوسی: ۱۴۰۰ق، ۴۶۵) البته صاحب جواهر اعتقاد دارند که کتاب‌های یاد شده کتاب فتوا نیستند و شیخ در مقام فتوا قول دیگری را برگزیده است. (نجفی: ۱۳۶۲، ج ۲۹، ۱۷۹)

۱-۳-۵. جمع میان ادله ولایت مطلق ولی با استقلال دختر

گروهی از فقها با جمع مستندات فقهی که در خصوص ولایت مطلق ولی، با روایاتی که در ذیل خواهیم آورد، چنین استنباط کرده اند که ولی در نکاح دائم ولایت داشته و لذا در نکاح منقطع دختر دارای اختیار میباشد. شهید ثانی در مسالک الافهام به نقل از قائلین به این دیدگاه میفرماید: «جمع میان ادله، با اختصاص هر یک به استقلال پدر و یا استقلال دختر در نکاح دائم و منقطع، از علل این قول میباشد و تخصیص نکاح دائم به اخباری که شامل ولایت پدر بر دختر است به این جهت است که از سوی، نکاح دائم به لحاظ فراوانی حقوق و احکامش نسبت به متعه (نفقه، میراث و...)، از اهمیت بیشتری برخوردار است. از سوی دیگر، زن نمیتواند فرد مناسب برای زندگی دائم را انتخاب نماید؛ زیرا زن، از شناخت خصوصیات مردان عاجز است؛ برخلاف متعه که نسبت به نکاح دائم از اهمیت چندانی برخوردار نیست.» (شهید ثانی: ۱۴۱۶ق، ج ۷، ۱۳۹-۱۴۰) با این حال ایراداتی نیز به همین قول شهید ثانی نیز وارد است که در این گفتار به دنبال آن نبوده و به همین مقدار جهت بیان ادله قائلین به این دیدگاه بسنده میکنیم.

۲-۳-۵. روایات

از ابی سعید قماط نقل شده است: «خدمت امام صادق (ع) عرض کردم که دختر باکره‌ای که پدر دارد مرا به خویش فرا می‌خواند و پدرش اطلاع ندارد، آیا چنین کنم؟ حضرت فرمود: بلی ولی از موضع فرج پرهیز کن. عرض کردم: حتی اگر خودش راضی باشد؟ حضرت پاسخ دادند: حتی اگر خودش راضی باشد؛ چون بر دختران باکره، ننگ است که چنین کنند» (حرعاملی: ۱۴۱۶ق، ج ۲۱، ۳۳) در روایت دیگری از حلبی آمده است: «از امام صادق (ع) در خصوص متعه از باکره در صورتی که پدر و جد پدری داشته باشد و بدون اذن آنان باشد، سوال کردم، حضرت در پاسخ فرمودند: تا زمانیکه به موضع فرج، منجر نشود، اشکالی ندارد؛ برای اینکه بدان پاکدامن بماند.» (همان، ۳۴) همچنین در روایتی از ابی سعید چنین آمده است: «از امام صادق (ع) در خصوص استمتاع از باکره‌هایی که پدر و جد دارند، سؤال شد، حضرت در پاسخ فرمودند: اشکالی ندارد.» (همان، ۳۳)

آیت‌الله‌العظمی سبحانی تمامی این روایات را که به آنها جهت اثبات ولایت پدر بر دختر باکره در نکاح دائم استناد شده است از جهت سلسله سند اشکال وارد کرده و آنها را ضعیف می‌داند. (سبحانی: ۱۴۲۹ق، ج ۱، ۴۳۴)

۴-۵. تبیین و بررسی ادله فقهی دیدگاه ثبوت ولایت فقط در نکاح منقطع و استقلال دختر در نکاح دائم همانطور که از عنوان این دیدگاه مشخص است ولایت ولی بر خلاف نظریه ی اخیر فقط در نکاح

منقطع وجود دارد و دختر در امر نکاح دائم دارای استقلال می‌باشد. این دیدگاه قول ضعیفی است اما وجه استدلال آن این است که روایات حاکم بر استقلال دختر را حمل بر نکاح دائم نماییم و روایت مطرح در دیدگاه سوم که همان عدم ثبوت ولایت پدر و استقلال دختر باکره رشیده است را حمل بر نکاح منقطع نماییم. شهید ثانی قائلین بر این دیدگاه را مجهول دانسته است چرا که ناقلین آن را ذکر ننموده است. (شهید ثانی: ۱۴۱۶ق، ج ۷، ۱۲۱)

آیت‌الله‌العظمی سبحانی معتقد هستند که این روایات در سدد اثبات ولایت پدر بر دختر باکره رشیده در ازدواج منقطع می‌باشد نه این که در سدد نفی ولایت پدر در ازدواج دائمی باشند لذا هیچ منافاتی با نظریه ی مختار که همان اشتراک ولایت پدر و دختر می‌باشد ندارد. (سبحانی: ۱۴۲۹ق، ج ۱، ۴۳۸)

نتیجه

نتایج پژوهش حاضر به قرار زیر است:

از مباحث مطرح شده در دیدگاه تشریک، چنین برداشت می‌شود که آیت‌الله‌العظمی سبحانی نیز همچون دیگر فقهای متاخر و معاصر، قول تشریک را مناسب تر از چهار دیدگاه دیگر میدانند. چرا که معظم له نسبت به مستندات فقهی این نظریه، بر خلاف ادعای دیگر فقها، آن را از جهت سند، دلالت و احتیاط استوارتر از بقیه دیدگاه ها به حساب می‌آورد.

در قول عدم ثبوت ولایت پدر و استقلال دختر باکره رشیده، معظم له مستندات روایی که برای اثبات این دیدگاه نقل شده است را جاری در قول تشریک دانسته و آنها را واجد صلاحیت برای تمسک در این نظریه نمی‌داند.

مستندات دیدگاه ثبوت ولایت مطلقا و عدم استقلال دختر، از دیدگاه معظم له مقبول نبوده و دلالتی بر این نظریه ندارند ولی با این وجود مورد قبول فقهای عامه قرار گرفته و بر طبق آن عمل میکنند. ایشان دو دیدگاه دیگر یعنی ثبوت ولایت فقط در نکاح دائم و استقلال دختر در نکاح منقطع و ثبوت ولایت فقط در نکاح منقطع و استقلال دختر در نکاح دائم را نیز مقبول ندانسته اند. دیدگاه اول را از جهت سند روایات طرد کرده اند و مستندات دیدگاه دوم را منافی دیدگاه مختار ندانسته و آنها را در سدد اثبات ولایت پدر بر دختر باکره رشیده در ازدواج منقطع می‌دانند.

منابع

۱. ابن ادریس، محمد بن احمد: السرائر، ج ۲، چاپ دوم، موسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۰ق.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی: من لایحضره الفقیه، ج ۳، جماعه المدرسین فی الحوزة العلمیه، قم، ۱۴۰۴ق.
۳. ابن قدامه، عبدالله بن احمد: الکافی فی فقه الامام احمد حنبل، ج ۳، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۴ق.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم: لسان العرب، ج ۱۵، چاپ اول، دار الفکر، بیروت، لبنان، بی تا.
۵. ابوجیب، سعدی: القاموس الفقهی لغه و اصطلاحا، چاپ دوم، دارالفکر، دمشق، ۱۴۰۸ق.
۶. ابوصلاح حلبی، تقی بن نجم: الکافی فی الفقه، کتابخانه امیرالمومنین علی(ع)، اصفهان، ۱۴۰۳ق.
۷. اراکی، محمد علی: زیده الاحکام، مکتبه الاعلام الاسلامی، قم، ۱۳۷۱.
۸. بحرانی، یوسف، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، جلد ۲۳، چاپ چهارم، بی تا، قم، ۱۳۵۹.
۹. تویجری، محمد، موسوعه الفقه الاسلامی، ج ۴، بیت الافکار الدولیه، بی جا، ۱۴۳۰ق.
۱۰. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، ترمینولوژی حقوق، کتابخانه گنج دانش، تهران، ۱۳۹۱.
۱۱. حکیم، محسن: مستمسک العروه الوثقی، ج ۱۴، چاپ چهارم، دار التفسیر، قم، ۱۳۹۱.
۱۲. حلّی، حسن بن یوسف: قواعد الاحکام، ج ۲، چاپ اول، موسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۳ق.
۱۳. حلّی، مقداد بن عبد الله سیوری: التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، ج ۲، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی(ره)، قم، ۱۴۰۴ق.
۱۴. حرعاملی، محمد بن حسن: وسائل الشیعه، جلد ۲۰، موسسه آل‌البیته(علیهم السلام) لاحیاء التراث، قم، ۱۴۱۶ق.
۱۵. خوانساری، احمد، جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، ج ۴، مکتبه الصدوق، تهران، ۱۳۶۴.
۱۶. خوبی، ابوالقاسم: النکاح، ج ۲، مطبعه الآداب، نجف اشرف، عراق، ۱۴۰۴ق.
۱۷. منہاج الصالحین، ج ۲، چاپ بیست و هشتم، مدینه العلم آیت الله الخوئی، قم، ۱۴۱۰ق.
۱۸. خمینی «ره»، روح الله، تحریر الوسیله، ج ۲، چاپ دار العلم، قم، بی تا.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد: المفردات فی غریب القرآن، دارالشامیه، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۲۰. سابق، سید، فقه السنه، ج ۲، چاپ سوم، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۳۹۷ق.
۲۱. سبحانی، جعفر، رسائل فقهیه، ج ۱، چاپ اول، موسسه امام الصادق(ع)، قم، ۱۴۲۹ق.
۲۲. سبزواری، محمدباقر، کفایه الاحکام، ج ۲، دار الکتب الاسلامی، بی جا، بی تا.
۲۳. شافعی، محمد بن ادریس، الام، ج ۵، دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۱۰ق.
۲۴. شهید ثانی، زین الدین بن علی، الروضه البهیة، ج ۲، چاپ چهارم، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۱۰ق.
۲۵. مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، ج ۴، چاپ اول، موسسه معارف اسلامیة، قم، ۱۴۱۳ق.
۲۶. شیبانی، ابو عبدالله محمد: الحجّة علی اهل المدینة، ج ۳، چاپ سوم، عالم الکتب، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۲۷. طباطبائی یزدی، محمد کاظم، العروة الوثقی، ج ۲، بی تا، بی جا، ۱۳۹۵.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن، المبسوط فی فقه الامامیه، ج ۲، چاپ سوم، مکتبه المرتضویة، تهران، ۱۳۸۷.
۲۹. علم الهدی، علی بن حسین، الانتصار فی انفرادات الامامیه، بی تا، بی جا، بی تا.
۳۰. عمید، حسن: فرهنگ فارسی عمید، جلد اول، چاپ دوم، سپهر، تهران، ۱۳۵۹.
۳۱. فخرالمحققین، محمد بن حسن: ایضاح الفوائد، ج ۳، موسسه اسماعیلیان، قم، بی تا.
۳۲. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، قاموس المحيط، جلد ۴، چاپ اول، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ق.
۳۳. المذهب فی فقه الامام الشافعی، جلد ۲، دار الکتب العلمیه، بی جا، ۲۰۱۰م.
۳۴. قزوینی، ابن ماجه، سنن ابن ماجه، جلد ۱، دار احیاء الکتب العربیه، بی جا، بی تا.
۳۵. مصباح یزدی، محمد تقی، حکیمانہ ترین حکومت: کاوشی در نظریه ولایت فقیه، چاپ چهارم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی «ره»، قم، ۱۳۹۷.
۳۶. کاسانی، علاالدین، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، جلد ۲، دار الکتب العلمیه، بی جا، ۱۴۰۶ق.
۳۷. کرکی، علی بن حسین: جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۱۲ و ۱۱، چاپ دوم، موسسه آل‌البیته(علیهم السلام) لاحیاء التراث، قم، ۱۴۱۴ق.

۳۸. مغنیه، محمد جواد: الفقه علی المذاهب، دار التیار الجدید، ج ۲، بیروت، ۱۴۲۱ق.
۳۹. نجفی، محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۲۹، چاپ هفتم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۶۲.
۴۰. نراقی، احمد: مستند الشیعه فی احکام الشریعه، ج ۱۶، موسسه آل‌البیت (علیهم‌السلام) لاحیاء التراث، قم، ۱۴۱۵ق.

تأثیر توبه در مجازات‌های حدی با تکیه بر اندیشه فقهی

آیت‌الله‌العظمی سبحانی

مرضیه جهانی^۱

محمد در گاهزاده^۲

چکیده

تأثیر توبه در برداشته شدن یا تخفیف مجازات‌های حدی پیش‌بینی شده برای مجرمین در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفته است. براساس دیدگاه مشهور فقهای شیعه، از جمله آیت‌الله‌العظمی سبحانی، توبه‌ی مجرم به حسب نوع جرم و نیز زمان وقوع توبه، تأثیر خاصی در تخفیف مجازات دارد. در مجازات‌های حدی، تأثیر توبه در ضمن دو دسته‌ی جداگانه؛ حق الله تنها و حق الله توأم با حق الناس و اغلب در سه زمان بعد از اقرار مجرم به جرم، قبل از قیام بینه و بعد از قیام بینه و در برخی حدود در زمان های قبل و بعد از دستگیری مجرم، از دیدگاه فقها مورد بررسی قرار گرفته است. دیدگاه‌های فقهی آیت‌الله‌العظمی سبحانی در بیشتر موارد با نظر مشهور فقها یکسان می‌باشد و در برخی موارد تفاوت دارد که به تفصیل در متن گزارش شده است. روش به کار رفته در این پژوهش توصیفی و کتابخانه‌ای است.

کلیدواژگان

توبه، مجازات، مجازات تشریحی، حق الله، حق الناس، فقه، حقوق کیفری

۱. طرح مسئله

یکی از آموزه‌های مهم دین اسلام که نقش تربیتی و اجتماعی شگرفی در کاهش جرم و گناه و بهسازی و پیشگیری از رفتار مجرمانه در جامعه دارد، «توبه» می‌باشد؛ توبه عبارت است از این که شخص گناه کار (مجرم) از عمل گذشته‌ی خود، نادم و پشیمان گردد و تصمیم قلبی بر ترک آن گناه (جرم) بگیرد. راه شناخت این پدیده‌ی نفسانی نیز، ظهور آثار آن در رفتارها و ظواهر اعمال وی می‌باشد. براساس آموزه‌های اسلامی، توبه در صورتی که توبه‌ی واقعی باشد، موجب پاک شدن گناه شخص نزد خداوند و بخشیده شدن وی می‌گردد؛ به عبارت دیگر خداوند متعال از مجازات‌های اخروی آن گناه درمی‌گذرد. از سوی دیگر براساس آموزه‌های اسلامی برای برخی از گناهان (جرم‌ها) در اجتماع، مجازات‌های تنبیهی پیش‌بینی شده است. این مجازات‌ها طیف وسیعی را شامل می‌شوند که در کتب فقهی به تفصیل بیان شده‌اند و شامل مجازات‌های حدود، تعزیرات، قصاص و دیات می‌باشند.

پرسش مهمی که در این جا مطرح است این است که آیا توبه‌ی شخص مجرم، تأثیری در برداشته شدن یا تخفیف این مجازات‌ها نیز دارد؟ به عبارت دیگر این که توبه موجب پاک شدن گناه و برداشته شدن مجازات اخروی از مجرم می‌گردد، آیا تأثیری در مجازات‌های دنیوی تشریح شده توسط شارع

jahany@vatanmail.ir
m.dargahi@bonabu.ac.ir

^۱. دانش آموخته سطح سه حوزه الزهرا(س) تبریز
^۲. استادیار دانشگاه بناب

نیز دارد؟

این پژوهش به دنبال پاسخ به این پرسش در منابع اسلامی می‌باشد، بدین منظور دیدگاه‌های مختلف فقهای مسلمان به ویژه دیدگاه‌های فقهی آیت‌الله سبحانی مورد تبیین و واکاوی قرار گرفته است. از جمله کتاب‌های فقهی مهمی که در ابعاد مختلف پرسش ذکر شده پرداخته‌اند، کتاب «شراعی الاسلام فی مسائل الحرام والحلال»، اثر محقق حلی و کتاب «شرح لمعه» اثر شهید ثانی و دیگر کتاب‌های فقهی می‌باشند. آیت‌الله‌العظمی سبحانی نیز در مباحث درس خارج فقه خود در کتاب نظام القضا و الشهادة و کتاب «منشور جاوید» بر بیان برخی از ابعاد پرسش اصلی مطرح شده در این پژوهش پرداخته‌اند. پژوهش حاضر با روش توصیفی و کتابخانه‌ای، به بررسی دیدگاه‌های مختلف در این مسئله پرداخته است. گفتنی است براساس جستجویی که در این پژوهش انجام گرفت، هر چند پاسخ به این پرسش در آثار دست اول فقهی به صورت پراکنده مطرح است؛ اما تحقیق مستقلی در این زمینه به ویژه در آثار آیت‌الله‌العظمی سبحانی، انجام نشده است؛ براین اساس تحقیق حاضر در نوع خود بدیع است.

۲. مفهوم‌شناسی

ابتدا باید تعریف مفاهیم کلیدی مرتبط با موضوع روشن شود.

توبه

توبه از ماده‌ی «تَوَبَّ» به معنای «رَجَع» (بازگشت) می‌باشد.^۱ برخی قید معصیت را نیز در تعریف توبه اضافه کرده و گفته است: «التَّوْبَةُ الرَّجُوعُ عَنِ الْمَعْصِيَةِ إِلَى الطَّاعَةِ»^۲ یعنی رجوع از معصیت را توبه دانسته‌اند ولی از آنجا که توبه در مورد خداوند نیز به کار رفته است مانند «لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ (ص) وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ»^۳ به یقین، خدا بر پیامبر (ص) و مهاجران و انصار که در آن ساعت دشوار از او پیروی کردند ببخشد. بهتر آن است که توبه، مطلق رجوع گرفته شود. توبه این است که انسان از عمل گذشته نادم و پشیمان گردد^۴ و قلباً تصمیم بگیرد آن را انجام ندهد ولی راه شناخت این پدیده نفسانی این است که از ظواهر اعمال وی چنین حالت روحی فهمیده شود و وجداناً بدی گناه را درک کرده و به بدی گناه پی ببرد.

مفهوم مجازات

مجازات در لغت به معنای مکافات^۵ و پاداش و جزا دادن است.^۶ در متون فقهی فقها تعریف دقیقی برای مجازات بیان نکرده‌اند ولی در متون حقوقی، مجازات عبارت است از آزاری که قاضی، به علت ارتکاب جرم و به نشانه‌ی نفرت جامعه از عمل مجرمانه و مرتکب آن، برای شخصی که مقصر است بر طبق قانون تعیین می‌کند.^۷

^۱ ابن منظور، لسان العرب، ج ۱، ص ۲۳۳؛ حسینی الواسطی، تاج العروس، ج ۱، ص ۳۲۸؛ ابن فارس، معجم مقانیس اللغة، ج ۱، ص ۳۵۷.

^۲ راغب، مفردات، ص ۱۶۹.

^۳ توبه (۹) آیه ۱۱۷.

^۴ سبحانی، کشف المراد، ص ۳۰۰.

^۵ جبران، مسعود، فرهنگ راند، ص ۶۰۶.

^۶ حسن عمید، فرهنگ فارسی عمید، ص ۸۳۸.

^۷ محمود، مالیر، حقوق جزای عمومی ۳، کیفرها اقدامات تأمینی و تربیتی، ص ۹.

مجازات‌های حدی

حد، مجازاتی است که بدن را به درد می‌آورد و سبب آن ارتکاب گناه است که شارع اندازه آن را معین کرده است.^۱ مجازات‌های حدی در دودسته جای گرفته‌اند: دسته‌ای که فقط مربوط به حقوق الهی هستند (حق الله محض) و دسته‌ای که در ضمن این که مربوط به حقوق الهی می‌شوند بیشتر با حقوق مردم مرتبط هستند (حق الله توأم با حق الناس). از این جهت در این جا تاثیر توبه در این دو دسته از مجازات‌ها به صورت مجزاً مورد بررسی قرار می‌گیرد

۳. تأثیر توبه در مجازات‌های مربوط به حق الله محض

آنچه که متبادر از آیات و روایات هست این است که توبه، خود به خود ساقط کننده عقاب هست خداوند متعال می‌فرماید: «كُتِبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ»^۲ و چون کسانی که به آیات ما ایمان دارند، نزد تو آیند، بگو: «درود بر شما»، پروردگارتان رحمت را بر خود مقرر کرده که هر کس از شما به نادانی کار بدی کند و آنگاه به توبه و صلاح آید، پس وی آمرزنده مهربان است». ظاهر آیه بیانگر این است که توبه به دنبالش غفران می‌آورد غیر این آیه آیات دیگری هم با این مضمون وجود دارد.

در مورد حقوق الله، دلیل شرعی هست که چه بسا توبه موجب سقوط حد می‌شود، مانند این آیه که: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَكُمْ لَكُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ* إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدَرُوا عَلَيْهِمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»^۳ سزای کسانی که با [دوستداران] خدا و پیامبر او می‌جنگند و در زمین به فساد می‌کوشند، جز این نیست که کشته شوند یا بر دار آویخته گردند یا دست و پایشان در خلاف جهت یکدیگر بریده شود یا از آن سرزمین تبعید گردند. این، رسوایی آنان در دنیاست و در آخرت عذابی بزرگ خواهند داشت».

استثناء در این آیه صراحت در این دارد که توبه مسقط حد موجود در آیه می‌باشد.^۴

مجازات‌های حدی که حق الله محض هستند و در متون فقهی تأثیر توبه بر روی آن‌ها مورد بررسی قرار گرفته است، عبارت‌اند از: جرائم منافی با عفت که شامل زنا، لواط، تفخیز، مساحقه می‌شوند، شرب خمر، ارتداد، سب النبی، بغی و افساد فی الارض.

۳-۱ جرائم منافی با عفت

این جرایم عبارت‌اند از: زنا، لواط، مساحقه و قوادی. فقها تاثیر توبه را در این جرایم در سه زمان مورد بررسی قرار داده‌اند: بعد از اقرار، قبل از قیام بین و بعد از قیام بینه

۳-۱-۱. تأثیر توبه‌ی مجرم بعد از اقرار به جرم: فقها نسبت به تأثیر توبه‌ی مجرم در مجازات او در این مقام دو دیدگاه متفاوت دارند:

دیدگاه اول: مشهور معتقدند اگر مرتکب یکی از جرائم فوق، پس از اقرار به جرم خود در نزد امام یا حاکم توبه کند، امام یا حاکم بر حسب آنچه مصلحت بداند، مخیر در عفو یا اقامه‌ی حد و اجرای

۱. همان، ص ۹۳۲.

۲. انعام، آیه ۵۴.

۳. مائده، آیه ۳۲

۴. سبجانی، الالهیات، همان، ص ۳۲۹

مجازات چنین مجرمی می‌باشد.^۱

دیدگاه دوم: برخی مثل ابن ادریس معتقد است: اجماع حاکم بر تخییر امام، مبنی بر عفو یا اقامه‌ی حد، صرفاً در مورد تائبی است که مجازات وی رجم است و در غیر رجم، چنین اجماعی محقق نیست و کسی که مدعی اختیار حاکم به نحو مطلق می‌باشد، حد الهی را تعطیل کرده و باید برای اثبات مدعای خویش اقامه‌ی دلیل کند.^۲

علامه حلی و شهید ثانی ضمن پذیرش مبنای مشهور فقها، در پاسخ به استدلال ابن ادریس معتقدند:
 - هر دو مجازات (جلد و رجم) در مقتضای سقوط؛ یعنی توبه، مشترک‌اند.
 - توبه مسقط اشدّ میان دو عقوبت؛ یعنی رجم می‌باشد، بنابراین به طریق اولی، مجازات خفیف‌تر؛ یعنی جلد را ساقط خواهد کرد.^۳

۳-۱-۲. تأثیر توبه‌ی مجرم قبل از قیام بینه بر جرم

آنچه از کلام فقها متیقّن است این است که توبه قبل از قیام بینه، مجازات را در این جرائم (زنا، لواط و تفخیز، مساحقه و قوادی) ساقط می‌کند.^۴ روایتی از امام باقر(ع) یا امام صادق(ع) مؤید این نظر می‌باشد:

«عن أحدهما علیهما السلام فی رجل سرق أو شرب الخمر أو زنی فلم يعلم بذلک منه ولم یؤخذ، حتی تاب و صلح فقال؛ إذا صلح و عرف منه امر جمیل، لم یقم علیه الحد»^۵
 ازدواج با زن زناکار بر اساس صحیحی اَبی‌الصباح قبل از توبه بنا بر مشهور، مکروه است. از آثار تکلیفی توبه‌ی زن زناکار این است که این کراهت با توبه رفع می‌گردد.^۶

۳-۱-۳. تأثیر توبه‌ی مجرم بعد از قیام بینه بر جرم

نسبت به تأثیر توبه‌ی مجرم بعد از قیام بینه دو دیدگاه وجود دارد:

۳-۱-۳-۱. دیدگاه اول: عدم سقوط حد

مشهور بین فقها عدم سقوط حد است و توبه‌ی بعد از شهادت تأثیری در این جرائم ندارد^۷ اما ادله‌ای که مشهور بر عقیده‌ی خود بیان کرده‌اند عبارت‌اند از:

الف) استصحاب: وقتی شهود به ارتکاب عمل مستوجب حد، شهادت دادند، حد ثابت و واجب می‌شود. حال اگر مجرم توبه کند و شک پیدا شود که آیا توبه حد را ساقط کرده است یا نه، بقای وجوب حد استصحاب می‌شود و در نتیجه حد باید بر مجرم جاری شود.^۸

ب) اطلاق ادله‌ی حدود

برای عدم سقوط حد با توبه‌ی بعد از شهادت، به اطلاق ادله‌ی حدود تمسک شده است.^۹ برای مثال

۱. طوسی، النهایه، ص ۶۹۶-۷۰۸. ابن براج، المهدب، ج ۲، ص ۵۳۱. محمدحسن نجفی، جواهرالکلام، ج ۴۱، ص ۳۸۷-۳۹۰.
 ۲. حلی، الکافی فی الفقه، ص ۴۰۹.
 ۳. ابن ادریس، همان، ج ۳، ص ۴۴۴.
 ۴. علامه حلی، مختلف‌الشیعه، ج ۹، ص ۱۴۹. شهید ثانی، الروضة البهیة، ج ۳، ص ۴۲.
 ۵. علامه حلی، همان، ص ۱۶۱. محقق حلی، همان، ج ۴، ص ۱۴۰ و ۱۴۷.
 ۶. خمینی، همان کتاب، ج ۴، ص ۲۰۱.
 ۷. صاحب جواهر، همان، ج ۳۰، ص ۱۳۹.
 ۸. خمینی، همان، ج ۴، ص ۲۰۱.
 ۹. علامه حلی، مختلف‌الشیعه، ج ۹، ص ۱۴۶.
 ۱۰. همان، ص ۹۴.

اطلاق آیهی «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً»^۱ شامل توبه‌ی پس از بینه نیز می‌شود. بدین معنا که آیه نفرموده است که حد را در صورتی بر زانی و زانیه جاری کنید که آنان پس از شهادت شهود توبه نکرده باشد. بنابراین مقتضای اطلاق ادله‌ی حدود آن است که توبه پس از شهادت حد ساقط نشده و باید اجرا شود.

ج) اطلاق روایت

در این روایت امیر مؤمنان علی(ع) می‌فرماید: «إِذَا قَامَتِ الْبَيِّنَةُ فَلَيْسَ لِلْإِمَامِ أَنْ يَعْفُوَ؟»^۲ اگر بینه شهادت دهند امام حق عفو ندارد» به اطلاق این روایت چنین استناد شده است که روایت نسبت به این که مجرم پس از بینه توبه کند یا نکند مطلق است و در نتیجه حد باید اجرا شود.^۳

۳-۱-۳-۲. دیدگاه دوم: اختیار امام در عفو یا اجرای حد

برخی فقها نسبت به تأثیر توبه‌ی مجرم بعد از قیام بینه معتقدند که امام (حاکم) بر اساس مصلحتی که در نظر می‌گیرد بین اجرای حد و عفو مجرم مخیر است چنانچه مرحوم شیخ مفید در این مورد می‌فرماید: «إِنْ تَابَ بَعْدَ قِيَامِ الْبَيِّنَةِ كَانَ لِلْإِمَامِ الْخِيَارُ فِي الْعَفْوِ أَوْ إِقَامَةِ الْحَدِّ عَلَيْهِ حَسَبَ مَا يَرَاهُ مِنَ الْمَصْلَحَةِ فِي ذَلِكَ لَهُ وَالْأَهْلُ الْإِسْلَامِ».^۴ شیخ مفید و موافقان او، یعنی ابو‌الصّلاح حلبی و ابن زهره دلیلی را برای ادعای خود اقامه نکرده‌اند و فقط در مورد توبه‌ی بعد از شهادت، قائل به تخییر امام می‌باشند شهید ثانی معتقد است: «دیدگاه مشهور فقها همان، عدم سقوط حد می‌باشد و ما سندی بر مذهب جماعت مذکور مبنی بر تخییر امام نیافتیم».^۵

آیت‌الله‌العظمی سبحانی در این باره در کتاب الالهیات خود، به نظر محقق حلی استناد می‌کند که فرموده است: «اذا تاب اللانط قبل قیام البینه سقط الحد و لو تاب بعده لم يسقط؛ اگر لائط قبل از قیام بینه توبه بکند حد از او ساقط می‌شود ولی اگر بعد از قیام بینه توبه کرد، ساقط نمی‌شود».^۶

درباره‌ی توبه‌ی قوآد، در متون فقهی ذکری به میان نیامده است؛ اما با توجه به این که شارع مقدس در مورد جرایمی همچون زنا، با مجازات‌های قتل و رجم و جلد، توبه‌ی زانی یا زانیه را در مرحله‌ی قبل از اثبات جرم تأثیرگذار دانسته‌اند و در مورد توبه‌ی بعد از اقرار نیز، قائل به اختیار قاضی در عفو یا اقامه‌ی حد مجرم گردیده است، می‌توان گفت که در توبه‌ی قوآد حکم چنین باشد.

در فقه در مورد تأثیر توبه‌ی قوآد در مجازات، در دوجا بحث شده است: تأثیر آن در نفی بلد قوآد و تکرار قوآدی که در ذیل به هر دو اشاره می‌گردد:

۱. توبه و نفی بلد قوآد: برخی پایان مدت نفی بلد قوآد را یک سال دانسته‌اند ولی در هر حال حد و مرزی برای آن تعیین نشده است ولی شایسته است که پایان آن توبه باشد؛ یعنی هر وقت توبه کرد، نفی بلد به پایان برسد. چون بدون توبه اسم قوآد و صفت قوآدی براو صدق می‌کند.^۷

۱. سوره نور(۲۴) آیه ۱.

۲. حر عاملی، همان، ج ۲۸، ص ۴۱.

۳. موحدی لنگرانی، جامع المسائل، ج ۱، ص ۱۰۹.

۴. مفید، همان، ص ۷۸۷-۷۸۸. کلینی، همان، ص ۴۰۹.

۵. شهید ثانی، همان، ص ۳۵۹.

۶. سبحانی، الالهیات، ص ۳۲۹.

۷. صاحب جواهر، همان، ص ۴۰۱.

۲. توبه و تکرار قوادی: در صورت که قوادی عملش را تکرار کرد، تا بار سوم، حد او جلد است و اگر چنانچه برای بار چهارم به قوادی برگشت، استتابه لازم است؛ به این صورت که توبه را بر او عرضه می‌کنند در صورت توبه کردن، فقط حد جلد بر او جاری می‌شود، در صورت عدم توبه کشته می‌شود. اما بار پنجم حدش بدون استتابه، قتل است.^۱

۳-۲. شرب خمر

خمر، عبارت است از هر مایعی که در اثر تخمیر (ورآمدن) خاصیت سکر و مستی به خود گرفته باشد، و خوردنش عقل را تیره و بیهوده کند.^۲

خوردن هر آن چیزی که مستی آور باشد، مقدارش مطرح نیست کم باشد یا زیاد باشد، شخص را مست بکند یا نکند؛ بلکه آنچه جنسش مستی آور باشد حرام است، هر چند برخی به خاطر اعتیاد به شرب خمر، با مقدار کمش دچار مستی نشود و یا به دلیل این که مزاجشان از اعتدال خارج شده است، مستی شراب را احساس نکنند. از مصادیق خمر می‌توان به عصاره‌ی جوشیده شده‌ی انگور و آب جو، اشاره کرد.^۳ مجازات کسی که آن را بنوشد، هشتاد تازیانه است.^۴

فقها تاثیر توبه در این جرم را نیز در سه زمان؛ بعد از اقرار، قبل از قیام بینه و بعد از قیام بینه مورد بررسی قرار داده اند و علاوه بر این، به تاثیر توبه بر مجازات کسی که شرب خمر را حلال می‌داند و مجازات کسی که فروش آن را حلال می‌داند، نیز اشاره کرده‌اند:

۳-۲-۱. توبه بعد از اقرار شارب خمر: مشهور فقها معتقدند که توبه‌ی شارب خمر بعد اقرار موجب تخیر امام در عفو یا اقامه‌ی حد می‌گردد؛^۵ به این جهت که در حد زنا (رجم باشد یا جلد) توبه‌ی بعد اقرار، حاکم را مخیر در عفو و یا اقامه‌ی حد می‌گرداند، بنابراین به طریق اولی در مورد شرب خمر که مجازاتش جلد است و قباحت آن از زنا کمتر است، امام چنین تخیری را خواهد داشت.^۶

آیت‌الله‌العظمی سبحانی در این باره در کتاب الالهیات خود، به نظر محقق حلی استناد می‌کند که فرموده است: «انَّ شارب الخمر اذا تاب قبل قیام البینه، یسقط الحد، وإن تاب بعدها لم یسقط؛ شارب خمر اگر قبل از قیام بینه توبه بکند حد از او ساقط می‌شود ولی اگر بعد از قیام بینه توبه بکند ساقط نمی‌شود.^۷

اما گروهی از فقها، نظیر ابن ادریس و شهید ثانی، قائل به وجوب اجرای حد شده‌اند. فیض کاشانی^۸ هم همین نظر را قول اصح دانسته است.

این گروه از فقها، استدلال قائلین به تخیر را چنین جواب می‌دهند:

الف: با اقرار شارب خمر، حد ثابت می‌شود بعد اقرار، توبه تحقق می‌یابد و باعث شک در تخیر

۱. همان.

۲. ترجمه تفسیر المیزان ج ۶، ص ۱۷۵.

۳. شهید ثانی، همان، ج ۹، ص ۱۹۷.

۴. خمینی، همان، ص ۸۸۰.

۵. طوسی، النهایه، ص ۷۱۴. علامه حلی، مختلف الشیعه، ج ۹، ص ۲۰۵، کلینی، همان، ص ۴۱۳.

۶. اردبیلی، همان، ج ۱۳، ص ۲۰۵، نجفی، همان، ص ۴۶۸.

۷. سبحانی، الالهیات، ص ۳۲۹.

۸. فیض کاشانی، رسائل فیض کاشانی، ج ۲، ص ۸۹.

امام در عفو یا اقامه حد می‌شود بنابر این استصحاب بقای حد، منع از تخییر را نتیجه می‌دهد.
ب: تخییر در حالی درست است که حد از نوع رجم باشد در حالی که مجازات شرب خمر از نوع جلد است. بنابر این قیاس توبه‌ی بعد اقرار در بحث زنا، با توبه‌ی بعد از اقرار در شرب خمر که حد آن جلد است، قیاس مع الفارق است؛ زیرا در رجم برخلاف حد شرب خمر، موضوع تلف جان مطرح است.^۱

بعضی از فقها، طبق معمول در توبه‌ی بعد اقرار به شرب خمر، امام و حاکم را مخیر در اقامه‌ی حد و عفو حد می‌دانند، ولی باز اقامه‌ی حد را اظهر و احوط می‌گیرند.^۲
توبه‌ی شارب خمر قبل از قیام بینه: مشهور بین فقها این است که توبه شارب خمر قبل از قیام بینه مسقط حد است.^۳ ولی برخی برخلاف نظر مشهور می‌گویند: پذیرش این سقوط مشکل است اظهر عدم سقوط حد است.^۴

توبه‌ی شارب خمر بعد از قیام بینه: مشهور بین فقها این است که اگر توبه‌ی شارب خمر بعد از قیام بینه محقق گردد، تأثیری در سقوط حد ندارد و اجرای مجازات حتمی است.^۵
تأثیر توبه در مجازات کسی که شرب خمر را حلال می‌داند: کسی که شراب‌خوار است و خوردن آن را هم حلال می‌داند استتبه‌ی او بر امام و حاکم واجب است و باید از او طلب توبه شود اگر توبه کرد، توبه‌اش ساقط‌کننده‌ی قتل او خواهد بود و فقط حد شرب خمر که جلد است بر او جاری می‌شود و در صورت عدم توبه به دلیل ارتداد، کشته می‌شود.^۶ اما اگر سایر مسکرات غیر خمر را حلال بداند، فقط حد شرب خمر بر او جاری می‌گردد؛ زیرا بین مسلمین در حرمت غیر خمر اختلاف نظر وجود دارد و منکر حرمت غیر خمر، منکر ضروری دین نیست بنابراین همین امر در عدم کفر او کافی می‌باشد، گرچه امامیه بر حرمت غیر خمر اتفاق نظر داشته باشند.^۷

تأثیر توبه در مجازات کسی که بیع خمر را حلال می‌داند: اگر شخصی فروشنده خمر باشد در حالی که بیع آن را حلال می‌داند، توبه داده می‌شود پس اگر توبه نکرد، کشته می‌شود ولی اگر فروشنده‌ی خمر باشد بدون این که بیع آن را حلال بداند فقط تعزیر می‌شود.^۸ فقها در این مورد به تمایزی بین مرتد ملی و فطری قائل نشده‌اند.^۹

۳-۳. ارتداد

ارتداد به معنی خارج شدن از دین حق است (چه به آئین و دین دیگری رفتن و چه به دین و آئین دیگری معتقد نبودن).^{۱۰} مرتد بر دو قسم است: کسی که پدر یا مادرش یا هر دو به هنگام انعقاد نطفه‌اش

۱. شهید ثانی، همان، ص ۴۷۱.

۲. خمینی، همان، ج ۲، ص ۴۵۶.

۳. طوسی، همان، ص ۷۱۴. شهید ثانی، همان، ص ۴۷۰. حلی، همان، ج ۹، ص ۲۰۵. ابن براج، همان، ج ۲، ص ۵۳۶.

۴. خوبی، مبانی تکملة المنهاج، ج ۱، ص ۳۳۸. شهید ثانی، همان، ج ۹، ص ۲۰۷.

۵. طوسی، همان.

۶. طوسی، همان، ص ۷۱۲. مفید، همان، ص ۸۰۱. حلی، الجامع للشرايع، ص ۵۵۸.

۷. شهید ثانی، همان، ص ۲۰۷.

۸. طوسی، همان، صص ۷۱۲-۷۱۳.

۹. شهید ثانی، همان.

۱۰. صدوق، همان، ج ۴، ص ۱۹۳.

مسلمان بوده‌اند و او پس از رسیدن به سن بلوغ و اظهار اسلام، از آن خارج شود (مرتد فطری)^۱ و کسی که پدر یا مادرش یا هر دو به هنگام انعقاد نطفه‌اش کافر بوده‌اند، بعد بلوغ اظهار کفر نمایند. سپس کافر اصلی شود و پس از آن اسلام بیاورد و سپس به کفر برگردد؛ مانند نصرانی اصلی که مسلمان شود و پس از آن به نصرانیتش برگردد (مرتد ملی).

روایات وارد شده درباره تاثیر توبه نسبت به حکم مرد مرتد، پنج دسته‌اند^۲ فقها با توجه به همه‌ی آن روایت‌ها تاثیر توبه بر هر یک از مرتد ملی و فطری را چنین بیان کرده‌اند:

۳-۳-۱. مرتد ملی: معتقدند که مرتد ملی توبه داده می‌شود، برخی گفته‌اند سه روز توبه داده می‌شود^۳، اگر توبه کرد مجازات وی یعنی قتل ساقط می‌گردد و در غیر این صورت کشته می‌شود. اموال چنین فردی از مالکیت او خارج نمی‌شود مگر آن که بمیرد. همسرش نیز از هنگام ارتداد وی عده‌ی طلاق نگه می‌دارد. اگر بعد از پایان مدت زمان عده، بر کفر خویش باقی بود، همسرش از او جدا می‌شود، اما در صورت توبه و بازگشت به اسلام، حرمت نکاح او از بین نمی‌رود.^۴

۳-۳-۲. مرتد فطری: بسیاری از فقها معتقدند که مرتد فطری اگر توبه کند توبه‌اش مقبول نیست^۵ و در هر حال او را می‌کشند و همین که مرتد شد زنش بر او حرام می‌شود، و عده‌ی وفات نگه می‌دارد و مالش را میان ورثه‌اش قسمت می‌کنند، اما در مورد این که آیا میان خود و خدا توبه‌اش مقبول هست یا نه؟ اختلاف است، بعضی گفته‌اند: مقبول نیست، و همیشه در جهنم خواهد بود، و اکثر محققین علماء را اعتقاد بر این است که توبه‌اش نزد خدا مقبول است، پس اگر کسی بر ارتداد او مطلع نشود، یا کسی نباشد که بتواند او را بکشد و او توبه کند، عبادات و معاملاتش صحیح خواهد بود، و از عذاب الهی نجات می‌یابد و لیکن اکثر فقها گفته‌اند که مالش برای وارث است و به او بر نمی‌گردد و زنش بر او حلال نمی‌شود.

آیت‌الله‌العظمی سبحانی می‌گویند: مرتد فطری هر چند نادم و پشیمان گردد، و توبه نماید جای گفتگو نیست که کشتن یک چنین شخص تائب و نادم علاوه بر این که مقام و منزلت او را بالا می‌برد، و تا حدی بار او را در روز جزاء سبک‌تر می‌سازد، خود یک سیاست اسلامی است؛ زیرا هرگاه مرتکبین این جرائم با اعمال شاقه مؤاخذ نشوند و مرگ حتمی خود را در آستانه اعمال خود نبینند عظمت گناه از بین می‌رود و این سیاست اسلامی با رحم و عطف خداوند جهان منافات ندارد، زیرا مصلحت اجتماع بر مصالح فرد مقدم است.^۶

یکی از شبهاتی که توسط عده‌ای مطرح شده این است که می‌گویند اگر قتل مرتد جایز شود، اسلام در جامعه بشری بی‌آبرو و بی‌حیثیت می‌شود و در نتیجه کسی مسلمان نمی‌شود.

آیت‌الله‌العظمی سبحانی در پاسخ بر این افراد این طور پاسخ می‌دهد:

«پاسخ این است که غربی‌ها اگر منصف باشند و مجموعه اسلام را مطالعه کنند به اسلام گرایش

۱. خمینی، همان، ج ۲ ص ۳۶۶. نجفی، همان، ج ۴۱، ص ۶۰۲.

۲. شبیری زنجانی، کتاب نکاح، ج ۱۶، ص ۵۳۱۸.

۳. شهید اول، الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیة، ج ۲، ص ۵۲.

۴. شهید ثانی، همان، ج ۳، ص ۴۷۸.

۵. مجلسی، ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار، ج ۱۶، ص ۳۳.

۶. سبحانی، تفسیر صحیح آیات مشکله قرآن، ص ۵۶.

پیدا می‌کنند، بله اگر کسی تنها همین یک حکم را دریابد ممکن است اسلام نیاورد. شبهه‌کنندگان، احترام عظیمی را که اسلام برای بشر قائل شده است، نادیده می‌گیرند و تنها این قسمت را برجسته می‌کنند. ما در کتاب «منشور جاویدان» جایگاه انسان را در قرآن و روایات بیان کرده‌ایم. اگر در آموزه‌های اسلامی دقت شود خواهید دید که اسلام چقدر برای انسان ارزش قائل است تا جایی که قرآن می‌فرماید: و لقد کرّمنا بنی آدم... نفرموده و لقد کرّمنا المؤمن. حضرت امیر(ع) هم در نامه خود به مالک اشتر می‌فرماید: الناس صنفان اما اخ لك فی الدین و اما نظیرك فی الخلق: مردم دو دسته‌اند: یا برادر دینی تو هستند و یا هم‌نوع تو در آفرینش. علاوه بر این قانون مرتد را فقط در جامعه‌ای می‌توان اجرا کرد که مورد قبول باشد و مردم به اسلام رای داده باشند. هنگامی که مردم به نظام اسلامی رای داده باشند اگر کسی بیاید و در دیوار امنیت دینی جامعه خدشه وارد کند در صورتی که نظام اسلامی عکس‌العملی نشان دهد، انسان غربی هم راضی می‌شود. اما چون از همه جا بی اطلاع است و دشمن طور دیگری موضوع را نشان می‌دهد، ممکن است از اسلام زده شود. از این رو این که می‌گویند حکم مرتد موجب بی‌آبرویی می‌شود در یک فرض درست است اما اگر مجموعه اسلام را بیان کنند و بگویند حکم مرتد به دلیل ایجاد خدشه در امنیت نظام است، حتی غربی هم حق می‌دهد که نظام عکس‌العمل نشان دهد. در هر حال در غرب آدم‌های منصف و نانجیب هر دو وجود دارند و ما باید در شعارها و رفتارمان نقطه ضعفی نشان ندهیم که آن‌ها آن را دستاویزی برای حمله به اسلام قرار دهند.

۳-۳-۳. تأثیر توبه در ارتداد زن:

فقها معتقدند زنی که مرتد شده، به زندان ابد محکوم می‌شود.^۱ مرحوم کلینی به سند خود از امام باقر(ع) و امام صادق(ع) نقل می‌کند که «مرد مرتد، توبه داده می‌شود و اگر توبه نکرد کشته می‌شود و زن مرتد، توبه داده می‌شود و اگر توبه نکرد زندان ابد می‌شود و در زندان بر او سخت گرفته می‌شود».^۲

۳-۴. سبّ‌النّبی

در روایات موجود و کلام فقها واژه‌ی «سبّ» به طور مطلق به کار رفته و بر معنای لغوی آن یعنی «هرگونه دشنام و ناسزا» حمل می‌گردد. قابل ذکر است که لفظ «نّبی» در عنوان مذکور، پیامبران دیگر را هم در برمی‌گیرد چرا که آنان نیز همانند پیامبر اکرم(ص) از جانب خدا مبعوث شده‌اند و از جهت وجوب احترام و تقدیس تفاوتی میان آنان و پیامبر اسلام(ص) نیست و سبّ تمامی آنان مانند سبّ پیامبر اسلام(ص) موجب مجازات است.^۳ در مورد این که آیا فردی که به یکی از امامان معصوم(علیهم السلام) یا حضرت فاطمه(ع) توهین کند، نیز حکم سبّ‌النّبی را دارد؟ تقریباً تمامی فقهای شیعه اتفاق نظر دارند سبّ ائمّه اطهار(علیهم السلام) و حضرت زهرا(س) ملحق به سبّ پیامبر اسلام(ص) است چرا که حضرت زهرا(س) و شخص پیامبر(ص) تابع حکم واحدی است و آیه تطهیر بر طهارت ایشان نیز دلالت دارد.^۴ آیت‌الله‌العظمی سبحانی معتقدند که در «سبّ‌النّبی» بین دو مسئله خلط شده است، یک مسئله این است که سبّ‌النّبی خودش «بما هو هو» چه حکمی دارد خواه سب‌کننده مسلمان و خواه کافر،

۱. طبسی، زندان و تبعید در اسلام، ص ۵۹-۶۰.

۲. کلینی، همان، ج ۷، ص ۲۵۶. طوسی، التهذیب، ج ۱۰، ص ۱۲۷. الاستبصار، ج ۴، ص ۲۵۳.

۳. محقق حلّی، همان، ص ۱۸۷۲، نجفی، همان، ص ۴۳۶.

۴. خوبی، همان، ج ۴۱، ص ۳۲۱. اردبیلی، همان، ج ۱۳، ص ۱۷۴.

مسئله‌ی دیگر این است که سبّ النبی موجب ارتداد است یا نه؟

ایشان معتقدند که: ما نباید این دو مسئله را بهم ربط بدهیم، مسئله ارتداد برای خودش یک بابی است و سبّ النبی «بما هو هو» باب دیگری دارد و لذا اگر کافر سبّ النبی کند، کشته می‌شود و حال آنکه ارتداد در باره او صادق نیست، حتی ممکن است مسلمانی با این که مسلمان است و پیغمبر اکرم را به پیغمبری قبول دارد، آن حضرت سب کند، زیرا بچه‌هایش در احد و بدر کشته شده است، از این رو ناراحت است و از روی ناراحتی آن حضرت را سب می‌کند.

در هر صورت «سبّ النبی» ملازم با ارتداد نیست، فلذا باید سب را مستقلاً مطالعه کرد، البته صاحب جواهر در یک جا به این نکته توجه کرده است، در همان جلد ۴۱ صفحه ۴۳۸ به این مسئله توجه کرده است، و لذا من در جلسه قبل به ابن قدامه صاحب کتاب «المغنی» اشکال کردم و گفتم ایشان مسئله سبّ النبی را در مسئله ارتداد بحث کرده است و حال آنکه ملازم با ارتداد نیست، یعنی ممکن است سبّ کننده کافر باشد و ممکن است مسلمان باشد.

خلاصه آنچه را که من بعد از مطالعه به آن رسیدم این است که سبّ النبی موضوعیت دارد، بقیه ائمه (علیهم السلام) سب شان اگر برگردد به سبّ النبی، أهلاً و سهلاً، اما اگر بر نگرود، باید به عنوان ارتداد کشته بشود». فقهای امامیه و اهل سنت نسبت به مجازات سبّ النبی دو دیدگاه متفاوت دارند ولی آنچه لازم به ذکر می‌باشد این است که ضمن روایات این باب، اشاره‌ای به استتابه و پذیرش توبه‌ی سبّ النبی نشده است از این جهت فقهای امامیه^۱ نیز تأثیری برای توبه‌ی او در سقوط مجازاتش، ذکر نکرده‌اند.

ولی نسبت به مجازات، همگی بر قتل سبّ النبی اتفاق نظر دارند و معتقدند قتل او بر هر شنونده‌ای بدون اذن امام واجب است مستند دیدگاه آن‌ها، روایاتی است که مجازات قتل بر سبّ النبی و ائمه (علیهم السلام) را به نحو مطلق و بدون هیچ قیدی مگر ضرر جانی، بیان کرده‌اند.^۲

۳-۵. بغی و افساد فی الارض

عده‌ای از فقهای بغی را شامل خروج بر امام معصوم (ع) می‌دانند و می‌گویند: «هر کس بر علیه امام معصوم (ع) خروج کند، باغی است و جنگ با او واجب است باید با او جنگید تا به اطاعت امام معصوم برگردد یا همانند کفار کشته شود.^۳ دسته‌ای دیگر از فقهای نیز آن را خروج بر امام عادل می‌دانند و می‌گویند: «باغی کسی است که بر امام عادل خروج کند».^۴ البته این دسته منظور از امام عادل را نزد شیعیان، همان امام معصوم (ع) می‌دانند. بنابراین می‌توان گفت که بین گروه اول و دوم در تعریف، تفاوتی نیست: «مراد از امام عادل در نزد شیعه، امام معصوم (ع) و در نزد اهل سنت، مطلق خلیفه و فرمان رواست».^۵

پس می‌توان گفت: هر گروه تشکیلی که بر اساس یک تفکر انحرافی در برابر امام (دولت اسلامی) شورش کنند و مردم را به قیام علیه امام دعوت نمایند و حاکمیت دولت اسلامی را به خطر اندازند و با

^۱ طوسی، النهایه، ص ۷۳۰. علامه حلی، تلخیص المرام فی معرفه الأحكام، ص ۳۲۳. فیض کاشانی، همان، ج ۲، ص ۱۰۶.

^۲ موسوی اردبیلی، فقه الحدود و التعزیرات، ج ۲، ص ۴۲۵.

^۳ شهید اول، همان، ص ۴۸۰.

^۴ نجفی، همان، ج ۲۱، ص ۳۲۲.

^۵ .المبسوط فی فقه الإمامیه، ص ۳۴۷.

خط مشی و سیاست براندازی، جریانی را در جامعه اسلامی به وجود آوردند اهل بغی نامیده می‌شوند.^۱ در سیره‌ی حضرت علی(ع) هست که ایشان می‌فرمایند: «داستان پیمان‌شکنان و موضع‌گیری ستیزه‌جویانه‌تان با من روشن‌تر از آن است که از یادش ببرید. با این همه من مجرمتان را عفو کردم و شمشیر از فراریان برداشتم و بازآمدگان را پذیرفتم».^۲ در این نامه حضرت علی(ع) یادآور می‌شود که من استقبال کنندگان شما را پذیرفتم. این قول دلالت بر این می‌کند که بعد از جنگ هم امکان پذیرش توبه‌ی اهل بغی است.

امادرباره‌ی اسیری که از اهل بغی گرفته شده است، نظر فقهای شیعه این است که، اسیر کشته نمی‌شود. ایشان می‌گویند: «اگر اسیری از اهل بغی در دست اهل عدل افتاد، اگر رزمنده باشد؛ یعنی جوانی که توان جنگ دارد، می‌تواند زندانی‌اش و نباید او را بکشند. بعضی از ایشان گفته‌اند: می‌تواند او را بکشد ولی نظر موافق همان قول اول است. وقتی ثابت شد که کشته نمی‌شود، زندانی و بیعت بر او عرضه می‌شود. آزاد در زندان می‌ماند تا جنگ تمام شود پس از جنگ اگر توبه کردند یا سلاح را کنار گذاشتند و از جنگ دست کشیدند یا به طرفی غیر از گروه تشکیلاتی رفتند، آنان را آزاد می‌گذاریم و اگر به گروه تشکیلاتی روی آوردند در این حالت آزاد گذاشته نمی‌شود».^۳

بنابراین با توجه به سیره‌ی حضرت علی(ع) در نحوه‌ی رفتار با این گروه از مجرمین، می‌توان گفت که توبه در این جرم در همه‌ی مراحل؛ قبل از شروع درگیری، اثنای درگیری و بعد از درگیری، قابل پذیرش می‌باشد و مجازات از او رفع می‌شود البته تازمانی که منجر به قتل کسی نشده باشد؛ چون قتل مربوط به حق الناس هست و رضایت ولی مقتول را می‌طلبد.

۴. تاثیر توبه در مجازات‌های مربوط به حق الله توأم با حق الناس

این مجازات‌ها که در متون فقهی تأثیر توبه در آنها مورد بررسی قرار گرفته است عبارت‌اند از: سرقت، قذف، محاربه.

۴-۱. قذف

قذف عبارت است از نسبت دادن به زنا یا لواط به دیگری مانند گفتن این که تو زناکاری یا لائطی و یا گفتن هر لفظی که صراحت در این معانی دارد و گوینده نیز عالم به معانی آن الفاظ در نسبت‌های نارواست با هر زبانی که اتفاق بیفتد.^۴ در قرآن کریم و بسیاری از روایات در مورد قذف و کیفر آن بحث شده است:

«وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ يَأْتُوا بَأْرَبَعَةٍ شُهَدَاءَ فَجَازِلُوهُنَّ مَا نَظَرْتُمْ فِي صُلْحِهِنَّ لَوْلَا إِتْرَافُهُنَّ لَكُنَّ فِي أَعْيُنِنَا ذُرِّيَّةً مَكْحُومَةً وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»^۵ و کسانی که نسبت زنا به زنان شوهردار می‌دهند، سپس چهار گواه نمی‌آورند، هشتاد تازیانه به آنان بزنید، و هیچ‌گاه شهادتی از آنها نپذیرید، و اینانند که خود فاسق‌اند». همین بیان کیفر قاذف دلالت در حرمت قذف دارد. خداوند متعال برطبق این آیه برای قاذف، هشتاد ضربه شلاق مجازات مقرر کرده است. شکی نیست که شهادت قاذف اگر ملاعنه یا قامه بینه یا اقرار

۱. عمید زنجانی، فقه سیاسی، ج ۳، ص ۳۳۷-۳۳۸.

۲. نهج البلاغه، نامه‌ی ۲۹.

۳. علامه حلی، تذکره الفقهاء، ج ۹، ص ۴۲۳.

۴. محقق حلی، همان، ج ۴، ص ۱۴۹.

۵. نور(۲۴): ۴.

نکند، قبول نمی‌شود.^۱

فقهای شیعه معتقدند: حد قذف آمیزه‌ای از حق الله و حق الناس است^۲ که او اگر عفو کند ساقط می‌شود و با مرگ مقذوف، حق به ورثه منتقل می‌شود. بنابراین، اگر شاکی خصوصی؛ یعنی کسی که حق به او منتقل شده، حضور نداشته باشد حاکم حق رسیدگی ندارد. جنبه‌ی حق الناسی آن به این است که ثبوت حد قذف بر مطالبه‌ی مقذوف موقوف است. جز با عفو مقذوف و رفع تهمت از او ساقط نمی‌شود و حق الله بودنش هم به این است که اگر مقذوف قبل از ثبوت، عفو کند حد قذف از قاذف برداشته می‌شود ولی بعد از اثبات حتی اگر مقذوف عفو بکند، حد ساقط نمی‌شود.^۳ آیت‌الله‌العظمی سبجانی معتقدند که قذف حق الناس است نه حق الله. این مجازات به هیچ وجه با توبه ساقط نمی‌شود و امام در هر حال حق عفو او را ندارد چه این که قاذف خود اقرار کرده باشد و یا بینه‌ای بر او اقامه شده باشد و چه این که قاذف توبه کرده یا توبه نکرده باشد در تمام این حالات فقط مقذوف قبل از ثبوت، حق دارد که او را عفو کند.^۴

ولی امامیه و شافعی معتقدند توبه‌ی قاذف اثر وضعی دارد که با بدست آوردن رضایت مقذوف که جزئی از توبه‌ی او محسوب می‌شود، شهادتش پذیرفته می‌شود دلیل آن‌ها آیه‌ی قرآنی می‌باشد که «... إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا...» را استثنا از «وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا» گرفته‌اند؛ ولی ابوحنیفه معتقد است شهادت قاذف أبداً پذیرفته نمی‌شود و دلیل او این است که «واو» در «وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» استیناف است و «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا...» استثنا از فاسقون می‌شود.^۵

۴-۲. سرقت

شهیدثانی در تبیین مفهوم سرقت که منجر به حد می‌شود می‌گوید: «سرقت، ربودن مال دیگری است توسط فرد عاقل بالغ مختار، از حرز(جایی که کالا را در آن نگهداری می‌کنند و نسبت به هر کالایی متناسب با آن است)، می‌باشد مشروط بر آن که: ۱. ربودن، مخفیانه صورت گرفته باشد. ۲. مال دزدیده شده یک چهارم دینار یا قیمت آن به این میزان باشد. ۳. سارق از مال فرزند خود، سرقت نکرده باشد. ۴. کالای دزدیده شده، خوراکی در سال قحطی نباشد.»^۶

آیه‌ی «... وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»^۷ و مرد و زن دزد را به [سزای] آنچه کرده‌اند، دستشان را به عنوان کیفری از جانب خدا ببرید، و خداوند توانا و حکیم است. در قالب بیان مجازات سرقت دلیل بر حرمت سرقت می‌کند. علاوه بر این روایات زیادی نیز می‌توانند دلیل حرمت سرقت باشد.

سرقت از جمله جرم‌هایی است که در آن حق الله و حق الناس باهم جمع شده است.^۸ حد سرقت به این دلیل جز حق الناس محسوب می‌شود که تا زمانی که صاحب حق شکایت خود را نزد حاکم

۱. سبجانی، نظام القضاء و الشهادة فی الشريعة الإسلامية الغراء، ج ۲، ص ۲۴۲.

۲. جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۱۹۰-۱۹۱

۳. تفسیر شاهی، ج ۲، ص ۶۶۹.

۴. همان، ص ۶۶۹. النهایه، ص ۷۲۷.

۵. ر.ک: حلی، کنز العرفان، ج ۲، ص ۳۴۶-۳۴۷.

۶. شهید ثانی، شرح لمعه، ج ۱۳، ص ۴۵۱.

۷. مائده(۵): ۳۸.

۸. شیرازی، الفقه، القانون، ص ۳۵۷.

نبرد و از حاکم مطالبه‌ی اجرای حد نکند دست دزد قطع نمی‌شود حتی اگر بر جرم سارق نزد حاکم بینه اقامه شود و یا دزد خود بر جرم خویش اقرار بکند ولی غریم شاکی نشود و یا مال مسروقه را به سارق ببخشد اجرای حد یعنی قطع دست دزد ساقط می‌شود^۱ و همچنین برگرداندن مال از حق الناس است و صاحب مال حق عفو دارد.^۲ به این جهت حدسرق از حق‌الله محسوب می‌شود که اگر صاحب حق شکایت نزد حاکم برد و جرم سارق اثبات شد، حتی اگر صاحب حق او را ببخشد اجرای حد حتمی شده و هرگز ساقط نمی‌گردد. بنابراین قطع دست از حق‌الله است و بر صاحب مال حق عفو آن نیست.

آیت‌الله‌العظمی سبحانی تأثیر توبه را فقط قبل از دستگیری سارق در نظر گرفته و می‌گوید: «سارق اگر قبل از دستگیری توبه کند، حد از او ساقط می‌شود»؛ البته به جهت این که در این جرم حق الناس نیز ثابت است سارق باید اموال مسروقه را نیز پس بدهد. اگر عین اموال باقی است باید عین آن‌ها و اگر تلف شده، مثل یا قیمت آن‌ها را پردازد.

ولی اکثر فقها تأثیر توبه‌ی سارق را در سه زمان متفاوت توبه‌ی بعد از اقرار، قبل از قیام بینه و بعد از قیام بینه، به صورت جداگانه بیان کرده‌اند. نسبت به تأثیر توبه‌ی سارق بعد اقرار دو قول وجود دارد:^۳ تخییر امام در عفو یا اقامه‌ی حد: شیخ طوسی معتقد است که بر امام جایز است که سارق را یا عفو کند و یا بر او اقامه حد بکند بر حسب آنچه مصلحت می‌بیند اما برگرداندن مال مسروقه در هر حال بر سارق واجب است.^۴ در مقابل ابن ادریس بر این نظر است که اگر سارق دو مرتبه بر جرم خویش در نزد حاکم اقرار کرد و سپس توبه کرد قطع دست او واجب است دلایلی را که ایشان نسبت به نظرشان دارند این است که اگر حد جاری نشود حدود خداوند متعال تعطیل می‌شود و خلاف کتاب و اوامر خداوند سبحان است و حمل حد سرقه به حد زنا قیاس است و قیاس نزد شیعه باطل است.^۵ آنچه بین فقها مشهور است و در بین آن‌ها اختلافی هم دیده نمی‌شود این است که اگر سارق قبل از قیام بینه توبه کرد به طور قطع حد از او ساقط می‌شود؛ بلکه صاحب جواهر و برخی از فقها بر این حکم ادعای اجماع نموده‌اند.^۶ شیخ طوسی در این باره می‌گوید: «کسی که قبل از قیام بینه، از سرقه توبه کند و سپس بر او بینه اقامه شود حد قطع از او ساقط می‌شود و واجب است که مال مسروقه را رد بکند و اگر بعد توبه و سقوط حد شاهی بر سرقه او شهادت بدهد امام مجوزی برای قطع ندارد.^۷ اگر سارق بعد اقامه‌ی بینه توبه بکند در سقوط حد و عدم سقوط حد در دو قول اختلاف است: بیشتر فقها قائل بر عدم سقوط حد هستند.^۸

۱. شهید ثانی، الروضة البهیة، ج ۹، ص ۲۸۰. خمینی، تحریر الوسیلة، ج ۲، ص ۴۹۰.

۲. شیرازی، همان، ص ۳۵۷.

۳. روحانی، فقه الصادق، ج ۲۵، ص ۵۲۵.

۴. طوسی، همان، ص ۷۱۸.

۵. ابن ادریس، السرائر، ج ۳، ص ۴۹۱.

۶. شهید ثانی، همان، ج ۱۴، ص ۵۲۴.

۷. طوسی، النهایة، ص ۷۱۸.

۸. راوندی، فقه القرآن، ج ۲، ص ۳۸۵.

صاحب ریاض گفته: «أَنَّ ذَلِكَ هُوَ الْأَظْهَرُ الْأَشْهَرُ؛^۱ ظاهر تر و مشهورتر همین قول است» در کتاب مفاتیح آمده^۲ «لاخلافَ فيه؛ در این بحث اختلافی نیست».

برخی از فقها مثل حلبی و کیدری بر این نظر هستند که امام بین قطع و عفو سارق مخیر است و می‌گویند: «إِنْ تَابَ وَظَهَرَ صَلَاحُهُ بَعْدَ مَا رَتَعَ خَبْرَهُ إِلَى وَلى الْأَمْرِ، كَانَ مَخِيرًا بَيْنَ الْقَطْعِ وَالْعَفْوِ؛^۳ یعنی اگر سارق بعد از این که خبر سرقتش به ولی امر رسید توبه کرد ولی امر بین قطع و عفو از سارق مخیر است». ولی این قول ضعیف است چون اکثر فقها قائل به عدم سقوط حد می‌باشند.

۳-۴. محاربه

محاربه عبارت است از برهنه کردن سلاح برای ترساندن مردم، چه در خشکی و چه در دریا، چه در شب و چه در روز، چه در شهر و چه در غیر از شهر، چه مرد و چه زن، چه توانا و چه ناتوان باشد. فرق ندارد که چنین کسی از اهل فساد باشد یا نباشد، قصد ارباب داشته یا نداشته باشد.^۴

بین فقها اتفاق نظر وجود دارد که مجازات محارب یکی از موارد چهارگانه مذکور در آیه می‌باشد؛ اما اختلاف بزرگان در این است که موارد مذکور در آیه؛ یعنی قتل، به دار آویختن، قطع و تبعید، به نحو ترتیب است یا تخییر؟ شیخ مفید^۵ و محقق حلی^۶ و گروهی از فقها^۷ قائل به تخییرند. دلیل این گروه تمسک به ظاهر آیه می‌باشد. اصل در کلمه‌ی «أو» تخییر است.^۸ دلیل دیگر آن‌ها روایت جمیل بن دراج از امام صادق(ع)^۹ در مورد تفسیر آیه‌ی محاربه و کیفیت مجازات محارب می‌باشد. برخی فقها نیز از جمله شیخ طوسی، اجرای مجازات محارب را به نحو ترتیب دانسته‌اند.^{۱۰}

محاربه از این جهت از حق الله محسوب می‌شود که در صورت توبه‌ی محارب قبل از دستگیری، حد محاربه از اوساقت می‌شود و حق الناس بودن آن نیز به این جهت است که اگر محارب مرتکب قتل یا جرح یا دزدی شده باشد، حتی اگر قبل از دستگیری توبه کند حق الناس مربوط به آن بخشیده نمی‌شود.^{۱۱} فقها تأثیر توبه‌ی محارب را در دوزمان؛ قبل از دستگیری و بعد از دستگیری مورد توجه قرار داده‌اند:

۳-۴-۱. توبه‌ی محارب قبل از دستگیری

توبه‌ی محارب طبق نظر تمام فقهای امامیه^{۱۲} و شافعی^{۱۳} در این مرحله شبیه توبه‌ی قبل از قیام بینه در

۱. حائری، ریاض المسائل، ج ۱۶، ص ۱۴۱.

۲. فیض کاشانی، همان، ج ۲، ص ۹۵.

۳. رک: حلبی، همان، ص ۴۱۲. قطب الدین کیدری، إصباح الشیعة بمصباح الشریعة، ص ۵۲۴.

۴. رک: شهید ثانی، همان، ج ۹، ص ۲۹۰. شهید اول، همان، ج ۲، ص ۵۹. علامه حلی، تحریر الاحکام، ج ۲، ص ۳۲۲. همو،

إيضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، ج ۴، ص ۵۴۲. خوبی، همان، ج ۴۱، ص ۳۸۵.

۵. مفید، همان، ص ۸۰۴.

۶. محقق، حلی، همان، ص ۱۶۸.

۷. فقحانی، همان، ص ۳۰۷.

۸. محقق حلی، همان.

۹. حر عاملی، همان، ج ۲۸، ص ۳۰۸.

۱۰. النهایة، ص ۷۲۰.

۱۱. رک: موحدی، جامع المسائل، ج ۲، ص ۴۴۴.

۱۲. خوانساری، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، ج ۷، ص ۱۶۸. صافی گلپایگانی، جامع الأحکام، ج ۲، ص ۳۷۰.

۱۳. راوندی، همان، ج ۱، ص ۳۶۸.

سایر حدود است یعنی با توبه‌ی قبل از دستگیری مجازات حد محارب ساقط می‌شود ولی حقوق الناس ساقط نمی‌گردد بلکه باید آن‌ها را اداء بکند.

فقه‌های اهل سنت هم به اجماع توبه‌ی محارب را قبل از دستگیری مسقط حد می‌دانند. ابن قدامه در بیان این اجماع این گونه می‌نویسد: «لَا نَعْلَمُ فِي هَذَا خِلَافًا بَيْنَ الْعُلَمَاءِ وَ بِهِ قَالَ مَالِكٌ وَ الشَّافِعِيُّ وَ اصْحَابُ الرَّأْيِ وَ ابُو ثَوْرٍ». دلیل آن‌ها نیز آیه شریفه «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ...»^۱ می‌باشد.^۲

۴-۳-۲. توبه‌ی محارب بعد از دستگیری

فقه‌ها معتقدند اگر محارب بعد از دستگیر شدن توبه کرد نه حد، نه قصاص و نه غرامت هیچکدام از او ساقط نمی‌شود.^۳ علت این که حد از او ساقط نمی‌شود اصل استصحاب است؛ به این صورت که با دستگیری حاکم اصل بر ثبوت حد است، حال اگر بعد دستگیری توبه بکند در ثبوت حد شک می‌شود، اصل استصحاب می‌گوید که حد به قوت خود باقی است. اما دلیل این که چرا قصاص و غرامت از او ساقط نمی‌شود مفهوم آیه است؛^۴ یعنی همانطور که آیه دلالت مطابقی در سقوط حد محارب قبل از دستگیری می‌کند، به دلالت التزامی هم دلالت در عدم سقوط حد بعد از دستگیری دارد.

آیت‌الله‌العظمی سبحانی با استناد به آیه ذیل معتقدند که استثناء در این آیه صراحت در این دارد که توبه مسقط حد محارب می‌باشد.^۵ «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ* إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ؛ سزای کسانی که با [دوستاناران] خدا و پیامبر او می‌جنگند و در زمین به فساد می‌کوشند، جز این نیست که کشته شوند یا بر دار آویخته گردند یا دست و پایشان در خلاف جهت یکدیگر بریده شود یا از آن سرزمین تبعید گردند. این، رسوایی آنان در دنیا است و در آخرت عذابی بزرگ خواهند داشت».

۵. نتیجه‌گیری

بر پایه‌ی تحقیقاتی که در این نوشتار در فقه نسبت به توبه و تأثیر آن صورت گرفت چنین نتیجه‌گیری می‌شود که تشریح توبه در اسلام می‌تواند به عنوان راهی برای سقوط یا تخفیف مجازات حدود باشد. آنچه از مجازات‌های در باب حدود از نظر فقه نسبت به تأثیر توبه حاصل شد این است که: جرمی که فرد مرتکب می‌شود یا حق الله است یا حق الناس که با اقرار یا شهادت دوشاهد اثبات می‌گردد. در تمامی مجازات‌ها اگر مجرم قبل از اقرار به جرم بین خود و خدا توبه کند به غیر از مجازات‌هایی که مربوط به حق الناس (قذف، محاربه، قصاص و دیات)، می‌شوند، بقیه‌ی مجازات‌ها از او برداشته می‌شوند و اگر بعد از اقرار توبه کند، طبق نظر مشهور فقها امام در عفو یا اقامه‌ی حد او مخیر است. اما اگر مجرم اقرار نکند و قبل از شهادت دوشاهد توبه کند، مجازات از او ساقط می‌گردد ولی بعد شهادت شهود دیگر توبه‌ی او تأثیری در مجازات دنیوی او نخواهد داشت. دوحده محاربه و قذف جرمی هستند که با در

۱. مائده (۵): ۳۴.

۲. مغنی، ابن قدامه مقدسی، ج ۱۰، ص ۳۱۴.

۳. محمد حسن نجفی، همان، ص ۵۸۱.

۴. همان.

۵. الالهیات، ج ۴، ص ۳۲۹.

نظرگرفتن برخی شرایط امکان تأثیر توبه در آن دونیز هست. در مورد توبه‌ی محارب اگر توبه قبل از دستگیری صورت بگیرد، موجب سقوط حد ولی بعد از دستگیری دیگر تأثیری در مجازات او نخواهد داشت. آیت‌الله‌العظمی سبحانی نیز در مورد تأثیر توبه در مجازات‌های حدی، تا اندازه‌ای با فقهای مشهور هم نظر می‌باشد.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه فولادوند.
- نهج البلاغه، قم، مؤسسه نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق.
۱. ابن فارس بن زکریا، معجم مقانیس اللغة، ج ۱، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
 ۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۱، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
 ۳. اصفهانی، راغب، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت، دارالعلم و الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق.
 ۴. اصفهانی، محمد بن حسن، کشف اللثام، ج ۱۰، قم، دفتر نشر اسلامی، ۱۴۱۶ق.
 ۵. مجلسی، محمدباقر، حدود و قصاص و دیات، تهران، مؤسسه نشر آثار اسلامی، بی تا.
 ۶. -----، ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار، ج ۱۶، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ق.
 ۷. اصفهانی، محمد بن حسن، کشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحکام، ج ۱۰، چاپ اول، قم، بی تا، ۱۴۱۶ق.
 ۸. مفید، محمد بن محمد، المقنعة، ج ۲، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
 ۹. جرجانی سیدامیر ابوالفتح، تفسیر شاهی، ج ۲، چاپ اول، تهران، نوید، ۱۴۰۴ق.
 ۱۰. حاجی ده‌آبادی، احمد، قواعد فقه جزایی قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷.
 ۱۱. حسینی الواسطی، سید محمد مرتضی، تاج العروس، ج ۱، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
 ۱۲. حسینی، شیرازی، سید محمد، الفقه، القانون، بیروت: مرکز الرسول الاعظم، ۱۴۱۹ق.
 ۱۳. حسینی روحانی، سید صادق، فقه الصادق (ع)، ج ۲۵، چاپ اول، قم، مدرسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۲ق.
 ۱۴. حلّی، یحیی بن سعید، الجامع للشرایع، چاپ اول، قم، مؤسسه سید الشهداء (ع) العلمیه، ۱۴۰۵ق.
 ۱۵. حلّی، ابن ادریس، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۳، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ق.
 ۱۶. حلّی، محقق، جعفر بن حسن، نجم الدین، المختصر النافع فی فقه الإمامیه، قم، المطبوعات الدینیة، ۱۴۱۸ق.
 ۱۷. -----، النهایة و نکتها، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ج ۳، ۱۴۱۲ق.
 ۱۸. حلبی، ابو الصلاح، الکافی فی الفقه، اصفهان، کتابخانه عمومی امام امیر المؤمنین (ع)، بی تا.
 ۱۹. حلبی، حمزة بن علی حسینی، غنیة النزوع إلى علمی الأصول والفروع، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۷ق.
 ۲۰. حلّی، حسن بن یوسف، تذکرة الفقهاء، ج ۹، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۱۴ق.
 ۲۱. -----، ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، ج ۴، چاپ اول، قم، اسماعیلیان، ۱۳۸۷ق.
 ۲۲. -----، مختلف الشیعة، ج ۹، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
 ۲۳. خمینی، سید روح الله موسوی، ترجمه تحریر الوسیلة، مترجم علی اسلامی، ج ۴.
 ۲۴. خوانساری، احمد بن یوسف، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، ج ۷، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۵ق.
 ۲۵. خوبی، ابوالقاسم، مبانی تکملة المنهاج، ج ۱، قم، مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی ره، ۱۴۲۲ق.
 ۲۶. راوندی، سعید بن عبدالله، فقه القرآن، ج ۲، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
 ۲۷. سبحانی، جعفر، الفکر الخالد، ج ۲، بی تا، بی تا.
 ۲۸. -----، الالهیات، ج ۴، بی تا، بی تا.
 ۲۹. -----، منشور جاوید، ج ۸، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۳.
 ۳۰. -----، نظام القضاء والشهادة فی الشریعة الإسلامیة، ج ۲، چاپ اول، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۸ق.
 ۳۱. -----، تفسیر صحیح آیات مشکله قرآن، چاپ چهارم، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۷.
 ۳۲. سیوری حلّی، مقداد بن عبد الله، کنز العرفان فی فقه القرآن، ج ۲، قم، مرتضوی، ۱۴۲۵ق.
 ۳۳. شبیری، زنجانی، سید موسی، کتاب نکاح، ج ۱۶، قم، رای پرداز، ۱۴۱۹ق.
 ۳۴. صافی، گلپایگانی، لطف الله، جامع الأحکام، ج ۲، قم، انتشارات حضرت معصومه سلام الله علیها، ۱۴۱۷ق.
 ۳۵. موسوی همدانی، سید محمدباقر، ترجمه المیزان ج ۶، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
 ۳۶. طباطبایی، حائری، سید علی بن محمد، ریاض المسائل، ج ۱۶، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۸ق.
 ۳۷. طوسی، محمد بن حسن، النهایة، چاپ دوم، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۰ق.

۳۹. طبسی، نجم‌الدین، زندان و تبعید در اسلام، ترجمه سیدمحمدرضا حسینی، قم، صفحه‌نگار، ۱۴۲۷ق.
۴۰. عاملی، زین‌الدین (شهید ثانی)، الروضة البهیه، ج ۳، چاپ اول، قم، داوری، ۱۴۱۰ق.
۴۱. عاملی، محمد (شهید اول)، الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیة، ج ۲، قم، دفتر نشر اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۴۲. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۲۸، چاپ اول، مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۰۹ق.
۴۳. عاملی، زین‌الدین بن علی (شهید ثانی)، مسالک الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام، ج ۴۱.
۴۴. عمید، زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی، ج ۳، چاپ چهارم، تهران، امیرکبیر، ۱۴۲۱ق.
۴۵. عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، تهران، فرهنگ نما، ۱۳۸۸.
۴۶. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، من لایحضره الفقیه، ترجمه علی‌اکبر غفاری، ج ۴، تهران، صدوق، ۱۴۰۹ق.
۴۷. کاشانی، محمد محسن فیض، رسائل فیض کاشانی، ج ۲، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۴۲۹ق.
۴۸. کیدری، محمد بن حسین، إصباح الشیعة بمصباح الشریعة، چاپ اول، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۶ق.
۴۹. لنکرانی، محمد، جامع المسائل، ج ۱، چاپ یازدهم، قم، امیرقلم، بی‌تا.
۵۰. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، ج ۲۱، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۵۲. الممیر، محمود، حقوق جزای عمومی ۳، کیفرها اقدامات تأمینی و تربیتی، اصفهان، نقش مانا، ۱۳۸۴.
۵۳. مسعود، جبران، فرهنگ راند، ترجمه عبدالستار قمری، تهران، یادواره، ۱۳۷۹.
۵۴. محمدی گیلانی، محمد، حقوق کیفری در اسلام، تهران، سایه، ۱۳۷۸.
۵۵. مغنیه، محمد جواد، فقه الامام الصادق (ع)، ج ۶، چاپ دوم، قم، انصاریان، ۱۴۲۱ق.
۵۶. منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، مترجم: محمود صلواتی، ج ۳، قم، کیهان، ۱۴۰۹ق.

تحلیل مبنای فقهی آیت‌الله‌العظمی سبحانی در برقراری توارث در صورت

مجهول بودن تقدم و تأخر فوت متوارثان

سیف‌الله احدی^۱

چکیده

یکی از شرایط ارث‌بری، زنده بودن وارث در هنگام فوت مورث است، بر این اساس در صورتی که معلوم شود متوارثان همزمان فوت کرده‌اند توارث میان آنان منتفی می‌گردد، اما در برخی موارد تقدم و تأخر فوت متوارثان نسبت به یکدیگر معلوم نیست، از این رو مسئله مهمی که مطرح می‌شود این است که آیا در این گونه موارد نیز رابطه‌ی ارث‌بری میان آنان از بین خواهد رفت؟ آنچه با تتبع در ادله و آرای فقهای امامیه به شیوه توصیفی-تحلیلی بدست می‌آید این است که مشهور فقهای امامیه معتقدند بر اساس روایات معصومین (علیهم السلام)، تنها در صورتی که سبب فوت آنها غرق یا هدم باشد رابطه‌ی ارث‌بری برقرار خواهد ماند و در سایر اسباب فوت، توارث میان آنان منتفی می‌شود. اما در مقابل، فقیه نامدار امامیه، حضرت آیت‌الله سبحانی معتقدند که جمود در این دو سبب وجهی نداشته و برقراری توارث به سایر موارد نیز قابل تعمیم است.

کلید واژگان

فوت متوارثان، غرق و هدم متوارثان، شرایط ارث‌بری، مجهول بودن فوت متوارثان

مقدمه

موجب و سبب برقراری رابطه‌ی ارث‌بری میان دو فرد، وجود رابطه نسبی یا سببی میان آنهاست، اما صرف وجود چنین رابطه‌ای کافی نیست، بلکه بایستی تمام شرایط ارث‌بری نیز فراهم بوده و هیچ مانعی وجود نداشته باشد. یکی از این شرایط، زنده بودن وارث در هنگام فوت مورث است که در ماده ۸۷۵ قانون مدنی نیز بدان تصریح شده است. این ماده قانونی که برگرفته از قول مشهور فقها است در متون فقهی چنین مطرح شده است: یکی از شرایط ارث‌بری میان کسانی که رابطه ارث‌بری با یکدیگر دارند این است که وارث پس از فوت مورث، و لو برای یک مدت کوتاه زنده باشد. بر اساس مطالب گفته شده هرگاه دو یا چند فردی که رابطه توارث میان آنها برقرار است فوت کنند و معلوم گردد که همزمان فوت کرده‌اند از یکدیگر ارث نخواهند برد، حال سؤال اساسی که در این راستا مطرح می‌شود این است که اگر زمان فوت متوارثان مجهول باشد و در نتیجه تقدم و تأخر هر یک نسبت به دیگری نامعلوم باشد، آیا همچنان رابطه توارث میان آنها برقرار خواهد بود یا این که به علت فقدان شرط حیات وارث در زمان فوت مورث، رابطه توارث از بین خواهد رفت؟ در این پژوهش برآنیم که به شیوه توصیفی-تحلیلی و با تتبع در کتب فقهی و حقوقی و با مورد تاکید و محور قرار دادن دیدگاه فقیه نامدار معاصر، حضرت آیت‌الله‌العظمی سبحانی این مسئله را مورد تحلیل و بررسی قرار دهیم.

قول مشهور فقهای امامیه

مشهور فقهای امامیه معتقدند با توجه به این که در محفوظ ماندن رابطه ارث‌بری شرط است که وارث پس از فوت مورث حیات داشته باشد، در موارد زیر متوارثان از یکدیگر ارث نمی‌برند:

- ۱- اگر وارث و مورث در یک زمان فوت کنند.
 - ۲- تقدم و تأخر فوت آنها نسبت به یکدیگر معلوم نباشد.
 - ۳- همزمان و یا غیر همزمان فوت کردن آنها معلوم نباشد.
- و سپس افزوده‌اند: در این حکم فرقی نیست که متوارثان به مرگ طبیعی فوت کرده باشند یا مرگ آنها به سبب عوامل خارجی، مانند آتش سوزی، قتل و باشد، اما از این حکم دو مورد استثنا شده است:

- ۱- مرگ متوارثان به سبب غرق شدن باشد.
 - ۲- مرگشان به سبب هدم (ریختن ساختمان بر سر آنها) باشد (محقق حلی، ۱۴۰۸، ۴: ۴۳؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰، ۸، ۲۱۳-۲۱۴؛ صاحب جواهر، ۱۴۰۴، ۳۹: ۳۰۵).
- قانون مدنی جمهوری اسلامی ایران نیز در ماده ۸۷۳ که بر گرفته از قول مشهور فقهاست چنین مقرر می‌دارد:

اگر تاریخ فوت اشخاصی که از یکدیگر ارث می‌برند مجهول، و تقدم و تأخر هیچ یک معلوم نباشد اشخاص مزبور از یکدیگر ارث نمی‌برند، مگر آن که موت به سبب غرق یا هدم واقع شود که در این صورت از یکدیگر ارث می‌برند.

تحلیل فقهی مسئله

هرگاه تاریخ حدوث هر دو امر حادث، مجهول و در نتیجه تقدم و تأخر هر یک نسبت به دیگری نامعلوم باشد، نسبت به هر دوی آنها استصحاب اعمال می‌شود، یعنی اصل، عدم حدوث هر یک در زمان حدوث دیگری است. ولی استصحاب هر دو موجب می‌گردد که دو اصل مزبور با یکدیگر تعارض کرده و تساقط کنند.

به عنوان مثال هرگاه پس از تحقق هبه، واهب از هبه رجوع کند و درخواست استرداد مال موهوب را بنماید و متهم مدعی گردد که قبل از رجوع در عین موهوبه تغییری حاصل شده که به سبب آن حق رجوع واهب از بین رفته است، و در مقابل واهب ادعا کند که تاریخ رجوع قبل از ایجاد تغییر بوده است و هیچ یک دلیلی بر ادعای خود نداشته باشند؛ اصل تأخر حادث در هر یک اجرا شده و دو اصل با یکدیگر تعارض کرده و تساقط می‌کنند و چون در این حال، تردید در بقای هبه به حال خود حاصل می‌شود، دادرس به استصحاب بقای هبه تمسک نموده واهب را محکوم به بی‌حقی می‌کند.

البته گفتنی است که با این استصحاب (=اصل عدم حدوث حادث)، فقط عدم حدوث هر حادث در زمان حدوث دیگری اثبات می‌شود، ولی تأخر هر یک از حدوث دیگری اثبات نمی‌گردد؛ زیرا تأخر یکی از آن دو از دیگری لازمه عقلی استصحاب عدم حدوث است و اصل مثبت بنا بر نظر علمای متأخر حجت نمی‌باشد (انصاری، ۱۴۲۸، ۳: ۲۳۳).

اصل تأخر حادث از نظر تحلیلی نتیجه استصحاب وجودی است، به این معنی که وجود سابق شیء معین استصحاب می‌شود تا زمانی که وجود آن شیء نتواند مورد حکم قانونی قرار گیرد، و آن در

موردی فرض می‌شود که حدوث دو امر در خارج محقق باشد، ولی تاریخ تقدم و تأخر حدوث یکی بر دیگری مجهول است.

بنا بر مطالب بیان شده در صورتی که تاریخ فوت دو نفری که بین آنها توارث وجود دارد، مجهول باشد و در نتیجه تقدم و تأخر هر یک نسبت به دیگری معلوم نگردد، اصل عدم حدوث حادث در مورد هر دو جاری می‌گردد و این دو اصل با یکدیگر تعارض کرده و تساقط می‌کنند و در نتیجه هیچ کدام وارث دیگری نخواهد شد (صاحب جواهر، ۱۴۰۴، ۳۹: ۳۰۶).

اما این که اگر مرگ متوارثان به سبب غرق یا هدم باشد رابطه‌ی ارث‌بری محفوظ می‌ماند بر اساس روایات وارده در این باب است و بدیهی است که با وجود روایت نوبت به اجرای اصل نمی‌رسد. در روایتی از امام صادق(ع) چنین آمده است: أم کلثوم، دختر امام علی(ع)، و پسرش، زید بن عمر بن خطاب در یک زمان فوت کردند و معلوم نگردید که کدام یک زودتر از دیگری فوت کرده است، (بدین سبب) هیچ کدام از دیگری ارث نبردند (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۲۶: ۳۱۴).

چنانکه از روایت مذکور استفاده می‌شود در صورتی که دو فردی که با یکدیگر رابطه ارث‌بری دارند به سبب عواملی غیر از هدم یا غرق فوت کنند و تقدم و تأخر فوتشان نسبت به یکدیگر معلوم نباشد از یکدیگر ارث نخواهند برد.

همچنین برخی از فقها افزوده‌اند: کشته شدگان صفین (با وجود رابطه توارث) از یکدیگر ارث نبردند، بلکه تنها وراثی که زنده بودند وارثان مال قرار گرفتند (فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ۴: ۲۷۷).

در صحیح‌ه عبدالرحمن بن حجاج از امام صادق(ع) آمده است: از ایشان در مورد گروهی سوال کردم که باهم در کشتی غرق شده‌اند یا ساختمانی بر سر آنها ریخته شده و باهم فوت کرده‌اند و معلوم نیست که کدام یک از آنها قبل از دیگری فوت کرده است. امام(ع) فرمود: آنها از یکدیگر ارث می‌برند (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۲۶: ۳۰۹).

و در صحیح‌ه فضل بن عبدالملک از امام صادق(ع) آمده است: از امام(ع) در خصوص زن و شوهری که ساختمانی بر سر آنها ریخته شده و فوت کرده‌اند سوال شد، امام(ع) فرمود: آنها از یکدیگر ارث می‌برند (همان: ۳۰۸).

حاصل سخن این که بنا بر روایات مطرح شده در صورتی که فوت متوارثان از حیث تقدم و تأخر نسبت به یکدیگر مجهول باشد و سبب فوت، غرق شدن یا ریختن آوار بر سر آنها باشد رابطه ارث‌بری همچنان برقرار باقی می‌ماند.

تحلیل حقوقی مسئله

شرط ارث بردن وارث از مورث خود، چنانکه در ماده «۸۷۵» قانون مدنی بدان تصریح شده، زنده بودن وارث در حین فوت مورث است، از این رو برای آنکه کسی از دیگری ارث ببرد باید حیات او در زمان فوت مورث محقق باشد. بر این اساس هرگاه دو نفری که از یکدیگر ارث می‌برند بمیرند و اقتران فوت آنان معلوم باشد، یعنی محرز باشد که هر دو در یک زمان فوت کرده‌اند، هیچ‌یک از دیگری ارث نمی‌برد، زیرا شرط وراثت که حیات وارث در زمان فوت مورث است، در صورت اقتران فوت، در هیچ‌یک از آنان موجود نیست.

اما هرگاه دو نفری که از یکدیگر ارث می‌برند بمیرند و تاریخ فوت یکی از آنان معلوم، و تقدم و

تأخر فوت دیگری مجهول باشد، به دستور ماده «۸۷۴» ق.م آنکه تاریخ فوتش مجهول است از دیگری ارث می‌برد. و هر گاه دو نفری که از یکدیگر ارث می‌برند بمیرند و تاریخ فوت هیچ یک معلوم نباشد آنان از یکدیگر ارث نمی‌برند. حکم مزبور طبق قاعده حقوقی است؛ زیرا اصل تأخر حادث در هر یک با اصل تأخر حادث در دیگری تعارض می‌نماید و هر دو ساقط می‌گردند. به عبارت دیگر، شرط ارث بردن هر یک حیات او در زمان فوت دیگری است و شرط مزبور در هیچ یک از آن دو محقق نمی‌باشد؛ بنابراین نمیتوان هیچ یک را وارث دیگری دانست. مورد مزبور در حکم آن است که هر دو در یک زمان فوت نموده باشند. از این رو ماده «۱۰۲۴» ق.م مقرر می‌دارد: «اگر اشخاص متعدد در یک حادثه تلف شوند فرض بر این میشود که همه آنها در آن واحد مرده‌اند».

مثلاً هر گاه پدر و پسری در یک حادثه مانند تصادف اتومبیل یا سقوط هواپیما و امثال آن بمیرند و تقدم و تأخر فوت هیچ یک بر دیگری معلوم نباشد، آنان از یکدیگر ارث نمی‌برند و ترکه هر یک از دو نفر بین ورثه دیگرش تقسیم می‌شود، یعنی ترکه پدر به ورثه دیگر او (غیر از پسر مزبور) داده می‌شود و ترکه پسر به ورثه دیگر او (غیر از پدر) می‌رسد. مثلاً چنانکه پدر غیر از پسر می‌باشد که با او فوت کرده دو دختر دیگر دارد، ترکه پدر به آن دو دختر اختصاص می‌یابد و هر گاه پسر غیر از پدری که با او فوت نموده یک دختر و زن دارد، دارائی او به دختر و زنش می‌رسد. از این رو ماده «۸۷۳» ق.م چنین مقرر می‌دارد: «اگر تاریخ فوت اشخاصی که از یکدیگر ارث می‌برند، مجهول بوده و تقدم و تأخر هیچ یک معلوم نباشد، اشخاص مزبور از یکدیگر ارث نمی‌برند، مگر آنکه موت بسبب غرق یا هدم واقع شود که در این صورت از یکدیگر ارث می‌برند».

ماده «۸۷۳» ق.م از حکم قاعده عدم توارث دو نفری که تاریخ فوت آنان مجهول است، موردی را که سبب فوت آنان غرق و هدم باشد استثنا نموده و هر یک را وارث دیگری شناخته است؛ بنابراین چنانچه دو نفری که بین آنان توارث است در اثر غرق یا هدم بمیرند و تقدم و تأخر فوت هیچ یک معلوم نباشد آنان از یکدیگر ارث می‌برند، یعنی دارائی هر یک از آن دو با در نظر گرفتن وراثت دیگری تقسیم میشود.

مثلاً در صورت فوت پسر و پدر با یکدیگر، چنانکه علت فوت غرق یا هدم باشد ترکه پدر بین یک پسر (که با پدر فوت نموده) و سایر وراث او تقسیم می‌گردد. همچنانکه ترکه پسر بین پدر و و سایر وراث او تقسیم می‌شود. سپس نصیب پدر که از پسرش به او رسیده به ورثه اختصاصی پدر می‌رسد، و نصیب پسر که از پدرش به او رسیده به ورثه بازمانده پسر داده می‌شود (امامی، بی تا، ۳: ۱۹۵-۱۹۳).

مبنای آیت‌الله‌العظمی سبحانی در مسئله و تحلیل آن

آیت‌الله‌العظمی سبحانی ابتدا برای مسئله غرق شدن و زیر آوار ماندن متوارثان چندین صورت را مطرح کرده‌اند:

- ۱- اگر هر دو متوارث بمیرند و تقدم فوت یکی نسبت به دیگری معلوم باشد.
- ۲- اگر هر دو متوارث بمیرند و تقارن فوت آنها معلوم باشد.
- ۳- اگر تقارن و یا تقدم و تأخر فوت آنها معلوم نباشد.
- ۴- اگر تقارن فوت آنها معلوم باشد، ولی قابل تشخیص نباشد.

سپس ایشان مسئله را در دو مقام، یعنی مقتضای قواعد اولیه و مقتضای روایات مورد بحث قرار داده است.

الف. مقتضای قواعد اولیه این است که در فرض نخست، فردی که فوت او متأخر از دیگری است وارث او خواهد بود. و در فرض دوم رابطه ارث‌بری منتفی است، چون هیچ یک از آنها در هنگام فوت دیگری زنده نبوده و فاقد شرط ارث‌بری است. و در فرض سوم، با توجه به تعارض اصل عدم تقدم فوت هر یک نسبت به دیگری، رابطه ارث‌بری وجود نخواهد داشت، و در فرض چهارم، با توجه به محرز بودن تقدم و تأخر، و وجود داشتن وارث و مورث، وارث بر اساس تصالح یا قرعه تعیین می‌گردد.

ب. مقتضای روایات: با توجه به اختصاص داشتن روایات مورد استناد به فرض سوم، در فرض مذکور بر اساس روایات، و در سایر فروض بر اساس قواعد اولیه عمل می‌شود.

بنا بر روایات^۱ در صورتی که سبب فوت متوارثان، غرق شدن و یا زیر آوار ماندن باشد آنها به طور مسلم از یکدیگر ارث خواهند برد، و در غیر این موارد مسئله قابل تحلیل و بررسی است (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۵: ۳۹۳).

۱. سبب فوت عامل طبیعی باشد

در این صورت برخی از فقها قائل به عدم ارث‌بری شده (مفید، ۱۴۱۳: ۶۹۹؛ طوسی، ۱۴۰۰: ۶۷۷؛ ابن براج، ۱۴۰۶: ۲؛ ۱۷۰؛ علامه حلی، ۱۴۲۰: ۵؛ ۸۲) و بر این حکم ادعای اجماع نیز شده است (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷: ۴؛ ۴۳۱؛ صاحب جواهر، ۱۴۰۴: ۳۹؛ ۳۰۸). هر چند استظهار چنین اجماع و نفی خلافی مورد انتقاد برخی از فقها قرار گرفته است (حسینی عاملی، بی تا، ۸: ۲۶۳).

حضرت آیت‌الله‌العظمی سبحانی معتقدند: غرق و هدم ذکر شده در روایات از باب مثال است و در تحلیل آن گفته‌اند که ذکر هدم و غرق در این روایات، به خاطر شایع بودن آنها و نادر اتفاق افتادن سایر موارد است، و از آنجا که غرق و هدم از اسباب موت محسوب می‌شوند، عرف نیز با الغای خصوصیت مساعدت دارد؛ از این رو برای جمود در این موارد هیچ وجهی وجود ندارد. همچنین در استدلال به روایت ابن قداح از امام صادق (ع) که آمده است: أم کلثوم، دختر امام علی (ع)، و پسرش، زید بن عمر بن خطاب در یک زمان فوت کردند و معلوم نگردید که کدام یک زودتر از دیگری فوت کرده است، (بدین سبب) هیچ کدام از دیگری ارث نبردند (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۶؛ ۳۱۴)، چنین فرموده‌اند: این روایت از نظر سندی قابل اعتماد است، اما از نظر دلالتی مربوط به صورت چهارم است، یعنی موردی که تقدم و تأخر فوت متوارثان معلوم باشد، اما این مسئله قابل تشخیص نباشد، بنابراین در جایی که تقدم و تأخر فوت متوارثان معلوم نباشد دلالتی نخواهد داشت (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۵: ۳۹۲).

۲. سبب فوت خارجی باشد

در صورتی که سبب فوت متوارثان عوامل خارجی، مثل آتش سوزی، قتل و باشد، فقها اختلاف نظر دارند؛ به طوری که برخی از ایشان این گونه موارد را ملحق به مورد غرق یا هدم دانسته (ابوالصلاح: ۳۷۶؛ ابن حمزه، ۱۴۰۸: ۴۰۰؛ طوسی، ۱۴۰۰: ۶۷۴؛ علامه حلی، ۱۴۱۳: ۳؛ ۴۰۰؛ عمیدی، ۱۴۱۶: ۳؛ ۴۲۵)، و برخی نیز این گونه موارد را متفاوت از مورد غرق یا هدم دانسته‌اند (صیمری، ۱۴۲۰: ۴؛ ۲۰۲).

۱. این روایات در تحلیل فقهی مسئله به طور کامل بیان شد؛ لذا از تکرار آن خودداری می‌کنیم.

فاضل هندی، ۱۴۱۶، ۹: ۵۲۴) و برخی دیگر هم قائل به توقف شده‌اند (فاضل آبی، ۱۴۱۷، ۲: ۴۷۸؛ محقق حلی، ۱۴۰۸، ۴: ۴۴؛ علامه حلی، ۱۴۱۱: ۱۷۸؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ۱۳: ۲۷۱؛ محقق سبزواری، ۱۴۲۳، ۲: ۸۸۳؛ صاحب جواهر، ۱۴۰۴، ۳۹: ۳۰۹).

استدلال گروه اول (مُلقون) بر این مبتنی است که علت حکم به محفوظ ماندن رابطه‌ی توارث در خصوص غرق و هدم، اشتباه در تقدم و تأخر فوت متوارثان است که این علت در خصوص حوادث قتل و آتش‌سوزی نیز وجود دارد؛ بنابراین در صورت وجود علت، معلول نیز وجود خواهد داشت. در مقابل، گروه مخالف (مُقتصرون) معتقدند که اصل این است که ارث‌بری متوارثان از یکدیگر مشروط است به این که وارث پس از فوت مورث زنده باشد، در حالی که در بحث مذکور وجود این شرط معلوم نیست؛ بنابراین با وجود جهل به وجود شرط، حکم به مشروط جایز نخواهد بود. اما عمل نکردن به این مطلب در خصوص موارد غرق و هدم، به دلیل وجود روایات و اجماع فقهاست، از سوی دیگر، به جهت حرام بودن قیاس، نمی‌توان حکم آن دو را به سایر موارد سرایت داد؛ از این رو در سایر موارد باید بر اساس اصل مذکور عمل کرد (صیمری، ۱۴۲۰، ۴: ۲۰۲؛ ابن فهد حلی، ۱۴۰۷، ۴: ۴۳۲؛ حسینی عاملی، بی‌تا، ۸: ۲۶۴؛ صاحب جواهر، ۱۴۰۴، ۳۹: ۳۰۹).

از نظر حضرت آیت‌الله‌العظمی سبحانی توقف و یا اکتفا به مورد غرق و یا هدم هیچ وجهی ندارد؛ زیرا اگر دلیل توقف و یا اقتصار این است که حکم در خصوص آن دو خلاف قاعده است؛ چراکه شرط ارث‌بری، یعنی زنده بودن یکی در هنگام فوت دیگر، محرز نیست، در این صورت این اشکال در ارث‌بری وراثت زنده‌ای که در طبقه دوم یا سوم هستند و متوارثان نسبت به یکدیگر طبقه اول محسوب می‌شوند نیز وجود خواهد داشت؛ زیرا شرط ارث‌بری طبقه بعدی، علم به عدم حیات وراثت طبقه قبل آن در هنگام فوت مورث است که آن نیز محرز نیست. از سوی دیگر الغای خصوصیت در این گونه موارد امری سهل و آسان است و بسیار دیده شده که فقها در چنین مواردی الغای خصوصیت کرده‌اند و گرنه جمود بر موارد منصوص هیچ وجه و دلیلی ندارد.

افزون بر آن، تأمل در روایات به روشنی بیانگر آن است که بعضی از راویان با فطرت خود فهمیده‌اند که مورد هدم خصوصیت و موضوعیتی نداشته؛ لذا مورد غرق را نیز از طرف خود بدان افزوده‌اند؛ چنانکه در صحیح‌ه عبد الرحمن بن حجاج از امام صادق (ع) آمده است:

سَأَلْتُهُ عَنْ بَيْتٍ وَقَعَ عَلَى قَوْمٍ مُجْتَمِعِينَ، فَلَا يُدْرَى أَيُّهُمْ مَاتَ قَبْلُ؟ فَقَالَ يُورَثُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ. قُلْتُ فَإِنَّ أَبَا حَنِيفَةَ أَدْخَلَ فِيهَا شَيْئًا، قَالَ: وَمَا أَدْخَلَ؟ قُلْتُ: رَجُلَيْنِ أَحْوَيْنِ أَحَدَهُمَا مَوْلَايَ وَالْآخَرَ مَوْلَى لِرَجُلٍ - لِأَحَدِهِمَا مِائَةٌ أَلْفَ دِرْهَمٍ وَالْآخَرَ لَيْسَ لَهُ شَيْءٌ - رَكْبًا فِي السَّفِينَةِ فَغَرَقَا - فَلَمْ يُدْرَ أَيُّهُمَا مَاتَ أَوْلَا - كَأَنَّ أَلْمَالَ لَوْرَثَهُ الَّذِي لَيْسَ لَهُ شَيْءٌ - وَلَمْ يَكُنْ لَوْرَثَهُ الَّذِي لَهُ أَلْمَالُ شَيْءٌ. قَالَ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) لَقَدْ سَمِعَهَا وَهُوَ هَكَذَا (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۲۶: ۳۰۹).

چنانکه ملاحظه می‌شود راوی از سر خود مورد غرق را نیز مطرح کرده و مورد هدم را از باب مثال تلقی کرده است، مگر این که گفته شود هدم و غرق در جاری بودن این حکم بسیار معروف و بارز بوده است. در هر صورت احوط این است که تصالح برقرار گردد و در غیر این صورت توارث برقرار شود.

اما این که گفته شده کشته شدگان یمامه و حره و صفین از یکدیگر ارث نبرند؛ بلکه عصبه آنها

وارث قرار گرفتند. بایستی گفت که حوادث یمامه و حره در زمانی اتفاق افتاد که امور و دادرسی در اختیار غیر امام بوده است و به شخص عالم و امام مراجعه نشد تا حکم مسئله روشن گردد. همچنین در خصوص کشته شدگان جنگ صفین، معلوم نیست که این مسئله مورد ابتلا بوده باشد و متواترینی فوت کنند که تقدم و تأخر، و تقارن فوت آنها مشتبه باشد (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۵: ۳۹۳-۳۹۴).

نتیجه

از تحلیل و بررسی ادله و آرای فقها در مسئله مجهول بودن زمان فوت متوارثان نتایج زیر بدست می‌آید:

از جمله شرایط ارث‌بری زنده بودن وارث پس از فوت مورث است؛ از این رو در صورتی که متوارثان به طور همزمان فوت کنند و این امر معلوم باشد آنها از یکدیگر ارث نخواهند برد، اما در صورت مجهول بودن تقدم و تأخر فوت متوارثان، بنا بر تعارض اصل تأخر حادث در خصوص تاریخ فوت هر یک از آنها نسبت به یکدیگر، حکم به عدم توارث آنها داده می‌شود، جز این که بر اساس روایات ائمه معصومین (علیهم‌السلام)، تنها دو سبب از اسباب فوت، یعنی غرق شدن و زیر آوار ماندن، از این حکم استثنا شده است. در حالی که فقیه نامدار معاصر شیعه، حضرت آیت‌الله‌العظمی سبحانی معتقدند که در مسئله ذکر شده این دو سبب هیچ خصوصیتی نداشته و می‌توان براساس الغای خصوصیت، حکم به برقراری توارث را در سایر اسباب فوت نیز تعمیم داد.

منابع

۱. ابن براج، قاضی عبد‌العزیز، المهذب، ج ۲، چاپ اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۶ق.
۲. ابن حمزه، محمد بن علی، الوسيلة إلى نيل الفضيلة، چاپ اول، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ق.
۳. ابوالصلاح حلبی، تقی بن نجم، الکافی فی الفقه، تحقیق: رضا استادی، اصفهان، مکتبه الإمام علی (ع)، ۱۴۰۳ق.
۴. امامی، سید حسن، حقوق مدنی، ج ۳، تهران، انتشارات اسلامی، بی تا.
۵. انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول، ج ۳، چاپ نهم، قم، بی تا، ۱۴۲۸ق.
۶. حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة، ج ۲۶، قم، مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۰۹ق.
۷. حسینی عاملی، سیدمحمدجواد بن محمد، مفتاح الکرامه، ج ۸، چاپ اول، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۸. سبحانی، جعفر، نظام الارث فی الشریعة الاسلامیة الغراء، چاپ اول، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۴۱۵ق.
۹. شهیدثانی، زین‌الدین بن علی، الروضة البهیة، ج ۸، چاپ اول، قم، کتابفروشی داوری، ۱۴۱۰ق.
۱۰. — مسالک الأفهام، ج ۱۳، چاپ اول، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیة، ۱۴۱۳ق.
۱۱. صاحب جواهر، محمدحسن، جواهر الکلام، ج ۳۹، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۱۲. صیمری، مفلح بن حسن، غایة المرام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۴، چاپ اول، بیروت، دارالهادی، ۱۴۲۰ق.
۱۳. طوسی، محمد بن حسن، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، چاپ دوم، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۰ق.
۱۴. علامه حلی، حسن بن یوسف، تبصرة المتعلمین، چاپ اول، تهران، مؤسسه چاپ و نشر، ۱۴۱۱ق.
۱۵. — تحریر الاحکام الشرعیة، ج ۵، چاپ اول، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۴۲۰ق.
۱۶. — قواعد الاحکام فی معرفه الحلال و الحرام، ج ۳، چاپ اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۱۷. عمیدی، سیدعمیدالدین بن محمد، کنز الفوائد، ج ۳، چاپ اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ق.
۱۸. فاضل آبی، حسن بن ابی طالب، کشف الرموز، ج ۲، چاپ سوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۱۹. فاضل هندی، محمد بن حسن، کشف اللثام، ج ۹، چاپ اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ق.
۲۰. فخرالمحققین، محمد بن حسن، ایضاح الفوائد، ج ۴، چاپ اول، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۷ق.
۲۱. محقق حلی، جعفر بن حسن، شرائع الإسلام، ج ۴، چاپ دوم، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
۲۲. محقق سبزواری، محمد باقر، کفایة الأحکام، ج ۲، چاپ اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۳ق.
۲۳. مفید، محمد بن محمد، المقنعه، چاپ اول، قم، کنگره‌ی جهانی هزاره‌ی شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.

چرائی توقف غدیر در غدیر

محمد حسین فهیم نیا^۱

چکیده

در این مقاله سعی شده است که یک سوال بسیار اساسی مربوط به صدر اسلام پاسخ داده شود و آن پرسش، در چرائی توقف غدیر در غدیر می‌باشد براساس بعضی از مطالب در تعدادی از آثار آیت‌الله جعفر سبحانی به مسئله پاسخ داده شد. مهمترین عامل، «اجتهاد در برابر نص» را می‌توان با شواهد زیاد ذکر کرد. قبیله‌گرایی در حوادث صدر اسلام یکی از اسباب تأثیرگذار بوده است نکته اثرگذار دیگر به لحاظ ضرورت، سکوت امام علی(ع) و غلاف کردن شمشیر است. می‌توانیم جوسازی همراه با قلدری و کینه توری را چهارمین علت برای توقف غدیر در غدیر نام ببریم.

کلیدواژگان

امام علی(ع)، غدیر، امامت، ولایت، آیت‌الله سبحانی

مقدمه

بسیاری از مطالب و مباحث است که با یک خبر واحد و یا شهادت یک جمع اندک پذیرفته شده و در آن شک و شبهه‌ای باقی نمانده است. اما یک سوال بسیار اساسی مرتبط با صدر اسلام در موضوع غدیر با آن همه شواهد و قرائن، چرا مورد بحث و تردید قرار گرفت.

حدود صد هزار شنونده ای که از زیارت خانه خدا و اعمال حج بر می‌گردند و با رحلت پیامبر(ص) فاصله چندانی نداشتند، شنیده‌اند، شواهد ظاهری موافقت با ولایت امام علی(ع) در غدیر نیز وجود داشته است.

رقبای آن حضرت بعد از رحلت پیامبر(ص) در غدیر خم به ایشان تبریک گفته‌اند. حال مهم این است که ببینیم چرا این موضوع سرنوشت ساز امامت و جانشینی رسول خدا(ص) در غدیر مختل شد و عده ای از اصحاب و یاران پیامبر(ص) مانع تحقق آن شدند.

این مقاله به دنبال بیان برخی از واقعیات آن زمان و تحلیل آن بر محور کتب ارزشمند آیت‌الله جعفر سبحانی که بیشتر وجه تاریخی دارند تنظیم شده است.

یکی از سوالات مهم مربوط به تاریخ صدر اسلام که جنبه اعتقادی و کلامی نیز دارد آن است که در برگشت از سفر حج سال دهم هجری حدود صد هزار نفر از مسلمانان و صحابی رسول خدا(ص) همراه با ایشان حضور داشتند و ثانیاً بین این سفر و رحلت پیامبر(ص) هفتاد روز بیشتر فاصله نشد و ثالثاً افرادی با پیامبر اسلام(ص) بودند که قرآن حداقل در باره بسیاری از آنان فرموده است: «تومنون بالله و رسوله و تجاهدون فی سبیل الله (صف: ۶۱: ۱۱)». با این حال چه اتفاقی افتاد که سخنان صریح پیامبر(ص) در غدیر خم و در منطقه جُحفه به زودی فراموش شد؟ نه تنها از یاد بردند بلکه با مخالفت تمام در برابر اهل بیت پیامبر(علیهم السلام) موضع گرفته شد و آنان را به کلی منزوی نمودند؟ ما در این مقاله کوتاه به دنبال آن هستیم که با بیان چند سرفصل و توضیحات مختصری بتوانیم تا حدودی این سوال تاریخی را

با عنایت و لطف خدای متعال پاسخ دهیم و عوامل زمینه ساز توقف غدیر در غدیر را به شرح زیر ذکر کنیم.

۱. اجتهاد در برابر نص

ابتدا لازم است دو واژه «اجتهاد» و «نص» را توضیح دهیم.

اجتهاد: ... استنباط مستقل فردی درباره مساله ای قضائی یا فقهی براساس تفسیر و مصادیق اصول چهارگانه شریعت (در مقابل تقلید) (آذرتاش، ۱۳۸۱، ۹۸).

نص: به فتح نون و تشدید در اصول اطلاق شود بر هر لفظی که راجع در دلالت بر مقصود باشد و غیر از معانی خود را فرستاند و محتمل غیر معنای خود نباشد در مقام اطلاق پس لفظ اگر اطلاق شود و معنای مطابقی خود را برساند و لفظاً احتمال غیر از آن چه فهمیده می شود ندهد، نص است. (سجادی، ۱۳۸۱، ۴: ۴۵۹).

بنابراین فقیه جامع الشرایطی که بتواند از اصول کلی قرآن و اصولی که از روایات به عنوان اصول عملیه و یا قواعد فقهی استفاده شده است احکام جدیدی که در قرآن و روایات به صورت صریح نیامده است به دست بیاورد این عمل را اجتهاد مشروع و استنباط احکام الهی به شکل صحیح می باشد. موضوعات فراوان جدیدی که در پزشکی، اقتصاد، محیط زیست، روابط بین الملل و... پدید آمده است از این قبیل می باشد.

بنابراین اگر کسی با این که حکم صریح و روشنی در قرآن وجود دارد و یا آن که برخلاف سخن و عمل واضح پیامبر مکرم اسلام (ص) نظری بدهد به این حکم داده شده «اجتهاد در برابر نص» می گویند. آیت‌الله جعفر سبحانی این مشکل را یک اصل می داند و عامل مهمی برای تحقق نپذیرفتن ولایت امام علی (ع) ذکر می کند: «بررسی زندگی یاران رسول خدا (ص) نشان می دهد که با وجود تمجیدی که از اکثر آنها می شود بسیاری از بزرگان آنها، صد در صد تسلیم وحی الهی نبودند و گاهی سلیقه خود را بر وحی الهی مقدم می داشتند. آیات قرآنی و هم چنین احادیث اسلامی، مخالفت های آنان را در مواردی با رسول گرامی (ص) ضبط کرده» (سبحانی، ۶، ۱۳۹۰: ۱۷۹).

یکی از مصادیق فراوانی که برای شاهد سخن ایشان می توانیم بیاوریم مربوط به سال ششم هجری و صلح حدیبیه است. خلاصه ماجرا به این صورت است که پیامبر (ص) در یک رویای صادقه ای می بیند که خود و مسلمانان مشغول طواف خانه خدا هستند. علیرغم این که عده ای مخالف رفتن به مکه بودند و از رفتن به آن شهر می ترسیدند.

رسول خدا (ص) دستور حرکت به سمت مکه جهت انجام اعمال عمره مفرده شدند.

پس از ممانعت از ورود آنان به مکه توسط مشرکین شهر را دور زدند و در سمت حدیبیه در شانزده کیلومتری شهر مستقر شدند. ولی چند روز حداقل پنج سفیر برای مذاکره از طرف دشمن با اردوگاه رسول خدا (ص) تماس حاصل کردند و پیامبر (ص) نیز افرادی را برای مذاکره اعزام کرد. نتیجه این نشست ها امضاء قراردادی شد که دارای حداقل هفت بند بود. با این که حضرت محمد (ص) با اختیار و نظر موافق خود امضا کردند اما بعضی از مسلمانان موضع مخالفت در پیش گرفتند.

آیت‌الله‌العظمی سبحانی یکی از مواردی که آن را اجتهاد در برابر نص می دانند در همین موقعیت

است.

یاران پیامبر(ص)... فوق العاده ناراحت شدند و حرف‌هایی که نباید درباره تصمیم رهبری مانند پیامبر اسلام(ص) بزنند، زدند... پیامبر گرامی(ص) در برابر اعتراض دسته‌ای از یاران خود، که چرا ما پناهندگان قریش را تحویل دهیم ولی آنان موظف به تحویل فراری ما نباشند (سبحانی، ۲، ۱۳۶۶: ۱۹۷). بدیهی است که از نظر قرآن تسلیم بودن در برابر تصمیمات پیامبر اسلام یکی از نشانه‌های ایمان است و این مخالفت‌ها چیزی جز اجتهاد در برابر نص نیست.

بعضی از اصحاب سرشناس رسول اکرم(ص) سخنان تندتر همراه با توهین در این قضیه بیان کردند مثل این تعبیرات: «آن گاه که صلح نامه به امضاء رسید، عمر بن خطاب ختم خود را از این قرارداد، ابراز کرد و گفت: «آیا این قرارداد موجب ذلت و خواری ما از نظر دینی نیست؟» (سبحانی، ۶: ۸۱، ۱۳۹۰). براساس معاهده امضا شده بین مسلمانان و کفار مکه بنا شد که در این سال ششم اعمال انجام ندهند و سال هفتم به مکه برگردند و سه روز مشرکین مرکز شهر را خالی کنند و به اطراف بروند تا مسلمین با پیامبر خدا(ص) بتوانند با امنیت خاطر عمره مفرده و عبادات خود را در کنار خانه خدا به انجام برسانند. به همین سبب عمره سال هفتم را «عمره القضا» می‌نامند.

مورد آشکار دیگری که مخالفت رسول خدا(ص) کردند و به دل خواه خویش و اجتهاد در برابر نص عمل کردند موضوع جنگ احد است.

پس از آن مشرکین مکه در نبرد بدر شکست سختی خوردند و حدود صد و چهل نفر کشته و اسیر دادند سال بعد آمدند که جبران شکست سال قبل در بدر بکنند. در چنین وضعیتی هوشیاری مسلمین بسیار ضروری بود. با این حال که در مرحله اول جنگ به صورت برق آسا پیروزی چشمگیری به دست آمد و با کشته شدن فرماندهان قبیله بنی‌الددار و عده‌ای دیگر دشمن پا به فرار گذاشت اما متأسفانه با این که پیامبر(ص) فرموده بود چه ما پیروز شویم و چه شکست بخوریم شما ۵۰ نفر تیرانداز از روی این تپه موضع خود را ترک نکنید ولی ترک کردند.

با این همه از آنجا که در آغاز جنگ پیروزی از آن مسلمانان بود چهل نفر از این تیراندازان با وجود تأکید پیامبر(ص) با خود گفتند: مانند ما در این نقطه فایده‌ای ندارد. فرمانده آنان، هرچه آنان را نصیحت کرد، گوش ندادند و برای گردآوری غنیمت از آن نقطه فرود آمدند. در نتیجه خالد بن ولید، یکی از سرداران سپاه دشمن وقتی جبل عینین را خالی از تیرانداز دید فرصت را غنیمت شمرد و با فوج فرماندهی خود، به آن نقطه حمله کرد، و پس از کشتن ده نفر باقیمانده، از پشت سر به مسلمانان حمله کرد و پیروزی قبلی به شکست تبدیل شد. (سبحانی، ۶: ۸۰، ۱۳۹۰).

دو مورد دیگر را در تائید نظر آیت‌الله‌العظمی سبحانی به خوبی می‌توان در این اشاره کرد یکی بحث جیش‌آسامه و دوم موضوع نوشتن وصیت نامه است که با اختصار این مورد دیگر را نیز بررسی می‌کنیم.

از قرائن به خوبی استفاده می‌شود. که تشخیص رسول خدا(ص) پس از برگشت از حجة‌الوداع و بعد از انتصاب رسمی علی بن ابیطالب(ع) در غدیرغم این بود که عده‌ای مخالف این تصمیم هستند. و درصدد آن هستند که جلو اجرائی شدن این تصمیم را بگیرند.

پیامبر اکرم(ص) طرح جامعی را تنظیم فرمود که از چند بُعد موثر باشد. مهمترین چیزی که ضروری بود نبودن جمع کثیری از یاران و از اصحاب و اعزام آنان به منطقه‌ای که به این زودی‌ها برنگردند و زمانی که آمدند علی(ع) کاملاً در جایگاه خلافت استقرار پیدا کرده باشد.

فرمانده آنان را جوانی به نام «أسامه بن زید» قرار داد که بسیار جوان بود و از قشر پائین جامعه از لحاظ اقتصادی و موقعیت اجتماعی بود. آنان پس از برگشت اگر می‌خواستند نسبت به جوان بودن علی (ع) که حدود سی و سه سال سن داشت اعتراضی بکنند با فرماندهی أسامه نسبت به چند هزار نفر از صحابی میان سال و قدیمی پیامبر (ص) پاسخ داده می‌شد.

نگه داشتن علی (ع) در مدینه و اعزام نکردن او با سایرین نکته خیلی مهمی است. با این که به جز تبوک پیامبر (ص) او را در همه میادین نبرد پیش قدم کرده بود.

از نکات مهم این اعزام آن است که در منطقه شامات، در آن مقطع تحول خاصی صورت نگرفته بود که اعزام این همه نیرو ضروری باشد. پیامبر (ص) تاکیدی نسبت به این بسیج نیرو داشتند که در هیچ نبردی مثل آن دیده نمی‌شود. تا جائی که متخلفین را مورد لعن موکد خود قرار داد.

گروهی به کمی سن أسامه اعتراض کردند و رسول خدا (ص) خشمگین شد و فرمود او لیاقت امیری لشکر را دارد. تجهیز این سپاه در ۲۶ صفر یعنی چند روز قبل از وفات رسول خدا (ص) بود. پیامبر در حالی که در شدت بیماری بود می‌فرمود: «انفذوا اجیش أسامه» با این حال آنان از رفتن سستی کردند تا رسول خدا (ص) رحلت کرد. در این، سران صحابه از جمله دو خلیفه نخست در سپاه بوده اند هیچ تردیدی وجود ندارد. معترض به سن أسامه کسی جز عمر نمی‌توانست باشد زیرا پس از آن ابوبکر خلیفه شد و سپاه أسامه را اعزام کرد عمر نسبت به سن أسامه و فرماندهی او معترض بود ... در کلمات امیرمومنان (ع) آمده است که، هدف از این سپاه تثبیت ولایت آن حضرت بوده است. (جعفریان، ۱۳۸۶، ۶۷۵:۱)

باتوجه به تاکیدات مکرر قرآن مبنی بر وجوب اطاعت از پیامبر (ص) مانند آیه: اطیعوا الله و اطیعوا الرسول (نساء: ۴: ۵۹). و علاوه ضرورت رعایت ادب نسبت به تشخیص آنان را از گمراهی به اوج عزت رسانده است اقتضا می‌کرد که اگر نکته ای هم به ذهن آنان خطور می‌کند اظهار نکنند و امر خدا و رسولش را مقدم بدانند.

آخرین مورد و نمونه روشنی که حکایت از «اجتهاد در برابر نص» از اصحاب پیامبر (ص) در حضور آن حضرت در روزهای آخر حیات رسول خدا (ص) دیده می‌شود مخالفت با تصمیم نوشتن وصیت نامه است.

روزی که سران صحابه برای عبادت آمده بودند، کمی سر به زیر افکند و مقداری فکر کرد، سپس رو به آنان نمود و فرمود کاغذ و دواتی برای من بیاورید تا برای شما چیزی بنویسم! که پس از آن گمراه نشوید در این لحظه خلیفه دوم سکوت را شکست و گفت: بیماری بر پیامبر (ص) غلبه کرده، قرآن پیش شما است، کتاب آسمانی ما را کافی است.

نظر خلیفه مورد گفتگو قرار گرفت. گروهی با وی مخالفت کرده گفتند حتماً باید دستور پیامبر (ص) اجرا گردد. بروید قلم و کاغذی بیاورید تا آنچه مورد نظر اوست، نوشته شود، و برخی جانب خلیفه را گرفتند و از آوردن قلم و دوات جلوگیری کردند. پیامبر (ص)، از اختلاف و سخنان جسارت آمیز آنان سخت ناراحت شد و گفت برخیزید و خانه را ترک کنید» (سبحانی، ۱۳۶۶، ۴۹۳:۲).

نکته عجیب در واقعه اسف‌بار این است که مخالف پیامبر (ص) تنها عمر بن خطاب نیست، بلکه جمعی هم او را همراهی می‌کنند و به نتیجه دل خواه خود نیز می‌رسند. این نظر دادن ها در برابر نظر صریح رسول خدا (ص) که ما از آن به «اجتهاد در برابر نص» تعبیر کردیم به یک امر تاحدی عادی تبدیل شده بود و مانع اهداف مهم و تعیین کننده و سرنوشت ساز اسلام شد.

باتوجه به مقدماتی که از کتب آیت‌الله جعفر سبحانی و یا دیگران تنظیم شد به خوبی می‌توان نتیجه گرفت که حداقل یکی از عوامل مهم در خنثی سازی واقعه مهم غدیر همین جراث مخالفان با پیامبر در زمان حیات آن حضرت و اظهار نظر در برابر دیدگان آن پیامبر بزرگ و از این مهم تر، برتر دانستن بینش خود در برابر اظهارات شفاف و صریح آن حضرت است.

عزالدین ابو حامد معتزلی می‌نویسد:

آنها دستور پیامبر (ص) [در باره علی] را انکار نکردند، بلکه توجیه و تأویل نمودند. دلیل و بهانه آنها این بود، ما امروز در موقعیتی قرار گرفته‌ایم که پیامبر (ص) در آن حاضر نیست و فرد حاضر در صحنه بسا به اموری اطلاع می‌یابد که شخص غایب از صحنه از آن بی اطلاع است. گاه دستور شخص غیر حاضر به علت آن که از اوضاع جاری بی خبر است و در صحنه حضور ندارد. به خاطر مصلحتی فراگیر، نادیده گرفته می‌شود. آن مصلحت به ادعای آنان فتنه انصار بود که از آن جلوگیری نمی‌شد آن‌ها حکومت را به دست می‌گرفتند و آن گاه میان عرب اختلاف و کشتار رخ می‌داد [زیرا انصار می‌کوشیدند که مهاجران را از مدینه بیرون برانند تا مبادا به کینه‌های قبلی با انصار به جنگ برخیزند]. (غلامی، ۱۳۸۵، ۱۵۷).

این مصلحت اندیش‌های ادعائی محصول همان روش اجتهاد و نظر دادن در برابر نظر صریح رسول خدا (ص) است. این گروه اگر بر فرض می‌خواستند انصار را ساکت کنند می‌توانستند موضوع غدیر و نزدیکی علی (ع) به پیامبر (ص) و قریش بودن او و خیلی از فضیلت‌های دیگر ایشان را طرح کنند. علاوه بر دفاع از دیگری که در جلسه سقیفه نبود کارانی شهری دانست از این که بخواهند آب به آسیاب خود بریزند.

عزالدین در ادامه می‌نویسد: نیز گفتند: [علت مخالفت ما با فرموده رسول خدا (ص) آن است] اگر ما علی (ع) را به خلافت نصب می‌نمودیم، مردم از اسلام به جاهلیت پیشین باز می‌گشتند و مرتدی شدند! آیا سزاوار است که برای پابرجائی فرمان رسول خدا (ص)، که ارتداد امت را در پی داشت، اصل مهم تر را که حفظ دین باشد از دست دهیم! پس چه بهتر که به مصلحت بزرگتر عمل شود، هر چند با مخالفت با دستور پیامبر (ص)!

[بنابراین برای فردی مانند... چندان دشوار نبود که با چنین توجیه، دستور پیامبر (ص) را کنار نهاد] او به مخالفت با دستورهای پیامبر (ص) در حضور وی عادت داشت، چنان که در صلح حدیبیه و نماز خواندن حضرت بر جنازه عبدالله بن اُبی مخالفت کرد مهم تر از همه... (غلامی، ۱۳۸۵، ۱۵۷).

آقای عزالدین ابو حامد معتزلی با این که خود از اهل سنت می‌باشد اما دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی را در بحث اجتهاد برابر نص توسط عده‌ای از اصحاب رسول خدا (ص) به خوبی تأکید می‌کند. آیت‌الله‌العظمی سبحانی به ویژه در بدعت‌ها در موضوع احکام فقهی به تناسب النص و الاجتهاد سید شرف الدین اشاره می‌کنند. (سبحانی، ۶: ۶۰، ۱۳۹۰). که حدود صد مورد از تحمیل‌های دیدگاه‌های این آقایان در برابر حکم روشن و صریح دین می‌بینیم.

۲. قبیله گرایی

آیت‌الله‌العظمی سبحانی درباره نقش این عامل در زمین گیر کردن غدیر در اثر دیگر خود به نقش قبیله گرایی در کنار زدن علی (ع) اشاره کرده است مانند: «بررسی سرگذشت گروهی که در سقیفه بنی ساعده گرد آمده بودند به خوبی نشان می‌دهد که در آن روز چگونه از رازها پرده بر افتاد و تعصب

های قومی و عشیره ای و افکار جاهلی بار دیگر خود را از خلال گفتگوهای یاران پیامبر(ص) نشان داد و روشن شد که هنوز تربیت اسلامی در جمعی از آنان نفوذ نکرده، اسلام و ایمان جز سرپوشی بر چهره جاهلیت ایشان نبوده است. (سبحانی، ۱۵۹، ۱۳۸۶).

بنابراین دومین عاملی که در توقف غدیر در غدیر موثر بوده است روحیه قبیله گرایی عرب می‌باشد. گرچه علاقه به افراد قبیله خود و بخصوص دوست داشتن وطن نه تنها مغایرت با اسلام ندارد بلکه در بعضی از منابع روایت «حُبُّ الْوَطْنِ مِنَ الْإِيْمَانِ» (خوئی، ۳۹۴:۲۱). داریم. طبق نقل مفسرین آیه «إِنَّ الْأَذَىٰ فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادِّكَ الْإِسْلَامَ» (قصص (۲۸):۸۵) زمانی نازل شده است که رسول خدا(ص) در زمان آغاز هجرت از مکه به مدینه نسبت به وطن خود دل تنگی می‌کرد.

بحث قبیله موضوع دیگری است. در واقع بر قبائل عرب روح تعصب نسبت به گذشته خود و افراد فعلی خویش به شدت حاکم بوده است، گویا تخریب که امروز استعمال می‌شود معنایی شبیه قبیله گرایی دارد. الخرب: الجماعة من الناس و كل قوم تشاكلت قلوبهم و اعمالهم فهم احزاب و ا کم یلقی بعضهم بعضا (المنجد، ۱۳۱).

پس از رحلت پیامبر(ص) و غضب خلافت مکرر در شخص بعضی از اصحاب پیامبر(ص) رقابت با بنی هاشم را به عنوان یک عامل اساسی مشاهده می‌کنیم.

علی بن ابیطالب(ع) خود در تائید وجود این نظریه می‌گوید:

عرب از کار محمد متنفر بود و نسبت به آنچه خداوند به او عنایت کرده، حسادت می‌ورزید... آنها از زمان حضرت کوشیدند که کار را پس از رحلت آن حضرت، از اختیار اهل بیت(علیهم السلام) او خارج کنند. اگر قریش نام او را وسیله سلطه خویش قرار نمی‌داد و نردبان ترقی خود نمی‌دید، حتی یک روز پس از رحلت آن حضرت، خدا را نمی‌پرستید و به ارتداد می‌گرائید. (غلامی، ۲۹۸:۲، ۱۳۸۵).

در موارد متعددی در صدر اسلام این روحیه قبیله گرایی سبب شد مصالح مهمی تحت الشعاع آن قرار گیرد در زمان رفتن مسلمانان به منطقه اُحد در حساس ترین زمان که دشمن چند برابر مسلمین است و مومنان نیاز به تقویت روحیه دارند حدود یک سوم آنان به خاطر بهانه تراشی عبدالله بن اُجی که رئیس قبیله بود برگشتند و مسلمانان را تنها گذاشتند یعنی تبعیت از رئیس قبیله را بر پیروی از پیامبر(ص) مقدم داشتند. (یوسفی غروی، ۱۳۸۶، ۳۳۷). یا زمانی که اشعت در جنگ صفین دست به خاطر شیطنت معاویه عقب‌نشینی کرد بسیاری با او برگشتند علی رغم آن که موضع علی بن ابی طالب(ع) روشن بود.

محمد بن جریر طبری می‌نویسد: زمانی عمر بن خطاب به ابن عباس گفت: می‌دانی چرا قریش از خاندان شما جانبداری نکرد در حالی که پدرت عموی رسول خدا(ص) و تو پسر عموی او هستی؟ ... زیرا قریش مایل نیست اجازه دهد نبوت و خلافت در اختیار خاندان شما باشد. برای این که بدین وسیله احساس غرور و شادمانی خواهید کرد. (طبری، ۲۰۶:۵، ۱۳۷۵).

بنابراین نتیجه می‌گیریم دومین عامل اصلی در توقف غدیر در غدیر چیزی جز حاکمیت تعصب و روحیه قبیله گرایی عده‌ای از آن مردم به جای حاکمیت معیارها و شایسته سالاری نبوده است.

۳. سکوت علی(ع)

یکی از چیزهایی که در تثبیت حاکمیت حکومت‌های سه گانه پس از پیامبر(ص) موثر بود سکوت

و کنار کشیدن امام علی(ع) بود، اگر ایشان اقدامات تند می‌کرد بعید نبود که اوضاع این گونه پیش نرود گرچه خسارت آن از جهات دیگر ممکن بود زیاد باشد اما آن حضرت به لحاظ دفع آسند به فاسد و به جهت هدف بالاتر که حفظ اسلام بود دم فرو بست.

از آیت‌الله جعفر سبحانی در کتاب فروغ ولایت می‌توانیم برای اثبات این مطلب شاهدی بیابیم «در یکی از روزهایی که علی(ع) عزلت گزیده، دست روی دست گذاشته بود، بانوی گرامی وی فاطمه زهرا(س)، او را به قیام و نهضت و بازستانی حق خویش تحریک کرد. در همان هنگام صدای موذن به ندای آشهدان محمداً رسول الله(ص) بلند شد. امام(ع) رو به همسر گرامی خویش کرد و گفت: آیا دوست داری که این صدا در روی زمین خاموش شود؟ فاطمه(س) گفت: هرگز، امام(ع) فرمود: پس راه همین است که من در پیش گرفته‌ام. (سبحانی، ۱۳۸۶، ۱۶۳).

با همین سیاست و بردباری مکتب اهل‌بیت(علیهم‌السلام) از سنگلاخ‌های فراوانی در عرصه حکومت‌های ۲۵ ساله و سپس اموی و عباسی و دیگران حفظ شده است. و روند رو به تکامل تشیع را مشاهده می‌کنیم.

برای اثبات این عامل سوم از روایات و متون دیگر نیز به خوبی می‌شود بهره برد. برای تبیین کامل بحث یک نمونه دیگر را به صورت خلاصه شده می‌آوریم:

«دوازده مرد از مهاجرین و انصار که خلافت ابوبکر را نمی‌توانستند بپذیرند و بنا داشتند او را از منبر پیامبر(ص) به زیر بکشند ولی در چگونگی آن اختلاف نظر داشتند. بنا شد با امام علی(ع) مشورت کنند.

ایشان اشاره کرد به حدیث قبل که بنای سکوت دارند (اول بحث آن را آوردیم) والا آنان شمشیرهای خود را برهنه خواهند کرد و همانطور که من را خانه نشین کردند شما را نیز سرکوب می‌کنند و حضرت فرمود: پیامبر(ص) من را در جریان حوادث این روزها از قول جبرئیل قرار داده است که باید تحمل کنم والا من را می‌کشند البته حضرت آن را تشویق کرد که به صورت منطقی ابوبکر را در جریان حجت حق بودن امام علی(ع) قرار بدهند تا در پیشگاه خدا هیچ عذری نداشته باشد و به همین صورت عمل کردند» (مجلسی، ۲۸:۲۰۸).

باتوجه به توضیحات و دو متنی که به عنوان شاهد آورده شد بحث سکوت حضرت و نقش آن در چگونگی تحولات صدر اسلام روشن شد.

۴. جوسازی همراه با قلدری و کینه توزی:

تحولاتی که پس از رحلت پیامبر(ص) اتفاق افتاد همراه با منطقی و مشورت اصولی نبود بلکه به گونه ای پیش بردند که حق طلبان را در عمل انجام شده قرار دادند. طبیعی است وظیفه اولیه و اصلی و شرعی علی(ع) و دیگران مجهز کردن بدن مطهر رسول خدا(ص) برای به خاک سپاری بوده است. در آن شرایط هیچگونه خطری جامعه اسلامی را تهدید نمی‌کرد و ضرورتی نداشت که عده ای نسنجیده و با عجله کار با این اهمیت را به انجام برسانند. علاوه بر این جو رعب و وحشت ایجاد کردند که کسی نتواند و جرأت نکند مخالفت نماید.

آیت‌الله جعفر سبحانی در این رابطه می‌نویسند: بسیاری از قبایل عرب جاهلی به انتقام جویی و کینه توزی مشهور و معروف بودند و اگر در تاریخ عرب جاهلی می‌خوانیم که حوادث کوچک همواره

رویدادهای بزرگی را به دنبال داشته است به این جهت بوده است که هیچگاه از فکر انتقام بیرون نمی‌آمدند. درست است که آنان در پرتو اسلام تا حدی از سنت‌های جاهلانه دست کشیدند. و تولدی دوباره یافتند، اما چنان نبود که این نوع احساسات کاملاً ریشه کن شده بلکه حس انتقام جویی پس از اسلام نیز کم و بیش به چشم می‌خورد. (سبحانی، ۱۳۸۶، ۱۵۳).

بعد از آن که پیامبر(ص) در شب پنجشنبه دفن شدند، کسانی که در دو روز قبل از آن فرصت پیدا کردند زمینه‌ای برای حاکمیت خود ولو با غوغا سالاری ایجاد کنند تلاش کردند صبح پنجشنبه به صورت رسمی در مسجد با حضور مردم به حکومت خود رسمیت بدهند. برای به هم زدن اجتماع مخالفان در منزل امام علی(ع) چهار مرتبه به منزل علی(ع) مراجعه کردند و در نهایت ایشان را به زور به مسجد بردند.

«ابوبکر جوهری نقل کرده است که علی(ع) در آن هنگام که ناخواسته به مسجد برده می‌شد تا با ابوبکر بیعت کند می‌فرمود: انا عبدالله و اخو رسول الله(ص) ... عمر گفت: آزاد نمی‌شوی مگر این که بیعت کنی...». (عسکری، ۱۳۹۰، ۱۰۵)

باتوجه به تبیین چهار عامل مورد بحث تا حدی چرائی توقف غدیر در غدیر که عنوان مقاله است از دیدگاه آیت‌الله جعفر سبحانی روشن شده و با مطالب بزرگان دیگر نظر ایشان را تشریح کرده و به لطف خدا توضیح دادیم.

منابع

قرآن کریم.

۱. جعفر، سبحانی، فرهنگ عقائد و مذاهب اسلامی، موسسه امام صادق(ع)، قم، ۱۳۹۰.
۲. سجادی، سید جعفر، فرهنگ معارف اسلامی، چاپ سوم، انتشارات کوشش، تهران، ۱۳۸۱.
۳. المنجد فی اللغة و الاعلام، دارالمشرق، بیروت چاپ ۲۱.
۴. آذرتاش، آذرنوش، فرهنگ معاصر عربی، فارسی، براساس فرهنگ عربی انگلیسی هانس ور، نقش جهان.
۵. مهناج البراعه فی شرح نهج البلاغه، حاجی میرزا حبیب الله الهاشمی الخوئی، الاسلامیه، نوبت چهارم.
۶. جعفر، سبحانی، فروغ ولایت، قم، موسسه امام صادق(ع)، ۱۳۸۶، چاپ پانزدهم، ۱۳۹۶.
۷. جعفر، سبحانی، فروغ ابدیت، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، شهریور ۱۳۶۶.
۸. یوسف، غلامی، پس از غروب (تحلیل رخدادهای پس از رحلت پیامبر(ص) تا پایان عصر سومین زمامدار) قم، نجم الهدی، ۱۳۸۵.
۹. محمد هادی، یوسفی غروی، تاریخ اسلام، عصر پیامبر اعظم(ص)، مجمع الفکر الاسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۶.
۱۰. محمد بن جریر، طبری، تاریخ الامم و الملوک، مترجم ابوالقاسم پاینده، چاپ پنجم، ۱۳۷۵.
۱۱. محمد باقر، مجلسی، بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه(علیهم السلام).
۱۲. سید مرتضی، عسکری، سقیفه، انتشارات علامه عسکری، چاپ هشتم، ۱۳۹۰.

فلسفه و عرفان از منظر آیت‌الله جعفر سبحانی و

ملا محمد کاظم هزار جریبی استرآبادی

دکتر سیدمجتبی میردامادی^۱

علی قنبریان^۲

چکیده

عرفان و فلسفه از علومی است که دربارهٔ مباحثی چون توحید، جهان هستی، معاد، و... گفتگو می‌کند. معارف مطرح‌شده در این دو علم، همواره مورد بحث، گفت‌وگو و مقایسه با نقل (قرآن و روایات) بوده است. برخی از دانشمندان به موازات نقل، از این عرفان و فلسفه استفاده کرده و حتی در تبیین و تفسیر برخی از آیات و روایات و رفع ابهام از آنها، به این دو تمسک جسته‌اند. به طور کلی سه دیدگاه در رابطه با عرفان و فلسفه مطرح است. در نوشتار حاضر به تبیین و بررسی آراء و نظریات دو تن از دانشمندان اسلامی - آیت‌الله شیخ جعفر سبحانی و ملا محمد کاظم هزار جریبی - دربارهٔ عرفان و فلسفه خواهیم پرداخت. روش تحقیق نیز کتابخانه‌ای و به صورت توصیفی - تحلیلی است.

کلیدواژگان

جعفر سبحانی، محمد کاظم هزار جریبی، عرفان، فلسفه

مقدمه

جدال کهن میان عقل و نقل، با عناوین مختلفی همچون «نزاع اصولیون و اخباریون» یا «نزاع فلاسفه و فقها» و... همچنان پررونق و پرطرفدار است. نفس چنین جدالی تا آنجا که وجههٔ علمی داشته باشد، نه تنها مضر نیست، که بستر شکل‌گیری نگاه‌های جدید نیز خواهد بود؛ اما آنجا که شکل و شمایل نزاع و نبرد به خود می‌گیرد، زیان‌بار خواهد بود.

دیدگاه‌های مختلفی نسبت به عرفان و فلسفه و اندیشمندان آن دو، از گذشته تاکنون وجود داشته است. برخی تعریف و تمجید کرده، برخی اعتنایی به آنها نداشته و اکتفاء به نقل (قرآن و روایات) کرده و برخی نیز اقبالی به آنها نداشته بلکه معارف آنها را مضر دانسته و بزرگان آنها را زندق و کافر خوانده‌اند. در نوشتار حاضر از گروه اول با عنوان «تعديل» و از گروه دوم «تفكيك» و از گروه سوم «تکفیر» نام برده شده است.

دو تن از دانشمندان تأثیرگذار و پرکار اسلامی که در علوم اسلامی صاحب تألیفات بسیاری هستند، آیت‌الله شیخ جعفر سبحانی و ملا محمد کاظم هزار جریبی می‌باشند. در این نوشتار با مراجعهٔ مستقیم به آثار و مکتوبات این دو شخصیت، نظریات و آراء آنها را بررسی کرده و دیدگاه آنان را نسبت به عرفان و فلسفه تحلیل و بررسی کرده‌ایم.

۱. شخصیت‌شناسی شیخ جعفر سبحانی و ملا محمد کاظم هزارجریبی

قبل از تبیین و بررسی نظریات این دو عالم بزرگ تشیع (شیخ جعفر سبحانی و ملا محمد کاظم هزارجریبی) در رابطه با عرفان و تصوف، ضروری و لازم است تا شمه‌ای از زندگانی و فعالیت‌های علمی و فرهنگی‌شان مطرح شود:

۱.۱. شیخ جعفر سبحانی

آیت‌الله شیخ جعفر سبحانی تبریزی در سال ۱۳۰۸ شمسی در تبریز به دنیا آمد. وی متکلم، فقیه، اصولی، مفسر، مجتهد شیعی ایرانی، از مراجع تقلید، و استادان حوزه علمیه قم است. برخی از اساتید ایشان: سیدحسین طباطبایی بروجردی، محمد حجت کوه‌کمری، سیدروح‌الله موسوی خمینی «ره»، سیدمحمد کاظم شریعتمداری، و سیدمحمدحسین طباطبایی می‌باشند.^۱

وی مؤسس مرکز تخصصی کلام اسلامی در حوزه علمیه قم است و آثار متعددی درباره علوم اسلامی نوشته است. کتاب‌های الموجز، فروغ ابدیت، منشور جاوید (تفسیر موضوعی قرآن)، آیین وهابیت، و منشور عقاید امامیه از جمله آن‌هاست. برخی از آثار او از کتاب‌های درسی حوزه‌های علمیه به‌شمار می‌رود.^۲

۲.۱. ملا محمد کاظم هزارجریبی

شیخ محمد کاظم حائری هزارجریبی مازندرانی استرآبادی، از پرکارترین دانشمندان و علما در عرصه تألیف و نگارش در موضوعات متنوع دینی در قرن سیزدهم می‌باشد. در کتابهای تراجم و زندگی‌نامه علما و در فهرست‌نگاری‌های مربوط به آثار علمی و مکتوبات دانشمندان شیعه، نامش مکرر ذکر گشته است.^۳

وی شاگرد محمدباقر بهبهانی (۱۲۰۸ق) و علی‌بن محمدعلی طباطبایی (۱۲۳۱ق) بوده است. پس از وفات وحید بهبهانی در کربلا مجلس درسی تشکیل داد و پس از اندک زمانی و بعد از سیدعلی صاحب ریاض در همان کربلا و در بین مردم مرجعیت یافت.^۴

از آنجایی که اکثر آثار محمد کاظم هزارجریبی در علم کلام است، آثار ایشان در کتاب «معجم التراث الکلامی» که تحت اشراف آیت‌الله جعفر سبحانی نگاشته شده است، فهرست گردیده است. برخی از آثار وی عبارت‌اند از: خواص القرآن، اثبات الصانع و اصول دین، برهانیه، جدلیه، و اقناعیه. محمد کاظم هزارجریبی در سال ۱۲۳۴ قمری در واقعه هجوم وهابی‌ها به شهادت رسید.^۵

آیت‌الله شیخ جعفر سبحانی درباره ایشان گوید:

«محمد کاظم بن محمدشفیع الهزارجریبی الحائری، أحد أجلّاء الإمامیه ... و اعتنی اعتناء بالغاً بعلوم و معارف أئمة اهل البيت (عليهم السلام)». ^۶ و یا در جای دیگر می‌نویسد: «من علماء الإمامیه و

۱. <http://yon.ir/Hv69v>.

۲. <http://yon.ir/xrcgj>.

۳. محمد کاظم هزارجریبی، مناظره علامه بحرالعلوم با یهودیان ذوالکفل: تصحیح رساله جدلیه، (مقدمه: علیرضا لیاقتی هزارجریبی)، ص ۹.

۴. سیدحسن امین، مستدرکات أعیان الشیعة، ج ۴، ص ۱۵۹.

۵. جعفر سبحانی، ادوار الفقه الامامی، ص ۲۹۴.

۶. جعفر سبحانی، موسوعه طبقات الفقهاء، ج ۱۳، ص ۶۲۴.

مشاهیرهم... و نال حظاً وافرأ من العلم، و أحرز مرتبة الاجتهاد...^۱

۲. فلسفه و عرفان طرح دیدگاه‌ها

ابتدا تعریف بسیار مختصر از عرفان و فلسفه ارائه می‌شود و سپس سه دیدگاهی که در بین اندیشمندان نسبت به عرفان و فلسفه وجود دارد، بازگو شده و با توجه به منظومه فکری آیت‌الله‌العظمی سبحانی و ملا محمد کاظم هزارجریبی، جایگاه آن‌ها را از بین این سه دیدگاه مشخص می‌کنیم:

۱،۲. چستی فلسفه و عرفان

چهار طریق برای به دست آوردن معرفت وجود دارد: عقل، نقل (قرآن و روایات)، حس (تجربه)، قلب (شناخت عرفانی). ثمره ابزار عقل، جوانه زدن و گسترش فلسفه و نتیجه ابزار قلب، به عرفان انجامیده است.

آیت‌الله‌العظمی سبحانی در بحث از ذات و صفات خداوند متعال به این چهار روش اشاره داشته‌اند: «ادراک کامل ذات و صفات خداوند، برای آدمی میسر نیست، ولی او می‌تواند از راه‌های مختلف روزنه‌ای به ساحت ربوبی بیابد. آن راه‌ها عبارت‌اند از: راه عقلی، سیر در آفاق و انفس، قرآن و روایات، و کشف و شهود».^۲

تعاریف مختلفی از واژه‌های عرفان و عارف و فلسفه و فیلسوف توسط بزرگان این دو فن شده است. ابن سینا متوفای ۴۲۸ قمری در توضیح واژه عارف در نمط نهم اشارات، آن را در کنار دو واژه زاهد و عابد قرار می‌دهد و چنین تعریف می‌کند: «و آنکه ضمیر خود را از توجه به غیر حق بازداشته و متوجه عالم قدس کرده تا نور حق بدان بتابد به نام عارف شناخته می‌شود».^۳ درهم آمیختگی جنبه معرفتی و عملی در این تعریف آشکار است.^۴ عرفان به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شود. اهل عرفان هر گاه با عنوان فرهنگی یاد شوند، با عنوان عرفا و هر گاه با عنوان اجتماعی شان یاد شوند، متصوفه نامیده می‌شوند.^۵

فلسفه علمی است که در آن پیرامون احوال و احکام موجود مطلق (یعنی موجود از آن جهت که موجود است) بحث و بررسی می‌شود. غایت و هدف فلسفه (حکمت الهی) دو چیز است:

الف) یکی شناخت موجودات به نحو کلی؛

ب) تشخیص موجود حقیقی از موجود غیر حقیقی.^۶

بنابراین فلسفه از تمامی علوم عام‌تر است زیرا موضوع آن که موجود است، عام‌ترین موضوعات

است و همه چیز را شامل است.^۷

فلسفه اسلامی به سه دسته اشراق، مشاء و حکمت متعالیه تقسیم می‌شود و از این میان آموزه‌های

حکمت متعالیه به عرفان نزدیک‌تر و هم‌سو تر است.

۱. جعفر سبحانی، معجم طبقات المتکلمین، ج ۵، ص ۱۸۹.

۲. جعفر سبحانی و محمد محمدرضایی، اندیشه اسلامی ۱، ص ۸۲.

۳. ابن سینا، شرح الاشارات و التنبيهات، ج ۲، ص ۵۹۲.

۴. علی امینی‌نژاد، آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی (کلیات، تاریخ عرفان، عرفان نظری، عرفان عملی، و...)، ص ۴۵.

۵. مرتضی مطهری، کلیات علوم اسلامی، ج ۲، ص ۷۶.

۶. سیدمحمدحسین طباطبایی، بدایة الحکمة، ص ۶.

۷. سیدمحمدحسین طباطبایی، نهایة الحکمة، ص ۵.

۲،۲. بیان دیدگاه‌ها

درباره مقبولیت عرفان و فلسفه در بین اندیشمندان سه دیدگاه وجود دارد:

۱،۲،۲. اعتدال

برخی از دانشمندان، نگاه معتدلی نسبت به آن داشته و از معارف این دو علم استفاده کرده و البته هر جا که لازم باشد، نقدها و ردیه‌هایی هم بر آن دارند. آیت‌الله شیخ جعفر سبحانی در این باره می‌فرماید:

«هیچ مکتب انسانی مانند مکتب شیخ الرئيس و صدر المتألهین، درست قابل قبول نیست، زیرا به حکم این که فاقد عصمت‌اند، نمی‌توان در بست آن را پذیرفت. تنها مکتب وحی است که در بست مورد پذیرش است، ولی با این اعتراف در لابه‌لای مکتب آن‌ها حقایق به دست می‌آید که می‌تواند روشنگر وحی باشد، مثلاً تعلق عالم امکان به عالم بالا به سان تعلق معنی حرفی به اسمی است. این بحث گسترده روشنگر آیه مبارکه است که می‌فرماید: {وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ} ^۱ یا بیانگر گفتار امیر مؤمنان (ع) است که فرمود: (داخل فی الأشياء لا بالممازج عنها لا بالمباينة) ^۲».

از نمایندگان این گروه می‌توان از امام خمینی «ره»، شیخ جعفر سبحانی تبریزی، و مکارم شیرازی

نام برد.

۲،۲،۲. تفکیک

گروه دوم مکتب تفکیک خوانده می‌شود؛ تفکیک آموزه‌های فلسفی از روش‌های دین‌شناسی. خاستگاه این مکتب مشهد است. ^۴ جریان تفکیک امری است مساوی با خود اسلام و ظهور آن، یعنی قرآن و حدیث بدون هیچ گونه اقتباس از کسی و مکتبی و بدون هیچ گونه نیاز به اندیشه و نحله‌ای است. ^۵ تأکید این گروه بر جدایی راه‌های سه گانه دست‌یابی به معرفت یعنی وحی، عقل، و کشف است. از نظر این مکتب، دین، فلسفه، و عرفان، مسیرهای جداگانه‌ای طی می‌کنند و وحی بی‌نیاز از عقل و تعقل رایج بشری است. علومی مانند کلام، فلسفه، و عرفان، ربطی به اسلام ندارند و پدیده‌ای وارداتی به شمار می‌روند. دیگر آنکه ورود آنها به جهان اسلام، بعدها و با استقرار خلافت امویان و عباسیان صورت گرفت و ترویج این علوم توطئه‌ای حساب شده برای کنار نهادن مرجعیت اهل بیت (علیهم السلام) و دور ساختن مردم از فرهنگ قرآنی بود. در واقع خلفا برای بستن بیت القرآن در مدینه، بیت الحکمه را در بغداد گشودند. ^۶

از نمایندگان این دیدگاه می‌توان از: هاشم قزوینی، میرزا جواد آقا تهرانی، میرزا حسنعلی مروارید،

میرزا مهدی غروی اصفهانی، سیدموسی زرآبادی، و شیخ مجتبی قزوینی خراسانی نام برد.

۳،۲،۲. تکفیر

تقابل شدید عقل و نقل در این قسم است. این گروه به صورت افراط‌گونه‌ای با عرفان و فلسفه

۱. حدید: ۴/۵۷.

۲. «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَّا بِمُقَارَنَةٍ وَغَيْرِ كُلِّ شَيْءٍ لَّا بِمُزَابَلَةٍ» (نهج البلاغه، خطبه ۱)

۳. جعفر سبحانی، نامه آیت‌الله سبحانی به مجله نورالصادق (ع)، ص ۲۵۶_۲۵۸.

۴. <http://yon.ir/kRqp2>.

۵. محمدرضا حکیمی، مکتب تفکیک، ص ۱۵۹.

۶. محمدعلی رحیمیان فردوسی، متأله قرآنی: شیخ مجتبی قزوینی خراسانی، ص ۳۶.

مخالفت می‌کنند. عرفا و فلاسفه را ملحد و زندق خوانده و ضرر آن‌ها را بر دین عظیم می‌دانند.

محمد کاظم هزارجریبی در این باره گوید:

«در این زمان‌های حیرت و خفای حجت «عج» برای دین اثناعشری مانند فساد فلسفه و تصوف نیست زیرا که این دو طایفه به لباس اهل دین درآمدند و در ظاهر دعوی دین‌داری می‌کنند و در باطن در خرابی دین نهایت سعی و اهتمام می‌نمایند و به این سبب ضرر و فتنه ایشان از برای دین بدتر و شدیدتر است از ضرر کفار و مشرکین»^۱.

این گونه زیاده‌روی‌ها و تندروی‌ها نسبت به محکوم کردن فلسفه و عرفان از گذشته وجود داشته و هنوز هم ادامه دارد. در عصر حاضر برخی مواقع دیده شده، در همایش و میزگردی علمی که اساتید و متخصصان علوم عقلی مشغول به تبادل نظر و هم‌فکری بوده‌اند، شخصی از درون جمعیت با سروصدا و لعن و نفرین جلسه را بر هم زده است.^۲

مخالفت آن‌ها با علوم عقلی نه به شکل علمی، بلکه به صورت عوامانه و با رنگ و لعاب تکفیر است. این عده هرگونه تدریس، تعلیم و آشنایی با فلسفه و علوم مرتبط با آن را مساوی کفر و الحاد و خروج از دین می‌دانند و در همین راستا تلاش می‌کنند با گزینش سخنان دانشمندان آگاه به این علوم، تفسیری سطحی و عوامانه از آن‌ها ارائه نموده، خشم و شورش مردم را علیه علما برانگیزند.

برخی از دانشمندان اسلامی از افراط و تندروی این گروه خبر داده و تفکر و عملکرد آن‌ها را نقد کرده‌اند. امام خمینی «ره» در کتاب «شرح چهل حدیث» لعن و نفرین این گروه نسبت به بزرگانی چون صدرالمآهلین و ملا محسن فیض کاشانی را نقد کرده^۳ و آیت‌الله خامنه‌ای در یکی از سخنرانی‌هایشان از لزوم تحمل‌پذیری نظر مخالف و جلوگیری از تکفیر و رمی تأکید کردند.^۴

امام خمینی «ره» در فرازی از پیام منشور روحانیت – که در آخرین ماه‌های حیات مبارکشان نوشته شده – به این طرز تفکر اشاره کرده و می‌فرماید:

«در مدرسه فیضیه فرزند خردسالم، مرحوم مصطفی از کوزه‌ای آب نوشید؛ کوزه را آب کشیدند؛ چرا که من فلسفه می‌گفتم. تردیدی ندارم اگر همین روند ادامه می‌یافت، وضع روحانیت و حوزه‌ها، وضع کلیساهای قرون وسطی می‌شد. خداوند بر مسلمین و روحانیت منت نهاد و کیان و مجد واقعی حوزه‌ها را حفظ نمود»^۵.

این نگاه افراط گونه از بین خواص و اندیشمندان جامعه به میان مردم نیز کشیده شده است. به عنوان نمونه در وقف‌نامه‌ای که در سال ۱۲۶۹ قمری درباره دو روستای از شهر تبریز با نام «خاجه مرجان و صوفیان» نگاشته شده است، واقف یکی از شروط متولی وقف را، «عدم عرفان» تعیین کرده است: «...تولیت با ازهد و اتقای از علمای متشرعه دارالسلطنه تبریز است که از عرفا و شیخیه نباشد»^۶.

۱. نسخه خطی منبّه المغرورین، کتابخانه ملی، ش: ۳۲۱۴۹_۵.

۲. مباحثات: مجله فکری تحلیلی حوزه و روحانیت، <http://yon.ir/BCpTs> (علی قنبریان، ملا محمد کاظم هزارجریبی و رساله عرفان ستیزانه‌اش).

۳. امام خمینی «ره»، شرح چهل حدیث، ص ۴۵۶.

۴. بیانات رهبر معظم انقلاب در دیدار جمعی از اساتید، فضلا، مبلغان، و پژوهشگران حوزه‌های علمیه، ۱۳۸۶/۰۹/۰۸.

۵. امام خمینی «ره»، صحیفه نور: مجموعه رهنمودهای حضرت امام خمینی «ره» (قدس سره الشریف)، ج ۲۱، ص ۲۷۹.

۶. سعید کریمی، نگاهی به دو وقف‌نامه حاجیه خانم تاج ماه بیگم: خاجه مرجان و صوفیان، ص ۳۱۸.

از نمایندگان این گروه می‌توان از شیخ احمد احسائی^۱، آقا محمدعلی آل‌آقا کرمانشاهی^۲ و محمد کاظم بن محمدشفیع هزارجریبی نام برد.

۳. فلسفه و عرفان از منظر آیت‌الله جعفر سبحانی

آیت‌الله‌العظمی سبحانی برخلاف ملا محمد کاظم هزارجریبی که به هیچ‌وجه با عرفان و فلسفه سازش ندارد، دیدگاه معتدلی نسبت به این دو علم داشته و در آثار خویش^۳ از گفتار و نظریات آن‌ها در مباحث مربوط به تفسیر قرآن و به‌ویژه کلام استفاده کرده و به آن‌ها استشهاد می‌کند. به عنوان نمونه می‌توان به بداهت وجود خداوند متعال و استنباط این حقیقت از آیات قرآن، با استناد به گفتار عرفا اشاره کرد.^۴ ایشان زندگانی برخی از عرفا و فلاسفه را مورد مذاقه قرار داده و از آن‌ها تمجید می‌کند؛ همچون ملا حسینقلی همدانی نجفی از فقهای امامیه و از حکمای عارف سالک.^۵

می‌توان گفت که وی در اثبات گزاره‌های کلامی، در تمامی پنج اصل از اصول دین، علاوه بر نقل (آیات و روایات)، از استدلالات و براهین عقلی استفاده کرده است.

ایشان علاوه بر نگارش کتاب، سخنرانی‌ها، تدریس، و مصاحبه‌ها، در تبیین، توضیح، و تحلیل معارف اسلامی و مستدل کردن آن، مکاتباتی نیز با برخی از شخصیت‌های حقوقی و حقیقی داشته‌اند. از جمله آن، می‌توان به مکاتبات ایشان با مجله نورالصادق(ع) و دفاع از معارف اصیل عرفان و فلسفه اشاره کرد. با توجه به محتویات فصلنامه مذکور، به نظر می‌رسد که اهداف و نگرش‌های آن در گروه سوم (تکفیری) از دیدگاه‌های نسبت به عرفان و فلسفه که شرح آن گذشت قرار می‌گیرد. تبیین و تحلیل محتویات مجله خارج از رسالت نوشتار حاضر است اما در فصل‌های آتی به بخشی از دفاعیه آیت‌الله‌العظمی سبحانی در دفاع از فلسفه و عرفان اشاره خواهد شد.

۱،۳. فلسفه از منظر آیت‌الله‌العظمی سبحانی

ایشان منفعت عقل را بیش از الهام و اشراق می‌داند. زیرا تمامی انسان‌ها قادرند که از عقل و معارف آن بهره ببرند اما کشف و شهود مخصوص عده‌ای قلیل است.

درباره طریق عقل (فلسفه) و تعامل آن دو با مباحث عقیدتی و کلام، گوید:

«منظور از راه عقلی، راه برهان و استدلال است. این روش را روش فلسفی نیز می‌نامند. از ویژگی‌های آن این است که با وجود این که از راه تجربی سخت‌تر است، ولی همگانی است و همگان چون دارای عقل‌اند، آن را می‌پذیرند. عقل می‌تواند وجود موجودی را که غنی بالذات است، اثبات کند. هنگامی که بدین امر دست یافت، برای اثبات بسیاری از صفات ثبوتیه و سلبيه خداوند نیز توانایی می‌یابد. زیرا هر صفتی که موجب نقص ذات غنی بالذات شود، باید از او سلب گردد.»^۶

نامه دفاعیه آیت‌الله جعفر سبحانی از حکمت اسلامی، در تاریخ ۸۸/۴/۷ به هیئت تحریریه مجله

۱. سیدمحمدحسین حسینی تهرانی، الله شناسی، ج ۳، ص ۳۷۱.

۲. وی در کتاب «خیراتیه: در ابطال طریقه صوفیه»، قدح عرفا را بیش از حد معمول روا داشته است.

۳. به عنوان نمونه: الالهیات، ج ۱، ص ۳۴ و ج ۴، ص ۲۷۶؛ رسائل و مقالات: تحت فی مواضع فلسفیه و کلامیه و فقهیه و فیها دعوه الی التقرب بین المذاهب، ج ۶، ص ۳۴؛ قواعد العقائد، ص ۱۳۸ و ص ۱۴۰

۴. جعفر سبحانی، مفاهیم القرآن، ج ۱، ص ۳۸.

۵. جعفر سبحانی، موسوعه طبقات الفقهاء، ج ۱۴، ص ۲۴۳.

۶. جعفر سبحانی و محمد محمدرضایی، اندیشه اسلامی ۱، ص ۸۳.

نورالصادق(ع) ارسال شده است.^۱ محتویات نامه مذکور به خوبی، بیانگر مواضع و نگرش آیت‌الله‌العظمی سبحانی به عرفان و فلسفه است و این که آن دو علم مورد تأیید معظّم‌له است. در آن نامه آیت‌الله‌العظمی سبحانی تأکید می‌کنند که جایز نیست، مجموع معارف حکمای اسلامی همچون خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی را سست و بی‌اساس تلقی کرد. همچنین عقل‌گرایی شیعه را از مکتب حنبله و اشاعره جدا کرده و مانع از عمل کردن به روایات ضعیفی می‌شود که برای خدا جهت و حرکت ثابت کرده است.^۲ در بخشی از نامه چنین آمده است:

«از مجموع مقالات [فصلنامه نورالصادق(ع)] به دست می‌آید که هدف، خط بطلان کشیدن بر حکمت اسلامی است که گویا سراسر سراب و کشک است!! چنین برخوردی با دانشی که هزاران محقق روی آن کار کرده‌اند، نقد منصفانه نیست، بلکه تعصّب‌آمیز است. شایسته است هیئت تحریریه، مسائل را از هم جدا سازد و سره را از ناسره تفکیک نماید، آن‌گاه به نقد آنچه از نظر وی باطل است، پردازد. در دنیای امروز که حکمت اسلامی مورد توجه بزرگان علمی غرب است، نباید با این شیوه با آن مبارزه کرد. راه صحیح این است که پس از جداسازی مسائل، حق و باطل را از هم جدا نمود. مثلاً تقریر برهان امکان در فلسفه اسلامی، باطل است؟ اثبات تجرّد روح که محقّق عینیت بدن عنصری اخروی با بدن عنصری دنیوی است باطل است؟... دور از ادب است که بگویم آقایان بار دیگر برگردند و توحید صدوق را مطالعه کنند. خطبه‌های امیرمؤمنان(ع) و کلمات امام باقر و امام صادق(ع) سراسر برهان و حکمت است، با این تفاوت که آن حضرت، این اندیشه‌های بلند را از سرچشمه زلال، برگرفته‌اند، اما حکمای اسلام در پرتو تحقیق و اندیشه به آن رسیده‌اند».^۳

۲.۳. عرفان از منظر آیت‌الله‌العظمی سبحانی

از نظر وی مادیون وجود را منحصر در ماده می‌دانند و آلات معرفت را منحصر به عقل و حسّ می‌دانند اما الاهیون، علاوه بر این دو، آلتی دیگر را مطرح کرده‌اند که اختصاص به کسانی دارد که خودسازی کرده و طهارت باطن دارند. این اشخاص مستعد هستند که متصل به عالم غیب شده و معارف را از آنجا دریافت کنند و معانی، حقایق، و صور از آن عالم به نفس عارف سالک مطهّر افاضه می‌شود^۴ و در نهایت به لقاء الهی می‌رسد. البته لقاء قلبی و شهودی نه حسی که قابل وصف و درک نبوده و به لفظ نمی‌آید.^۵

در باره کیفیت اتصال انسان مادی به عالم غیب گوید:

«إنّ النفس الإنسانية بمنزلة المرآة، تنعكس علی صفحتها حقائق الأشياء من عالم الغیب، فیکف علی صور ومعانی لا یمکن الوقوف علیها بالحسّ والعقل، ولكن كما ان انعکاس الصور من الخارج علی المرآة یتوقف علی صفائها و وجود شرائط تمکّن من انعکاسها علیها مثل وقوعها فی زاویه خاصه، و ارتفاع الحجب بینها و بین المرئی، كذلك لا بدّ فی انعکاس حقائق الأشياء من عالم الغیب، من صفاء النفس و صفالتها و طهارتها من آثار الذنب و العصیان و کلّ مناف للاخلاق و الشیم، و تحررها من قیود

۱. هیئت تحریریه، ویژه پاسخ نامه اول آیت‌الله سبحانی به مجله نورالصادق(ع)، ص ۱۵۹.

۲. جعفر سبحانی، نامه آیت‌الله سبحانی به مجله نورالصادق(ع)، ص ۲۵۸_۲۵۶.

۳. جعفر سبحانی، نامه آیت‌الله سبحانی به مجله نورالصادق(ع)، ص ۲۵۸_۲۵۶.

۴. جعفر سبحانی، نظریه معرفت: المدخل الی العلم و الفلسفه و الالهیات، ص ۱۷۹.

۵. جعفر سبحانی، مفاهیم القرآن، ج ۸، ص ۸۹.

الطبیعة، حتی یسمع کلام جنود ربّه و وحیهم»^۱.

ثمره اتصال به عالم غیب، کشف و شهود است. مباحث عرفان نظری (وحدت وجود، چینش نظام هستی، و انسان کامل) بر پایه کشفیات عرفاست. آیت‌الله‌العظمی سبحانی درباره طریق کشف و شهود عرفانی گوید:

«انسان بر اثر تکامل روحی و کسب فضایل معنوی به جایی می‌رسد که می‌تواند بسیاری از حقایق، از جمله صفات جمال و جلال الهی را از طریق مشاهده قلبی درک کند. البته این راه، سخت و صعب است و به معدودی کسان اختصاص دارد»^۲.

آیت‌الله‌العظمی سبحانی بین عارف اسلامی و صوفی فرق گذاشته و یکی از وجوه تمایز آن‌ها را این می‌داند که عارف اسلامی علاوه بر کشف و شهود از حس و عقل نیز بهره می‌برد اما متصوفه خود را در دیوار الهام و شهود قرنطینه کرده‌اند.^۳

۳.۳. معرفت عقلی و شهودی در آیات قرآن و روایات

از نظر ایشان در آیات بسیاری از قرآن بر معرفت حسی و عقلی تأکید شده است: {قُلْ أَنْظَرُوا مَا ذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ}؛^۴ و یا در آیه دیگر می‌فرماید: {إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ وَ اخْتِلَافَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَ تَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ تَلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَنْتَلُوها عَلَيْكَ بِالْحَقِّ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَ آيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ}؛^۵ امام علی (ع) به زندگی و خلقت بسیاری از موجودات مانند مورچه و طاووس اشاره کرده و ظرافت‌های خلقت آن‌ها را برشمرده و در واقع به آدمیان توجه داده است که با تأمل و تفکر در خلقت موجودات، می‌توان به خداوند حکیم و باتدبیر پی برد.^۶

علاوه بر عقل و کسب معرفت از طریق آن، معرفت شهودی هم مورد تأیید و تأکید قرآن است: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا}؛^۷ {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ}؛^۸ {وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ يَعْلَمَكُمُ اللَّهُ وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}؛^۹ {كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ}؛^{۱۰} مراد از رؤیت جهنم قبل از قیامت، کشف قلبی است. این رؤیت از آثار یقین بوده و کسی که در کثرت دنیا است، فاقد یقین است.^{۱۱} {وَ الَّذِينَ أَهْتَدُوا

۱. جعفر سبحانی، نظریه معرفت: المدخل الی العلم و الفلسفه و الالهیات، ص ۱۷۹_ ۱۸۰.

۲. جعفر سبحانی و محمد محمدرضایی، اندیشه اسلامی ۱، ص ۸۶.

۳. جعفر سبحانی، نظریه معرفت: المدخل الی العلم و الفلسفه و الالهیات، ص ۱۸۱.

۴. یونس: ۱۰/۱۰۱.

۵. جعفر سبحانی، نظریه معرفت: المدخل الی العلم و الفلسفه و الالهیات، ص ۱۸۱ و ۱۸۶_ ۱۸۷.

۶. جعفر سبحانی و محمد محمدرضایی، اندیشه اسلامی ۱، ص ۸۶.

۷. جاثیه: ۳/۴۵.

۸. جعفر سبحانی و محمد محمدرضایی، اندیشه اسلامی ۱، ص ۶۴.

۹. انفال: ۲۹/۸.

۱۰. حدید: ۲۸/۵۷.

۱۱. بقره: ۲۸۲/۲.

۱۲. تکوین: ۵/۱۰۲.

۱۳. جعفر سبحانی، نظریه معرفت: المدخل الی العلم و الفلسفه و الالهیات، ص ۱۸۷.

زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ}؛^۱ {إِنَّهُمْ فِتْنَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَا هُدًى}؛^۲

آیت‌الله‌العظمی سبحانی در ضمن آنکه برهان صدیقین را از دست آورده‌های عرفا می‌داند زیرا آنان قائل اند که وجود خداوند متعال اجلی از آن است که از طریق ممکنات و مخلوقات بر آن استدلال شود، می‌فرماید که در برخی از روایات بر برهان صدیقین اشاره شده است: «كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) يَدْعُو مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ»؛^۳ «كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وَجُودِهِ مُفْتَقِرُ إِلَيْكَ؟! اَيْكُونُ لغيرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمَظْهَرُ لَكَ؟! متى غبت حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَى دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ؟! و متى بَعُدْتَ حَتَّى تَكُونَ الْآثَارُ هِيَ الَّتِي تُوصلُ إِلَيْكَ؟!»^۴

۴.۳. اشکال بر حکما و عرفا

آیت‌الله‌العظمی سبحانی آراء و نظریات حکما و عرفا را مطالعه و در آن‌ها غور کرده است و در لابه‌لای آثار خویش از دستاوردهای آنان بجا و پسندیده استفاده می‌کند اما این به معنای آن نیست که همواره در برابر آراء آنان اندیشه‌ورزی نکند بلکه نظریات آنان را با معیار نقل (آیات و روایات) و اندیشه محک می‌زند و سره را از ناسره بیرون کشیده و استنباطات و اندیشه‌های خطا را گوشزد می‌کند. به قول معروف شعار «نحن ابناء الدليل نميل حيث يميل» همواره مدنظر ایشان بوده و دلیل او را به سوی مدعا می‌کشاند.

مثلاً در بحث تطبیق آیه قرآن بر یکی از اصول فلسفی چنین گوید:

«بنابر اصول فلسفی، صادر از خداوند متعال وجود منبسط غیر محدود است. عرفا سعی کرده‌اند که این نظریه را با آیه قرآنی {أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا}؛^۵ اثبات کنند و (مَدَّ الظِّلَّ) را به بسط وجود بر ماهیات، تفسیر کرده‌اند بلکه برخی از مشایخ عرفا، ادعا کرده‌اند که دلالت آیه بر معنای مذکور بدیهی است. [در باره تفسیر و تطبیق آیه بر نظریه فوق] در این مورد عرفا با نظر هدایت به قرآن نظر نکرده‌اند بلکه قرآن را دست‌آویزی برای اثبات نظریه قرار داده‌اند زیرا آیه از تفسیری که کرده‌اند بیگانه است و آیه {أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ...}؛^۶ و آیات بعد از آن، در صدد بیان نشانه‌های کونیة خداوند متعال است و به هیچ‌وجه بر مدعای آنان منطبق نیست»^۷.

۴. فلسفه و عرفان از منظر آیت‌الله محمد کاظم هزارجریبی استرآبادی

مرحوم هزارجریبی همان‌طور که از برخی آثارش پیداست، عرفا و فلاسفه را چندان قبول نداشته و آن‌ها را نقد می‌کند. زین‌العابدین شیروانی متوفای ۱۲۵۳ قمری که معاصر با هزارجریبی است، در کتاب «بستان‌السیاحه» به مخالفت هزارجریبی با فلسفه و عرفان اشاره کرده است:

۱. محمد: ۱۷/۴۷.

۲. کهف: ۱۳/۱۸.

۳. جعفر سبحانی، نظریة المعرفة: المدخل الى العلم و الفلسفة و الالهيات، ص ۲۶۳-۲۶۴.

۴. محمدباقر بن محمد تقی مجلسی، بحار الانوار، ج ۸۴، ص ۳۳۹.

۵. شیخ عباس قمی، سفینة البحار، ج ۵، ص ۳۹۶.

۶. فرقان: ۴۵/۲۵.

۷. فرقان: ۴۵/۲۵.

۸. جعفر سبحانی، المناهج التفسیریة، ص ۶۶-۶۷.

«مولانا محمد کاظم هزارجریبی که سال‌ها در کربلا مجاور و امام جماعت و مقتدای امت بود و خلق را بر لعن فرق ثلاثه (اخباری‌ها، عرفا، و متصوفه) ترغیب و تحریص می‌نمود از کثرت لعن نمودن او بر طوایف ثلاثه بل اربعه که فرقه حکمای اسلام را نیز داخل نموده به کاظم لعنتی شهرت یافته بود. تا کسی مولانا محمد کاظم لعنتی نگفتی او را کسی نشناختی!... در این زمان اهل ایمان را تکفیر می‌کنند و به سعی بسیار مسلمانان را به کفر و زندقه نسبت می‌دهند هر چند آن مسلمان گوید که من مسلمان و از اهل ایمانم قبول نمی‌کنند و اعتنا به کلام آن مسلمان نمی‌نمایند و می‌گویند اصل عدمست تا ثابت شود چنان که مولانا محمد کاظم هزارجریبی ساکن کربلای معلی بوده و سال‌ها در آنجا امام و مقتدای انام بوده و او را کتابی است در مذمت عرفا. در آنجا نوشته که ما بعون الله تعالی نفی ایمان از ملای روم به دلیل و برهان خواهیم نمود و بعد گفته مراد از ایمان، تصدیق به جنان و اقرار به لسان و عمل به ارکانست و این هر سه حادث و اصل عدم وجود این‌هاست تا ثابت شود وجود آن‌ها. الله الله انصاف دهید که این مرد اصول طراز ایمان براند از چه می‌گوید و سخن را به کجا می‌رساند که در عالم صاحب ایمانی نگذاشت و ایمان و اسلام را از میان برداشت. چنین اشخاص مردم را ترغیب می‌کنند بر آزار فقرا و تحریص می‌نمایند عوام را بر اذیت و مذمت عرفا و امر می‌کنند خلق را که بدک تلاوت قرآن و ذکر خداوند سبحان در منابر و مجامع و مدارس و جوامع بر جماعت صوفیه و اهل ایمان لعن و طعن نمایند و فتوا می‌دهند بر قتل کسی که هرگز او را ندیده و احوال او را از مردم منصف نشنیده. با آنکه فطرت او به اسلام و شغل او طاعت ملک علم است»^۲.

هزارجریبی علاوه بر آنکه در لابه‌لای آثارش عرفا و متصوفه را نقد می‌کند، بلکه برخی از آثارش را برای همین منظور نگاشته است:

الف) رساله «منبه الجهال علی وصف رئیس اهل الضلال»: این رساله در بررسی و نقد حافظ شیرازی است؛

ب) رساله «منبه المغرورین»: در نقد فلاسفه و نظریات آن‌ها.

ت) ناشناخته: هزارجریبی رساله‌ای مختصر به فارسی در نقد عرفان و تصوف نگاشته که فاقد عنوان است. تنها نسخه خطی این رساله در کتابخانه ملی ایران به شماره ۳۲۱۴۹_۵ نگه‌داری می‌شود؛

پ) «ارشاد المنصفین و الزام الملحدین»: عنوان این رساله در آثار فهرست‌نویسانی همچون شیخ آقا بزرگ تهرانی آمده است^۳ و هزارجریبی نیز در آثارش از آن یاد می‌کند ولی با تحقیقات میدانی و کتابخانه‌ای که توسط نگارنده انجام شد، هیچ اثری از آن (اعم از کتاب چاپی و یا دست‌نوشته اصل) یافت نشد.

هزارجریبی در رساله «فوائد لطیفه» درباره رساله «ارشاد المنصفین و الزام الملحدین» و دیگر رسائل عرفان‌ستیزانه‌اش چنین گوید: «و چون این را دانستی بدانکه سخنان کفرآمیز ملای رومی در مثنوی و غیر آن و سخن‌های حافظ که همه تعریف شراب و مو و روی و عشق ایشان است و سخن‌های لغو جامی و نظامی و غیر ایشان [...] که چنین سخن‌ها گفتند، تأویل آن‌ها کردن بیرون [از دین‌داری] است

۱. زین‌العابدین شیروانی، بستان‌السیاحه، ص ۴۶۲_۴۶۳.

۲. زین‌العابدین شیروانی، بستان‌السیاحه، ص ۴۲۰.

۳. محمدحسن آقا بزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۶۵_۲۶۶؛ محمدحسن آقا بزرگ تهرانی، الذریعه‌الی تصانیف الشیعه، ج ۱، ص ۵۲۲.

و اگر خواهی که قبايح سخن‌ها و کفر آنها را مطلع گردی، رجوع نما به رساله «منبه الجهال» حقیر که در کفر حافظ نوشتم و رساله «الزام الملحدین» که در کفر ملای رومی و شمس تبریزی و ابراهیم ادهم و سعدی و غیر ایشان نوشتم و اگر زیادت‌تر از این‌ها را خواسته باشی، رجوع کن به رساله «منبه المغرورین» حقیر که احوال بسیاری از این اشقیاء را در آن رساله ایراد نمودم و فساد طریقه فلسفه و تصوف را در آن رساله بیان کردم.^۱

۱.۴. بررسی آثار

در این قسمت آثار هزارجریبی (اعم از کتاب‌های چاپی و نسخه‌های خطی) به دقت بررسی شده و اقوال و نظریات ایشان در دو بخش مطرح می‌شود. بخش اول به گفتار وی درباره شعرا و در بخش دوم به آراء وی که ناظر بر نقد فلاسفه است، می‌پردازیم.

۱.۴.۱. نقد شاعران

هزارجریبی از نقل (قرآن و روایات) شواهدی بر مذمت شعر و شاعری می‌آورد و در عبارات بعدی خویش شاعران مادی اهل بیت (علیهم السلام) را از عمومیت مذمت آیات و روایات خارج می‌کند: «در قرآن مجید فرموده است {وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ} یعنی شعرا متبوع گمراهان‌اند و هر که متابعت ایشان کند از راه حق به در رفته است و رسول خدا (ص) فرموده است: «الشُّعْر من الشَّيْطَان»^۲ یعنی شعر از شیطان است و در روایت دیگر مذکور است که اول کسی که شعر گفت شیطان بود و در روایت دیگر فرمود که شکمی پر از چرک باشد، بهتر است از آنکه پر از شعر باشد».^۳

هزارجریبی شاعران را به دو دسته تقسیم می‌کند: شاعرانی که در مدح و فضایل اهل بیت شعر می‌سرایند و شعری که صوفی مسلک بوده و در اشعار خویش از می، عشق، ساقی، و... استفاده می‌کنند. وی شعری دسته اول را مدح می‌کند ولی با دسته دوم به شدت مخالفت کرده و به هیچ وجه قائل به تأویل و تفسیر اشعار آنها نیست.

وی در پاسخ پرسشی که درباره شعر خواندن و شعر گفتن شده است نیز «مثنوی» و امثال آن را نمونه شعری دانسته است که باعث گمراهی می‌گردد و گفته خواندنش حرام است بلکه خریدن چنین کتاب‌هایی نیز حرام است زیرا که از کتب اهل ضلالت است و افرادی که مولوی را مدح می‌کنند، گمراه می‌نامد، چنان که مولوی گمراه است.^۴ همچنین مولوی را از همه دشمنان حضرت امیرالمؤمنین (ع) دشمن تر دانسته و بیان کرده که مدح شدن حضرت علی (ع) به وسیله مولوی و دیگر اشخاص، سبب تصحیح عقیده و ایمان مادی نمی‌شود.

وی عرفی شیرازی از شعری در دوره صفویه را اهل ذوق و عشق دانسته و او را صوفی وحدت وجودی دانسته که پیوسته خمر می‌آشامد و عاشق فرزند پادشاه‌ها، اکبرشاه شده است و پیوسته در اشعارش اظهار دوستی و عشق به وی نموده است.

نظامی و جامی را از اهل تصوف دانسته و قائل است که هر دو، نسبت عشق که اساس همه فسق‌ها

۱. محمد کاظم هزارجریبی، در مکتب اسلام: تصحیح رساله فواید لطیفه، ص ۱۰۷.

۲. شعراء: ۲۲۴/۲۶.

۳. «الشعر من ابليس»، محمد محسن بن شاه مرتضی فیض کاشانی، الوافی، ج ۲۶، ص ۱۶۲.

۴. نسخه خطی منبه الجهال علی وصف رئیس اهل الضلال، کتابخانه ملی، ش: ۱۴۳۲۱_۵.

۵. نسخه خطی کنزالفوائد، کتابخانه طوسی (امام رضا(ع))، ش: ۳۶۶/۱.

و ضلالت است به حضرت یوسف (ع) که پیغمبر و صدیق است داده‌اند و کفر خود را بر عالمیان ظاهر ساخته‌اند.^۱

دربارهٔ دستهٔ دوم (شعرا صوفی مسلک)، چنین آورده است:

«بدان که یکی از آن اشقیا که اشعار باطله بسیار گفته است و آن‌ها را به موافق مذاق اهل باطل و لغو [و] اهل طرب ادا کرده است محمد شیرازی است که مشهور به حافظ است و اکثر ابیات او تعریف شراب و معشوقه و سایر لغو و باطل است و با این، جاهلان آن را کمال خود و نقل مجلس خود گردانیده‌اند و عوام و خواص به آن مایل گردیده‌اند و آن را «لسان الغیب» نامیده‌اند و به آن فال می‌گیرند و آن قدر به آن اعتقاد دارند که به قرآن مجید، آن قدر اعتقاد ندارند و آن اشعار ثمره ندارد مگر ضایع گردانیدن عمر آدمی و مایل گردانیدن او را به فسق و معاصی و عشق‌بازی و غنا و ملاهی که او آن‌ها را در آن کتاب وصف کرده است و گاه است که باعث گمراهی بعضی از جاهلان می‌گردد زیرا که کلام این اشقیا از خدا دور، مایهٔ ضلالت است و دل خواننده و شنونده را فاسد می‌گرداند و باعث حدوث شبهات و وساوس شیطان می‌گردد».^۲

و در جایی دیگر از همان رساله گوید:

محمد که مشهور به حافظ است مشهور میان علمای ما آن است که او صوفی است چنان که فاضل شیعه تراش قاضی نورالله شوشتری در کتاب «مجالس المؤمنین» او را در سلک صوفیان شمرده است و سید محمد مهدی و آقا محمد علی و میرزا محمد مهدی شهرستانی رضوان‌الله‌علیهم حکم به تصوف و الحاد او نموده‌اند و میرزا ابوالقاسم قمی اطلال‌الله‌عمره و بقاءه تصریح به تصوف او کرده است و فرموده است که حافظ شیخی از مشایخ صوفیه و گمراهان است.^۳

۲،۱،۴. نقد فلاسفه

هزار جریبی ضرر و مفسدهٔ فلسفه و تصوف بر دین اثنا عشری را، عظیم شمرده و آن را حتی از ضرر کفار و مشرکین بزرگ‌تر می‌داند. دلیل وی این است که این دو طایفه به لباس اهل دین درآمده‌اند و در ظاهر ادعای دین‌داری می‌کنند و در باطن در خرابی دین نهایت سعی و اهتمام می‌نمایند. به نظر ایشان حکما و صوفیه اعتماد به «عقول ناقصه» خود نمودند و خواستند که بی‌ارشاد و تلقین صانع عالم و واسطه‌های او معرفت صانع عالم را بیابند. پس به این سبب از جادهٔ مستقیم خارج شده و کافر شده‌اند.^۴

وی برخی از ایشان را مانند شیخ شبستری و ملا عبدالرزاق لاهیجی را وحدت وجودی دانسته که از محیی‌الدین ابن عربی پیروی می‌کنند^۵ و بر طلاب و اهل علم فرض و واجب می‌داند که آن‌ها را مذمت کرده و بدعتشان را اظهار کنند.^۶ البته این نظر هزار جریبی و برخی از دانشمندان اسلامی است. برخی دیگر نیز همانند مرتضی مطهری به فلسفه و عرفان با دید مثبت و معتدل نگریسته و ابن عربی را

۱. محمد کاظم هزار جریبی، نقد متصوفه و عرفا: تصحیح رساله‌ای از محمد کاظم هزار جریبی، ص ۵۱-۵۳.

۲. نسخهٔ خطی منبه الجهال علی وصف رئیس اهل الضلال، کتابخانهٔ ملی، ش: ۱۴۳۲۱_۵.

۳. نسخهٔ خطی منبه الجهال علی وصف رئیس اهل الضلال، کتابخانهٔ ملی، ش: ۱۴۳۲۱_۵.

۴. نسخهٔ خطی منبه المغرورین، کتابخانهٔ ملی، ش: ۳۲۱۴۹_۵.

۵. محمد کاظم هزار جریبی، در مکتب اسلام: تصحیح رسالهٔ فواید لطیفه، ص ۶۹.

۶. محمد کاظم هزار جریبی، در مکتب اسلام: تصحیح رسالهٔ فواید لطیفه، ص ۸۵.

پدر عرفان اسلامی می‌دانند که تحول عظیم در آن به وجود آورده است.^۱

هزارجریبی درباره آثار منفی فلسفه و تصوف چنین گوید:

«قلیلی از خرابی‌هایی که ایشان به دین حق رسانیدند از هتک حرمت الهی و تشبیه کردن ایشان صانع عالم را به مخلوقین و استخفاف نمودن ایشان به پیغمبران و اوصیاء ایشان و انکار کردن ایشان معظّمات ضروری دین را مانند نماز و روزه و حجّ و سایر عبادت و اثبات کردن ایشان معجزات را برای خود بلکه برای زنان زانیه و کنیزان سیاه از برای سگ و گربه و به دروغ دعوی کردند به ربوبیت و حلول و اتحاد و وحدت و رفتن به معراج و فراگرفتن علوم بی‌وساطت ملک و دیدن خضر و سایر پیغمبران و دیدن شیطان و طلب یاری از او کردن و دعوی کشف نمودن و سایر لغو و اباطیلی را که ادعا کردند».^۲

هزارجریبی حکما را بر سه دسته دهریه، طبیعیه، و الهیه تقسیم کرده و بر هر گروه اشکالاتی را وارد می‌کند. دهریه اصل توحید را قبول ندارند. طبیعیه توحید را باور داشته ولی معاد را انکار می‌کنند. گروه سوم الاهیون هستند که سقراط هم از آنان است. این گروه از دو گروه اخیر بهتر بوده و ایرادشان آن است که در کیفیت معاد به بیراهه رفته‌اند.^۳

هزارجریبی برای تأیید ادعاهای خویش درباره مذمت فلسفه و تصوف، سخنی را از کتاب «تهافت الفلاسفه» غزالی نقل می‌کند:

«غزالی در خاتمه کتاب تهافت حکما، بعد از ذکر مذاهب ایشان و ابطال عقاید ایشان گفته است که اگر کسی گوید که شما تفصیل مذاهب حکما را نقل کرده‌اید، آیا قطع می‌کنید به این که حکما کافرند؟ و واجب‌القتل می‌دانید کسی را که اعتقاد نماید به اعتقاد ایشان؟ جواب می‌گویم که بلی ما ایشان را کافر می‌دانیم. ایشان قائل شدند به قدم عالم و گفتند که جواهر همه قدیم‌اند و دوم اینست که خداوند عالم به همه جزئیاتی که جاری می‌شود میان اشخاص خلق، احاطه کرده است و سوم آنست که ایشان انکار کرده‌اند مبعوث شدن اجساد و حشر آن را و هر که یکی از این مسائل را اعتقاد نماید، تکذیب انبیا(علیهم السلام) نموده است زیرا که احدی از فرق مسلمین به این‌ها اعتقاد نکرده است».

۲.۴. گفت‌وگوی هزارجریبی با ملا محراب گیلانی

ظاهراً مخالفت وی منحصر به مکتوباتش نبوده و در اجتماع آن روز کربلا نیز مخالفت و عناد خویش را علنی و آشکار می‌کرده است. در برخی از کتاب‌ها واقعه‌ای که میان هزارجریبی و ملا محراب گیلانی رخ داده است، بیان شده است و در آن واقعه، چهره هزارجریبی طوری نشان داده شده است که علاوه بر آنکه به صورت افراط‌گونه و بیش‌فعال با عرفان و فلسفه مخالف بوده است، بلکه اولیات و اصطلاحات رایج فلسفه و عرفان نظری را هم نمی‌دانسته است.

محمدبن سلیمان تنکابنی، در قصص العلماء، به مناسبت ذکر تحصیلات پدرش (سلیمان بن محمد رفیع) در اصفهان، نوشته است: «و در آن زمان در اصفهان، ملّا محراب^۴ بود که از اعظام و مشاهیر عرفا بود و کشف از مَغیّبات می‌نمود. زمانی ملّا محراب به زیارت حضرت سید الشّهاده(ع) مشرف شد؛ در بالا سر

۱. مرتضی مطهری، عرفان حافظ، ص ۴۲.

۲. نسخه خطی منبّه المغرورین، کتابخانه ملی، ش: ۳۲۱۴۹_۵.

۳. نسخه خطی منبّه المغرورین، کتابخانه ملی، ش: ۳۲۱۴۹_۵.

۴. عارف و فیلسوف مشهور شیعه در دوره زندیه و قاجار که در اصفهان می‌زیسته است.

نشست؛ و ملا کاظم نامی هزارجریبی که در علم، پایه‌ای چندان نداشت و در بالای سر پیش نماز بود، این دو نفر پهلوی هم نشستند. پس بعد از نماز صبح، ملا محمد کاظم، حکمای صوفیه را اسم می‌برد و هر یک را یک تسبیح که صد دفعه باشد، لعن می‌نمود. پس یک تسبیح ملاصدرا را لعن کرد و یک تسبیح ملا محسن فیض را لعن کرد. پس از آن، یک تسبیح ملا محراب را لعن کرد. ملا محراب از او سؤال کرد که این شخص که او را لعن می‌کنی، کیست؟ گفت: ملا محراب اصفهانی است. ملا محراب گفت که: چرا او را لعن می‌کنید؟ گفت: به جهت این که او به وحدت واجب الوجود قائل است! ملا محراب گفت که: الحال [که] او به وحدت واجب الوجود قائل است، او را لعن کن تا چنین اعتقادی پیدا نکند!! و ملا محمد کاظم چون شنیده بود که صوفیه به وحدت وجود قائل اند، پس او فرق میان وحدت وجود و وحدت واجب الوجود ننمود.^۱

در این که هزارجریبی مخالفت شدیدی با عرفان و تصوف داشته شکی نیست اما واقعه هزارجریبی و ملا محراب از اساس کذب و باطل است. چطور هزارجریبی فرق بین اصطلاح بسیار مشهور و جاافتاده «وحدت وجود» را با «وحدت واجب الوجود» نداند، درحالی که در کتاب‌هایش از عقل و استدلال عقلی در اثبات عقاید شیعه استفاده کرده است و شاگرد علمایی چون علامه بحر العلوم بوده است! همچنین وی در برخی از آثارش به اصطلاح مشهور عرفانی وحدت وجود اشاره کرده است و عالم و آشنای به این اصطلاحات بوده است.

آقای جويا جهانبخش در این باره چنین گوید:

این قصه را به گمان من، بدین صورت، کسانی ساخته‌اند که به زعم خود می‌خواسته‌اند مخالفان تَفَلُّسُف و تَصَوُّف را ریشخند کنند و از برخوردهای خشک و ظاهرینانه امثال ملا محمد کاظم هزارجریبی به تنگ آمده بودند.

اگر هم به راستی، هزارجریبی، به جای «وحدت وجود»، «وحدت واجب الوجود» گفته باشد به احتمال قریب به اطمینان، از مقوله سَبَقَ لسان بوده است؛ چه، مرد، آن اندازه هم تهیدست نمی‌نماید که میان وحدت وجود و وحدت واجب الوجود فرق ننهاده باشد.

به گواهی اسناد، برخی از عرفان‌گرایان برای فروکوفتن مخالفان و آزارندگان اهل طریقت خویش، از برخی واکنش‌های نااخلاقی اجتناب نمی‌کرده و احیاناً در تحقیر و تخریب سیمای این مخالفان کوتاهی نمی‌نموده‌اند!! پردازش و گزارش این قصه هم به گمان من، از همین سنخ واکنش‌ها می‌تواند بود.^۲

نتیجه‌گیری

وجود تنش بین اصحاب عقل و نقل انکارناپذیر است و بی‌مهری‌هایی نیز به اصحاب فلسفه و عرفان شده است. اگر علوم عقلی کنار گذاشته شود _ علاوه بر آنکه خویشتن را از معارفی که در سرزمین اسلامی و بعد از ظهور اسلام با معارف اسلامی (قرآن و سنت) آبیاری شده و رشد و نمو کرده است

۱. «واجب الوجود» را که اسم خداست، به اشتباه به جای «وحدت وجود» بیان کرد!

۲. محمدبن سلیمان تنکابنی، قصص العلماء، ص ۸۴.

۳. جويا جهانبخش، ملا محمد کاظم هزارجریبی و دو رساله غلوستیزانه‌اش (مزدک نامه ۵: یادبود پنجمین سالگرد درگذشت مهندس مزدک کیان‌فر)، ص ۵۳-۵۴.

محروم می‌کنیم. عملاً خودمان را در برابر شبهات عقلی و هجمه‌های بنیان‌کنی که ریشه اصول عقاید اسلام و به‌ویژه شیعه را نشانه گرفته است، بی‌سلاح کرده‌ایم.

در این نوشتار سنجش دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی و ملا محمد کاظم هزارجریبی نسبت به عرفان و فلسفه بررسی گردید. یافته‌های تحقیق حاضر به شرح ذیل می‌باشد:

۱. از گذشته تاکنون، سه دیدگاه در ارتباط با فلسفه و عرفان در بین اندیشمندان وجود داشته است: تعدیل، تفکیک، و تکفیر.

۲. آیت‌الله‌العظمی سبحانی:

الف) طرق کسب معرفت را منحصر در حس و نقل (آیات و روایات) نمی‌داند بلکه کشف و شهود (عرفان) و عقل (فلسفه) را هم قبول دارد. البته شهود را طریق خاص می‌داند که به دست آوردن آن برای تمامی افراد بشر مقدور نیست بلکه احتیاج به ریاضات شرعی و طهارت نفس دارد و طریق عقل را نیز مشروط به دانستن اشکال و مواد برهان و... می‌داند.

ب) نگاه معتدلی به فلسفه و عرفان داشته و در آثار خویش از آراء و نظریات عرفا و فلاسفه استفاده کرده و در مواردی که اقوال و معارف آن‌ها را صحیح نداند با دلیل و برهان رد و اصلاح می‌کند.

پ) بین عارف و صوفی تفاوت قائل است.

ت) قائل است که معرفت عقلی و شهودی مورد تأکید آیات قرآن و روایات است.

۳. آیت‌الله محمد کاظم هزارجریبی:

الف) نگاه تکفیری به عرفا، فلاسفه، و حتی شعرا داشته است. ایشان عقل را برخلاف کشف و شهود عرفانی به عنوان یکی از طرق کسب معرفت قبول دارد و خودش نیز در برخی از آثارش از آن استفاده می‌کند. آنچه که وی با آن عناد شدید دارد، نحله و مکتب فلسفه، عرفان، و تصوف است و به هیچ وجه در کنار نقل (آیات و روایات) برای آن‌ها جایگاهی قائل نیست.

ب) قائل است که نباید الفاظی مانند: می، معشوق، عشق، و... را که در اشعار شعراء عارف مسلک همچون حافظ و سعدی آمده، تأویل کرد بلکه باید به ظاهر همان استناد کرد.

پ) ظاهراً با اصل شعر و شاعری مخالفتی ندارد بلکه آنچه که سبب می‌شود نسبت کفر به برخی شاعران دهد، مضمون اشعار آن است لذا از شاعرانی که در مدح و فضایل اهل بیت شعر می‌سرایند، تمجید می‌کند.

ت) ایشان اصطلاح «وحدت وجود» را باطل دانسته و در آثارش بارها از آن نام می‌برد و کفر را در حق کسی که قائل به آن باشد، تجویز می‌کند.

منابع

- کتاب‌ها و مقالات
قرآن کریم.
نهج البلاغه.
۱. آقابزرگ تهرانی، محمدحسین، ۱۴۰۳ق، الذریعة إلى تصانیف الشیعة، بیروت، نشر دارالاضواء، چ سوم.
 ۲. _____، ۱۴۳۰ق، طبقات اعلام الشیعة، بیروت، نشر دار إحياء التراث العربی، چ اول.
 ۳. ابن سینا، ۱۳۸۴، شرح الإشارات و التنبیها، شارح: فخر رازی، مقدمه و تصحیح: نجف‌زاده، تهران، نشر: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چ اول.
 ۴. امین، سیدحسین، ۱۴۰۸ق، مستدرکات أعیان الشیعة، بیروت، نشر دار التعارف للمطبوعات، چ اول.
 ۵. امینی‌نژاد، علی، ۱۳۹۰، آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی (کلیات، تاریخ عرفان، عرفان نظری، عرفان عملی، و...)، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی «ره»، چ دوم.
 ۶. تنکابنی، محمدبن سلیمان، ۱۳۸۳ش، قصص العلماء، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ اول.
 ۷. جهان‌بخش، جويا، ۱۳۹۱، مزدک‌نامه ۵: یادبود پنجمین سالگرد درگذشت مهندس مزدک کیان‌فر، «ملا محمد کاظم هزارجریبی و دو رساله غلوستیزانه‌اش»، به کوشش: پروین استخری و جمشید کیان‌فر، تهران، انتشارات پروین استخری، چ اول، ص ۵۱-۱۱۰.
 ۸. حسینی تهرانی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۶ق، الله شناسی، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی، چ چهارم.
 ۹. حکیمی، محمدرضا، ۱۳۷۵، مکتب تفکیک، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵.
 ۱۰. خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات رهبر معظم انقلاب در دیدار جمعی از اساتید، فضلا، مبلغان، و پژوهشگران حوزه‌های علمیه کشور، ۱۳۸۶/۰۹/۰۸.
 ۱۱. [امام] خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۰ش، صحیفه نور: مجموعه رهنمودهای حضرت امام خمینی «ره»، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی سازمان چاپ و انتشارات: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، چ دوم.
 ۱۲. _____، ۱۳۸۸ش، چهل حدیث (اربعین حدیث)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چ چهارم.
 ۱۳. رحیمیان فردوسی، محمدعلی، ۱۳۸۲، متأله قرآنی: شیخ مجتبی قزوینی خراسانی، مقدمه: محمدرضا حکیمی، قم، انتشارات دلیل ما.
 ۱۴. سبحانی، جعفر، ۱۴۲۴ق، ادوار الفقه الإمامی، قم، نشر مؤسسه امام صادق (ع)، چ اول.
 ۱۵. _____، ۱۴۱۸ق، موسوعة طبقات الفقهاء، قم، نشر مؤسسه الإمام الصادق (ع)، چ اول.
 ۱۶. _____، ۱۴۲۴ق، معجم طبقات المتکلمین، قم، نشر مؤسسه الإمام الصادق (ع)، چ اول.
 ۱۷. _____، نامه آیت‌الله‌العظمی سبحانی به مجله نورالصادق (ع)، اصفهان، دارالصادق (ع)، سال سو، شماره ۱۴ و ۱۵، تابستان و پاییز ۱۳۸۹، ص ۲۵۶-۲۵۸.
 ۱۸. _____، ۱۳۸۵، الالهیات، قم، انتشارات مؤسسه امام صادق (ع)، چ پنجم.
 ۱۹. _____، ۱۳۸۷، رسائل و مقالات: تبیح فی مواضع فلسفیه و کلامیه و فقهیه و فیها دعوة الی التقریب بین المذاهب، قم، انتشارات مؤسسه امام صادق (ع)، چ اول.
 ۲۰. _____، ۱۳۷۰ش، نظریه المعرفة: المدخل الی العلم و الفلسفه و الالهیات، به قلم: حسن محمدمکی‌العاملی، بی‌جا، انتشارات مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، چ اول.
 ۲۱. _____، ۱۳۸۵، مفاهیم القرآن، به قلم: جعفر الهادی، قم، انتشارات مؤسسه امام صادق (ع)، چ چهارم.

۲۲. _____ و محمدرضایی، محمد، ۱۳۹۱، اندیشه اسلامی ۱، تهران، نشر دانشگاه پیام نور.
۲۳. شیروانی، زین‌العابدین، ۱۳۱۵ش، بستان‌السیاحه، تهران، نشر چاپخانه احمدی، چ اول.
۲۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، بدهیه الحکمه، قم، ناشر: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم، چ اول.
۲۵. _____، نهاییه الحکمه، قم، ناشر: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم، چ دوازدهم.
۲۶. فیض کاشانی، محمدمحسن‌بن‌شاه مرتضی، ۱۴۰۶ق، الوافی، اصفهان، ناشر: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی(ع)، چ اول.
۲۷. قمی، عباس، ۱۴۱۴ق، سفینه البحار، قم، نشر: اسوه، چ اول.
۲۸. کریمی، سعید، نگاه‌های به دو وقف‌نامه حاجیه خانم تاج ماه بیگم: خواجه مرجان و صوفیان، پیام بهارستان، سال ششم، شماره ۲۲، زمستان ۱۳۹۲، ص ۳۱۱-۳۳۲.
۲۹. اللجنة العلمیة فی مؤسسه الامام الصادق(ع)، ۱۴۲۳ق، معجم التراث الکلامی: معجم يتناول ذکر اسماء المؤلفات الکلامیة (المخطوطات و المطبوعات) عبر القرون/...، اشراف: جعفر السبجانی قم مؤسسه الامام الصادق(ع)، چ اول.
۳۰. مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار، محقق و مصحح: جمعی از محققان، بیروت، ناشر: دار احیاء التراث العربی، چ: دوم.
۳۱. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۲ش، عرفان حافظ، تهران، انتشارات صدرا، چ بیستم.
۳۲. _____، ۱۳۹۱، مجموعه آثار استاد، ج ۲۳ «کلیات علوم اسلامی، ج ۲»، تهران، انتشارات صدرا، چ هفتم.
۳۳. هزارجریبی، محمد کاظم، ۱۳۹۷ش، مناظره علامه بحر العلوم با یهودیان ذوالکفل: تصحیح رساله جدلیه، مصحح و محشی: علی قنبریان، مقدمه: علیرضا لیاقتی، تهران، نشر میراث فرهیختگان، به سفارش: مؤسسه فرهنگی هنری نوین پژوهش فیاض، چ اول.
۳۴. _____، ۱۳۹۷ش، نقد متصوفه و عرفا: تصحیح رساله‌ای از محمد کاظم هزارجریبی، تصحیح و تعلیقات: علی قنبریان، مقدمه: علیرضا لیاقتی، تهران، نشر میراث فرهیختگان، چ اول.
۳۵. _____، ۱۳۹۷ش، در مکتب اسلام: تصحیح رساله فواید لطیفه، مصحح و محشی: علی قنبریان، مقدمه: علیرضا لیاقتی، تهران، نشر میراث فرهیختگان، چ اول.
۳۶. نسخه‌های خطی
۳۷. هزارجریبی، محمد کاظم، نسخه خطی کنزالفوائد، کتابخانه طبسی (امام رضا)، ش: ۳۶۶/۱.
۳۸. _____، نسخه خطی منبه الجهال علی وصف رئیس اهل الضلال، کتابخانه ملی، ش: ۱۴۳۲۱_۵.
۳۹. _____، نسخه خطی منبه المغرورین، کتابخانه ملی، ش: ۳۲۱۴۹_۵.

مطالعه موردی اتهام دروغ گویی حضرت ابراهیم با تأکید بر نظر

آیت‌الله‌العظمی سبحانی

حسین جلالی‌نوبری^۱

سیدضیاءالدین علیانسانب^۲

سید مرتضی علیانسانب^۳

چکیده

عصمت و مصونیت از خطا و لغزش، به عنوان یکی از شرایط نبوت، از جمله مسائل کلامی است که از دیرباز نزد متکلمان مسلمان و غیر مسلمان مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. یکی از مصادیق بحث، عصمت گفتاری پیامبران است. با این حال از برخی آیات در داستان حضرت ابراهیم این گونه برداشت شده که ابراهیم در سخنان خود با مشرکان راستگو نبوده است. طرح بحث عصمت گفتاری پیامبران از منظر شیعه هدف این پژوهش بود که با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی به مطالعه موردی روایات نسبت دروغ به حضرت ابراهیم پرداخت. پژوهش حاضر به روش توصیفی تحلیلی و مطالعه موردی داستان حضرت ابراهیم در قرآن با استفاده از منابع حدیثی شیعه و سنی به این پرسش پاسخ داده است که عصمت حضرت ابراهیم با احتمال و اتهام دروغ گویی وی چگونه قابل جمع است؟ یافته‌های تحقیق نشان داد که روایات از جهت سند و دلالت مخدوش هستند. بیماری واقعی، بیماری با شرکت در جشن مشرکان، آزرده‌گی روحی در محیط شرک و قصد توریه توسط ابراهیم برخی احتمالات در مراد ابراهیم از بیماری هستند. همچنین در جریان بت شکنی، ابراهیم در سخن با مشرکان کج فهم، قصد جدی نداشته و می خواست آنان را به نادرستی عقایدشان توجه دهد و به صورت جدلی با آنان سخن گفته است.

کلید واژگان

شبهه، شبهات کلامی، نسبت دروغ، احادیث جعلی، انبیاء، عصمت، ابراهیم.

مقدمه

عصمت و مصونیت از خطا و لغزش، به عنوان یکی از شرایط نبوت، از جمله مسائل کلامی است که از دیرباز نزد متکلمان مسلمان و غیر مسلمان مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. در این میان عده‌ای دانسته یا ندانسته سعی در خدشه دار کردن عصمت پیامبران داشته و آن را از مسیر اصلی قرآنی خارج نموده و به شیعه نسبت می دهند. دوایت رونالدسن در باره تاریخچه عصمت، بر این باور است که با پیشرفت و تحول علم کلام، شیعیان اولین کسانی بودند که به بیان مسئله عصمت پرداختند و امامان(علیهم السلام) خود را متصف به عصمت نمودند. وی آغاز این تفکر را از زمان امام صادق(ع) می‌داند؛ درحالی که پرداختن به این مسئله از سوی اهل سنت را تا قبل از قرن سوم هجری رد می‌نماید.

^۱. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی تبریز(نویسنده مسئول) nobar@gmail.com

^۲. دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی تبریز oliyanasabz@mail.tbzmed.ac.ir

^۳. دانشجوی دکتری گروه اخلاق اسلامی دانشگاه تهران. oliyanasab1365@yahoo.com

وی بر این باور است که کتاب الکافی که به بیان موضوع عصمت پرداخته در این راستا تصنیف شده است. (م. رونالدسن، ۱۴۱۰، ۳۲۸)

آیت‌الله جعفر سبحانی معتقد است که این تحلیل از طرف مستشرقان صحیح نبوده، بلکه اوهامی است که مخالفان مطرح کرده‌اند؛ چراکه منشأ ظهور و طرح مسئله عصمت، قرآن کریم است و در قرآن کریم، فرشتگان موکل دوزخ به این وصف متصف شده‌اند. (تحریم ۶) بنابراین با تأسی از قرآن کریم، بدون در نظر گرفتن هر آن کس که بدان وصف متصف می‌شود؛ عصمت نزد متکلمین، گسترده‌تر شد و درباره انبیای الهی و نیز ائمه معصوم (علیهم‌السلام) بیان گردید. (سبحانی، ۱۴۱۴، ۱۱-۱۰) فهم برخی از مفسران در باره بعضی از آیات قرآنی، موجب به وجود آمدن شبهه صدور گناه از انبیا گردیده است و منکران عصمت انبیا با استناد به ظاهر این آیات، عصمت پیامبران را انکار کرده‌اند. چنان که منکران عصمت حضرت ابراهیم (ع) با استناد به آیاتی از قرآن کریم، پیرامون محورهای نظیر: عقاید، احکام، افعال و سیره ایشان، به بحث پرداخته‌اند و از این آیات به عنوان دستاویزی برای اثبات رأی خویش بهره جسته و ایجاد شبهه نموده‌اند.

عصمت گفتاری و راستگویی یکی از مصادیق عصمت پیامبران است. با این حال از برخی آیات در داستان حضرت ابراهیم این گونه برداشت شده که ابراهیم در سخنان خود با مشرکان راستگو نبوده است. طرح بحث عصمت گفتاری پیامبران از منظر شیعه هدف این پژوهش است که با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی به مطالعه موردی روایات نسبت دروغ به حضرت ابراهیم می‌پردازد. پژوهش حاضر به روش توصیفی تحلیلی و مطالعه موردی داستان حضرت ابراهیم در قرآن با استفاده از منابع حدیثی شیعه و سنی به این پرسش پاسخ خواهد داد که عصمت حضرت ابراهیم با احتمال و اتهام دروغ گویی وی چگونه قابل جمع است؟

ضرورت تحقیق از این روست که نبود چنین مطالعاتی احتمال مخدوش بودن عصمت را در اذهان برخی به وجود آورده است. نتایج این پژوهش می‌تواند در تنویر افکار و معرفی صحیح از رفتار و گفتار پیامبران اسوه‌های واقعی را به پیروان راستین قرآن معرفی نماید. تاکنون کتاب‌ها و مقالات زیادی در خصوص عصمت پیامبران نگاشته شده و هر یک متکلمین و مفسران به صورت مستقل یا لابه‌لای مباحث از زاویه‌ای بر این اندیشه نگریسته‌اند. لکن هیچ تحقیق مستقلی به بررسی اتهام دروغ گویی ابراهیم نپرداخته و این تحقیق در صدد پاسخ به خلا موجود به این اتهامات پاسخ خواهد داد.

معناشناسی عصمت

عصمت به سه معنای، «حفظ، نگهداری و منع» به کار رفته است. جوهری می‌نویسد: عصمت به معنای منع است، «عَصَمَهُ الطَّعَامُ» یعنی غذا از گرسنگی او جلوگیری کرد، و نیز به معنای حفظ است، «اعتصمت بالله» یعنی زمانی که کسی به لطف خداوند از گناه خودداری کند. (جوهری، ۱۹۷۴م، ۵، ۱۹۸۶) فیومی می‌نویسد: خداوند کسی را از بدی حفظ کرد، عَصَمَ يَعْصِمُهُ از باب ضرب یضرب، یعنی او را حفظ کرد و نگه داشت. (فیومی، ۱۳۴۷، ۲، ۴۱۴) ابن منظور می‌نویسد: عصمت در کلام عرب به معنای منع است، و عصمت خداوند بنده‌اش را به این معنا است که خداوند او را از چیزهای که او را نابود می‌کند، حفظ کرد. (ابن منظور، ۱۴۰۸ج ۱۲، ۴۰۳-۴۰۴) این واژه در قرآن کریم نیز به همین معنا

به کار رفته است به طور مثال در جریان طوفان حضرت نوح(ع)، در کلام این پیامبر الهی به فرزند نافرمان خویش آمده است: «لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ» (هود، ۴۳) یعنی «امروز هیچ چیز مانع از تحقق امر خداوند تعالی نخواهد شد» و یا در جای دیگر آمده است: «قُلْ مَنْ ذَا الَّذِي يَعْصِمُكُمْ مِنَ اللَّهِ إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سُوءًا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً» (احزاب، ۱۷) یعنی «چه کسی شما را از غضب خدا محفوظ خواهد داشت».

عصمت از دیدگاه دانشمندان شیعه به معنای مصونیت عده‌ای خاص از بندگان خدا در برابر گناه، اشتباه، سهو و نسیان است. سرمنشأ این مصونیت و عصمت نیز لطف و توفیقی است که از جانب خدای متعال شامل حال آن افراد می‌شود که در نتیجه فرد معصوم در عین حال که قدرت بر انجام گناه و خطا را دارد از ارتکاب آن خودداری کند.

شیخ مفید می‌گوید: عصمت، لطفی از جانب خداوند است که شامل حال مکلف می‌شود و او را از وقوع در معصیت و ترک اطاعت باز می‌دارد؛ با این که آن شخص قادر به انجام آن دو است. (مفید، ۱۴۱۴، ۳۷)

سید مرتضی نیز در تعریف عصمت می‌گوید: عصمت، همان چیزی است که با وجود آن، انجام کار زشت و عدم انجام واجبات برای مکلف ممتنع می‌شود؛ به طوری که اگر نبود، امکان انجام قبیح و ترک واجب ممکن بود؛ هر چند که ذاتاً انجام هر دو طرف (انجام قبیح و ترک واجب) امکان‌پذیر است. عصمت در حقیقت چیزی است که خداوند در حق بنده‌اش انجام می‌دهد و از این جا دانسته می‌شود که با وجود عصمت، شخص معصوم معصیتی انجام نمی‌دهد، با این قید که وجود عصمت منتهی به سلب اختیار از مکلف و اجبار نمی‌شود. (علم الهدی، ۱۴۰۵، ۲، ۲۷۷)

علامه حلی عصمت را این گونه تعریف می‌کند: عصمت، لطف پنهانی است که خداوند در حق بندگان انجام می‌دهد؛ به طوری که پس از آن برای آن شخص انگیزه‌ای برای ترک اطاعت از خداوند و انجام گناه وجود ندارد؛ با این که بر انجام قدرت دارند؛ چرا که اگر معصوم نباشد، به گفته‌های او اعتماد نمی‌شود و در نتیجه فایده بعثت از بین خواهد رفت و این (برای خداوند) محال است. (حلی اسدی، ۱۴۱۷، ۸۹)

از مجموع این تعاریفات دو نکته به دست می‌آید:

۱- عصمت، ملکه‌ای است نفسانی که منشأ الهی دارد و لطفی از جانب خدا بوده و به هر کسی که بخواهد اعطا می‌کند.

۲- کسی که معصوم است، مجبور به انجام ندادن گناه نیست، بلکه در عین حال، قدرت بر انجام گناه را دارد؛ اما به لطف و توفیق خداوند از انجام آن خودداری می‌کند همانند ما که از برخی گناهان؛ مثل برهنه رفتن به خیابان و... معصوم هستیم، با این که می‌توانیم و قدرت بر انجام آن را داریم.

آیت‌الله‌العظمی سبحانی می‌فرماید: انجام ندادن کار خلاف، گواه بر عدم توانایی نیست، فرد معصوم به خاطر تقوای والا یا علم شکست‌ناپذیر به پیامد گناه و یا شناخت کامل از عظمت خالق، اقدام به انجام کار خلاف نمی‌کند، هر چند که اگر بخواهد می‌تواند مانند دیگران مبدأ خلاف و گناه باشد. این ملکه اگرچه از سنخ تقوا و پرهیزگاری است، اما در مرتبه‌ای بالاتر از آن قرار دارد، به نحوی که صاحبش را از ارتکاب هر عمل زشت حتی در حد فکر گناه، باز می‌دارد (سبحانی، ۱۳۸۳، ۴، ۳۳)

وهمو، ۱۴۲۸، ۲۷۶)

مفهوم دروغ

کذب در لغت به معنای خیر دادن از چیزی بخلاف آن‌چه که هست می‌باشد. (فراهیدی، ۱۳۸۳، ۵، ص ۳۴۷ و راغب اصفهانی، ۱۳۶۲، ۷۰۴ و مصطفوی، ۱۴۱۶، ج ۱۰، ص ۳۳) کذب در اصطلاح یعنی دروغ گفتن در انواع مختلف آن است، (سبحانی) مانند دروغ گفتن زبانی، عملی، نسبت دروغ به کسی دادن و چیزی را خلاف واقع نشان دادن. اصل آن در گفتار است؛ گذشته باشد یا آینده، وعده باشد یا غیر آن. (راغب، ۱۳۶۲، ۷۰۴) ضد صدق (ابن منظور، ۱۴۰۸، ص ۵۰) و خبر از خلاف واقع چه به صورت عمد یا سهو، (فیومی، ۱۳۴۷، ۲، ۶۷) آمده است. پس اظهار امر خلاف واقع و سخن بر خلاف حقیقت را دروغ گویند و یکی از بزرگترین و بدترین صفات انسان دروغ گفتن است.

ابراهیم در قرآن

قرآن نام این قهرمان توحید را ۶۹ بار و در ۲۵ سوره، با عناوین حنیف (انعام، ۷۹) موقن (انعام، ۷۵) صدیق (مریم، ۴۱) نبی (مریم، ۴۱) مومن (صافات، ۱۱ ص) محسن (صافات، ۱۱۰) امام (بقره، ۱۲۴) و صالح (بقره، ۱۳۰) نیرومند و خیر رسان، بصیر، خالص و آخرت‌گرا، برگزیده، نیکوکار (ص، ۴۷) متوکل به خدا (شعرا، ۷۸-۸۲) خلیل الله (نساء، ۱۲۵) امت، (نحل، ۱۲۰) شجاع (انبیاء، ۵۷-۶۳) وفاکننده به عهد (نجم، ۳۷) ستوده است (سبحانی، ۱۳۸۳، ۱۱، ۲۰۹-۲۱۳) که همگی بیانگر مقام ارجمند این پیامبر الهی بوده و متذکر مقام فوق العاده والایی برای ایشان است.

بر اساس ظاهر آیات قرآن کریم، ابراهیم علیه‌السلام از آوان طفولیت در نهران گاهی دور از جامعه خود می‌زیسته و پس از آن که به حد تمیز رسیده از نهران گاه خود به سوی قوم و جامعه بیرون شده و به پدر خود پیوسته و دیده که همه مردم حتی پدرش، بت می‌پرستند. چون دارای فطرتی پاک بود و خدای متعال هم با ارائه ملکوت، تاییدش نموده و کارش را به جایی رسانده بود که تمامی اقوال و افعالش موافق با حق شده بود، این عمل را از قوم خود نپسندید و ساکت نشست و به احتجاج با پدر خود پرداخته و او را از پرستش بت‌ها منع و به توحید خدای سبحان دعوت کرد تا او را به راه راست خود هدایت نموده و از ولایت شیطان دور سازد. پدرش او را از خود طرد نمود و به سنگسار کردنش تهدید کرد.

ادیان پیرو ابراهیم

به دلیل عظمت و بزرگی حضرت ابراهیم (ع)، هر کدام از ادیان الهی آن حضرت را منسوب به خود و خود را پیرو دین و آیین وی می‌شمارند. قرآن در پاسخ آنها فرمود: «ابراهیم نه یهودی بود و نه نصرانی، بلکه موحدی خالص و تسلیم خدا بود و هرگز از مشرکان نبود.» (آل عمران، ۶۷) از این روی، ادیانی که به ظاهر، دین توحید خوانده می‌شوند از یادگاران و آثار وجودی او می‌باشند، یکی از آن ادیان، دین یهود است که منتهی و منتسب به موسی بن عمران (ع) است و موسی بن عمران یکی از فرزندان ابراهیم (ع) شمرده می‌شود، برای این که نسب او به اسرائیل یعنی یعقوب بن

^۱ . در تمام مواردی که نام پدر حضرت ابراهیم علیه‌السلام برده شده است، مراد عمومی ایشان است. در این رابطه آیت‌الله سبحانی، ادعای اجماع شیخ مفید را نقل نموده که پدران همه انبیا موحد بودند، (فروع ابدیت، ۱۳۸۵، ۱، ۷۰)

اسحاق (ع) منتهی می‌گردد و اسحاق (ع) فرزند ابراهیم (ع) است.

یکی دیگر دین نصرانیت است که منتهی به عیسی بن مریم (ع) می‌شود و نسب عیسی بن مریم (ع) نیز به ابراهیم (ع) می‌رسد و همچنین دین اسلام که از جمله ادیان توحیدی است؛ چون این دین مبین منسوب به رسول‌خدا محمد بن عبدالله (ص) است و نسبت آن جناب نیز به اسماعیل ذبیح (ع) فرزند ابراهیم خلیل (ع) منتهی می‌شود.

با این وصف، برخی از روایات در منابع حدیثی نقل شده و نسبت دروغ‌گویی به پیامبران اولوالعزم الهی مانند حضرت ابراهیم داده است:

شبهه دروغ‌گویی حضرت ابراهیم (ع)

در ماجرای بت شکنی حضرت ابراهیم (ع) می‌خوانیم که وقتی مردم شهر از حضرت خواستند تا آنها را در برگزاری مراسم جشن بت‌ها همراهی نماید و با آنها از شهر بیرون برود، او با گفتن جمله «إِنِّي سَقِيمٌ؛ من بیمارم»؛ (صافات / ۸۹) در شهر ماند. برخی معتقدند که حضرت این جمله را از روی حقیقت نگفته، از این رو با عصمت ایشان منافات دارد. (ابن عجبیه، بی تا، ۴، ۶۰۶ و سمرقندی، بی تا، ۳، ۱۴۵ و ابن عاشور، ۱۹۸۴، ۲۳). فَتَنَّا نَظْرَهُ فِي النُّجُومِ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ فَتَوَلَّوْا عَنْهُ مُدْبِرِينَ. (صافات / ۹۰ - ۸۸) (سپس) نگاهی به ستارگان افکند و گفت: «من بیمارم (و با شما به مراسم جشن نمی‌آیم)!» آنها از او روی برتافته و به او پشت کردند (و به سرعت دور شدند).

از دیگر مواردی که موجب گردیده نسبت دروغ به حضرت داده شود این است که حضرت ابراهیم (ع) پس از ماجرای بت شکنی، دستگیر شد و وی را به دادگاه احضار نمودند. «قَالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْتَانِ يَا إِبْرَاهِيمُ؛ گفتند: تو این کار را با خدایان ما کرده‌ای، ای ابراهیم؟!» (انبیاء، ۶۲) او در پاسخ گفت: «بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسْتَلُّوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْظُقُونَ؛ گفت: بلکه این کار را بزرگشان کرده است! از آنها بپرسید اگر سخن می‌گویند!» (انبیاء، ۶۳)

برخی با استناد به ظاهر این آیه گفته‌اند؛ چگونه ابراهیم (ع) کار خود را به بت بزرگ نسبت دارد، آیا این دروغ نیست؟! و آیا با مقام عصمت او سازگار است؟

روایت نسبت دروغ

کتاب صحیح بخاری نیز مانند دیگر کتاب‌های حدیثی بوده و در میان مرویات بخاری، روایات ناصحیحی نیز نقل شده است از جمله؛ حدیثی است که به دروغ‌های سه‌گانه حضرت ابراهیم (ع) می‌پردازد. در این زمینه در کتاب الجمع بین الصحیحین چنین آمده است: محمد از ابوهریره چنین نقل می‌کند: رسول‌خدا (ص) فرمود: ابراهیم، تنها سه بار دروغ گفت؛ دوبار در راه خدا که گفت: (إِنِّي سَقِيمٌ)؛ «من بیمارم» و (بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا)؛ «بلکه بت بزرگ این کار را انجام داده است»، و یک بار به خاطر ساره؛ بدین ترتیب که ابراهیم (ع) به همراه ساره - که زیاتر از او وجود نداشت - پای در سرزمین پادشاهی زورگو نهاد؛ به همین جهت به ساره گفت: اگر این پادشاه بفهمد که همسر من هستی تو را از آن خود می‌کند؛ بنابراین، در پاسخ به سؤال او بگو که خواهر ایمانی من هستی (الجمع بین الصحیحین: ۳ / ۱۸۴ / ۲۴۱۵)

بررسی سند روایت

این روایت به طرق متعدد از ابن سیرین از ابوهریره یا از عبدالرحمان اعرج از ابوهریره و در یک مورد از مسیب بن رافع از ابوهریره نقل شده است. بر این اساس ابوهریره در این روایت متفرد است. بررسی بیشتر در اسناد این روایت نشان می‌دهد که در میان صاحبان آثار مذکور، صنعانی (۲۱۹ق) ابن سعد (۲۳۰ق) این روایت را به صورت حدیث موقوف از ابوهریره نقل کرده‌اند نه به صورت مسند از رسول خدا(ص) (صنعانی، ۱۴۱۰، ۳، ۳۵ و ابن سعد، ۱۴۱۰، ۲، ۴۱) به عبارت دیگر، این روایت در اولین و دومین منبع خود به صورت موقوف از ابوهریره نقل شده و هرگز به رسول خدا(ص) نسبت داده نشده است و نمی‌توان آن را سخن رسول خدا(ص) به شمار آورد. بر اساس این دو منبع متقدم، ابوهریره در مقام نقل حدیث از رسول خدا(ص) نبوده، بلکه دیدگاه خویش را درباره آن آیات بیان کرده است. این روایت در منابع بعدی به صورت روایت از رسول خدا(ص) نقل شده است مانند این روایت را به طریق خویش (احمد، ۱۴۱۳، ۲، ۴۰۳ و مسلم، بی تا، ۷، ۹۸ و ابوداود، ۱۴۱۰، ۱، ۴۹۳ و ابن قتیبه، بی تا، ۱۶۶ و ترمذی، ۱۴۰۳، ۵، ۴ و نسائی، ۱۳۴۸، ۵، ۹۸، طبرانی، ۱۴۱۵، ۱، ۲۹۱ و دیگران) از ابوهریره به نقل از رسول خدا(ص) نقل کرده‌اند.

برخی (بخاری، ۱۴۱۰، ۴، ۱۱۲ و طبری، ۱۴۱۲، ۱۷، ۳۱ و همو، ۱۳۸۷، ۱، ۲۴۵ و بیهقی، بی تا، ۷، ۳۶۶ و ۱۰، ۱۹۸ و همو، ۱۴۱۷، ۴۱۹) این روایت را به هر دو صورت، گاه موقوف از ابوهریره و گاه به صورت مسند از ابوهریره از رسول خدا(ص) نقل کرده‌اند که بر اضطراب حدیث افزوده است، در حالی که روایت دیگر موید این خبر یافت نشده است
در این که معیار حدیثی ارزیابی احادیث چیست؟ بزرگان گفته‌اند که حدیث معیار باید متواتر باشد (سبحانی، ۱۴۰۵، الحدیث النبوی ۶۱-۶۰)

فخررازی به انتقاد و ابطال این حدیث پرداخته و راویان آن را طرفدار مکتب حشویه می‌داند. وی می‌نویسد: یکی از طرفداران مکتب حشویه از پیامبر(ص) برای من نقل کرد که ابراهیم، تنها سه بار دروغ گفت. گفتم: نباید چنین روایاتی را پذیرفت. او از روی انکار سخن من، گفت: اگر این حدیث را نپذیریم در واقع راویان را دروغ‌گو پنداشته‌ایم. به او گفتم: بیچاره! اگر آن را بپذیریم حضرت ابراهیم(ع) را دروغ‌گو پنداشته‌ایم و اگر نپذیریم راویان را. تردیدی نیست که پاسداشت ساحت ابراهیمی(ع) از دروغ‌گویی، بهتر از آن است که گروهی راوی ناشناخته را از دروغ‌گویی، تبرئه کنیم. (فخررازی، ۱۴۲۵، ۲۶، ۱۴۸) گفتمی است که عمر بن عادل، این سخنان فخر رازی را ثبت و او را تحسین کرده است. (ابن عادل، ۱۴۱۹، ۱۶، ۳۲۴)

برخی محققان و مفسران اهل سنت که در آثار خود بر حفظ حریم عصمت پیامبران الهی پای فشرده‌اند، در رویارویی با چنین روایاتی - که با نسبت دروغ‌های سه‌گانه به حضرت ابراهیم(ع) مقام عصمت آن حضرت را خدشه دار کرده و از سویی ملاحظه کرده‌اند که این روایات به طور مستفیض در جوامع روایی و صحاح ایشان گزارش شده، برای مخدوش نشدن وجهی صاحبان صحیح و سرپوش گذاردن بر جعلیات ابوهریره، در صدد توجیه و تأویل این روایات برآمده‌اند. دروغ‌های ابراهیم را شرعی دانسته، آن‌ها را دروغ‌هایی در خدمت اهداف دینی معرفی کرده‌اند!

چنین توجیهاتی گذشته از آنکه با ظاهر روایات جعلی یاد شده سازگار نیست، تبعات سوئی نیز به

دنبال خواهد داشت.

محمود ابوریه از عالمان اهل سنت می‌نویسد؛ جناب ابوه‌ریره برای سرپوش نهادن بر سخنان بسیاری که ساخته و پرداخته است و برای نیل به مطامع دنیوی، ابایی در جعل حدیث نداشت. وی می‌افزاید چنین افرادی چون خود را قابل نمی‌یافتند تا به آن مراتب عالی دست یازند، بزرگان دین را به مرتبه خود تنزل بخشیده‌اند! این سخنان در عالم اسلام پر شده و عده‌ای در صحاح و مسانید خودشان این اسرائیلیات را آورده‌اند. مطامع دنیوی، محبوبیت پیش خلفا، کینه توزی به اهل بیت، انگیزه‌ی جعل روایت در افراد بوده‌اند. (شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۳۵۸ به نقل از: اضواء علی السنه المحمديه، ص ۲۱۶)

بررسی محتوای روایت

دروغ گویی با اسوه بودن (ممتحنه، ۶۰) ناسازگار است؛ چرا که قرآن به طور مطلق فرموده و اختصاص به زمان قبل یا بعد از ابراهیم ندارد. بر همین اساس عالمان شیعی همچون شیخ طوسی، علامه طباطبایی، و سایرین و حتی برخی از دانشمندان سایر فرق اسلامی، چنین پندارها و توجیهاتی را درباره‌ی انبیاء، خطا و اشتباه محض خوانده‌اند و قبول آن را مصادف با انصراف دل‌ها از آن اسوه‌های یگانه و الگوهای بی‌همتا دانسته‌اند.

علامه طبرسی گفته: دلایل عقلی حکم می‌کند که پیامبران هیچگاه دروغ نمی‌گفتند و نیازی هم به این کار و یا تقیّه نداشتند. این نکته هم جا دارد تذکر داده شود که دلایل عقلی نه انعطاف پذیرند و نه جای تأویل دارند. تأویل به این معنا که نه احتیاج به تفسیر و نه قابل تغییر است.

از حضرت رسول خدا(ص) روایت شده است که می‌فرماید: «انَّ الْكُذْبَ لَا يَصْلِحُ فِي جِدِّ وَلَا هَزْلًا» به راستی که دروغ هرگز شایسته نیست چه در مقام جد باشد و چه در مقام شوخی. به این جهت پیامبران مطلقاً از دروغ میرا هستند، لذا حضرت ابراهیم نه دروغ گفته و نه مصلحت طلبی کرده است، بلکه آنچه در دل می‌پروراند و ضروری می‌نمود به صراحت و بدون پرده پوشی اظهار کرده است، آن هم در همه حالات و در طول زمان رسالت خویش. در ضمن بر باطل بودن پندارها و باورهای غلط آنان تاختم است» (طبرسی، ۱۴۲۶، ج ۷، ص ۵۴ و ج ۸، ص ۴۵۲)

پس معنای «انی سقیم» و همچنین معنای «بل فعله کبیرهم» چیست؟ و آیا به زعم شما دروغ هست یا نه؟

پاسخ به اتهام دروغ گویی

بررسی‌ها بیانگر آن است که این اتهام براساس دلایل زیر بی‌اساس است:

۱. نبود دلیلی بر بیمار نبودن حضرت

از قرآنی که در آیه «فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ» پس نظری به ستارگان افکند. و گفت من کسالت دارم. (صافات، ۸۸-۸۹) است، به هیچ وجه دروغ بودن جمله «انی سقیم» استفاده نمی‌شود، شاید به راستی، ابراهیم(ع) کسالتی داشته، ولیکن نه آن قدر که از شکستن بتها بازش بدارد.

دلیل محکمی وجود ندارد که حضرت ابراهیم(ع) در آن ایام، بیمار نبودند، بلکه بر بیماری آن حضرت دلیلی وجود دارد؛ زیرا از یک سو خدای متعال او را صاحب قلبی سلیم معرفی کرده و از سوی دیگر از او، به صراحت حکایت کرده است که: من مریضم و کسی که دارای قلب سلیم است،

دروغ و سخن بیهوده نمی‌گوید. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۴۹، ۱۷ - ۱۴۸) آیت‌الله سبحانی می‌گویند؛ هیچ دلیلی نداریم که ابراهیم راستی بیمار نبوده است چه بیماری در جسم او بوده، اما نه آنچنان که او را از فعالیت جسمانی به کلی باز دارد و نتواند بت شکنی کند چه بسیارند بیمارانی که در طول روز مشغول کار هستند مخصوصاً کارهای نشاط آور همچون شکستن بت‌ها برای قهرمان توحید همچون ابراهیم (سبحانی، ۱۴۱۴، ۱۲۵) آنچه مهم و قابل اعتنا است خبر قرآن بر مریضی ابراهیم (ع) است و اگر او را به عبارت «جاء ربه بقلب سليم» آورده، نسبت کذب و لغو بر او صحیح نیست. (همو، ۱۴۱۹، ۵۳۷)

۲. بیماری؛ به معنای آزرده خاطر بودن از شرایط موجود

از تعبیر «سقیم» معنای بیماری‌ها و اختلالات مزاجی، درونی و روحی نیز استفاده می‌شود. (مصطفوی، ۱۴۱۶، ۵، ۱۵۴؛ راغب اصفهانی، ۱۳۶۲، ۱، ۴۱۵) شیخ طوسی درباره مقصود سخن حضرت از «إِنِّي سَقِيمٌ»، گفته است که حضرت به خاطر آنچه که از اعمال زشت و قبیح مردم به خاطر عبادت غیر خدا می‌دید، سقیم القلب بود. از این رو حضرت به این دلیل صادق است. (طوسی، بی تا، ۸، ۵۰۹) سید قطب در تفسیر این آیه می‌نویسد: حضرت ابراهیم (ع) بعد از این که از پاسخ مثبت مردم به دعوتش به سوی حق، ناامید شد و نسبت به انحراف ایشان مطمئن گردید، تصمیم گرفت کاری انجام دهد. از این رو منتظر فرصت شد تا مردم از معابد و بت‌ها دور شوند. از سوی دیگر قلب حضرت به خاطر انحراف قومش خسته و رنجور شده بود و به این خاطر هنگامی که از وی خواستند تا به همراه آنها معبد را ترک نماید، فرمود: «إِنِّي سَقِيمٌ»، و من توانی برای خروج از شهر و شرکت در جشن را ندارم و این نشان از خستگی و دل‌تنگی‌اش می‌باشد. بر این اساس این سخن دروغی از جانب ایشان نیست. (سید قطب، ۱۴۰۰، ۵، ۲۹۹۳ - ۲۹۹۲) چنانچه آیت‌الله سبحانی می‌گوید: واژه سقم در مورد ناراحتی‌های روحی نیز به کار می‌رود و مسلماً روح ابراهیم در آن محیط مملو از شرک، آزرده و بیمار گونه بوده بنابراین اگر گفت من بیمارم بیماری ناراحتی از جنبه روحی را بیان می‌کرد. با توجه به اقوال یاد شده می‌توان گفت، ناراحتی و مریضی ابراهیم به خاطر بت پرستی و نادانی مردم بوده است.

۳. مبتلا شدن به بیماری در آینده (مجاز بالمشارفه)

حضرت ابراهیم به ستارگان نگاه کرد، آنگاه دلیل آورد که وقت بیماری تب او فرا رسیده است؛ چراکه در زمان معینی عادت به بیماری داشت و گفت من بیمارم؛ یعنی وقت و نوبت بیماری من فرا رسیده است. گویا که چنین فرمود: من به زودی به ناچار بیمار خواهم شد و وقت آن فرا رسیده است که تب بر من عارض شود. (طبرسی، ۱۴۲۶، ۸، ۷۰۲)

شیخ طوسی در تفسیر آیه «فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ» ضمن بیان نظرات مفسران، می‌نویسد که حضرت ابراهیم (ع) با نگاه به نجوم استدلال نمود که زمان تب کردن است، چنان که عادت داشت در چنین زمان‌هایی تب نماید و سپس فرمود: «فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ». وی در ادامه با رد دیدگاه برخی مفسران درباره این که حضرت ابراهیم (ع) در هنگام نظر کردن به ستارگان، یقین کامل نسبت به خداوند نداشت، می‌نویسد حکایت خداوند متعال از حضرت ابراهیم به «إِذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ (صافات، ۸۴)؛ هنگامی که با قلبی پاک و سالم (از هر گونه شرک) به نزد پروردگارش آمد» بیانگر آن است که ابراهیم (ع) هیچ گاه ذره‌ای نسبت به خداوند شک و تردید نداشته و شرک نورزیده است. (طوسی، بی تا، ۸، ۵۰۹)

آیت‌الله‌العظمی سبحانی می‌فرماید: جمعی از مفسران نیز گفته‌اند که ابراهیم یک نوع بیماری

(همانند تب نوبه‌ای) داشت که در فواصل مختلف زمانی به دست او می‌داد و منظور از جمله «انی سقیم» این است که وقت بیماری من نزدیک شده است و من از همراهی شما معذورم. پیش از آن که بگوید مریضم، نگاهی به ستارگان کرد، سپس گفت من بیمارم. که نشان می‌دهد منظورش از نگاه به ستارگان، آگاهی از زمان بروز بیماری بود و از آن‌ها برای محاسبه وقت استفاده می‌کرد (سبحانی، ۱۲۵، ۱۴۱۴).

۴. ابراهیم توریه کرد

مشرکان زمان حضرت ابراهیم (ع) در یکی از ایام سال برای تفریح و تفرج از شهر خارج می‌شدند. از آنجا که حضرت ابراهیم در نظر داشت پس از خروج آنها به بت‌کده رفته و بت‌های آنها را بشکند و برای همراه نرفتن آنان ناچار بود عذری بیاورد. به ستارگان نگاهی کرد و بر حسب عقیده آنها که به تأثیرات کواکب معتقد بودند، فرمود این اوضاع که شما هم مشاهده می‌کنید دلالت دارد بر این که من اگر با شما خارج شوم، مریض می‌شوم. آنها پذیرفتند و او را از رفتن معاف کردند و غرض ابراهیم از جمله «فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ» فاء تفریح است که پس از نظر به نجوم فرمود: «إِنِّي سَقِيمٌ» و مرادش مرض روحی بود؛ زیرا آنها به لهویات و ساز و آواز و رقص و سایر معاصی اشتغال می‌ورزیدند و این موجب تألم روح ابراهیم می‌شد. نکته دیگر این که اطلاق سقیم بر کسی که مشرف به سقیم است نیز می‌شود. از این رو حضرت ابراهیم (ع) فرمود خارج شدن من به مرض روحی من منجر می‌شود. آنها به مقتضای نجوم توهم کردند که مرادش مرض جسمانی است و پذیرفتند و این یک توریه بود. (طیب، ۱۳۷۸، ۱۱، ۱۷۱ - ۱۷۰) در واقع با نگاه کردن ابراهیم به ستارگان آنان پنداشتند که ابراهیم بر اساس ستارگان چنین سخنی بیان داشته است.

در روایتی امام صادق (ع) در پاسخ به این اشکال فرموده است: «حضرت بیمار نبود، دروغ هم نگفت، بلکه منظور ایشان این بود که بیمار می‌شوم یعنی از طریقه علم نجوم محاسبه کرد و سرگذشت امام حسین (ع) را در آینده دانست و بیان داشت که من از آنچه بر سر حسین (ع) خواهد آمد بیمارم و در پی این امر خود را از آنان حفظ فرمود تا به هدف والای خود یعنی درهم کوبیدن بت‌ها برسد.» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۲۵، ۲۰۴)

۵. نشان دادن نادرستی عقاید بت پرستان

در روایتی از امام صادق (ع) که از وی درباره آیه «قَالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَتْنَا يَا إِبْرَاهِيمُ» (انبیاء/۶۲)؛ پرسیدند، فرمود: «مَا فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ وَمَا كَذَبَ إِبْرَاهِيمُ»؛ «بت بزرگ این کار را نکرده بود و ابراهیم هم دروغ نگفت» و هنگامی که سؤال کننده پرسید چنین چیزی چگونه بوده است؟ فرمود: «قال إبراهيم: (فَأَسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ) فَكَبِيرُهُمْ فَعَلَ، وَإِنْ لَمْ يَنْطِقُوا فَلَمْ يَفْعَلْ كَبِيرُهُمْ شَيْئًا، فَمَا نَطَقُوا وَمَا كَذَبَ إِبْرَاهِيمُ؛ ابراهیم گفت: «از آنها سؤال کنید اگر آنها سخن بگویند حتماً بزرگ آنها این کار را کرده»، و اگر سخنی نگویند بزرگ آنها کاری نکرده است؛ بنابراین نه آنها سخن گفتند نه ابراهیم دروغ گفت!» (طبرسی، ۱۴۰۳، ۲، ۳۵۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ۲، ۲۰۷؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ۳، ۴۳۴؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ۱۲، ۲۵۳)

- شیخ طوسی در مورد این نظر که گروهی می‌گویند حضرت به خاطر نرفتن به مراسم عید و شکستن بت‌ها دروغ گفت، معتقد است که این قول باطل است و دروغ فعل قبیحی است و انجام آن به هیچ وجه نیکو نمی‌باشد. (طوسی، بی تا، ۸، ۵۱۰)

آیت‌الله سبحانی می‌فرماید: سخن ابراهیم، قطعاً کذب نیست؛ چرا که صفت صدق و کذب، زمانی

بر کلام متکلم تطبیق می‌شود که جدی و قطعی باشد و اگر به غرض خاصی مثل شوخی و یا استهزا باشد دروغ نیست. نسبت شکستن بتها به بت بزرگ به سخره گرفتن عقول مردم بت پرست بوده است. تا بگوید، اگر بت سخن می‌گوید از او بپرسید. در واقع آماده کردن زمینه سوق دادن مردم به یگانه پرستی بوده است. و این گونه صحبت کردن که قرینه خاص برجدی بودن نداشته بلکه به جهت غلبه بر دشمن است کلام دروغ محسوب نمی‌شود. (سبحانی، ۱۴۱۹، ۵۳۵)

مفسران در پاسخ این شبهه بر این عقیده‌اند که حضرت ابراهیم(ع) با این سخن می‌خواست عقائد خرافی و بی اساس بت پرستان را به رخ آنها بکشد و به آنها بفهماند که این سنگ و چوب های بی جان، آن قدر ناتوان هستند که حتی نمی‌توانند به اندازه یک جمله سخن بگویند و از عبادت کنندگان شان یاری بطلبند، تا چه رسد به این که بخواهند به حل مشکلات آنها پردازند! (سبحانی، ۱۳۸۳، ۴، ۵۴)

۶. جدلی بودن گفتار ابراهیم

گاهی افراد در جدل بر اساس مبنای مخاطب سخن می‌گویند ولو این که خود آن را قبول نداشته باشند حضرت ابراهیم بر اساس روش جدلی با بت پرستان سخن گفته است. از این روی، ابتدا بر اساس اعتقاد بت پرستان با آن همراهی کرد و سپس با استدلال جدلی، غیر واقعی بودن آن نظر مردم را روشن گردانید.

نتیجه

ابراهیم یکی از پیامبران اولوالعزم در سخنان خود راستگو بوده است. شبهه و اتهام دروغ گویی ابراهیم در این مقاله پاسخ داده شد. در این خصوص روایاتی در منابع روایی اهل سنت آمده است که علاوه بر این که به جهت سند موقوف بوده و بی اعتبار است از جهت محتوایی نیز با آموزه های قرآنی سازگار نیست. بنابراین آیات مربوطه را باید کمی دقیق تر بنگریم. مراد ابراهیم از بیماری اظهار نوعی آزردهی روحی و باطنی از اعمال و عقاید مشرکان بوده است. ابراهیم در جریان بت شکنی نیز با گفتاری جدلی سعی داشت آنان را متوجه باورهای اشتباهشان گرداند.

منابع

قران کریم

۱. ابن ابی الحدید المعتزلی، شرح نهج البلاغه، دار احیاء الکتب العربیه عیسی البابی الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى، ۱۳۷۸ق.
۲. ابن اثیر، عزالدین علی بن محمد، اسد الغابه، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۳. ابن قدامه، عبد الله، المغنی، بی تا، مؤسسه الاعلمی، بیروت.
۴. ابن سعد، الطبقات الكبرى، بیروت، دار الکتب العلمیه، دوم، ۱۴۱۸ق.
۵. ابن عادل عمر بن علی، ۱۴۱۹، اللباب فی علوم الكتاب، دار الکتب العلمیه، بیروت.
۶. ابن عاشور، محمد بن طاهر، ۱۹۸۴م، التحرير و التنوير، تونس، الدار التونسية للنشر.
۷. ابن عجبیه، احمد بن محمد، بی تا، البحر المديد فی تفسیر القرآن المجید، تحقیق احمد عبدالله قرشی رسلان، قاهره، انتشارات حسن عباس زکی.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۰۸ ق، لسان العرب، تعليق و تهیه فهارس علی شیری، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
۹. ابو حنیفه نعمان ابن ثابت، ۱۳۹۲، العالم والمتعلم، تحقیق محمد رواس، مکتبه الهدی، حلب.
۱۰. _____، ۱۹۷۱م، الفقه الاکبر، دار الکتب العلمیه، بیروت.
۱۱. ابو داود سجستانی، ابن اشعث، ۱۴۱۰، سنن ابی داود، دارالفکر، بیروت.
۱۲. ابو ریه، محمود، ۱۹۶۵م، شیخ المضیره ابو هریره، مصر، دارالمعارف،
۱۳. _____، ۱۴۲۰، اضواء علی السنه الحمدیه، مؤسسه انصاریان، قم.
۱۴. ابی زهره، محمد، بی تا، حیاتہ و عصره و آرائه وفقهه، دارالفکر العربی، مصر.
۱۵. احمد بن حنبل، مسند، دارالتراث العربیه، بیروت، ۱۴۱۳.
۱۶. آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۱۷. امام فخر رازی، عصمه الانبیاء، چاپ اول، مکتبه الخانجی، مصر، ۱۴۰۶.
۱۸. آمدی، عبدالواحد، غرر الحکم و درر الکلم، الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۷.
۱۹. بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۱۰ ق، صحیح بخاری، دارالفکر، بیروت.
۲۰. بغوی، حسین بن مسعود، ۱۴۲۰ ق، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، تحقیق عبدالرزاق المهدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۱. بن تیمیة الحرانی أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم؛ منهاج السنه النبویه، تحقیق: د. محمد رشاد سالم، مصر، مؤسسه قرطبه، ۱۴۰۶، چاپ اول؛
۲۲. بیهقی، احمد بن حسین، ۱۴۱۷، الاسما والصفات، دارالجليل، بیروت.
۲۳. _____، بیتا، السنن الكبرى، دارالفکر، بیروت.
۲۴. ابن قتیبة الدینوری، عبد الله بن مسلم، ۱۴۱۹، تأویل مختلف الحدیث، المکتب الاسلامی، مؤسسه الإشراف، الطبعة الثانية، بیروت.
۲۵. _____، بی تا، مشکل القرآن، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۲۶. ترجمه تفسیری کتاب مقدس (شامل عهد عتیق و عهد جدید)، بی جا.
۲۷. ترمذی، ۱۴۰۳، سنن الترمذی، دارالفکر، بیروت.
۲۸. تفتازانی، مسعود بن عمر، کتاب المطول با حواشی میرسید شریف جرجانی، قم، داوری، بی تا.
۲۹. جوهری، إسماعیل بن حماد، ۱۹۷۴م، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، تحقیق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملایین، بیروت، الطبعة الأولى.
۳۰. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ ق، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم، آل البيت.
۳۱. حلی الأسدی، جمال الدین أبو منصور الحسن بن یوسف بن المطهر، النافع يوم الحشر فی شرح الباب

- الحادی عشر، شرح: الفقيه الفاضل المقداد السيوري (متوفى ٨٢٦هـ)، ناشر: دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
٣٢. خميني «ره» (امام)، روح الله، ١٣٧٢، آداب الصلوه، موسسه نشر آثار امام، چاپ دوم، تهران.
٣٣. خميني «ره» (امام)، روح الله، ١٣٨٥، الرسائل، موسسه اسماعيليان، قم.
٣٤. خوئي، أبوالقاسم، معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة، الطبعة الخامسة، ١٤١٣ق، بيروت.
٣٥. دميني، عزم الله، ١٤٠٤، مقائيس نقد متون الحديث، رياض، طبع اول.
٣٦. ذهبي، محمد بن احمد، ١٤٠٩، سير اعلام النبلاء، موسسه الرساله، بيروت.
٣٧. راغب اصفهاني، حسين بن محمد، ١٣٦٢، المفردات في غريب الفاظ القرآن الكريم، كتابفروشي مرتضوي، چ دوم.
٣٨. زحيلي، وهبة بن مصطفى، ١٤١٨ق، التفسير المنير في العقيدة و الشريعة و المنهج، بيروت، دار الفكر المعاصر، الطبعة الثانية.
٣٩. زمخشري محمود ابن عمر، تفسير كشاف، نشر ادب حوزه.
٤٠. زمخشري، محمود، ١٤٠٧، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت، دار الكتاب العربي، چ سوم.
٤١. صنعاني، عبد الرزاق، ١٤١٠، تفسير القرآن، مكتبة الرشد، رياتض.
٤٢. سبجاني، جعفر، ١٤١٤، عصمة الأنبياء في القرآن الكريم، قم، مؤسسة الامام الصادق (ع).
٤٣. _____، ١٣٨٣، منشور جاويد قرآن، موسسه امام صادق (ع).
٤٤. _____، ١٤١١، الالهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل، قم، المركز العالمي للدراسات الاسلامية.
٤٥. _____، ١٤١٩، الحديث النبوي، قم، مطبعة اعتماد.
٤٦. _____، ١٤٢٨، محاضرات في الالهيات، تلخيص على رباني گلپايگاني، قم، موسسه امام صادق (ع).
٤٧. _____، ١٣٨٥، فروغ ابدیت، قم، بوستان کتاب.
٤٨. سبزواری نجفی، محمد بن حبيب الله، ١٤١٩ق، ارشاد الازهان الى تفسير القرآن، بيروت، دار التعارف للمطبوعات.
٤٩. سيد قطب، ١٤٠٠ق، في ظلال القرآن، القاهرة، دار الشروق، الطبعة التاسعة.
٥٠. شافعي، محمد بن ادريس، ١٤١٣، الرساله، موسسه الثقافه، بيروت، ط دوم.
٥١. صدوق، ابو جعفر محمد بن علي ابن بابويه، عيون أخبار الرضا عليه السلام، نشر جهان، تهران، ١٣٧٨ هـ.ق، چاپ اول.
٥٢. _____، ١٤١٠، الامالي، موسسه الاعلمي، بيروت.
٥٣. طباطبائي، سيد محمد حسين، ١٤١٧ق، الميزان في تفسير القرآن، قم، جامعه مدرسين، چ پنجم.
٥٤. طبراني، سليمان بن احمد، ١٤١٥، المعجم الاوسط، بي جا، دارالحرمين.
٥٥. طبرسي، احمد بن علي، ١٤٠٣ق، الاحتجاج على أهل اللجاج، مشهد، انتشارات مرتضى.
٥٦. طبرسي، فضل بن حسن، ١٤٢٦ق، مجمع البيان في تفسير القرآن، تهران، اسوه.
٥٧. طبري، ابو جعفر محمد بن جرير، ١٤١٢ق، جامع البيان في تفسير القرآن، بيروت، دار المعرفة.
٥٨. _____، ١٣٨٧، تاريخ الامم والملوك، دارالتراث، بيروت.
٥٩. طوسي، محمد بن حسن، بي تا، التبيان في تفسير القرآن، با مقدمه شيخ آقابزرگ تهراني و تحقيق احمد قصير عاملي، بيروت، دار احياء التراث العربي.
٦٠. طب، سيد عبدالحسين، ١٣٧٨، اطيب البيان في تفسير القرآن، تهران، انتشارات اسلام، چ دوم.
٦١. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، ١٤١٥ق، تفسير نور الثقلين، تحقيق سيد هاشم رسولي محلاتي، قم، اسماعيليان، چ چهارم.
٦٢. عسقلاني، ابن حجر؛ اصابه في تميز الصحابه، بيروت، دارالجيل، ١٤١٢، چاپ اول.

۶۳. علم الهدی، مرتضی، ابوالقاسم علی بن الحسین بن موسی بن محمد بن موسی بن ابراهیم بن الإمام موسی الکاظم علیه السلام (متوفای ۴۳۶هـ)، رسائل المرتضی، تحقیق: تقدیم: السيد أحمد الحسینی / إعداد: السيد مهدي الرجائي، ناشر: دار القرآن الکریم - قم، ۱۴۰۵هـ.
۶۴. فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۵.
۶۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۳۸۳، العین، تحقیق مهدي المخزومي، ابراهیم السامرائی، تصحیح اسعد الطیب، قم، اسوه.
۶۶. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی، ۱۳۸۳، المحججه البيضاء، جامعه مدرسین قم.
۶۷. فیومی، أحمد بن محمد بن علی المقرئ، ۱۳۴۷، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، المكتبة العلمية، بیروت.
۶۸. کلینی رازی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۲، الکافی، تهران، اسلامیه، ج دوم.
۶۹. م. رونالدسن، دوايت، ۱۴۱۰ ق، عقیده الشیعه، بیروت، بی جا.
۷۰. مبارک فوری، عبدالرحمان بن عبدالرحیم، بی تا، تحفه الاحوذی بشرح جامع الترمذی، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۷۱. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، بحار الانوار لدرر الاخبار الاثمه الاطهار (علیهم السلام)، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، الطبعة الثانية.
۷۲. نیشابوری، مسلم، بی تا، صحیح مسلم، دارالفکر، بیروت.
۷۳. مصطفوی، حسن، ۱۴۱۶ ق، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۷۴. مفید، محمد بن محمد بن النعمان ابن المعلم أبي عبد الله العکبری، البغدادی النکت الاعتقادیة و رسائل اخرى، تحقیق: رضا مختاری، ناشر: دار المفید للطباعة والنشر والتوزیع - بیروت - لبنان، الطبعة: الثانية، ۱۴۱۴. چاپ کنگره هزارمین سالگرد رحلت شیخ مفید.
۷۵. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۴، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۷۶. نسایی، احمد بن علی بن شعيب، ۱۳۴۸، سنن النسائي، دارالفکر، بیروت.
۷۷. _____، بی تا، فضائل الصحابه، دار الکتب العلمیه، بیروت.
۷۸. نوری، حسین، ۱۴۰۸، مستدرک الوسائل، موسسه آل البيت لاحیاء التراث، بیروت.
۷۹. هندی، علاء الدین علی المتقی، ۱۴۰۹، کنز العمال فی احادیث الاقوال والافعال، موسسه الرساله، بیروت.

مطالعه تطبیقی توحید افعالی از دیدگاه آیت‌الله جعفر سبحانی و

مفتی عبدالعزیز بن باز

سعید علیزاده^۱

فریبا هوشیاری^۲

چکیده

مبحث توحید افعالی از مهمترین اقسام توحید در علم کلام است که به دلیل مستمسک شدن برای تکفیر از سوی وهابیت از اهمیت بسزایی برخوردار است. از مباحث اساسی توحید افعالی می‌توان به توحید در خالقیت و توحید در ربوبیت (توحید حاکمیت، اطاعت، تشریح) و توحید در عبادت (الوهیت) اشاره کرد. عبدالعزیز بن باز مفتی وهابی عربستان با نگاه انحصاری خود به معنای خالقیت، خداوند را خالق انسان و کارهای او دانسته و از طرفی با تعریفی که از معنای توحید ربوبی دارد، با قول به توسعه معنایی در مفهوم عبادت هرگونه تکریم و تعظیم غیر خداوند را عبادت تلقی کرده و تواضع و تکریم و تعظیم انبیاء و اولیاء الهی را مساوق با شرک دانسته است؛ وی برای اثبات دعاوی خود به تمسک به ظواهر قرآن و روایات با روش خاص سلفیه پرداخته و در توحید افعالی مسائلی برخلاف قرآن و روایات و عقل مطرح کرده است. او با رد توحید ذاتی، توحید را براساس آیات قرآن و روایات فقط به سه نوع تقسیم بندی می‌کند و قائل می‌شود که توحید ذاتی همان توحید ربوبیت و توحید اسماء و صفات و توحید عبادت است. فقیه و متکلم شیعه آیت‌الله سبحانی نیز با رهیافت کلامی در توحید افعالی آشکار می‌سازد که دیدگاه بن باز در این مساله برخلاف عقل بین و نیز آیات و روایات است. این فقه شیعه، با روش مبتنی بر قواعد منطقی فهم دین به بررسی توحید در خالقیت و ربوبیت و عبادت پرداخته و با براهین نقلی و عقلی به تبیین عقاید شیعه پرداخته است. مقاله حاضر با روش تطبیقی در موضوع توحید افعالی از دیدگاه آیت‌الله سبحانی و بن باز ابعاد مسأله را بررسی کرده است.

کلیدواژگان

توحید افعالی، خالقیت، ربوبیت، عبادت، آیت‌الله سبحانی، بن باز

مقدمه

نخستین مرتبه توحید، توحید ذاتی است. منظور از توحید ذاتی این است، که ذات خداوند واحد، بی‌مانند و بسیط است. اما گاهی فرض ذات در اوصاف به و صف کافی نبوده، بلکه باید فعلی از افعال الهی را در نظر بگیریم و آنگاه او را به آن صفت تعریف کنیم در این صورت آن را صفت فعل می‌نامند. مانند خالق و رازق چون تا مخلوقی را نیافریند و او را روزی ندهد نمی‌توان او را خالق و رازق بالفعل دانست. پس منظور از توحید افعالی در اصطلاح معقول و اهل کلام آن

^۱ s-alizadeh@tabrizu.ac.ir

^۲ هیئت علمی دانشگاه تبریز

^۳ کارشناسی ارشد رشته کلام، گرایش مهدویت، مؤسسه آموزش عالی الزهراء تبریز Faribahoshyari1981@gmail.com

است که انجام دادن کارهای الهی نیازی به یاور و کمک خارج از ذات ندارد. و اگر کاری به وسیله اسبابی انجام می‌گیرد آن اسباب را هم خود خدا می‌آفریند. در توحید افعالی برخی موضوعات اختلافی بین شیعه و سنی و وهابیون وجود دارد. سوال مهمی که مطرح می‌شود این است که دیدگاه آیت‌الله جعفر سبحانی و بن باز در مورد توحید افعالی چیست؟ چه مواضعی در مبانی بن‌باز هست که مذهب شیعه را متهم به شرک می‌کند. در این مجال نظرات ایشان در مورد توحید افعالی در سه محور اساسی؛ توحید در خالقیت، توحید در ربوبیت و توحید در الوهیت مورد بررسی قرار گرفته است. اما در رابطه با توحید افعالی کتاب‌ها و مقاله‌هایی مثل توحید افعالی از نگاه مذاهب و فرق اسلامی حسن ترکشوند، نقد و بررسی پاسخ‌های فخر رازی به شبهات کلامی در باب توحید افعالی علی رضا فارسی نژاد، توحید افعالی و رابطه آن با فعل اختیاری انسان حسین غفاری و مریم سادات زیارتی و ... نوشته شده است. به دلیل جامع و وافعی بودن نظرات آیت‌الله جعفر سبحانی بیشترین تأکید ما بر نظرات ایشان است. بررسی این مباحث امروزه به دلیل شبهاتی که از طرف وهابیون مطرح می‌شود. لازم و ضروری می‌نماید و برای رد این شبهات و اتهاماتی که به شیعیان نسبت داده می‌شود حائز اهمیت است. این تحقیق در صدد است که با روش کتابخانه‌ای و مطالعه تطبیقی آثار آیت‌الله جعفر سبحانی و عبدالعزیز بن باز این مسأله را تبیین کند.

مفهوم‌شناسی

از دیدگاه لغت شناسان الواحد و الاحد دو اسمی هستند که بر معنای وحدانیت دلالت دارند. واحد حقیقی یعنی ذاتی که منزله از ترکیب خارجی و ذهنی است. (طریحی، ۱۳۷۵، ۳: ۱۵۸) واحد یعنی چیزی که بسیط است و اجزائی ندارد و دومی برایش قابل تصور نیست؛ این صفات‌ها جز در خداوند متعال جمع نمی‌شود. این لفظ (واحد) به عنوان صفت برای چیزی واقع می‌شود؛ اما لفظ احد تنها صفت برای خداوند متعال است و اختصاص به او دارد. (زبیدی، بی تا، ۵: ۳۰۰). اما واژه توحید؛ توحید از باب تفعیل است، گاهی به معنای یگانه کردن می‌آید و گاهی به معنای یگانه دانستن؛ چون باب تفعیل همیشه برای تعدیه، به آن معنای معروفش به کار نمی‌رود. بنابراین توحید، یگانه دانستن خداست نه یگانه کردن او یا چیز دیگر «التوحید: الایمان باللّه وحده لا شریک له» (ابن منظور، بی تا، ۳: ۴۵۰)؛ (فیروز آبادی، بی تا، ۳: ۴۷۷). توحید یعنی ایمان به خداوند یکتایی که شریکی ندارد.

در حدیثی از امام رضا از توحید سوال شد و ایشان در جواب فرمودند: «کلّ من قرأ قل هو الله احد و آمن بها فقد عرف التّوحید...» (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ۴: ۵۲۳). هرکسی «قل هو الله احد» را بخواند و به آن ایمان داشته باشد توحید را شناخته است. همچنین کلمه توحید کلمه اخلاص نامیده می‌شود. چرا که اگر کسی از روی اعتقاد و اقرار، به آن تمسک کند مخلص است. (طریحی، ۱۳۷۵، ۳: ۱۵۸). جالب این است که در قرآن کریم، به هیچ وجه لفظ توحید و مشتقاتش را نداریم و این اصل عظیم اسلامی در قرآن با عبارت‌های دیگری آمده است. قرآن کریم می‌فرماید: «أما الهکم اله واحد لا اله الا هو» «خدای شما خدایی است یگانه و واحد به هیچ نحو کثرتی نه درون نه در بیرون از ذات ندارد». (مصباح یزدی، ۱۳۷۲، ۳۴)

در مفهوم توحید افعالی گفتنی است که در بحث او صاف الهی از برخی او صاف به صفات ذات و از برخی دیگر به عنوان صفات فعل تعبیر می‌شود. در وجه تفاوت آن دو در عبارت‌های گوناگون چنین آمده است که هرگاه تصور ذات، در اتصاف به وصف کافی باشد و در حمل آن، بر ذات نیازی جز به تصور ذات نباشد، آن را صفت ذات می‌نامند؛ در مقابل، هرگاه ذات در چهارچوب فعل او، شایسته اتصاف به وصف باشد، آن را صفت فعل می‌نامند. و یا به عبارت دیگر؛ صفاتی که دو حالت دارد، هم می‌توان آن را در حالی اثبات و در حالی دیگر نفی نمود؛ آن را صفت فعل می‌نامند. (سبجانی، ۱۳۸۳، ۲: ۷۴). با توجه به اینکه عنوان تحقیق اختصاص به بررسی توحید افعالی دارد؛ لذا در مقدمه از شرح معنایی دیگر اقسام توحید صرف‌نظر می‌شود.

توحید افعالی و ویژگی‌های افعال الهی

افعال الهی باید از ویژگی‌های منحصر به فردی برخوردار باشند؛ تا بتوان آن را از افعال مخلوقات جدا ساخت چرا که افعال مخلوقات برگرفته و متکی به اراده و مشیت الهی است و آن‌ها در اعمال و افعال خود به هیچ وجه مستقل در تاثیر نبوده و هر چه انجام می‌دهند در اصل به علت العلل که همان واجب تعالی است بر می‌گردد.

۱. تحقق فعل به محض اراده

اراده انسان به هر معنی تفسیر شود، پدیده نو ظهوری است که به تدریج در لوح نفس پدیدار می‌گردد، واضح است که اراده با این معنی و صف خدای سبحان نمی‌شود؛ زیرا این تو صیف مستلزم مادی بودن صاحب اراده است که بر او تغییر و تبدل ناشی از فقدان عارض می‌شود و آن چه مستلزم چنین وضعی است مناسب ساحت مقدس باری تعالی نیست. (سبجانی، ۱۳۹۵، ۱۱۳) پس هر گاه خداوند متعال فعلی را اراده کند و بخواهد شئی در خارج موجود شود صرف اراده او بر تحقق آن شئی کافی است؛ قرآن کریم راجع به تاثیر سریع اراده می‌فرماید: «اذا قضی امرأ فانما یقول له کن فیکون» (بقره: ۱۱۷) «خداوند متعال چون به کاری فرمان بدهد، تنها به آن می‌گوید؛ باش پس آن چیز تحقق می‌یابد». مفاد این گونه آیات این را می‌رساند که هر گاه خداوند متعال بخواهد چیزی را موجود کند، بدون نیاز به هیچ مقدمه و یا موخره یا سابقه و لاحق‌های تنها «کن» را انشاء می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ۲۴۳)

۲. کفایت مبدا فاعلی

انسان در انجام کارها و ابتکارات خود نیاز به اندیشه و تعقل دارد؛ و همچنین بیشتر افعالش را از روی پیروی و تقلید و الگو گرفتن از موجودات اطراف خویش انجام می‌دهد. اما آن کس که تمام افعالش ابداع است؛ نه اندیشه‌ای لازم دارد و نه الگویی، تنها خداوند متعال است. آفریده‌ها با شگفتی‌های بسیار حیرت‌انگیز و طرز زندگی کاملاً متفاوت و ساختمان و ترکیب بندی بسیار حساب شده، تمام این‌ها از ابداعات خداوند متعال است.

در این مورد امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «... والذی لا من شیء خلق ما کان ... ابداع ما خلق بلا مثال سبق... و کلّ صانع شیء صنع و الله لا من شیء صنع ما خلق...» (صدوق، ۱۳۹۵، ۴۳: «... کسی که نه از چیزی وجود یافته و نه آن چه را که هست از چیزی آفریده است... آن

چه آفریده بدون نمونه پیشین ایجاد کرده است... هر کس چیزی می‌سازد آن را از ماده‌ای ساخته است، خداوند متعال آن چه را آفریده از ماده‌ای به وجود نیاورده است.

۳. اتقان و استواری فعل باری تعالی

با نگاهی عمیق به برگ‌هایی از قوانین حاکم بر صفحه هستی اعم از زمینی و آسمانی، اتقان و استواری افعال خداوند متعال بالوجدان قابل درک و مشاهده است چنان که جهان آفرینش در پرتوی یک رشته قوانین حاکم بر آنها چنان منظم و هماهنگ و متقن و استوار است؛ که از میلیون‌ها سال پیش تا به حال هم چنان پا بر جا و برقرار است. (سبجانی، ۱۳۸۳، ۱۸۰): خداوند متعال در برخی از آیات آفرینش خود را به اتقان و استواری توصیف کرده می‌فرماید: «وتری الجبال تحسبها جامده و هی تمرّ مرّ السحاب صنع الله الذي اتقن كل شئ اّنه خبير بما تفعلون» (سوره نمل/۸۸)؛ «کوه‌ها را می‌نگری و آنها را ساکن می‌انگاری، در حالی که آنها به سان ابرها می‌گذرند؛ این آفرینش خداوند متعال است، که هر چیزی را استوار آفریده و او به کارهای شما آگاه است».

۴. هدفمندی افعال باری تعالی

تمامی افعال خداوند متعال براساس غرض و هدفی خاص انجام می‌پذیرد، و هر چیزی که در عالم هستی از فعل او انتزاع می‌شود هدفی خاص را دنبال می‌کند. چرا که بدون غرض و هدف بودن فعل الهی مستلزم عبث و بیهودگی افعال الهی خواهد شد. و لازم نیست که این غرض به خداوند متعال برگردد. همان طوری که مرحوم علامه حلی بیان می‌کند؛ «و نفی الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه» (حلی، ۱۴۳۲، ۴۱۹). برخی از فرق اسلامی در این مسأله اختلاف نظر دارند؛ از جمله معتزله و اشاعره. معتزله بر آن است که خداوند در افعال خود غایت و هدفی دارد و او هیچ کاری را بی هدف انجام نمی‌دهد، دلیل بر این عقیده آن است که هر فعلی بدون غرض انجام شود عبث بوده و فعل عبث قبیح است و صدور فعل قبیح از خدای متعال محال است. نقطه مقابل این دیدگاه نظریه اشاعره است که تعلیل کردن افعال الهی به قصد و غرض را محال می‌دانند، دلیل آنان این است که اگر هر فاعلی کارهایش را به قصد و هدفی انجام دهد در ذات خود ناقص است زیرا با آن هدف و غرض کامل می‌گردد، در صورتی که هرگونه نقص بر خداوند متعال محال است. در پاسخ به این استدلال باید گفت؛ که نقض تنها در صورتی لازم می‌آید، که غرض و نفع در افعال الهی به خود خداوند باز گردد، اما اگر نفع به غیر خویش بازگردد نقصانی بر خداوند متعال لازم نمی‌آید (شیروانی، ۱۳۹۲، ۹۷).

مطابق مباحث مزبور به نظر می‌رسد؛ علاوه بر این که خداوند آفرینش را بدون سابقه قبلی و به صرف اراده انجام می‌دهد که هیچ گونه خلل و نقصی در آن راه ندارد، در همه افعالش نیز استقلال ذاتی داشته و به چیزی خارج از ذات خود نیاز ندارد، برخلاف سایر مخلوقات که هیچ استقلالی از خود ندارند و افعالشان بر گرفته از اراده و مشیت الهی است.

توحید افعالی و اقسام آن

نظام ارزشی اسلام مثل نظام‌های دیگر از عناصر پراکنده و ناهماهنگ تشکیل نشده است بلکه یک نظام کلی است که در چهره‌های گوناگون متجلی می‌شود و جلوه‌های گوناگون از خدا پرستی به شمار می‌رود. توحید افعالی که جزء حقایق محوری نظام اعتقادی است، در جلوه‌های

گوناگون در عین حال وابسته و منسجم ظهور و بروز پیدا می‌کند.

از مباحث مهم و اساسی توحید افعالی می‌توان به توحید در خالقیت و توحید در ربوبیت (توحید حاکمیت، اطاعت، تشریح) و توحید در عبادت (الوهیت) اشاره کرد.

توحید در خالقیت از دیدگاه آیت‌الله جعفر سبحانی

در صحنه گیتی هر آنچه رنگ هستی به خود گرفته است باید آفریننده و خالق داشته باشد که همه آنها را با نظم و انسجام در یک سیری خاص به جریان انداخته است. توحید در خالقیت یعنی این که خالق و پدید آورنده ای غیر از خداوند نیست، هر آن چه در عالم هستی جامه وجود پوشیده است؛ از آسمان و زمین، کوه‌ها و دریاها، عناصر و معادن و گیاهان و درختان و ... همه مخلوق خداوند متعال هستند. (سبحانی، بی تا، ۳۲) هم چنان که خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «قل الله خالق کل شیء و هو الواحد القهار» (رعد/ ۱۶) «بگو خداوند، آفریدگار هر چیزی است، اوست یگانه پیروز» در این آیه خداوند خالقیت را منحصر به خود اختصاص داده و آن را از دیگران نفی می‌کند. (سبحانی، ۱۳۸۶: ۵۶؛ بی تا، ۴: ۸۵) در مقابل این آیه در جای دیگر می‌فرماید: «ثم انشانا خلقا آخر فتبارک الله احسن الخالقین» (مومنون، ۱۴) «آنگاه به او آفرینش دیگر بخشیدیم و برتر است خدا که بهترین آفرینندگان است» از ظاهر این آیه چنین بر می‌آید که خداوند متعال برای غیر خود نیز خالقیت اثبات می‌کند. ولی خود را نیکوترین خالق می‌داند و به عبارت دیگر سخن تعدد خالق را ولو به معنی نازل نفی نمی‌کند. بلکه خود را «احسن» و غیر خود را «غیر احسن» می‌خواند. اکنون این سوال مطرح می‌شود که اگر واقعا خالق متعدد دارد پس مفاد آیه‌ای که خالقیت را منحصر در خدا می‌داند چیست؟ در جواب از این سوال باید گفت: خالقیت خداوند متعال دو صورت دارد؛ یکی ایجاد بدون ماده، مانند «بدیع السموات و الارض» (بقره، ۱۱۷) و دیگری ایجاد چیزی با ماده پیشین «... خلقکم من نفس واحدة...» (نساء، ۱) (شما را از نفس واحد آفریدم) پس خلقت بدون ماده و الگوی سابق مخصوص خداست. ولی ایجاد چیزی با ماده پیشین مشترک میان خدا و غیر خداست. (سبحانی، ۱۳۸۳، ۲: ۱۴۵). از همین جاست که حضرت عیسی (ع) خلقت را به خودش نسبت می‌دهد و خود را فاعل این امور می‌داند و می‌فرماید: «انی اخلق لکم من الطین کهیئه الطیر فانفع فیه فیکون طیرا باذن الله...» (آل عمران، ۴۹). «این کارها را من به اذن خدا انجام می‌دهم» در اینجا مقصود از اذن به این معنا است که خداوند به بنده خود چنان کمال و قدرت و نیرو می‌بخشد که وی به انجام چنین اموری توانا می‌گردد. و همچنین در آیه ۱۱۰ سوره آل عمران خداوند می‌فرماید: «... و اذا تخلق من الطین کهیئه الطیر باذن الله...» (در این آیه خداوند متعال هرگز نمی‌گوید؛ «من مرغ را آفریدم»؛ «من شفء دادم»؛ «من زنده کردم»، بلکه می‌گوید «اذا تخلق» تو آفریدی «و تبری» تو بهبودی بخشیدی «اذا تخرج الموتی»؛ «تو زنده کردی».

(سبحانی، ۱۳۸۷: ۱۱۳) این آیات شریفه جواب قاطع و دندان‌شکنی است به کسانی که ولایت تکوینی را قبول ندارند و یا منکر توسل می‌شوند. و آنرا منافی توحید قلمداد می‌کنند. بنابراین اگر افعالی را به غیر خدا نسبت بدهیم و معتقد باشیم که آنها می‌توانند باذن الله تاثیر گذار باشند؛ چنین مطلبی هیچ منافاتی با توحید ندارد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۱، ۲۵۸).

با توجه به نکات کلیدی فوق در خصوص توسعه معنایی خالقیت چنین به نظر می‌رسد؛ آیاتی

که خلقت را منحصر در خدا می‌داند از آن جهت است که خداوند متعال در امر خلقت استقلال ذاتی دارد اما دیگران از جمله انبیاء و اولیای الهی استقلال تبعی و سایه‌ای دارند، به این معنا که افعالشان به اذن و اراده الهی است.

توحید ربوبی از دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی

ربوبیت یکی از مباحث افعال توحیدی است که بعد از توحید در خالقیت مطرح می‌شود به طوری که توحید در خالقیت مورد اتفاق بیشتر مشرکان بود، اما اختلاف آنان با موحدان در توحید ربوبی بود. برای روشن شدن مطلب کلمه رب را بررسی می‌شود. «رب» به معنای متصرف و مدبر و برعهده گیرنده امر تربیت هر چیزی است و حقیقت تدبیر؛ قرار دادن چیزی پشت سر دیگری و تنظیم و تنسیق اشیاء است به طوری که به وسیله آن کمال هر یک از اشیاء محقق شود و غایت مطلوب بدست آید. (سبحانی، ۱۳۹۵، ۷۵) در اصل، کلمه رب در پنج معنی؛ تربیت، اصلاح، حکومت، سیاست، مالک و صاحب به رفته است. پس معنی حقیقی و اصیل کلمه «رب» یعنی کسی که امر تدبیر و اداره و تصرف بدست اوست و این مفهوم کلی بر تمامی مصادیق پنج گانه تحقق پیدا می‌کند. (سبحانی، ۱۴۱۱ق، ۲: ۶۱؛ بی تا، بی جا: ۱۷). بنابراین تدبیر و اداره جهان هستی به دست مدبر یگانه و کارگزار واحدی است و هیچ موجودی یاری رسان او نیست. طبق تصریح قرآن کریم، تنها خداوند متعال است که به تدبیر جهان هستی می‌پردازد. چنان که می‌فرماید: «ان ربکم الله الذی خلق السموات و الارض فی سته ایام ثم استوی علی العرش یدبر الامر» (یونس، ۳). «پروردگار شما خداوندی است که آسمان‌ها و زمین را در ۶ روز [دوره] آفرید، سپس بر تخت قدرت قرار گرفت؛ و به تدبیر امور پرداخت) و یا این که در سوره رعد آیه ۲ می‌فرماید: «... و سخر الشمس والقمر کل یجری لاجل مسمی یدبر الامر» «خورشید و ماه را مسخر ساخت که هر کدام تا زمان معین حرکت دارند کارها را او تدبیر می‌کند» با توجه به آیات قرآن، همان طوری که خلقت آسمان‌ها و زمین و هر آن چه بین آنهاست اختصاص به خداوند دارد؛ تدبیر و اداره امور جهان هستی نیز بر عهده اوست. پس ربّ و مدبری جزء خداوند نیست و خالق هستی و به وجود آورنده آن، همان ربّ و مدبر مخلوقات و ضامن استمرار بقای خلقت است. (سبحانی، ۱۳۸۰، ۳۴)

اما در مقابل این آیات که تدبیر امور عالم را منحصر در خداوند متعال می‌داند، آیات دیگری نیز وجود دارند که تدبیر امور را به سایر موجودات از جمله به ملائکه و فرشتگان نسبت می‌دهند. اموری چون: قبض ارواح، سوال در قبر، نفخ در صور، وضع میزان در قیامت، سوق انسان‌ها به جهنم و بهشت، نزول وحی و دفع شیاطین از مداخله در آن، تاثیر و تقویت مومنین در جنگ، استغفار برای تطهیر صاحبان ایمان و نشر و انتشار ابرها. (اوسطی، ۱۳۸۶ش: ۱۱۹) برای روشن تر شدن مطلب به چند نمونه از آیات اشاره می‌کنیم. از جمله این که در سوره نحل آیه ۵۰ خداوند متعال می‌فرماید: «یفعلون ما یأمرون»؛ «هر چه را مأمور شدند انجام می‌دهند». و یا این که در مورد قبض ارواح در آیه‌ای خداوند می‌فرماید: «الله یتوفی الانفس» «زمر، ۴۲». در این آیه توفی منتسب به خداست. و اما در جای دیگر از جهت این که ملک الموت مأمور خداوند است به او نسبت داده می‌شود. «قل یتوفاکم ملک الموت الذی وکل بکم» «سجده، ۱۱». در جای دیگر به رسل نسبت

می‌دهد. به خاطر این که اعوان و یاران او، اسباب کار او هستند «تَوْفَتَهُ رَسَلْنَا وَ هُمْ لَا يُفَرِّطُونَ» «انعام، ۶۱». (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۷: ۱۸۸) و هم چنین در آیه ۵ سوره نازعات می‌فرماید: «فَالْمَدْبَّرَاتِ امْرَأًا» آنها امور را تدبیر می‌کنند. در این آیه مسئله تدبیر بدون قید و به طور مطلق آمده است. پس مراد از آن تدبیر همه عالم است. (۱۳۷۴ الف، ۲۰: ۲۹۵) در این آیات نیز تدبیر امور عالم به غیر خداوند متعال استناد داده شده است. حال سوالی که در اینجا مطرح می‌شود؛ این است که آیا بین دو دسته از آیات تناقض و ناهماهنگی وجود دارد؟ در جواب باید گفت: بین این دو قسم از آیات قرآن هیچ گونه تناقض و ناهماهنگی وجود ندارد چون؛ ربوبیت خداوند متعال مستقل و غیر وابسته و بدون تکیه گاه است، اما ربوبیتی که در سایر موجودات مطرح شده، ربوبیتی وابسته و متکی به امر و اذن خداوند متعال و تابع قدرت و اراده اوست. (سبحانی، ۱۳۸۰، ۳۶) پس همان طوری که وساطت ملائکه و سببیت آنها برای تحقق یافتن حوادث امور مهم در جهان خلقت منافاتی با توحید ندارد. به طریق اولی وساطت و سببیت انبیاء و اولیاء که معلم و مسجود ملائکه هستند باید به هیچ عنوان منافاتی با توحید نداشته باشد. (اوسطی، ۱۳۸۶، ۱۱۹).

استاد سبحانی از مظاهر توحید در ربوبیت به مباحثی هم چون توحید در حاکمیت و توحید در اطاعت و توحید در تشریح نیز پرداخته است که در این تحقیق مجالی برای بیان آنها نیست.

توحید در عبادت از دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی

توحید در ادیان آسمانی جایگاه والایی دارد؛ چرا که اولین کلمه در تبلیغ انبیاء الهی، دعوت به توحید و ترک دوگانه پرستی و شرک بوده است. بنابراین الوهیت که از شئون ربوبیت است. در بسیاری از آیات قرآن آمده است از جمله این که خداوند متعال می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَ الَّذِي مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»؛ «ای مردم پروردگار خویش را پرستش کنید؛ آن کس که شما و کسانی پیش از شما بودند را آفریده تا پرهیزکار شوید) با دقت در جمله «اعبدوا ربکم» می‌فهمیم که ملاک عبادت را ربوبیت خدا دانسته و می‌فرماید: چون رب شماست او را بپرستید. (سبحانی، ۱۳۸۷، ۳۵) و یا این که در جای دیگر می‌فرماید: «ان رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَدْبُرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ اذْنِهِ ذَلِكَ اللَّهُ رَبَّكُمْ فَاعْبُدُوا أَفَلَا تَذَكَّرُونَ» «یونس، ۳». در این آیه ۴ موضوع پشت سر هم آمده است.

«ان رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ»؛ اوست خالق زمین و آسمان‌ها.

«يدبّر الامر»؛ اوست مدبّر و کارگردان جهان.

«ما من شفيع الا من بعد اذنه»؛ هیچ موثری در جهان بدون اذن او تاثیر گذار نیست.

«ذلکم اللّٰه ربکم فاعبدوا» اکنون که آفریدگار و مدبّر بوده و تأثیر هر موجودی به اذن اوست.

پس آن غنی مطلق را پرستش کنید؛ نه موجود دیگر را که سرا پا فقر و نیاز است. (سبحانی، ۱۳۸۷، ۶۲)

بنابراین منظور از الوهیت؛ معنای رایج آن که پرستش شدن یا معبودیت باشد، نیست، بلکه مراد از آن اعتقاد به اله، خالق و مدبّر بودن موجودی است؛ که زمام امور هستی یا بخشی از آن را در اختیار دارد. که تفاوت لفظ اله با لفظ اللّٰه، به کلی بودن اله و علم بودن لفظ جلاله اللّٰه است.

(سبجانی، ۱۳۸۰، ۶۳) الوهیت مختص و منحصر به خداوند متعال است، وحدت او وحدتی مخصوص و لایق ساحت قدسی اوست. وقتی خداوند می‌فرماید: «و الهکم اله واحد» و معنای اله واحد را که در مقابل دو اله و چند اله است بر کلمه «الهکم» اثبات می‌کند. آن وقت عبارت صریح توحید می‌شود؛ یعنی الوهیت را منحصر در یکی از آله‌ای که مشرکین معتقد بودند کرده که آن همان الله تعالی است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱: ۵۹۵)

آن چه به نظر می‌رسد؛ خداوند متعال چون که خالق و مدیر و مدبر عالم هستی است، عبادت و پرستش صرفاً سزاوار اوست، چرا که خالقیت از تدبیر جدایی‌ناپذیر است و الوهیت هم از شئون ربوبیت بوده؛ یعنی کسی که خالق است و تدبیر عالم هستی به دست او است، تنها کسی است که استحقاق پرستش و عبادت را دارد.

تعریف منطقی از عبادت

احساس این که خدا آفریدگار جهان و انسان بوده و سر چشمه هستی به شمار می‌رود. و این که او؛ علاوه بر آفریدگار جهان؛ «رب» و «مدبر» و «کارگردان» عالم هستی است و چنین نیست که خدا جهان را آفریده و تدبیر آن را به دیگری واگذار کرده است؛ بلکه او تدبیر امور همه جهانیان را بر عهده دارد و سرنوشت جهان و انسان و شخص عبادتگر، در دنیا و آخرت، در دست او است. (سبجانی، ۱۳۸۷: ۶۰) حاصل این احساس چیزی جز خضوع و تذلل عملی یا لفظی یا زبانی نیست که از اعتقاد به الوهیت سر چشمه می‌گیرد که عصاره این خضوع و تذلل در قالب عبادت به عرصه ظهور می‌رسد. (سبجانی، ۱۳۶۴: ۲۰۳) بنابراین عبادت، خضوع و تذلل در برابر موجودی است که وی را «اله» و «رب» می‌انگاریم. خواه الوهیت و ربوبیت او صحیح باشد یا باطل، پس هر نوع خضوع و اظهار فروتنی و تذلل، تا زمانی که از چنین انگیزه‌ای سر چشمه نگیرد «عبادت» نیست هر چند از نظر تذلل به بالاترین درجه برسد. (سبجانی، ۱۳۸۰، ۴۸). (همو، ۱۳۸۷، ۷۱). پس اگر کسی در برابر انسان‌هایی همچون؛ انبیاء و اولیاء خضوع و تواضع کند، بدون این که آنها را «اله» و «رب» و مبدا کارهای خدایی بداند، بلکه آنان را از این نظر احترام کند؛ که آنان «عباد مکرمون لا یسبقونه بالقول و هم بامرهم یعملون» (انبیاء: ۲۶، ۲۷). «بندگان عزیز خدا هستند، در سخن گفتن به او سبقت نمی‌گیرند و به دستور او عمل می‌کنند» قطعاً چنین عملی جزء تعظیم و تکریم و فروتنی چیز دیگری نخواهد بود. (سبجانی، ۱۳۸۷، ۳۵).

توحید از دیدگاه عبدالعزیز بن باز

بن باز مفتی عربستان توحید را چنین تعریف می‌کند؛ «التَّوْحِيدُ لُغَةً مُصَدَّرٌ - وَحَدٌ يُوحَدُ - اِی جَعَلَ شَيْءً وَاحِدًا» (بن باز، ۱۴۱۳ق: ۴، ۵) کلمه توحید از مصدر - وَحَدٌ یُوْحَدُ - یعنی یگانه و فرد قرار دادن چیزی است و این واحد قرار دادن چیزی محقق نمی‌شود مگر با نفی و اثبات؛ نفی حکم از کسی که موحد و یگانه قرار داده نشده و اثبات آن حکم برای کسی که فرد و یگانه خوانده می‌شود. به عنوان مثال؛ وقتی گفته می‌شود؛ فلانی ایستاده است، ایستادن را برای آن اثبات می‌کنیم؛ اما عمل ایستادن تنها به آن شخص اسناد نمی‌شود، بلکه ممکن است شخصی هم در ایستادن با او مشارکت داشته باشد. اما زمانی که گفته شود ایستاده نیست مگر زید، در این

صورت ایستادن را فقط به زید اختصاص دادیم و آن عمل را از غیر زید نفی کردیم؛ این در واقع محقق شدن توحید است. (همان) و همچنین از مطالعه آثار بن باز به دست می‌آید، که ایشان هیچ بحثی را در مورد توحید «ذاتی» مطرح نکرده است. وی توحید را به طور کلی؛ به توحید «ربوبیت» و توحید «الوهیت» و توحید «اسماء و صفات» تقسیم کرده و ادعا می‌کند؛ طبق آیات قرآن و احادیث خارج از این سه دسته بندی برای توحید، تقسیم بندی دیگری وجود ندارد. (همو، ۱۴۱۳ق، ۱۰)

توحید در ربوبیت از دیدگاه عبدالعزیز بن باز

از دیدگاه بن باز توحید ربوبیت یعنی خداوند متعال در خلق و ملک و تدبیر یگانه است خدای متعال یگانه خالقی است که غیر از او خالقی نیست، خدا همچنین خالق افعال بندگانش نیز است، چرا که فعل بندگان از صفات ایشان به شمار می‌روند؛ و بندگان هم مخلوق خداوند هستند. پس خالق هر چیزی؛ خالق صفات آن هم می‌شود. به عبارت دیگر، همانا فعل بندگان حاصل اراده و جزم و قدرت تام است؛ و اراده و قدرت هر دویشان از مخلوقات الهی است و هم چنین خالق سبب تام، خالق برای مسبب هم هست. پس همانا خلقت غیر خدا مانند آفریدن خدا نیست؛ چرا که غیر خدا نمی‌تواند، چیزی را از معدوم به وجود آورد، یا مرده‌ای را زنده کند، خلقت غیر خدا همان تغییر و تحول شیء از صفتی به صفت دیگر است، بلکه چیزی را به چیز دیگر تغییر می‌دهد مثل؛ تغییر و تحول خاک به صورت طیر و پرنده، پس فرق اساسی بین خلقتی که خداوند ایجاد می‌کند و خلقتی که از سایر موجودات از جمله انسان سر می‌زند، نیست. (بن باز، بی تا: ۶)

چنین به نظر می‌رسد، بن باز، توحید ربوبیت را با توحید در خالقیت خلط کرده است؛ چرا که خداوند متعال پس از آفرینش، به تدبیر امور عالم هستی می‌پردازد و در ضمن آن چه از گفته‌های ایشان به دست می‌آید نوعی تناقض در ادعایش وجود دارد؛ با وجود این که افعال انسان‌ها را مخلوق خدا می‌داند. در مقابل این، خلقت منسوب به انسان‌ها را مستقل از ذات الهی فرض کرده؛ آفرینش به دست بشر را جزء ویژگی‌های ذاتی او محسوب می‌کند.

توحید در اسماء و صفات از دیدگاه عبدالعزیز بن باز

بن باز در بحثی که از توحید اسماء و صفات می‌کند چنین آورده است: ایمان به خدایی که بر عرش تکیه زده، تکیه زدنی که شایسته جلال و عظمت اوست. مخلوقات در استوائشان به او شباهت ندارند، استوای خدا بر بالای عرش؛ مثل استوای مخلوقین بر چهار پا و یا ما شین و یا هواپیما و سطوح دیگر نیست؛ بلکه استوای خدا مخصوص اوست. و می‌گوید: «الاستواء معلوم، والارتفاع معلوم، والکیف مجهول، لا نعلم کیفه الاستواء و کنهه هذا! و لکن نعلم انه سبحانه فوق العرش و انه عال فوق جمیع خلقه و ... «ایشان قائل است؛ که استواء خداوند بر عرش معلوم است و ارتفاع آن هم معلوم است اما تنها کیفیت و چگونگی استواء خداوند نامشخص و مجهول است، همان طوری که از گفته‌های ایشان فهمیده می‌شود، ایشان قائل به خدای مجسم شده؛ و برای او ارتفاع و تکیه گاه معین می‌کند و حتی ادعایش این است، که استواء و تکیه گاه خداوند معلوم و مشخص بوده و ارتفاع آن جایگاه هم معین و مشخص است و اما از لحاظ کیفیت استواء

معلوم و مشخص نیست و همچنین می‌گوید: «و هو مو صوف بان له یدین و قدمین ... له اصابع تلیق باللّه لایشابه خلقه سبحانه تعالی» (بن باز، ۱۴۱۳ق: ۶) خداوند دو دست و دو پا دارد و همچنین خدا دارای انگشتان شایسته خود بوده که با مخلوقات متفاوت است. با توجه به دیدگاه ایشان چنین به نظر می‌رسد که؛ هر چند وی در آثارش بحث مجزا در مورد صفات ذات الهی ندارد، اما در بحث از توحید اسماء و صفات ادعا می‌کند که خدا دارای جایگاهی در عرش بوده که استواء آن معلوم و ارتفاع آن معلوم و کیف آن مجهول است. این نوعی توصیف ذات الهی است که برای ذات او نوعی جسمانیت قائل شده؛ و همچنین توصیف خدا به داشتن دست و پا و انگشتان لایق او که متفاوت از مخلوقات است و این دو توصیف از ذات الهی یعنی قول به استوای مادی و دارای اعضاء بودن خداوند، تردیدی بر فرض قائلیت ایشان به وجود جسمانی خدا نمی‌گذارد.

توحید در الوهیت از دیدگاه عبدالعزیز بن باز

از نظرگاه بن باز، حقیقت عبادت همان، یگانه و فرد بودن خدا در همه عبادت‌ها از جمله در دعا، خوف، رجا، نماز، روزه، ذبح و نذر و غیر آن از انواع عبادت است؛ به طوری که این عبادت در نهایت خضوع و رغبت با کمال دوستی و تذلل در مقابل عظمت خدا باشد. (بن باز، ۱۳۹۵ق: ۵) (بن باز، بی تا: ۷) و در جای دیگر آورده است: «افراد اللّه تعالی بالعباده من جعل بینه و بین اللّه وسائط یدعوهم و یسالهم الشفاعة و یتوکل علیهم فقد کفر اجماعاً» (بن باز، ۱۴۱۰ق: ۴). «یگانگی بودن خدا در عبادت. (حال) کسی که به وجود وسائط بین خدا و دیگران قائل باشد و آنها را بخواند و از آنها طلب شفاعت کند و بر آنها توکل کند اجماعاً گفته می‌شود که آن شخص کافر است و همچنین در این اعتقادش استدلال می‌کند به قول رسول اکرم (ص): «الدعاء هو العبادة» و می‌گوید: «فلا بد من اخلاص العباده لله وحده» (بن باز، ۱۴۲۸ق: ۱۶) و در جای دیگر چنین بیان می‌کند: «فدعاء غیر اللّه و الاستغاثه بغیر اللّه من الاولیاء و الانبیاء من اصحاب القبور، او الاستغاثه بالجن او بالملائکه، و... کل هذا من الشرك الاکبر، کل هذا من عباده غیر اللّه سبحانه و تعالی، هكذا النذر لهم و الذبح لهم و ... لیشفعوا له، کل هذا من الشرك الاکبر» (بن باز، بی تا: ۸). وی معتقد است، که دعا عبادت بوده و عبادت هم صرفاً برای خداست پس؛ کسی که غیر خدا را بخواند و به غیر خدا از اولیاء و انبیایی که از دنیا رفته اند استغاثه کند و یا به جن و ملائکه استغاثه کند؛ همه این‌ها جزء شرک اکبر محسوب می‌شود. و همین طور نذر و قربانی کردن؛ برای ایشان برای طلب شفاعت جزء شرک اکبر محسوب می‌شود. وی همچنین ادعا می‌کند و می‌گوید: «الشرك الذی فی کثیر من بلاد العالم الاسلامی، من دعاء الاولیاء و من الصالحین و التوسل بهم بعد موتهم، والبناء علی القبور و النذر لها و الطواف حولها، و غیر ذلك من الامور القادحه. (بن باز، ۱۴۱۷ق، ۴). شرکی که در بیشتر کشور های اسلامی وجود دارد، از جمله طلب کردن از اولیاء و صالحین و توسل به آن‌ها بعد از مرگشان و ساختن گنبد بر قبور اولیاء و صالحین و گشتن دور قبور ایشان و نذر کردن برای آنها همه آنها شرک محسوب می‌شود.

به نظر می‌رسد عبدالعزیز بن باز در تعریفی که از عبادت ارائه می‌دهند؛ در آن توسعه معنایی داده، و به آن معنایی فراتر از آنچه از قرآن در مورد عبادت به دست می‌آید، قائل شده؛ چرا که

عبادت در اصطلاح یعنی خضوع و تذلل در برابر کسی که او در نظر عبادت کننده خالق و مدبر هستی است نه چیز دیگر. بنابراین؛ اگر تلقی معبودیت و خالقیت از مخصوع له نشود از ناحیه خضوع کننده نسبت به او عبادتی صورت نگرفته است. لذا از هر خضوع و تذلل تا زمانی که برخواسته از این اعتقاد نباشد، برداشت عبادت صحیح نیست، بلکه در حکم تکریم و تعظیم است.

نتیجه‌گیری و جمع‌بندی

دیدگاه‌های آیت‌الله سبحانی و بن باز در موضوع توحید افعالی هرچند در ظاهر و در قالب الفاظ اشتراک دارند اما از نظر محتوا تفاوت ماهوی دارند؛ از جمله اشتراکات لفظی، توحید ربوبیت، توحید اسماء و صفات و توحید عبادت (الوہیت) اما تفاوت‌های اساسی و بنیادی که در نظرات این دو وجود دارد مانع از آن است که در معنا و مفهوم اصطلاحی توحید افعالی به دیدگاه مشترک بین نظرات آنها نائل شویم. از نظرگاه توحید در خالقیت بن باز، خداوند هم خالق شی و هم خالق صفات او مثل انسان و فعل اوست و این برخلاف دیدگاه قرآن است که انسان را در رهین و گرو عمل خویش معرفی می‌کند؛ «کل نفس بما کسبت رهینہ» (مدثر، ۳۸) «هر کسی در گرو عمل خویش است». اما از نقطه نظر استاد سبحانی؛ توحید در خالقیت به صورت استقلالی مختص خدا است، اما به صورت مستقل و تبعی مشترک بین خدا و بندگان است. و همچنین توحید در ربوبیت به صورت استقلالی به خدا اختصاص دارد، لکن با اراده و اذن الهی سایر موجودات از جمله؛ ملائکه، انبیاء و اولیاء علیهم السلام می‌توانند در تدبیر عالم هستی موثر باشند. و توحید در عبادت هم که از شئون ربوبیت بوده؛ زمانی معنای حقیقی پیدا می‌کند که خضوع و تذلل در مقابل کسی باشد، که او را «اله» و «رب» بدانیم. در غیر این صورت خضوع و تذلل در برابر دیگران اگر چه به بالاترین درجه هم برسد، عبادت محسوب نمی‌شود، برغم اینکه جناب بن باز لازمه دیدگاهش جسمانیت خداست، از طرفی به دلیل دیدگاهش در توسعه معنایی خلاف قرآن عبادت، هر گونه خضوع و تکریم دیگران از جمله اولیاء و انبیاء الهی علیهم السلام را منافی توحید در ربوبیت و مساوق شرک می‌داند.

منابع

قرآن مجید

نهج البلاغه

۱. ابن‌العثمین، محمد بن صالح، فتاوی مهمه لعموم الامة، ابراهیم فارس، الطبعة الاولى، دارالعاصمة، الرياض، ۱۴۱۳ق.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، بی تا.
۳. اوسطی، حسین؛ دوازده گفتار درباره حضرت مهدی (عج)، تهران، مشعر، ۱۳۸۶.
۴. بن باز، عبدالعزیز بن عبدالله؛ فتاوی نور علی الدرب العقیده، ترتیب و اشرف الدكتور: محمد بن سعد الشویعر، الطبعة الاولى، ۱۴۲۸ق.
۵. _____؛ العقیده، الجزء الاول، محمد بن سعد الشویعر، الرئاسة للبحوث العلمية و الافتاء اداره مجله البحوث الاسلامیه، ۱۴۲۸ق.
۶. _____؛ العقیدهالصحيحة وما يضادها، الجامعة الاسلامیة بالمدينة المنورة، ۱۳۹۵ق.
۷. _____؛ نواقض الاسلام، وزارة الشؤون الاسلامیة والاقواف والدعوة والارشاد، ۱۴۱۰ق.
۸. _____؛ دروس للشيخ عبدالعزیز بن باز، بی تا، بی جا.
۹. _____؛ مجموع فتاوی و مقالات متنوعه، الجزء الثاني، جمع و اشرف: محمد بن سعد الشویعر، بی تا، بی جا.
۱۰. بحرانی، هاشم بن سلیمان؛ البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله؛ توحید در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۳.
۱۲. حلّی، حسن بن یوسف؛ کشف المراد، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۳۲ق.
۱۳. رضوانی، علی اصغر؛ شیعه‌شناسی و پاسخ به شبهات، تهران، مشعر، ۱۳۸۱.
۱۴. زبیدی، محمد بن محمد مرتضی؛ تاج العروس، چاپ اول، بیروت، دارالفکر، بی تا.
۱۵. سبجانی، جعفر؛ الالهیات، المركز العاملی للدراسات الاسلامیة، ۱۴۱۱ق.
۱۶. _____، بحوث القرانیة، قم، موسسه الصادق، ۱۴۱۷ق.
۱۷. _____، الملل و نحل، جلد ۴، گوناگون، قم، موسسه الامام الصادق، بی تا.
۱۸. _____؛ مفاهیم القرآن، سوم، قم، موسسه النشر الاسلامیة، ۱۴۱۲ق.
۱۹. _____؛ وهایت مبانی فکری و کارنامه عملی، چ سوم، بی جا، ۱۳۸۷.
۲۰. _____؛ مرزهای توحید و شرک، مهدی عزیزیان، اول، بی جا، نشر مشعر، ۱۳۸۰.
۲۱. _____؛ راهنمای حقیقت، پنجم، تهران، نشر مشعر، ۱۳۸۷.
۲۲. _____؛ منشور جاوید، اول، بی جا، موسسه امام صادق، ۱۳۸۳.
۲۳. _____؛ محاضرات فی الالهیات، یازدهم، قم، موسسه امام صادق، ۱۴۲۸ق.
۲۴. _____؛ نقدی بر وهایت، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۴.
۲۵. _____؛ پاسداری از مرقد پیامبران و امامان، تهران، نشر مشعر، ۱۳۸۷.
۲۶. _____؛ سیمای عقاید شیعه، تهران، نشر مشعر، ۱۳۸۶.
۲۷. _____؛ رسائل و مقالات، قم، موسسه امام صادق، ۱۴۲۵ق.
۲۸. صدوق، ابن بابویه قمی؛ انتشارات ارمغان طوبی، بی جا، ۱۳۹۵.

۲۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ت: موسوی همدانی، قم، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۷۴.
۲۹. طریحی، فخرالدین محمد؛ مجمع‌البحرین، چاپ سوم، بی‌جا، مرتضوی، ۱۳۷۵.
۳۰. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب؛ قاموس‌المحیط، بیروت، دار صا، بی‌تا.
۳۱. مصباح‌یزدی، محمدتقی؛ توحید در نظام عقیدتی و نظام ارزشی اسلام، قم، شفق، ۱۳۷۲.
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر؛ پیام امام، چاپ سوم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰.
۳۳. عفیفی، عبدالرزاق، اتحاف النبلاء بسیره‌العلامة عبد الرزاق، ج ۱، ص ۱۰۴ - ۱۰۵، مکه.

جایگاه روایات تفسیری در قصص قرآنی از دیدگاه آیت‌الله سبحانی

کریم علی محمدی^۱

زهرا آزادی جوادحصاری^۲

فهیمه پرتوی زیناب^۳

چکیده

روایات تفسیری از دیدگاه آیت‌الله العظمی سبحانی کارایی زیادی دارد به جهت این که ایشان حدیث شناس رجالی و فقیه متبحر اصولی است و در تفسیر آیات نیز از روایات استفاده می‌کند و از دو راه به شبهات عصمت انبیا پاسخ می‌دهد. اول این که با توجه به قرائن و شواهد آیات، جواب سوال و ابهام را می‌دهد. و در مرحله دوم از روایات تفسیری برای رفع ابهام دلیل می‌آورد و روش ایشان در تفسیر قرآن روش جامع هست چون از تفسیر نقلی و عقلی استفاده می‌کند، مثل پاسخ به شبهات در مورد عصمت آدم (ع) و ابراهیم (ع) و سایر انبیاء.

کلیدواژگان

قصص قرآن، سبحانی، ساده و روان، روایات

۱. مقدمه

قرآن کریم برای تأمین سعادت مادی و معنوی و شفای بیماریهای روحی و اخلاقی بشر و هدایت خلق به صراط مستقیم در زندگی فردی و اجتماعی نازل شده و آفریدگار انسان نیازمندیه ای او را از هر جهت منظور نظر حکمت خود قرار داده و به مصداق: «ما فرطنا فی الکتاب من شیء»^۴ هیچ یک از جهات کمال و سعادت آدمی را مسکوت و ناگفته نگذاشته است. از جمله معارف قرآن کریم، قصص و داستان های آن است که به وسیله نقل قسمتی از تاریخ پیامبران سلف و امت های پیشین است. (طاهری، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۴۸۳).

قصص قرآن که از سرچشمه وحی الهی تراوش کرده اند؛ نکات ارزشمند و وزینی در بر دارند که دارای خصوصیات منحصربه فرد هستند که از جمله می توان به گزینش و اجمال، پراکندگی و تکرار، تقطیع و پیامداری و ... اشاره کرد. پس باید به نحوی به توضیح، تبیین و تفسیر آنها پرداخته شود و به یکدیگر ضمیمه گشته و ارتباط میان آنها بررسی گردد که دقیق و قابل درک و فهم بوده و فقط جنبه داستان سرایی صرف نداشته باشند. البته زمانی این امر میسر می شود که به کمک آیات دیگر و روایات نقل شده از ائمه (علیهم السلام) در رابطه با داستان آورده شود. یعنی با استفاده از روایات تفسیری، شبهه ها و جاهای گنگ قصص، تحلیل می شوند و دیگر شبهه های وجود نخواهد داشت. به عبارت دیگر برخی

karim110_ali@yahoo.com

^۱ . استادیار دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

^۲ . دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان F.z.azadi74@gmail.com

^۳ . دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان af.partovi@gmail.com

^۴ . انعام، ۳۸: ما هیچ چیز را در این کتاب، فروگذار نکردیم.

معاندین با خواندن ظاهر آیات و قصص انبیا، حکم به عدم عصمت انبیا یا حداقل شبهه عدم عصمت^۱ ایشان را در ذهن می‌گنجانند.

از آنجا که در مورد جایگاه روایات تفسیری در قصص انبیاء قبلاً تحقیقی صورت نگرفته است و هر چند در مورد شبهه عصیان انبیاء و قصص قرآن کریم تحقیقات زیادی صورت گرفته است. از این رو لازم و ضروری است در مورد جایگاه روایات تفسیری در قصص قرآنی از دیدگاه مفسران تحقیقی صورت گیرد تا به شبهات و سوالات موجود در مورد عدم عصمت انبیاء، پاسخ مناسبی داده شود. لذا هدف ما در این تحقیق، ذکر برخی داستان‌های قرآنی می‌باشد که با توجه به تفاسیر آیت‌الله‌العظمی سبحانی و نظرات دیگر مفسرین و با توجه به روایات تفسیری، این داستان‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهیم. البته قبل از ورود به بحث اصلی مطالبی در مورد آیت‌الله‌العظمی سبحانی و همچنین حجیت روایات تفسیری ارائه می‌دهیم:

۲. معرفی آیت‌الله‌العظمی سبحانی

جعفر سبحانی تبریزی متولد ۲۸ شوال المکرم ۱۳۴۷ ق یعنی ۲۰ فروردین ۱۳۰۸ در تبریز می‌باشد. ایشان متکلم، فقیه، اصول دان، مفسر، مجتهد شیعی ایرانی و از مراجع تقلید و استادان حوزه علمیه قم می‌باشد. پدر ایشان شیخ محمدحسین خیابانی می‌باشد. (جمعی از پژوهشگران حوزه علمیه قم، ۱۳۸۴، ج ۵). ایشان در زمینه تفسیر زبان زد عام و خاص است. از مفسران و پژوهشگران عالی قدر قرآن مجید، در قرن پانزدهم هجری می‌باشد. یکی از پیشروان و پیشگامان تفسیر موضوعی در حوزه علمیه قم، و در جهان وسیع تشیع می‌باشند. و یکی از شاگردان برجسته علامه طباطبایی می‌باشد. (عقیقی بخشایشی، ۱۳۸۷، ص ۸۹۱).

آیت‌الله سبحانی بهترین شیوه را در تفسیر آیات، تفسیر موضوعی به شکل کامل و مبسوط آن، دانسته است. (مؤدب، ۱۳۸۰، ص ۲۸۳). که به ادعای نویسنده نخستین تفسیر موضوعی به زبان فارسی می‌باشد. نویسنده این کتاب‌ها ادعا نکرده که حق مطلب را ادا کرده، ولی حداکثر سعی و تلاش خویش را برای ادای این تکلیف به کار بسته است.^۲ (عمید زنجانی، ۱۳۷۳، ص ۸۷) و آن را یک ضرورت می‌داند.^۳ (یدالله پور، ۱۳۸۳، ص ۲۹).

ایشان در زمینه‌های ذیل فعالیت داشته‌اند: شرکت در تأسیس مجله مکتب اسلام. شرکت در تدوین قانون اساسی. بنیانگذار تفسیر موضوعی قرآن. تأسیس مؤسسه تعلیماتی و تحقیقاتی امام صادق(ع).

^۱ عصمت در لغت و اصطلاح به معنی منع و نگه داشتن شخص از ارتکاب گناه که بواسطه لطف پنهانی خداوند است. زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۷، ص ۴۸۲؛ فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۶۹؛ جوهری، ۱۴۱۰، ج ۱۹، ص ۱۹۸۶؛ جرجانی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۷۲؛ شریعتی، ۱۳۸۷، ص ۶۶.

^۲ آیت‌الله سبحانی این سخن را در مقدمه کتاب منشور جاوید گفته است.

^۳ استاد سبحانی درباره ضرورت تفسیر موضوعی می‌گویند: «یکی از گام‌های مؤثری که مفسران اسلامی در تشریح تفسیر- باید- به وجود آورند... این است که- توجه خود را به شیوه دیگری از تفسیر که همان تفسیر قرآن به صورت موضوعی است، معطوف دارند. آنگاه ملاحظه کنند که در این نوع از تفسیر چه آفاق عظیمی از علوم و معارف قرآن در چشم انداز تفسیری آنان قرار می‌گیرد. لازمه نزول تدریجی و داشتن ویژگی‌های خاص آن این است که تفسیر قرآن علاوه بر روش تفسیر سوره به سوره که از قدیم معمول بوده، از روش تفسیر موضوعی نیز برخوردار گردد و آیات هر موضوعی که در قرآن وارد شده است یکجا مورد بررسی قرار گیرد. یکی از علل پیدایش مکتبهای مختلف عقیدتی در میان مسلمانان و استدلال هر گروهی بر عقیده خود از قرآن این است که هر گروهی توجه خود را به یک رشته از آیات معطوف داشته و از رشته دیگری که می‌تواند انقلابی در مفاد واقعی آیات پدید آورد، غفلت نموده است. (۱۴۰۵، ص ۱۲-۱۱).

ایجاد رشته تخصصی کلام اسلامی در حوزه علمیه قم. (جمعی از پژوهشگران حوزه علمیه قم، ۱۳۸۴، ج ۵)

۳. نگاهی اجمالی بر آثار

آیت‌الله‌العظمی سبحانی در زمینه علوم انسانی دارای تالیفات زیادی است و تقریباً حدود ۲۵۳ آثار علمی از ایشان الان در دسترس می‌باشد. ایشان در زمینه ی فقه، کلام، علوم قرآن، رجال، اصول فقه، تفسیر و... دارای آثار ارزشمندی است. آثار او در فقه و تفسیر نسبت به دیگر علوم تمایز و ویژگی‌های خاصی دارد. ایشان در علم تفسیر، از شیوه‌های جدیدی مثل تفسیر بیانی و موضوعی و ترتیبی بهره برده است.

در عصر حاضر، عده‌ای از مفسران به بررسی بیانی قرآن، به شکل جدیدی پرداخته‌اند این روش اگر چه دارای مراحل گوناگون است، اما خلاصه آن عبارت است از: استقراء لفظی در قرآن (الفاظ مشابه) همراه با بررسی سیاق آیات، برای رسیدن به دلالت ظاهری آن.^۱ مهم‌ترین ویژگی‌های این روش، گردآوری آیات شبیه به هم و بررسی سیاق آنها است. (علوی مهر، ۱۳۸۱ ص ۲۶۲). مراحل تفسیر بیانی به شکل جدید عبارت است از: تفسیر موضوعی و ترتیب زمانی.

تفسیر موضوعی^۲ با هدف کشف دیدگاه‌های قرآن در مسائل مختلف اعتقادی، اخلاقی، اجتماعی و... به مثابه روشی در فن تفسیر به شمار می‌آیند و اصطلاح جدیدی است که در قرن اخیر و در پرتو نهضت رجوع به قرآن کریم به بار نشسته است. هر چند در پیشینه تاریخی آن، به شکل‌های دیگری مطرح بوده است. آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله‌العظمی سبحانی از جمله مفسرانی هستند که در این افق جدید تفسیری، مجموعه‌های نفیسی تدوین نموده‌اند. (زهرای طالبی، ۱۳۹۶، ص ۱).

البته باید گفت: تفسیر موضوعی، در مقابل درخت کهن و تنومند تفسیر ترتیبی، نهال نوپایی بیش نیست. اهمیتی که مفسرین در طول تاریخ تفسیر، مصروف روش ترتیبی کرده‌اند آنچنان است که در تاریخ تفسیر قرآن جز رگه‌هایی از تفسیر موضوعی را نمی‌توان سراغ گرفت^۳ تقریباً در طول سیزده قرن روش حاکم بر تفسیر، همان روش تجزیه‌ای [ترتیبی] بود و هر مفسری مانند پیشینیانش خود را ملزم می‌دید قرآن را آیه به آیه تفسیر کند. (جلیلی، ۱۳۷۲، ص ۲۳).

خلط میان تفسیر موضوعی و تفسیر قرآن با قرآن و پنداشتن تفسیر قرآن با قرآن به منزله مرحله‌ای از سیر رشد و تکامل تفسیر موضوعی ناشی از همگونی صورتی این دو است. همگونی صورتی بدین معناست که مفسر در هر دو روش تفسیری، در کار فهم و تفسیر، آیات دیگری را به یاری می‌طلبد و این شباهت صورتی موجب شده است که هر دو همراستا و همگون تلقی شوند. (جلیلی، ۱۳۷۲، ص ۹۲). آیت‌الله‌العظمی سبحانی در این مورد می‌فرماید: «اساس حقیقی تفسیر موضوعی را دو مطلب زیر

۱. سبحانی، المناهج التفسیریة، ص ۲۱۵. (ذیل کتاب الایمان و الکفر).

۲. تفسیر موضوعی در یک تقسیم‌بندی، دو قسم دانسته شده است: ۱. تفسیر موضوعی اتحادی: تنها در مورد یک موضوع مستقل قرآنی بحث می‌کند؛ مانند بحث معاد، امانت، عصمت، انسان، فرشتگان، خداشناسی یا... و ۲. تفسیر موضوعی ارتباطی: در این قسم، دو موضوع مرتبط با هم (مانند ایمان و عمل صالح) مورد بررسی قرار می‌گیرد و آیات آن کنار هم جمع‌آوری می‌شود تا نظر قرآن درباره ابعاد مختلف آن روشن گردد. (علوی مهر، ۱۳۸۴، ص ۳۶۴).

۳. استاد جعفر سبحانی در مقدمه کتاب تفسیر موضوعی می‌نویسد: ما در این بحث چهره تازه‌ای از تفسیر قرآن را نشان می‌دهیم که در طول چهارده قرن که بر تاریخ تفسیر قرآن می‌گذرد، کمتر به آن توجه شده است البته نمی‌گوئیم هیچ توجه نشده است بلکه به ندرت مورد توجه قرار گرفته است. (۱۴۰۵، ص ۱۷).

تشکیل می‌دهد: ۱. تفسیر قرآن با خود قرآن (نه با آراء و نظریات کسانی که سخن و گفتار آنان سندیت ندارد مثل عکرمه - ضحاک - کلبی و... ۲. تفسیر قرآن به شکل موضوعی (نه به صورت آیه به آیه و یا سوره به سوره)^۱

تفاسیری که آیت‌الله‌العظمی سبحانی به شیوه تفسیر موضوعی تدوین نموده است عبارتند از:

۱. منشور جاوید به زبان فارسی در دوازده مجلد می‌باشد.^۲ امروزه ۱۴ جلد از این کتاب یافت می‌شود. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۲، ص ۱۱۲؛ احمدی، ۱۳۸۱، ص ۲۹۲).
 ۲. مفاهیم القرآن که تاکنون ده مجلد از آن را به زبان عربی به جهان اسلام تقدیم کرده است.^۳ (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۳۲؛ رضائی اصفهانی، ۱۳۸۲، ص ۴۹۱).
 ۳. توحید و شرک در قرآن، (این تفسیر بر اساس تفسیر موضوعی ارتباطی تدوین شده است. (علوی مهر، ۱۳۸۴، ص ۳۶۴؛ جواهری، ۱۳۸۵، ص ۱۷).
 ۴. اصالت روح از نظر قرآن. ۵. شورا در قرآن و نهج البلاغه. ۶. احمد موعود انجیل. ۷. مکتب وحی (مفهوم امی بودن پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم). ۸. خاتمیت از نظر قرآن و حدیث و عقل که رضا استادی آن را ترجمه کرده است.
- تفاسیری که آیت‌الله‌العظمی سبحانی به شیوه ترتیبی تدوین نموده است عبارتند از: (عقیقی بخشایشی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۹۱).

۱. تفسیر سوره رعد یا اسرار آفرینش. ۲. تفسیر سوره فرقان یا انسان کامل در قرآن. ۳. تفسیر سوره توبه. ۴. تفسیر سوره منافقون یا دوست‌نماها. ۵. تفسیر سوره حدید یا قرآن و معارف عقلی. ۶. تفسیر سوره حجرات. ۷. تفسیر سوره لقمان یا مربی نمونه و هجرات:^۴

۱. همان، مقدمه ص ۱۷.

۲. نخستین تفسیر موضوعی به زبان فارسی است. مؤلف، در سال ۱۴۰۱ ق / ۱۳۵۹ ش تألیفشان را آغاز کرده و تاکنون دوازده جلد از آن به چاپ رسیده است. جلد نخست: شامل ۲۴ اصل، جلد دوم: مسأله توحید و ابعاد آن؛ و خداشناسی و براهین ده گانه آن: برهان فطرت، برهان حدوث، برهان امکان، ...، جلد سوم: بحث از جهاد، هجرت، حق و باطل، هدایت و ضلال، تفسیر و تأویل، محکم و متشابه و عدالت صحابه از دیدگاه تاریخ؛ جلد چهارم: بحث گسترده در خصوص نفاق و انسان و نیز بحث از اراده و اختیار؛ جلد پنجم: عصمت و تنزیه انبیا؛ جلد ششم: شناخت پیامبر و امام از دیدگاه قرآن؛ و بخشی از سیره پیامبر اسلام؛ جلد هفتم: ادامه سیره پیامبر و نگاهی به غزوات آن حضرت؛ جلد هشتم: بحث از توبه، شفاعت، احیاء و تکفیر و مسأله آگاهی اولیای الهی از غیب؛ جلد نهم: در باب معاد و ابعاد آن و تجسم اعمال؛ جلد دهم: ضرورت بعثت انبیا و سنت الهی در این باره؛ جلد یازدهم: قصص انبیا؛ آن گونه که در قرآن آمده است؛ جلد دوازدهم: ادامه بحثهای قبل تا بحث از حضرت مسیح؛ (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۳۲).

۳. دو مجلد نخست به قلم فاضل محترم جعفر الهادی و بقیه به قلم خود ایشان است. در سال ۱۴۰۰ آغاز شده و همچنان ادامه دارد؛ جلد نخست: بحث درباره توحید، فطرت، عالم ذر و براهین اثبات واجب الوجود در قرآن؛ جلد دوم: در خصوص حکومت اسلامی و ویژگی‌های آن از نظر قرآن؛ جلد سوم: نبوت، خاتمیت و جهانی بودن رسالت اسلام؛ جلد چهارم: بحث در خصوص اجر رسالت، معجزه و شفاعت؛ جلد پنجم: عصمت، پاسخ به شبهات و مسأله تنزیه انبیا؛ جلد ششم: بحث درباره شناخت صفات جمال و جلال و تفسیر اسماء الله وارد در قرآن؛ جلد هفتم: بشارات انبیا درباره بعثت خاتم الانبیا (ص) و سیره پیامبر از آغاز بعثت تا هجرت و بحث از جهاد؛ که جنبه دفاعی دارد؛ و در پایان به واقعه غدیر خم پرداخته است؛ جلد هشتم: بحث معاد و پاسخ به سؤالات مربوط به عالم برزخ و جسمانی بودن معاد و تجسم اعمال و احوال و احوال قیامت؛ جلد نهم: بحث از مثالها و سوگندهای قرآن. جلد دهم: بحث درباره عدل الهی، مسأله حسن و قبح عقلی، مسأله امر بین الامرین و نفی جبر و تفویض، بحث از مصلحت و مقتضیات نظام حاکم و نقش بیعت در حکومت اسلامی، جایگاه اهل بیت از نظر قرآن و نقش آنان در تفسیر؛ و در پایان، بحث کوتاهی از تفسیر و مراحل تطوّر و الوان و انحاء آن در طول تاریخ و مسأله نفی تحریف. (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۳۲).

۴. فصلنامه پژوهشهای قرآنی، شماره ۴، ص ۲۷۷: نویسنده در پیش‌گفتار خود درباره مفهوم تربیت، مسؤولیت والدین در برابر کودک، خط تکامل یک‌بعدی و ... بحث و گفتگو می‌کند و پس از این پیش‌گفتار، به تفسیر سوره می‌پردازد

تفاسیر تدوین شده دیگر ایشان عبارتند از: ۱. ایمان و کفر.^۱ ۲. تفسیر آیات مشکله قرآن. هدف آیت‌الله سبحانی از تدوین «تفسیر صحیح آیات مشکله» رد کتاب آیات مشکله یوسف شعار می‌باشد و در مقدمه آن، آسیب‌های روش تفسیری وی را نادیده گرفتن اخبار صحیح در تفسیر آیات، جمود بر سیاق آیات و تقدیم آن بر دیگر دلائل قطعی، اشتباه مفهوم به مصداق و توجه نکردن به معانی واژه‌ها در عصر نزول بیان کرده است.^۲ (بابایی، ۱۳۸۶ ج ۲، ص ۱۳۲).

۳. مبانی توحید از دیدگاه قرآن. ۴. مبانی توحید از دیدگاه قرآن. ۵. مرزهای اعجاز. ۶. برهان رسالت (پیرامون قرآن و وجه اعجاز آن). ۷. تفسیر سوره صف. ۸. حضرت ابراهیم قهرمان توحید. ۹. عصمت انبیاء در قرآن کریم. (عقیقی بخشایشی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۶۲؛ جناتی شاهرودی، ۱۳۹۰، ص ۴۲۶).

۴. حجیت خبر واحد در تفسیر

سوالی که در این تحقیق باید به آن پاسخ دهیم این است که در روایات تفسیری ما به چه روایاتی باید اعتماد داشته باشیم. برای این که جواب این سوال را بدهیم باید موارد ذیل را مورد بررسی قرار بدهیم:

دانشمندان «علم حدیث» و «درایه» تقسیمات مختلف و زیادی را برای خبر و حدیث بیان کرده‌اند، ولی روایاتی که از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه اطهار (علیهم السلام) به دست ما رسیده است و به عنوان منبع تفسیری می‌توان از آن بحث کرد، اقسام زیر است: (علوی مهر، ۱۳۸۱، ص ۹۱) ۱. خبر متواتر.^۳ ۲. خبر مستفیض.^۴ ۳. خبر واحد.^۵

خبر واحد بر دو نوع است: خبر واحد معتبر بدون شواهد و قرائن (خبر ثقه): خبری است که راوی آن یک نفر بیش نیست، و او مورد اعتماد است و راستگویی او از راه‌های گوناگون برای ما ثابت شده است، بدیهی است اگر در سند این خبر، افراد مختلفی باشند تنها ثقه و مورد اعتماد بودن آخرین راوی که از معصوم (علیه السلام) حدیث نقل می‌کند کافی نیست، بلکه باید تمامی کسانی که در سلسله نقل حدیث واقع شده‌اند مورد اعتماد و اطمینان باشند!^۶ (سبحانی، ۱۳۹۰، صص ۳۸ و ۳۹).

و خبر واحد ضعیف: که خبری است که بعضی یا همه افرادی که در سلسله سند حدیث واقع شده‌اند، مجهول، مشکوک، فاسد یا دروغگو هستند، و یا برخی افراد از سند افتاده‌اند (مرسل) و هویت شخصی که حذف شده، برای ما مشخص نیست. این گونه احادیث نزد تمام دانشمندان اعتباری ندارد و در هیچ یک از احکام دینی نمی‌توان بر آن تکیه نمود. (خمینی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۶۷؛ مکارم

۱. زمینه مکتب‌های تفسیری جعفر سبحانی در کتاب «الایمان و الکفر» رساله‌ای با عنوان «المناهج التفسیریة» آورده و در آن رساله، تفسیر را به دو منهج «تفسیر به کمک عقل» و «تفسیر به کمک نقل» تقسیم کرده و برای هر یک از این دو منهج شکل‌های تفسیری متعددی را ذکر کرده است. سبحانی، جعفر، الایمان و الکفر فی الکتاب و السنه، صص ۱۹۰-۲۲۴. ۲. سبحانی، ۱۳۶۴، ص ۴.

۳. خبری است که عده زیادی از طرق گوناگون، آن را نقل کرده‌اند به طوری که برای ما یقین حاصل می‌شود که آن خبر راست است و دروغ نیست، مانند حدیث ثقلین و حدیث ولایت. این گونه احادیث به طور مسلم، معتبر و قابل قبول است و از مجموع آنها برای انسان یقین حاصل می‌شود. (خویی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۶۹؛ مظفر، ۱۳۷۳، ج ۲، صص ۶۲-۶۳).

۴. هر خبری که عدد روایت آن از سه تجاوز کند ولی به حد تواتر نرسد مستفیض گویند. این گونه احادیث نیز برای انسان اطمینان‌آور است به ویژه اگر با قرائن دیگر تأیید شود. (جناتی شاهرودی، ۱۳۹۰، ص ۱۶۸؛ شاهرودی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۴۴۱).

۵. خبری که دارای یک سند است، یعنی بیش از یک نفر آن را نقل نکرده است خبر واحد نام دارد که خود نیز اقسامی دارد. (شیروانی، ۱۳۸۵، ص ۲۱۱؛ محمدی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۹۲).

۶. ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، صص ۳۸ و ۳۹.

شیرازی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۴۲۶؛ فیض، ۱۳۹۰، ص ۳۱ و ۳۴).
از میان اقسام حدیث، خبر متواتر، خبر مستفیض - به ویژه اگر همراه با قرینه باشد - و خبر واحد معتبر همراه با شواهد و قرائن، علم آور و قطعی است و مورد تأیید تمام دانشمندان قرار گرفته است و خبر ضعیف نیز بدون اختلاف اعتباری ندارد.^۱ (سبحانی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۱).
اما آنچه مورد اختلاف است این که آیا خبر واحد ثقة معتبر که همراه با قرینه و شاهد دیگری نیست در تفسیر حجیت و اعتبار دارد یا نه؟ موافقان و مخالفان دیدگاه‌های گوناگونی دارند که به سه دیدگاه اشارت می‌رود.

۱-۴. بی‌اعتباری خبر واحد در تفسیر و غیر آن

این گروه معتقدند: تفسیر قرآن به روایات آحاد ظنی معتبر، صحیح نیست و خبر واحد حجیت ندارد، نه در احکام شرعی و آیات فقهی و نه در سایر مسائل. (شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۳۴۳؛ طبرسی، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۱۹۹؛ شیخ انصاری، ۱۳۸۱، ص ۶۷).
این عده می‌گویند: اخبار آحاد ظن آور است و نسبت دادن چیزی به خداوند متعال با دلیل ظنی حرام است و شبهه «افتراء علی الله» پیش می‌آید که خود امری حرام و گناهی بزرگ است.
در علم اصول بیان شده است که مهم‌ترین دلیل حجیت خبر واحد، سیره عقلا است که شارع آن را امضا کرده است. و همان‌طور که سیره، خبر همراه به قرائن را تأیید می‌کند و حجت می‌داند، خبری که ثقة و معتبر باشد نیز حجت می‌داند و عقلا می‌توان آن را پذیرفت. و آنچه مهم است این که مطمئن باشیم آن خبر از معصوم (ع) صادر شده است؛ حتی اگر وثاقت راوی نیز احراز نشود چنین خبری معتبر است. (سبحانی، ۱۳۹۰، ص ۶۰).

بنابراین اگر منظور از «بیان»، اطمینان به صدور آن خبر از معصوم باشد این در خبر واحد ثقة نیز جاری است و هیچ دلیلی بر استثنا کردن خبر ثقة معتبری که همراه با قرینه نباشد، وجود ندارد.
نکته دیگر این که خبر واحد اگر چه ظنی است اما می‌تواند جانشین علم شود و همان نتیجه‌ای را که دلیل علمی دارد، خبر واحد نیز دارد، در نتیجه تکیه بر خبر واحد معتبر، نسبت دادن چیزی به خداوند با دلیل ظنی نیست. (خویی، ۱۳۹۰، ص ۳۹۸).

۲-۴. حجیت خبر واحد در احکام شرعی

گروهی دیگر قائل به تفصیل شده‌اند، آنان می‌گویند: خبر واحد ظنی در آیاتی که مربوط به فقه و احکام شرعی است حجیت دارد، اما در آنچه مربوط به فقه نیست؛ مانند اعتقادات، قصص، تاریخ، تفسیر قرآن و ... اعتباری ندارد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۲۶۲).
ولی نتیجه این که در تفسیر و فهم آیات قرآن به خبر واحد صحیح و معتبر نیاز است؛ چه آن‌آیه در تشریح احکام عملی باشد؛ یا بیان قصص و تاریخ و یا ویژگی‌های اصول دین، مانند توحید، معاد، نبوت و (علوی مهر، ۱۳۸۱، ص ۹۵)

۳-۴. حجیت خبر واحد (در احکام شرعی، تفسیر قرآن و غیر آن)

دیدگاه سوم این که، خبر واحد در تمام آیات قرآن حجیت دارد؛ چه احکام شرعی و چه غیر آن، زیرا ملاک و مناط حجیت در هر دو وجود دارد. و آن چه مهم است دلیل حجیت خبر واحد است،

۱. و لا شك فی أن الخبر المتواتر يفيد العلم و لا كلام فی حجیته...

دلیل یا عقلی است که سیره عقلا است، یا نقلی است، مانند آیه نبأ. و مهم‌ترین دلیل، بنا و سیره عقلا است. به عنوان مثال اگر مفهوم آیه نبأ دلالت بر حجیت خبر واحد عادل داشته باشد، بازگشت آن به این است که استناد به خبر واحد عادل جایز است و تبیین و تفحص در آن لازم نیست. در نتیجه در دلیل اعتبار خبر واحد چیزی که آن را مختص به احکام عملی و آیات فقهی کند وجود ندارد، و شامل آیات مربوط به دیگر مسائل قرآن؛ مانند مواعظ، نصایح، قصص، حکایات و ... نیز خواهد شد. بنابراین، می‌توان به خداوند استناد داد که خبر داده است به این که حضرت عیسی (ع) کشته نشده و به دار آویخته نشده است، اگر چه این خبر مرتبط به باب تکالیف و احکام عملی نیست. (علوی مهر، ۱۳۸۱، ص ۹۶)

خلاصه این که اشکالی در حجیت خبر واحد در باب تفسیر تمام آیات وجود ندارد. (فاضل لنکرانی، مدخل التفسیر، صص ۱۷۵-۱۷۶).

از آنجا که جعفر سبحانی خود در مورد علم رجال و درایه آثاری دارد.^۱ لذا در آوردن روایات تفسیری از دقت بالایی برخوردار است. به عبارت دیگر چون آیت‌الله‌العظمی سبحانی در مورد علم رجال و درایه آثاری دارد، لذا می‌تواند به احادیث مورد اعتماد و وثوق برای تفاسیر آیات استناد کند. ۱. در مورد احادیث متواتر که شکی نیست.

۲. در مورد خبر واحد، ایشان معتقد چون سیره علماء بر آن دلالت دارد و شارع آن را رد نکرده است و همچنین تحصیل خبر قطعی بواسطه ی روایات متواتر، در امور، کاری سخت است شکی نیست در حجیت خبر واحد.^۲ (سبحانی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۶).

به عبارت دیگر، آیت‌الله‌العظمی سبحانی عمل کردن به روایات متواتر و خبر واحد را حجت می‌داند. چه در استنباط احکام فقهی و چه در تفسیر آیات قرآن کریم.

۵. آفات تفسیر روایی

آیت‌الله‌العظمی سبحانی نیز شبهه ی دیگری را نیز حل کرده است؛ روایات تفسیری دارای یک سری آفات می‌باشد که در ذیل اشاره می‌شود: (علوی مهر، ۱۳۸۱، ص ۹۷) ۱. وجود روایات ساختگی

۱. یکی کتاب: اصول الحدیث و احکامه و دیگری کلیات فی علم الرجال.

۲. و يتضح ذلك بملاحظة أمرين: الأول: انّ تحصیل العلم القطعی عن طريق الخبر المتواتر أو المحفوف بالقرائن فی أكثر الموضوعات أمر صعب. الثاني: حصول الاطمئنان بخبر الثقة عند العرف علی وجه يفيد سكونا للنفس، خصوصا إذا كان عدلا، و لو كانت السيرة أمرا غير مرضی للشارع كان علیه الردع. و لم يكن عمل المسلمین بخبر الثقة إلا استلهاما من تلك السيرة العقلانية التي ارتكزت فی نفوسهم. و الحاصل: أنه لو كان العمل بأخبار الأحاد الثقات أمرا مرفوضا، لكان علی الشارع أن ينهي عنه و ينبه الغافل و يفهم الجاهل. فإذا لم يردع كشف ذلك عن رضا بتلك السيرة و موافقته لها. فالاستدلال بسيرة العقلاء علی حجیة خبر الواحد من أفضل الأدلة التي لا سبيل للنقاش فيها، فانّ ثبوت تلك السيرة و كشفها عن رضا الشارع ممّا لا شكّ فيه

و جعلی.^۱ ۲. مسند نبودن بسیاری از روایات تفسیری.^۲ ۳. وجود تناقض در روایات تفسیری.^۳ ۴. نفوذ اندیشه‌های یهودی و مسیحی در متون تفسیری.^۴ ۵. جدا نشدن روایات ضعیف از متون تفسیری.^۵ ایشان به دلیل وجود آفات تفسیر روایی، دست به تالیف آثاری در زمره رجال و درایه نموده است تا بتواند اقسام روایات را بشناسد و از روایات تفسیری صحیح بهره ببرد. دلیل، آیت‌الله‌العظمی سبحانی را می‌توان یکی از موارد ذیل قلمداد کرد:

الف) امتیازات تفسیر روایی

روایات تفسیری دارای یک سری امتیازات و مزایایی است که در ذیل اشاره می‌شوند: (علوی مهر، ۱۳۸۱، ص ۹۹)

۱. کشف و تبیین مراد الهی: روایات صحیح که از اهل بیت (علیهم‌السلام) رسیده است کمک زیادی به فهم و شرح آیات نموده تا جایی که اگر روایات نبود انحرافات فکری به ویژه در آیات متشابه بین بیش تر مسلمانان به وجود می‌آمد.

۲. پیش‌گیری از افکار وارداتی و خارج از حوزه دین اسلام: روایات صحیح از افکار و اندیشه‌های یهود یا مخالفان دین خیر داده و مفاهیم صحیح دینی را بیان کرده‌اند.

۳. آگاهی از بطون و تأویل آیات: ائمه اطهار (علیهم‌السلام) آیاتی را که نیازمند به تأویل بوده است حقایق آن را بیان کرده‌اند، زیرا آنان عالمان به تأویل و راسخان در علم هستند.^۶

۴. روشن شدن آیات ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه.

ب) سوزاندن روایات و منع نوشتن احادیث و وارد شدن احادیث جعلی:

جعفر سبحانی در باره منع نوشتن احادیث و نابود کردن احادیث نبوی می‌نویسد: اسلام و مسلمانان در اثر منع نگارش حدیث و نشر آن، خسارت بزرگی را متحمل شدند که با آمار و ارقام قابل شمارش نیست. چگونه قابل شمارش باشد، درحالی که این امر موجب پیدایش هرج و مرج در اعتقادات، اعمال، اخلاق، آداب و جوهره و کنه دین و اصول آن گردیده است. خلاصاً حاصل از این عمل، زمینه‌ی مناسبی

۱. از صدر اسلام انگیزه‌های مختلف سیاسی، کلامی، مذهبی، اقتصادی، عاطفی و ... موجب جعل روایات فراوانی در دین شد. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از پیش، این خطر را احساس کرده و برای جلوگیری از آن هشدار داده و فرمود: «قَدْ كَثُرَتْ عَلَى الْكُذَّابَةِ، فَمَنْ كَذَبَ عَلَىَّ مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ، ثُمَّ كَذِبٌ». کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۴۵۸ حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۲۵؛ مجلسی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۲۵.

۲. شماره روایات تفسیری که سند ندارد کم نیست و شاید بیش‌ترین روایات غیر مسند مربوط به روایات تفسیر قرآن است، بخاری گوید: صد هزار حدیث صحیح را حفظ کردم و دویست هزار حدیث غیر صحیح. ابو ریه، ۱۳۹۰، ص ۱۴۴.

۳. در روایات تفسیر قرآن، به ویژه در شأن نزول‌ها روایات متناقضی وجود دارد که فهم قرآن را با مشکل مواجه نموده است؛ مانند دو روایت مخالف که در شأن نزول آیه «عبس و توألی» وارد شده است؛ یک روایت می‌گوید: شخصی که چهره در هم کشید و ترش‌رویی کرد پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بود و روایت دیگر می‌گوید: او فردی از بنی امیه بود که در کنار پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در مسجد نشسته بود. و نیز مانند شأن نزول‌هایی که درباره آیات «افک» (در سوره نور، آیات ۱۱ تا ۲۲) وارد شده است.

۴. بخش گسترده‌ای از روایات تفسیری را «اسرائیلیات» تشکیل می‌دهد. بیش‌ترین روایات و اخبار یهود را «کعب الاحبار» یهودی، وارد حوزه دین اسلام کرد، او اهل یمن و در واقع سمت استادی ابو هریره را دارد.

۵. دانشمندان دینی همواره در تلاش هستند تا صحیح‌ترین دیدگاه‌ها را به جامعه ارائه دهند و لذا در برخورد با روایات، «علم رجال و درایه» را تدوین کرده‌اند تا راویان به خوبی شناسایی شده و افرادی را که دارای انحراف هستند جدا نمایند، اما با این وجود در روایات تفسیری اخبار ضعیف بسیاری وجود دارد که خود نیاز به تلاش دیگری دارد تا از روایات صحیح باز شناخته شوند.

۶. کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۱۳؛ امام صادق (ع) فرمودند: وَ نَحْنُ نَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ؛ ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۴۱؛ و الرّاسخون فی العِلْمِ.

را برای پیدایش بدعت‌های یهودی و یاهوهای مسیحی و افسانه‌های زردشتی، به ویژه از سوی دانشمندان یهود و نصارا به وجود آورد، تا احادیث فراوانی را جعل کنند و آن‌ها را به پیامبران الهی نسبت دهند، هم چنان که افسانه‌هایی را ساختند و به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آل و سلم) نسبت دادند. (بیگدلی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۹).

از آنجا که آیت‌الله‌العظمی سبحانی حجیت خبر واحد را معتبر می‌داند و با علمی که از رجال و درایه دارد؛ احادیثی را که در تفسیر آیات، مورد استناد قرار می‌دهد همگی قابل و ثوق و قابل اعتماد هستند. در مورد قصص قرآن نیز از روایات تفسیری استفاده کرده است که ما ضمن بررسی برخی قصص، روایات تفسیری که در ذیل داستان‌ها آمده است را ذکر می‌نماییم:

۶. قصص عصمت انبیاء

آیت‌الله‌العظمی سبحانی در مورد قصص می‌فرماید: از موضوعات مهم قرآن که بخش وسیعی از آیات این کتاب را در بر می‌گیرد، موضوع قصص آن است که درباره زندگی پیامبران و رسولان و امت‌های آنان سخن می‌گوید و احياناً زندگی فرد و یا افراد محدودی را نیز مطرح می‌کند و سخن را در همه جا با ارائه یک رشته پند و اندرز، به پایان می‌رساند.

از روزی که تفسیر قرآن مورد توجه متفکران اسلامی قرار گرفت، قصص آن به صورت مستقل و یا ضمن تفسیر دیگر آیات، نظر آنان را جلب کرده است. مفسرانی که قرآن را به ترتیب سوره‌ها تفسیر کرده‌اند، به هنگام برخورد با آیات قصص، به تشریح آنها پرداخته و به آنها اهمیت بخشیده‌اند، و آنان که همت خود را تنها به تفسیر قصص گمارده‌اند، کتاب‌های مستقلاً در باره مجموع قصص قرآن، یا برخی از آنها نگاشته‌اند. اگر این نوع نگارش‌ها را در جایی گرد آوریم، کتاب خانه عظیمی را تشکیل می‌دهد. توجه به نگارش داستان‌های قرآن به صورت مستقل، گواه بر آن است که تفسیر قرآن به صورت موضوعی، در دایره محدود قصص قرآن سابقه ممتدی داشته است، و احياناً این شیوه از تفسیر، در قالب آیات احکام تجلی می‌کرد، هرچند توجه و عنایت بیشتر، به تفسیر ترتیبی بوده است. (۱۴۱۳ و ۱۳۸۳، ج ۹، صص ۵ و ۶).

از آنجا که داستان و قصه‌های زیادی در قرآن کریم وجود دارد ما برخی از این داستان‌ها، خصوصاً داستان‌هایی که در مورد شبهه عصیان انبیاء می‌باشد را با توجه به کتب تفسیری آیت‌الله‌العظمی سبحانی و روایات تفسیری که ایشان در ذیل آیات اشاره کرده‌اند پاسخ می‌دهیم:

۶-۱. قصص حضرت آدم(ع)

قرآن کریم در مورد حضرت آدم (علیه‌السلام)، قصه‌هایی نقل کرده است و از آنجا که شبهه عصیان حضرت آدم(ع) از این داستان‌ها بر می‌آیند؛ به اختصار مورد بررسی قرار می‌دهیم:

الف) آیات

۱. قرآن کریم می‌فرماید: وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ * فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ * فَتَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ * قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنْهُ هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (بقره، ۳۵-۳۸)؛ و گفتیم: «ای آدم! تو با همسرت در بهشت سکونت کن؛ و از (نعمتهای) آن،

از هر جا می‌خواهید، گوارا بخورید؛ (اما) نزدیک این درخت نشوید؛ که از ستمگران خواهید شد. پس شیطان موجب لغزش آنها از بهشت شد؛ و آنان را از آنچه در آن بودند، بیرون کرد. (در این هنگام) به آنها گفتیم: «همگی (به زمین) فرود آید! در حالی که بعضی دشمن دیگری خواهید بود. و برای شما در زمین، تا مدت معینی قرارگاه و وسیله بهره برداری خواهد بود. « سپس آدم از پروردگارش کلماتی دریافت داشت؛ (و با آنها توبه کرد.) و خداوند توبه او را پذیرفت؛ چرا که خداوند توبه‌پذیر و مهربان است. گفتیم: همگی از آن (باغ به زمین) فرود آید، اگر هدایتی از طرف من برای شما آمد، پس هر که از هدایت من پیروی کند، نه برایشان بیمی است و نه غمگین خواهند شد.

(ب) سنت

در مورد شبهه عصیان حضرت آدم(ع) و ذیل آیات، احادیث زیادی از ائمه(علیهم السلام) نقل شده است که چند مورد را ذکر می‌نماییم:

۱. امام رضا(ع) می‌فرماید: ماجرای لغزش آدم، قبل از رسیدن به مقام نبوت بوده و از لغزش‌های کوچکی بوده که قابل عفو است. (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۵۰).

در این روایت سه نکته فهمیده می‌شود:

- لغزش حضرت آدم(ع) قبل از تشریح دین بوده است و این مطلب دلالت بر این دارد که حضرت آدم(ع) رسالت و تکلیفی بر عهده نداشته است. و نهی از خوردن از درخت، نهی ارشادی بوده است و مولوی نبوده.

- از لغزش‌های کوچک بوده است. تعبیر لغزش، دلالت بر عدم عصیان و گناه است. لذا حضرت آدم(ع) در آن قضیه مرتکب خطا و اشتباه شده و این امر بخاطر نیرنگ شیطان بوده است.

- لغزشی که قابل عفو و توبه است. اگر عصیان و گناه بود به زودی قابل عفو نبود.

۲. طبرسی در کتاب احتجاج آورده است از امیر مؤمنان علی(ع) نقل شده، این حدیث طولانی است و در قسمتی از آن آمده است که مرد زندیق (نامسلمان) عرض کرد: من می‌بینم خداوند لغزشهای پیامبران خود را آشکارا بیان کرده، مانند «و عصی آدم ربه فغوی» (این چه حکمتی دارد؟) امام(ع) فرمود: ذکر لغزش‌های انبیاء و آن چه را خداوند در کتابش تبیین کرده، از روشن‌ترین دلایل حکمت خداوند متعال و قدرت ظاهر او است، زیرا می‌دانست معجزات و دلایل انبیاء چنان در دل امت‌ها بزرگ می‌آید که بعضی معتقد به الوهیت و خدایی انبیاء می‌شوند، همان گونه که نصاری در باره عیسی بن مریم(ع) گفتند، لذا خداوند این لغزشها را می‌شمارد تا همه بدانند آن‌ها کمالات و صفات الهی را دارا نبودند (و کسی فکر الوهیت آنها را در سر نپروراند). (طبرسی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۴۵).

این روایت به صراحت می‌گوید که فعل حضرت آدم(ع)، لغزش بوده است. و لغزش مولوی نبوده بلکه ارشادی بوده است.

۳. خلاصه روایت این است که خداوند دو نوع اراده و مشیت دارد: یکی حتمی و دیگری غیر حتمی. و این غیر حتمی در جایی است که خداوند یا می‌خواهد یا نمی‌خواهد. مثل این که خداوند حضرت آدم و حوا علیهما السلام را از خوردن آن درخت نهی کرد. که خداوند می‌توانست آنها را بخوردن یا نخوردن امر و نهی کند. و یا داستان ذبح حضرت اسماعیل توسط حضرت ابراهیم (علیهما السلام) که خداوند نمی‌خواست ذبح شود و، مشیت‌اش غلبه بر مشیت حضرت ابراهیم داشت

(صافات، ۱۰۲-۱۰۷).

از این روایت فهمیده می‌شود که خداوند در مورد قضیه‌ی آدم (علیه‌السلام)، از مشیت و اراده ارشادی استفاده کرده است. به این صورت که اراده و مشیت مولوی خداوند، از نهی، از خوردن آن درخت، نبوده بلکه اراده و مشیت اش این بوده که حضرت آدم (علیه‌السلام) از آن درخت بخورد؛ و گرنه می‌توانست مشیت و اراده خود را بر حضرت آدم (علیه‌السلام) غالب کند تا به آن درخت نزدیک نشود یا این که شیطان نتواند او را فریب دهد.

۴. خلاصه روایت این است که مامون از امام رضا(ع) می‌پرسد که آیا انبیا معصوم هستند یا نه؟ امام رضا(ع) می‌فرماید: بله. ولی مامون می‌گوید پس قول خداوند که می‌فرماید: حضرت آدم(ع) عصیان کرد و به آن درخت ممنوعه نزدیک شد چیه؟ امام رضا(ع) می‌فرماید: اولاً این قضیه برای اولین بار برای حضرت آدم و حوا(ع) اتفاق می‌افتاد؛ ثانیاً شیطان قسم یاد کرد و آن دو بزگوار به این قسم، اطمینان کردند، ثالثاً این نهی و تکلیف قبل نبوت آن حضرت بوده است؛ رابعاً این نهی و خطا و لغزش گناه کبیره نبوده است که مستحق عذاب باشه؛ خامساً این ترک اولی است که خداوند به انبیا موهبت کرده است قبل نزول وحی. (طبرسی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۴۲۶).

روایت می‌گوید که ترک اولی به انبیا موهبت بوده است و به عصمت آنها لطمه نمی‌زند. چون نهی ارشادی می‌باشد.

ج) نظرات مفسرین

عده‌ای فرموده‌اند: «وَلَا تُقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ» یعنی، به قصد خوردن به این درخت [گندم بنا بر قول مشهور] نزدیک نشوید، و نهی در آیه نزد ما [امامیه] نهی تنزیهی است [یعنی برای بیان کراهت است] نه نهی تحریمی [یعنی حرام است به این درخت نزدیک شوید و از میوه آن بخورید] و آدم و حوا با خوردن از این درخت ترک اولی کردند. (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۶۷؛ همو، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۳۲). برخی دیگر فرموده‌اند: اگر نهی خدا، تکلیفی و مولوی بود، باید بعد از آنکه مرتکبش توبه کرد، و توبه‌اش قبول هم شد، کیفرش نیز برداشته شود، و ما می‌بینیم در مورد آدم این کیفر برداشته نشد، چون توبه کردند، و توبه‌شان هم قبول شد، ولی به بهشت برنگشتند، و وضعی را که در آنجا داشتند بدست نیاوردند، و اگر نهی و تکلیف خدا ارشادی نبود، باید غیر از اثر وضعی و تکوینی، اثر دیگری شرعی نداشته باشد، چون توبه اثر شرعی گناه را از بین می‌برد، و باید در مورد آدم و همسرش نیز اثر شرعی گناه را از بین می‌برد، و دوباره به بهشت بر می‌گشتند، و مقام قرب را بدست می‌آوردند، ولی نیاوردند، پس می‌فهمیم که نهی خدا مولوی نبوده، تنها ارشاد آدم، و خیر خواهی او بوده. (طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۰۱).

برخی دیگر فرموده‌اند: «لَا تُقْرَبُوا»: جمله معطوف و نهی ارشادی و مصدر آن قرب بمعنی نزدیک شدن و کنایه است از اینکه متعلق آن دارای مفسده است که از نزدیک شدن بآن نیز باید خودداری شود. «فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ»: جمله مبنی بر ارشاد و تأکید در اینکه تخلف از دستور و پند، سبب حرمان از سکونت و زندگی گوارای در بهشت شده و علاوه دچار زندگانی سخت و ناگوار دیگری خواهید گردید. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۱، صص ۱۱۶-۱۳۰؛ طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۲۶).

بعضی گفته‌اند: نهی در لا تقربا نهی تحریمی است و بعضی نهی تنزیهی دانسته و عده‌ای گفته‌اند

نهی ارشادی است مانند امر و نهی طیب به مریض یعنی صلاح شما در این است که در بهشت بمانید و از نعم بهشتی متنعم شوید و در صورتی که از درخت منبیه بخورید موجب خروج شما از بهشت میگردد و دلیل بر این مطلب علاوه از مقام عصمت آدم و اینکه بهشت جای تکلیف نیست مضمون آیه شریفه است که می‌فرماید فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ یعنی نتیجه نافرمانی شما ظلم بنفس خودتان است. (سید طیب، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۶۵).

پس آدم(ع) و همسرش بنفس خود ظلم کردند، و خود را از بهشت محروم ساختند، نه اینکه نافرمانی خدا را کرده، و به اصطلاح گناهی مرتکب شده باشند. بلکه آن نهی، نهی تنزیهی است و خلاف و لغزش آنها، تنها در ترک اولی است.

ه) ویژگی تفسیر مفسر ما

مفسر ما در مورد این آیات، به ظاهر آنها پای بند بوده است و با تفسیر موضوعی به تحلیل خود داستان پرداخته و نکات و پیام‌هایی که محمول‌پند و عبرت است را ذکر کرده است. همچنین مفسر به واقع‌نمایی داستان توجه دارد و آنها را تمثیلی نمی‌داند. و همچنین به اقوال دیگر مفسرین در مورد اصل داستان توجهی نکرده است. (سبحانی، ۱۴۲۵، ص ۹۳).

ولی به کتب تفسیری یا روایات تفسیر اصلا استناد نکرده است.

خ) رفع شبهه

در حالت کلی، نهی به اقسامی تقسیم شده است که: عبارتند از: ۱- نهی ارشادی؛ ۲- تحریمی؛ ۳- تنزیهی؛ ۴- غیری؛ ۵- نفسی. (ملکی اصفهانی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۰۳).

آیت‌الله‌العظمی سبحانی در مورد اقسام نهی می‌فرماید: نهی ارشادی و مولوی است. نهی در اینجا عنوان کراهت دارد، نه تحریم، و مانند نهی پزشک از یک غذا برای بیمار می‌باشد که اگر بیمار آن غذا را بخورد به زحمت می‌افتد و آثار و عوارض مربوط به خود را دارد، نه آنکه حرام باشد.... (سبحانی، ۱۴۲۵، ص ۹۵).^۱

و در کتاب دیگر خود برای رفع شبهه به روایات تفسیری اشاره نمی‌کند بلکه مفاهیمی که خلاف عصمت است را با توجه به کتب لغتی مورد بررسی قرار می‌دهد:

الفاظی که در داستان آدم و حوا(علیهما السلام) موهم خلاف عصمت و نافرمانی آدم است به قرار زیر است:

۱. ظلم، ۲. عسی، ۳. غوی، تاب، خسران.

جای بحث نیست که هرگاه عقل و خرد قاطعانه بر یک مطلب قضاوت و داوری کرد، در این صورت اگر ظاهر آیه و روایتی بر خلاف آن دلالت نمود باید آن را به ونه ای تأویل کنیم و اگر تأویل آن امکان پذیر نشد باید از اظهار نظر خودداری نمائیم ولی خوشبختانه، نه تنها آیات سرگذشت آدم نیاز به توجیه ندارند بلکه هرگاه روی موازین صحیح تفسیر شوند، هیچ گاه چیزی که منافای با عصمت آدم(ع) باشد از آنها استفاده نمی‌شود. (سبحانی، ۱۴۰۴، ص ۷۸).

^۱ . إنَّ النَّهْيَ يَنْقَسِمُ إِلَى قِسْمَيْنِ الطَّيِّبِ إِذَا وَصَفَ دَوَاءً لِمَرِيضٍ وَأَمْرَهُ بِتَنَاوُلِ ذَلِكَ الدَّوَاءِ وَالْاجْتِنَابِ عَنْ أُمُورٍ أُخْرَى، فَلَوْ قَامَ الْمَرِيضُ بِالطَّاعَةِ وَالْإِمْتِنَانِ، تَتَرْتَبُ عَلَيْهِ الصَّحَّةُ وَالْعَافِيَّةُ، وَإِنْ خَالَفَ أَمْرَ الطَّيِّبِ لَمْ يَتَرْتَبْ عَلَيْهِ تِلْكَ الْمَخَالَفَةُ سِوَى الْمَضَاعَفَاتِ الْمَتْرَبَّةِ عَلَى نَفْسِ الْعَمَلِ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الطَّيِّبَ لَمْ يَكْتَبْ لَهُ تِلْكَ الْوَصْفَةَ إِلَّا بِمَا أَنَّهُ طَبِيبٌ نَاصِحٌ وَمَعَالِجٌ مَشْفِقٌ.

ولی کتب منشور جاوید در مورد پذیرش توبه حضرت آدم(ع)، به روایات تفسیری استناد کرده است.

قرآن کریم می‌فرماید: فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ. (بقره، ۳۷). سپس آدم از پروردگارش کلماتی دریافت داشت؛ (و با آنها توبه کرد.) و خداوند توبه او را پذیرفت؛ چرا که خداوند توبه‌پذیر و مهربان است.

قرآن کریم می‌فرماید: قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ. (اعراف، ۲۳). گفتند: «پروردگارا! ما به خویشتن ستم کردیم! و اگر ما را نبخشی و بر ما رحم نکنی، از زیانکاران خواهیم بود!»

مفسرین گفته‌اند: بعد از ماجرای وسوسه ابلیس و دستور خروج آدم(ع) از بهشت، آدم(ع) متوجه شد راستی به خویشتن ستم کرده، و از آن محیط آرام و پر نعمت، بر اثر فریب شیطان بیرون رانده شده، و در محیط پر زحمت و مشقت بار زمین قرار خواهد گرفت، در اینجا آدم(ع) به فکر جبران خطای خویش افتاد و با تمام جان و دل متوجه پروردگار شد، توجهی آمیخته با کوهی از ندامت و حسرت. لطف خدا نیز در این موقع به یاری او شتافت و چنان که قرآن در آیات فوق می‌گوید: آدم از پروردگار خود کلماتی دریافت داشت، سخنانی مؤثر و دگرگون‌کننده، و با آن توبه کرد و خدا نیز توبه او را پذیرفت. (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۷۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۹۶؛ عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۲۴).

آیت‌الله‌العظمی سبحانی در دو جا به روایات تفسیری استناد می‌کند:

۱. اول این که حضرت آدم(ع) به پیامبر اکرم(ص) توسل کرده است.

۲. دوم این که در مورد انواع توبه.

آیت‌الله‌العظمی سبحانی می‌فرماید: با مراجعه به کتاب‌های تاریخ و حدیث روشن می‌گردد که توسل حضرت آدم(ع) به پیامبر یک مطلب معروف و مشهوری بوده است. ایشان به روایات تفسیری اهل سنت اشاره می‌کند:

۱. گروهی از مفسران و محدثان اسلامی، در تفسیر کلماتی که در آیه وارد شده است، به استناد روایت زیر، نظری دارند که با توجه به متن آن روشن می‌گردد. با سندی از عمر بن خطاب نقل کرده‌اند که پیامبرگرامی (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمودند: (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۱۰، ص ۴۷۱). وقتی آدم(ع) مرتکب ذنبی شد، سر به آسمان بلند کرد و گفت: خدایا تو را به حق محمد سؤال می‌نم که مرا ببخشی، خدا به او وحی نمود که محمد کیست؟ آدم پاسخ داد، وقتی مرا آفریدی، سر به عرش بلند نمودم، در این هنگام دیدم در آن نوشته است معبودی جز خدا نیست و محمد پیامبر خدا است با خود گفتم که محمد بزرگترین مخلوق اوست که خدا نام او را در کنار خود آورده است، در این موقع به او وحی شد که او آخرین پیامبر از ذریه تو است، و اگر او نبود، تو را خلق نمی‌کردم.^۱

۲. امام مالک، به منصور دوانیقی در حرم پیامبر چنین گفت: هو وَسَيْلَتُكَ و وسیله ابیک آدم.

^۱ . ر.ک: حاکم نیشابوری، مستدرک حاکم، ج ۲، ص ۶۱۵؛ آلوسی، روح المعانی، ج ۱، ص ۲۱۷؛ سیوطی، الدر المنثور، ج ۱، ص ۵۹.

پیامبر وسیله تو و وسیله پدرت آدم است. (همان)

شعراى اسلامى این حقیقت را به نظم درآورده اند و گفته اند:

به قد أجابَ اللهُ آدمَ إذا دَعَا...

به واسطه او خداوند، دعای آدم را اجابت کرد، و نوح(ع) را در داخل کشتی نجات داد، افرادی که گناه آدم(ع) به واسطه آنان بخشوده گشته، کسانی که واسطه درگاه خدا و ستارگان درخشاند. (همان، ص ۴۷۳).

بعد از اشاره به روایات اهل سنت، روایات تفسیری شیعه را استناد می‌کند.

إِنَّ آدَمَ رَأَى مَكْتُوبًا عَلَى الْعَرْشِ أَسْمَاءَ مَعْظَمَةٍ مَكْرَمَةٍ فَسَأَلَ عَنْهَا، فَقِيلَ لَهُ هَذِهِ أَسْمَاءُ أَجَلِ الْخَلْقِ مَنْزِلَهُ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى وَالْأَسْمَاءُ مُحَمَّدٌ وَعَلِيٌّ وَفَاطِمَةُ وَالحَسَنُ وَالحُسَيْنُ، فَتَوَسَّلَ آدَمُ إِلَى رَبِّهِ فِي قَبُولِ تَوْبَتِهِ وَرَفَعَ مَنْزِلَتَهُ. (طبرسی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۸۹؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۸۶). آدم نام ایی را دید که در عرش نوشته است، و به آنها توسل جست، به او گفته شد که آنها نام‌های گرامی ترین مخلوقات خداست و آن نام‌ها عبارتند از محمد(ص)، علی(ع)، فاطمه(س)، حسن و حسین(ع) آدمم در توبه و تعالی خود به آنها متوسل گردید.

نکته جالب این روایت این است که آیت‌الله‌العظمی سبحانی به جای استناد به کتب روایی مرجع،

به کتب تفسیری روایی ارجاع داده است. و در نکته بعدی می‌فرماید:

در دیگر احادیث شیعه، از این نیز روشن تر وارد شده است، و به روشنی می‌رساند که آدم(ع) اشباح نورانی پنج تن را مشاهده کرده. برای آگاهی از این روایات به تفسیر برهان مراجعه فرمایید. (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۱۰، ص ۴۷۲).

۲. موافقین عصیان حضرت آدم(ع) بر این عقیده اند که توبه با عصمت منافات دارد چون کسی که گناه می‌کند توبه می‌کند.

برخی از مفسرین برای توجیه این نظر، فرموده اند: توبه به معنای برگشتن است، و برگشتن نیز در موارد مختلف معانی مختلفی به خود می‌گیرد، همانطور یک مریضی که طبیبش او را از خوردن چیزی از میوه‌ها، و یا خوردن دیگر نهی کرده، و به خاطر حفظ سلامتی او نهی کرده، و بیمار، دستور وی را مخالفت نموده، و در نتیجه بیماریش شدت یافته، و خطر مرگ تهدیدش نموده، او هم می‌تواند توبه کند، و دوباره به طبیب مراجعه نماید، تا او به رژیم دستور دهد، تا دوباره به حال اول برگردد. پس در توبه، اعم از صدور گناه است. چه بسا انسان، کاری را انجام می‌دهد که مناسب با مقام او نیست؛ سپس پشیمان می‌شود و از آن توبه می‌کند. مقام و موقعیت آدم ایجاب می‌کرد که - با آن همه مقدمات - عهد الهی را فراموش نکند. اکنون که کاری دور از شأن خود انجام داده - هرچند ذاتا عمل حرامی نبوده است - شایسته است که نادم و پشیمان شود و توبه کند. (طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۱، صص ۱۳۷-۱۳۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۳۸).

برخی به نقل از ابو الفتوح رازی که می‌فرماید: قبول توبه از خدای تعالی به دو معنی باشد: یکی به ضمان ثواب و دیگر به اسقاط عقاب. و توبه انبیاء و امامان(علیهم السلام) بر سبیل انقطاع و خضوع و فزع باشد به خدای تعالی. و معنی قبول خدا توبه ایشان را ضمان حق تعالی است ثواب طاعت و علو درجات را نسبت به آنان. و مراد به آیه «فَتَابَ عَلَيْهِ» همین باشد، زیرا عقاب در حق پیغمبران ثابت نشود تا محتاج به اسقاط باشد. و نیز توبه برای تدارک نفی است که از شخص فوت شده و به ترک اولی نیز صادق

آید زیرا تذکلی باشد به درگاه سبحانی که لطف خاصه الهی را شامل خود گرداند، اگرچه گناهی برای او نباشد. (عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۲۴).

پس می‌توان گفت: توبه برای هم‌گناه به کار می‌رود و هم به خاطر ترس و هم به خاطر کارهایی که در شان شخص نبوده است. لذا حضرت آدم(ع) به خاطر فراموشی عهدش، توبه کرد. آیت‌الله‌العظمی سبحانی برای توجیه و جواب به این گروه، می‌فرماید: در برخی جاها می‌بینیم که افراد معصوم هم طلب استغفار و هم توبه می‌کنند:

ولأجل ذلك يقال: «حسنات الأبرار سيئات المقربين» وقال النبي - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ -: «إِنَّهُ لِيرَانٌ عَلَى قَلْبِي وَإِنِّي أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ كُلَّ يَوْمٍ سَبْعِينَ مَرَّةً». (مسلم، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۷۲) وليس هذا الاستغفار دليلاً على صدور الذنب، بل هو دليل على سعة علمه وعمق إدراكه لعظمة الله. (۱۴۲۱، ج ۵، ص ۱۳۵). آیت‌الله‌العظمی سبحانی برای توجیه می‌فرماید: این استغفار دلیلی بر صدور گناه نیست بلکه آن دلیل وسعت علم و عمق ادراک آن حضرت به عظمت خداوند منان است.

همچنین در روایات شیعه آمده است: پیامبر گرامی(ص) در روایتی چنین آمده است: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) كَانَ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ كُلَّ يَوْمٍ سَبْعِينَ مَرَّةً مِنْ غَيْرِ ذَنْبٍ». (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۶۸؛ حمیری، ۱۴۱۳، ص ۴۳۸). به درستی که رسول خدا(ص) هر روز هفتاد مرتبه استغفار می‌کرد بدون این که از گناه بوده باشد.

و در جای دیگر می‌فرماید: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): خَيْرُ الدُّعَاءِ الِاسْتِغْفَارُ». (همان، ج ۴، ص ۳۷۸).

پس ما فهمیدیم که تاب و استغفار حضرت آدم(ع) به خاطر اشتباه و فراموشی از عهد بوده که در شان و مقام ایشان نبوده است. از این رو شبهه دوم نیز رفع می‌شود. پس روایاتی که آیت‌الله‌العظمی سبحانی برای توبه حضرت آدم(ع) نقل می‌کند، باعث حل شبهه عصیان آدم(ع) می‌شود.

۶-۲. عصمت حضرت داود(ع)

در مورد حضرت داود(ع) داستان‌های زیادی در قرآن کریم وجود دارد که در یکی از این داستان‌ها به ناخواسته در داوری، طرف یکی از مدعیان را گرفت بدون این که سخنان دیگری را بشنود. در این داستان خداوند می‌خواهد حضرت داود(ع) را آزمایش کند؛ در حالی که حضرت داود(ع) از این آزمایش سربلند بیرون نیامد (اصل شبهه) اما با توجه به قرائن موجود در این آیات و روایات اسلامی که در تفسیر این آیات آمده، حضرت داود(ع) اطلاعات و مهارت فراوانی در امر قضا داشت، و خدا می‌خواست او را آزمایش کند، لذا یک چنین شرایط غیر عادی (وارد شدن بر داود از طریق غیر معمول از بالای محراب) برای او پیش آورد، او گرفتار دستپاچگی و عجله شد، و پیش از آنکه از طرف مقابل توضیحی بخواهد داوری کرد، هر چند داوری عادلانه بود. گرچه او به زودی متوجه لغزش خود شد، و پیش از گذشتن وقت جبران نمود، ولی هر چه بود کاری از او سر زد که شایسته مقام والای نبوت نبود، لذا از این ترک اولی استغفار کرد، خداوند هم او را مشمول عفو و بخشش قرار داد. (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۹، ص ۲۴۹)

پس ما فهمیدیم که حضرت داود(ع) در مقام قضاوت، عدالت را در نظر نمی‌گیرد که این کردار

با مقام نبوت و عصمت سنخیت ندارد. از این رو این داستان را با توجه به تفسیر مورد نظر، مورد بررسی قرار می‌دهیم:

قرآن کریم می‌فرماید: وَ هَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ * إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغِي بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ * إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَ لِي نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ قَالُوا كُفْلْنَاهَا وَ عَزَّيْنَا فِي الْخِطَابِ * قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعَجْتِكَ إِلَى نَعَاجِهِ وَ إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ قَلِيلٌ مَا هُمْ وَ ظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَ خَرَّ رَاكِعًا وَ أَنَابَ * فَغَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ وَ إِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَى وَ حَسَنَ مَآبٍ * يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَ لَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ (ص، ۲۱-۲۶).

و آیا ماجرای آن دادخواهان که از دیوار محراب (داود) بالا رفتند به تو رسیده است؟ آن گاه که (ناگهانی) بر او وارد شدند و او از (مشاهده‌ی) آنان به هراس افتاد. شاکیان گفتند: نترس، ما دو نفر درگیر شده‌ایم و یکی از ما بر دیگری تعدی نموده است، پس بین ما به حق داوری کن و ستم روا مدار و ما را به راه راست راهنمایی فرما». این برادر من است که برای او نود و نه میش و برای من تنها یک میش است، اما (با آن همه سرمایه به من) می‌گوید: آن یک میش را هم به من واگذار و در گفتگو بر من غلبه نموده است. (داود) گفت: حقا که او با درخواست افزودن میش تو به میش‌های خودش به تو ستم کرده است و البته بسیاری از شریکان، بعضی بر بعضی ستم می‌کنند، مگر کسانی که ایمان آورده و عمل شایسته انجام می‌دهند و آنان کم هستند و داود متوجه شد که ما او را (با این صحنه و طرح نزاع) آزمایش کردیم، پس، (از قضاوت خود قبل از شنیدن سخن طرف مقابل پشیمان شد و) از پروردگارش آموزش خواست و به رکوع در افتاد و توبه و انابه کرد. پس ما آن (قضاوت عجولانه) را بر او بخشیدیم و البته برای او در نزد ما مقام قرب و عاقبت نیک است. ای داود! همانا ما تو را در زمین جانشین قرار دادیم، پس میان مردم به حق داوری کن و از هواها و هوس‌ها پیروی نکن که تو را از راه خدا منحرف می‌کند. البته کسانی که از راه خدا منحرف می‌شوند برایشان عذاب سختی است به خاطر آن که روز قیامت را فراموش کردند.

مفسر ما این داستان را واقعی می‌داند و جریان اصلی داستان را ذکر می‌کند در حالی که این داستان در کتاب‌های دیگر (تورات امروزی)^۱ آمده است ولی بیش از کذب و دروغ نیست و با مقام انبیاء هیچ سازگاری ندارد.

مفسر ما در بیان این داستان به اقوال دیگر مفسرین استناد نکرده است ولی به روایات استناد کرده است و به این روایات اعتماد و وثوق دارد. به عبارت دیگر روایات (هر چند استناد روایت به کتب

۱. در فصل ۱۲ تورات کتاب اشموتیل می‌خوانیم: کسی نزد مشاور داود آمد و گفت: در شهری دو نفر بودند که یکی غنی و دیگری فقیر، غنی گوسفند و گاو بسیار داشت و فقیر تنها یک بره‌ی کوچک داشت. مسافر غریبی نزد شخص غنی آمد، او بخل کرد و از مال خودش خرج نکرد، بلکه بره‌ی مرد فقیر را ذبح کرد تا از مسافر غریب پذیرایی کند، اکنون فتوای داود چیست؟ داود عصبانی شد و گفت: کسی که این کار را کرده مستحق قتل است، او باید چهار گوسفند به جای یک گوسفند بدهد. سؤال کننده گفت: ای داود! آن مرد تویی! داود فهمید که مرادش از طرح سؤال این بود که تو که همسر داشتی چرا همسر همسایه‌ات را با توطئه تصاحب کردی؟ لذا داود ناراحت شد و توبه کرد!!

تفسیری داده است^۱) در تبیین داستان، نقش اساسی برای مفسر ما داشته است. (سبجانی تبریزی، ۱۴۲۵، ص ۱۷۱). و داستان را این جور بیان می‌کند: (سبجانی، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۱۹۶) حضرت داود(ع) در اتاق خود نشسته بود ناگهان دو شخص بدون اجازه ی او وارد شدند؛ این برادر من است که برای او نود و نه میش و برای من تنها یک میش است، اما (با آن همه سرمایه به من) می‌گوید: آن یک میش را هم به من واگذار و در گفتگو بر من غلبه نموده است. (داود) قضاوت نمود که حرف مدعی درست است بدون این که حرف مدعی علیه را بشنود.^۲

مفسر ما در توجیه عصمت حضرت داود(ع) می‌فرماید: استغفار به خاطر ترک اولی است.^۳ (همان).

۳-۶. عصمت حضرت ابراهیم(ع)

داستان های زیادی از حضرت ابراهیم(ع) در قرآن کریم نقل شده است؛ یکی از این داستان ها، داستانی است که حضرت ابراهیم(ع) در مراسم جشن مردم شهر که در خارج شهر برگزار می‌شد، به بهانه بیماری، شرکت نمی‌کند. بنابراین عده ای توهم این دارند که حضرت ابراهیم(ع) در این داستان دروغ گفته است و این دروغ با عصمت ایشان منافات دارد:

قرآن کریم می‌فرماید: *فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ * فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ*. (صافات، ۸۸-۸۹). پس نگاه خاصی به ستارگان کرد و گفت: من بیمارم (و نمی‌توانم در مراسم عید شما شرکت کنم).

اهل بابل، هر سال جشن مخصوصی داشتند و غذاهایی را آماده می‌کردند که در بت‌خانه قرار می‌دادند تا متبرک شود، سپس دسته جمعی به بیرون شهر می‌رفتند و پس از خوشگذرانی، در پایان روز برای صرف غذا به بت‌خانه باز می‌گشتند. شب پیش از جشن، از ابراهیم(ع) نیز دعوت کردند که همراه آنان در مراسم شرکت کند، اما حضرت ابراهیم(ع) که منتظر فرصتی برای درهم کوبیدن بت‌ها و ایجاد شوک بر مردم بود، مطابق آداب و رسوم و اعتقاد مردم بابل که ستارگان را در سرنوشت خود مؤثر می‌دانستند، نگاهی به ستارگان کرد و چنین وانمود کرد که اوضاع کواکب، نوعی بیماری را در صورت خروج او از شهر نشان می‌دهد. لذا مردم نیز قانع شده و از اصرار خود دست برداشتند. (قزائنی، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۴۳)

برخی از مفسران، دروغ گفتن به بیماری را بهانه‌ای^۴ برای نرفتن به جشن ترتیب داده است.

در اینجا دو سؤال مطرح است:

- مقصود از نظر به ستارگان چه بوده است؟

- چگونه گفت من بیمارم، در حالی که می‌گویند بیمار نبود؟

مفسر ما می‌گوید: مفسران احتمالات گوناگونی داده اند که نقل همه آنها به طول می‌انجامد،

ولی در پاسخ هر دو سؤال می‌توان گفت: دلیلی وجود ندارد که ابراهیم(ع) سقیم و بیمار نبوده است

^۱ . طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۴۷۲.

^۲ . کان داود- علیه السلام- جالساً فی غرفته إذ دخل علیه شخصان بغیر اذنه، وکانا أخوین یملک أحدهما تسعاً وتسعین نعجةً ویملک الآخر نعجةً واحدة، وطلب الأول من أخیه أن یعطیه النعجة التي تحت یده، مدعیاً کونه محقاً فیما یقترحه علی أخیه، وقد ألقى صاحب النعجة الواحدة کلامه علی وجه هیچ رحمة النبی داود وعطفه. فقضى- علیه السلام- طبقاً لکلام المدعی من دون الاستماع إلی کلام المدعی علیه، وقال: (لقد ظلمک بسؤال نعتک إلی نعاجه). ولما تنبه أن ما صدر منه کان غیر لائق بساحته، وان رفع الشکوی إلیه کان فتنه وامتحاناً منه سبحانه بالنسبة إلیه (فاستغفر ربّه وخر راکعاً وأناب).

^۳ . کون الاستغفار لأجل ترک الأولی.

^۴ . برخی از مفسرین این دروغ را به توریه و تقیه و معاریض تعبیر کرده‌اند: رک: مکام شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۹، ص ۹۲؛ سید طیب، ۱۳۶۹، ج ۱۱، ص ۱۶۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۲۲۵.

و اگر در برخی روایات آحاد آمده است که او بیمار نبوده، نمی‌توان در تفسیر آیه به آن اعتماد کرد. اگر او بیمار نبود می‌توانست به عذرهای دیگر متوسل شود بدون این که دروغ بگوید یا توریه کند. انسان در محیط زندگی ده‌ها کار دارد که می‌تواند یکی از آنها را مانع از خروج خود از شهر معرفی کند. (۱۴۱۳، ج ۱۰، ص ۲۴۶).

و اما این که به ستاره نگاه کرد شاید بیماری خاصی بوده که با طلوع و افول ستاره عارض او شده بود.^۱ و هیچ بعید نیست که آنان شب هنگام شهر را ترک کردند و از هوای خنک شب و نسیم دلنواز آن در بابل بهره مند شدند. چه بسا عید آنان مصادف با ایام تابستان بود در این صورت شب برای اجرای مراسم مناسب تر می‌باشد. گاهی گفته می‌شود: مردم بابل ستاره شناس بوده و حتی بتهای خود را به صورت ستارگان می‌تراشیدند و از مطالعه و بررسی اوضاع کواکب بر حوادثی پی می‌بردند و ابراهیم(ع) نیز برای اقناع آنها که واقعاً مریض است به ستارگان نگریست و بیماری خود را پیش بینی کرد. (همان).

چنان که دیده می‌شود، مفسر ما به دنبال رفع ابهام شبهه نیست و به روایت تفسیری نیز استناد نمی‌کند.

در کتب تفسیری دیگر خود، به روایتی استناد می‌کند: ما أخرجه أصحاب الصحاح والسنن من طرق كثيرة عن أبي هريرة: أنّ رسول الله (ص) قال: لم يكذب إبراهيم (ع) غير ثلاث كذبات: ثنتين في ذات الله: قوله: (إني سقيم) وقوله: (بل فعله كبيرهم هذا) وقوله في سارة: (هي أختي).^۲ (سبحانی، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۱۶۲).

این روایت می‌گوید: که حضرت ابراهیم(ع) دروغ گو نبوده مگر در سه جا که از روی کذب، صحبت کرده است.

آیت‌الله‌العظمی سبحانی این روایت را رد می‌کند و می‌فرماید: چون ابوهریره این روایت را نقل کرده است و از اسرائیلیات یهود در تورات می‌داند.^۳ (همان).

و در آخر برای توجیه عدم عصمت آن بزرگوار؛ سه دلیل آورده است: اولاً شاید می‌خواست عذر بیاورد، دوماً این که در آن وقت مریض بوده است. سوماً ممکن است به آسمان نگاه کرده باشد در حالی که داشته فکر می‌کرده است. (همان).

۴-۶. داستان افک

در داستان افک شبهه‌ای وجود دارد این که به خانواده نبی رحمت(ص) شبهه زنا زده شد که این با عصمت نبی اکرم(ص) سازگار نیست. در ذیل مفهوم افک و خود داستان را نقل می‌کنیم:

الف) آیات

قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ لَكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ * لَوْ لَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِنَفْسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ * لَوْ لَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا

^۱ . طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۲۲۵.

^۲ . ابن کثیر، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۱۳.

^۳ . وکفی فی سقم الحدیث أنه من مرویات ابي هريرة، كما يكفى في كذب الحديث أنه من الإسرائيليات التي وردت في التوراة المحرقة.

بِالشُّهَادَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَادِبُونَ* وَكَوْلاً فَضَّلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتَهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ لِمَسَّكُمْ فِي مَا أَنْفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ* إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِالْأَسْتِكْمِ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسِبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ. (نور، آیات ۱۱-۱۵). مسلماً کسانی که آن تهمت عظیم را عنوان کردند گروهی (متشکل و توطئه‌گر) از شما بودند؛ اما گمان نکنید این ماجرا برای شما بد است، بلکه خیر شما در آن است؛ آنها هر کدام سهم خود را از این گناهی که مرتکب شدند دارند؛ و از آنان کسی که بخش مهم آن را بر عهده داشت عذاب عظیمی برای اوست! چرا هنگامی که این (تهمت) را شنیدید، مردان و زنان با ایمان نسبت به خود (و کسی که همچون خود آنها بود) گمان خیر نبردند و نگفتند این دروغی بزرگ و آشکار است؟! چرا چهار شاهد برای آن نیاوردند؟! اکنون که این گواهان را نیاوردند، آنان در پیشگاه خدا دروغگویانند! و اگر فضل و رحمت الهی در دنیا و آخرت شامل شما نمی‌شد، بخاطر این گناهی که کردید عذاب سختی به شما می‌رسید! به خاطر بیاورید زمانی را که این شایعه را از زبان یکدیگر می‌گرفتید، و با دهان خود سخنی می‌گفتید که به آن یقین نداشتید؛ و آن را کوچک می‌پنداشتید در حالی که نزد خدا بزرگ است!

(ب) مفهوم افک:

افک در لغت به معنی ساخته، برگرداندن چیزی از حقیقتش^۱، (حمیری، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۲۸۸)، هر تغییری که وجهه حق را خارج کند^۲ (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۷۹)، تبدیل شی و تغییر از جهت^۳ (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۱۸)، کذب و دروغ، (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۳۹۰؛ ابن اثیر، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۵۶؛ جوهری، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۱۵۷۲؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۳۴۰) دروغ را از آن افک گویند که از واقعیتش برگردانده شده است. (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۹۰). در اصطلاح چنان که گفته شده: «افک» به معنای رساترین دروغ است و اصل آن از «افک» به معنای «قلب» یعنی واژگونگی و خلاف راستی است زیرا سخن افک، سخنی است که چهره‌اش دگرگون شده و حقیقتش از بین رفته باشد و مراد از «افک» در این جا تهمتی است که به عایشه و صفوان بن معطل وارد شد. (طبرسی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۲۹۴). یا به هر سخنی که انحراف از حق پیدا کند و متمایل به خلاف واقع گردد، و از جمله دروغ و تهمت افک گفته می‌شود. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۴، ص ۳۹۴). یا به معنای مطلق دروغ است، و معنایش در اصل، هر چیزی است که از وجهه اصلی‌اش منحرف شود، و وجهه‌ای که باید دارای آن باشد، مانند اعتقاد منحرف از حق به سوی باطل و عمل منحرف از صحت و پسندیدگی به سوی قباحت و زشتی، و کلام برگشته از صدق به سوی کذب و در کلام خدای تعالی در همه این معانی و موارد استعمال شده. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۱۲۸).

(ج) داستان

حدیث افک که در سوره نور از آیه ۱۱ تا آیه ۲۶ بآن اشاره شده و از طرف خدا تکذیب گردیده و احکام و نصایحی نیز در آن ضمن، گفته شده است، دروغی بود که منافقان آنرا شهرت دادند و خاطر شریف حضرت رسول (ص) را بدرد آوردند، آیات وحی آنرا تکذیب کرد و چند نفر از جمله

۱. کل أمر صرف عن وجهه.

۲. کل مصروف عن وجهه الذی یحق أن یکون علیه.

۳. یدل علی قلب الشئ و صرفه عن جهته.

عبد الله بن ابی، مسطح بن اثاثه، حسان بن ثابت و حمنه خواهر زینب دختر جحش در آن افتراء تازیانه خوردند (حدّ قذف) و قضیه خاتمه یافت. (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۹۰).

و خلاصه جریان چنان که تفاسیر و تواریخ نوشته‌اند از این قرار بود حضرت رسول (ص) در یکی از جنگ‌ها زنش عایشه را با خود همراه برد وقت برگشتن که در منزلی نزول کرده بودند، عایشه گردن بند خود را گم کرد، برای پیدا کردن آن از لشکریان دور رفت، مسلمانان پنداشتند که او در کجاوه خود است، شترش را حرکت دادند و رفتند، عایشه برگشت و دید لشکریان رفته‌اند، در همان جا نشست، یکی از مسلمانان بنام صفوان بن معطل سلمی که عقب مانده بود رسید و عایشه را شناخت شتر خود را خوابانید و او را سوار کرد و برد بی آنکه حرفی بزند، چون بلشکریان رسیدند، این ماجری برای منافقان و بعضی از مریض‌القلب‌ها عنوان شد و عایشه را نعوذ بالله متهم به فجور با آن مرد کردند، و در این امر، عبد الله بن ابی رئیس منافقین از همه بیشتر آن را شهرت می داد، تا آیات قرآن این ساخته را تکذیب کرد

(طبرسی، ۱۴۰۱، ج ۱۷، ص ۱۰۹؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۱۱، ص ۳۸۸؛ شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۹، ص ۲۰۴؛ قرشی، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۱۹۴؛ قرآنی، ۱۳۸۸، ج ۶، ص ۱۵۱).

(د) تفسیر مفسر ما

مفسر ما در این داستان ابتدا آیات و ترجمه‌ها آورده است و بعد شروع کرده به ذکر تفسیر موضوعی آیات پرداخته است و در بین این مطالب به اشاره، شان نزول، نکات و رفع شبهه نیز پرداخته است. (۱۳۸۳، ج ۹، صص ۱۰۶-۱۱۸).

(ه) شبهه

بخاری از خود عایشه نقل می‌کند: من از مسافرت بازگشتم در حالی که بیمار شده بودم، پیامبر (ص) به دیدن من می آمد، ولی مهر سابق او را نمی دیدم ولی از جریان آگاه نبودم، کم کم حالم خوب شد و بیرون آمدم، شایعه به گوشم رسید دو مرتبه بیمار شدم بیماریم شدت گرفت، از پیامبر (ص) اجازه گرفتم به خانه پدرم بروم، وقتی به خانه پدرم منتقل شدم از مادرم پرسیدم مردم درباره من چه می‌گویند، گفت زنانی که امتیاز دارند، مردم پشت سر او سخن بسیار می‌گویند. پیامبر (ص) در این جریان با اسامه مشورت کرد اسامه به پاکی من گواهی داد، با علی (ع) مشورت نمود، علی (ع) گفت از کنیز او تحقیق کن، پیامبر (ص) کنیز مرا خواست و از او تحقیق کرد او گفت به خدایی که تو را به پیامبری مبعوث کرده است من هیچ کار خلافی از او ندیده‌ام.

این بخش از تاریخ، با عصمت پیامبر (ص) سازگار نیست زیرا این قسمت حاکی است که پیامبر (ص) تحت تأثیر موج شایعه قرار گرفت تا آنجا که رفتار خود را با عایشه دگرگون کرد، و با یاران خود در این مورد به مشاوره پرداخت این نوع رفتار با متهمی که هیچ نوع دلیل و گواه بر اتهام او در دست نیست نه تنها با مقام عصمت پیامبر (ص) سازگار نیست، بلکه با مقام یک فرد با ایمان نیز سازگار نمی‌باشد، زیرا هرگز نباید شایعه، رفتار یک فرد مسلمان را با یک فرد متهم دگرگون سازد، و اگر در اندیشه او نیز اثر بگذارد، هرگز نباید، در رفتار او ایجاد دگرگونی کند. (۱۳۸۳، ج ۹، ص ۱۱۴).

۷. روایات تفسیری

ایشان در مورد آیه اول از روایات تفسیر استفاده نکرده است فقط به خود داستان که در صحیح

بخاری آمده است استناد کرده است. (بخاری، ۱۳۹۰، ص ۱۰۲). و شان نزول آیه را در دو چیز می‌داند بدون این که ترجیحی بدهد.

علت این که مفسر ما در آیه به روایات تفسیری استناد نمی‌کند شاید در نظر علامه طباطبایی نهفته باشد: این آیات به داستان افک اشاره می‌کند، که اهل سنت آن را مربوط به عایشه ام‌المؤمنین دانسته‌اند، ولی شیعه آن را درباره ماریه قبطیه مادر ابراهیم معتقد است، همان ماریه که مقوقس پادشاه مصر او را به عنوان هدیه برای رسول خدا(ص) فرستاد، و هر دو حدیث - چه آن حدیثی که از سنی‌ها است و چه آن حدیثی که از شیعه‌ها رسیده - خالی از اشکال نیست. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۱۲۷)

۸. رفع شبهه

آری آنچه مهم است این است که بدانیم که حزب نفاق می‌کوشید که زن با شخصیتی را که در جامعه آن روز از مقام و موقعیت خاصی برخوردار بود متهم سازد و از این طریق روحیه‌ها را تضعیف کند.

آیاتی که پیرامون حدیث افک وارد شده حاکی است که منافقان یک فرد بی‌گناهی را به عمل منافی عفت متهم نمودند و درباره فردی تهمت زدند که در جامعه آن روز از ویژگی خاصی برخوردار بوده است و منافقان از این حربه تهمت، به نفع خویش و زیان جامعه اسلامی بهره می‌گرفتند که آیات قرآن با قاطعیت کم‌نظیری با آن برخورد نمود و آنان را بر سر جای خود نشانند.

۹. نتیجه‌گیری

ما پس از بررسی برخی داستان‌ها که در مورد عصمت انبیاء بود و بررسی برخی تفاسیر آیت‌الله‌العظمی سبحانی، به این نتایج رسیده ایم:

۱. مفسر ما در داستان‌ها توجه خاصی به ظاهر آیات دارد و بدون این که به تحلیل تاویل بپردازد؛ اصل داستان را بیان می‌کند با توجه به روایات تفسیری چه شیعه یا اهل سنت و برای تبیین نظرات خود به آیات و روایات استناد می‌کند و در جاهایی که شبهه و یا داستان‌ها تحریف شده اند با ورود اندکی به مطلب، پاسخ آنها را می‌دهد.

۲. مفسر ما پس از بررسی قصص حضرت آدم و حوا(علیهما السلام)، به این نتیجه رسیده است که عمل حضرت آدم و حوا، گناه نبوده است بلکه ترک اولی بوده است و گرنه خداوند آنها را مجازات می‌کرد و به خاطر نداشتن عصمت، اصلاً به مقام نبوت مبعوث نمی‌کرد. در حالی که مفسر ما این عمل را ترک اولی و لغزش می‌داند که جزای او برهنگی و اخراج از بهشت بوده است. چون نهی در این مورد، از باب کراهتی بوده است.

۳. مفسر ما پس از بررسی قصص حضرت داود(ع)، به این نتیجه رسیده است که حضرت داود(ع) بر اثر ترس و خوش‌زبانی یکی از طرفین عجولانه حکم می‌دهد که اصل این عمل، ترک اولی بوده است و باید صبر می‌کرد که هر دو طرف، سخنان خود را ذکر کنند بعد از آن، حکم دهد. پس این ترک اولی با عصمت آن حضرت، منافاتی ندارد.

۴. مفسر ما پس از بررسی داستان حضرت ابراهیم(ع)، به این نتیجه رسیده است که حضرت ابراهیم(ع) به زبان خود قوم، و نگاه به احوال ستارگان، بهانه بیماری را می‌آورد که در جشن حضور پیدا نکند و به خواسته خود یعنی شکستن بت‌ها اهتمام بورزد. پس در اینجا آن حضرت دروغی نگفته

است.

۵. مفسر ما در برخی داستان‌ها به روایاتی استناد می‌کرد که در واقع مفسر ما به این روایت‌ها اعتماد و وثوق داشته است و حتی در برخی موارد، آدرس آنها را نمی‌دهد.
۶. مفسر ما در برخی جاها به کتب تفسیری روایی چه سنی و چه شیعه استناد می‌کند که این مستلزم وثوق این تفاسیر است. ولی روایاتی که حاوی اسرائیلیات است را رد می‌کند.

منابع

قرآن کریم

الف) منابع فارسی

- احمدی، حبیب‌الله، پژوهشی در علوم قرآن، قم، فاطمیا، ۱۳۸۱.
- بابایی، علی اکبر، مکاتب تفسیری، تهران، سمت، ۱۳۸۶.
- بخشایشی، عبدالرحیم عقیقی، طبقات مفسران شیعه، قم، نوید اسلام، ۱۳۸۷.
- دیاری، محمدتقی، پژوهشی در باب اسرائیلیات در تفاسیر، تهران، سهروردی، ۱۳۸۳.
- حسینی همدانی، محمد، انوار درخشان در تفسیر قرآن، ۱۸ جلد، لطفی، تهران، ۱۴۰۴.
- جرجانی، سید امیر ابو الفتح حسینی، تفسیر شاهی، ۲ جلد، انتشارات نوید، تهران - ایران، اول، ۱۴۰۴.
- جلیلی، سید هدایت، روش‌ها و گرایش‌های تفسیر موضوعی، تهران، کویر، ۱۳۷۲.
- جمعی از پژوهشگران حوزه علمیه قم، گلشن ابرار، ج ۵، ج ۱، نشر معروف، قم، ۱۳۸۴.
- جمعی از نویسندگان، آشنایی با قرآن، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۲.
- جوهری، سید محمد حسن، پرسمان علوم قرآنی، قم، دفتر تبلیغات علوم اسلامی، ۱۳۸۵.
- رضایی اصفهانی، محمد علی، درسنامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲.
- سبجانی، جعفر، منشور جاوید، اصفهان، مدرسه امام امیرالمومنین (ع)، ۱۴۰۵ و ۱۳۸۳ و ۱۴۱۳.
-الموجز فی أصول الفقه - قم، چاپ: چهاردهم، ۱۳۸۷ ش.
- جناتی، محمد ابراهیم، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، قم، مرکز تحقیقات علوم اسلامی، ۱۳۹۰.
- هاشمی شاهرودی، سید محمود، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، ۳ جلد، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، قم - ایران، اول، ۱۴۲۶ هـ ق.
- شاه‌عبدالعظیمی، حسین، تفسیر اثنی عشری، ۱۴ جلد، میقات، تهران، چاپ: ۱، ۱۳۶۳.
- شریعتی، تفسیر نوین، امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۸.
- شیروانی، علی، تحریر اصول فقه، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۵ ش.
- طالبی، زهرا، تفسیر موضوعی از دیدگاه جوادی آملی و سبجانی، ۱۳۹۶.
- طالقانی، محمود، پرتوی از قرآن، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲.
- طاهری، حبیب‌الله، درس‌هایی از علوم قرآنی، اسوه، قم، ۱۳۷۷.
- طباطبایی، محمدحسین، تفسیر المیزان، ۲۰ جلد، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ ۵، ۱۳۷۴ و ۱۳۷۵.
- طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر مجمع البیان، ۲۷ جلد، فراهانی، تهران، ۱۴۰۱ ق.
-، تفسیر جوامع الجامع، ۶ جلد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد، ۱۳۷۵ و ۱۳۷۷.
- طیب، سید عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، اسلام، ۱۳۷۸.
- علوی مهر، حسین، آشنایی با تاریخ تفسیر و مفسران، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۴.
-، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری، قم، اسوه، ۱۳۸۱.
- عمید زنجانی، عباسعلی، مبانی و روش‌های تفسیر قرآن، تهران، فرهنگ ارشاد، ۱۳۷۳.
- فیض، علیرضا، مبادی فقه و اصول، قم، مرکز تحقیقات علوم اسلامی، ۱۳۹۰.

- قرشی بنایی، علی اکبر، تفسیر احسن الحدیث، ۱۲ جلد، بنیاد بعثت، تهران، ۱۳۷۵.
-، قاموس قرآن، ۷ جلد، دار الکتب الإسلامية، تهران، ۱۴۱۲ق.
- قرائتی، محسن، تفسیر نور، ۱۰ جلد، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، تهران، ۱۳۸۸.
- معرفت، محمد هادی، تفسیر و مفسران، قم، التمهید، ۱۳۷۹.
- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ۲۸ جلد، دار الکتب الإسلامية، تهران، ۱۳۷۱ و ۱۳۸۷.
-، قرآن و حدیث، قم، مرکز تحقیقات علوم اسلامی، ۱۳۹۰.
- ملکی اصفهانی، مجتبی، فرهنگ اصطلاحات اصول، قم، چاپ: اول، ۱۳۷۹.
- محمدی، علی، شرح اصول استنباط، قم، مرکز تحقیقات علوم اسلامی، ۱۳۹۰.
- مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش عقاید، قم، مرکز تحقیقات اسلامی، ۱۳۹۰.
- مودی، سید رضا، روش‌های تفسیر قرآن، قم، اشراق، ۱۳۸۰.
- یدالله پور، بهروز، مبانی و سیر تاریخی تفسیر موضوعی قرآن، قم، دارالعلم، ۱۳۸۳.
- ب) منابع عربی
- آلوسی، روح المعانی، قم، مرکز تحقیقات علوم اسلامی، ۱۳۹۰.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهاية فی غریب الحدیث و الأثر، ۵ جلد، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۵.
- ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، قم، مرکز تحقیقات اسلامی، ۱۳۹۰.
- ابن ابی‌جمهور، محمد بن علی، عوالی اللئالی العزیزیه، دارسیدالشهداء للنشر، قم، ۱۴۰۵ق.
- ابن فارس، احمد، معجم مقائیس اللغة، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرّم، لسان العرب، دار الفکر و دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
- ابو ریه، محمود، اضاء علی السنه المحمديه، قم، مرکز تحقیقات علوم اسلامی، ۱۳۹۰.
- بحرانی، سید هاشم، البرهان تفسیر القرآن، تهران، بعثت، ۱۴۱۶.
- بخاری، صحیح بخاری، قم، مرکز تحقیقات علوم اسلامی، ۱۳۹۰.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، دار العلم للملایین، بیروت، ۱۴۱۰ق
- حاکم نیشابوری، مستدرک حاکم، قم، مرکز تحقیقات علوم اسلامی، ۱۳۹۰.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، مؤسسه آل‌ال‌بیت علیهم السلام، قم، ۱۴۰۹ق.
- حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، ۱۲ جلد، دار الفکر المعاصر، بیروت، اول، ۱۴۲۰ق.
- حمیری، عبدالله بن جعفر، قرب الإسناد، مؤسسه آل‌ال‌بیت علیهم السلام، قم، ۱۴۱۳ق.
- خمینی، سید روح‌الله، انوار الهدایه فی التعلیقہ علی الکفایه، قم، مرکز تحقیقات علوم اسلامی، ۱۳۹۰.
- خویی، ابوالقاسم، مصباح الأصول، قم، چاپ: اول، ۱۴۲۲ق.
-، تفسیر البیان، قم، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، ۱۳۹۰.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات، بیروت، الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
- زبیدی، مرتضی حسینی، تاج العروس، بیروت، دار الفکر ۱۴۱۴ق.
- سبحانی تبریزی، جعفر، اصول الحدیث و احکامه، قم، مرکز تحقیقات علوم اسلامی، ۱۳۹۰.
-، تفسیر صحیح آیات مشکله قرآن، انتشارات سجاد، ۱۳۶۴ و ۱۳۶۶.
-، عصمه الأنبياء فی القرآن الکریم، ۱ جلد، مؤسسه امام صادق(ع)، قم، ۱۴۲۵ق.
-، مفاهیم القرآن، ۱۰ جلد، مؤسسه الإمام الصادق(ع)، قم، ۱۴۲۱ق.
- سیوطی، جلال‌الدین، الدر المنثور، قم، مرکز تحقیقات علوم اسلامی، ۱۳۹۰.
- شیخ انصاری، مرتضی، الرسائل، دارالکتب، قم، ۱۳۸۱.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن، التبیان، قم، مرکز تحقیقات علوم اسلامی، ۱۳۹۰.
- صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد، المحيط فی اللغة، عالم‌الکتاب، بیروت، ۱۴۱۴ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، قم، مرکز تحقیقات علوم اسلامی، ۱۳۹۰.

- طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، نشر مرتضی، مشهد، ۱۴۰۳ ق.
- عروسی حویزی، عبدالعلی، تفسیر نور الثقلین، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
- فاضل لنکرانی، مدخل التفسیر، قم، مرکز تحقیقات علوم اسلامی، ۱۳۹۰.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، هجرت، قم، ۱۴۱۰ ق.
- کلینی، ابوجعفر، الکافی، الإسلامیة، تهران ۱۴۰۷ ق.
- مجلسی دوم، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار، ج ۳۳، بیروت، ۱۴۱۰ ق.
- مسلم، صحیح مسلم، قم، مرکز تحقیقات اسلامی، ۱۳۹۰.
- مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۳۷۳.
- مکارم شیرازی، ناصر، انوار الفقاهه، مدرسه الامام امیرالمؤمنین (ع)، قم، ۱۴۱۳ ق.

اصول حاکم بر رابطه‌ی استاد و شاگردی در سیره‌ی

آیت‌الله‌العظمی سبحانی

سیدضیاءالدین علیانسیب^۱

فاطمه شاه محمدی^۲

چکیده

ارزش علم آموزی بر احدی پوشیده نیست؛ لکن این امر و روابط استاد و شاگردی نیاز به اصول و ضوابطی دارد که اطلاع از آنها و تاسی به سیره‌ی عالمان دین‌شناس و دین‌مدار می‌تواند رهگشا و چراغ راه پیشرفت و کمال باشد. نوشتار پیش‌رو، با استناد به منابع مکتوب و روش کتابخانه‌ای و تحلیلی درصدد پاسخ به این سوال است که شاخص‌ها و اصول حاکم بر رابطه‌ی استاد و شاگردی در سیره‌ی آیت‌الله‌العظمی سبحانی کدامند؟ به عبارت دیگر آیت‌الله‌العظمی سبحانی وقتی شاگرد و بعدها استاد شدند، چه اصولی را در رابطه‌سازتید و شاگردانشان مراعات می‌کردند. طبق بررسی‌های انجام شده، اثری مستقلی در این خصوص یافت نشد. بر این اساس، شاخص‌ها و اصول حاکم بر استاد و شاگردی با تتبع در آثار و سیره‌ی علمی آیت‌الله سبحانی، شاگردان، اساتید و نیز به صورت مستند از زبان خود و علما و بزرگان بررسی شده و در نهایت بدین نتیجه رسیده است که؛ خلوص نیت و صلاحیت اخلاقی، مخاطب‌شناسی، حقیقت‌جویی یا حقیقت‌یابی بی‌طرفانه، شهادت اعتراف به عدم اطلاع از مطالب علمی، داشتن روحیه‌ی قدرشناسی و احترام، تواضع و عدم فخرفروشی، ترویج علم، پاسخگویی به نیازهای روز، انصاف علمی، نقادی و نقدپذیری، مجاهدت و کوشش علمی و همت عالی، اهمیت به وقت و عمر خود و دیگران، جامعیت، شایستگی علمی، برهانی و مستدل بودن و بها دادن به نظر شاگردان از اصول یافته شده در سیره‌ی علمی و عملی آیت‌الله‌العظمی سبحانی می‌باشند.

کلیدواژگان

آداب، اخلاق، استاد، شاگرد، سیره‌ی عالمان، آیت‌الله‌العظمی سبحانی.

مقدمه

در اهمیت علم آموزی و معلمی روایات ارزنده‌ای نقل شده است؛ رسول خدا(ص) فرمودند یا عالم باش یا در حال آموختن دانش و وقت خود را در بیهودگی و خوشگذرانی صرف نکن. (برقی، ۱۳۷۱ق، ص ۲۲۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۱۹۴).^۳ امام رضا(ع) فرمودند: خدا رحمت کند بنده‌ای را که امر ما را احیا کند. از حضرت پرسیدند: چگونه امر شما را احیا کند؟ حضرت فرمودند: علوم ما را بیاموزد و آن‌ها را به مردم بیاموزاند؛ چراکه اگر مردم محاسن کلام ما را می‌دانستند از ما تبعیت

olyanasabz@tbzmed.ac.ir

۱. دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی تبریز،

۲. کارشناسی‌ارشد فقه و اصول، مؤسسه آموزش عالی حوزوی الزهرا(س) تبریز، (نویسنده مسئول)
research491os@yahoo.com

۳. «اغدُ عالماً أو متعلماً و ایاک ان تکون لاهیا متلذذاً».

می‌کردند.» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۹۲)^۱

حق دانشجویان این است که: «بدانی، علمی که خدا به تو داده، و خزانه حکمت که به تو سپرده برای خدمتگزاری به آن هاست. پس اگر در آموزش مردم نیکی کرده و با آنان به نرمی رفتار کنی و بر آنان خشم نگیری و از آنان ملول نشوی، خداوند از فضل و کرم خود بر دانش تو می‌افزاید و اگر مردم را از دانش خود محروم ساخته و هنگام آموزش، با آنان به تندی رفتار کردی، بر خدا لازم است که دانش و صفای آن را از تو بگیرد و تو را از جایگاه بلندی که در دل‌ها داری، پایین آورد.» (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۲۶۱)^۲ لیکن استاد و شاگردی رابطه‌ای بسیار ارزشمند و عمیق است که اصول و قواعد و شاخص‌هایی دارد که باید معلم و متعلم پایبند به آنها باشند. منطق حاکم بر این مقاله این است که اصول و شاخص‌های استاد و شاگردی در اندیشه و سیره علمی آیت‌الله‌العظمی سبحانی تبریزی به روش کتابخانه‌ای و تحلیلی با ذکر مصادیق عینی بررسی گردد. اصول بررسی شده در این مقاله عبارتند از: خلوص نیت و صلاحیت اخلاقی، حقیقت‌جویی یا حقیقت‌یابی بی‌طرفانه، شهادت‌اعتراف به عدم اطلاع از مطالب علمی، داشتن روحیه قدرشناسی و احترام، تواضع و عدم فخر فروشی، ترویج علم و پاسخگویی به نیازهای روز و... ایشان این اصول را هنگام استاد و نیز شاگرد بودنشان به نحو مطلوب رعایت کرده‌اند. طی بررسی‌های به عمل آمده کتاب مستقی در مورد زندگینامه و موضوع مقاله یافت نشد. لیکن در کتاب گلشن ابرار و نیز در سایت آیت‌الله‌العظمی سبحانی در مورد زندگی ارزشمند ایشان و سیره پر بار علمی‌اشان مطالبی یافت شد که گلچینی از آنها در این مقاله درج شده است. بدلیل نبود منابع مستقل در مورد سیره و زندگی ایشان، از آثار ارزشمند این بزرگوار بهره برده شد تا مصادیقی از احترام به اساتید و نیز دیگر اصول حاکم بر روابط استاد و شاگردی استخراج گردد. این اثر بدلیل استخراج موارد از آثار آیت‌الله‌العظمی سبحانی و از زبان خود و بزرگان نو بوده و برای این که می‌تواند مورد استفاده و تاسی جمع کثیری از جامعه که معلم و متعلمند، قرار گیرد، در نوع خود کاربردی و مورد نیاز جامعه است.

اصول یافت شده در سیره‌ی آیت‌الله‌العظمی سبحانی عبارتند از:

۱. خلوص نیت، انگیزه و صلاحیت اخلاقی

تدریس استاد و تعلم شاگرد باید با هدف الهی و به منظور دین‌شناسی و عمل به دین صورت گیرد و باید آخرت هدف نهایی معلم و متعلم باشد. چنانکه پیامبر (ص) فرمودند: الهی! دنیا را مقصد بزرگ ما و نهایت علم ما قرار نده. (نوری، ۱۴۰۸ ه.ق، ج ۶، ص ۲۸۵)^۳ و بنا به فرمایش علی (ع) هر کس هدفی جز خدا داشته باشد، در این هستی گم خواهد شد و زندگی را خواهد باخت. (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶ ه.ش، حدیث ۱۶۸۱، ص ۹۵)^۴ کسی که نیت صحیحی نداشته باشد، عمل صوابی نخواهد داشت.

۱. «رَحِمَ اللَّهُ أَحْيَا أَمْرَنَا قُلْتُ كَيْفَ يُحْيِي أَمْرَكُمْ قَالَ يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَيُعَلِّمُهَا النَّاسَ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عُلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا». ۲. «وَأَمَّا حَقُّ رَعِيَّتِكَ بِالْعِلْمِ فَإِنَّ تَعَلَّمَ أَنْ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - أَمَّا جَعَلَكَ قِيَمًا لَهُمْ فِيمَا آتَاكَ مِنَ الْعِلْمِ وَفَتَحَ لَكَ مِنْ خَزَائِنِهِ، فَإِنَّ احْسَنْتَ فِي تَعْلِيمِ النَّاسِ وَلَمْ تَحْرُقْ بِهِمْ وَلَمْ تَضْرِبْ عَلَيْهِمْ زَادَكَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ، وَإِنْ أَنْتَ مَنَعْتَ النَّاسَ عِلْمَكَ أَوْ حَرَقْتَ بِهِمْ عِنْدَ طَلْبِهِمُ الْعِلْمَ مِنْكَ كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - أَنْ يَسْلُبَكَ الْعِلْمَ وَبِهَاءَهُ وَيَسْقِطَ مِنَ الْقُلُوبِ مَحَلَّكَ». ۳. «... لِاتَّجِلَّ الدُّنْيَا أَكْبَرَهُمْنَا وَ لَا مَبْلَغَ عِلْمَانَا». ۴. «ضَاعَ مَنْ كَانَ لَهُ مَقْصَدٌ غَيْرَ اللَّهِ».

(محمدی ری شهری، ج ۱۲، ص ۵۰۴)^۱ و درستی عمل هر فرد منوط به صحت نیت است. (همان، ج ۱۲، ص ۵۳۱)^۲ تعلیم و تعلم باید به نیت الهی و توأم با اخلاص، و به نیت الهی انجام گیرد و انگیزه‌های شخصی، اغراض نفسانی و دنیوی فرد را به اهداف متعالی نمی‌رساند. در زیر مصادیقی از داشتن خلوص نیت و انگیزه الهی و دعوت به ایمان توسط آیت‌الله‌العظمی سبحانی آورده می‌شود: آیت‌الله‌العظمی سبحانی ایشان فرمودند: «همین بشر متمدن و به ظاهر مودب، هنگام طغیان احساسات، درنده‌ای بیش نیست.» (سبحانی، ایمان و آثار سازنده آن، ۱۳۹۰، پیشگفتار ص ۱۱) عصر ماشین منهای معنویت و ایمان نتوانسته است مشکلات متعدد بشری را حل کند. غربی‌ها فقط تفوق صنعتی دارند نه تفوق همه جانبه در شئون زندگی. آنان باید از معنویت شرق بهره گیرند. انگیزه آیت‌الله‌العظمی سبحانی از نگارش کتاب «ایمان و آثار سازنده آن» دعوت به معنویت شرق و روحانیت دین مقدس اسلام است. (سبحانی، ایمان و آثار سازنده آن، ۱۳۹۰، پیشگفتار ص ۱۱ تا ۱۴) آیت‌الله‌العظمی سبحانی که صاحب آثار متعددی هدف ایشان هدایت و دفاع از اسلام ناب و ارشاد مردم بوده است. به عنوان نمونه ایشان در کتاب وهابیت مبانی فکری و کارنامه عملی، به تحلیل مکتب وهابیت پرداخته و حقایق علمی را به سادگی بیان فرمودند. ایشان هدفشان از تالیف کتاب را بازداشتن جوانان از سقوط در دامهای گسترده مروجان وهابیت دانسته‌اند (سبحانی، وهابیت مبانی فکری و کارنامه عملی، ۱۳۹۳، پیشگفتار کتاب، ص ۸؛ سبحانی تبریزی، سیمای فرزندگان، ۱۳۷۹، صص ۶-۵) و پاداش اثر خویش را به روح پدر بزرگوارشان هدیه نمودند. مسلماً کاری که با نیت الهی و خلوص انجام شود، شایستگی هدیه نمودن و انتظار دریافت پاداش از این عمل را می‌توان داشت. از دیگر نمونه‌های خلوص نیت و داشتن انگیزه الهی ایشان، این که آیت‌الله‌العظمی سبحانی، تأسیس موسسه علمی تحقیقاتی امام صادق(ع) است که چهارده هزار جلد کتاب داشته و بخش اعظم آن کتاب‌های استاد سبحانی است که به آنجا اهدا نمودند. (جمعی از پژوهشگران پژوهشکده باقرالعلوم(ع)، گلشن ابرار، ج ۵، ص ۶۰۹) چنانکه فرزند آیه الله سبحانی؛ آقای علیرضا سبحانی در مورد والد بزرگوارشان اظهار داشتند که ایشان بعد از تأسیس مؤسسه امام صادق(ع)، کتابخانه ارزشمند خویش را به آنجا منتقل کردند که مقداری از آن کتب، کتابهای والد ایشان - مرحوم آیت‌الله محمد حسین سبحانی خیابانی - بود، ایشان، با نگارش کتاب‌های زیاد، هرگز حق التالیف برای خود قائل نیست و همه را به رایگان به مؤسسه واگذار می‌کند. ناشران بیروت بسیاری از کتب مؤلفان ایرانی را چاپ و چندان حق التالیفی نمی‌پردازند و این مطلب درباره آیت‌الله‌العظمی سبحانی نیز هست، غالباً آثار ایشان در بیروت، از روی چاپ‌های قم، افسست می‌شود و چیزی به عنوان حق التالیف پرداخت نمی‌کنند. ایشان، سالهاست هر روز یک جزء قرآن می‌خوانند و اگر یکی از آشنایان فوت کند، در فاتحه ایشان شرکت و حتماً نماز لیلۃ‌الدفن را برگزار می‌نمایند.

۲. مخاطب شناسی

معلم باید مخاطب شناس بوده و در خور فهم و استعداد شاگردان مطالب را بیان نموده و پاسخگوی سوالات آنان باشد. و باید در بذل علم حریص بوده و سوال هیچ کس را بدون جواب نگذارد. آیت‌الله جعفر سبحانی نیز چنین عمل می‌کنند و نیز در آثار تالیفی شان اصل ساده و در سطح مخاطب نوشتن را

^۱ علی(ع): «لا عمل لمن لا نية له».

^۲ علی(ع): «صلاح العمل بصلاح النية».

مد نظر قرار می‌دهند. وی عامل این حدیث نبوی است که «أنا معاشرَ الأنبياء أُمِرنا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَي قَدْرِ عَقُولِهِمْ» (علامه مجلسی، ۱۴۰۴ ه.ق، ج ۷۴، ص ۱۴۲؛ کلینی، ۱۳۶۵ ه.ق، ج ۱، ص ۲۳) مطالب خود را با ذکر مصادیق حتی داستان و شعر در اختیار مخاطبان قرار می‌دهد. فردی که سطح علمی اش بالاتر است و استعداد بیشتری دارد، از آثار و کتب دیگر در سطح خویش می‌تواند بهره برد. با افراد عادی نیز به قدر فهمشان سخن می‌گویند. ایشان برای هر قشری حتی جوانان نیز کتاب نوشتند. در مورد هدف از نگارش کتاب رمز پیروزی مردان بزرگ آوردند: «هدف ما در این کتاب بیان گوشه‌ای از علل پیروزی مردان موفق جهان و راز خوشبختی آنها است، تا نسل جوان از برنامه سودمند و تجربیات آنها حداکثر استفاده را بنمایند. در جاده‌ای قدم بگذارند که قبلاً هموار شده است، و از راه‌های پریچ و خم و سنگلاخ‌ها و بیراهه‌های زندگی پرهیزند». (سبحانی، رمز پیروزی مردان بزرگ، بی تا، ص ۶)

معلم باید استعداد شاگردانش را شناخته و ایشان را در مسیر تکاملی اش هدایت نماید. حجت‌الاسلام و المسلمین عبدالحسین خسروپناه، عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی می‌گوید: آیت‌الله‌العظمی سبحانی به ما کار پژوهشی واگذار کرد، تا در پژوهش متبحر شویم. من تحقیقات را انجام دادم و خدمتشان بردم. کار قوی نبود. ایشان وقتی تحقیق را دید، فرمود این تحقیق نیاز به اصلاحات دارد و خیلی با حوصله، یک یک اشکالات تحقیق بنده را مطرح کرد و چند بار این رفت و آمد میان بنده و ایشان صورت گرفت تا این تحقیق به ثمر نشست. همچنین در کتاب «الموجز فی اصول الفقه»، آیت‌الله‌العظمی سبحانی بعد از بیان مطالب و آراء پیشینیان، به بیان نظرات خود و قضاوت درباره آن مبحث و آراء مذکور می‌پردازد. این شیوه نگارش، به خواننده بستر و افق باز فکری را ارائه می‌کند و به او جرأت قضاوت و نقد مطالب جدید و تفکر را می‌دهد. همانطور که در مقدمه کتاب «الموجز فی اصول الفقه» آمده است، این کتاب، کتاب مختصر و کوتاهی در اصول فقه است که مسائل مهم اصولی را به زبان ساده و شیوه درسی و آموزشی نوشته است. یعنی مطالبش مختصر بوده و تفصیل آن به استاد واگذار شده است و قواعد اصولی با مسائل فقهی تطبیق داده شده تا برای مخاطب قابل فهم باشد. آیت‌الله‌العظمی سبحانی آن را برای مبتدیان این فن تدوین کردند و بدون ایجاز مخل و اطناب ممل به مسائل مهم اصولی پرداختند. ایشان در این کتاب به نظر مشهور بین اصولیان پرداختند مگر در موارد نادر که نظر آیت‌الله‌العظمی سبحانی خلاف مشهور است و به خاطر رعایت اختصار و پیچیده نشدن بحث از آوردن موارد اختلافی و مواردی که نظرشان خلاف نظر مشهور است، اجتناب کردند. (السبحانی، الموجز فی اصول الفقه، ۱۳۸۱ ه.ش، صص ۶-۵). استاد سبحانی در مقدمه این کتاب، مباحثی را که خواننده به آن برای فهم بهتر مطالب نیازمند بدان‌هاست، گنجانده‌اند و این امر در درک مطالب بعدی، بسیار مؤثر است. در مورد تفسیر نویسی ایشان آقای محسن غروی‌ان می‌گوید: آیت‌الله سبحانی، در روش تفسیری اش با علامه طباطبایی این تفاوت را دارد که خیلی با دقت‌های فلسفی و عرفانی عمیق وارد تفسیر نمی‌شود، فلذا سبک و سیاق ایشان آسان‌تر و روان‌تر است و بحث‌های تفسیر موضوعی منشور جاوید آیت‌الله سبحانی روان‌تر از بحث‌های علامه طباطبایی است که این خصیصه برگرفته از شخصیت کلامی ایشان است آثار آیت‌الله سبحانی بیشتر رنگ کلامی دارند تا فلسفی.

(<http://www.tohid.ir>)

همچنین آیت‌الله‌العظمی سبحانی معتقدند: در کار علمی نباید ملکوتی کار کرد. این امر فرد را از

تلاش باز داشته و باعث رکود می‌شود. حسن طارمی راد می‌گوید: آقای سبحانی قصد داشتند در مورد شبهات وهابیان کتاب بنویسند. از این رو قرار شد من تحت اشراف ایشان، جزوه‌ای آماده کنم. چند هفته بعد سراغ جزوه را گرفتند. عرض کردم مشغول یادداشت‌برداری و مطالعه‌ام. فرمودند: «ملکوتی کار نکن». سپس از شخصی از معاصرین‌شان نام بردند که در آن زمان از دنیا رفته بود، گفتند فلانی خیلی ملکوتی بود و لذا کمتر از آنچه بود، مطلب علمی ارائه کرد. ایشان به کمال‌گرایی در حد و سواس معتقد نیستند، اما قواعد علمی را رعایت می‌کنند. به همین دلیل، هیچ وقت کار خود را تمام شده نمی‌دانند و هر بار با افزودن نکته‌هایی تازه یاب کار خود را تقویت و تکمیل می‌کنند. آیت‌الله‌العظمی سبحانی فرمودند: فرد تازه کار برای کار بزرگ و ورزیدگی لازم را ندارد و هنوز تمامی زوایای کار را نمی‌داند و کار بزرگ زمان بر است و برای آدم تازه کار، زمان طولانی سم است، چون محصول خودش را نمی‌بیند و ممکن است خسته و مأیوس شود. آدم تازه کار باید خیلی زود نتیجه کار خود را ببیند تا برای کار بعدی انگیزه پیدا کند. (<http://www.tohid.ir>) ایشان به شاگردان تازه کار خود کمک می‌کردند و آثار تالیفی آنها را بازنگری کرده و به نام خودشان چاپ می‌کردند تا تشویق شوند.

۳. حقیقت جویی بی طرفانه

معلم محقق باید حق جو و حق‌پذیر باشد و بی‌طرفانه به یافتن حقیقت مبادرت کند و نتیجه مستدل تحقیق را هر چند نتیجه برخلاف میل درونی یا پردازش‌های پیشین محقق باشد، بپذیرد و گرنه دچار تحجر خواهد شد. (ر.ک: حیدری فر، ۹۲، صص ۲۳-۲۲؛ نکونام، ۱۳۹۰، صص ۲۹-۲۸) علی (ع) فرمودند: عشق بیش از حد به چیزی، فرد را نابینا و قلب را بیمار می‌کند. (ترجمه: محمد دشتی، خطبه ۱۰۹، صص ۲۰۵-۲۰۴)^۱ عشق ناروا به اعتقادات و باورهای درونی، فرد را متعصب نموده و از رسیدن به حقیقت و دیدن کاستی ناتوان می‌سازد، چنانکه علی (ع) فرمود: «چشم دوستدار از دیدن عیبهای محبوب کور و گوشش از شنیدن زشتی بدیهایش کور است» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶ ه.ش، حدیث ۱۱۰۶۱، ص ۴۸۱) حقیقت‌جویی وظیفه محقق است به ارسطو اعتراض شد که چرا حرمت استادش افلاطون را نگه نداشته و به نقد دیدگاه‌های او می‌پردازد؟ وی پاسخ داد: «افلاطون را دوست دارم، ولی به حقیقت بیش از افلاطون علاقه دارم.» (خالقی، اخلاق پژوهش و نگارش، ص ۴۱، به نقل از احمدحسین شریفی، ۱۳۸۴، «اخلاق و پژوهش»، مجله پژوهش، پیش شماره دوم، پاییز و زمستان، صص ۱۱۰-۱۰۹)

آیت‌الله‌العظمی سبحانی چنین معلم و پژوهشگری هستند، ایشان در کتاب «یاس در آتش» (سبحانی، یاس در آتش، ۱۳۸۹ ش، ص ۱۲) اعترافات تاریخ نگاران و حدیث پردازان اهل سنت را در مورد ظلم بر اهل بیت پیامبر (ص) مخصوصاً حضرت فاطمه (س) بیان کرده است. نام اصلی کتاب «الحججه الغراء علی شهادة الزهراء (س)» بوده که به عربی نوشته شده بود که توسط سیدابوالحسن عمرانی به فارسی ترجمه شده است. ایشان در این کتاب بی طرفانه و با پرهیز از پیش داوری با ارجاع به اسناد تاریخی اهل سنت، از وقوع این واقعه تاریخ پرده برداشتند و حقیقت مطلب را بیان نمودند. همچنین در مورد روش تفسیری ایشان این‌که: وی، آیات هر موضوعی را در یکجا جمع و به تفسیر آنها پرداختند.

۱. «مَنْ عَشِقَ شَيْئاً أَعَشَى بَصَرَهُ وَ امْرَضَ قَلْبَهُ فَهُوَ يَنْظُرُ بَعَيْنٍ غَيْرِ صَحِيحَةٍ».

و تفسیری به زبان عربی به نام «مفاهیم القرآن» در ده جلد، و «منشور جاوید» به زبان فارسی در چهارده جلد چاپ کردند. در این تفسیر، که تفسیر آیات با آیات و بررسی آیات موضوع در یک جا است، با کنار هم قرار دادن آیات افق وسیعی از معارف را به مخاطبان ارائه نمودند. (سبحانی، سیمای فرزندگان، ۱۳۷۹، ص ۷۵۶) از مصادیق حقیقت گرا بودن ایشان، مصداقی عینی این است که: در بیان تفاوت‌های جوهری دو مکتب شیعه و معتزله آوردند: «در این که امر به معروف و نهی از منکر یک فریضه است، جای سخن نیست، ولی مشاهیر علمای امامیه می‌گویند: دلیل وجوب آن سمع، یعنی کتاب و سنت است و از نظر خرد، دلیلی بر وجوب آن نیست، در حالی که مساله از نظر معتزله برعکس این نظرات آنان می‌گویند، خرد بر لزوم آن دو حکم می‌کند و حکم شرع یک نوع تایید و تاکید خرد است.» (سبحانی، سیمای فرزندگان، ۱۳۷۹، ص ۳۷) در پاورقی کتاب سیمای فرزندگان ص ۳۷ آمده که آیت‌الله‌العظمی سبحانی در این مورد با نظریه معتزله موافق است. ایشان به دور از تعصب به این امر اشاره نمودند. از نمونه‌های دیگر حقیقت جویی و حقیقت یابی آیت‌الله‌العظمی سبحانی، تالیف کتاب با هدف حقیقت یابی است (سبحانی، گزیده راهنمای حقیقت، ۱۳۸۸) که در آن به تاریخ شیعه و گسترش عقاید و منزلت شیعه، ائمه و اهل بیت (علیهم السلام) و مهدویت در اسلام و برخی مسائل فقهی، تاریخی پرداخته و در مورد توسل و شفاعت و سوالات پیرامون آن و زیارت قبور پاکان و... پرداخته و به برخی از سوالات و شبهات در این مورد پاسخ‌های مستند و متقن دادند.

۴. شهادت اعتراف به عدم اطلاع از مطالب علمی

خدای تعالی فرمودند: «...الم یؤخذ علیهم میثاقُ الكتاب ان لا یقولوا علی الله الا الحق...؛ آیا از آنها در کتاب، که محتوای آن را آموخته‌اند، پیمان گرفته نشده است که به خداوند جز حق را نسبت ندهند؟» (سوره اعراف آیه ۱۶۹) اگر فردی با وجود فقدان احاطه علمی، اظهار علم و دانایی کند، در هنگام پرسش افراد و تحت فشار پرسشگران و پس از رسوایی ناچار می‌شود «لا ادری» بگوید. (مختاری، سیمای فرزندگان، ۷۵، ص ۳۱۲، ۳۱۱، به نقل از منیة المرید، ترجمه فارسی، صص ۲۸۱-۲۸۰) علی (ع) فرمودند: «لا تُقَل ما لا تَعْلَم» چیزی را که نمی‌دانی نگو. (نهج البلاغه، صص ۷۲۳-۷۲۲. حکمت ۳۸۲) ملا احمد نراقی در آداب تعلیم نیز به این امر اشاره نمودند. (نراقی، معراج السعادة، ۱۳۸۷، ص ۸۸) آیت‌الله‌العظمی سبحانی معتقدند: اساتید، برخی فرضیه‌ها مثل فرضیه داروین را تدریس می‌کنند، ولی از رشته خود مثلاً زیست شناسی، نتیجه فلسفی می‌گیرند و می‌گویند موجود جاندار در حرکتش از حالت تک سلولی به صورت انسان کامل خود کفاست و به عامل خارجی احتیاج ندارد. این نتیجه گرفتن وظیفه علم نیست و در این مورد باید فلسفه نظر دهد. به عبارت دیگر، فرضیه تکامل انواع بر فرض صحت نمی‌تواند بیانگر خود کفایی ماده در حرکت تکاملی‌اش باشد. چون ماده تدریجی یا دفعی تغییر یافته که تبدیل به نوع می‌شود، اما این که حرکت از خود ماده برمی‌خیزد یا از عاملی خارجی، علوم مادی ناتوان‌تر از آن است که در این مورد نظر دهد. استاد نباید گام فراتر گذاشته و خارج از موضوع بحث خود سخن گوید. (سبحانی، سیمای فرزندگان، ۱۳۷۹، صص ۱۰۳-۱۰۲) حسن طارمی راد می‌گوید: «آقای سبحانی در فقه و اصول آن و در کلام و تفسیر متخصص‌اند. در بعضی از مباحث هم، به تعبیر خودشان، مشارک‌اند مثلاً با این که در زمانی که درس رجال می‌گفتند، از معدود کسانی بودند که در این علم، حرفی برای گفتن داشتند، می‌فرمودند ما در رجال مشارکیم، یعنی ادعای تخصص

نمی‌کردند. اطلاعات وسیع ایشان از تاریخ نیز در بحث‌های کلامی و فقهیشان کاملاً محسوس و تأثیرگذار بوده است، اما ادعا نمی‌کنند که در تاریخ متخصص‌اند، ولی در کلام و تا حدود زیادی در ملل و نحل، قطعاً در بالاترین سطح تخصص قرار دارند و در حوزه کلام شیعه، قطعاً ایشان نفر اول هستند. روح پژوهشگری، به شکل سلبی نیز در ایشان نمود دارد، یعنی در زمینه‌هایی که اطلاع علمی ندارند اصلاً وارد نمی‌شوند. یک بار به مناسبت نقد و بررسی آرای ماتریالیست‌ها از بنده درباره یک اصطلاح ترمودینامیکی سؤال کردند و من مطلبی را از منابع اصلی آن یادداشت کردم و خدمت ایشان بردم فرمودند بهتر است ما به مقولاتی که ورود نداریم، نپردازیم. این هنر است که پژوهشگر مرزهای تحقیق خود را تعریف کند و حتی در موضوعی هم که دانش آن را دارد، متواضعانه خود را مشارک بخواند» (<http://www.tohid.ir>)

۵. داشتن روحیه قدرشناسی و احترام

معلم و متعلم باید قدردان اساتید خود بوده و زحمات آنان را ارج نهند. پیامبر(ص) فرمودند: «هر کس عالم و دانشمندی را گرامی بدارد، مرا گرامی داشته و هر کس مرا گرامی بدارد خدا را گرامی داشته است.» (شعیری، جامع الاخبار، ۱۳۶۳ ه.ش، ص ۳۸) در رساله حقوق امام سجاد(ع) نیز آمده که حق استاد این است که او را تعظیم کنی، و مجلسش را محترم شماری، و گفتارش را به خوبی گوش دهی، به او توجه کنی و صدایت را مقابل استاد بلند نکنی ... (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۶۲۰) آیت‌الله‌العظمی سبجانی درخصوص استاد خویش فرمودند که «مرحوم مدرس خیابانی از چهره‌های درخشان علم و ادب در عصر حاضر بوده، وی آثار گرانبهایی در پیرامون علوم اسلامی و ادبی بیادگار گذارده است، و حقوق زیادی بر ذمه نگارنده [آیت‌الله‌العظمی سبجانی] دارد.» (سبجانی، رمز پیروزی مردان بزرگ، بی تا، پاورقی ص ۱۰۷-۱۰۶) ایشان در این کتاب استاد خویش را به عنوان نمونه‌ای از مردان بزرگ مثال زدند تا مخاطبان از نحوه استفاده از فرصت ایشان الگو گیرند. آیت‌الله‌العظمی سبجانی چنین آوردند که: «فقید علم و ادب مرحوم مدرس خیابانی یکی از آثار گرانبهای خود را که در پیرامون مترادفات زبان فارسی می‌باشد موقع صرف صبحانه نوشته است. (سبجانی، رمز پیروزی مردان بزرگ، بی تا، ص ۱۰۶) همچنین می‌نویسد: «این استاد بی مثال آنچه را که خوانده بود، چشیده بود. من زیردست او پرورش یافتم و با کتاب‌های تراجم و رجال آشنا گشتم.» (جمعی از پژوهشگران پژوهشکده باقرالعلوم(ع)، گلشن، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۵۹۱) و ایشان از مدرس خیابانی با عنوان «علامه میرزا محمدعلی مدرس خیابانی» یاد می‌کند. (جمعی از پژوهشگران پژوهشکده باقرالعلوم(ع)، گلشن، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۵۹۰) همچنین آیت‌الله‌العظمی سبجانی، خوش فهمی، حافظه قوی و قدرت تحلیل را سه ویژگی عمده استادش، آیت‌الله بروجردی می‌داند. (جمعی از پژوهشگران پژوهشکده باقرالعلوم(ع)، گلشن، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۵۹۷) و فرمودند: «از نظر فقهی آقای بروجردی بیشتر در من تاثیر گذاشتند و الان هم که فقه می‌گویم سبک ایشان را دنبال می‌کنم. به این صورت که موضوع را در سطح فقه مقارن مطالعه می‌کنم. اقوال عامه و خاصه را می‌بینم. به کلمات و آرای قدما مراجعه می‌کنم و بسیاری از روایات را که دارای مضمون نزدیک به هم هستند یکی می‌کنم.» (همان، ص ۵۹۶) به نقل از مجله

۱. «... من اکرم عالماً فقد اکرمنی و من اکرمنی فقد اکرم الله...».

۲. «و حَقُّ سَائِبِكَ بِالْعِلْمِ التَّعْظِيمِ لَهُ وَ التَّوْقِيرِ لِمَجْلِسِهِ، وَ حَسَنُ الاسْتِمَاعِ اليه وَ الإِقْبَالِ عَلَيْهِ...».

بصائر، سال سوم، ش ۲۱، ص ۷) همچنین استاد سبحانی در مورد آیت‌الله‌العظمی بروجردی که از استادان خارج ایشان بودند، می‌فرماید:

«مرحوم آیت‌الله بروجردی از شخصیت‌های نادری بود که تاریخ شیعه در شرایط خاص نظیر آن را دیده است». (جمعی از پژوهشگران پژوهشکده باقرالعلوم (ع)، گلشن، ۱۳۸۴، ج ۵، ۱۳۸۴، ص ۵۹۶ به نقل از مجله حوزه، ش ۴۳، ۴۴، ص ۱۷۳)

نیز در مورد ایشان بیان داشتند که:

«او [آیت‌الله‌العظمی بروجردی] در عین ژرف نگری در فقه و احاطه به فروع استاد بی نظیر حدیث، رجال، درایه و تاریخ بود. عظمت فقهی او از تعلیقات ارزشمند او بر عروه [الوثقی] کاملاً نمایان است. از نظر احاطه بر اقوال علمای فریقین، در نوع مسائل فقهی، ممتاز بود و ... تو گویی فقه و تاریخ و ادله آن در دست او چون موم نرم است... او نه تنها در تاریخ عمومی اسلامی آگاهی کافی داشت، بلکه در تاریخ علم کلام، تاریخ حدیث، تاریخ فقه، کاملاً مسلط بود. اطلاعات مرحوم آیت‌الله بروجردی در میان فقهای بزرگ پس از مرحوم شیخ محمدحسین اصفهانی [معروف به کمپانی] کم نظیر بود. حتی مرحوم امام راحل روزی بر این نکته تصریح کرد. در علم اصول که گاهی سخن به مناسبتی به مسائل عقلی کشیده می‌شد، به صورت استادانه در آن باره سخن می‌گفت...» (جمعی از پژوهشگران پژوهشکده باقرالعلوم (ع)، گلشن، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۵۹۶، به نقل از مجله حوزه، ش ۴۳، ۴۴، ص ۱۷۴ و ۱۷۵)

آیت‌الله‌العظمی سبحانی در مباحث فلسفی بیشتر خود را مرهون و مدیون علامه طباطبایی می‌دانند. ایشان در مورد علامه طباطبایی فرمودند: «به نظر بنده مرحوم علامه طباطبایی از نادر افرادی بود که با توجه به اوضاع و احوال زمانه و مقتضیات آن حرکت می‌کرد.» (جمعی از پژوهشگران پژوهشکده باقرالعلوم (ع)، گلشن ابرار، ج ۵، ص ۵۹۷، به نقل از مجله بصائر، سال سوم، ش ۲۱، ص ۷) و آیت‌الله‌العظمی سبحانی در مورد استادشان امام خمینی «ره» فرمودند: «از لحاظ اصولی امام خمینی «ره» بر افکار من تاثیر عمده داشتند هر چه تاثیرات فقهی ایشان در من کم نبوده است» (جمعی از پژوهشگران پژوهشکده باقرالعلوم (ع)، گلشن ابرار، ج ۵، ص ۵۹۸، به نقل از مجله بصائر، سال سوم، ش ۲۱، ص ۷) و ایشان حتی از پدر بزرگوارشان که استاد وی نیز بودند، از باب قدردانی، در ابتدای برخی کتب خویش پاداش اثر خود را به روح والد بزرگوارشان آیت‌الله حاج شیخ محمدحسین خیابانی تبریزی اهدا فرمودند. چون اذعان داشتند که پدرشان نخستین کسی بود که ایشان را با واقعیت و هابیت و نیز فرهنگ اسلامی آشنا نمودند. (سبحانی، و هابیت مبانی فکری و کارنامه عملی، ۱۳۹۳، ص ۸؛ سبحانی تبریزی، سیمای فرزندگان، ۱۳۷۹، صص ۶-۵).

۶. تواضع و عدم فخر فروشی

علی (ع) فرمود: تواضع فرد را بزرگ و تکبر آدمی را ذلیل می‌کند.^۱ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶ه.ش؛ حدیث ۵۱۶۳، ص ۲۴۹). ملا احمد نراقی نیز می‌گوید شکسته نفسی از صفات کمالات. ضد صفت عجب است و فایده آن در دنیا و آخرت بسیار زیاد است و هر کس به ارجمندی رسید با تواضع به این مقام رسید و کسی که فروتنی ورزید، خدا عزیزش شمرد (نراقی، معراج السعاده، ۱۳۸۷، ص ۲۷۵) استاد شبر و ملا احمد نراقی برخی از معیارهای تشخیص فرد متکبر و متواضع را چنین بیان فرمودند که:

^۱. «التواضع يرفع التكبر يضع»، «بالتواضع تكون الرفعة».

هنگام بحث علمی اگر حق بر زبان طرف مقابل جاری شود، اگر فرد اعتراف به حق کند تشکر از آن فرد برایش مشکل باشد، فرد متکبر است. ولی اگر اعتراف به حق نموده و اقرار به عجز خود و تشکر از او مشکل نباشد، او متواضع است. و اگر فرد دوستان و هم‌ردیفان را در مجالس و محافل بر خود مقدم کند و پایین‌تر از آنان بنشیند، متواضع است لیکن اگر این کار بر او مشکل باشد، متکبر است. (شیر، اخلاق، ۱۳۸۰، صص ۲۹۳-۲۹۲؛ نراقی، معراج السعاده، ۱۳۸۷، صص ۲۸۵-۲۸۲)

آیت‌الله‌العظمی سبحانی در کتب متعدد خویش که از اثر تالیفی ایشان صحبت می‌کنند آن را «عمل ناچیز» (سبحانی، سیمای فرزنانگان، ۱۳۷۹، صص ۵-۶) و «اثر ناچیز» (سبحانی، وهابیت مبانی فکری و کارنامه عملی، ۱۳۹۳، ص ۸) می‌خوانند و این نشان از نهایت تواضع ایشان دارد. یا ایشان در عین تواضع در مقدمه کتاب احمد موعود انجیل (تفسیر سوره صف) نوشتند: «نگارنده برای آشنا ساختن جوانان با کتاب و معجزه جاویدان آن حضرت، کوشش ناقصی در تفسیر سوره «صف» انجام داده ...» (سبحانی، احمد موعود انجیل (تفسیر سوره صف)، ۱۳۸۶، ص ۱۰) آیت‌الله‌العظمی سبحانی در کتاب سیمای فرزنانگان (سبحانی، سیمای فرزنانگان، ۱۳۷۹، صص ۶۱۴-۶۱۵) نوشتند: امام خمینی «ره» اعتراضات و اشکالات علمی شاگردان در اثباتی درس را می‌شنیدند و از آنها استقبال می‌کردند تا جایی که گاهی درس، نظم خود را از دست می‌داد و به حالت بحث بین دو نفر تبدیل می‌شد. ایشان درسی را که در آن اعتراضی نمی‌دیدند درخواست داشتند بحث علمی شود و به عنوان اعتراض می‌فرمودند مجلس روضه نیست، مجلس، مجلس بحث و مذاکره است! آیت‌الله‌العظمی سبحانی در ادامه آوردند: «مخلص در درس او بیش از همه (نفهمی‌های) خود را ابراز می‌کرد و این مایه دل‌تنگی برخی بود، و از او خواسته بودند که به من تذکر دهد که کمتر سخن بگویم وی در پاسخ آنان فرمود: «من معتقدم که در درس، کمتر سخن گفته می‌شود و باید حجم اشکالات بالا برود. و این گفت و شنودهاست که انسان را ملأ و باسواد می‌کند». آوردن کلمه «نفهمی‌ها» در این عبارت کتاب سیمای فرزنانگان، توسط آیت‌الله‌العظمی سبحانی نهایت درجه تواضع ایشان را نشان می‌دهد و از موارد ذکر شده جدید و پشتکار و روحیه حقیقت‌جویی و حقیقت‌یابی ایشان نیز به اثبات می‌رسد. از مصادیق تواضع ایشان این‌که: آیت‌الله‌العظمی سبحانی با این‌که تمام تلاش خویش را در تدوین آثار خویش به کار بردند. ولی آنها را کامل محسوب نکرده و با کمال تواضع به این امر اذعان دارند. ایشان در کتاب «ایمان و آثار سازنده آن» آوردند: «... بحث وسیع و گسترده و گردآوری تمام آیات مربوط به آثار ایمان، و تجزیه و تحلیل همه آنها به تشکیل لجنه‌ای^۱ نیاز دارد که بتواند در پرتو امکانات علمی و وقت وسیع خود به خوبی از عهده این کار برآید و کار ما جز ارائه نمونه از این طرح چیزی نیست». (سبحانی، ایمان و آثار سازنده آن، ۱۳۹۰، ص ۱۷)

۷. تدریس، ترویج علم و پاسخ‌گویی به نیازهای روز

از اصول استاد و شاگردی ترویج علم و پاسخ‌گویی به نیازهای زمان است. معلم باید به آگاه‌سازی افکار عمومی اقدام نموده و درد جامعه را دانسته و پاسخگوی نیازهای مردم باشد. امام عسکری (ع) از پیامبر (ص) نقل فرمودند: «هر کس از پیروان ما به علوم ما دانا باشد و جاهلی را هدایت و ارشاد کند و

^۱. گروه، انجمن، فرهنگ فارسی معین.

شریعت ما را به او بیاموزد، در بهشت همراه ما خواهد بود.» (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص ۷۶، به نقل از الاحتجاج، ص ۱۶).^۱ همچنین پیامبر(ص) فرمودند: «هر گاه از دانشمندی چیزی را که می‌داند سوال کنند و او کتمان کند روز قیامت افساری از آتش بر دهانش می‌زنند.» (مجلسی، ۱۴۰۴ه.ق، ج ۵۷، ص ۳۰۱)^۲ از این رو، معلم نباید در بذل علم خویش کوتاهی کند آیت‌الله‌العظمی سبحانی تدریس را از اوایل طلبگی شروع کرده و همزمان با تحصیل در مدرسه طالبیه، مقدمات را تدریس می‌کرد وی در سال ۱۳۲۵ وارد قم شدند و پس از مدتی تحصیل، تدریس را شروع کردند و درس خارج فقه و اصول، عقاید، رجال، درایه، تاریخ، ملل و نحل و تفسیر و... را تدریس نمودند. ایشان علاوه بر این که سوالات جوانان و دانشجویان را که به دفتر مجله مکتب اسلام می‌رسید، پاسخ داده و تحت عنوان «پرسش‌ها و پاسخ‌ها» چاپ کردند. به طور مرتب به سوالات دینی مردم پاسخ می‌دهند. (جمعی از پژوهشگران پژوهشکده باقر العلوم(ع)، گلشن ابرار، ج ۵، ص ۶۰۶، ص ۶۰۶-۵۹۹، به نقل از بصائر، ص ۸). آیت‌الله‌العظمی سبحانی آورده اند: «حوزه نجف بیشتر متمایل به تعلیم و تعلم بود تا تبلیغ. فقط در دوره آیت‌الله حکیم بود که به تبلیغ اهمیت داده می‌شد. بنای حوزه علمیه قم برخلاف نجف بر تعلیم و نظم و تبلیغ استوار بود. من شخصا تا مدتی تبلیغ نمی‌رفتم. دو مسئله باعث شد تا به تبلیغ بروم. اوضاع و احوال مادی و این که خدمت حضرت امام رسیدم و عرض کردم که اگر تبلیغ بروم از درس می‌مانم. ایشان فرمودند: بهترین شغل روحانیت تبلیغ است. اصلا مهم ترین کارها این است: خلاصه این بنده و بسیاری از دوستان و اساتید ایام محرم، رمضان و دهه آخر صفر را به مسافرت می‌رفتیم و به کار تبلیغ اشتغال داشتیم. هنوز من دفترهای تبلیغی آن زمان را دارم. همین تبلیغ‌ها سبب شد که ما نسبت به علوم دیگر احساس نیاز کنیم و دنبال آن‌ها برویم. بخشی از تالیفاتی که بنده دارم در حقیقت مسببشان همین تبلیغات بوده است.» (جمعی از پژوهشگران پژوهشکده باقر العلوم(ع)، گلشن ابرار، ج ۵، ص ۶۰۶، به نقل از مجله بصائر، ش ۲۱، ص ۱۲) از ویژگی‌های منحصر به فرد استاد سبحانی این است که نسبت به پاسخ‌گویی سریع به شبهات جدید بسیار حساسند و برای پاسخ‌گویی خودشان وارد معرکه می‌شوند. حجت‌الاسلام و المسلمین علی ربانی گلپایگانی می‌گویند: آیت‌الله سبحانی شاگردان برجسته و تیز هوش را سریع شناسایی می‌کنند و مسائلی را برای تحقیق برای شاگردان معین می‌کند و آن‌ها را نیز تشویق به اتمام تحقیق می‌کند. وی در خط مقدم پاسخ‌گویی به شبهات هستند و در خط مقدم مرزداری دین، همه چیز را بسیار دقیق رصد می‌کند، مثلا پاپ یک حرفی می‌زند، سریع ردیه می‌نویسد و اگر یک عالم اهل سنت یک کتابی یا مقاله‌ای در رد شیعه می‌نویسد. (<http://www.tohid.ir>)

حجت‌الاسلام و المسلمین عبدالحسین خسروپناه، عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی در رابطه روحیه پاسخ‌گویی به شبهات آیت‌الله سبحانی خاطر نشان کرد آیت‌الله سبحانی پی‌گیر پاسخ‌دهی به مسائل و شبهات جدید دینی بودند، فلذا همیشه از ما سؤال می‌کرد که الان چه و مباحث و سؤال‌هایی جدیدی در جامعه مطرح است، لذا ما بالتبع برای جناب استاد مسائل جدید را مطرح می‌کردیم و خود آیت‌الله سبحانی پی‌گیری بود که آیا ما به این سؤال‌ها پاسخ داده‌ایم یا نه؟ و اگر پاسخ منفی ما را در ندادن پاسخ می‌شنید، تأکید بر پاسخ‌گویی بر مسائل جدید داشتند و ایشان این گونه

۱. «... الا فَمَنْ كَانَ مِنْ شِيعَتِنَا بَعْلُومَنَا فَيُهْدَى الْجَاهِلُ بِشِرْعَتِنَا... و اَرْشَدَهُ و عَلَّمَهُ شِرْعَتِنَا كَمَا مَعْنَى فِي الرَّفِيقِ الْاَعْلَى».

۲. «رسول الله(ص) يقول من كان عنده علم فكتمه الجمه الله يوم القيامة يلجام من نار...».

ما را جهت می‌داد که ما به سراغ پاسخ‌گویی به شبهات جدید برویم.

در آن سال‌ها خلأ فکری بر جوانان جامعه حاکم بود و مجلات دیگر اکثراً مستقیم یا غیرمستقیم به بنیان‌های اخلاقی و فرهنگی آنان ضربه می‌زد، از این رو، آیت‌الله‌العظمی سبحانی به همراه برخی فضلاء حوزه علمیه قم مثل آیت‌الله مکارم شیرازی و ... مجله «درس‌هایی از مکتب اسلام» را در سال ۱۳۳۷ ه.ش تاسیس کردند که به آگاهی دینی جوانان در عصر طاغوت کمک شایانی کرد. با استقبال زیاد مردم روبرو شد و گاهی با تیراژ بیش از صد هزار نسخه چاپ می‌شد. در این مجله آیت‌الله‌العظمی سبحانی به نگارش تاریخ اسلام و تفسیر قرآن پرداختند و مجله هنوز به حیات علمی‌اش ادامه می‌دهد.^۱ ایشان همیشه در جامعه و صحنه انقلاب حضور فعال و موثر داشته و دارند. وقتی که شاه، امام خمینی «ره» را بازداشت کرده بود. آیت‌الله‌العظمی سبحانی نیز به همراه جمعی از فضلا و مدرسین حوزه علمیه قم، نامه‌ای نوشته و خواستار آزادی و رفع مزاحمت از امام (ره) شدند. وی از امضاء کنندگان نامه به منصور، نخست‌وزیر وقت در ۱۳۴۲ بود که به ادامه زندانی شدن امام و جمعی از علما اعتراض کرده بودند. وی با ترغیب استاد بزرگوارشان، امام خمینی «ره»، در انتخابات وی با ترغیب استادش امام خمینی «ره» در انتخابات خبرگان قانون اساسی شرکت و از طرف مردم آذربایجان شرقی انتخاب شد و در تنظیم قانون اساسی نقش مهمی داشت. (جمعی از پژوهشگران پژوهشکده باقرالعلوم (ع)، گلشن ابرار، ج ۵، ۱۳۸۴، ص ۶۰۸) و نمونه‌های متعددی از حضور در صحنه بودن ایشان در انقلاب وجود دارد. (جمعی از پژوهشگران پژوهشکده باقرالعلوم (ع)، گلشن ابرار، ج ۵، ۱۳۸۴، صص ۶۰۸-۶۰۷) دکتر «فتح‌الله نجارزادگان»، عضو هیئت علمی دانشگاه تهران گفت: از ویژگی‌های استاد سبحانی که تقریباً در بین مراجع ما منحصر به فرد است، یکی این است که آیت‌الله سبحانی در تمام علوم رایج اسلامی که امروزه مطرح است؛ یعنی در حوزه رجال، کلام، تفسیر، علوم قرآن، فلسفه، فقه و اصول کار کرده و اثر تحقیقی و کتاب دارد که با توجه به مرجعیت ایشان می‌توانیم بگوییم منحصر به فرد است. وی فقیه‌ای بصیر و آگاه در متن جامعه اند نه فقیه‌ای منزوی و همواره به دنبال این بوده و هست که بیند در جامعه چه نیاز و خلأ لحاظ فکری و فرهنگی وجود دارد تا در حد توان پاسخ بگوید، مثلاً در زمینه مارکسیسم کتاب دارد و کتابی با عنوان «رمز موفقیت مردان بزرگ» برای جوانان نوشته است، شاید ۱۰۰ تا ۱۵۰ کتاب از او در زمینه‌های مختلف وجود داشته باشد، دلیلش این است که وی در متن جامعه بوده و هست و همواره به این فکر می‌کند که جامعه چه نیازی دارد. حدود یک‌سال پیش وهابی‌ها کتابی نوشتند که آیت‌الله سبحانی با توجه به کهنوت سنی که دارند، اما به لحاظ احساس وظیفه کتاب

۱. (گلشن ابرار، ج ۵، ۱۳۸۴، ص ۶۰۷، به نقل از مجله بصائر، ش ۲۱، ص ۸) مکتب اسلام، شماره مسلسل، ۳۳، سال سوم، شماره ۹ که در مهر سال ۴۰ چاپ شده آیت‌الله سبحانی در صص ۶۲-۵۷، آن مطلبی تحت عنوان شکایتهای قریش آوردند. و در سال سوم، شماره ۱۱ شماره مسلسل ۳۵، از صفحه ۶۴ تا ۵۹، آن مطالبی تحت عنوان «سختگیری قریش و اسلام خلیفه» به چاپ رساندند. و در سال چهارم شماره ۳ شماره مسلسل ۳۹، قسمت پاسخ به سوالات داشتند که به برخی to fill in the سوالات ارسالی پاسخ دادند و در ص ۵۷ آن به دست‌های خائنه در فرهنگ اشاره کرده و آوردند: «از جمله دستورهایی که اخیراً از طرف وزارت جلیله معارف! شرف صدور یافته است امریه‌ای است بدین مضمون که: از این پس برای دبستانها «معلم خوشگل!» استخدام کنند و مفاد بعدی این امریه تصریح می‌کند که «آموزشگاه تربیت معلم باید از میان داوطلبان، خوشگل‌ها را! «گلچین! نمایند!» خدا بد بدیشان نیاورد که «خوش ذوقی» خوبی کرده اند که چاره «درد بیسوادی عمومی» و کسر مخارج فرهنگیان نمی‌شود و در عوض «چشم دل روسا» سیر می‌شود... یقیناً این ابداع و ابتکار اخیر وزارت جلیله معارف! در راه (جهاد مقدس مبارزه با بیسوادی) بیش از آنکه موجب ترقی و تعالی و سواد و کمال (دانش پژوهان) گردد سبب انبساط خاطر روسا می‌شود ... « (مجله ماهانه دینی و علمی زیر نظر هیئت تحریریه»، درسهایی از مکتب اسلام، فروردین ۱۳۴۱، سال چهارم، شماره ۳، شماره مسلسل ۳۹، ص ۵۷)

را مورد مطالعه قرار داد تا بر کتاب نقدی بنویسد و از من خواست در این نقد به برخی از منابع رجوع و کمکشان کنم، حتی خودش چندبار شخصا با منزل ما تماس گرفت و از روند کار جویا شد، برای این که هرچه زودتر کتاب چاپ شود و در اختیار جوانان و دیگر افراد قرار بگیرد تا شبهه‌ای بی‌جواب نماند و موجب انحراف نشود. من به این کار می‌گویم تعهدورزی و حضور در متن جامعه و درگیری با مباحث و مسائلی که در جامعه بوده و هست. ایشان به دنبال انجام وظیفه بودند نه پست و مقام. حجت‌الاسلام و المسلمین عبدالحسین خسروپناه، عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی می‌گوید: آیت‌الله سبحانی با این که مجتهد مسلمی هستند، نظرشان این بود که به اندازه کافی مرجع وجود دارد و معتقد بودند که نیازی نیست که رساله دهند، و از سال‌ها قبل رساله را نوشته بودند، ولی منتشر نمی‌کردند و معتقد بودند که الآن اولویت و وظیفه شرعی‌شان این است که به شبهات پاسخ دهند، بعد از این که آیت‌الله‌العظمی تبریزی از دنیا رفتند، جمع زیادی از مردم تبریز به ایشان گرایش یافته و اصرار داشتند که مرجعیت‌شان را اعلام و رساله را چاپ کنند و ایشان وقتی این وضعیت را دیدند با توجه به این که منطقه تبریز عرق خاصی دارند که مرجعشان تبریزی باشد و این که اگر رساله را منتشر نکنند چه بسا مردم به دامان یک‌سری افراد که اصلا اصول انقلاب را قبول ندارند، رجوع کنند؛ لذا رساله را چاپ کردند. ایشان تا احساس تکلیف نکردند رساله را به مرحله انتشار نرسانند.

(<http://www.tohid.ir>)

۸. انصاف علمی، نقادی و نقدپذیری^۱

نقد، به معنی خرده‌گیری، نکته‌سنجی، آشکار کردن عیب کلام است. (حسینی دشتی، ۱۳۸۵، ص ۷۹۷) و در لغت نامه‌ی دهخدا نیز به معنای «خرده‌گیری، نکته‌سنجی، به‌گزینی، نظر‌گردی در شعر و سخن و تمیز دادن خوب آن از بدش» آمده است. (دهخدا، لغت نامه دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۴، ص ۲۲۶۵۶) نقد و بررسی و تشخیص سخن خوب و بد و تفکیک آن از همدیگر است. (ابراهیم انیس و دیگران، ۱۳۸۶، ج ۲: ص ۲۰۱۶) نقد بیان نقاط قوت و ضعف یک نوشته است؛ «نقد یک کتاب فقط بیان عیب‌های آن نیست. بلکه در نقادی هم نقاط قوت و هم نقاط ضعف یک نوشته یا شخصیت بیان می‌شود.» (مقدمی، چگونه کتاب بنویسیم، ۱۳۹۱، ص ۱۲۷) نقادی به معنی عیب‌گرفتن نیست. بلکه چیزی را در محک قرار دادن و مشخص کردن سالم و ناسالم آن است. (اسحاقی، ۱۳۹۲، ص ۵۵، به نقل از فرامرز قراملکی، روش‌شناسی مطالعات دینی، ص ۱۱۱) دکتر سیدحسن اسلامی، نقد را چنین تعریف کرده است: «نقد داوری خرده‌گیرانه و مستدل در باب متنی است که منتشر می‌شود و در معرض داوری دیگران قرار می‌گیرد.» (سیدحسن اسلامی، اخلاق و آیین نقد کتاب، ص ۴۵) علی (ع) فرمودند: «وقتی مطلبی می‌شنوید آن را تحلیل کنید و جوانبش را بررسی نمایید، نه این که فقط شنونده باشید و به ذهن بسپارید. افرادی که مطالب را حفظ می‌کنند، زیادند اما افرادی که مطالب را تحلیل می‌کنند کم‌اند.»^۲ (مجلسی، ۱۴۰۴ ه.ق، ج ۲، ص ۱۶۱)

^۱ در چند سطر اول این عنوان، از مقاله چاپ شده محقق استفاده شده است؛ سید ضیاء‌الدین علیانسیب، فاطمه شاه محمدی، نقد و اصول حاکم بر آن، در سیره علمی علامه طباطبایی، مجله معرفت اخلاقی، سال هشتم، شماره اول، پیاپی ۲۱، بهار و تابستان ۱۳۹۶، صص ۵۴-۵۵.

^۲ «اعقلوا الخبر اذا سمعتموه عقل رعاية عقل روابية فان رواة العلم كثير و رعايته قليل».

در پی رواج مکتب مارکسیسم و انتشار آثاری در این مورد تبلیغات زهر آگین آنان، و به انتقاد کلیه مذاهب و حمله بر خداشناسان و روحانیون، علامه طباطبایی با تشکیل جلسه ای به نقد مکتب مادیگری و مارکسیسم پرداخت و اعضای این جلسه شهید مطهری، شهید دکتر بهشتی، شهید قدوسی، شهید مفتاح و آیت‌الله‌العظمی سبحانی و ... بود. در این جلسه تمام افکار مادی مخصوصاً افکار مارکسیستها به تدریج بحث و نقادی شد. از نتایج این جلسات، نگارش کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» است که ضریب محکمی بر مارکسیستها وارد آورد. (سبحانی، سیمای فرزندگان، ۱۳۷۹، صص ۵۷۰-۵۶۹) آیت‌الله‌العظمی سبحانی به درخواست علامه طباطبایی، این کتاب را به زبان عربی بازگرداندند. که اولین جلد آن با تقریظ علامه طباطبایی چاپ شده است. (هاشمیان، ۱۳۹۳، ص ۲۰۳) ایشان شخصیتی است که پای‌بند به اخلاق پژوهشی است و لذا اگر در نظریه مطرح شده از طرف اندیشمندی، نقادی دارد، با کمال تکریم و ادب اشکال خود را طرح می‌کند. وی با تفکری آزاد و با منطق و استدلال دنبال کشف حقیقت بوده و هدفشان تحمیل رای نیست و در این راه از اصول و مبانی مورد قبول طرفین کمک می‌گیرد تا حق را اثبات نماید. در کتاب «حوار مع الشیخ صالح بن عبدالله، قاضی بالمحکمه الکبری بالقطیف حول تاملات فی نهج البلاغه»، استاد سبحانی جهت ایجاد وحدت و دفاع از نهج البلاغه، در برابر اشکالاتی که بر آن وارد شده است، جواب‌های مستدل و مستند دادند. در این کتاب «تاملات حول نهج البلاغه» همراه با مقدمه ای توسط یکی از قضات حنبلی چاپ شده است. او در این مقدمه علمای اسلام را به تقویت زبان گفتگو فرا خوانده و خلا گسترش گفتگو در محافل اسلامی را متذکر شده و رفع این خلا را آرزو کرده است. استاد سبحانی نیز در برابر این که دانشمندی حنبلی از خود انعطاف و نرمش نشان داده، خدا را شکر گفته و آرزو نمودند که این گفتگو راهی باشد که از شدت تنش و گفته‌ها و نوشته‌ها و افعال آنان کاسته شود. آیت‌الله‌العظمی سبحانی با ادله و زبانی ملایم و نرم و گفتگویی سازنده اشکالات مطرح شده را پاسخ دادند. و آن را محضر شیخ صالح بن عبدالله درویش تقدیم کردند به امید این که در پاسخهای داده شده با دقت نظر و با انصاف تامل کنند. کتاب «تاملات فی نهج البلاغه» هر چند ظاهراً به قلم شیخ صالح نیست ولی مقدمه اش با قلم او، حاکی از تایید ضمنی وی نسبت به افکار و اشکالات مطرح شده است و گویا شیخ این اشکالات را وارد دانسته است. از این رو، آیت‌الله‌العظمی سبحانی او را مخاطب قرار داده و مستقیماً با او صحبت می‌کند. (سبحانی، گفتگو با قاضی دادگاه عالی قطیف پیرامون نهج البلاغه، ص ۱۴؛ این کتاب نقدی بر کتاب تاملات حول نهج البلاغه نوشته صالح درویش است.)

آیت‌الله‌العظمی سبحانی در قسمتهای مختلف کتاب، اصول نقد را رعایت نموده و زبانشان نیز با ادب و احترام و نرمی همراه است. مثلاً ایشان آوردند: از گفتار شیخ صالح این برمی‌آیند که وی طرفدار در تقریب بین مذاهب و وحدت کلمه است اما او باید یا روش شیخ محمدبن عبدالوهاب را قاطعانه رد کند یا او را اسوه و الگوی خود قرار داده و شمشیر برنده به سوی شیعه و سنی بکشد و با دعوت در جهت تقریب بین مذاهب مبارزه کند. برخی اشکالات مطرح شده عبارتند از: سخنان نهج البلاغه از امام علی (ع) نیست؛ در نهج البلاغه دلیلی بر الهی بودن منصب امامت وجود ندارد؛ اگر امام از طرف خدا منصوب بود چرا بیعت مردم را رد می‌کرد و آیت‌الله‌العظمی سبحانی اشکالات را مطرح و با دلایل متقن پاسخ داده و پرده از حقیقت برمی‌دارند. (سبحانی، گفتگو با قاضی دادگاه عالی قطیف

پیرامون نهج البلاغه، صص ۲۱-۱۷) در اشکال سوم که در این کتاب مطرح شده، به این صورت که اگر علی (ع) از طرف خدا منصوب بود چرا بیعت مردم را رد می‌کرد؟ آیت‌الله‌العظمی سبحانی در پاسخ به این اشکال شیخ صالح بن عبدالله درویش از آوردن مستندات دقیق و اثبات حقیقت مطلب، بدون هیچ اهانت و توهینی می‌آورند: «قضاوت قطعی درباره یک موضوع ایجاب می‌کند که محقق تمام قرائن موجود در کلام گوینده را که به نحوی با موضوع ارتباط دارد، جمع آوری کند تا بتواند یک موضوع واقع بینانه‌ای اتخاذ کند و براساس شهادت آن قرائن نسبت به یکدیگر، رای قاطع خود را ابراز نماید. ولی هرگر قضاوت با ملاحظه برخی جوانب و قرائن مرتبط با موضوع و به فراموشی سپردن و نادیده گرفتن جنبه‌های دیگر، قضاوت صحیحی نخواهد بود. جناب شیخ از راه دوم وارد شده و بحثی از سخنان امام (ع) را گرفته و بدون ملاحظه تمام قرائن اطراف آن، به نتیجه‌گیری پرداخته است...» (سبحانی، گفتگو با قاضی دادگاه عالی قطیف پیرامون نهج البلاغه، ۱۳۸۲، ص ۶۳) و در قسمتی دیگر از این کتاب آیت‌الله‌العظمی سبحانی به جای توهین و اهانت، شیخ صالح را چنین خطاب قرار می‌دهد: «حال ای صاحب فضیلت جناب شیخ صالح! خدا را در نظر بگیر و قضاوت کن.» (سبحانی، گفتگو با قاضی دادگاه عالی قطیف پیرامون نهج البلاغه، ۱۳۸۲، ص ۹۰) و در جای دیگر آوردند: «جناب شیخ با حذف صدر و ذیل کلام امام علی (ع) آنرا ناقص و بریده نقل کرده است. ...» (سبحانی، گفتگو با قاضی دادگاه عالی قطیف پیرامون نهج البلاغه، ۱۳۸۲، ص ۹۵) در این کتاب کلمه‌ای که حاکی از اهانت و توهین بر شیخ صالح باشد، یافت نشد. حتی آیت‌الله‌العظمی سبحانی به دور از تعصب بی جا و با احترام کامل، در جایی که با طرف مقابل موافق است، آن را اظهار می‌کند: «ما نیز با جناب شیخ هم عقیده ایم در این که جایز نیست مومن را دشنام داد تا چه رسد به این که سب اصحاب پیامبر (ص) جایز باشد!» (سبحانی، گفتگو با قاضی دادگاه عالی قطیف پیرامون نهج البلاغه، ۱۳۸۲، ص ۱۰۸) و در نهایت هم آیت‌الله‌العظمی سبحانی، مدافع حریم حق و حقیقت، در پایان این کتاب آوردند. اگر شیخ صالح بخواهد طرح این ایرادات را ادامه دهد ما کاملاً آماده ایم تا با دلایل و براهین آنها را بررسی و به آنها جواب دهیم. (سبحانی، گفتگو با قاضی دادگاه عالی قطیف پیرامون نهج البلاغه، ۱۳۸۲، ص ۱۰۸) آیت‌الله‌العظمی سبحانی در مورد دارونیسیم و تکامل انواع نیز کتاب نوشتند و به تحلیل و نقد نظرات در این مورد پرداختند. (سبحانی، دارونیسیم یا تکامل انواع، نقد و تحلیل، ۱۳۸۶) از دیگر مصادیق داشتن روحیه نقادی آیت‌الله‌العظمی سبحانی که از روحیه مدافع حریم اسلام بودن ایشان نشأت می‌گیرد، به مورد زیر می‌توان اشاره نمود:

در تیریز کتابی به نام «تفسیر آیات مشکله قرآن» به قلم آقای «یوسف شعار» منتشر شد. مؤلف آن بدون ملاحظه اصول و قواعد تفسیر، به توضیح آیات پرداخت و دچار لغزش‌های نابخشودنی شد. آیت‌الله‌العظمی سبحانی نیز کتاب «تفسیر صحیح آیات مشکله» (سبحانی، تفسیر صحیح آیات مشکله قرآن، ۱۳۹۵، صص ۱۴-۱۵) را تدوین کردند و در آن ریشه‌های اشتباهات نویسنده کتاب را بیان و نقد نمودند. برخی از علل اشتباهات نویسنده تفسیر، نادیده گرفتن اخبار صحیح، اشتباه مفهوم به مصداق و ناآگاهی از تاریخ عرب جاهلی صدر اسلام و ... عنوان نمودند. این کتاب بنا به فرمایش آیت‌الله‌العظمی سبحانی باعث انحراف عقیده می‌شود چون برخی نتایجی که خواننده از این کتاب می‌گیرد. این است که انبیا معصوم نبوده‌اند و یا پیوسته خدا را نافرمانی کرده‌اند! هیچ‌گاه خدا مودت خویشاوندان رسول

خدا(ص) را بر ما لازم نکرده است! و... اما آیت‌الله‌العظمی سبحانی همچون مدافعی واقعی و نگهبانی بصیر از حریم اسلام و اهل‌بیت (علیهم‌السلام) دفاع و مراقبت می‌نمایند.

۹. مجاهدت و کوشش علمی و همت عالی

هیچ کاری بدون صبر و استقامت در برابر سختیها به ثمر نمی‌رسد. صبر و شکیبایی بنیاد کار است^۱ (عبدالواحد آمدی، ۱۳۸۰، حدیث ۷۸، ص ۲۴) و در اثر صبر پیروزی حاصل می‌شود.^۲ (همان، حدیث ۲۲۴۰، ص ۱۴۹) علی(ع) فرمودند، ارزش مرد به اندازه همت اوست.^۳ (نهج البلاغه، ۷۹، حکمت ۴۷، صص ۶۳۴-۶۳۵؛ محمدی ری شهری، ج ۱۲، ص ۵۰۴) کار مداوم و پیوسته ارزشمند است. چنانکه علی(ع) فرمودند: چیز اندک که با اشتیاق تداوم یابد، بهتر از فراوانی است که رنج‌آور باشد. (نهج البلاغه، حکمت ۴۴۴، صص ۷۳۷-۷۳۶) و علی(ع): «اگر جویای رستگاری هستید، جدیت و تلاشی را پیشه خود سازید». (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۸۴، به نقل از غررالحکم، ص ۲۶۶) آفت و دشمن موفقیت تنبلی است.^۴ (کلینی، ۱۳۶۵ هـ.ش، ج ۵، ص ۸۵) و فرمایش امام باقر(ع) است که تنبلی به دین و دنیای آدمی زیان می‌رساند «(حرائی (ابن شعبه)، ۱۴۰۴ ه.ق، ص ۳۰۰) «الکسل یضر بالدين والدنيا». اما پشتکار و جدیت و همت والا از اصول استاد و شاگردی است؛ آیت‌الله‌العظمی سبحانی معتقدند مردان بزرگ همتهای متعالی دارند. و در سایه بلند همتی همواره در فکر بهتر نمودن اوضاع هستند و ایشان به وضع فعلی خود راضی نیستند و با دیدی وسیع به فکر صعود قله‌های ترقی و تعالی اند. (سبحانی، رمز پیروزی مردان بزرگ، بی تا، صص ۶۴-۶۵) از این روست که ایشان نیز به عنوان یکی از چهره‌های موفق و پیروز زمان، و با مجاهدت فراوان تالیفات متعدد و ارزشمندی از خویش به یادگار گذاشتند. ایشان تسلط به ادبیات عرب و بر علوم عقلی و کلامی دارند و نیز آثار ارزنده‌ای به زبان فارسی و عربی در زمینه فقه و اصول، کلام و عقاید، تاریخ، رجال و درایه و ملل و نحل به رشته تحریر درآوردند. ایشان سالهای زیادی تدریس کرده و شاگردان زیادی تربیت نموده‌اند. ارائه مقالات متعدد در مجلات معتبر علمی، سخنرانی در مجامع علمی، تدریسهای منظم در فقه، اصول، فلسفه، عقاید، رجال، درایه، تاریخ اسلام و تشیع و ملل و نحل، تفسیر و ادبیات و ... نمونه‌هایی از مجاهدات علمی ایشان است. (هاشمیان، ۱۳۹۳، صص ۲۰۴-۲۰۲)

استاد سبحانی همپای تحصیل و تدریس به تالیف هم‌دلبستگی خاصی داشت. و اولین اثرشان دو کتاب «معیار الفکر» در منطق و «مهدب البلاغه» در علم معانی، بیان و بدیع بود و تاکنون مقالات متعددی در مجلات علمی ارائه کردند و بیش از ۱۵۰ کتاب تالیف کردند. (جمعی از پژوهشگران پژوهشکده باقرالعلوم(ع)، گلشن ابرار، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۶۰۰، به نقل از مجله بصائر، ش ۲۱، ص ۶ و ص ۸) ایشان در ۲۸ سالگی نیز به تقریرنویسی از درس خارج حضرت امام خمینی «ره» پرداختند که چاپ شد. امام خمینی «ره» در مقدمه کتاب در مورد آیت‌الله‌العظمی سبحانی نوشتند: «العالم العلم التقی صاحب الفکر الثاقب و النظر الصائب الآغا میرزا جعفر سبحانی تبریزی و فقه الله تعالی لمرضاته و کثر الله امثاله».

۱. «الصبر ملاک».

۲. «صبر تظفر؛ صبر کن پیروز شوی».

۳. «قَدْرُ الرَّجُلِ عَلٰی قَدْرِ هِمَّتِهِ».

۴. علی(ع): «أَفَةُ النِّجَاحِ الكَسْلُ»؛ عن ابی عبدالله قال: «عَدُوُّ العَمَلِ الكَسْلُ».

تالیفات متعدد آیت‌الله‌العظمی سبحانی در زمینه فقه، اصول، تفسیر، کلام، فلسفه، عقاید، حدیث، سیره و تاریخ، فرق و مذاهب، علوم قرآنی، سفرنامه و خاطرات و ... که در کتاب گلشن ابرار درج شده است. (جمعی از پژوهشگران پژوهشکده باقرالعلوم (ع)، گلشن ابرار، ۱۳۸۴، ج ۵، صص ۶۰۵-۶۰۰)

۱۰. اهمیت به وقت و عمر خود و دیگران

معلم نباید عمر و وقت شاگرد و مستمعین خویش را هدر نماید. علی (ع) فرمودند: «... فرصت‌ها چون ابرها می‌گذرند، پس فرصت‌های نیک را غنیمت شمارید.»^۱ (نهج البلاغه، ۷۹، حکمت ۲۱، صص ۶۲۷-۶۲۶) سلامتی و فرصت دو نعمت گرانبهاست که بنا به فرمایش پیامبر (ص) مورد ناسپاسی مردم است. ۲ (فریدونی، ۱۳۸۶، حکمت ۱۸۶۳، ص ۳۵۶) «کسی که فردا را از عمر خویش به شمار آورد مرگ را بد همنشینی شمرده و بدشناخته است.»^۳ (فریدونی، ۱۳۸۶، ص ۵۲۷، ح ۲۹۲۶) و امام باقر (ع) فرمود: «خواسته‌هایت را با پیش آمدن فرصت، به دست آر و هیچ فرصتی همچون دوران فراغت و تن درستی نیست.»^۴ (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص ۱۹۶، به نقل از تحف العقول، ص ۲۸۶) آیت‌الله‌العظمی سبحانی از لحظات عمر خویش نهایت بهره را می‌برد. آثار متعدد و گرانسنگ و سیره علمی ایشان مبین این مطلب است. آقای علیرضا سبحانی، فرزند آیه الله سبحانی در مصاحبه‌ای در مورد پدر بزرگوارشان فرمودند: «ایشان، به نظم در زندگی عقیده خاصی دارند و عملاً به آن ملتزمند. هرگز حاضر نمی‌شوند که یک ساعت از عمر خود را در چیزی بی‌فایده تلف کنند. و در این مورد وی تحت تأثیر استاد خود «مرحوم آیه الله میرزا محمدعلی مدرّس تبریزی» است. بسیار از نظم ایشان و صرفه جویی وقت ستایش می‌کند. می‌گوید: من صبح‌ها برای فراگرفتن درس به منزل ایشان می‌رفتم، روزی دیدم بعد از طلوع آفتاب مقابل خانه خود قدم می‌زند و لبهای او حرکت می‌کند، من تصور کردم که دعای صبح می‌خواند، ولی دیدم این استاد پیر که در آن روز قریب به هفتاد سال داشت منظومه سزواری را که در قطع کوچکی چاپ شده، زیر عبا گرفته و مشغول حفظ آنهاست» (<http://www.tohid.ir>)

آیت‌الله‌العظمی سبحانی نیز در برخی آثارش به این نکته مهم و لزوم استفاده از فرصت اشاره کرده و آن را در کتابشان به عنوان یکی از رموز پیروزی مردان بزرگ ذکر نمودند. (سبحانی، رمز پیروزی مردان بزرگ، بی تا، صص ۱۰۸-۱۰۱) و ایشان معتقدند نه تنها نباید کار امروز را به فردا انداخت بلکه باید کار فردا را هم امروز انجام داد و از همه فرصتها نهایت استفاده را برد. (سبحانی، رمز پیروزی مردان بزرگ، تا، ص ۱۱۰۲) چنانکه با ورق زدن دفتر وزین و گرانمایه زندگی ایشان می‌توان دریافت که ایشان از لحظات زندگی خویش نهایت استفاده را برده‌اند. نوشتن کتاب در نوجوانی، نوشتن کتب متعدد و در رشته‌های مختلف، تبحر و تخصص در علوم متعدد چون عقاید، رجال، تاریخ، فقه و تفسیر و تاسیس موسسه‌های تعلیماتی و تحقیقاتی امام صادق (ع)، شرکت در تاسیس مجله‌های درسهایی از مکتب اسلام و ارائه مقالات و مطالب متعدد به این مجله و پاسخ به شبهات و سوالات دینی و ... جز در سایه اغتنام فرصتها حاصل نمی‌شود. آیت‌الله‌العظمی سبحانی نه تنها به وقت خود اهمیت می‌دهند بلکه برای

۱. «الْفُرْصَةُ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ، فَانْتَهَرُوا فُرْصَ الْخَيْرِ».

۲. «الصِّحَّةُ وَالْفَرَاغُ نِعْمَتَانِ مَكْفُورَتَانِ».

۳. «مَنْ عَدَّ عَدًّا مِنْ أَجَلِهِ فَقَدْ أَسَاءَ صُحْبَةَ الْمَوْتِ».

۴. «بَادِرٍ بَانْتِهَارِ الْبَغِيَةِ عِنْدَ إِمْكَانِ الْفُرْصَةِ؛ وَ لَا إِمْكَانَ كَالْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ مَعَ صِحَّةِ الْأَبْدَانِ».

محققان و برای این که براحتی و بدون اتلاف وقت بتوانند پژوهش نمایند، موسسه علمی - تحقیقاتی امام صادق (ع) را تاسیس کردند. ایشان در مورد این موسسه و احساس نیاز به تاسیس آن فرمودند: «از هجده سالگی در وادی تحقیق و نگارش گام برداشتم. از این رو بعد از ۴۸ سال تحقیق به اهمیت آنچه در دست یافتن به ماخذ و منابع از دست می‌رود به خوبی واقفم، لذا همیشه در فکر تاسیس مرکزی بودم که ویژه محققان باشد تا آنان بتوانند بدون طی مراحل دست و پا گیر به مخزن کتابخانه مراجعه مستقیم کرده و به دور از جار و جنجال در سالن مطالعه مخصوص مؤلفان و محققان به تالیف و تحقیق بپردازند.» (جمعی از پژوهشگران پژوهشکده باقرالعلوم (ع)، گلشن ابرار، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۶۰۸).

۱.۱. جامعیت، صلاحیت و شایستگی علمی

معلم باید دارای علم سرشار و آگاه به علوم متعدد باشد. آیت‌الله جعفر سبحانی متولد ۱۳۰۸ ه. ش، پدرشان آیت‌الله شیخ محمدحسین خیابانی از اساتید ایشان نیز بودند. (جمعی از پژوهشگران پژوهشکده باقرالعلوم (ع)، گلشن ابرار، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۵۸۷) آیت‌الله‌العظمی سبحانی فرمودند: «در مهر ماه ۱۳۲۵ ش وارد قم شدم و به تکمیل سطوح همت گماشتم. باقیمانده فرایند الاصول را نزد مرحوم آیت‌الله حاج میرزا محمد مجاهدی (۱۳۸۰ ه. ق) و آیت‌الله میرزا احمد کافی (۱۴۱۲ ه. ق) فرا گرفتم و کفایه را نزد مرحوم آیت‌الله العظمی گلپایگانی (متوفای ۱۴۱۴ ه. ق) آموختم.» (جمعی از پژوهشگران پژوهشکده باقرالعلوم (ع)، گلشن ابرار، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۵۹۴، به نقل از مجله بصائر، شماره ۲۱، ص ۶) ایشان کفایه را نزد پدرشان در تبریز آغاز نموده بودند. ایشان از ۲۲ سالگی شروع به تحصیل درس‌های خارج نمودند و پس از تکمیل سطوح عالی به درسهای خارج فقه .. و اصول آیات عظام بروجردی و مرحوم آیت‌الله حاج سید محمدحجت کوه کمری و مرحوم آیت‌الله العظمی امام خمینی «ره» حاضر شدند. (جمعی از پژوهشگران پژوهشکده باقرالعلوم (ع)، گلشن ابرار، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۵۹۶-۵۹۴) ایشان در علوم مختلف تبحر و تخصص داشتند. حجت‌الاسلام یعقوبی؛ امام جمعه شهرضا، از شاگردان خاص استاد سبحانی اظهار داشتند: «سفرهای خارج از کشور آیت‌الله سبحانی را از جمله اثربخش‌ترین فعالیت‌های ایشان دانست و گفت: سخنرانی‌های گوناگون ایشان در داخل و خارج از کشور خیلی پر اهمیت بود و بارها و بارها به ما می‌گفتند که من از خدا می‌خواهم که این منبرها را از ما نگیرد تا اگر چیزی می‌آموزیم، به مردم هم بگوییم. امام جمعه شهرضا افزود: مثلاً زمانی که آیت‌الله سبحانی به اردن می‌رفتند - همان‌گونه که در آثار و مصاحبه‌هایشان موجود است - اثر بسزایی در بین مذاهب گوناگون می‌گذاشتند. یا زمانی که به عربستان سفر می‌کردند، خود عرب‌ها می‌گفتند که کتابخانه سیار ایران به عربستان منتقل شد.» (<http://tohid.ir>) حجت‌الاسلام و المسلمین سیدمحمدجواد میرعظیمی؛ مسئول دفتر آیت‌الله‌العظمی سبحانی در تهران ضمن مصاحبه‌ای فرمودند: (<http://tohid.ir>) آیت‌الله‌العظمی سبحانی در بین مراجع، به عنوان مرجعی ذوفنون شهرت دارند و جامعیت این مرجع بزرگوار از باب اشراف به علوم مختلف است. به عنوان مثال می‌توان به علم تفسیر قرآن آیت‌الله‌العظمی سبحانی به نام «منشور جاوید» اشاره کرد. تفسیر «منشور جاوید» یکی از آثار برجسته در این زمینه است و آیت‌الله سبحانی خود به تنهایی این تفسیر عظیم را نگاشته است و حتی پیش از «تفسیر نمونه» چاپ شده است. در عین حال تفسیر منشور جاوید، دارای ظرافت‌های خاصی است که اهل فن، به آن توجه دارند. در حوزه‌های علمیه، علاوه بر مرجعیت فقهی، به مرجعیت تاریخی هم معروف است. از باب این که این

بزرگوار در مباحث تاریخی تسلط فراوانی دارد و کتاب «فروغ ابدیت» را نزدیک به ۴۰ سال پیش نوشته است و بر آرای مخالف آن روز خط بطلانی کشید. آیت‌الله سبحانی هم اشراف کامل به علم رجال دارند. ایشان در تفسیرهم متبحرند. آیت‌الله‌العظمی سبحانی می‌گوید: «از هنگامی که پایه مجله مکتب اسلام گذاشته شد، نگارش تفسیر قرآن بر عهده بنده قرار گرفت و من در طول سالیان متمادی به نگارش تفسیر قرآن پرداختم و از این رهگذر به ترجمه و توضیح سوره‌های توبه و رعد، فرقان، لقمان، حجرات، حدید، صف و منافقین توفیق یافتم. اما پس از گذشت زمانی چند به ضرورت تفسیر موضوعی قرآن پی بردم.» (جمعی از پژوهشگران پژوهشکده باقرالعلوم(ع)، گلشن ابرار، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۶۰۵، به نقل از بصائر، ش ۲۱، ص ۸) مهمترین کار ایشان بنا به فرمایش ایشان ابتکار تفسیر موضوعی قرآن به عربی و فارسی بنا به نیاز جامعه است. (جمعی از پژوهشگران پژوهشکده باقرالعلوم(ع)، گلشن ابرار، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۶۰۵) «به این نتیجه رسیدم که قرآن مجید در موضوعات گوناگون به بحث و بررسی پرداخته است اما آیات یک موضوع در محل واحدی گرد نیامده و چه بسا آیات یک موضوع در سوره‌های مختلف پخش شده است و نتیجه‌گیری کلی از آیات قرآنی درباره هر عنوان به آن بستگی دارد که آیات در جای واحدی جمع شود و آن گاه با ملاحظه مجموع آیات دیدگاه قرآن مشخص شود... من در این راستا به بررسی تفسیر آیات عقاید اسلامی پرداختم و در این مورد تفسیر «مفاهیم القرآن» در هفت جلد نگارش یافت ... پس از چندی به نیاز جامعه فارسی‌زبانان به اینگونه تفاسیر آگاه شدم و بر آن شدم تا با استفاده از کتاب فوق‌نخستین تفسیر موضوعی قرآن به زبان فارسی را بنویسم که با فضل الهی به نوشتن کتاب منشور جاوید توفیق یافتم که تاکنون ۱۲ جلد آن در تفسیر موضوعات مختلف چاپ شده است.» (جمعی از پژوهشگران پژوهشکده باقرالعلوم(ع)، گلشن ابرار، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۶۰۵، به نقل از بصائر، ص ۸) آیت‌الله‌العظمی سبحانی تفاسیر گرانسنگی از خود به یادگار گذاشتند. دو اثر ایشان مفاهیم القرآن به زبان عربی و منشور جاوید به زبان فارسی در چهارده جلد است. هر دو اثر تفسیر ایشان به صورت موضوعی، آیات مربوط به اصول عقیدتی، اخلاق و اجتماعی را یک جا جمع نموده و سپس به کمک یکدیگر تفسیر شده‌اند. (سبحانی، ایمان و آثار سازنده آن»، ۱۴۳۲ق، ۱۳۹۰، پاورقی ص ۱۰۹) به عنوان نمونه جلد ۴ منشور جاوید در مورد عصمت پیامبران(علیهم السلام) و امامان(علیهم السلام) در قرآن است که ۴۱۶ صفحه دارد. در آن به ریشه تاریخی بحث، مراحل و دلائل عصمت، دستاویزهای کلی مخالفان عصمت، عصمت آدم(ع) و سرگذشت شجره ممنوعه، قرآن و عصمت نوح و یوسف و موسی و سلیمان و ایوب و یونس و ... عصمت امام در قرآن، آیه تطهیر یکی از دلائل عصمت اهل‌بیت(علیهم السلام) و ... پرداخته است. (سبحانی، منشور جاوید، جلد ۴، ۱۳۸۳) آیت‌الله‌العظمی سبحانی برهانی تدریس و مستدل و متقن نیز می‌نویسند.

۱۲. اهتمام به سخن برهانی و مستدل

معلم در تدریس و تحقیق باید مستدل و برهانی سخن گفته و بتواند طرف مقابل را با دلایل کافی قانع نماید. آیت‌الله‌العظمی سبحانی در کتب متعدد خویش برهانی و مستدل می‌نویسند. ایشان در کتاب «الحججه الغراء علی شهادة الزهراء(س)» که به عربی نوشتند و به نام «یاس در آتش» به فارسی ترجمه شده است، بی‌طرفانه و با پرهیز از پیش داوری و به طور مستدل با ارجاع به اسناد تاریخی اهل سنت، از وقوع واقعه تلخ شهادت حضرت زهرا(س) پرده برداشتند. از ۴۵ منبع برای تدوین این کتاب استفاده

شده است که اکثرا از منابع و مصادر اهل سنت هستند ایشان با استناد به منابع اهل سنت، وقایع را برهانی و مستدل و متقن برای کسانی که جویای واقعی حقیقت اند، بیان نمودند. (سبحانی، یاس در آتش، ۱۳۸۹)

حجت‌الاسلام محسن غرویان، عضو هیئت علمی مدرسه عالی امام خمینی «ره» و مدرس حوزه و دانشگاه نیز در مورد آثار آیت‌الله‌العظمی سبحانی می‌گوید: «آثارشان استدلالی و برهانی است و از مطالب گزافه و زائد و خرافه و غیر مستند به دور است» (<http://tohid.ir>)

۱۳. بها دادن به نظر شاگردان

از اصول و شاخصه‌های استادی اهمیت داده به نظرات شاگردان است؛ آیت‌الله‌العظمی سبحانی درباره شیوه تدریس خویش در مصاحبه‌ای فرمودند: «درباره شیوه تدریس خود باید بگویم که همواره بدون اندکی تاخیر سعی می‌کنم سر درس حاضر شوم و با بیانی شمرده و منظم به القای درس فقه و اصول و عقاید پردازم. ابتدا دورنمایی از بحث را ارائه می‌کنم. آنگاه به تفصیل موضوع مورد بحث می‌پردازم و سعی می‌کنم با نهایت دقت، نظرات محققان را تحلیل و نقادی کنم. به اشکالات طلاب گوش می‌دهم. هر قدر اشکال سست باشد به نظر من قابل بررسی است. سعی می‌کنم طلاب را به زیانویسی و صحیح‌نویسی ترغیب می‌کنم. دفاتر شاگردان را گرفته و آن‌ها را راهنمایی می‌کنم و هر چهارشنبه حدیثی از ائمه اطهار (علیهم‌السلام) را شرح می‌دهم. برخی از نوشته‌های شاگردان را در فقه و اصول و کلام و تاریخ که درس‌های مرا به نگارش در آورده اند مطالعه می‌کنم که بعد از تصحیح به چاپ می‌رسند و آنان به این طریق تشویق می‌شوند در درس فقه به تتبع گفتار فقها، دقت در آن‌ها، تحقیق در رجال سند احادیث و دقت در فهم روایات پردازند. در درس اصول نیز با تکیه بر متن «کفایة الاصول» گفتار اصولیان را به نقد می‌کشم.» (جمعی از پژوهشگران پژوهشکده باقرالعلوم (ع)، گلشن ابرار، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۶۰۰-۵۹۹ به نقل از مجله بصائر، ش ۲۱، ص ۷)

نتیجه‌گیری

آیت‌الله‌العظمی سبحانی، فقیه، محقق، مفسر و عالمی فرهیخته، متبحر و متعهد، حقیقت‌جو، مذهب، مخلص، متواضع، برهانی، زمان‌شناس، ناقد و مدافع حریم اسلام و شیعه هستند که مهمترین اصول حاکم بر استاد و شاگردی را در سیره علمی خویش رعایت کرده‌اند. یعنی چه در شاگردی و چه در مرحله استادی، پایبند اصول و ضوابطی بودند که در مقاله به تفصیل ذکر شد؛ ایشان تدریس و تحقیقات خویش را به نیت الهی و با اصول مبتنی با اسلام و دین توأم ساختند. و با جدیت و تخصص وافی به صورت منطقی و برهانی و به دور از تعصب و جمود و به منظور حقیقت‌یابی، به تربیت شاگردان متعدد و تدوین آثار متعدد با هدف سنگربانی از اسلام مبادرت ورزیدند و از لحظات عمر پربرکتشان بهره کافی بردند و آثار بسیار ارزشمند در علوم متعدد از خویش به یادگار گذاشتند. مطالعه سیره این بزرگان می‌تواند الگو و راهگشا برای پویندگان علم و حقیقت باشد.

منابع

کتاب:

۱. قرآن، ترجمه فولادوند.
۲. نهج البلاغه امام علی (ع)، ترجمه: محمد دشتی، قم: انتشارات نسیم حیات، زمستان ۷۹.
۳. ابراهیم انیس و دیگران، فرهنگ المعجم الوسیط - عربی - فارسی، مترجم: محمد بندرریگی، ج ۱ و ۲، چاپ دوم، تهران: اسلامی، ۸۶.
۴. اسحاقی، سیدحسین، از آزاداندیشی تا تولید علم (دور اما نزدیک)، تهیه و تنظیم: معاونت پژوهش مرکز مدیریت حوزه های علمیه خواهران، چاپ اول، قم، مرکز نشر هاجر، بهار ۹۲.
۵. اسلامی، سیدحسن، اخلاق نقد، چاپ اول، قم، دفتر نشر معارف، بهار ۸۳.
۶. برقی، احمدبن محمد بن خالد، المحاسن، ۱ جلدی، ج ۱، قم: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ه.ق.
۷. تیممی آمدی، عبدالواحدبن محمد، غررالحکم و دررالکلم، یک جلدی، انتشارات دفتر تبلیغات، قم، ۱۳۶۶ ه.ش.
۸. ---، غررالحکم و دررالکلم، ترجمه: محمدعلی انصاری، قم: امام عصر (عج)، زمستان ۸۰.
۹. جوادی آملی، عبدالله، مفاتیح الحیاة، قم: اسراء، چاپ ۱۹۶، ۱۳۹۱.
۱۰. جمعی از پژوهشگران پژوهشکده باقرالعلوم (ع)، گلشن ابرار (خلاصه ای از زندگی اسوه های علم و عمل)، قم: نشر معروف، ناشر: نورالسجاد، جلد پنجم، چاپ اول، زمستان ۱۳۸۴، (مقاله نوشته شده در مورد آیت‌الله سبحانی، مقاله محقق نستوه، نویسنده: محمد عابدی، از صص ۶۰۹-۵۸۷ این کتاب)
۱۱. حر عاملی، محمدبن علی بن محمدبن حسین، (معروف به شیخ حرعاملی)، وسائل الشیعه، قم: موسسه آل‌البیت (علیهم السلام)، ۱۴۰۹ ق، ج ۲۷.
۱۲. حسینی دشتی، سیدمصطفی، معارف و معاریف، چاپ اول، دائرة المعارف جامع اسلامی، ج ۱، (ویرایش ۴)، ۱۳۸۵.
۱۳. جعفر سبحانی، احمد موعود انجیل (تفسیر سوره صف)، چاپ پنجم، ویرایش دوم، قم: موسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۶، ص ۱۰.
۱۴. ---، «ایمان و آثار سازنده آن»، قم: موسسه امام صادق (ع)، چاپ سوم، ۱۴۳۲ ق، ۱۳۹۰، پاورقی ص ۱۰۹.
۱۵. ---، تفسیر صحیح آیات مشکله قرآن، تنظیم و نگارش سیدهادی خسروشاهی، قم: توحید، ۱۳۹۵.
۱۶. ---، دارونیسیم یا تکامل انواع، نقد و تحلیل، چاپ دوم، قم: موسسه امام صادق (ع)، ۱۳۹۰.
۱۷. ---، رمز پیروزی مردان بزرگ، چاپ هشتم، قم: انتشارات نسل جوان، بی تا.
۱۸. ---، سیمای فرزندگان، حاوی هفتاد و سه مقاله عقیدتی، اجتماعی، تاریخی و بیوگرافی، قم: موسسه امام صادق (ع)، چاپ اول، ۱۳۷۹.
۱۹. ---، گزیده راهنمای حقیقت (پرسش و پاسخ پیرامون عقاید شیعه)، تهران: نشر مشعر، چاپ ۵، تابستان ۸۸.
۲۰. ---، گفتگو با قاضی دادگاه عالی قطیف پیرامون نهج البلاغه، ترجمه: سید جعفر حسینی اصل، قم: قیام، چاپ اول، ۱۳۸۲.
۲۱. ---، منشور جاوید (نخستین تفسیر موضوعی به زبان فارسی)، (عصمت پیامبران و امامان در قرآن)، جلد ۴، قم: موسسه امام صادق (ع)، چاپ اول، زمستان ۱۳۸۳.
۲۲. ---، الموجز فی اصول الفقه، قم: موسسه الامام الصادق (ع)، المطبعة: التاسعه، ۱۴۲۳ ه.ق، ۱۳۸۱ ه.ش.
۲۳. ---، وهابیت مبانی فکری و کارنامه عملی، قم: موسسه تعلیماتی و تحقیقاتی امام صادق (ع)، چاپ دوم، ۱۳۹۳/۱۴۳۶ ق.
۲۴. ---، یاس در آتش (شهادت حضرت فاطمه زهرا (س) در اسناد تاریخی اهل سنت)، مترجم: سید

- ابوالحسن عمرانی، قم: انتشارات موسسه امام صادق(ع)، چاپ سوم، ۱۳۸۹، ۱۴۳۲ق.
۲۵. ابو محمد حسن بن علی بن شعبه حرانی (ابن شعبه)، تحف العقول عن آل الرسول(ص)، ۱ جلدی، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ ه.ق.
۲۶. حیدری فر، مجید، درسنامه پژوهش، تهیه و تنظیم: معاونت آموزش، قم، هاجر، تابستان ۹۲،
۲۷. خالقی، نرگس، اخلاق پژوهش و نگارش، چاپ اول، تهران: کتابدار، ۱۳۹۰.
۲۸. دهخدا، علی‌اکبر، لغت نامه دهخدا، ج ۱۴، تهران، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۲۹. شبیر، سید عبدالله، اخلاق: ترجمه کتاب الاخلاق، مترجم: محمدرضا جباران، قم: هجرت، بهار ۱۳۸۰.
۳۰. شعیری، تاج‌الدین، جامع الاخبار، ۱ جلد، قم: انتشارات رضی، ۱۳۶۳ ه.ش.
۳۱. صدوق، ابن بابویه، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، چهار جلدی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ ق.
۳۲. علامه مجلسی، بحارالانوار، لبنان، موسسه الوفاء بیروت، ۱۴۰۴ ه.ق، ۱۱۰ جلدی، ج ۵۷.
۳۳. عزیزی، عباس، متن کامل و ترجمه صحیفه کامله سجاده، انتشارات صلا، چاپ چهارم، ۱۳۸۶.
۳۴. فریدونی، استاد علی کرمی، پرتوی از پیام پیامبر(ص) «برگردانی تازه از نهج الفصاحه»، قم: انتشارات حلم، تابستان ۱۳۸۶.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۵، ۸، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ه.ش.
۳۶. محمدی ری شهری، محمد، میزان الحکمه با ترجمه فارسی، ویرایش دوم، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۹.
۳۷. محدث نوری، مستدرک الوسائل، قم: موسسه آل‌البیت(علیهم‌السلام)، ۱۸ جلدی، ج ۶، ۱۳، ۱۴۰۸ ه.ق.
۳۸. مختاری، رضا، سیمای فرزندگان، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ نهم، تابستان ۷۵.
۳۹. مقدمی، محمود، چگونه کتاب بنویسیم، قم: جامعه القرآن الکریم، چاپ سوم، ۱۳۹۱.
۴۰. نراقی، ملا احمد، معراج السعاده، چاپ اول، تهران، انتشارات ولی عصر(عج)، ۱۳۸۷.
۴۱. نراقی، مولی مهدی، علم اخلاق اسلامی (ترجمه کتاب جامع السعادات)، ج ۱، ترجمه: دکتر سیدجلال‌الدین مجتوی، انتشارات حکمت، بی‌جا، بهار ۱۳۷۰.
۴۲. نراقی، مهدی، جامع السعادات، ج ۱-۳، طبعه الاولی، بیروت، الاسیره، ۱۴۳۱.
۴۳. نکونام، جعفر، روش تحقیق با تاکید بر علوم اسلامی، ویژه دوره های تحصیلات تکمیلی، چاپ ششم، قم: دانشگاه قم، ۱۳۹۰.
۴۴. هادی، هاشمیان، تبریز و فرهنگ تشیع، تهران، اسوه، چاپ اول، ۱۳۹۳.
- مجله:
۴۵. مجله ماهانه دینی و علمی زیر نظر «هیئت تحریریه»، درسهایی از مکتب اسلام، شماره مسلسل ۳۹، شماره ۳، فروردین ۱۳۴۱، سال چهارم.
۴۶. مجله ماهانه دینی و علمی زیر نظر «هیئت تحریریه»، درسهایی از مکتب اسلام، شماره مسلسل ۳۳، سال سوم، شماره ۹، مهر سال ۴۰.
۴۷. مجله ماهانه دینی و علمی زیر نظر «هیئت تحریریه»، درسهایی از مکتب اسلام، شماره ۱۱ شماره مسلسل ۳۵، سال سوم، سال ۴۰.
۴۸. سید ضیاء‌الدین علیانسیب، فاطمه شاه محمدی، نقد و اصول حاکم بر آن، در سیره علمی علامه طباطبایی، مجله معرفت اخلاقی، سال هشتم، شماره اول، پیاپی ۲۱، بهار و تابستان ۱۳۹۶، صص ۵۵-۵۴.

تعریف صحابی در دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی

سید ضیاء‌الدین علیان‌سب^۱

فهیمة احدی پور^۲

چکیده

در طول تاریخ عده‌ای با نام صحابه پیامبر(ص) مطرح شده‌اند. با توجه به اختلاف شیعه و سنی در تعریف اصطلاحی صحابه و تعیین مصادیق آن و عدم ارایه تعریفی شیعی، این اثر دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی را به عنوان یکی از صاحب نظران شیعه در عصر حاضر به روش کتابخانه‌ای مورد بررسی قرار داده است تا با ارائه تعریفی شیعی از صحابه، شیعه را از اتهام به سب و لعن صحابه باز دارد. نوشتار حاضر در نهایت به این نتیجه رسید که آیت‌الله‌العظمی سبحانی با این که معنای لغوی صحابه را که ملازمت و... است، به صورت مستقل مورد بررسی قرار نداده‌اند، ولی از این معنا غافل نبوده‌اند و آن را ملاک در مفهوم صحابی می‌دانند. ایشان هم‌چنین تعریف جامع و کاملی از صحابی ارایه نکرده‌اند، ولی از مجموع مباحث ایشان می‌توان به این نتیجه رسید که صحابی باید دارای ویژگی‌های ذیل باشد: مصاحبت طولانی با پیامبر(ص)، همراهی با پیامبر(ص) در ماجراهای مهم و حساس، اطاعت از پیامبر(ص) در اوامر و نواهی و کردار و رفتار و دارا بودن اوصاف مذکور تا زمان مرگ.

کلیدواژگان

آیت‌الله‌العظمی سبحانی، صحابه، اصحاب، عدالت صحابه

مقدمه

خدای متعال در قرآن فرموده «وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ» (فاطر(۳۵):۲۴)؛ برای هر امتی پیامبری است. رسول اکرم(ص) خاتم‌الانبیاء هستند. در طول تاریخ عده‌ای با نام صحابه‌ی پیامبر(ص) مطرح شده‌اند، اما در تعریف مفهومی صحابه و تعیین مصداق صحابیان بین شیعه و سنی اختلاف نظر وجود دارد و منشا این اختلاف به تعریف اصطلاحی صحابه باز می‌گردد. بزرگان اهل سنت تعاریف مختلفی برای صحابه ذکر کرده‌اند اما شیعه تعریف مستقلی در این زمینه مطرح نکرده است. از آنجایی که یکی از صاحب‌نظران شیعه در عصر حاضر آیت‌الله جعفر سبحانی هستند، از این روی، نوشتار حاضر با پاسخ به این سوال که تعریف صحابه از دیدگاه شیعه بر اساس دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی چیست؟ درصدد ارائه تعریفی دقیق برای صحابه از دیدگاه شیعه با تاکید بر نظر آیت‌الله‌العظمی سبحانی، به روش کتابخانه‌ای و با استناد به منابع معتبر فریقین است.

به دلیل این که نظریه‌ی عدالت صحابه از مبانی سیاسی و فقهی اهل سنت بوده و با توجه به این که وهابی‌ها لعن برخی از صحابه توسط شیعه را دست‌آویز اتهام کفر به شیعه قرار داده‌اند، ارائه تعریف

olyanasabz@tbzmed.ac.ir
ahadipoor1991@gmail.com

۱. دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی تبریز
۲. دانش‌آموخته حوزه الزهرا(س) تبریز

۲: ۱۹۶ / زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۲: ۱۴۰ / مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ۶: ۲۳۱ / مهنا، ۱۴۱۳ق، ۲: ۸، غلبه کردن(صاحب، ۱۴۱۴ق، ۲: ۴۶۷)، حیا کردن(صاحب، ۱۴۱۴ق، ۲: ۴۶۷/ ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ۳: ۱۶۶ / زمخشری، ۱۹۷۹م، ۳۴۸ / ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱: ۵۲۱ / فیروز آبادی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۱۲۲ / مدنی، ۱۳۸۴ش، ۲: ۱۹۶ / مهنا، ۱۴۱۳ق، ۲: ۸)، منع کردن(ازهری، ۱۴۲۱ق، ۴: ۱۵۴ / ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱: ۵۱۹ / زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۲: ۱۴۱ / مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ۶: ۲۳۱ / مهنا، ۱۴۱۳ق، ۲: ۸)، ترک کردن(ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱: ۵۲۱)، جمع کردن(مدنی، ۱۳۸۴ش، ۲: ۱۹۵)، پاداش دادن(ازهری، ۱۴۲۱ق، ۴: ۱۵۴ / صاحب، ۱۴۱۴ق، ۲: ۴۶۷ / ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱: ۵۱۹ / طریحی، ۱۳۷۵ش، ۲: ۹۶ / زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۲: ۱۴۱ / مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ۶: ۲۳۱) و نزدیکی (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۳: ۳۳۵).

با بررسی آثار آیت‌الله‌العظمی سبحانی این نتیجه به دست می‌آید که ایشان به معنای لغوی صحابه توجه نکرده‌اند و بیشتر مباحث ایشان بر روی معنای اصطلاحی صحابه است.

اگر بررسی معنای صحابه به ترتیب تاریخ تالیف کتب لغت باشد، باید گفت که معنای صحابه در العین فراهیدی ملازمت، یاری و حفظ می‌باشد(فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۳: ۱۲۰) و در لغت‌نامه‌های قرن چهارم بر معنای پاداش، تبعیت و نزدیکی تاکید شده است (ابن درید، ۱۹۸۱م، ۱: ۲۸۰ / ازهری، ۱۴۲۱ق، ۴: ۱۵۴ / صاحب، ۱۴۱۴ق، ۲: ۴۶۷ / جوهری، ۱۳۷۶ق، ۱: ۱۶۲ / ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۳: ۳۳۵) و در بقیه تا عصر حاضر تلفیقی از این معانی آمده است.

با توجه به این که معنای ملازمت، یاری، حفظ و تبعیت در بیشتر لغت‌ها وجود دارد، می‌توان گفت که معنای اصلی صحابه همین معانی‌اند. هرچند که معنای تبعیت در العین وجود ندارد ولی نظر به این که این معنی در کتب دیگر موجود است و از طرفی در انتساب العین موجود به خلیل بن احمد فراهیدی تردید است، می‌توان این معنی را نیز جز معنای اصلی صحابه ذکر کرد.

البته زمخشری معنای مصاحبت و یاری را معنای اصلی و حفظ و پیروی را معنای مجازی می‌داند (زمخشری، ۱۹۷۹ق، ص ۳۴۸) و ابن فارس فقط معنای نزدیکی را اصل و بقیه را مجازی می‌داند. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۳: ۳۳۵)

در کتاب صحابه در قرآن نیز ملازمت و یاری معنای اصلی شمرده شده است به اعتبار این که این مفهوم هم در انقیاد و تبعیت وجود دارد و هم در حفظ. (علیانسب، ۱۳۹۳ش، ص ۲۱)

تعریف اصطلاحی صحابه

در معنای اصطلاحی صحابه، تعاریف مختلفی وارد شده است؛ از جمله:

بخاری می‌گوید: «هر کسی از مسلمین که با پیامبر(ص) مصاحبت داشته و یا او را دیده باشد از صحابه

است.»^۱ (البخاری، ۱۴۰۱ق، ۴: ۱۸۸ / علی بن محمد، ابن الاثیر، بی‌تا، ۱: ۱۲)

سعید بن مسیب (سید التابعین) می‌گوید: «صحابه کسی است که در برپایی یک یا دو سنت همراه

پیامبر(ص) باشد و یا در یک یا دو غزوه همراه ایشان باشد.»^۲ (علی بن محمد، ابن الاثیر، بی‌تا، ۱: ۱۲ /

ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۸ / تهانوی، ۱۹۹۶م، ۲: ۱۰۶۱ / الشهرزوری، ۱۴۱۶ق، ۱۷۵)

واقدی می‌گوید: «هر کسی که پیامبر(ص) را در حال بلوغ ببیند و امر دین را بفهمد و به آن راضی

۱. وَمَنْ صَحِبَ النَّبِيَّ أَوْ رَأَىٰ مِنْ الْمُسْلِمِينَ فَهُوَ مِنْ أَصْحَابِهِ.

۲. الصحابة لا نعدهم الا من أقام مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة أو سنتين وغزا معه غزوة أو غزوتين.

باشد صحابه‌ی پیامبر است؛ اگرچه ساعتی از روز ایشان را درک کرده باشد.^۱ (علی بن محمد، ابن الاثیر، بی تا، ۱: ۱۲/ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۸/ التهانوی، ۱۹۹۶م، ۲: ۱۰۶۱/ الشهرزوری، ۱۴۱۶ق، ۱۷۵/ المالکی، بی تا، ۱۵۲)

احمد بن حنبل می گوید: «هر کس یک سال یا یک ماه یا یک روز یا ساعتی مصاحب پیامبر(ص) باشد، صحابی ایشان است.»^۲ (علی بن محمد، ابن الاثیر، بی تا، ۱: ۱۲/ المالکی، بی تا، ص ۱۴۷ و ۱۴۸)

قاضی ابوبکر محمد بن طیب می گوید: «بین اهل لغت هیچ اختلافی نیست که صحابی مشتق از «صبحه» است و مشتق از قدر خاص نیست، بلکه بر هر کسی که با دیگری مصاحبت کند؛ چه کم چه زیاد؛ اطلاق می شود.»^۳ (علی بن محمد، ابن الاثیر، بی تا، ۱: ۱۲)

امام غزالی می گوید: «اسم صحابی بر کسی که با او مصاحبت داشته باشد اطلاق می شود؛ لکن از حیث وضع لغوی، مصاحبت ولو ساعتی باشد، کفایت می کند اما عرف این عنوان را به کسی اختصاص می دهد که مصاحبت زیاد داشته باشد.»^۴ (علی بن محمد، ابن الاثیر، بی تا، ۱: ۱۲)

سخاوی می گوید: «صحابی به کسی می گویند که حداقل چیزی که بشود اسم صحبت را بر آن اطلاق کرد، با پیامبر(ص) مصاحبت داشته باشد و اگر مصاحبتش طولانی و مجالستش زیاد باشد که چه بهتر.»^۵ (عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۷)

ابو حسین بصری در معتمد می گوید: «صحابی کسی است که مجالستی طولانی با پیامبر(ص) داشته باشد؛ همراه با قصد تبعیت و پیروی کردن.»^۶ (عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۷)

کیای طبری می گوید: «کسی که مصاحبتش با پیامبر(ص) همانند مصاحبت با دوست خود باشد، به گونه‌ای که او را از احزاب و متصلین به حضرت بدانند.»^۷ (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۷)

ابن فورک می گوید: «صحابی کسی است که هم نشینی او با پیامبر(ص) بیشتر باشد و به این امر مشهور باشد.»^۸ (عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۷)

سمعانی می گوید: «علمای حدیث، به کسی صحابه می گویند که حدیث یا کلمه‌ای را از پیامبر(ص) روایت کرده باشد و سپس این معنا را وسعت می دهند که هر کسی که حتی یک بار پیامبر(ص) را دیده باشد، صحابی محسوب می شود و این به خاطر شرف منزلت نبی(ص) است که هر کسی پیامبر(ص) را دیده باشد، حکم صحابه را دارد.»^۹ (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۷ و ۸/ الشهرزوری، ۱۴۱۶ق، ۱۷۵)

۱. کل من رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد أدرك الحلم فأسلم وعقل أمر الدين ورضيه فهو عندنا ممن صحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو ساعة من نهار.

۲. كل من صحبه شهرا أو يوما أو ساعة أو رآه.

۳. لا خلاف بين أهل اللغة في أن الصحابي مشتق من الصبغة وأنه ليس مشتقا على قدر مخصوص منها بل هو جار على كل من صحب قليلا كان أو كثيرا.

۴. لا ينطلق اسم الصبغة الا على من صحبه ثم يكفى في الاسم من حيث الوضع الصبغة ولو ساعة ولكن العرف يخصصه بمن كثرت صحبته.

۵. يقع على من صحب أقل ما يطلق عليه اسم صبغة، فضلا عن طالت صحبته وكثرت مجالسته.

۶. هو من طالت مجالسته له على طريق التبعية له والاخذ عنه.

۷. هومن ظهرت صحبته لرسول الله صلى الله عليه وسلم صبغة القرين قرينة حتى يعد من أصحابه وخدمه المتصلين به.

۸. هومن أكثر مجالسته واختص به.

۹. اصحاب الحديث يطلقون اسم الصحابة على كل من روى عنه حديث أو الكلمة، ويتوسعون حتى بعد من رآه رؤية من الصحابة، وهذا لشرف منزلة النبي صلى الله عليه وسلم أعطوا كل من رآه حكم الصحابة. وقال سيد التابعين سعيد بن المسيب: الصحابي من أقام مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة أو سنتين، وغذا معه غزوة أو غزوتين.

ابن صلاح می‌گوید: «هر مسلمانی که پیامبر(ص) را ببیند صحابی گفته می‌شود»^۱. (المالکی، بی‌تا، ۱۴۳)

ابن کثیر می‌گوید: «صحابی کسی است که پیامبر(ص) را ببیند، هر چند که مصاحبش با وی طولانی نبوده و از او حدیثی روایت نکرده باشد»^۲. (المالکی، بی‌تا، ۱۴۸)

ابن حاجب می‌گوید: «صحابی کسی است که پیامبر(ص) را دیده باشد»^۳. (المالکی، بی‌تا، ۱۴۹)
ابن تیمیه می‌گوید: «اصحاب، جمع صاحب است؛ و واژه صاحب، اسم فاعل از «صحب یصحب» می‌باشد؛ بنابراین (به مجرد هم‌نشینی)، واژه صحابه اطلاق می‌شود، چه این هم‌نشینی قلیل باشد، چه کثیر»^۴. (حرانی، ۱۴۱۷ق، ۳: ۱۰۷۶)

بر تعاریف فوق‌نقدهایی وارد است که در کتب مربوطه بدان پرداخت شده است.^۴
ابن حجر قائل است صحیح‌ترین تعریفی که در این زمینه بدان دست یافته است، تعریف زیر می‌باشد: «کسی که پیامبر(ص) را در حال ایمان ملاقات کند و مسلمان از دنیا برود صحابی است. پس صحابه شامل کسی می‌شود که پیامبر(ص) را ملاقات کرده؛ خواه مصاحبش کوتاه باشد یا طولانی. از پیامبر(ص) روایت کرده باشد یا خیر. در غزوات با پیامبر(ص) بوده یا نبوده. کسی که پیامبر(ص) را دیده؛ اگر چه با پیامبر(ص) مجالست نکرده و کسی که به خاطر عارضه‌ای مثل نابینایی پیامبر(ص) را ندیده است؛ اما کسی که پیامبر(ص) را در حال کفر ملاقات کرده، اگر چه بعد از آن مسلمان شده و کسی که مومن به غیر اسلام بوده و پیامبر(ص) را ملاقات کرده، مثل مومنان اهل کتاب، این‌ها از صحابه محسوب نمی‌شوند. هم‌چنین کسی که پیامبر(ص) را ملاقات کرده و ایمان آورده و بعد مرتد شده و در حال ارتداد مرده، از صحابی محسوب نمی‌شود؛ مثل عبیدالله بن جحش همسر ام حبیبه، که در حال نصرانیت مرد و عبدالله بن حنظل و ربیع بن امیه. اما کسی که مرتد شد، ولی قبل از مردن مسلمان شد، چه دوباره پیامبر(ص) را ملاقات کرده باشد یا نکرده باشد: اما شق اول که صحابی محسوب می‌شود و اما در مورد شق دوم، بعضی آنها را جزء صحابه نمی‌دانند و این صحیح نیست؛ زیرا اهل حدیث، اشعث بن قیس را جزء صحابه شمرده‌اند»^۵. (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۱۵۸)

در آثار آیت‌الله‌العظمی سبحانی نیز بحثی با عنوان «من هو الصحابی؟» (سبحانی، حواری الشیخ صالح الدریش^۶ (بی‌تا)، ۲: ۲۵ / سبحانی، عدالت صحابه (بی‌تا)، ۷ / سبحانی، رسائل و مقالات (بی‌تا)، ۴: ۵۶۴ / سبحانی، سلسله المسائل العقائدیة (بی‌تا)، ۱۰: ۱۰ / سبحانی، مفاهیم القرآن (بی‌تا)، ۴: ۴۳۸ / سبحانی،

۱. کل مسلم رأى النبى.

۲. من رأى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فى حال إسلام الرأى وإن لم تطل صحبتته له وإن لم يرو عنه شيئاً، وزاد: هذا قول جمهور العلماء خلفاً وسلفاً.

۳. الصحابى من رآه رسول الله.

۴. رك به سيد ضياء الدين عليان، صحابه در قرآن، ص ۲۴ و ۲۵ و عبدالله، مامقانى، مقباس الهدايه، محقق: محمدرضا مامقانى، ج ۲، ص ۳۲۵-۳۳۲

۵. أصح ما وقفت عليه من ذلك [أن] الصحابي: من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مؤمناً به، ومات على الإسلام، فیدخل فيمن لقيه من طالت مجالسته له أو قصرت، ومن روى عنه أو لم يرو، ومن غزا معه أو لم يغز، ومن رآه رؤية ولو لم يجالس، ومن لم يره لعارض كالعلمي. ويخرج بقيد «الایمان» من لقيه كافراً ولو أسلم بعد ذلك إذا لم يجتمع به مرة أخرى. وقولنا: «به» يخرج من لقيه مؤمناً بغيره، كمن لقيه من مؤمنى أهل الكتاب قبل البعثة، وهل يدخل من لقيه منهم وأمن بأنه سيبعث أو لا يدخل؟ محل احتمال، ومن هؤلاء بحيرا الراهب ونظراؤه.

۶. به دلیل استفاده از نرم افزار آثار آیت‌الله سبحانی و عدم درج تاریخ انتشار آثار ایشان در نرم افزار اسامی کتب نوشته شده است.

الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف (بی‌تا)، ۴: ۴۹۵ / سبحانی، الملل و النحل (بی‌تا)، ۱: ۲۶۳) مطرح شده است.

در این بحث که در همه آثار ایشان مشترک است، به تعاریف چند تن از اهل سنت از واژه صحابه مانند بخاری، احمد بن حنبل و ... پرداخت کرده‌اند. (سبحانی، حوار الشیخ صالح الدریش (بی‌تا)، ۲: ۲۵ / سبحانی، عدالت صحابه (بی‌تا)، ۷ / سبحانی، رسائل و مقالات (بی‌تا)، ۴: ۵۶۴ / سبحانی، سلسله المسائل العقائديه (بی‌تا)، ۱۰: ۱۰ / سبحانی، مفاهیم القرآن (بی‌تا)، ۴: ۴۳۸ / سبحانی، الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف (بی‌تا)، ۴: ۴۹۵ / سبحانی، الملل و النحل (بی‌تا)، ۱: ۲۶۳)

ایشان قائل‌اند که جمهور اهل سنت در تحدید مفهوم صحابی اختلاف دارند و جای تعجب می‌دانند که با وجود این اختلاف، همگی بر عدالت صحابه اتفاق نظر دارند، در حالی که این اتفاق متوقف بر اتفاق آن‌ها بر تعریف جامع و محدود صحابی است. (سبحانی، حوار الشیخ صالح الدریش (بی‌تا)، ۲: ۲۵ / سبحانی، عدالت صحابه (بی‌تا)، ۷ / سبحانی، رسائل و مقالات (بی‌تا)، ۴: ۵۶۴ / سبحانی، سلسله المسائل العقائديه (بی‌تا)، ۱۰: ۱۰ / سبحانی، مفاهیم القرآن (بی‌تا)، ۴: ۴۳۸ / سبحانی، الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف (بی‌تا)، ۴: ۴۹۵ / سبحانی، الملل و النحل (بی‌تا)، ۱: ۲۶۳)

ایشان هم چنین در کتاب سیمای عقاید شیعه قائل شده‌اند که اهل سنت تعریف دقیق و جامع و مانعی برای کلمه صحابه ندارد. (سبحانی، سیمای عقاید شیعه (بی‌تا)، ۳۱۰) اما متأسفانه همین اشکال به شیعه نیز وارد است و خود ایشان نیز در این بحث با این که همین تعریف صحابی و شناخت تعریف صحیح را اول امر بحث در عدالت صحابه می‌دانند ولی متعرض این بحث نشده‌اند و بیشتر به نظریه عدالت صحابه پرداخت کرده‌اند. (سبحانی، حوار الشیخ صالح الدریش (بی‌تا)، ۲: ۲۵ / سبحانی، عدالت صحابه (بی‌تا)، ۷ / سبحانی، رسائل و مقالات (بی‌تا)، ۴: ۵۶۴ / سبحانی، سلسله المسائل العقائديه (بی‌تا)، ۱۰: ۱۰ / سبحانی، مفاهیم القرآن، ۴: ۴۳۸ / سبحانی، الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف (بی‌تا)، ۴: ۴۹۵ / سبحانی، الملل و النحل (بی‌تا)، ۱: ۲۶۳)

ایشان با آن که برای صحابی تعریفی شیعی بیان نکرده‌اند و فقط تعاریف اصطلاحی صحابه را از بزرگان اهل سنت آورده‌اند ولی از مجموعه مباحث ایشان و هم‌چنین ذیل عنوان «الصحبه و ملاکات الاختلاف» (سبحانی، الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف (بی‌تا)، ۳: ۴۹۷ / سبحانی، سلسله المسائل العقائديه (بی‌تا)، ۱۰: ۱۴ / سبحانی، الملل و النحل، ۱: ۲۶۶ / سبحانی، عدالت صحابه (بی‌تا)، ۸) می‌توان تعریفی از ملاکات صحابه بر اساس نظر ایشان ارائه نمود.

در برخی آثار، ایشان آورده‌اند: صحابه‌ی نبی، اولین مسلمانان هستند که پیامبر (ص) را دیدند و به کرامت مصاحبت با ایشان مشرف شدند و در نشر اسلام از جان و مال خود گذشتند و ... (سبحانی، مع الشیعه الامامیه (بی‌تا)، ۱۶۹ / سبحانی، اضواء علی العقائد الشیعه الامامیه (بی‌تا)، ۵۱۴ / سبحانی، الملل و النحل (بی‌تا)، ۶: ۴۱۶) که به نظر نمی‌رسد این تعریف اصطلاحی و دقیق صحابه از نظر ایشان باشد.

اما در مبحثی دیگر ایشان بیان می‌کنند که توسعه در مفهوم صحابی که در برخی تعاریف اهل سنت دیده می‌شود، نه با لغت سازگاری دارد و نه با عرف عام، چون صحابه کسی است که با پیامبر (ص) مدت زمان طولانی معاشرت داشته باشد. (سبحانی، حوار الشیخ صالح الدریش (بی‌تا)، ۲: ۲۵ / سبحانی، عدالت صحابه (بی‌تا)، ۷ / سبحانی، رسائل و مقالات (بی‌تا)، ۴: ۵۶۴ / سبحانی، سلسله المسائل

العقائديه(بی‌تا)، ۱۰: ۱۰ / سبحانی، مفاهیم القرآن(بی‌تا)، ۴: ۴۳۸ / سبحانی، الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف(بی‌تا)، ۴: ۴۹۵ / سبحانی، الملل و النحل(بی‌تا)، ۱: ۲۶۳)

بلکه ایشان علت این توسعه در مفهوم صحابی را هدفی سیاسی می‌دانند. (سبحانی، حواری الشیخ صالح الدرویش(بی‌تا)، ۲: ۲۵ / سبحانی، عدالت صحابه(بی‌تا)، ۷ / سبحانی، رسائل و مقالات(بی‌تا)، ۴: ۵۶۴ / سبحانی، سلسله المسائل العقائديه(بی‌تا)، ۱۰: ۱۰ / سبحانی، مفاهیم القرآن(بی‌تا)، ۴: ۴۳۸ / سبحانی، الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف(بی‌تا)، ۴: ۴۹۵ / سبحانی، الملل و النحل(بی‌تا)، ۱: ۲۶۳)

و این خود نشان می‌دهد که ایشان با این که معنای لغوی صحابه را مورد بررسی قرار نداده‌اند ولی به طور کلی از معنای لغوی آن که ملازمت است، غافل نبوده‌اند.

بنابراین می‌توان گفت که یکی از ملاکات صحابه در نظر ایشان طولانی بودن زمان مصاحبت و معاشرت با پیامبر(ص) است.

البته ایشان تاثیر مصاحبت با پیامبر(ص) را تایید می‌کنند ولی قائل‌اند که اندازه این تاثیر بستگی به سه عنصر ذیل دارد:

سن شخص

استعداد

مدت زمان مصاحبت

با این توضیح که هر چه قدر سن شخص کم بوده و استعداد و مدت همنشینی‌اش بیشتر باشد، می‌توان بر او صحابه اطلاق کرد، ولی به هر حال نمی‌توان گفت که همنشینی با پیامبر(ص) علت تامه عدالت اصحاب ایشان است، بلکه تنها می‌تواند زمینه ساز باشد. (سبحانی، الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف(بی‌تا)، ۳: ۴۹۷ / سبحانی، سلسله المسائل العقائديه(بی‌تا)، ۱۰: ۱۴ / سبحانی، الملل و النحل(بی‌تا)، ۱: ۲۶۶ / سبحانی، عدالت صحابه(بی‌تا)، ۸ / سبحانی، سیمای عقائد شیعه(بی‌تا)، ۳۱۰)

ایشان هم چنین بیان می‌کنند که ملکه عدالت، تدریجی الحصول است (سبحانی، سیمای عقاید شیعه(بی‌تا)، ۳۱۴) و پیامبر(ص) نیز از روش عادی هدایت برای دعوت مردم به اسلام استفاده کرده‌اند، نه این که به صورت اعجازی عمل کنند و این خود مستلزم این است که برخی از اطرافیان ایشان به کمال عالی و برخی به کمال متوسط برسند و برخی نیز از درجه عدالت سقوط کنند. (سبحانی، سلسله المسائل العقائديه(بی‌تا)، ۱۰: ۲۰ / سبحانی، الملل و النحل(بی‌تا)، ۱: ۲۷۰ / سبحانی، الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف(بی‌تا)، ۳: ۵۰۳)

این دو مطلب می‌تواند تایید و گواه لزوم ملاک طولانی بودن مصاحبت در نظر ایشان باشد.

به نظر می‌رسد با توجه به این که آیت‌الله‌العظمی سبحانی در آثار خود برای صحابه تعریف خاصی ارایه ننموده‌اند و از طرف دیگر در مبحث صحابه از منظر قرآن کریم، صحابه را به چند دسته تقسیم نموده‌اند و بر فاسق و منافق نیز نام صحابی در این تقسیم اطلاق کرده‌اند (سبحانی، مفاهیم القرآن(بی‌تا)، ۵: ۴۴۵ / سبحانی، حواری الشیخ صالح الدرویش(بی‌تا)، ۱۳۹(نسخه از قائمیه) / سبحانی، سیمای عقاید شیعه(بی‌تا)، ۳۱۵)، شاید بتوان گفت که ملاک بالا در تعریف صحابه از منظر ایشان برای تمیز بین

۱. رجوع ک به معنای لغوی صحابه همین مقاله.

صحابه‌ی عادل و فاسق است نه مطلق صحابه. به عبارت دیگر شاید بتوان به کسی که مصاحبت کمی با پیامبر(ص) داشته، نیز صحابه اطلاق کرد ولی نمی‌توان گفت حتما صحابه‌ی عادل بوده است حتی از دیدگاه اهل سنت، زیرا معنای لغوی و اصطلاحی عدالتی که در نظریه عدالت صحابه مطرح شده است، میان شیعه و اهل سنت مشترک است و آن همان اجتناب از کبائر و عدم اصرار بر صغائر است. (احدی پور، ۱۳۹۶ش، ۳۱)

از طرف دیگر با توجه به این که لفظ صحابه اصطلاح شرعی نبوده (عسکری، ۱۴۱۰ق، ۱: ۱۰۵) و در شرع نیز مراد همان معنای لغوی آن است، بنابراین معنای اصطلاحی صحابه در گروهی معنای لغوی و کاربردهای قرآنی آن خواهد بود.

ماده صحب در قرآن ۷۸ مرتبه به صورت کلمه اصحاب آمده است مثل: اصحاب الجنه (بقره ۲: ۸۲) و...، اصحاب النار (بقره ۲: ۳۹ و ۸۱ و...)، اصحاب الجحیم (بقره ۲: ۱۱۹ و...) و ... که بسیاری از این موارد، مفهوم مصاحبت طولانی و نوعی دوام را به همراه دارند. به عنوان مثال خداوند با تعبیر «اصحاب النار» می‌فهماند که آن‌ها در آتش خلود دارند. (علیانسب، ۱۳۹۳ش، ۳۳)

بنابراین هم در معنای لغوی و هم در کاربردهای قرآنی صحابه مفهوم مصاحبت طولانی و نوعی دوام وجود دارد. (علیانسب، ۱۳۹۳ش، ۳۳)

علمای شیعه با بهره‌گیری از همین معنای لغوی و کاربردهای قرآنی و به دور از هرگونه ذهنیت، معنای ملازمت (عسکری، ۱۴۱۰ق، ۱، ۸۷-۸۸)، مصاحبت طولانی، یاری و تبعیت را در معنای صحابه اخذ کرده‌اند.

راغب می‌گوید: «صحابه کسی است که ملازمت و همراهی او با پیامبر(ص) زیاد باشد.» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۴۷۵)

بنابراین، تعریف صحابه، شامل کسی نمی‌شود که یک بار پیامبر(ص) را دیده است. در حالی که اهل سنت معنای تلازم و یاری را با این که در معنای لغوی صحابه وجود دارد، در تعریف صحابه شرط ندانسته‌اند. بنابراین تعریف اهل سنت نه با لغت سازگاری دارد نه با کاربردهای قرآنی و در واقع نوعی مجاز و جعل اصطلاح است. (علیانسب، ۱۳۹۳ش، ۳۵-۳۶)

از طرف دیگر اگر لفظ صحابه را مجمل بدانیم باید در احکام مترتب بر صحابه به قدر متقین که با دارا بودن شرایط زیر روشن می‌شود، اکتفا کرد.

مصاحبت طولانی با پیامبر(ص)

همراهی با پیامبر(ص) در ماجراهای مهم و حساس

مطیع پیامبر(ص) بودن در اوامر و نواهی و کردار و رفتار

دارا بودن اوصاف مذکور تا زمان مرگ

بنابراین صحابی بودن، عنوانی زایل شدنی است به جهت این که برخی شروط آن مانند ایمان قابل

زوال‌اند (علیانسب، ۱۳۹۳ش، ۳۲)

نتیجه‌گیری

آیت‌الله‌العظمی سبحانی با این که به صورت مستقل معنای لغوی صحابه را که ملازمت و ... است، مورد بررسی قرار نداده‌اند ولی از این معنا غافل نبوده‌اند و آن را ملاک در مفهوم صحابی می‌دانند.

ایشان هم‌چنین تعریف جامع و کاملی از صحابی ارائه نکرده‌اند ولی با مقدمه قرار دادن مباحث ایشان می‌توان به این نتیجه رسید که صحابی باید دارای ویژگی‌های ذیل باشد که از میان این‌ها، ویژگی اول مورد تاکید ایشان است:

۱. مصاحبت طولانی با پیامبر(ص)
 ۲. در ماجراهای مهم و حساس کنار پیامبر(ص) بودن
 ۳. مطیع پیامبر(ص) بودن در اوامر و نواهی و کردار و رفتار
 ۴. دارا بودن اوصاف مذکور تا زمان مرگ
- بر این اساس پیشنهاد می‌شود که مجمعی از متکلمان شیعی، تعریفی واحد از صحابی پیامبر(ص) ارائه دهند.

به عنوان مثال می‌توان ویژگی‌های بالا را به صورت یک تعریف برای صحابه ذکر کرد: صحابه‌ی حضرت محمد(ص) کسانی هستند که به دین اسلام ایمان آورده و پیامبر خدا(ص) را در حال اسلام ملاقات نموده و مدت قابل توجهی آن حضرت را در مسیر اسلام و رسالت آن حضرت همراهی کرده و این فضیلت را تا پایان عمر حفظ کرده‌اند.

منابع

الف) کتب

۱. ابن اثیر، علی بن محمد، اسد الغابه فی معرفه الصحابه، بیروت- لبنان، نشر دار الکتب العربی، بی تا.
۲. ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، محقق/ مصحح: محمود محمد طنّاحی، طاهر احمد زاوی، چاپ چهارم، قم، نشر موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷ ه. ش.
۳. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الاصابه فی تمییز الصحابه، محقق: عادل احمد عبدالموجود/ علی محمد معوض، چاپ اول، بیروت، نشر دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ه. ق.
۴. ابن درید، محمد، جمهره اللغه، چاپ اول، بیروت، نشر دار العلم للملایین، ۱۹۸۸ م.
۵. ابن سیده، علی بن اسماعیل، المحکم و المحيط الاعظم، محقق/ مصحح: عبدالحمید هنداو، چاپ اول، بیروت، نشر دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۱ ه. ق.
۶. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغه، محقق/ مصحح: عبدالسلام محمد هارون، چاپ اول، قم، نشر مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ه. ق.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، نشر دار صادر، ۱۴۱۴ ه. ق.
۸. ابوجیب، سعدی، القاموس الفقهی لغه و اصطلاحا، چاپ دوم، دمشق، نشر دار الفکر، ۱۴۰۸ ه. ق.
۹. ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغه، چاپ اول، بیروت، نشر دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ ه. ق.
۱۰. بخاری، صحیح البخاری، بی جا، نشر دار الفکر، ۱۴۰۱ ه. ق.
۱۱. تهانوی، محمدعلی بن علی، کشف اصطلاحات الفنون، محقق/ مصحح: علی دحروج، چاپ اول، بیروت، نشر مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶ م.
۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، محقق/ مصحح: احمد عبدالغفور عطار، چاپ اول، بیروت، نشر دار العلم للملایین، ۱۳۷۶ ه. ق.
۱۳. حرانی، احمد بن عبدالحلیم بن تیمیه، صارم المسلول علی شاتم الرسول، محقق: محمد بن عبدالله بن عمر حلوانی/ محمد کبیر احمد شودری، چاپ اول، بی جا، ۱۴۱۷ ه. ق.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، چاپ اول، بیروت، نشر دار القلم، ۱۴۱۲ ه. ق.
۱۵. زمخشری، محمود بن عمر، اساس البلاغه، چاپ اول، بیروت، نشر دار صادر، ۱۹۷۹ م.
۱۶. سبجانی، جعفر، الحوار مع الشیخ صالح الدرویش، نشر مشعر، بی تا. (نسخه از قائمیه اصفهان)
۱۷. _____، الملل و النحل، بی جا، بی تا.
۱۸. _____، اضاء علی العقائد الشیعه الامامیه، بی جا، بی تا.
۱۹. _____، الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف، بی جا، بی تا.
۲۰. _____، رسائل و مقالات، بی جا، بی تا.
۲۱. _____، سلسله المسائل العقائدی، بی جا، بی تا.
۲۲. _____، سیمای عقاید شیعه، نشر مشعر، بی تا. (نسخه از قائمیه اصفهان)
۲۳. _____، عدالت صحابه، نشر موسسه امام صادق(ع)، بی تا. (نسخه از قائمیه اصفهان)
۲۴. _____، مفاهیم القرآن، بی جا، بی تا.
۲۵. شهرزوری، عثمان بن عبدالرحمن، مقدمه ابن الصلاح، محقق: ابو عبدالرحمن صلاح بن محمد بن عویضه، چاپ اول، بیروت- لبنان، نشر دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ ه. ق.
۲۶. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، محقق: محمد سید کیلانی، بیروت- لبنان، نشر دار المعرفه، بی تا.
۲۷. صاحب، اسماعیل بن عباد، المحيط فی اللغه، محقق/ مصحح: محمد حسن آل یاسین، چاپ اول، بیروت، نشر عالم الکتب، ۱۴۱۴ ه. ق.
۲۸. طریحی، فخر الدین بن محمد، مجمع البحرین، محقق/ مصحح: احمد حسینی اشکوری، چاپ سوم، تهران، نشر مرتضوی، ۱۳۷۵ ه. ش.

۲۹. عسکری، سید مرتضی، معالم المدرستین، بیروت- لبنان، نشر موسسه النعمان، ۱۴۱۰ ه. ق.
۳۰. علیانسیب، سید ضیاء‌الدین، صحابه در قرآن، چاپ سوم، قم، نشر موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۹۳ ه. ش.
۳۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، قم، نشر هجرت، ۱۴۰۹ ه. ق.
۳۲. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحیط، چاپ اول، بیروت، نشر دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ه. ق.
۳۳. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، چاپ دوم، قم، نشر موسسه دار الهجره، ۱۴۱۴ ه. ق.
۳۴. مالکی، حسن بن فرحان، الصحبه و الصحابه، بی‌جا، بی‌تا.
۳۵. مامقانی، عبدالله، مقباس الهدایه، محقق: محمدرضا مامقانی، چاپ اول، قم، نشر دلیل ما، ۱۳۸۵ ه. ش.
۳۶. مدنی، علی خان بن احمد، الطراز الاول، چاپ اول، مشهد مقدس، نشر موسسه آل‌البت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۳۸۴ ه. ش.
۳۷. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس، محقق/ مصحح: علی شیری، چاپ اول، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ه. ق.
۳۸. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، چاپ سوم، بیروت- قاهره- لندن، نشر دار الکتب العلمیه- مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، ۱۴۳۰ ه. ق.
۳۹. موسی، حسین یوسف، الافصاح، چاپ چهارم، قم، نشر مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۰ ه. ق.
۴۰. مهنا، عبدالله علی، لسان اللسان، چاپ اول، بیروت، نشر دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۳ ه. ق.
- (ب) پایان نامه
۴۱. احدی‌پور، فهیمه، مستندات قرآنی اهل سنت در نظریه عدالت صحابه، سطح دو حوزه (عمومی)، حوزه فاطمه الزهرا(س) آذرشهر، ۱۳۹۶ ش.
- (ج) نرم افزار
۴۲. آثار آیت‌الله‌العظمی سبحانی.
۴۳. قاموس.
۴۴. مکتب اهل بیت(علیهم السلام).

علل رشد و انحطاط بنی اسرائیل در قرآن با تکیه بر آرای تفسیری

آیت الله العظمی سبحانی

زهره مفتخر^۱

عیسی رنجبر^۲

چکیده

بنی اسرائیل قومی گمراه بودند و عامل گمراهی آنان نیز بر اساس قرآن کریم، ناشی از تفکرات باطل آنان بود. زیرا آنان گرفتار اعمال زشت اخلاقی، چون تحریف حقایق کتاب الهی، خود برتر بینی و خدعه و دیگر صفات رذیله ای که در ذات آنان بود، شدند. لذا الگوگیری از سرنوشت اقوام گمراه برای ایجاد جامعه سالم و به دور از فساد و عبرت گیری در امور اجتماعی از اساسی ترین اهداف می باشد. بنابراین ضرورت اقتضا دارد برای شناخت کامل این قوم و عبرت گیری از نتیجه اعمال آنان به این گونه مسائل اهمیت داده شود. با توجه به ماهیت موضوع و جمع آوری اطلاعات روش تحقیق، توصیفی کتابخانه ای است. نتیجه بدست آمده از تحقیق حاضرین است. که خداراه سعادت را بر عموم روشن ساخته ولی برخی اقوام از جمله بنی اسرائیل به دلیل ابتلا به برخی از اعمال زشت اخلاقی چون پیمان شکنی و نقض عهد، ترک امر به معروف و نهی از منکر، تحریف حقایق کتاب الهی، کشتن انبیا الهی و... دچار سردرگمی و انحطاط شدند.

کلیدواژگان

علل رشد، علل انحطاط، بنی اسرائیل، آیت الله سبحانی

مقدمه

قرآن کریم کتاب هدایت و سعادت دنیا و آخرت است. که دسته ای از انسان ها با اختیار خود راه هدایت و دسته ای راه ضلالت را در پیش گرفته و خود را در عذاب ابدی گرفتار کردند اینک باستعانت از این کتاب عزیز باعمل کرد اقوام و علل رشد و انحطاط امت ها آشنا می شویم. هدف قرآن از شناساندن و بیان خصایص و سرانجام اقوام گذشته عبرت گرفتن آیندگان و شناساندن راه هدایت برای جوامع بشری است. زیرا از جمله اقوامی که در قرآن مجید بیش از اقوام دیگر به تفصیل آنها پرداخته شده داستان قوم یهود است. این قوم بیش از سایر ملل مورد توجه قرار گرفته و انحرافات این قوم بارها در قرآن مطرح شده است. اینان جزء اقوامی بودند که خداوند متعال پیامبران متعددی را برای هدایت آنان فرستاد همچنین نعمت های فراوانی از جمله من و سلوی به آنان عطا کرد که همین ها مایه ی رشد آنان بود. ولی بنابه دلایلی آنان با وجود این همه هدایت و نعمت دچار کفران نعمت و سردرگمی و انحطاط شدند. لذا مطالعه سرگذشت این قوم بخصوص از نگاه قرآن در شناختن هرچه بیشتر این قوم ضروری و جهت عبرت گیری دارای اهمیت وافری بوده. بنابراین الگوگیری برای اصلاح و ایجاد

akram.aban@yahoo.com

i.ranjbar7@gmail.com

^۱. طلبه سطح ۳ حوزه علمیه

^۲. طلبه سطح ۴ حوزه علمیه قم

جامعه به دور از فساد و نیز عبرت گرفتن در تمام جوانب زندگی هدف جامعه اسلامی است. لذا قرآن کریم و کتب تفسیری زیادی نیز در این موضوع بحث کرده‌اند از جمله منابعی که در تحقیق حاضر از آنها بهره برداری شده، (یهود در المیزان از حسین فعال عراقی نژاد، تحلیلی بر عملکرد یهود در عصر نبوی از علی جدید بناب، مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر از علی حائری تهرانی، مقاله برگزیدگی قوم بنی اسرائیل از منظر کتاب اشعای نبی از نعمتی پیر علی، ماهنامه معرفت، ۱۸۳) اما در هیچ یک از منابع یاد شده علل رشد و انحطاط به صورت منسجم بحث نشده. و به مسائل اساسی نپرداخته لذا در تحقیق حاضر علل رشد و انحطاط بنی اسرائیل به صورت مستقل جامع، منسجم و مستدل بررسی خواهد شد. بنابراین تحقیق حاضر در جهت پاسخ گویی به سوال علل رشد و انحطاط بنی اسرائیل در قرآن باتکیه بر آرای تفسیری آیت‌الله سبحانی است.

معرفی بنی اسرائیل

بنی اسرائیل از دو کلمه بنی و اسرائیل تشکیل شده است. بنی: بنین بوده که از ابن گرفته شده و اسم جمع است که در لغت به معنای پسر آمده است. (مصطفوی تبریزی، ۱، ۱۳۸۵، ۸۴) اسرائیل: اسرائیل، یهود کلیمی، نام یعقوب پیامبر(ع)، قدرت خدا. (سیاح، ۱۳۷۷، ۱، ۳۴) معانی اصطلاحی بنی اسرائیل: اسرائیل نام دیگر حضرت یعقوب(ع) است بر این اساس به فرزندان او بنی اسرائیل اطلاق می‌شود. (یزیدی، ۱۳۶۶، ۱، ۱۹۲)

در مورد تاریخچه این قوم می‌توان گفت؛ در سال ۱۸۰۵ قبل از میلاد، حضرت ابراهیم(ع) از شهر اور عراق که مرکز کلدانی‌ها بود به ارض کنعان مهاجرت فرمود. در همین جا حضرت اسحاق(ع) متولد شد و از اسحاق(ع) حضرت یعقوب(ع) به دنیا آمد (واعظی، ۱۳۷۹، ۷). یعقوب(ع) فرزند اسحاق(ع) که او را اسرائیل یعنی بنده خدا می‌گویند، ۱۲ فرزند داشت که فرزند چهارمین اش یهودا بود و از این جهت یهود را به دلیل انتساب به حضرت یعقوب(ع)، بنی اسرائیل می‌نامند. یهودا و برادرانش با پدر خود یعقوب، در کنعان (فلسطین) سکونت داشتند. یهود قسمت عمده تمدن خود، مخصوصاً الفبا و لغات را از کنعانیون گرفتند، این‌ها وقتی وارد فلسطین شدند مردمی وحشی و بدوی بودند. سپس کشاورزی و فن معماری را آموختند و فقط در بعضی از موضوعات از قبیل موسیقی و آداب و رسوم ترقی نمودند (شیرازی، بی‌نا، ۴) پس از واقعه شهیر یوسف(ع) که (یهودا) هم در آن شرکت داشت، در سال ۱۷۴۰ قبل از میلاد، کنعان را به عزم مصر ترک گفتند. هنگامی که برادران یوسف(ع) وارد این سرزمین شدند، حضرت یوسف(ع) پادشاه آن بود، از این جهت آنها زندگی با شکوهی به هم زدند، و کم‌کم تعدادشان از ۱۰۰۰ تجاوز کرده و قبائل متعددی را تشکیل دادند تا آن که زمان فرعون فرارسید و چون میان او و قبیله‌های بنی اسرائیل عداوت دیرین بود آنها را ذلیل کرده و به گفته قرآن: «مردهایشان را کشته و زنانشان را به اسیری برد». پیش از آن که حضرت موسی(ع) به پیامبری مبعوث گردد، بنی اسرائیل سخت‌ترین روزهای خود را زیر شکنجه‌های طاقت فرسا و فشارهای گوناگون فرعون به سر می‌بردند؛ ولی چون موسی(ع) در حوالی سال ۱۲۱۳ قبل از میلاد مبعوث شد، روح‌های پژمرده آنها را جوان کرده و به جان‌های در بند شده آزادی بخشید. ماموریت اصلی موسی(ع) بر دو محور دعوت بنی اسرائیل به عبادت خداوند یکتا (یهوه) و نجات بنی اسرائیل از اسارت و بردگی فرعون مصر، استوار بود. موسی(ع) با آوردن تورات از جانب خدا، قوم را به راه رستگاری هدایت می‌نمود. بر این اساس

می‌توان گفت؛ دینی که با نزول وحی الهی بر موسی (ع) در کوه حوریب آغاز شد، با عنوان دین بنی اسرائیل، و دین یهودی مشهور شد، مشهورترین اسم این دین، در زمان حاضر، یهودیت است. (اشراقی، ۱۳۸۴، ۲، ۱۵).

از آیات قرآنی نیز چنین بر می‌آیند که در تعبیر خاص، مراد از بنی اسرائیل یهود قدیم است. که متشکل از فرزندان و نوادگان حضرت یعقوب (ع) و مشتمل بر اسباط ۱۲ گانه است. این تعبیر در مفهوم عام خود هم به یهود اشاره دارد که شامل یهودیان بعد از حضرت موسی (ع) و یهودیان معاصر با حضرت عیسی (ع) و یهودیان معاصر با پیامبر اسلام (ص) است (ماه نامه معرفت). از منظر تورات نیز می‌توان گفت، حضرت اسحاق (ع) جانشین حضرت ابراهیم خلیل (ع) گردید و دو فرزند توام برای او به دنیا آمد. آن که نخست دیده به جهان گشود، عیسو نامیده شد، این کلمه در لغت به معنای پر مو است. به گفته تورات این کودک در هنگام تولد موهای بسیاری بر تن داشت. توام دیگر یعقوب (یعنی تعقیب می‌کند) خوانده شد؛ زیرا هنگام تولد، کودک قبلی را تعقیب کرد و پس از او به دنیا آمد. حضرت یعقوب (ع) دوازده پسر داشت و به اسرائیل ملقب بود. اهل کتاب این اسم مرکب را چنین معنا می‌کنند: کسی که بر خدا مظفر شد، ولی اصل معنای آن در عبری چنین است: کسی که بر قهرمان پیروز شد. به گفته تورات، کشتی گرفتن حضرت یعقوب (ع) با خدا که به پیروزی او بر خدا انجامید، علت ملقب شدن وی به اسرائیل است. سپس دوازده پسر حضرت یعقوب (ع) در مصر زندگانی خوبی داشتند و نسل ایشان در آن سرزمین منتشر شد. مدت توقف آنان در مصر چهار صد و سی سال بود. (توفیقی، ۱۳۸۰، ۷۳)

از این رو اینان همچون عرب‌ها نسب به سام بن نوح می‌رسانند، یعنی از نژاد سامی‌اند؛ اما این که همه آنان از فرزندان حضرت یعقوب (ع) و اسباط ۱۲ گانه بنی اسرائیل باشند، قطعی نیست؛ چرا که بنی اسرائیل تعبیر عامی از قوم یهود است و یهودیان به دلیل انتساب به اسرائیل ادعای برگزیدگی از جانب خدا را دارند. (صادقی، ۱۳۸۶، ۹۵)

چرا که واژه یهود نخستین بار در حدود ۱۰۰ سال پیش از میلاد مسیح در ادبیات یونانی یهودی برای معرفی عبری‌ها به کار برده شده است. زیرا معتقدند ابراهیم (ع) که یهود خود را به او منتسب می‌دارد به این نام خوانده می‌شد. یهود نسب خود را به حضرت ابراهیم (ع) رسانده‌اند، او را پدر انبیاء دانسته‌اند؛ زیرا تمامی کتاب‌های آسمانی پس از او بر پیامبرانی فرود آمده که همه از فرزندان و پیروان او بوده‌اند (جدید بناب، بی‌نا، ۴۰).

از جمله فرهنگ و اعتقادات یهودیت بر این اساس استوار است. انسان به زمین آمد تا تلاش کند و در خدمت خدا باشد تا اهل نجات و رستگاری قرار گیرد. از این رو بر اساس داستان خلقت آدم در تورات، زندگی انسان پس از اخراج از باغ عدن، تغییر می‌یابد و از این پس باید بارنج و تلاش خود زندگی کند. در بیان تورات، انسان در ابتدا جاهل به امور بود تا آنجا که از برهنگی خود و قبح آن آگاه نبود. او با خوردن از درخت معرفت، به نیک و بد آگاهی یافت و همین امر سبب اخراج او از باغ عدن شد و حال باید با تکیه بر معرفت خود بکوشد، رنج ببرد و در دنیا زندگی کند. یهودیان معتقدند که انسان دارای دو بعد آسمانی و زمینی است، بر خلاف فرشتگان که تنها آسمانی‌اند یا حیوانات که تنها زمینی‌اند، هدف از آفرینش انسان خداست. انسان ذاتا پاک متولد شده و با گناه آلوده می‌شود.

پس باید توبه کند تا دوباره پاک شود (طاهری آکریدی، ۱۳۹۰، ۳۲).
از سوی دیگر در اجتماع و فرهنگ یهودیت، اعیاد مذهبی نیز یکی از اصول اساسی عبادت را تشکیل می‌دهند برگزاری این اعیاد، اجتماع ایمان داران با حرمت خاصی و اغلب با شادمانی، جنبه‌های گوناگون زندگی انسانی را متبلور می‌سازند و خداوند را مورد پرستش و ستایش قرار می‌دهند. بدین ترتیب مجامع مذهبی از خداوند سپاس‌گذاری می‌کنند و از او برکت می‌طلبند، اعیاد مذهبی کتاب مقدس در زمینه‌های مشترک انسانی نیز ریشه دارند چرا که یهود دارای جشن‌ها و اعیاد مختلفی می‌باشند که از مهم‌ترین آنها عید شنبه، عید پسخ، عید هفته‌ها، عید سایان‌ها، حنوکا، هست. شنبه برای مومنین یهودی نیز به طور آشکاری استراحت جسم و روح و نیز توجه و تمرکز روی خداوند خالق است. (اشراقی، همان).

علل رشد بنی اسرائیل در قرآن

رشد عبارت است از لیاقت و شایستگی یک ملت برای نگهداری و بهره‌برداری و سود بردن از سرمایه‌ها و امکانات طبیعی و انسانی خود به هر اندازه که شایستگی و لیاقت اداره و بهره‌برداری از آنها را دارد به همان اندازه رشید است (ذکریایی، بی‌نا، ۴۳۹، ۳).

خدای تعالی به بنی اسرائیل انعام فرمود؛ و آن عبارت است؛ از سایه افکندن ابرها و کوه‌ها بر سر آنان، فرستادن انبیاء، ارسال کتاب هدایت یا مستبین برای آنان از عنایات و الطاف الهیهی دیگر که عبارت بودند از معجزات بسیار روشن و ارزنده‌ی حضرت موسی (ع) و هارون (ع) که برای نجات یهودیان از دست فرعون و قومش؛ چرا که تورات معجزه را هنگام بعثت موسی (ع) بر می‌شمرد. یکی تبدیل شدن عصای موسی (ع) به اژدها و دومی ساطع شدن نور از دست موسی (ع) پس از آن که فرعون آنها را نپذیرفت، موسی (ع) هر بار که نزد فرعون می‌رفت، معجزه و عذابی برای فرعون و مصریان می‌آورد و هر بار فرعون وعده می‌داد که بنی اسرائیل را رها کند؛ اما به وعده خود وفا نمی‌کرد. اگر یهودیان با وجود این همه الطاف و عنایات الهی که؛ اگر بر گفته‌ی خود که ای موسی، ما به تو ایمان آورده‌ایم استقامت می‌کردند و پیمان الهی را نمی‌شکستند، زندگی‌شان را تعدیل می‌کرد (فعال عراقی نژاد، ۱۳۸۱، ۹۴).

چرا که قرآن می‌فرماید: «خدا بیشترین نعمت‌ها را به بنی اسرائیل داده بود و آنها را برتر از دیگران قرار داده بود و آنها بدترین نافرمانی‌ها را مرتکب شدند و کاری کردند که از زبان داود نبی (ع) و عیسی مسیح (ع) برای ابد لعن و نفرین شدند» و اگر نافرمانی از خدا و پیامبران نمی‌کردند و راه اطاعت را پیش می‌گرفتند همواره رو به رشد و پیشرفت بودند، از جمله نعمت‌های عطا شده بر بنی اسرائیل (گواهی، ۱۳۹۰، ۶۰) عبارتند از:

نعمت‌های مادی

الف. رهایی از ظلم و شکنجه‌ی فرعونیان

طبیعتاً بزرگ‌ترین لطف خداوند درباره‌ی قوم یهود این بوده، که آنان را از زیر یوغ و ستم فرعونیان نجات داده است؛ زیرا پس از ظلم فراوان فرعون به بنی اسرائیل، آنان دست به دعا برداشته و از خداوند برای نجات از دست فرعونیان تقاضای رهبری کردند و خداوند نیز دعای آنان را اجابت نمود و حضرت موسی (ع) را برای آنان برانگیخت. خداوند از روی لطف بر آنان نظر کرد و اراده‌اش بر این قرار

گرفت، که آنان را از اسارت نجات دهد. زیرا موسی (ع) در بیابان حوریب که جبل‌الله است، مشغول چوپانی گوسفندان (شعیب (ع)) بود که صدایی را از میان آتشی از بوته‌ی خار شنید که با او سخن می‌گوید. او دید که بوته به آتش مشتعل است؛ ولی نمی‌سوزد. ندایی آمد: ای موسی، گفت بلی فرمود: «نزدیک من بیا و کفش هایت را از پای بیرون بیاور؛ زیرا تو در مکان مقدسی ایستاده‌ای: من خدای اجداد تو ابراهیم، اسحاق و یعقوب (ع) هستم. دعای مردم مصر را اجابت کردم و تو را برای رهایی آنان فرستادم». موسی (ع) بعد از پرسش و پاسخ‌هایی با خدا و گرفتن چندین معجزه و اجازه‌ی همراهی برادرش هارون (ع) با او به سمت فرعون و بنی اسرائیل حرکت کرد و سرانجام دعای بنی اسرائیل به اجابت رسید و خداوند به وسیله‌ی موسی (ع) آنان را از دست مصریان و فرعون نجات داد (طاهری آکردی، ترجمه المصطفی، ۶۰، ۱۳۹۰). چرا که به این نعمت‌های عطا شده بر بنی اسرائیل در آیه «۸۰ سوره طه» پرداخته شده، «ای بنی اسرائیل ما شمارا از دشمنان تان نجات دادیم و سمت راست طور را به شما وعده کردیم. «من» و «سلوی» را بر شما فرو فرستادیم. بنابراین آیت‌الله سبحانی در تبیین مطالب فوق می‌نویسد موسی بن عمران برای چوپانی در سرزمین مدین آفریده نشده بود، بلکه چوپانی برای او یک دوره آموزشی بود که بتواند مسوولیت‌های سخت‌تری بر عهده بگیرد. و آن آزاد ساختن بنی اسرائیل از تحت ستم فراعنه بود. زیرا رسالت موسی آن بود که به سوی فرعون طغیان‌گر برود و او را از عذاب الهی بیم دهد تا او از خدایی فروشی خود دست بردارد و سرانجام بنی اسرائیل را آزاد سازد آزاد ساختن بنی اسرائیل از تحت ستم تا آنان را به «ارض موعود» برد جز این مساله مساله دیگری وجود ندارد لذا از سویی دیگر مشیت الهی بر این تعلق گرفت که ریشه فساد را برکنند زیرا فرعون تصمیم گرفته بود که مردان بنی اسرائیل را بگشند و زنان آنها را نگاه دارد بنابراین هر نوع مهلت دادن به انسان خونریز، نارواست. بدین جهت شایسته این گروه این بود که از موسی (ع) سپاس‌گذار باشند و پیوسته مطیع او شوند ولی متاسفانه زندگی در بین بت‌پرستان قلوب آنان را دگرگون کرده بود و بت‌پرستی در روان آنان ریشه دوانیده بود. (سبحانی، ۱۴۱، ۱۲، ۱۳۸۲)

ب. شکافتن دریا

از بزرگترین نعمت‌های خداوند بر بنی اسرائیل و اعجاب‌انگیزه‌ترین معجزه‌های حضرت موسی (ع) برای ایشان شکافتن دریا و نجات ایشان از دست لشکر فرعون است. «وَ إِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ» سوره بقره (۲) ۵۰؛ «و یاد کنید هنگامی که دریا را شکافتم برای نجات شما و غرق کردم فرعونیان را که شما مشاهده کردید». آیاتی چند از نعت شکافته شدن دریا برای عبور بنی اسرائیل و رهایی آنان از چنگ تعقیب کنندگان سخن می‌گوید. از جمله در سوره‌ی شعرا بیان می‌کند، فرعون به محض اطلاع از خروج بنی اسرائیل، سپاهی فراهم می‌کند و به دنبال آن روان می‌شود و به هنگام طلوع آفتاب به موسی (ع) و همراهانش می‌رسد. بنی اسرائیل از ترس بر خود می‌لرزیدند؛ زیرا در پیش روی آنان امواج خروشان بود و در پشت سرشان لشکر مجهز فرعون، لذا گفتند: «ما به طور قطع در چنگال فرعونیان گرفتار خواهیم شد؛ ولی موسی (ع) همچنان آرام و مطمئن گفت: «هرگز چنین نیست؛ چرا که پروردگار من با من است و به زودی مرا هدایت خواهد کرد». در این هنگام به موسی (ع) وحی شد: «عصابت را به دریا بزن» ناگاه دریا شکافته شد و آبها کنار رفت و هر بخشی از آب همچون کوهی عظیم روی هم انباشته شد و جاده نمایان گشت و به این ترتیب موسی (ع) و همراهان

او نجات یافتند. (همان)

بر اساس تفسیر آیت ا... جعفر سبحانی از آیه فوق می‌توان گفت؛ خداوند متعال به موسی (ع) دستور می‌دهد که شبانه بنی اسرائیل را از مصر حرکت داده، به سوی دریا ببرد تا از دریا عبور کنند و دست فرعونیان از آنان کوتاه شود. چرا که قبلا خدا به حضرت موسی (ع) وعده نجات داده بود. لذا شایسته گروهی که سالیان دراز زندگی ذلت باری داشتند و سپس مشمول لطف الهی شدند، به گونه‌ای که از دریا عبور کردند و کف پای آنان تر نشد، این بود که پیوسته سپاس‌گذار درگاه الهی باشند و جز او کسی را نخوانند ولی متأسفانه آنان دوباره به گمراهی خودشان ادامه دادند و همان راه را برگزیدند. (سبحانی، ۱۲، ۱۳۸۲، ۱۴۱)

ج. مشاهده عینی غرق فرعونیان

خداوند فرعون و فرعونیان را غرق نمود، و این در حالی بود، که بنی اسرائیل شاهد بر این امر بودند. مشاهده عینی هلاکت فرعونیان در واقع نعمتی علاوه بر نعمت هلاکت آنهاست؛ زیرا مشاهده هلاکت کسانی که آنها را به خواری و ذلت کشانده و عذاب و شکنجه فراوان بر آنها روا داشته بودند، موجب تقویت ایمان بنی اسرائیل بر صحت دعوت موسی (ع) و راهی بود، که موسی (ع) آنان را به جانب آن هدایت می‌کرد (همان) قرآن در این باره می‌فرماید: «وَ إِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَ أَعْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ»؛ بقره (۲) ۵۰ «و آن هنگام را که دریا را برایتان شکافتیم و شما را رها کردیم و فرعونیان را در برابر چشمانتان غرق ساختیم». بر اساس تبیین و تفسیر آیت ا... جعفر سبحانی چنین برداشت می‌شود. از آنجایی که خدا به حضرت موسی (ع) وعده نجات داده بود ناگهان از طرف خدا دستور رسید که با عصای خود به دریا بزن و با این عمل خواهی دید راه بزرگ و خشکی برای شما نمایان می‌شود و از همین طریق بنی اسرائیل را عبور ده و دریا را به همین حالت ترک کن تا فرعونیان در پیش پای تو چنین راهی را ببینند و برای تعقیب شما از همان راه عبور کنند. سرانجام شما نجات یافته، ولی امواج دریا همه آنها را پس از ورود به دریا در خود فرو برد. ولی این قوم از دین موسی (ع) روی گردانده و دوباره راه ضلالت را در پیش گرفتند که اگر اطاعت از خدا و پیامبر الهی می‌کردند هدایت ابدی یافته بودند. (سبحانی، ۴۵، ۱۲، ۱۳۸۲).

د. سایه افکندن ابرها و کوه‌ها بر سر آنان

در دو آیه از نعمت سایه افکندن «غمام» بر سر بنی اسرائیل سخن گفته شده است. «غمام» جمع «غمامه» از ماده «غم» به معنای پوشیدن چیزی است. به ابر نیز غمام گفته شده، زیرا صفحه آسمان را می‌پوشاند.

برخی از مفسران، از جمله آیت ا... سبحانی «غمامی» را که بر سر بنی اسرائیل سایه افکنده همین ابرهایی می‌دانند که در آسمان و زمین ظاهر می‌شوند، با این تفاوت که برخی آن را سفید و برخی دیگر ابر رقیق و نازک می‌دانند. برخی دیگر «غمام» را ابر مخصوص می‌دانند که در آیه «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ»؛ بقره (۲) ۲۱۰ «آیا کافران انتظار دارند که خدا با ملائکه در پرده‌های ابر بر آنها نازل شود و حکم دین به پایان رسد و کارها همه به سوی خدا باز گردد». به آن اشاره شده و خداوند و ملائکه در روز قیامت سوار بر آن خواهند آمد این غمام تنها بر سر بنی اسرائیل سایه افکند. برخی نیز آن را کنایه از رحمت خدا می‌دانند.

و قرآن در سوره نساء آیه ۱۵۴ «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أَوْتُوا نُصِيْبًا مِنَ الْكِتَابِ يَشْتُرُونَ الضَّلَالَهَ وَ يُرِيدُونَ

أَنْ تَضَلُّوا السَّبِيلَ»؛ وجاهای دیگر، از معجزه برافراشتن کوه بر سر بنی اسرائیل به منظور سایه بانی از آنها در بیابان سخن می‌گوید و می‌فرماید: «ورفعنا فوقهم الطور» تعبیری که در سوره اعراف به صورت روشن تری بیان شده است «وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ»؛ اعراف (۷) ۱۷۱ (و به یاد آرند یهودان آنگاه که بر اسلافسان کوه طور را مانند قطعه ابرها بر فراز آنها برانگیختیم که پنداشتند بر آنها فرو خواهد افتاد) که بسیار صحنه آرای زیبایی است».

بنا به تفسیر آیت... سبحانی؛ به دستور خدا ابرهای متراکم بر بالای سر آنان قرار گرفت که مانع از تابش مستقیم خورشید گردید چنان که خداوند در دو مورد می‌فرماید؛ (وظللنا علیهم الغمام)، (و ظللنا علیکم الغمام) (سبحانی، ۱۳۸۲، ۱۲، ۱۴۳).

د. وراثت زمین و اقتدار بخشیدن آنها در زمین

گفته شده که خداوند متعال، در معاوضه فرعون با قوم بنی اسرائیل، می‌فرماید: «وَأَوْثَرْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضَعُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَمَرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرُشُونَ» اعراف (۷) ۱۳۷ «گروهی را که قبلاً به استضعاف کشیده شده بودند، وارث شرق و غرب زمین که برکت بخشیده بودیم، گردانیدیم. و نعمت خود را درباره بنی اسرائیل به خاطر شکیبایی آنان کامل نمودیم و آنچه را که فرعون و قوم او ساخته بودند و آنچه را بالا برده بودند، نابود کردیم.» آیت... جعفر سبحانی در تبیین این مطلب نوشته اند. مقصود از «مشارق الارض و مغاربها» شرق و غرب ارض موعود «فلسطین» است، نه مصر و خداوند این نکته را یاد آور می‌شود که قوم مستضعف از چنگال استضعاف بیرون آمدند و در آن سرزمین موعود سکنی گزیدند و بر سر تا سر آن استیلا یافتند لذا در این آیه دو گواه است که مقصود از شرق و غرب ارض، همان سرزمین فلسطین است. یکی کلمه «بارکنا» است که قرآن آن را در آیه‌ای دیگر در مورد فلسطین و شام به کار برده است. «سوره اسرا آیه ۱» شاهد دیگر جمله «و تمت کلمه ربک الحسنی» است. یعنی به وعده خود جامه عمل پوشانیدیم و از قوه به فعلیت رسانیدیم. بدین ترتیب خدا آنان را وارث زمین گردانید و آنان را در زمین اقتدار بخشید ولی آنان به خواست خودشان به ورطه ظلال افتادند و اقتدار خود را از دست دادند. (سبحانی، ۱۳۸۲، ۱۲، ۱۳۸۲) این مطلب در سوره قصص تعمیم یافته و اراده الهی بر این تعلق گرفته، که بر مستضعفان زمین منت گذارد و همواره آنان را پیشوایان و وارثان زمین قرار دهد «و تُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أُمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ * وَ نُمَكِّنْ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ». قصص ۵-۶ خدای تعالی و تبارک یک بار بر یهود منت گذارد و آنان را وارث زمین ساخت که قدر این نعمت بزرگ الهی را ندانستند؛ چرا که آنان از این طریق آزادی خود را به دست آورده، مردمانی مستقل شدند، و سرنوشت خود را مستقیماً به دست گرفتند و فرماندهی از میان خود برگزیدند. تا آنجا که داود (ع) و سلیمان (ع) سرزمین پهناوری را تحت تسلط خود در آورده، حکومت عظیمی تشکیل دادند (جلالی کندری، ۶۸، ۱۳۸۰)

هـ. تفضل بر جهانیان

از نعمت‌های دیگر خداوند بر بنی اسرائیل آن بوده که ایشان را، در برهه‌ای از زمان، بر جهانیان برتری بخشیده است؛ چرا که مدتی طولانی یهود قوم برگزیده خداوند در زمین بود و از چنان قدرت و منزلتی برخوردار بود که در میان هیچ یک از اقوام دیگر نظیر نداشت، مطلبی که در آیات متعددی از قرآن نیز مورد تأیید قرار گرفته است. مانند: «أَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ»؛ بقره (۲) ۴۷ «شما را بر عالمیان

برتری دادم» و یا «فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ». «و هو فضلکم علی العالمین»، جائیه (۴۵) آیه ۱۶ «او شما را بر جهانیان برتری بخشید». طبق بیانات آیت... سبحانی می‌توان گفت؛ آیین آیات بیان‌گر آن است که خدا بنی اسرائیل را بر جهانیان برتری بخشیده است: (و هو فضلکم علی العالمین) مقصود این نیست که به یکایک آنان برتری داده است. بلکه مقصود این است که امت بنی اسرائیل ویژگی‌هایی داشتند که این ویژگی‌ها را دیگران نداشتند و یکی از این ویژگی‌ها این است که در آن بیابان گرم و فاقد وسایل زندگی، خدا همگان را مشمول لطف خود قرار داد و هم آب و هم سایبان و هم غذای متناسب در اختیارشان نهاد. (سبحانی، ۱۴۳، ۱۲، ۱۳۸۲).

آری، هیچ امتی از امم عالم که قبل از تاریخ زندگی موسی (ع) زندگی کرده بودند، مانند قوم موسی (ع) این همه معجزات و برهانهای ساطع و نعمت‌های بیکران نداشتند. این تنها موسی (ع) بود که خداوند تعالی چنین معجزات و چنان نعمت‌هایی به آنان ارزانی داشت. آیه شریفه به طور مطلق داشتن چنان معجزات و نعمت‌هایی را از کل طوایف بشر نهی کرده و صریحا می‌فرماید: «هیچ جمعیتی آن معجزات و نعمت‌هایی را که خداوند به بنی اسرائیل داده بود نداشتند» و همین طور هم هست.

نعمت‌های معنوی

الف. تسلسل انبیای الهی و بعثت پیامبران فراوان از میان ایشان

از نکات عجیبی که قرآن صرفاً برای قوم یهود مطرح می‌کند آن است که می‌فرماید: «وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ»؛ قصص (۲۸) آیه ۵۱ «یعنی پیوسته برای ایشان پیامبرانی فرستادیم، باشد که موثر واقع شود و یاد خداوند باشند». و در سوره مائده آیه ۲۰ «وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ أذكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا وَآتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ»؛ می‌فرماید: «به یاد آر هنگامی را که موسی به قوم خود گفت: نعمت‌های خدا را بر خویش به خاطر آورید: در میان شما پیامبران برانگیخت و شما را سلاطین قرار داد و چیزی را که به احدی از سلاطین نداده، به شما داده است.» آیت... سبحانی در تفسیر این آیه می‌نویسد؛ حضرت موسی برای احیای روح حق شناسی در قوم، و برای آماده سازی آنان برای نبرد با اشغالگران ارض مقدس، نعمت بزرگ الهی را در حق بنی اسرائیل متذکر می‌شود و می‌گوید: نعمت‌های بزرگ الهی را به خاطر آورید.

الف - خاندان یعقوب، که خاندان نبوت بوده و پیامبران از این بیت برخاسته و این نعمت نیز ادامه دارد؛ چنان که می‌فرماید: (اذ جعل فیکم انبیاء)

ب - شما را ملوک و سلاطین قرار داد (و جعلکم ملوکا) اگر همه آنان را ملوک می‌خوانند از طریق مبالغه است زیرا اگر فردی از قبیله ای زمامدار کشوری شد، افراد قبیله را شاهان کشور می‌خوانند. چرا که در تاریخ بنی اسرائیل ملوک و زمام داران با عظمتی، چه پیش از موسیمانند یوسف و چه پس از او مانند داوود و سلیمان، بر بخش وسیعی حکومت می‌کردند. (سبحانی، ۱۳۸۲، ۱۲، ۱۸۲). از این رو یکی از نعمت‌های بزرگ خداوند بر جوامع بشری این است که از میان خودشان پیامبری برای هدایت آنان برگزیند، تا مردم بهتر و زودتر به صداقت او در دعوی نبوت پی ببرند و به دلیل همدلی با او دعوت‌اش را بپذیرند. در میان بنی اسرائیل پیامبران بسیاری از جمله حضرت موسی (ع) مبعوث شدند، و خداوند این امر را از نعمت‌های بزرگ الهی بر آنان، و موجب برتری شان بر اقوام دیگر بر شمرده است. ولی چون زمینه گرایش به بت پرستی در آنان وجود داشت دوباره به گوساله و بت پرستی خود ادامه دادند.

(همان).

ب. ارسال کتاب مستبین یا کتاب هدایت برای آنان

یقیناً این کتاب که در قرآن تحت عنوان (کتاب المسبین)، (کتاب روشن) خوانده شده از نعمت‌های بزرگ خداوند بر قوم یهود بوده است. به دیگر بیان یکی دیگر از نعمت‌های بزرگ خداوند، ارسال کتاب آسمانی برای مردمان است. تورات، زبور، و انجیل کتاب‌هایی هستند، که بر پیامبران این قوم نازل شدند. آیات بسیاری متذکر این نعمت شده‌اند تا با یاد آوری این نعمت که متضمن سعادت دنیا و آخرت آنان است دل آنها را نرم کرده، موجب هدایت آنان گردد. تورات با صفات هدایت، فرقان، اندرز برای خردمندان، بصیرت دهنده، رحمت، روشنایی بخشی و مفصل توصیف شده است به این ترتیب نزول تورات موجب هدایت، رحمت، بصیرت، تذکر و روشنایی برای عمل کنندگان به آن است، و بین حق و باطل جدایی می‌افکند بی‌شک چنین کتابی نعمت بزرگی برای قوم بنی اسرائیل است. (گواهی، ۱۳۹۰، ۷۸) از این رو قرآن کریم دعوی ایمان بنی اسرائیل را به سخره گرفته و می‌فرماید: «قُلْ بَشِّرْنَا بِمَا نُرْمَىٰ بِهِ إِيْمَانُكُمْ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ»؛ بقره (۲) آیه ۹۳ «بگو اگر اهل ایمانید، ایمانتان، به شما بد فرمان می‌دهد». یعنی این بد ایمانی است که آنان را به قتل انبیاء و عبادت گوساله و انکار حق فرا می‌خواند. چنان که در سوره مائده آیه ۴۴ صراحتاً بیان می‌نماید: «إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَ الرِّبَّانِيُّونَ وَ الْأَحْبَارُ بِمَا اسْتَحْفَضُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَ كَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَ اخْشَوُا اللَّهَ وَ اخْشَوُا اللَّهَ وَ لَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»؛ «ما تورات را که در آن هدایت و نور است، فرو فرستادیم تا به وسیله تورات، پیامبران که تسلیم حکم خداوند هستند برای یهود حکم کنند و نیز دانشمندان الهی و برگزیدگان از آنان، به خاطر آنچه از کتاب خدا حفظ کرده اند داوری کنند. و این گروه اخیر به خاطر این که حافظان کتاب الهی می‌باشند، شاهدان بر آنند» چیزی که از تفاسیر خصوصاً تفسیر آیت ... سبجانی استفاده می‌شود، این است که در آیه فوق خداوند متعال یاد آور می‌شود که به موسی کتاب و فرقان دادیم مقصود از کتاب نیز همان تورات است. لذا بنی اسرائیل پس از نزول تورات بر آنان در عمل به آن کوتاهی می‌کردند. خدا می‌خواست از طریق ایجاد رعب و ترس آنان را به عمل به تورات وادار سازد و صورت رعب چنین بود که کوه طور به فرمان خدا از جای کنده شد و بر بالای سر آنان قرار گرفت؛ به گونه‌ای که تصور کردند که کوه بر سر آنان فرود می‌آیند. از این بیانات استفاده می‌شود که هنوز ملت بنی اسرائیل از نظر فکری و تربیتی دوران کودکی را می‌گذراندند و تا عذاب و مواخذه‌ای را نمی‌دیدند، احساس و وظیفه نمی‌کردند. چنان چه خود قرآن می‌فرماید؛ باز از عمل به تورات سرپیچی کردند. (سبجانی، ۱۳۸۲، ۱۲، ۱۵۲)

علل انحطاط بنی اسرائیل

انحطاط: فرود آمدن، پست شدن، به پستی گراییدن، به زیر آمدن، پستی اندیشه را گویند (عمید)، فرهنگ فارسی عمید).

قرآن از هیچ قومی به اندازه یهود سخن نگفته است. و در آیات فراوان، ضمن تشریح روحیات، اخلاق و عملکرد فاسد آنان، به سرزنش و انتقاد از ایشان پرداخته است. و آنان را مستحق خشم و غضب الهی دانسته است. لذا پی در پی مورد لعن و نفرین قرار گرفتند و محکوم به آوارگی و گمراهی

و ترس از مرگ شدند. (احمد آغا، ۱۳۹۰، ۲۴)

خطاب‌های قرآن به صورت عموم است و همه یهودیان را در بر می‌گیرد چه یهودیان قبل از اسلام (عهد قدیم) و چه آنهایی که در زمان پیغمبر می‌زیسته‌اند. این ملت (قوم یهود) که شرافت انتساب به حضرت ابراهیم خلیل (ع) را با خود حمل می‌کرد، عملاً پس از آن که راه را گم کرد و گمراه شد و در وادی ظلال، آوارگی و گمراهی سرگردان ماند، این شرافت و انتساب به ابراهیم (ع) را از جهت باورها و عقاید، حسبا و نسبا از دست داد و از آن محروم شد. لذا در این فصل سعی شده است به عوامل این انحطاط و محرومیت اشاره شود.

از جمله ویژگی‌های بنی اسرائیل که عوامل موثری در گمراهی و انحطاط آنان نیز به شمار می‌رود عبارتند از؛

الف. پیمان شکنی و نقض عهد

یکی از خصایص ثابت در جامعه یهود که بدان شهرت یافته‌اند. صفت پیمان شکنی و پایبند نبودن به تعهدات است که در طول تاریخ بارها از این گروه سرزده است و قرآن و منابع اسلامی در باره آن فراوان سخن گفته‌اند (حمد الفتلاوی، ۱۳۸۶، ۶۷). قرآن پیرامون چگونگی پیمان‌گیری خداوند و نحوه پیمان شکنی یهود چنین می‌فرماید: «وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ» مائده (۵) آیه ۱۲. خداوند در این دو آیه از یهود پیمان می‌گیرد که دست از طاعت حق بر ندارند و بر آنها ۱۲ نفر رئیس گماشت و به آنها وعده داد که اگر نماز بخوانند و زکات بدهند و پیامبران خدا را تصدیق کنند و در راه خیر و نیک انفاق نمایند خداوند به آنها کمک خواهد کرد و از گناهانشان خواهد گذشت و ایشان را در بهشت، منزل خواهد داد. ولی آن کسی که پس از این کافر شود هر آینه از راه منحرف شده است. لیکن چون بنی اسرائیل پیمان را شکستند سزاوار دوری از رحمت پروردگار شدند و قلب و دل آنها سخت شد و دیگر، برای پذیرش حق نرمی و نفوذ نداشت سپس بار دیگر پیامبران را بدون جرم کشتند و این خود یک واقعه‌ی است که خداوند به علت این که آنان عهد و پیمان را شکستند و کافر شدند به آیات و نشانه‌های حق و پیامبران را بدون جرم می‌کشتند و سخن آنان این بود که (قلب ما در غلاف است و نمی‌شنود)، خدا دل‌های آنها را با کفر مهر کرد، پس ایمان نیاوردند مگر دسته‌ای ناچیز (عبد الفتاح طباره، چهره یهود در قرآن)

آیات قرآن حاکی از آن است که خداوند از امم پیشین عموماً و امت بنی اسرائیل خصوصاً پیمان گرفته است که به پیامبر خاتم (ص) ایمان بیاورند. ولی یهودان، منکر چنین پیمانی شدند و خداوند هم آنان را در سوره بقره آیه ۱۰۰ توبیخ کرده است (سبحانی، ۱۳۷۹، ۶، ۳۳۰)

ب. ترک امر به معروف و نهی از منکر

از جمله عواملی که جامعه یهود را دچار انحطاط گردانده نپرداختن به این دو فریضه است. تمام فرامین و اوامر الهی واجب‌الاجرا و جهت پیشرفت جوامع لازم و مفید است. آیات و روایات این امر مذکور را در صدر فرایض و فرامین قرار داده و علت این امر را بیان می‌کند. ترک امر به معروف و نهی از منکر به ترک فرائض دیگر و عدم رد مظالم و همکاری با ظالم و بسیاری از مفاسد اجتماعی دیگر می‌انجامد که هر کدام علتی جهت سقوط جوامع می‌باشد (قانع عز آبادی، علل انحطاط تمدن‌ها

از دیدگاه قرآن) خدا در قرآن می‌فرماید: «لَعْنُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ * كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ * تَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَنْ سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ»؛ مائده (۵) آیات ۸۰-۷۸ «آنانکه از بنی اسرائیل کفر ورزیدند. سزاوار لعن پروردگار شدند، و این موضوعی بود که بر زبان داود و عیسی بن مریم (ع) جاری شد. این نتیجه نافرمانی آنها بود در حالی که ایشان مردمی متجاوز بودند. آنان از زشتی‌هایی که بدان آلوده بودند دست بر نمی‌داشتند چه زشت بود، رفتاری را که داشتند می‌بینی گروه زیادی از آنان که مردم کافر را دوست می‌دارند، چه زشت است آنچه را که قبلاً نفوسشان برای ایشان آورد با این که خداوند بر ایشان خشم گرفت و پیوسته در عذاب دائمی خواهند بود». و خداوند در سوره مائده پس از ذکر برخی از منکراتی که بنی اسرائیل مرتکب می‌شوند، احبار و علمای یهود را توبیخ کرد. می‌فرماید: «لَوْ لَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّائِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السَّخْتِ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ»؛ مائده (۵) آیه ۶۳ «از چه روی خدا پرستان و دانشمندان، آنان را از گفتار بد و حرام خواری باز نمی‌دارند، چه بد کارهایی مرتکب می‌شوند»

خداوند متعال در آیه ۱۶۶ اعراف می‌فرماید: «فَلَمَّا عَتَا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ»؛ «آنگاه که از آنچه نهی شده بود سرپیچی کردند، به آنان گفته شد: میمون‌های مطرود باشید.» آیت ... سبحانی در آیه فوق چنین تبیین کردند که، بنی اسرائیل در عمل به حکم خداوند مبنی بر حرام بودن صید در روزهای شنبه که در تورات آمده بود اعتنایی نکردند. در واقع مردم آن شهر به سه گروه تقسیم شدند؛ گروهی به طور علنی دست به شکار می‌زدند، گروه دیگری به مبارزه برخاسته و آنان را ارشاد می‌کردند و گروهی نیز بی‌تفاوت بودند و حتی به گروه آمر به معروف اعتراض می‌کردند که با گروه خطاکار چه کار دارند. ولی این گروه بی‌تفاوت از راز امر به معروف و نهی از منکر آگاه نبوده و تصور می‌کردند، در زندگی اجتماعی هر کس مسئول خود بوده و نسبت به افراد دیگر مسئولیتی ندارد. در حالی که در زندگی اجتماعی سرنوشت افراد به همدیگر پیوسته است. از این جهت است که می‌بینیم گروه مبارز در پاسخ اعتراض گروه بی‌تفاوت می‌گویند: ما در پیشگاه خداوند مسئولیم. از ذیل آیه استفاده می‌شود که هنوز زمینه‌های اصلاح موجود بود و امید آن که آنان به راه راست برگردند وجود داشت. ولی این گروه خیره سر، بر این عمل تداوم بخشیدند و عملاً تذکرات گروه آمر به معروف را نادیده گرفتند. (سبحانی، ۱۳۸۲، ۱۲، ۱۹۳)

ج تحریف حقایق کتاب الهی

یک) کتمان حقایق و تحریف به کاستی

در قرآن کریم کلمه «تحریف» {به کار رفته است} مخصوصاً در مورد یهودی‌ها که اینها قهرمان تحریف در جهان‌اند، این‌ها نژادی هستند که تمایل عجیبی به قلب حقایق و تحریف کردن دارند و لذا همیشه کارهایی را در اختیار می‌گیرند که در آن کارها بشود حقایق را تحریف و قلب کرد. اینان می‌خواهند قضایا را در دنیا آن طوری که دلشان می‌خواهد منعکس کنند و قرآن چه عجیب درباره اینها حرف می‌زند، این خصیصه یهود که همان تحریف‌گری است، در قرآن به صورت یک خصیصه نژادی شناخته شده است (مطهری، ۳۶، ۱، ۱۳۶۳)

در یکی از آیات قرآن به این خصایص آنان اشاره شده در سوره بقره می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ

اللَّاعُنُونَ» بقره (۲) آیه ۱۵۹؛ «کسانی که دلائل روشن و نشانه‌های هدایت را که فرو فرستادیم و پس از آن که در کتاب برای مردم بیان کردیم، کتمان می‌کنند خدا آنان را لعن می‌کند، و لعن کنندگان نیز بر آنها لعن می‌نمایند». باید اینگونه بیان کرد که تاریخ یهود آن چنان که قرآن کریم آن را توصیف و تشریح کرده، مملو از خروج از احکام خدای متعال، و نافرمانی و عصیان در برابر اوامر اوست. یهودیان گاه این احکام را تحریف و جعل، و گاه به صورت التقاطی با آن بر خورد می‌کردند (احمد آغا، همان) آیت‌الله سبحانی نیز در تبیین مطالب فوق می‌نویسد؛ معاذبن جبل از تیره «بنی سلمه» و سعدبن معاذ از تیره «بنی عبد الاشهل» و خارجه از تیره «حارث بن خزرج» در عصر جاهلی با یهودان مدینه رشته دوستی داشتند. پس از ورود پیامبر (ص) به مدینه هر سه نفر به اسلام گرویدند، و از این جهت با احبار یهود تماس گرفتند و درخواست دوستانه نمودند که آنچه در تورات درباره پیامبر (ص) وارد شده است. در اختیار آنان بگذارند آنان از دادن هر نوع اطلاعات خود داری کردند. و متاسفانه خودخواهی‌های ناروای آنان سبب شد که حقایق کتمان گردد. بنابر این اگر «احبار» و «دانشمندان» مسیحی، نشانه‌های پیامبر اسلام (ص) را که در عهدین وارد شده است به مردم می‌گفتند چیزی نمی‌گذشت که همه مردم جهان به آیین توحید و رسالت «محمدی» ایمان آورده و وحدت مذهب سراسر جهان را فرامی‌گرفت اما متاسفانه خود خواهی‌ها و تعصب‌های ناروا و علاقه به مقام، سبب شد که حقایق کتمان گردد، و میلیاردها بشر به جای پیروی از یک آیین ناسخ، از آیین منسوخ پیروی نمایند. (سبحانی، ۱۳۷۵، ۶، ۲۹۴)

دو) تحریف با افزودن

احبار یهود که تابع هوای نفس خویش بودند و علم کتاب را در نزد خود محصور کرده بودند، برای گرفتن پول و ثروت بیشتر از اشراف مطالبی را که مطابق میل آنها بود می‌نوشتند، و به تورات نسبت می‌دادند (جلالی کندری، همان) قرآن می‌فرماید: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ» بقره (۲) آیه ۷۹ «پس وای بر آنهايي که کتاب را به دست خود می‌نویسند، و تا سودی اندک برند می‌گویند که از جانب خدا نازل شده است پس وای بر آنها بدآنچه نوشتند، و وای بر آنها از سودی که می‌برند». آیه به این مطالب اشاره دارد که آنان، در عوض نوشتن این مطالب «ثمن قلیل» دریافت می‌دارند. ثمن، با صفت قلیل وصف شده تا نشان دهد تمامی متاع دنیوی، در برابر آنچه که اینان از ثواب آخرت از دست می‌دهند، اندک است. گاهی کلمه‌ای را به کتاب الهی می‌افزایند، و هنگام قرائت کتاب آن را در بین کلمات دیگر چنان ادا می‌کنند، که گویی این کلمه هم جزء کلمات کتاب است، حال آنکه چنین نیست. (عبد الفتاح طباره، بی نا)

براساس تبیین و تفسیر آیت ... سبحانی می‌توان گفت «خداوند برای امت بنی اسرائیل احکام کاملی را در قلمرو فرد و اجتماع فرستاده بود، شکی نیست که قانون از آزادی انسان می‌کاهد و کاهش آزادی مخالف هوی و هوس است. عالمان دینی مرجع فتوی و قضاوت بودند و آنان مامور بودند احکام تورات را بدون کم و زیاد در جامعه بنی اسرائیل اجرا نمایند. ولی آنگاه که صاحبان زر و زور دچار انحراف و گناه می‌شدند اجرای احکام برای آنان مشکل می‌شد و احياناً با گرفتن رشوه حکم الهی را تغییر می‌دادند در حالی که همان قانون را درباره افراد فقیر اجرا می‌کردند. خلاصه از جمله کارهای

زشت آنان رشوه‌گیری برای تحریف احکام الهی بوده. به گونه‌ای که زشتکاری علمای بنی اسرائیل به جایی رسیده بود که کتاب آسمانی خود را به صورت تحریف شده می‌نوشتند و در میان مردم پخش می‌کردند تا در برابر آن، از کسانی که تحریف کتاب به نفع دنیوی آنان بود بهای ناچیز بگیرند آنان بشارت‌های تورات را به نحو دلخواه تفسیر می‌کردند (سبحانی، ۱۰، ۱۳۸۲، ۳۰۲).

سه) تحریف با تغییر کلمات یا جابه جایی آنها

علمای یهود در تحریف تورات، تنها به کم کردن مطالب آن و کتمان حقایق، و یا زیاد کردن کلمات، و خلط حق و باطل اکتفا نکردند، بلکه به تغییر کلمات و جابه جایی آنها نیز پرداختند؛ (کندری، همان) چنان چه قرآن درباره آنان می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَقْوَاهِمُمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَاعُونَ لِقَوْمٍ آخِرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا»؛ مانده (۵) آیه ۴۱ «ای فرستاده خدا! آنها که با زبان می‌گویند ایمان آورده‌ایم، و قلب آنها ایمان نیاورده، و در مسیر کفر بر یکدیگر سبقت می‌جویند، تو را اندوهگین نکنند و (همچنین) از یهودیان (که این راه را می‌پیمایند) آنها زیاد به سخنان تو گوش می‌دهند تا دستاویزی برای تو بیابند آنها جاسوسان جمعیت دیگری هستند که خود آنها نزد تو نیامده‌اند آنها سخنان را از محل خود تحریف می‌کنند، و می‌گویند اگر این را (که ما می‌خواهیم) به شما دادند (و محمد بر طبق خواسته شما داوری کرد) بپذیرید و الا دوری کنید (و عمل ننمایید)». تبیین آیت... سبحانی از آیه فوق بدین گونه است که، زن و مرد همسر داری مرتکب عمل جنسی شده بودند احبار یهود گفتند حکم آن را از پیامبر اکرم (ص) بپرسیم. گفتند اگر او فرمان به «رجم» داد بدانید او پیامبر است مواظب باشید که آنچه در دست دارید از شما نگیرد، وقتی حضور پیامبر (ص) آمدند به آنان گفت دانشمندان خود را احضار کنید عبدالله بن صوری را آوردند، که داناترین آنها بود پیامبر (ص) با او سری سخن گفت که تو می‌دانی حکم زنا محصنه در تورات رجم است او در پاسخ پیامبر (ص) گفت به خدا سوگند آنان می‌دانند که تو پیامبر خدا هستی بر تو حسد می‌ورزند ولی با این که او پیامبر (ص) را تصدیق کرد ولی بعدا به انکار آن برخاست و این آیه جهت تسلیت بر پیامبر (ص) نازل شده است از سوی دیگر آنان کسانی بودند که به خاطر تبعیض به جای حکم رجم حکم شلاق و سیاه کردن صورت را جای‌گزین کردند به گونه‌ای که قاریان آنها هنگام قرائت قرآن دست خود را روی آیه رجم قرار داد و حکم خدا را انکار کرد. (سبحانی، ۱۳۷۵، ۶، ۳۰۶)

نتیجه‌گیری

نتیجه حاصل از تحقیق حاضر این است. که خداوند تعالی و تبارک همه انسان‌ها را فطرتاً معصوم آفریده و برای تحقق غرض الهی (سعادت) دو طریق میان بشر قرار داده است. که انسان این دو طریق را با اختیار خود برمی‌گزیند. یکی راه سعادت و دیگری شقاوت ابدی است؛ ولی قوم یهود طریق دوم را برگزیدند. از این رو نباید چنین پنداشت که گمراهی قوم یهود ازلی و ذاتی بوده است. چرا که آنان قومی بودند که خداوند متعال نعمت‌های مادی و معنوی فراوانی از جمله رهایی از ظلم و شکنجه فرعونیان، سایه افکندن ابرها و کوه‌ها بر سر آنان، وراثت زمین، مشاهده عینی غرق فرعونیان، تفضل بر جهانیان... بر آنان عطا کرده بود که همین‌ها مایه رشد آنان شده بود. ولی آنان به دلیل کفران این نعمت‌ها و تحریف حقایق کتاب الهی و کشتن انبیا الله و ترک امر به معروف و نهی از منکر و نقض عهد و... دچار انحطاط شدند. بنابر این

اگر سایر اقوام هم مانند این قوم لحظه ای غفلت کنند. آنان نیز دچار همین خسران و زیان می‌شوند. پس باید از این سرنوشتی که قوم یهود به آن دچار شده‌اند بسی عبرت بگیریم و گرنه این شقاوت ابدی دامنگیر همگان می‌شود. بنابر این باید سعی و اهتمام‌مان بر این باشد که با عبرت گرفتن از عاقبت و سرانجام اعمال شوم این گونه اقوام که در قرآن هم مفصلاً بیان شده نگذاریم که موانعی سد راه سعادت و هدایت ما و دیگر امتها قرار گیرد و این سرنوشت شوم دیگر بار تکرار گردد.

منابع

قرآن کریم.

کتب

۱. احمد آغا، ماهر، یهودیان فتنه گران تاریخ، مترجم محمد رضا میرزاجان، تهران، موسسه فرهنگی هنری قدر ولایت، ۱۳۹۰.
۲. اشراقی، عباس، عبادات در ادیان ابراهیمی، ج ۲، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۴.
۳. جدید بناب، علی، تحلیلی بر عملکرد یهود در عصر نبوی، بی نا، موسسه امام خمینی «ره»، ۱۳۸۹.
۴. جلالی کندری، سهیلا، یهود شناخت، چاپ ۸، تهران، نشر دفتر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰.
۵. حمد الفتلاوی، مهدی، سقوط اسرائیل، ترجمه محمد باقر ذوالقدر، قم، موسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۶. زعیر، اکرم، سرگذشت فلسطین؛ ترجمه علی اکبر رفسنجانی، ج ۱، بی نا، بی جا، ۱۳۶۲.
۷. زکریایی، محمد علی، فرهنگ مطهر، چاپ ۱، (بی نا) نشر بنیاد فرهنگ و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸.
۸. سبجانی، جعفر، منشور جاوید، ج ۱۰، ۱۲، ۱۶، ۳، چاپ ۲، قم، نشر توحید، ۱۳۶۳.
۹. سیاح، احمد، فرهنگ بزرگ جامع نوین، ترجمه المنجد احمد سیاح، ج ۱، ۱، تهران، نشر اسلام، ۱۳۷۷.
۱۰. شاهاک، اسرائیل، تاریخ یهود، آیین یهود، ترجمه رضا آستانه پرست، چاپ ۳، تهران، نشر قطره، ۱۳۸۹.
۱۱. شمس، محمد، الهیات فیمینستی، ج ۱، چاپ ۱، تهران، برگ زیتون و نقش سیمرخ، ۱۳۸۶.
۱۲. شیرازی، محمد، دنیا بازیچه یهود، مترجم سید هادی مدرسی، چاپ ۲، نشر امام صادق (ع)، (بی تا).
۱۳. شیرازی، محمد، دنیا بازیچه یهود، مترجم سید هادی مدرسی، ج ۲، بی نا، نشر امام صادق (ع)، بی تا.
۱۴. صادقی، مصطفی، پیامبر و یهود حجاز، چاپ ۳، قم، نشر موسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۱۵. طاهری آکرادی، محمد حسین، یهودیت، چاپ ۱، قم، مرکز بین المللی نشر و ترجمه المصطفی، ۱۳۹۰.
۱۶. الطبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری، ج ۱، ۱، بیروت دارالاحیاء التراث العربیه، ۱۳۲۹.
۱۷. عبدالفتاح طباره، عقیف، چهره یهود در قرآن، مترجم مهدی آیت الهی، بیجا، نشر جهان آرا، (بی تا).
۱۸. عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، ج ۱ و ۲، چاپ ۳، تهران، موسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۰.
۱۹. فعال عراقی نژاد، حسین، یهود در المیزان، چاپ ۳، تهران، نشر سبحان، ۱۳۸۱.
۲۰. قانع عزآبادی، احمد علی، علل انحطاط تمدنها از دیدگاه قرآن، قم، نشر موسسه بوستان کتاب، ۱۳۶۰.
۲۱. گواهی، عبدالرحیم، در آمدی بر تاریخ ادیان در قرآن، چاپ ۱، قم، موسسه بوستان کتاب، ۱۳۹۰.
۲۲. محمودیان، مهدی، آموزش ترجمه و مفاهیم قرآن کریم، چاپ ۲، قم، نشر بیت القرآن امام علی (ع) نمایندگی ولی فقیه، ۱۳۵۱.
۲۳. مصطفوی تبریزی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن، ج ۱، ۱، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۵.
۲۴. مطهری، مرتضی، حماسه حسینی، ج ۱، چاپ ۶۰ و چهارم، تهران، نشر صدرا، ۱۳۶۳.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۱، چاپ ۴۲، تهران، نشر دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۱.
۲۶. هیوم، رابرت، ادیان زنده جهان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چاپ ۳، تهران، نشر دفتر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰ و اعظمی، حسن، نبرد نابرابر، ج ۱، تهران، صدا و سیما، ۱۳۷۹.
۲۷. یزیدی، محمد بن عباس، غریب القرآن، بی جا، بیروت، موسسه الرساله، ۱۳۶۶.
- مقاله
۲۸. دل آرا، نعمتی پیر علی، برگزیدگی قوم بنی اسرائیل از منظر کتاب اشعیای نبی و قرآن کریم، ماهنامه معرفت، شماره ۱۳۹۱، ۱۸۳.

نقدهای آیت‌الله جعفر سبحانی درباره احادیث حرمت توسل

سیدضیال‌الدین علیاناسب^۱

فریبا زینی^۲

چکیده

توسل و وسیله قرار دادن اولیاء و انبیاء الهی در دین مبین اسلام برای تقرب و رسیدن به خداوند متعال علاوه بر این که امری پسندیده و عقلایی به شمار می‌آیند از سوی خود اهل بیت (علیهم السلام) نیز تاکید ویژه ای شده است و در مفهوم شناسی توسل بیان گردیده شده است که اشخاص، انسان‌های وارسته و مومن را مورد توسل به خدا و نزدیکی به آن قرار داده اند و نیز در اقسام توسل بیان شده است که می‌توان به قرآن کریم و سایر اقسام توسل، توسل نمود. و از انجایی که توسل جزء عقاید و اعتقادات خاص شیعه شمرده شده است برای اثبات توسل از دلایل نقلی اعم از آیات قرآن کریم و روایات معصومین (علیهم السلام) استفاده شده است. در این مقاله چون هدف تبیین نقدهای آیت‌الله سبحانی بوده است. در این نوشتار سعی شده است که آراء و نظریات ایشان درباره توسل بیان شده باشد.

مقدمه

توسل جز، عقاید خاص شیعه می‌باشد و واژه توسل از وسیله گرفته شده است که به معنای واسطه قرار دادن مظاهر دینی از جمله قرار دادن انبیاء و اولیاء الهی برای رسیدن بهتر و سریع تر قرب الهی قرار داده شده است و قرآن کریم پیوسته به جامعه با ایمان و باتقوا دستور می‌دهد که بدنبال وسیله باشند؛ چون توسل سبب تقرب و وسیله نزدیکی به خداست. در این مقاله باید بدانیم نقدهای آیت‌الله شیخ جعفر سبحانی درباره احادیث حرمت توسل چیست و هدف از این مقاله تبیین توسل و نقدهای آیت‌الله شیخ جعفر سبحانی می‌باشد و از انجایی که موضوع توسل از اهمیت خاصی برخوردار است ما را و می‌دارد که درباره حرمت توسل نقدهایی را بیان بکنیم و روشن گردد که احادیث حرمت توسل و عده ای که به آنها استناد می‌کنند دلیلشان چیست و این مقاله در نظر دارد که تحلیل های آیت‌الله شیخ جعفر سبحانی را به روش کتابخانه ای گردآوری بکند و در این زمینه کتابها و مقالاتی نوشته شده است که عبارتند از: راهنمای حقیقت آیت‌الله شیخ جعفر سبحانی، اسلام ابوسفیانی جناب آقای سید حسن علیاناسب که به موضوع توسل پرداخته اند. ما در این نوشتار سعی داریم نقدهای آیت‌الله شیخ جعفر سبحانی را تبیین کنیم.

مفهوم شناسی توسل

توسل در لغت

توسل به معنای انتخاب وسیله و وسیله به معنای چیزی است که انسان را متقرب به دیگری می‌کند. لسان العرب که از کتب معروف لغت است می‌گوید: وسل فلان الی الله وسیله اذا عمل عملا تقرب

olyanasab_s@yahoo.com

akram.aban@yahoo.com

^۱. دانشیار دانشگاه علوم پزشکی تبریز

^۲. طلبه سطح ۳ حوزه فاطمه الزهرا (س)

به الیه... و الوسیله ما یتقرب به الی الغیر. (ابن منظور، لسان العرب)
توسل جستن به سوی خدا و انتخاب وسیله این است که انسان عملی انجام دهد که او را به خدا نزدیک کند و وسیله به معنای چیزی است که انسان به کمک آن به چیز دیگر نزدیک می‌شود.
توسل در فرهنگ فارسی معین عبارتند از: دستاویز گرفتن، نزدیکی جستن (فرهنگ معین، دکتر معین، چ ۱۳۸۷، تک جلدی، انتشارات فرهنگ نما)

توسل در اصطلاح

مقصود از توسل در اصطلاح مسلمانان، تمسک جستن به اولیای الهی در درگاه خداوند به منظور برآمدن نیازها است. (محمد رضا کاشفی، دعا و توسل، چ اول، بهار ۱۳۸۹، دفتر نشر معارف)

توحید و شرک

عبادت نهایت ذلت و خشوع در برابر کسی است که بر اعتقاد به الوهیت او داشته باشیم و یا او را فاعل غیر وابسته و استقلالی بدانیم بنابراین عبادت دو رکن دارد که عبارتند از:

۱) نهایت خضوع و ذلت

۲) اعتقاد به الوهیت یا فاعلیت استقلالی

پس هرگاه یکی از این دو رکن نباشد، دیگر مفهوم عبادت و پرستش صدق نمی‌کند؛ زیرا خداوند خود به فرشتگان فرمان داده است که در مقابل آدم سجده کنند: واذ قلنا للملائکه اسجدوا لادم فسجدوا... (بقره، ۳۴) (دعا و توسل، ص ۱۴۴)

عده‌ای فروتنی و تذلل در برابر غیر خدا که در قرآن کریم مشروع دانسته شده (از قبیل امر به ملایکه برای سجده به ادم) موجه و مدلل به علت فرمان خدا می‌دانند؛ غافل از این که خداوند به عملی که واقعا شرک است فرمان نمی‌دهد (ان الله لا یامر بالفحشا) (اسلام ابوسفیانی، سید حسن علیانسیب، چاپ اول، زمستان ۱۳۸۹، تبریز یاس نبی، مجمع فرهنگی الصادق (ع)، پایگاه شهید کریمی).

برای مشخص شدن مرز بین توحید و شرک به اقسام هر کدام از این دو می‌پردازیم که عبارتند از:

الف) اقسام شرک

شرک ذاتی: اعتقاد به چند خدایی

شرک صفاتی: اعتقاد به این که صفات خداوند زاید بر ذات اوست

شرک افعالی: اعتقاد به افریننده‌ای برای هستی غیر از خدا

شرک در عبادت: پرستش غیر خدا

ب) اقسام توحید

توحید ذاتی: اعتقاد به یگانگی ذات خداوند عزیز

توحید صفاتی: اعتقاد به این که صفات خدا عین ذات اوست (دعا و توسل، همان، ص ۱۴۳-۱۴۴)

پس از این روی عبادت عبارت است از: خضوع در برابر موجودی با اعتقاد به جنبه الوهیت آن و مستقل دانستن آن در انجام امور.

در حالی که ما همه مخلوقات حتی حضرت رسول اکرم (ص) و انبیاء و امامان (علیهم السلام) را بندگان خدا می‌دانیم که به درگاه الهی تذلل می‌کردند.

بنابراین پذیرفتن مرز بین توحید و شرک با ملاک هر گونه تعلق و وابستگی به غیر خدا نادرست

می‌باشد.

همچنین باید گفت: هرگونه انتساب به غیر خدا نمی‌تواند نادرست باشد و با دو چیز است که این انتساب با اشکال مواجه می‌گردد که عبارت است از: انتساب بالاصاله (قدرت ذاتی) باشد و دیگری انتساب بالاستقلال (بدون اذن از خدا) انجام پذیرد (اسلام ابوسفیانی، همان، ص ۴۷-۴۸) به عبارت دیگر توسل و حاجت خواستن از اولیای الهی، تمسک به رابطه‌های فیض الهی و اسبابی است که فاعل بودن آنان وابسته به قدرت الهی و اراده خداوند است. در نتیجه این حاجت خواستن، شرک در ربوبیت نیست همچنان که تمسک به سایر اسباب (پزشک و دارو) شرک در ربوبیت نیست. از سوی دیگر چون کسی آنان را خدا نمی‌داند بلکه تمام افتخار اولیای الهی این است که بنده و مخلوق او هستند پس شرک در الوهیت هم نخواهد بود. پس می‌توان نتیجه گرفت که: توسل به اولیای الهی اعتقاد به وساطت کسانی است که خداوند به آنان چنین منزلتی داده است در این صورت هرگونه فاعلیت و تاثیر گذاری اسباب وابسته به اذن، اراده و قدرت خداوند می‌باشد. (دعا و توسل، همان، ص ۱۴۷-۱۴۶)

بدعت

البدعة ادخال ما ليس من الدين في الدين: بدعت دخل گردانیدن چیزی غیر از دین در دین.
«ملاك بدعت نامیدن يك عمل» عبارتند از:

- تصرف در دین: اگر نوآوری به دین منتسب نشود بدعت نخواهد بود.
- فقدان دلیل خاص یا عام شرعی برای آن امر: اعمال شرعی مشروع بودن خود را از دلیل خاص و یا دلیل عام شرعی می‌گیرند. برخی از این دلایل عبارتند از: قاعده نفی سبیل، نفی حرج) بنابراین مسایلی از قبیل بزرگداشت موالید و وفیات پیامبر(ص) و آل، از دلایل کلی و عام وجوب رعایت مودت اهل بیت(علیهم السلام) و تعظیم شعائر الهی قابل استفاده می‌باشد و لذا ادعای بدعت بودن پذیرفته نیست.
- قصد رواج در میان مردم: اندیشه تصرف در دین مادامی که جنبه عملی به خود نگیرد، بدعت نیست. (اسلام ابوسفیانی، همان، ص ۴۹-۵۰)

اقسام توسل

برای تقرب به خدا وسایل گوناگونی است که به برخی از اقسام آن اشاره می‌کنیم که عبارتند از:

انجام فرائض

انجام واجبات یکی از اسباب تقرب به درگاه الهی می‌باشد (راهنمای حقیقت، آیت‌الله جعفر سبحانی، نشر مشعر، تهران، تابستان ۸۷، ص ۱۳۸)

توسل به اسماء و صفات الهی

یکی از اقسام توسل خواندن خداوند به اسماء و صفات اوست این نوع توسل در روایات بالاخص در ادعیه ی اهل بیت(علیهم السلام) فوق العاده بارز است. در دعایی از امام باقر و امام صادق(ع) معروف به دعای سمات چنین وارد شده است «اللهم انی اسالک باسمک العظیم الاعظم» (مفتاح الصالحین، شیخ عباس قمی، انتشارات ایین دانش، قم، ۱۳۹۲، ص ۲۱۸)

توسل به قرآن کریم

یکی از راه‌های توسل این است که انسان قرآن بخواند و به وسیله آن از خداوند حاجت بطلبد این نوع توسل، توسل به فعل خداست؛ زیرا قرآن کریم کلام خداست بر قلب پیامبر(ص) نازل شده

است. احمد بن حنبل از عمران بن حصین نقل می‌کند که از پیامبر(ص) شنیدم که می‌فرمودند: «اقرؤ القرآن واسألوا الله تبارک و تعالی»

قران را بخوانید و از خدا به وسیله ان سوال کنید. (مسند احمد بن حنبل، ۴۴۵۴، ص ۱۴۰)

توسل به دعای برادر مومن

یکی دیگر از اسباب توسل و طلب مغفرت الهی این است که انسان از برادر مومن خود بخواهد در حق او دعا کند (ایه ۷۵ /سوره غافر)

توسل به دعای پیامبر(ص) در زمان حیات

رسول اکرم(ص) شریف ترین انسانی است که خدا افریده است. در منزلت پیامبر(ص) کافی است که بدانیم خدا او را مایه مصونیت مردم از عذاب می‌شمرد و تصریح می‌کند تا او در میان مردم است خدا آنان را با نزول عذاب مجازات نمی‌کند. «من یطع الله و رسوله فقد فاز فوزا عظیما» (ایه ۷۱ /سوره احزاب)

توسل به دعای پیامبر(ص) پس از رحلت

مسلم ریشه دعای پیامبر(ص) را باید در روح پاک و نفس کریم و قرب ایشان نسبت به خداوند جستجو کرد. به پاس این کرامت معنوی است که خداوند دعای او را می‌پذیرد؛ زیرا دعای برخاسته از روح پاک و قلب مملو از مهر الهی بدون چون و چرا به هدف اجابت می‌رسد در این مورد بین حیات مادی و برزخی فرقی نیست آیه یاد شده اختصاص به زمان حیات رسول اکرم(ص) ندارد این است که مسلمانان جهان از عصر صحابه و تابعان تا به امروز عملا این باب رحمت را باز می‌دانند و زایران روضه مطهر هم اینک پس از تقدیم سلام به پیشگاه ارجمند پیامبر(ص) آیه یاد شده را تلاوت می‌کنند و ضمن استغفار به درگاه الهی از پیامبر(ص) نیز می‌خواهند که برای آنان طلب امرزش کند. (راهنمای حقیقت، همان، ص ۱۴۴)

توسل به منزلت انسان‌های پاک

طبق احادیث صحیح، انسان می‌تواند به وجود پاک و والای اولیای الهی توسل جوید و شخصیت ارزنده آنان را بین خود و خدا او واسطه سازد (همان، ص ۱۴۶)

دلایل اثبات مشروعیت و جواز توسل

برای اثبات مشروعیت و جواز توسل به دلایل نقلی استناد می‌کنیم که عبارتند از:

الف) آیات قران کریم

«یا ایها الذین امنوا اتقوا الله وابتغوا الیه الوسیله» ای مومنان پروای الهی داشته باشید و به سوی او

وسیله تحصیل کنید. (ایه ۳۵ /سوره مایده)

«یا ایها الذین امنوا استغفرو لنا ذنوبنا انا کنا خاطئین» (سوره یوسف /آیه ۹۷)

ب) روایات

امام موسی کاظم(ع) فرمودند: «هرگاه حاجتی به درگاه الهی داشتی چنین بگو: اللهم انی اسالک

بحق محمد و علی و...» (بحارالانوار، ج ۹۴، ح ۱۹، ص ۲۲)

ان افضل ما توسل به المتوسلون الی الله....

بهترین چیزی که متوسلان به خدا بدان توسل می‌جویند ایمان به خدا و... (خطبه ۱۱۰ / نهج البلاغه)

حکمت توسل

- حکمت اعطای این نقش به بزرگان دین اولیای الهی جایگاه مخصوص آنان است. هر موجودی به اندازه وسعت وجودی اش نشانگر اسماء و صفات خداوند سبحان است. عالی ترین جلوه و ظهور حضرت حق در این‌ه‌ی وجودی انسان کامل محقق می‌گردد. توسل به انسان کامل در حقیقت توجه به جلال و جمال خداست.

- اولیای الهی از جنس ما هستند و به راحتی می‌توان با آنان رابطه روحی برقرار کرد.
- خداوند خواسته است اولیای خود را در کانون توجه و اقبال مردم قرار دهد و مردم با مراجعه با آنان و الگوگیری از آنها به طریق سعادت دست یابد. (دعا و توسل، همان، ص ۱۲۸)

ارتباط با اولیای الهی

بسیاری از سنت‌هایی که در میان مسلمانان رایج است مانند توسل به اولیاء الهی بر این اساس استوار است که میان ما که در این جهان زندگی می‌کنیم و اولیاء الهی که در جهان پس از مرگ به سر می‌برند ارتباط برقرار است. دلایل روشنی امکان ارتباط ما با اولیاء خدا را ثابت می‌کند که در گرو بیان چند مقدمه است که در ذیل به آنها اشاره می‌کنیم که عبارتند از:

- مرگ انسان پایان زندگی نیست

دانشمندان معتقدند که انسان علاوه بر بدن و سلسله اعصاب و واکنش‌های متقابل مادی آن، جوهری اصیل به نام روح و روان دارد که مدتی با این بدن همراه می‌باشد و بعداً پیوند خود را از بدن بریده و در محیط ویژه خود با بدن لطیف تر به سر می‌برد. بقای ارواح پس از مرگ انسان، مسأله‌ای نیست که بتوان آن را در این صفحات ثابت نمود؛ زیرا بقای نفس و روح انسان با آیات قرآنی ثابت شده است. (راهنمای حقیقت، همان، ص ۱۲۸)

در این مقاله سعی شده است که فقط به برخی از آیات قرآن که بر بقای روح پس از مرگ گواهی می‌دهند نقل کنیم که عبارتند از: «و لا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات بل احياء...» (بقره، آیه ۱۵۴)
- ارتباط دو جهان با یکدیگر

آیات قرآنی از وجود رابطه بین ما و کسانی که در جهان برزخ به سر می‌برند پرده بر می‌دارد که عبارتند از:

۱) صالح با ارواح قوم خود سخن می‌گوید (اعراف-۷۷)

۲) شعیب با ارواح قوم خود سخن می‌گوید (اعراف-۴۵)

۳) پیامبر (ص) با ارواح انبیاء سخن می‌گوید (زخرف-۴۵)

با آیات فوق می‌توان امکان ارتباط با اولیاء الهی را ثابت کرد که نتیجه اش اثبات توسل با اولیاء الهی خواهد بود. (راهنمای حقیقت، همان، ص ۱۳۶)

شبهات توسل

در میان اعمالی که مسلمانان در حرم پیامبر (ص) و یا نقاط دیگر انجام می‌دهند توسل بیش از همه مورد انتقاد وهابیان قرار می‌گیرد. آنان در این مورد اعتراض‌هایی دارند که در این بخش از مقاله به ذکر و تحلیل آنها می‌پردازیم که عبارتند از:

شبهه اول

ایا درخواست دعا از میت پرستش او نیست؟

انها بر این عقیده‌اند که درخواست دعا از انسان زنده که قادر بر انجام خواسته اوست جایز است و پرستش نیست ولی درخواست دعا و توسل و یا هر عمل دیگر از فرد در گذشته که قادر بر انجام آن نیست نوعی پرستش میت به شمار می‌رود و طبعاً انجام دهنده آن در شمار مشرکان قرار می‌گیرد. (راهنمای حقیقت، همان، ص ۱۵۴)

پاسخ‌های آیت‌الله شیخ جعفر سبحانی به شبهه فوق

- ۱) حیات و ممات درخواست شونده ملاک عبادت و پرستش و شرک و توحید نیست. چگونه ممکن است درخواست دعا از فرد زنده عین توحید باشد؛ ولی درخواست همان دعا از فرد گذشته عین شرک به شمار رود در حالی که ماهیت عمل یکی است. اری حیات و ممات می‌تواند در مفید بودن و نبودن این درخواست موثر باشد؛ اما در توحید و شرک تاثیری ندارد. (همان، ص ۱۵۴)
- ۲) اساس استدلال کسانی که درخواست دعا را شرک می‌دانند این است که مرگ انبیاء و اولیاء را پایان زندگی می‌دانند و برای آنان حیات برزخی قایل نیستند در حالی که شهیدان، انبیاء و اولیاء پس از مرگ در حال حیاتند.
- ۳) هر نوع دعوت و درخواست هنگامی رنگ شرک به خود می‌گیرد که انسان درباره درخواست شونده نوعی الوهیت به وی قایل شود. (همان، ص ۱۵۵)

شبهه دوم

عده ای بر این باورند که میان ما و افرادی که از جهان رخت بر بسته‌اند حایلی وجود دارد که مانع ارتباط ما با آن می‌شود و استدلال آنها به این ایه ی ۱۰۰ سوره مومنون است که می‌فرماید: «ومن ورايهم برزخ الی یوم یبعثون» در پیش روی آنان تا روز قیامت مانعی وجود دارد.

پاسخ آیت‌الله شیخ جعفر سبحانی به شبهه فوق

برزخ در لغت عرب به معنای حایل و مانع است ولی این مانع مربوط به بازگشت مجدد رفتگان به حیات دنیوی است نه مانع ارتباط با آنان. شاهد مطلب ما این ایه است که می‌فرماید «حتی اذا جاء احدهم الموت قال رب ارجعون لعلی اعمل صالحا» گنهکار، خواهان بازگشت به این دنیا هست قران کریم در رد درخواست او می‌فرماید «و من ورايهم...» بنابراین حایل مانع از بازگشت به دنیاست نه مانع از آگاهی و ارتباط میان زندگان و مردگان. (همان، ص ۱۵۶)

شبهه سوم

برخی معتقدند که کسی که از دنیا رفته قادر به اجابت درخواست متوسل نیست بنابراین هر نوع توسل از او عمل لغو و بیهوده می‌باشد؟

پاسخ آیت‌الله شیخ جعفر سبحانی به شبهه فوق

منشا این سوال، جهان بینی مادی است که مرگ اولیاء را پایان زندگی دانسته و برای آنان حیات برزخی و زندگی برزخی قایل نیستند، ولی ثابت شده که آنان از حیاتی برخوردارند که سخن ما را می‌شنوند و ارتباط ما با آنان قطع نشده است. بنابراین درخواست دعا امری عقلایی بوده و لغو و بیهوده نیست؛ اما این که آنان به درخواست ما پاسخ مثبتی می‌گویند یا نه به وجود شرایط درخواست کننده و

موضوع درخواست شونده بستگی دارد. (همان، ص ۱۵۷)

نتیجه‌گیری

پس نتیجه می‌گیریم که توسل و درخواست دعا در دیدگاه شیعه و پاسخ‌های آیت‌الله شیخ جعفر سبحانی جایز و امری عقلایی بحساب می‌آیند. در حالی که عده‌ای با ایجاد شبهات در این زمینه باعث شده‌اند که عده‌ای توسل به اولیاء الهی را شرک بشمارند و طبق آیات قران کریم اثبات کردیم که توسل شرک نیست.

منابع

- قرآن کریم.
نهج البلاغه.
۱. ابن منظور، لسان العرب، بیروت، انتشارات دارالتراث العربی، ۱۴۰۳.
 ۲. قمی عباس، مفتاح الصالحین، انتشارات آیین دانش، قم، ۱۳۹۲.
 ۳. سبحانی جعفر، راهنمای حقیقت نشر مشعر، تهران، تابستان ۱۳۸۷.
 ۴. علیان‌سب سید حسن، اسلام ابوسفیانی، چاپ اول، تبریز، یاس نبی، مجمع فرهنگی الصادق (ع)، پایگاه شهید کریمی، ۱۳۸۹.
 ۵. کاشفی محمد رضا، دعا و توسل، ج اول، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۹.
 ۶. معین محمد، فرهنگ فارسی معین، تک جلدی، انتشارات فرهنگ نما، ۱۳۸۷.
 ۷. مجلسی محمد باقر، بحار الانوار، ج دوم، چاپ دوم، بیروت، انتشارات دارالتراث العربی، ۱۴۰۳.
 ۸. مسند احمد بن حنبل.

تجسم اعمال از دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبحانی (با استناد به آیات و روایات)

کریم علی محمدی^۱
محمد نقی عبادی آذر^۲

چکیده

یکی از تفاوت‌های مهم عالم طبیعت و ماورای طبیعت مسأله تجسم اعمال است؛ از آیات قرآن و روایات اسلامی برمی‌آیند که اعمال خوب صالحان و کارهای زشت طالحن، به گونه‌ای در عالم برزخ و قیامت مجسم می‌گردند و همه انسان‌ها، اعمال روا و ناروائی که در دنیا انجام داده‌اند، خواه کوچک و خواه بزرگ باشد، در مقابل خویش حاضر می‌یابند و از نزدیک مشاهده می‌کنند و این خود از پیچیده‌ترین و مشکل‌ترین امور، در عوالم بعد از مرگ است. اعمال هر انسان بعد از مرگ، ابتدا در عالم برزخ تمثیل می‌یابد و سپس در عالم آخرت که خانه تعالی و تکامل است، تجسم پیدا می‌کند. نکته قابل توجه این است که نه تنها اعمال خوب و بد جسمانی انسان، مجسم می‌گردند، بلکه نیت خوب و بد مردم نیز مجسم می‌شوند. تجسم اعمال را بعضی از دانشمندان پذیرفته‌اند و برخی از آنان انکار کرده‌اند. آیت‌الله‌العظمی سبحانی، با استدلال به آیات و روایات و دلایل عقلی، نظریه تجسم اعمال را به اثبات رسانده‌اند.

کلید واژگان

تجسم اعمال، جزای اعمال، عالم برزخ، عالم قیامت.

۱. بیان مسئله

تجسم اعمال مسئله‌ای است که در هر یک از حوزه‌های کلام، فلسفه و اخلاق اسلامی مطرح بوده است. بسیاری به اثبات آن پرداخته و سخت از آن طرفداری کرده‌اند، برخی نیز آن را دور از حکم عقل شمرده و به انکار آن برخاسته‌اند. هر چند کلمه تجسم اعمال در آیات و احادیث دیده نشده، ولی بی‌گمان خاستگاه آن، آیات کریمه قرآن و احادیث شریفه صادره از اهل بیت عصمت و طهارت (ع) است. در قرآن و روایات، در مورد اعمال انسان، اعم از اعمال ظاهری و باطنی، و نقش آن در جزای اخروی، مطالبی آمده که دانشمندان از آن به تجسم اعمال یا تجسد اعمال و یا تمثیل اعمال تعبیر کرده‌اند. این مسئله از این نظر حائز اهمیت است که می‌تواند به شبهه‌ای که پیرامون کیفیت برخی از اعمال وارد است، پاسخ قانع‌کننده‌ای ارائه دهد. قرآن و روایات دلالت دارند بر این که هر عملی که انسان در این جهان انجام می‌دهد دو صورت و دو ظهور و دو هویت دارد و با یکی از آنها در این دنیا تمثیل می‌کند و با دیگری در آخرت؛ مثلاً نماز در این دنیا عبارت است از یک سری از ذکرها و حرکات که هویت دنیوی نماز را تشکیل می‌دهند؛ ولی همین نماز در آخرت ظهور دیگری دارد و همچنین

karim110_ali@yahoo.com
Ebadiazar@Tabrizu.ac.ir

^۱. استادیار دانشکده الهیات دانشگاه شهید مدنی آذربایجان
^۲. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه مدنی آذربایجان

است اعمال ناشایست. زیرا اقتضای این عالم آن است که عمل به این صورت جلوه کند و اقتضای عالم آخرت آن است که عمل به شکل اصلی و واقعی خود ظاهر شود: «وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِّمَّا عَمَلُوا وَلِيُؤْتِيَهُمْ أَعْمَالَهُمْ وَهُمْ لَّا يُظْلَمُونَ؛ و برای هر کدام درجاتی است بر طبق اعمالی که انجام داده اند، تا خداوند کارهایشان را به کم و کاست به آنان باز پس دهد؛ و آنان مورد ستم واقع نمی‌شوند». (احقاف/ ۱۹). صدر آیه از نوعی نسبت خاص حکایت می‌کند و عبارت میانی از اتحاد بین عمل و جزای آن و ذیل آیه از جزای عادلانه که در واقع سبب نسبت و اتحاد مذکور است. آیات بسیار دیگری وجود دارند، که دلالت می‌کنند بر این که اعمال خیر و شر انسان بعینه به وی برگردانده می‌شوند.

۲. دیدگاه‌های مختلف

نسبت به مسئله تجسم اعمال میان بزرگان اختلاف است. گروهی این نظریه را پذیرفته و گروهی آن را رد کرده‌اند. در میان قائلان به این مسأله، سه نظر عمده وجود دارد:

نظریه اول - عذاب و نعمت‌ها در آخرت، در واقع همان تجسم اعمال و ملکات فاعل آن‌هاست؛ طبق این نظریه هر عملی که انسان در دنیا انجام می‌دهد، بدون تردید نتیجه انگیزه و نیاتی است که در جان‌ش نقش بسته است. به فرموده قرآن «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكَلْتِهِ فَرُبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا؛ به گوهر کس طبق روش خود عمل می‌کند، و پروردگارتان کسانی را که راهشان هدایت بخش تر است، بهتر می‌شناسد». (اسراء/ ۸۴). هر انسانی طبق نیات و تفکرات شکل یافته خود عمل می‌کند. اساس کار اندیشه و انگیزه است. عملی که با انگیزه‌های پست حیوانی و یا نیات و اهداف متعالی انجام می‌گیرد، تصویری در صفحه روان از خود باقی می‌گذارد. اگر این عمل تکرار نشود به تدریج آن صورت نفسانی کم رنگ و محو می‌شود؛ ولی اگر تکرار شد، تدریجاً پرورش یافته و به شکل ملکه راسخه در می‌آیند و در صحیفه جان انسان ماندگار می‌شود و پس از مرگ تجسم عینی و عملی پیدا می‌کند. نظریه دوم - آن است که هر عملی دو چهره دارد، یک چهره ظاهری که گاه در این دنیا آمیخته با لذت و رفاه و ثروت است؛ ولی چهره دیگری، به عنوان صورت ملکوتی و باطنی است که در قیامت ظاهر می‌شود. نظر سوم - قول به تفصیل است. طبق این عقیده، برخی از عقاب و ثواب‌ها در حقیقت همان عمل انسان و تجسم آن‌هاست، (نظریه تجسم اعمال). ولی بعضی دیگر جزای اعمال انسان است، (و نه تجسم اعمال). (شریعتی سبزواری، ۱۳۸۵ ش، ۳۸۶).

اما گروهی دیگر از مفسران و متکلمان اسلامی تجسم اعمال را غیرممکن دانسته و همه آیات و روایات دال بر آن را به گونه‌ای تأویل کرده‌اند. عمده دلیل آنان بر این مدعا این است که اعمال انسان از مقوله اعراض می‌باشد. بنابراین از نظر ایشان نظریه تجسم اعمال مواجه با یک اشکال است و آن اشکال این که وجود عرض قائم به خود نیست و چون اعمال و افعال انسان از مقوله اعراض بوده و وابسته به انسان هستند، در نتیجه پس از تحقق یافتن نابود می‌شوند و دیگر چیزی نیست تا اعاده گردد. در حالی که بنابر نظریه تجسم اعمال، خود اعمال بدون تکیه بر جوهر تحقق می‌یابند و این امری غیرممکن است. علامه مجلسی پس از نقل نظریه شیخ بهایی درباره تجسم اعمال می‌گوید: محال دانستن انقلاب عرض به جوهر در این دنیا و ممکن دانستن آن در سرای دیگر نوعی سفسطه است؛ زیرا دو نشئه دنیا و آخرت با هم تفاوتی ندارند مگر این که مرگ و احیاء دوباره، میان آن دو فاصله ایجاد کرده است و این تفاوت در این مورد نمی‌تواند وجه اختلاف احکام یاد شده باشد. (مجلسی،

۱۳۶۲ش، ۲۲۹/۷). جواب آن است که این اشکال به سه دلیل بر نظریه تجسم اعمال وارد نیست؛ اول- آنکه به مقتضای براهین عقلی آنچه تحقق یافت و لباس هستی بر تن کرد، دیگر به هیچ وجه معدوم نمی‌گردد و در آن مرحله و در ظرف خود که تحقق یافته است همیشه باقی خواهد ماند و عارض شدن عدم بر آن از قبیل اجتماع وجود و عدم است که محال بودن آن بدیهی است. دلیل دوم- آنکه قرآن می‌فرماید: همه چیز در امام مبین ثابت و باقی است و اعمال انسان هم از این حکم کلی مستثنی نخواهد بود. چنانکه می‌فرماید: از علم پروردگار تو حتی هم وزن ذره ای از آنچه در زمین و آسمان است پنهان نیست و نه چیزی کوچکتر از آن و نه بزرگتر از آن نیست؛ مگر آنکه در کتاب مبین ثبت و محفوظ است. (یونس/۶۱). و بالاخره دلیل سوم- آنکه هر چند ما به معاد جسمانی معتقدیم، لکن معنی این سخن آن نیست که همه قوانین مربوط به نظام دنیوی در حیات اخروی نیز جریان خواهد داشت (کلام علامه مجلسی)، زیرا نظام این عالم نظام مادی و نظام عالم آخرت، نظام معنوی و روحانی تام است و بین این دو سختی نیست تا به خواهیم به گوییم قوانین در هر دو عالم یکی است. پس ممکن است قوانینی در این دنیا حاکم باشد که در عالم دیگر کاربردی نداشته باشد و یا بالعکس و لذا سخن علامه مجلسی وجهی ندارد. از طرفی دیگر برخی دیگر از بزرگان قائلند به این که علم و عمل از سخن اعراض نیستند، زیرا علم سازنده روح و عمل سازنده بدن است و بدن‌های دنیوی و اخروی در طول یکدیگرند و تفاوت به نقص و کمال است. (طوسی-خواجه نصیر-، ۱۳۷۴ش، ۸۴).

۳. دیدگاه موافق

تجسم اعمال به دلایل عقلی و نقلی از معانی صریح شماری از آیات و روایات استنباط می‌گردد که در آن‌ها به گونه‌های مختلف، از تجسم اعمال سخن می‌رود:

آیه ۳۰ آل عمران: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمَلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحَضَّرًا وَّ مَّا عَمَلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ؛ روزی که هر انسانی هر کار نیکی انجام داده است، نزد خود حاضر می‌یابد، و هر کار بدی را که انجام داده است نیز حاضر و آماده می‌یابد، و آرزو می‌کند که میان او و آن عمل بد فاصله مکانی یا زمانی بسیاری وجود می‌داشت و او آن عمل بد را که در دنیا انجام داده است، در قیامت مشاهده نمی‌کرد.» آیه ۱۷۴ بقره: «ان الذين يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيُسْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَ لَا يَكْلَمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَ لَا يُزَكِّيهِمْ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ؛ بدرستی آنهایی که از کتاب خدا، آنچه را که خدا نازل کرده کتمان می‌کنند و با کتمان آن ثمن اندک، به دست می‌آورند، آنها آنچه می‌خورند جز آتشی نیست که به درون خود می‌کنند و خدا روز قیامت، با آنها سخن نخواهد گفت و آنها را تزکیه نکرده بلکه عذاب دردناک خواهند داشت.» آیات شریفه، بیانگر آن است که، اولاً- خود آن کار خیر و عمل بد و همان عنوان که به عمل داده شده می‌بیند؛ نه مصادیق آن را. ثانیاً- باید توجه کرد که آنچه افراد از راه کتمان حقایق الهی به دست می‌آورند، در حقیقت آتش را، درون خود جای می‌دهند. شکی نیست که صورت ظاهری و دنیوی اموال یاد شده، آتش نیست، بلکه به صورت انواع لذت‌های دنیوی نمایان می‌شوند. پس باید به گوئیم این گونه اموال، صورت دیگری دارد که اکنون از چشم ظاهرین انسان پوشیده است؛ ولی در سرای دیگر که پرده‌ها کنار می‌رود و حقایق پنهان، آشکار می‌گردد، مشاهده می‌کنند. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۷ش، ۲۹۱/۲). علامه طباطبایی نیز درباره آیه مذکور می‌فرماید: در آیه شریفه

دلالتی که بر تجسم اعمال و تحقق نتایج آن دارد، بر کسی پوشیده نیست، چون اولاً- این که علمای اهل کتاب احکام نازل از ناحیه خدا را، در برابر بهائی اندک فروختند، همین اختیار ثمن اندک عبارت است از خوردن آتش و فرو بردن آن در شکم، و ثانیاً- همین اختیار کتمان و گرفتن ثمن اندک در برابر احکام خدا را، مبدل کرد به اختیار ضلالت بر هدایت، و ثالثاً- این اختیار را هم مبدل کرد به اختیار عذاب بر مغفرت، و در آخر می‌فرماید: چقدر بر سوختن در آتش صبر دارند. پس معلوم می‌شود اختیار بهای اندک، بر احکام خدا، اختیار ضلالت است بر هدایت، و اختیار ضلالت بر هدایت، در نشئه دیگر به صورت اختیار عذاب بر مغفرت مجسم می‌شود و نیز ادامه دادن بر کتمان حق در این نشئه، به صورت ادامه بقاء در آتش، مجسم می‌گردد. (طباطبائی، ۱۳۶۲ش، ۱/۶۴۵). همچنین مسئله تجسم اعمال، در روایات نیز مورد توجه قرار گرفته است. از جمله روایتی از پیامبر اکرم (ص) خطاب به قیس بن عاصم که در آن آمده است: ای قیس، تو را لاجرم همدمی است که با تو دفن می‌شود و او زنده است و تو با او دفن می‌شوی؛ در حالی که تو مرده‌ای، اگر کریم و بزرگوار باشد تو را گرامی می‌دارد، و اگر پست و فرومایه باشد، تو را تسلیم می‌کند. سپس آن همدم جز با تو محشور نمی‌شود و تو جز با آن برانگیخته نمی‌شوی و جز درباره‌ی او، از تو بازخواست نمی‌شود، آن را جز صالح قرار مده، زیرا اگر خوب باشد با وی انس می‌گیری و اگر بد باشد جز از او وحشت نمی‌کنی، آن همدم کردار توست. (ابن بابویه، ۱۳۸۶ش، ۳). امام علی (ع) می‌فرماید: «و اعمال العباد فی عاجلهم نصب أعینهم فی آجالهم؛ کردار بندگان در این دنیا، در روز قیامت، در برابر دیدگانش مجسم خواهد بود». (نهج البلاغه، حکمت ۷). امام صادق (ع) می‌فرماید: «إذا وضع المیت فی قبره مثل له شخص، فقال له: یا هذا کنا ثلاثه: کان رزقک فانقطع بانقطاع أجلك و کان أهلك فخلفوك و انصرفوا عنک و کنت عملک فبقیت معک. أما إني کنت أهون الثلاثه عليك؛ وقتی میت در قبر قرار می‌گیرد، شخصی بر او مجسم می‌شود و می‌گوید: ما سه چیز، همراه تو بودیم، یکی رزق تو که با مرگ تو قطع شد و دیگری اهل و عیال تو که تو را پشت سر گذاشتند و بازگشتند، و من که عمل تو هستم با تو خواهم بود. من همان چیزی بودم که به من اهمیت نمی‌دادی و در میان این سه چیز کمترین جایگاه را داشتم» (کلینی، ۱۳۶۷ش، ۳/۲۴۰). شیخ بهایی در تبیین تجسم اعمال می‌گوید: عمل نیک به روح، توانایی خلق صورتی خاص، متناسب با عمل نیک، و عمل بد نیز به روح، قوت آفریدن صورتی ویژه متناسب با عمل بد می‌دهد و بدین سان کردارهای نیک و بد، پیکر می‌پذیرند و اعمال، تجسم می‌یابند، کردارهای نیک و باورهای درست، در هیئت‌های نورانی و شکل‌های زیبا چون حوریان، کاخ‌ها و رودهای بهشتی، و اعمال بد و اعتقادات باطل، در هیئت‌های ظلمانی و شکل‌های زشت چون عقرب‌ها و مارها و آتش سوزنده دوزخ؛ آن هیئت‌ها موجب سرور و شادمانی نیکان، و این اشکال، سبب اندوه و رنج‌بدان می‌گردد؛ و بدین‌سان نیکان و بدان به تصریح قرآن کریم (زلزال/ ۶-۸) کردارهای نیک و بد خود را که تجسم یافته است، عیان می‌بینند و در پرتو این مشاهده، شادمان و اندوهگین می‌شوند و به جزای کردارهای خود می‌رسند. (عاملی، ۱۳۸۷ش، ۴۰۲). عارفان نیز در تبیین مسئله تجسم اعمال، بر مبنای فلسفی، که همانا تبدیل امر بالقوه به امر بالفعل است، تکیه می‌کنند. بر این مبنا خلق‌ها، خوی‌ها و باورها در این جهان نسبت به سرای آخرت، اموری بالقوه به شمار می‌آیند و فعلیت یافتن آن‌ها در عالم آخرت، عینیت یافتن و مجسم شدن آن‌هاست. عارف نامی، شیخ محمود شبستری در مثنوی خود، مطالبی در این باره دارد.

مولوی نیز آشکارا در مثنوی معنوی، به زبان تمثیل و نماد، از تجسم اعمال سخن گفته است. زبان نمادین و بیان تمثیلی مولوی موجب شده است تا به جای اصل قوه و فعل، به استناد یک حدیث نبوی مبنی بر این که مردم، در خواب‌اند و چون به میزند بیدار شوند. (مجلسی، ۱۳۶۲ ش، ۶/۲۷۷). از تمثیل خواب و بیداری، بهره می‌جوید. طرح فلسفی تجسم اعمال، حاصل تلاشی است عقلانی که با هدف تبیین فلسفی نظریه دینی پیکرپذیری کردارها، صورت گرفته است. این تلاش به بهترین وجه از سوی یکی از شاگردان برجسته شیخ بهائی، یعنی صدرالمآلهین شیرازی، و سپس از سوی طرفداران وی انجام گرفت. (صدرحاج سیدجوادی، ۱۳۶۰ ش، ۴/۱۲۴). در حقیقت ملاصدرا نخستین متفکری است که نظریه تجسم اعمال را چونان حرکت جوهری و معاد جسمانی و دیگر اصول فلسفه خود، در نظام فلسفی خویش وارد کرد و بدان صورت ویژه عقلی-فلسفی بخشید. وی در این کار، هم از آیات و روایات بهره گرفت و هم از نظریه عرفانی تجسم اعمال، سود جست. مبنای ملاصدرا در تبیین فلسفی نظریه تجسم اعمال، همانا تأثیر و تأثر ذهن و عین، یا نفس و جهان واقع در یکدیگر است. بر اساس این تأثیر و تأثر، هر پدیده بیرون ذهنی، در ذهن یا در نفس اثر می‌گذارد و هر صورت درون ذهنی یا هر صورت نفسانی نیز در واقعیت‌های بیرون‌ذهنی مؤثر می‌افتد. (شیرازی، ۱۳۶۰ ش، ۴۵۷). ملاصدرا و پیروان وی کوشیده‌اند تا صورت‌ها و پیکرهایی، به ویژه متناسب با ملکات نکوهیده نفسانی، در جریان پیکرپذیری کردارها مشخص کنند. وی خود از حیوانی برزخی، که میانه حیوان عقلی و حسی است، سخن می‌گوید و بر این باور است که این حیوان، درون پیکر هر انسانی موجود است و با مرگ وی نمی‌میرد و در روز رستاخیز و در آن جهان، به صورتی مناسب و متناسب با ملکات نفسانی هر شخص محشور می‌شود و پاداش و کیفر می‌بیند. (شیرازی، ۱۹۸۱ م، ۹/۲۲۷). فیض کاشانی، که از پیروان و مفسران برجسته فلسفه صدرایی به شمار می‌آید، درباره تجسم اعمال می‌گوید: تکرار کردارها در این جهان، سبب پدید آمدن خوی‌ها و ملکات می‌گردد و هر ملکه‌ای که در این جهان بر نفس چیره گردد، موجب ظهور صورت و پیکری مناسب خود در آن جهان می‌شود و تجسم می‌یابد. و از آنجا که کردارهای مردم بدکار و ناروا، کردارهایی است حیوانی و ناپسند، ناگزیر در سرای دیگر به صورت حیواناتی زشت مجسم می‌گردند. (فیض کاشانی، ۱۳۷۷ ش، ۲/۹۰۰).

۴. دیدگاه مخالف

بر طبق این دیدگاه، تجسم اعمال با موازین نقلی (دینی) و عقلی (فلسفی) ناسازگار و در نتیجه منتفی است. طرفداران این دیدگاه، ضمن استناد به برخی از آیات ناسازگار با نظریه تجسم اعمال، به تأویل آیاتی می‌پردازند که ظاهراً مؤید و مثبت این نظریه به شمار می‌آید، چنان که مثلاً رؤیت در آیه «... لُیْرُوا أَعْمَالَهُمْ» (زلزال/۶). که بیانگر معرفت اعمال است، به تصریح طبرسی دو گونه قابل تفسیر است: نخست- تفسیر باطنی که عبارت است از معرفت اعمال یا شناخت کردارها با چشم دل و در پرتو رؤیت قلب. دوم- تفسیر ظاهری که عبارت است از شناختی که در پرتو دیدن با چشم سر (چشم ظاهری) به بار می‌آید که در این صورت، مراد از دیدن اعمال، دیدن نتیجه اعمال یا رؤیت نامه اعمال است، نه دیدن خود اعمال و در هر دو صورت و بر طبق هر دو تفسیر، تجسم اعمال، منتفی است. (طبرسی، ۱۳۸۹ ش، ۵/۵۲۶). غالب مفسران، خصوصاً متقدمان نیز می‌گویند: خود اعمال در قیامت مجسم نمی‌شود. مانند طبری، زمخشری، فخررازی، و بیضاوی. همچنین مخالفان نظریه تجسم اعمال

استدلال کرده‌اند که اعمال، عَرَض است و عرض، طبق قاعده خواجه نصیرالدین: العَرَض لا یبقی زمانتین. (طوسی، ۱۴۰۵ق، ۱۸۱). در دو زمان باقی نمی‌ماند و به همین سبب، تجسم آن هم بی‌معناست. فخر رازی در این باره می‌گوید: چون عمل انسان عرض است و عرض که فانی می‌شود، نمی‌تواند در آخرت به صورت جسم درآید و جوهر گردد. بنابراین، مراد از وجدان عمل در آیه: «یوم یجد کل نفس ما عملت» (آل عمران/۳۰) جزای عمل است؛ یا مقصود، یافتن نامه و صحیفه عمل است؛ یعنی یوم یجد کل نفس صحیفه أعمالها. (فخر رازی، بی تا، ۱/۷). علامه مجلسی نیز ضمن نقد نظریه تجسم اعمال می‌گوید: محال دانستن انقلاب عرض به جوهر در این دنیا و ممکن دانستن آن در سرای دیگر نوعی سفسطه است، زیرا دو نشئه دنیا و آخرت با هم تفاوتی ندارند، مگر از این جهت که مرگ و احیاء دوباره، میان آن دو فاصله ایجاد کرده است و این تفاوت نمی‌تواند وجه اختلاف احکام یاد شده باشد. (مجلسی، ۱۳۶۲ش، ۲۲۹/۷). بنابراین مخالفان نظریه تجسم اعمال به دو مطلب تمسک کرده‌اند: الف- اعمال انسان پس از صدور و مرگ، معدوم می‌شوند و چیزی نمی‌ماند تا در سرای دیگر تجسم یابد. و ب- اصولاً تجسم عمل از قبیل تبدیل عَرَض به جوهر است که امری محال است.

۵. تجسم اعمال از دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سبجانی

استاد سبجانی در تألیفات خود می‌گویند: یکی از چیزهایی که در قیامت مشاهده خواهد شد، تجسم اعمال است. مقصود از تجسم اعمال این است که آن چه را انسان در این جهان انجام داده است در جهان دیگر به صورتی متناسب با آن جهان نمودار گردد. به عبارت دیگر پاداش ها و کیفرها، نعمت ها و نقمت ها، همان حقائق اعمال دنیوی انسان ها است که در حیات اخروی خود را نشان می‌دهند. و به دیگر سخن، هر کرداری که انسان انجام می‌دهد، یک صورت دنیوی دارد که ما آن را مشاهده می‌کنیم، و یک صورت اخروی دارد که هم اکنون در دل و نهاد عمل نهفته است و روز رستاخیز پس از تحولات و تطوراتی که در آن رخ می‌دهد، شکل کنونی و دنیوی خود را از دست داده و با واقعیت اخروی خود جلوه می‌کند و باعث لذت و فرح عامل یا آزار و اندوه وی می‌گردد. بنابراین، جزای اعمال هر انسانی عین اعمال او خواهد بود؛ و در این جمله ذره ای مجازگویی نیست، و چیزی در محکمه عدل خداوند، بهتر از این نیست که عین عمل انسان را به خود انسان بازگردانند. از این مطلب در اصطلاح علمی به تجسم اعمال تعبیر آورده می‌شود.

۶. تجسم اعمال از نظر عقل و علم

استاد سبجانی معتقد است که گروهی از مفسران و متکلمان اسلامی تجسم اعمال را غیر ممکن دانسته و همه آیات و روایات دال بر آن را به گونه ای تأویل کرده‌اند. عمده دلیل آنان بر این مدعا این است که اعمال انسان از مقوله های اعراض می‌باشند و بر این اساس نظریه تجسم اعمال از دو جهت با اشکال مواجه است:

اولاً - وجود عرض قائم به خود نمی‌باشد و در نتیجه پس از تحقق یافتن از انسان نابود می‌گردد، و دیگر چیزی نیست تا اعاده گردد.

ثانیاً - بنابر نظریه تجسم اعمال، خود اعمال بدون تکیه بر جوهر تحقق می‌یابند و این امری غیر ممکن است.

مرحوم طبرسی در ذیل آیه ۳۰ آل عمران: «یَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمَلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا...» می‌گوید در کیفیت حضور عمل در قیامت آرای مختلف است، برخی گفته‌اند مقصود صحیفه های عبادات و

گناهان است که هر کس آن را می‌یابد، و برخی دیگر گفته‌اند مقصود پاداش و کیفر اعمال است و اما خود اعمال به حکم این که از مقوله عرض می‌باشند، معدوم گردیده و اعاده آنها ممکن نیست و در نتیجه حاضر شدن آن‌ها در قیامت محال خواهد بود. (مجمع البیان، ۱۳۸۹ ش، ۱/۴۱۳). علامه مجلسی نیز پس از نقل نظریه شیخ بهایی درباره تجسم اعمال می‌گوید: محال دانستن انقلاب عرض به جوهر در این دنیا و ممکن دانستن آن در سرای دیگر نوعی سفسطه است، زیرا دو نشئه دنیا و آخرت با هم تفاوتی ندارند و فرقی بین حالات آن دو در این مورد نیست؛ مگر از این جهت که مرگ و احیا دوباره میان آن دو فاصله ایجاد کرده است و این تفاوت نمی‌تواند وجه اختلاف احکام یاد شده باشد. (بحار الانوار، ۱۳۶۲۷ ش، ۲۲۹). بنابراین مخالفان نظریه تجسم اعمال به دو مطلب تمسک کرده‌اند: اولاً- اعمال از مقوله‌های اعراض می‌باشند و پس از صدور از انسان یا پس از مرگ معدوم می‌شوند و چیزی نمانده است تا در سرای دیگر تجسم یابد. ثانیاً- اصولاً تجسم عمل از قبیل تبدیل عرض به جوهر است که امری غیر ممکن می‌باشد. حق این است که هیچ یک از این دو اشکال بر نظریه تجسم اعمال وارد نیست، زیرا به مقتضای براهین عقلی آنچه تحقق یافت و لباس هستی بر تن کرد، دیگر به هیچ وجه معدوم نمی‌گردد و در آن مرحله و در ظرف خود که تحقق یافته است همیشه باقی خواهد ماند و قبول عدم بر آن در آن مرحله از قبیل اجتماع وجود و عدم است که محال بودن آن بدیهی است. آری پاره ای از اصول عقلانی مانند اجتماع دو نقیض و ارتفاع آنها اموری هستند که اختصاص به حیات دنیوی یا اخروی ندارند، ولی این مانع از آن نیست که یک رشته قوانین که عقلانی محض نیستند و با مطالعه واقعیت موجود در این جهان به دست آمده‌اند، در سرای دیگر به گونه‌ای دیگر باشند این که برخی از موجودات امکانی جوهر و برخی دیگر عرض می‌باشند و اعراض در هستی خود قائم به جوهرند و نمی‌توانند روی پای خود بایستند، مطلبی است که انسان پس از مطالعه نظام آفرینش بر آن دست یافته است؛ حال اگر شرایط حیات دگرگون شد، چه مانعی دارد که آنچه در این نظام نمی‌توانست قائم به نفس باشد، در نظام دیگر قائم به نفس بوده و به صورت آتش و غل و زنجیر و یا باغ و حور و قصور تجسم و تمثیل یابد؟ مطلب یاد شده اختصاص به تجسم اعمال ندارد، بلکه در همه حقایق مربوط به جهان آخرت از قبیل صراط، میزان، اعراف و مانند آن جاری است و نباید در تفسیر آن‌ها وضع موجود در نظام دنیوی را مقیاس قرار داد. آری کسانی که می‌خواهند به معرفت تفصیلی برسند و چگونگی تحقق یافتن وعد و وعیدهای الهی را در مورد صورتهای لذت بخش یا دردناک اخروی درک نمایند، بایستی خویشتن را از علایق مادی به رهانند و با عالم غیب ارتباط بیشتری پیدا کنند و نیز در مورد صفات نفسانی خود تأمل کامل نمایند و چگونگی صدور آثار آن‌ها را در این جهان به دقت مطالعه کنند، تا بر نحوه تحقق آثار آن‌ها در سرای دیگر واقف گردند.

۷. تجسم اعمال و دانش امروزی بشر

آیت‌الله‌العظمی سبحانی اظهار می‌دارد: در عین حال که دلایل نقلی متضافر بر وقوع آن گواهی می‌دهد، ولی در اینجا می‌توان برای اثبات امکان تجسم اعمال از علوم تجربی امروز بشر نیز بهره جست و این مسأله دقیق عقلی و دینی را به گونه‌ای تقریب به ذهن نمود؛ توضیح آن که آخرین نظریه در باره ماده و انرژی، این است که ماده و نیرو، دو مظهر از یک حقیقت است، ماده، انرژی‌های متراکم و فشرده است که در شرایط معینی به نیرو تبدیل می‌گردند، گاهی انرژی متراکم در یک گرم

ماده، معادل با قدرت انفجار متجاوز از سی هزار تن دینامیت است و در یک گرم خاک به قدری انرژی ذخیره شده که از محصول یکسال کارخانه بزرگ برق تجاوز می‌کند، این همان ماده است که در صورت انبساط به صورت انرژی جلوه می‌کند که اگر حالت انبساط آن از میان برود و به حالت متراکم و فشردگی برگردد؛ باز حالت جرمیت و جسمیت به خود می‌گیرد. بنابراین مسأله تجسم اعمال، یکی از معارف عمیق و بلند قرآن است که اگر چه درک آن برای اندیشه‌های ظاهر بین دشوار و یا غیر ممکن است ولی اندیشمندانی چون صدرالمتهلین از طریق مطالعه عمیق در حالات نفس انسانی و برپایه اصول مسلم فلسفی به درک آن نایل آمده‌اند. همان گونه که دانش امروز بشر نیز به نوبه خود می‌تواند در تصور و درک آن بشر را یاری نماید. البته نباید فراموش کرد که حوادث و حقایق مربوط به جهان آخرت از حقایق غیبی بوده و درک درست و کامل آن برای بشر محبوس و محصور در حصار طبیعت و ماده ممکن نیست مگر آنان که پیوند مستحکمی با جهان غیب داشته و حقایق آن جهان را از نزدیک مشاهده می‌نمایند که تعدادشان بس اندک و نادر است. (سبجانی، ۱۳۶۰ ش، ۹/۴۰۶).

۸. تجسم اعمال در قرآن

از آیات متعددی در قرآن استفاده می‌شود که همین عمل آدمی در روز قیامت برای پاداش و یا کیفر تجسم می‌یابد. به همین دلیل شخص گنهکار در روز قیامت هرگز نمی‌تواند جرم خود را انکار کند؛ زیرا همانطور که گفتیم اعمال انسان در آن روز تجسم می‌یابد و این خود بهترین و قوی‌ترین شاهد و گواه بر جرم و جنایت خواهد بود. هر چند در آن روز، پشیمانی صورت می‌گیرد اما هیچ سودی به حالش نخواهد داشت. اینک برخی از آیات بیانگر این مطلب است:

۱- ۸. «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحَضَّرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا...؛ روزی که هر انسانی هر کار نیکی که انجام داده است، نزد خود حاضر می‌یابد و هر کار بدی را که انجام داده است نیز حاضر و آماده می‌یابد و آرزو می‌کند که میان او و آن عمل ناروا فاصله مکانی یا زمانی بسیاری وجود می‌داشت (و او آن عمل ناروا را که در دنیا انجام داده است در قیامت مشاهده نمی‌کرد).» (آل عمران/۳۰).

۲- ۸. «... وَ وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظُنُّ رَبُّكَ أَحَدًا؛ آن گاه اعمال خود را در مقابل خود بیابند و پروردگار تو، به کسی ستم نمی‌کند.» (کهف/۴۹).

۳- ۸. «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتُرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ...؛ آنان که پنهان دارند آیاتی از کتاب آسمانی را که خدا فرستاده بود و آن را به بهای اندک فروشند، جز آتش جهنم در شکم نمی‌برند.» (بقره/۱۷۴).

۴- ۸. «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا؛ آنان که اموال یتیمان را به ستمگری می‌خورند، در حقیقت آن‌ها در شکم خود آتش جهنم فرو می‌برند و به زودی در آتش فروزان خواهند افتاد.» (نساء/۱۰).

۵- ۸. «... وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ - يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنْزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كَنْتُمْ تَكْنُزُونَ؛ و کسانی که طلا و نقره را گنجینه و ذخیره می‌کنند و در راه خدا انفاق نمی‌کنند آن‌ها را به عذابی دردناک بشارت ده. روزی که آن طلا و نقره ذخائرشان در آتش دوزخ گداخته شود و پیشانی

و پشت و پهلوی آن‌ها را به آن داغ کنند این است نتیجه آنچه بر خود ذخیره کردید، اکنون به چشید همان سیم و زری که اندوخته می‌کردید». (توبه/۳۴ و ۳۵).

۶- ۸. «وَلَا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرًّا لَّهُمْ سَيَطُوفُونَ مَا بَخُلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ...» و آنان که بخل نموده و از مالی که خدا از فضل خویش به آن‌ها داده حقوق فقیران را ادا نمی‌کنند، گمان نکنند این بخل به نفع آن‌ها خواهد بود بلکه به ضرر آن‌هاست، چه آنکه مالی که در آن بخل ورزند در قیامت زنجیر گردن آن‌ها شود درده همه را بداند». (آل عمران/۱۸۰).

۷- ۸. «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ. وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ؛ پس هر کس به اندازه سنگینی ذره ای کار نیک انجام دهد، آن را می‌بیند، و هر کس به اندازه ذره ای کار بد انجام دهد، آن را می‌بیند». (زلزال/۸ و ۷).

۹. تجسم اعمال در روایات

از مجموع آیات گذشته دانسته شد که عمل انسان در روز قیامت تجسم می‌یابد. ولی علاوه بر آیات، از روایات متعددی نیز می‌توان استفاده کرد که اعمال انسان‌ها در روز رستاخیز تجسم پیدا می‌کند که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱- ۹. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): اتَّقُوا الظُّلْمَ فَإِنَّهُ ظَلَمَاتُ يَوْمِ الْقِيَامَةِ؛ از امام صادق (ع) نقل شده است که پیامبر اسلام (ص) فرمود: از ستمگری و ظلم به پرهیزید. زیرا ظلم و ستم در روز قیامت به صورت تاریکی‌ها و ظلمات نمایان می‌شود. از ظاهر روایت دانسته می‌شود که خود ظلم در روز قیامت به صورت ظلمت و تاریکی تجسم می‌یابد». (کلینی، ۱۳۴۸ ش، ۲/۳۳۲).

۲- ۹. امام علی (ع) می‌فرماید: «أَعْمَالُ الْعِبَادِ فِي عَاجِلِهِمْ تُصَبُّ أَعْيُنُهُمْ فِي آخِرِهِمْ؛ کارهایی که انسان در دنیا انجام می‌دهد، در آخرت در برابر او قرار می‌گیرد». (نهج البلاغه، حکمت ۷).

۳- ۹. «عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ: «مَنْ أَكَلَ مَالَ أَخِيهِ ظُلْمًا وَلَمْ يَرُدَّهُ إِلَيْهِ أَكَلَ جَذْوَةً مِنَ النَّارِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؛ ابوبصیر می‌گوید از امام صادق (ع) شنیدم که می‌فرمود: هر کس مال برادر دینی خود را از روی ظلم و ستم بخورد و عوضش را به او برنگرداند، روز قیامت قطعه‌ای از آتش را می‌خورد». (کلینی، ۱۳۴۸ ش، ۲/۳۳۳).

۴- ۹. امام صادق (ع) می‌فرماید: جبرئیل نزد پیامبر (ص) آمده به او گفت: «يَا مُحَمَّدُ عَشْرٌ مَا شِئْتَ فَإِنَّكَ مَيِّتٌ وَأَحَبُّ مَنْ شِئْتَ فَإِنَّكَ مُفَارِقُهُ وَأَعْمَلٌ مَا شِئْتَ فَإِنَّكَ مُلَاقِيهِ؛ ای محمد (ص) هر طور که میل داری زندگی کن، ولی سرانجام باید به میری؛ و هر کس را می‌خواهی دوست به دار، سرانجام از او جدا خواهی شد، و هر عملی که می‌خواهی به جای آور، حقا که تو در قیامت آن را ملاقات خواهی کرد». (ابن بابویه، ۱۳۹۲ ق، ۱/۴۷۱).

۵- ۹. از امام صادق (ع) نقل شده: چون انسان مؤمن را در قبر می‌گذارند دری از جهان غیب بر روی وی گشوده می‌شود به وسعت دید چشم، قبرش وسعت می‌یابد و او جایگاه خود را در بهشت خواهد دید. «وَيَخْرُجُ مِنْ ذَلِكَ رَجُلٌ لَمْ تَرَ عَيْنَاهُ شَيْئًا قَطُّ أَحْسَنَ مِنْهُ» و در این حال مردی را با چهره زیبا مشاهده می‌کند که هرگز زیباتر از او را ندیده است، می‌گوید: «يَا عَبْدَ اللَّهِ مَا رَأَيْتُ شَيْئًا قَطُّ أَحْسَنَ مِنْكَ» بنده خدا من زیباتر از تو کسی را هرگز ندیده‌ام تو کیستی؟ او جواب می‌دهد: «أَنَا رَأَيْتُكَ أَحْسَنُ الَّذِي كُنْتَ عَلَيْهِ وَعَمَلُكَ الصَّالِحُ الَّذِي كُنْتَ تَعْمَلُهُ» من، نیت و عقیده خوب و عمل پسندیده‌ای هستم

معنای مجسم شدن اعمال آدمیان در برابر آنها در عالم برزخ و روز قیامت است؛ که با پیکری زیبا و هیئتی دلپذیر، یا با پیکری زشت و شکلی بیم‌آمیز و نفرت‌انگیز پدیدار می‌شوند و او را شادمان یا اندوهگین می‌گردانند و بدین سان به وی پاداش و کیفر می‌دهند. این نظریه، ریشه در آیات قرآن و احادیث معصومین (علیهم السلام) دارد که متضمن تجسم اعمال است. و همین سبب شده که آرای مختلفی درباره جزای اعمال در آخرت مطرح شود. گروهی که دیدگاه منفی دارند، آیات و روایات مغایر با تجسیم اعمال را مبنا قرار داده‌اند و طوری تفسیر کرده‌اند که با دیدگاهشان سازگار باشد. پس تجسم اعمال را غیرممکن دانستند. در مقابل، اکثر دانشمندان اسلامی دیدگاه مثبتی درباره تجسم اعمال دارند و ضمن نقد نظریات طرفداران دیدگاه منفی، تجسم اعمال را به دلایل نقلی و عقلی ممکن می‌دانند و برآوردند که: اولاً آیات و روایات، تجسم اعمال را تأیید می‌کنند. ثانیاً، به حکم تبدیل امر بالقوه به امر بالفعل، تجسم اعمال ممکن است. ثالثاً، بدان سبب که ذهن در عین، تأثیر می‌گذارد و عین نیز در ذهن مؤثر است، تجسم اعمال امری ناممکن نیست. به نظر می‌رسد در کنار نظریات مختلف مفسران، متکلمان، عارفان و محدثان، بهترین تبیین را استاد علامه آیت‌الله‌العظمی سبحانی با استناد به آیات قرآنی و روایات اسلامی، ارائه داده‌اند و تونسته‌اند از طریق مطالعه عمیق در خصوص آیات و روایات و نیز طرح مستندات عقلی و علمی و دانش امروز بشری، در تصور و درک تجسم اعمال، جامعه را یاری دهد.

منابع

- قرآن مجید، ترجمه مکارم شیرازی.
- نهج البلاغه، ترجمه دشتی.
- ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۸۴ش)، الخصال المحموده والمذمومه، ترجمه صادق حسن زاده، تهران، انتشارات فکر آوران.
 - ، (۱۳۸۶ش)، الامالی، ترجمه کریم فیضی، قم، انتشارات چهارده معصوم، چاپ دوم.
 - ، (۱۳۹۲ق)، من لایحضره الفقیه، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، منشورات جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه.
 - بحرانی، سید هاشم، (۱۳۷۵ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، موسسه اسماعیلیان.
 - ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۸۷ش)، عقائد استدلالی، قم، نشر هاجر.
 - سبحانی، جعفر، (۱۴۰۰ق)، مفاهیم القرآن، اهتمام جعفر الهادی، قم، موسسه امام صادق(ع).
 - ، (۱۳۶۰ش)، منشور جاوید، قم، انتشارات توحید.
 - شبستری، محمود، (۱۳۵۷ش)، گلشن راز، تهران، چاپ شادپور.
 - شیرازی، صدرالدین، (۱۹۸۱م)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
 - ، (۱۳۶۰ش)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
 - شیرازی سبزواری، محمد باقر، (۱۳۸۵ش)، معاد در نگاه عقل و دین، قم، نشر بوستان کتاب.
 - صدر حاج سید جوادی، احمد، (۱۳۶۰ش)، دائره المعارف تشیع، تهران، موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البیت.
 - طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۶۲ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
 - طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۸۹ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تعلیق ابوالحسن شعرانی، تهران، المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه.
 - طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۷۴ش)، آغاز و انجام، تعلیقات حسن حسن زاده آملی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ چهارم.
 - ، (۱۴۰۵ق)، تلخیص المعصل، بیروت، دارالاضواء، چاپ دوم.
 - عاملی (شیخ بهائی)، محمد بن حسین، (۱۳۸۷ش)، اربعین حدیث، ترجمه محمد خاتون آبادی، تهران، نشر حکمت.
 - فخر رازی، محمد بن عمر، (بی تا)، التفسیر الکبیر، قاهره، المطبعه البهیة المصریه.
 - فیض کاشانی، محسن، (۱۳۷۷ش)، علم الیقین، تحقیق محسن بیدار فر، قم، نشر بیدار.
 - کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۴۸ش)، اصول کافی، ترجمه سیدجواد مصطفوی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اهل البیت(علیهم السلام).
 - ، (۱۳۶۷ش)، فروع کافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
 - مجلسی، محمد باقر، (۱۳۶۲ش)، بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار(علیهم السلام)، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

ظرفیت های سیاسی اجتماعی حج در دیدگاه آیت الله جعفر سبحانی

سیدضیاءالدین علیانسنب^۱

اکرم عشقی چهاربرج^۲

سیده عبدی^۳

چکیده

حج بیت الله الحرام یکی از مهم ترین اعمال عبادی اسلام است که به صورت کنگره عظیم اجتماعی انجام می گیرد. برخی از مسلمانان، تنها به جنبه عبادی حج توجه داشته و ارتباط آن با مسائل اجتماعی و سیاسی مسلمانان را بر نمی تابند، در حالی که توجه به ظرفیت های سیاسی اجتماعی حج می تواند بسیاری از مشکلات جهان اسلام را رفع نماید. از این روی، نوشتار حاضر با عنوان ظرفیت های سیاسی - اجتماعی حج در دیدگاه آیت الله جعفر سبحانی با هدف تبیین اندیشه های این اندیشمند اسلامی با روش کتابخانه ای و توصیفی بوده و در نهایت بدین نتیجه رسیده که؛ آیت الله جعفر سبحانی با نگرش جامع به حج، مسلمانان را متوجه ظرفیت های سیاسی و اجتماعی آن کرده و در تألیفات خود در پاسخ به شبهات وهابیت، که حج را صرفاً یک عبادت محض و خودسازی بدون توجه به اجتماع می دانند، وحدت مسلمانان را مطرح و مبارزه با استکبار را ضروری می شمارد. از نظر ایشان، حج فقط عبادت فردی محسوب نمی شود، بلکه با عنایت به دیگر ابعاد - با توجه به آموزه های دینی و بهره مندی های اهل بیت علیهم السلام - آن را فضایی برای روشنگری دیگر مسلمانان از مسائل جهان اسلام دانسته و همچنین ایشان برائت از مشرکان و دشمنان دین را در مقابل کفر، یک عمل سیاسی دانسته که برای انسجام بخشی جهان اسلام لازم و ضروری است و مسلمانان می توانند با تشکیل صف واحدی در این کنگره عظیم الهی، موقف سیاسی و دفاعی خود را بحث نموده و برای مبارزه با استکبار جهانی و عدم تسلط آنان، برنامه ای را ترتیب دهند.

کلید واژگان

حج، ظرفیت های سیاسی، ظرفیت های اجتماعی، وحدت اسلامی، برائت از مشرکین، جعفر سبحانی
(مدظله العالی)

مقدمه

حج به عنوان عبادتی سیاسی اجتماعی از مهم ترین ظرفیت های درونی جهان اسلام برای وحدت مسلمانان، آگاهی از مسائل و مشکلات دیگر مسلمانان، اعلام انزجار از استعمار و استکبار شرق و غرب است که با گرد هم آمدن نمایندگان از سراسر جهان اسلام در قالب انجام مناسکی یکسان در زمان و مکان واحد، هویت دینی و تمدنی مسلمانان را تقویت می کند.
آیت الله جعفر سبحانی با تألیف کتاب های روشنگر و به سبک معاصر، مسلمانان را به ابعاد و

akram.aban@yahoo.com

akram.aban@yahoo.com

abdi_s2011@yahoo.com

۱. دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی تبریز

۲. دانش آموخته سطح ۳، رشته تفسیر و علوم قرآنی

۳. دانش آموخته سطح ۳، رشته تفسیر و علوم قرآنی،

ظرفیت‌های دین در عرصه سیاست و اجتماع جلب کرده و با همین نگرش حقانیت دین اسلام را در معرض نمایش قرار می‌دهد. ایشان در تألیفات و پیام‌های خود در خصوص حج و ایام آن، روح وحدت و ایستادگی در مقابل استکبار را متذکر شده، سعی دارد تصور و تفکر جهان اسلام را در مورد حج تغییر دهد تا آن‌ها با نگرشی جامع به حج بنگرند و آن را در ابعاد فقهی، مناسکی، فردی و اخلاقی منحصر نکنند. ایشان همچنین با ارائه‌ی تشریح ابعاد سیاسی اجتماعی حج، بهره‌مندی از ظرفیت‌های بی‌ظنیر آن در وحدت روشنگری مسلمانان از اوضاع و شرایط همدیگر را گوشزد می‌کنند.

در این مقاله ظرفیت‌های سیاسی و اجتماعی حج، در آیات و روایات با تمرکز بر اندیشه‌های آیت‌الله جعفر سبحانی نسبت به کنگره عظیم حج بررسی می‌شود. در زمینه‌ی حج، کتب و مقالاتی تألیف شده از جمله: آیین وهابیت آیت‌الله سبحانی و اسرار حج آقای جوادی آملی، و مقالاتی چون ابعاد حج در قرآن را می‌توان نام برد. ولی در هر یک از آن‌ها به حج در آیات و روایات، وجه عرفانی حج، آثار آن اشاره شده چه بسا در خیلی از تألیفات، مطالب تکراری به چشم می‌خورد. اما نویسنده در این نوشتار قصد دارد ظرفیت سیاسی و اجتماعی حج را برجسته نموده و در طول آن به اندیشه‌های آیت‌الله جعفر سبحانی نیز متمرکز گردد.

الف. ابعاد سیاسی

حج، عبادت و پرستش حضرت حق، در بهترین شکل ممکن است. این فریضه بزرگ الهی، با دیگر عبادات تفاوت‌های بسیاری دارد؛ زیرا حج، نقطه پیوند عبادت با سیاست و مرکز اتصال پرستش خداوند با مسائلی، چون سیاست، اجتماع، اقتصاد و فرهنگ است. هیچ‌گاه نمی‌توان حج را از دو خصیصه عبادت و سیاست جدا کرد، بلکه این دو، تار و پود حج را تشکیل می‌دهند، اما از آن‌جا که حج واقعی، نمایش قدرت، عزت و شکوه جهانی اسلام بوده و مایه تزلزل قدرت‌های پوشالی استکبار می‌گردد، در طول تاریخ، همه کسانی که منافعشان با پویا شدن حج به خطر می‌افتد، همواره کوشیده‌اند این فریضه الهی را تحریف کنند. روشن است که شیطان‌ترین راه، ابقای ظاهر حج و تهی کردن آن از محتوا است. (شکریان، ۱۳۸۵، ۲۷-۲۸) با توجه به اهمیت بعد سیاسی حج، این نوشتار درصدد است تا با استمداد از آیات و روایات و همچنین تطبیق اندیشه‌های آیت‌الله جعفر سبحانی با آن‌ها، این بعد را با تفصیل بیشتری بررسی نماید.

برائت از مشرکان

یکی از بعدهای سیاسی کنگره عظیم حج، برائت از مشرکان است که در آیات و روایات و سخنان بزرگان دین از جمله آیت‌الله جعفر سبحانی به آن تأکید شده که به طور تفصیل در زیر بیان می‌شود. برائت حکمی حتمی و منجز است که در همه زمان‌ها استمرار دارد و مربوط به زمانی خاص نیست. از سوی دیگر، از استناد تبری و اعلان آن به خدا و رسول(ص)، می‌توان فهمید که هیچ مسلمانی حق ندارد با قومی که خدا و رسول(ص) با آن‌ها قطع رابطه کرده‌اند، ارتباط داشته باشد و این آیات، در واقع ترسیم یک خطی برای همه مسلمانان در همه زمان‌هاست که میان اسلام و کفر فاصله زیادی وجود دارد و از آن‌جا که اسلام و کفر دو خط و دو جریان متضاد هستند، در همه موارد کلی و جزئی، از تنظیم امور اجتماعی و سیاسی گرفته تا فرهنگی، اقتصادی و... میان این دو، تفاوت اساسی وجود دارد. توبه(۹): ۱-۳

در مکه، همه مسلمانان فارغ از نژاد، رنگ، قومیت، نسب و مانند آن، خود را در برابر خدا می‌یابند. گویی انسان‌ها در آن مکان مقدس، همه منیت‌ها را کنار زده و توجه خود را به پروردگار هستی معطوف می‌سازند؛ چرا که خود را در برابر کعبه می‌بینند که نماد توحید است. نخستین خانه توحید و بی‌سابقه‌ترین معبدی که در روی زمین به وجود آمد؛ خانه‌ای که برای مردم و محل برکت است: «إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ». آل عمران (۳): ۹۶.

اندیشه برائت از مشرکان اهدافی را در پی دارد که مهم‌ترین آن‌ها مورد توجه قرار می‌گیرد:

الف. نفی قدرتهای استکباری

با اعلام بیزاری از قدرت‌های سلطه‌جو و استعماری، زمینه‌های اضمحلال و نابودی آن‌ها از سوی ملت‌ها مهیا شده و می‌کوشند تا زمینه‌های دخالت بیگانگان در کشور خود را از بین ببرند. وقتی آحاد ملت‌های مسلمان، دست در دست هم داده و خواستار خروج استعمارگران از مناطق و سرزمین‌های خود شوند، دیگران جرأت نمی‌کنند دست به توطئه بزنند. امروز در میان سران مسلمان دولت‌های اسلامی هنوز پدیده شوم ارتباط با قدرت‌های بیگانه وجود دارد. بعضی از دولت‌های اسلامی و عربی در منطقه، هنوز سرمست روابط با آمریکا و ولد نامشروع او؛ یعنی اسرائیل هستند و جای بسی تأسف است که چرا این گرایش هنوز وجود دارد. به‌طوری که دانشمندان معاصر، آیت‌الله جعفر سبحانی در کتاب آیین و هابیت به این اصل توجه نموده و بیان می‌دارند که اصولاً باید در خطبه‌های نماز جمعه در این مراکز به نفی استعمار و ضررهای همکاری با آن‌ها تذکر داده شود، در حالی که چنین نیست و تمامی اخبار در این مراکز سانسور گشته است. و خطوط کلی آن مشخص گردیده، حتی یک سخن هم درباره‌ی استعمار و ضررهای آمریکایی جهانخوار و اقمار آن بر جهان تحت استعمار گفته نمی‌شود. (سبحانی، ۱۳۸۹: ۷) علی‌رغم این رفتارهای خائنانه، آحاد ملت‌ها و بسیاری از دولت‌ها به خوبی فهمیده‌اند که دشمنان در صدد استثمار و استعمار آنان می‌باشند، لذا با اعلان انزجار خود، زمینه نفی سلطه و قدرت طلبی آنان را در منطقه فراهم کرده‌اند. راه برون رفت از این سلطه‌طلبی و سلطه‌پذیری، اتحاد و انسجام همه مسلمانان در این امر خطیر است. اتحاد در برابر زورگویی‌ها و تجاوزات، اتحاد در نفی وابستگی به دولت‌های غربی و اتحاد در برائت از دشمنان، قدرت طلبی‌های آنان را از بین می‌برد. مقام معظم رهبری در تقبیح شرک مدرن می‌فرمایند:

«گویی خدای دنیا - معاذ الله - جباران و زورگویان و چپاولگران و ابرقدرتها و جنایتکارانند و استضعاف و استعباد و استثمار خلاق و علو و استکبار نسبت به بندگان خدا حق مسلم آن‌هاست، و همگان باید پیشانی اطاعت بر آستان تفرعن آن‌ها ساییده و در برابر زورگویی و غارتگری و میل و اراده بی‌مهار آنان تسلیم باشند... این، همان شرکی است که امروز مسلمانان باید با اعلام برائت، دامن خود و اسلام را از آن تطهیر کنند. (پیام به حجاج بیت الله الحرام، تیرماه ۶۸)

ب. آگاهی و بیداری

حج بزرگترین تجمع مسلمانان سراسر جهان است که در هر سال نمایندگان را گرد هم جمع می‌کند. شکل‌گیری این تجمع پربرکت، نیروی بسیاری را در اختیار جهان اسلام قرار می‌دهد تا درباره مسائل گوناگون جهان اسلام، اطلاع‌رسانی و روشننگری بهتری صورت گیرد. پیامبر اسلام (ص) و ائمه اطهار (علیهم السلام)، از ابتدای تشریح حج در اسلام، همواره از حج به عنوان پایگاهی برای انتقال معارف دین و اطلاع‌رسانی به مسلمانان بهره برده‌اند. یکی از مهم‌ترین عرصه‌های حج، شناساندن اسلام واقعی

است؛ اسلامی که با تلاش‌های استعمارگران در ابعاد فردی و مناسکی خلاصه شده و از روحیه سیاسی و اجتماعی فاصله گرفته است. با گذشت چند قرن و تقویت جنبه‌های سیاسی و اجتماعی دین، بیداری اسلامی به جنبشی نیرومند و فراگیر تبدیل شد. بنابراین مهم‌ترین عامل اسلامی، بازگشت مسلمانان به اسلام اصیل و ناب بود؛ اسلامی که در آن، بر عزت اسلامی و مقابله با دشمنان و استعمارگران تأکید بسیاری شده است؛ اسلامی که در آن، مسلمانان از نظر علمی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، حکومتی مقتدر، متعالی و مستقل دارند؛ اسلامی که در آن، سیاست و دیانت نه تنها از هم جدا نیستند، بلکه لازمه یکدیگرند؛ اسلامی که در آن، معنویت و اخلاق، زیربنای شکل‌گیری جامعه و شخصیت همه افراد جامعه است. نتیجه طبیعی چنین اسلامی، صلابت و پویایی همیشگی جامعه است که به هیچ وجه، غفلت و خمودی در آن جایی ندارد. (احمدی، ۱۳۹۰: ۳۵-۴۵)

بنابراین، آشنا کردن مسلمانان با اسلام واقعی، به خودی خود، بیداری اسلامی را در پی خواهد داشت و حج، بهترین فرصت برای این امر خواهد بود. (امام خمینی «ره»، ۱۳۶۱، ۲: ۲۷۷)

آیت‌الله جعفر سبحانی با الهام گرفتن از احیاگر تفکر دینی در قرن حاضر، - امام خمینی «ره» «ره» - آفت و شکل اساسی مسلمانان را آشنا نبودن مسلمانان با همه ابعاد اسلام دانسته و چنین باور دارند که بی‌اطلاعی از عقائد شیعه، که این آفت در تمام قرون حاکم بوده و علت این مطلب، وجود قدرتهای جهنمی اموی‌ها و عباسی‌ها بود که اجازه نمی‌داد که شیعه عقائد خود را در محافل علمی جهان تسنن مطرح کند، و تشیع بسان دیگر مکاتب شناخته شود؛ زیرا همه کس اجازه سخن گفتن در مراکز علمی و عبادی داشت جز شیعه، مگر در مقطع‌های خاصی که برای معرفی این مکتب کافی نبود. انقلابی که در مجامع و محافل علمی تسنن از نظر شیوه تعلیم و تعلم رخ داد، و شیوه‌های نو و کتاب‌های سطحی در عقاید و کلام، جانشین شیوه‌های دیرینه و کتاب‌های عمیقی مانند «المواقف» و «شرح مقاصد» گردید، سبب شد که در یک کشور اسلامی، یک نفر پیدا نشود که از عهده تدریس این کتاب‌های عمیق که در قرون هشتم اسلامی نوشته شده است، برآید. این نوع سطحی‌نگری و آموزش‌های غیر عمیق است که سبب می‌شود نویسنده‌ای مانند «احسان الهی ظهیر» میان دعوت به خلافت و دعوت به نبوت و رسالت فرقی نگذارد و کتابی در «فرق و تاریخ» بنویسد و با پول نفت و بی‌حد و حساب سعودی چاپ و منتشر گردد، ولی از الفبای عقیده «شیعه» آگاه نباشد. (سبحانی، ۱۳۸۹، ۱۴-۱۵)

ایشان با اشاره به حدیثی از فرزند گرامی پیامبر (ص)، حضرت صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «شخص آگاه از اوضاع زمان خود، مورد هجوم حوادث ناگوار واقع نمی‌شود». (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۶) (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ۳۵۶) (محدثی، ۱۳۹۰، ۱: ۳)

روی این اصل، اگر کسی (مسلمانی) از اوضاع زمان و حوادث تلخ و اسفباری که بر جهان اسلام می‌گذرد، آگاهی داشته و دشمن را بشناسد، باید نبرد فکری و عقیدتی که بر ضد اسلام آغاز شده را رصد نموده و برای رهایی از آن بسیج شود. (سبحانی، ۱۳۸۹، ۱۵)

در این بین حج از مهم‌ترین احکام دینی است که در عین ابعاد و کارکردهای سیاسی و اجتماعی، در ابعاد مناسکی محدود شده است. (امام خمینی «ره»، ۱۳۸۷، ۱: ۱۸۴) بنابراین، حج خود به عنوان یکی از اساسی‌ترین عبادات اسلامی، باید احیا شود. آیت‌الله جعفر سبحانی در جواب کسانی که حج را در مناسک محدود کرده و قائل هستند می‌توان پول حج را در اموری دیگر هزینه کرد با استناد به آیه «و

لَلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا؛ و برای خدا، حج آن خانه، بر عهده مردم است [البته بر کسی که بتواند به سوی آن راه یابد]. آل عمران (۳): ۹۷، اظهار می‌دارند، یکی از وظایف مسلمانان این است که اگر شرایط استطاعت بر ایشان فراهم باشد، باید یک بار در طول عمر خانه خدا را زیارت کنند. ایشان در ادامه می‌فرمایند، غرض اصلی، زیارت خانه خدا نیست، بلکه مقدمه است بر یک سلسله مسائل مهم، این که اجتماعی محقق می‌شود و سران کشورهای اسلامی در آن جمع می‌شوند و در مورد آینده اسلام و مسلمانان فکر می‌کنند؛ زیرا امروزه، بلایایی که دامنگیر امت اسلامی شده به خاطر دو دستگی‌های زیادی است که ایجاد شده به طوری که یک دولت اسلامی، دولت اسلامی دیگر را بمباران می‌کند. بر همین اساس تجمع چنین جمعیتی در کنگره‌ی عظیم حج می‌تواند آتش‌ها را خاموش کند. (سایت مشرق: ۱۲ خرداد ۹۷؛ www.Mashreghnews.ir)

ج. تحکیم وحدت میان مسلمانان

در سراسر دنیا، هیچ مسلمانی یافت نمی‌شود که در وضعیت کنونی، نگاه مثبت به اهمیت وحدت نداشته باشد. امروز حیل‌ها و نقشه‌های دشمنان بر مردم مسلمان دنیا روشن شده و کیست که نداند زورمداران در صدد دامن زدن به اختلافات فرقه‌ای هستند. منازعات و کشمکش‌های گذشته و کنونی جهان، علی‌رغم تلاش‌های گسترده رهبران جوامع و دولت‌ها، همچنان رو به تزايد نهاده و هر روز بر میزان قربانیان اختلافات داخلی، منطقه‌ای و بین‌المللی افزوده می‌شود و به موازات آن حجم بیشتری از سرمایه‌های مادی و معنوی ملت‌ها، قربانی مطامع جنگ افروزان و تفرقه‌انگیزان می‌شود. تجربه تاریخی، گویای این مطلب است که تکیه و تعصب بر عواملی چون: قومیت‌گرایی و ناسیونالیسم، نژاد و رنگ و مانند آن، مانع رسیدن به آرمان‌های تعالی بخش می‌گردد. بر مبنای همین نگرش است که امام خمینی «ره» فرموده‌اند: «اگر ملت‌های مسلم... با هم باشند و به برادری با هم رفتار کنند، هیچ آسیبی بر این‌ها واقع نمی‌شود و هیچ یک از ابرقدرت‌ها قدرت این که تجاوز به آن‌ها بکنند ندارند». (روزنامه جمهوری اسلامی، ۲۸/۵/۵۹)

از منظر امام، امروز مهم‌ترین طرح ابرقدرت‌ها ایجاد اختلاف است: «امروز وضع سیاسی دنیا طوری است که تمام کشورهای عالم در تحت نظر سیاسی ابرقدرت‌ها هستند. همه‌جا را ناظر هستند و برای شکست همه طوایف و قشرهای دیگر طرح‌ها دارند و مهم طرح‌ها آن است که بین برادرها اختلاف ایجاد کنند». (امام خمینی «ره»، ۱۳۶۹، ۱۳: ۱۳۰)

«این اختلاف شما که الان هست و هر روز هم ریشه‌دارتر می‌شود... می‌دانید چه ضرری دارید به اسلام می‌زنید؟... و چه خدمتی دارید به آمریکا می‌کنید؟» (همان، ۵: ۲۷۸)

مقام معظم رهبری نیز در این باره می‌فرمایند: «... از مسائل مهم این روزگار، مسأله اختلافات فرقه‌ای میان مسلمین است... در این باب، سخن تازه آن است که پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و گسترش فکر آن در سراسر آفاق اسلامی، یکی از ترفندهای استکبار در مقابله با این موج همه‌گیر اسلامی این بوده است که از سویی انقلاب اسلامی ایران را یک حرکت شیعی به معنای فرقه‌ای آن - و نه اسلامی به معنای عام - معرفی کرده و از سوی دیگر، در ایجاد نفاق و تقار میان شیعه و سنی سعی بلیغ کنند. ما از آغاز با توجه به این مکر شیطانی، همواره اصرار بر وحدت فرق مسلمین داشته و کوشیده‌ایم این فتنه‌گری را خنثی کنیم». (پیام مقام معظم رهبری به حجاج، ۷۰/۳/۲۶)

در این باره توجه به چند نکته ضروری است.
الف) تأکید قرآن و احادیث بر وحدت اسلامی
واژه‌هایی چون تعاون، جماعت، اجتماع، مودت، اخوت، الفت، تألیف قلوب و... در متون دینی ما
زیاد وارد شده است و به نوعی دربردارنده معنای وحدت و اتحاد می‌باشد که بعضی از آن‌ها مورد
توجه قرار می‌گیرد:

«وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى». مائده (۵): ۲.
«وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً». روم (۳۰): ۲۱.
«إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ». حجرات (۴۹): ۱۰.
«وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا». آل عمران (۷): ۱۰۳.
«كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً». بقره (۲): ۲۱۳.

هم‌چنین در کلام نورانی معصومین (علیهم‌السلام) واژه‌هایی چون «جماعت» «تواصل» به کار رفته است
که دربردارنده‌ی مفهوم وحدت می‌باشد. پیامبر (ص) در حدیثی می‌فرماید: «مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ مَاتَ مِيتَةً
جَاهِلِيَّةً؛ کسی که از جماعت، افتراق جوید، جاهل از دنیا می‌رود». (پاینده، ۱۳۶۳، ۷۴۱)
امام علی (ع) نیز در وصف جماعت می‌فرماید: «فَإِنَّ يَدَ اللَّهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ وَإِيَّاكُمْ وَالْفُرْقَةَ؛ همانا دست
خدا با جماعت است و بر شماست پرهیز از افتراق و جدایی». (صبحی صالح، بی‌تا، خ ۱۲۷)
«وَعَلَيْكُمْ بِالتَّوَّاصِلِ وَالتَّبَادُلِ مَآيَاكُمْ وَالتَّقَاطُعِ؛ بر شما باد پیوستن با یکدیگر و بخشش
همدیگر، مبدا از هم روی برگردانید و پیوند درستی را از بین ببرید». (صبحی صالح، ۱۴۴۰، ن ۴۷)
حاصل این که با توجه به تأکید زیاد آیات و روایات در باب وحدت می‌توان به جایگاه آن در نظام
اسلامی پی برد.

ب) اهداف طرح وحدت اسلامی

هدف از طرح موضوع «وحدت اسلامی میان ملت‌های مسلمان» این نبود که شیعیان از اعتقادات
خود دست بردارند و یا سنی‌ها گرایش به شیعه پیدا کنند؛ بلکه با توجه به مشترکاتی که میان همه
مذاهب و فرقه‌های اسلامی وجود دارد، می‌توان همه‌ی مسلمانان را در صف واحد در برابر دشمنان
قسم خورده اسلام قرار داد. اختلاف در بعضی از مسائل اعتقادی و احکام شرعی که نتیجه اجتهاد و
تحقیقات علمی است، نباید باعث جدایی و دوری ملت‌های مسلمان شود و متفکران مذاهب هم‌چنان
در صحنه بحث و استدلال برای تحقق حق به اقامه دلیل می‌پردازند، باید در عرصه زندگی اجتماعی
نیز با توجه به مصالح کل امت اسلامی، تدابیر ویژه اتخاذ نمایند. با این رویکرد می‌توان نتیجه گرفت
که هدف از طرح وحدت اسلامی، عزت و سربلندی اسلام و امت اسلامی است. این طرح می‌کوشد
تفکر اسلام ناب محمدی را به عنوان یک فرهنگ، در بینش و برداشت مسلمانان در جهت اقتدار امت
اسلامی قرار دهد. آیت‌الله جعفر سبحانی با الهام از آیات سوره نساء (۴): ۵، چنین می‌فرماید: «اجتماع
در موسم حج نه تنها حیات معنوی مسلمانان را تأسیس می‌کند، بلکه مایه تأمین هم‌نوع عنصری است
که در حیات فردی و اجتماعی ما دخالت داد».

دقت در معنی آیه ما را به یک معنی وسیع رهبری می‌کند و آن این که آنچه با مصالح مسلمین در
ارتباط است، و قوام حیات و کیان آنها به شماره می‌رود در این مراسم تأمین می‌شود آیا با چنین اطلاق

و گسترده‌گویی جا دارد که ما آن را فقط و فقط در مصالح مربوط به عبادت و پرستش خلاصه کنیم؟ چه مصلحتی بالاتر از یک عمل سیاسی که به مسلمانان در برابر استعمار و استثمار تشکل و وحدت و سپس مقاومت و ایستادگی بخشد و آنان را در صف واحدی قرار دهد که همگی در برابر دشمن جبهه‌ی واحدی تشکیل دهند. قرآن به اولیای سفیهان اجازه نمی‌دهد که اموال خود را که مایه قوام زندگی آن‌ها است، به سفیهان بسپارند و مؤکداً می‌فرماید: «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا؛ اموال خود را که وسیله قوام زندگی شما است به دست سفیهان نسپارید». نساء (۴): ۵. آیا با توجه به مضمون این آیه صحیح هست که موسم حج در اختیار کسانی قرار بگیرد که آن را نمی‌شناسند و از نقش آن در حیات پویای مسلمین به کلی غافلند. (سبجانی، ۱۳۸۹، ۳۶۱)

بهره‌گیری‌های سیاسی از حج

تا اینجای کار روشن شد که حج در حالی که یک عمل عبادی است، ابعاد سیاسی بارزی نیز دارد به طوری که رسول گرامی (ص) گاهی بدان عینیت می‌بخشید که در این مجال به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود. (سبجانی، ۱۳۸۹، ۳۶۱)

الف) بهره‌گیری‌های پیامبر (ص)

اجتماع عظیم و با شکوهی در مسجد الحرام، گرد خانه خدا پدید آمده بود، مسلمانان و مشرکان و دوست و دشمن در کنار هم قرار داشتند و هاله‌ای از عظمت اسلام و بزرگواری پیامبر، محوطه مسجد را فرا گرفته بود. (همان، ص ۳۴۹) در این هنگام پیامبر گرامی داد سخن داد و سیمای واقعی دعوت خود را که تقریباً بیست سال از آغاز آن می‌گذشت، برای مردم ترسیم کرد. فرازهایی از آن گفتار تاریخی چنین است:

= ای مردم، خداوند در پرتو اسلام، افتخارات دوران جاهلیت و مباحات به وسیله انساب را از میان شما برداشت، همگی از آدم بوجود آمده‌اید و او نیز از گل آفریده شده است. بهترین مردم کسی است که از گناه و نافرمانی چشم‌پوشد. (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ۵: ۸۷۶) (مجلسی، ۱۴۰۴، ۲۶: ۲۱۴) (ابن حیون مغربی، نعمان بن محمد، ۱۳۸۵ش، ۲: ۱۹۹) (کلینی، ۱۴۰۷، ۸: ۲۴۶)

= مردم! عرب بودن جزء ذات شما نیست، بلکه آن تنها زبانی گویا است و هر کس در انجام وظیفه خود کوتاهی کند، افتخارات پدری او را به جایی نمی‌رساند و کمبود کار او را جبران نمی‌کند. (کوفی اهوازی، ۱۴۰۲، ۵۶)

= همه مردم در روزگار گذشته و حال، مانند دندان‌های شانه مساوی و برابرند، و عرب بر عجم و سرخ بر سیاه برتری ندارند. ملائک فضیلت تقوا و پرهیزگاری است. (نوری، ۱۴۰۸، ۱۲۸۹)

= من تمام دعاوی مربوط به جان و مال و همه افتخارات موهوم دوران گذشته را زیر پای خود نهاده، و تمام آن‌ها را بی اساس اعلام می‌نمایم. (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ۵: ۶۹۶)

= پس، از این آیین عقب‌گرد نکنید که برخی بعضی دیگر را گمراه کرده و مالک یکدیگر بشوید. (طوسی، ۱۴۱۴، ۵۰۳)

= خونها و اموال شما برای شما حرام است و محترم؛ مانند احترام امروز و این ماه و این بلد. (مجلسی، ۱۴۰۳، ۲۱: ۳۸۱)

- خونهایی که در جاهلیت ریخته شده است، همگی بدون اثر اعلام می‌شود و نخستین خونی را که

زیر پای می‌نهم خون ربیعہ فرزند حارث است. (همان، ۲۱: ۴۰۵)

= سه چیز است که قلب مرد مؤمن بر آن خیانت نمی‌کند.

۱- اخلاص عمل برای خدا.

۲- خیرخواهی به پیشوایان حق.

۳- ملازمت به اجتماع مؤمنان. (کلینی، ۱۴۲۹، ۲: ۳۳۸)

ب) بهره‌گیری‌های سیاسی پیشوایان معصوم (علیهم السلام)

از آن جایی که امامان معصوم (علیهم السلام) نیز اهل بیت پیامبر (ص) هستند، راه و رسم آن حضرت در سخنان خود به ابعاد سیاسی حج اشاره نموده و مسلمانان جهان را به تفکر عمیق در این زمینه فرا می‌خوانند که در ذیل به صورت گزینشی به چند مورد پرداخت می‌شود.

۱- امام صادق (ع) پیرامون فلسفه حج و اسرار تشریح آن چنین می‌فرماید:

«وَجَعَلَ فِيهِ الْإِجْتِمَاعَ مِنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لِيَتَعَارَفُوا وَلِيَتَعَرَفَ آثَارُ رَسُولِ اللَّهِ وَتُعْرَفَ أَخْبَارُهُ وَلَا تُنْسَى، وَ لَوْ كَانَ كُلُّ قَوْمٍ إِنَّمَا يَتَكَلَّمُونَ عَلَى بِلَادِهِمْ وَ مَا فِيهَا هَلَكُوهَا، وَ خَرِبَتْ الْبِلَادُ وَ سَقَطَ الْجَلْبُ وَ الْأَرْبَاحُ وَ عَمِيَتْ الْأَخْبَارُ وَ لَمْ يَقْفُوا عَلَى ذَلِكَ، وَ ذَلِكَ عَلَهُ الْحَجُّ؛ در سرزمین مکه اجتماعی از شرق و غرب پدید آورد تا همدیگر را بشناسند و آثار رسول‌الله (ص) (احادیث و اخبار) شناخته شود و فراموش نشود و اگر هر گروهی به آن چه که در سرزمین‌های خود جریان دارد تکیه می‌کرد، نابود می‌شدند و بلاد روی زمین رو به ویرانی می‌گذاشت و امر تجارت و بازرگانی به تباهی می‌گرایید اخبار و گزارشها به دست افراد نمی‌رسید این است فلسفه حج». (مجلسی، ۱۴۰۳، ۶۹: ۳۳)

این جمله می‌رساند که حج دارای ابعاد علمی، اقتصادی و سیاسی است و در حقیقت موسم حج، حلقه اتصالی است میان مسلمانان که از این طریق به تبادل اخبار و اوضاع جاری جهان و کسب آگاهی از آثار و سنت‌های رسول خدا (ص) که از طریق صحابه و تابعان و محدثان در شرق و غرب عالم پخش شده، پردازند و در ضمن هر گروهی متاع بلاد خود را در آنجا عرضه کرده و راه بازرگانی و نحوه مبادله کالاها شناخته شود. (سبجانی، ۱۳۸۹، ۳۶۶-۳۶۷)

باز امام صادق (ع) می‌فرماید:

«مَا مِنْ بَقْعَةٍ أَحَبَّ إِلَى اللَّهِ مِنَ الْمَسْعَى لِأَنَّهُ يُدَلُّ فِيهِ كُلُّ جَبَّارٍ؛ هیچ نقطه‌ای از جهان برای خدا محبوبتر از محل سعی بین صفا و مروه نیست؛ زیرا در این نقطه همه گردنکشان خوار و ذلیل می‌شوند و عبودیت و بندگی خود را به نمایش می‌گذارند». (مجلسی، ۱۴۰۳، ۱۹: ۴۹)

۲- تاریخ به روشنی گزارش می‌دهد که سلف صالح از صحابه و تابعان، از این موسم به نفع اسلام و مسلمانان بهره می‌گرفتند و نطفه بسیاری از حرکت‌ها و جنبش‌های آزادی‌بخش در این موسم بسته می‌شد و ملت‌ها را به پرخاشگری و ستیزه‌جویی با حُکام ظالم دعوت می‌کردند. در این مورد کافی است به سخنان حسین بن علی در روز منا گوش فرا دهیم. آن حضرت در موسم حج فرزندان هاشم و شخصیت‌های بزرگ و زنان و علاقمندان آنان و حتی گروهی از انصار را، که به وی علاقه داشتند، در این سرزمین منا گرد آورد، بگونه‌ای که جمعیتی متجاوز از هزار نفر پای سخنرانی‌اش حاضر شدند. در این موقع فرزند پیامبر در حالی که صحابه و فرزندان‌شان سراپا گوش بودند سخنان خود را چنین آغاز کرد: «أَمَا بَعْدُ فَإِنَّ هَذَا الطَّاعِيَةَ قَدْ صَنَعَ بِنَا مَا قَدْ عَلِمْتُمْ وَرَأَيْتُمْ وَشَهِدْتُمْ وَبَلَّغْتُمْ وَإِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَسْأَلَكُمْ عَنْ

أَشْيَاءَ فَإِنْ صَدَقْتُ فَصَدِّقُونِي وَإِنْ كَذَبْتُ فَكُذِّبُونِي اسْمَعُوا مَقَالَتِي وَأَكْتُمُوا قَوْلِي ثُمَّ ارْجِعُوا إِلَى أَمْصَارِكُمْ وَقِبَائِلِكُمْ مِنْ أُمَّتِكُمْ وَوَقِّتُمْ بِهِ فَادْعُوهُمْ إِلَى مَا تَعَلَّمُونَ فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يَنْدَرَسَ هَذَا الْحَقُّ وَيَذْهَبَ وَاللَّهُ مُتَمُّ نُورِهِ وَكُوْكَرَهُ الْكَافِرُونَ...؛ پس از ستایش خدا و درود بر پیامبر او، ای مردم بدانید که این طغیانگر (معاویه) همانطور که می‌داند و دیده‌اید و به شما رسیده است، چه کارهای بدی درباره ما انجام داد! من از شما اموری را سؤال می‌کنم اگر راست می‌گویم مرا تصدیق کنید و اگر دروغ می‌گویم سخن مرا تکذیب کنید، هم اکنون سخن مرا بشنوید و آن را در دل پنهان دارید سپس به بلاد و اوطان و میان قبائل خود باز گردید، هر فردی که او را امین می‌شمارید و به او اعتماد دارید او را به آن چه که می‌دانید (وظیفه شرعی)، دعوت کنید من می‌ترسم که آیین حق فرسوده گردد و محو شود هر چند خدا پایان- رسان نور خود است، اگر چه کافران آن را بد شمارند». (هلالی، ۲، ۱۴۰۵: ۱۸)

آن‌گاه حسین علیه‌السلام بخشی از آیاتی را که در حق خاندان پیامبر فرود آمده است، تلاوت کرد و به مردم سوگند داد که در بازگشت به بلاد خود سخنان او را به آن گروه از مردم که اعتماد دارند برسانند سپس از کرسی خطابه پایین آمد و مردم متفرق شدند.

۳- روزی در یکی از مراسم حج که هشام فرزند عبدالملک حضور داشت و طواف خانه با ازدحام عجیبی روبرو بود، هشام چندین بار خواست حجرالاسود را استلام کند، اما موج جمعیت به او مجال نداد و هشام به ناچار گوشه‌ای نشست و به تماشا پرداخت. ناگهان چشمش به مردی لاغر اندام، خوش‌سیما و نورانی افتاد که آهسته آهسته به سوی «حجرالاسود» گام برمی‌دارد و همه مردم به او احترام می‌کنند و بی‌اختیار عقب می‌روند که او حجر را استلام کند، مردم شام که دور فرزند عبدالملک بودند از او پرسیدند این مرد کیست؟ هشام در حالی که او را به خوبی می‌شناخت از معرفی امام خودداری کرد و به دروغ گفت: نمی‌شناسم. در این هنگام شاعری به نام «فرزدق» که از حریت و آزادی خاصی برخوردار بود، بی‌درنگ اشعاری چند سرود و امام سجاد را به خوبی معرفی کرد، بخشی از ابیات آتشین فرزدق چنین است:

هَذَا الَّذِي تَعْرِفُ الْبَطْحَاءُ وَطَاتَهُ * وَالْبَيْتُ يَعْرِفُهُ وَالْحَلُّ وَالْحَرَمُ
هَذَا بِنِ خَيْرِ عِبَادِ اللَّهِ كُلِّهِمْ * هَذَا التَّقِيُّ الطَّاهِرُ الْعَلَمُ
هَذَا بِنِ فَاطِمَةَ أَنْ كُنْتَ جَاهِلَهُ * بِجَدِّهِ أَنْبِيَاءُ اللَّهِ قَدْ خُتِمَ
يَكَادُ يُمْسِكُهُ عِرْفَانُ رَاحَتِهِ * رُكْنُ الْحَطِيمِ إِذَا مَا جَاءَ يَسْتَلِمُ.

«این کسی است که خاک بطحاء جای پای او را می‌شناسد و کعبه و حرم و خارج آن به خوبی با او آشنایند»

«این فرزند بهترین بندگان خدا است. او است پرهیزگار و پیراسته و پاک و شناخته شده».

«اگر او را نمی‌شناسی، او فرزند فاطمه دخت پیامبر گرامی است پیامبری که باب نبوت به وسیله او

برای همیشه ختم شده است».

«نزدیک است که «حجرالاسود»، هنگامی که او آن را استلام کند، دیگر آن دست آشنا را رها

نسازد». (مفید، ۱۴۱۳، ۱۹۱)

اشعار فرزدق آن‌چنان مؤثر افتاد که هشام را خشمگین کرد، فوراً دستور توقیف او صادر شد و امام

پس از آگاهی از تعهد او، از وی دلجویی کرد.

ج) بهره‌گیری‌های سیاسی اهل کتاب

این تنها حسین بن علی نیست که از این اجتماع عظیم بهره‌برداری کرد، حتی برخی از اهل کتاب که تحت حمایت حکومت اسلامی می‌زیستند، گاهی که مورد تعدی قرار می‌گرفتند، در این مراسم دادخواهی کرده و حق خود را از حاکم اسلامی می‌طلبیدند و این گواه بر وجود چنین سنتی در میان مسلمانان می‌باشد.

تاریخ می‌گوید: یکی از قبطیان در دوران حکومت عمرو عاص در مصر با فرزند حاکم به مسابقه پرداخت و در مسابقه پیشی گرفت، پیروزی یک قبطی بر فرزند حاکم، بر عمرو عاص و فرزندش گران آمد و سرانجام به وسیله فرزند عمرو مضروب شد. قبطی در موسم حج جریان را به حاکم وقت (عمر بن خطاب) رسانید و مظلومیت خود را تشریح کرد، عمر فرزند عاص را طلبید و جمله معروف خود را در این مورد گفت: «مَتَى اسْتَعْبَدْتُمُ النَّاسَ وَقَدْ وُلِدْتَهُمْ أُمَّهَاتُهُمْ أَحْرَارًا؛ از چه زمانی مردم را برده خود قرار داده‌اید در حالی که آنان آزاد از مادران زاییده شده‌اند؟!» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ۱۱: ۹۸) آنگاه قصاص فرد مضروب را از ضارب گرفت.

تاریخ که از این حوادث بسیار نقل کرده، خود گواه بر این است که این موسم، تنها موسم عبادت و پرستش منهای دیگر ابعاد نیست. جایی که حج مرکز طرح شکایت است؛ چرا جای طرح شکایت از دست استعمارگران شرق و غرب نباشد؟!

د) بهره‌گیری‌های سیاسی متفکران معاصر

در اندیشه آیت‌الله جعفر سبحانی، ذو ابعاد بودن حج در سخنان ائمه (علیهم السلام) و عالمان اهل کتاب خلاصه نمی‌شود، بلکه در تفکر متفکران معاصر نیز جریان دارد که به چند نمونه اشاره می‌شود: فرید وجدی، یکی از مستشاران در دانشگاه عبدالعزیز در عربستان سعودی که از محققان پیرامون فریضه حج می‌باشد.

الف: «در دائرة المعارف اسلامی در ماده حج می‌نویسد: «فلسفه تشریح حج بر مسلمانان چیزی نیست که بتوان در این کتاب بیان کرد، آنچه اکنون به ذهن خطور می‌کند این است که اگر سران حکومت‌های اسلامی از این مراسم در ایجاد وحدت اسلامی میان ملت‌های مسلمان بهره‌گیرند، کاملاً به نتیجه می‌رسند؛ زیرا گرد آمدن ده‌ها هزار نفر از نقاط مختلف جهان در نقطه واحد و توجه دل‌ها و قلب‌های آنان به چیزی که در این نقطه با آنان القا می‌شود، سبب می‌گردد که یک پارچه از آنچه که گفته می‌شود متأثر گردند و همگی یک روح و یک دل به اوطان خود بازگردند و آنچه را که شنیده‌اند و آموخته‌اند، میان برادران خود تبلیغ کنند، مثل این گروه مثل اعضای یک کنگره بزرگی است که از همه نقاط عالم در آن گرد آیند آنگاه پس از پایان یافتن کنگره، به اطراف جهان پخش شوند و حامل پیام کنگره گردند. اثر این کنگره عظیم هر چه باشد، اجتماع در این موقف و سپس تفرق در بلاد همان اثر را دارد.» (وجدی، ۱۴۰۴، ۳: ۳۵۰)

ب: دکتر قرضاوی نویسنده معاصر در کتاب «العبادة في الإسلام» می‌نویسد: «بزرگترین نتیجه‌ای را که می‌توان از این اجتماع گرفت این است که حج مهم‌ترین عامل برای بیدار کردن امت اسلام از خواب دیرینه است و به همین جهت برخی از حکومت‌های دست‌نشانده و یا اشغالگر بلاد اسلامی، مانع از آن هستند که مسلمانان به زیات خانه خدا بیایند؛ زیرا می‌دانند که اگر حرکتی در میان مسلمانان

پا بگیرد به هیچ عاملی نمی‌توان آن را از حرکت بازداشت. (قرضاوی، ۱۹۶۱، ۴۵) وی همچنین در کتاب «الدین والحج علی المذاهب الأربعة» می‌نویسد: «حج وسیله آشنایی مسلمانان با یکدیگر و مایه پدید آمدن علاقه و پیوند میان جنسیت‌های مختلف است که زیر پرچم توحید زندگی می‌کنند؛ زیرا در این مراسم قلوب آن‌ها یکی شده و سخنان متحد گشته آنگاه برای اصلاح وضع خود و راست کردن کجی‌های جامعه قیام می‌کنند.» (قرضاوی، ۱۹۶۱، ۱۵)

دکتر محمد مبارک مستشار دانشگاه «الملک عبدالعزیز» چنین می‌نویسد: حج یک کنگره جهانی است که همه مسلمانان در سطح واحدی برای پرستش خدا گرد می‌آیند ولی این عبادت خالصانه جدا از زندگی آنان نیست بلکه پیوند خاصی با زندگی آنان دارد. قرآن در این مورد می‌فرماید: «لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ». (حج: ۲۲): ۲۸.

مقصود از این مشاهده منافع و درک سودها، چیزی جز یک معنای عام که همه جنبه‌های مصالح مسلمین را در بردارد، نیست.

ب. ابعاد اجتماعی

حج یگانه فریضه‌ای است که خداوند برای ادای آن، همه مسلمانان را از گوشه و کنار جهان، به یک نقطه معین و در ایام معلومات فرا خواند؛ به طوری که اگر در غیر این مکان و زمان انجام گیرد، پذیرفته نخواهد شد. (بقره: ۱۹۷) اگرچه در گذشته و امروز تلاش‌هایی شده و می‌شود تا حج را فریضه فردی قلمداد کنند، اما با آیات و روایات، فهمیده می‌شود که حج مرکز اجتماع مسلمانان است؛ زیرا اگر هدف، تنها انجام دادن مناسک و طواف گرد خانه خدا و... بود، چرا جایز نباشد در تمام سال انجام گیرد؟ چه لزومی داشت که همه مردم مکلف باشند در مقطع زمانی خاص، در یک نقطه جمع شوند و در آن ایام هم در اجتماعات یک روزه و یک شب و سه روزه گرد هم آیند تا شاهد منافع خود باشند؛ «لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ». (حج: ۲۷-۲۸) پس منافی که مسلمانان باید شاهد آن باشند، منافی است که با حیثیت تجمع مردم و حالت اجتماع ارتباط پیدا می‌کند و حتی می‌شود گفت که اگر از این اجتماع، فایده عمومی به دست نیاید، مقصود حاصل نخواهد شد. (پیام مقام معظم رهبری، در تاریخ ۷۲/۳/۸) با توجه به آموزه‌های دین مقدس اسلام، اهدافی در بعد اجتماعی حج نهفته است که به چند مورد اشاره می‌شود:

تحکیم برادری و رفع اختلافات

در میان احکام اجتماعی اسلام، شاید کمتر مسأله‌ای را بتوان یافت که به اندازه «وحدت» از آن سخن رفته باشد. دهها آیه‌ی قرآن به صورت مستقیم و غیر مستقیم درباره‌ی وجوب وحدت و پرهیز از اختلاف دیده می‌شود. در این جا به دو مورد اشاره می‌کنیم.

قرآن مجد وحدت و تألیف بین قلوب را از نعمت‌های الهی می‌داند و می‌فرماید: «وَاعْتَصِمُوا بِهِ فَمَسِدٌ لَهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ؛ وَبِهِ أَوْ تَمَسَّكَ جَسْتَنْد، به زودی [خدا] آنان را در جوار رحمت و فضلی از جانب خویش درآورد». نساء (۴): ۱۷۵.

و از سوی دیگر قرآن مجید برای تفرقه و اختلاف عذاب شدیدی را در نظر گرفته که می‌فرماید: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ؛ و چون

کسانی مباحثید که پس از آنکه دلایل آشکار برایشان آمد، پراکنده شدند و با هم اختلاف پیدا کردند، و برای آنان عذابی سهمگین است». آل عمران (۳): ۱۰۵.

قرآن کریم وحدت را عامل اقتدار و شوکت اسلامی و تفرقه را عامل ضعف و ناتوانی دانسته می‌فرماید: «وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَ تَذْهَبَ رِيحُكُمْ؛ و از خدا و پیامبرش اطاعت کنید و با هم نزاع مکنید که سست شوید و مهابت شما از بین برود». انفال (۸): ۴۶

یکی از سیاست‌های قدرت‌طلبان در طول تاریخ ایجاد تفرقه میان مردم بوده تا از طریق گل‌آلود کردن آب ماهی بگیرند. شعار «تفرقه بینداز و حکومت کن» حکایت از آن ترفند شیطانی دارد. برای مقابله با این سیاست استعماری، اسلام وحدت اسلامی را نه به عنوان تاکتیک و فریضه‌ای موقت، بلکه به عنوان استراتژی و اصل و فریضه ثابت مطرح نموده است.

بر این اساس قرآن مجید می‌فرماید: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ؛ در حقیقت مؤمنان با هم برادرند».

حجرات (۴۹): ۱۰.

برادری مسلمانان اقتضا می‌کند که با یکدیگر وحدت داشته باشند. در روایات بسیاری از معصومین (علیهم السلام) موضوع وحدت امت اسلامی مطرح شده است. امام علی (ع) می‌فرماید: «الزُّمُومَا السَّوَادُ الْأَعْظَمُ فَإِنَّ اللَّهَ [عَلَى] مَعَ الْجَمَاعَةِ وَ إِيَّاكُمْ وَ الْفُرْقَةُ فَإِنَّ الشَّادَّ مِنَ النَّاسِ لِلشَّيْطَانِ كَمَا أَنَّ الشَّادَّ مِنَ الْغَنَمِ لِلذَّنْبِ؛ یا اکثریت باشید که دست خدا با جماعت است و از تفرقه پرهیزید که جدا مانده‌ی از مردم بهره‌ی شیطان است همان‌گونه که گوسفند دور افتاده از گله نصیب گرگ بیرون است». (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، ۱۸۴) حال که به اهمیت این موضوع پی بردیم این پرسش مطرح می‌شود که چه موسمی بهتر از حج و چه مکانی برتر از مکه برای تحقق این امر خطیر وجود دارد؟ امام راحل منادی حج ابراهیمی در این باره می‌گوید:

«این وحدت که اسلام شریف و قرآن کریم بر آن پافشاری کرده‌اند با دعوت و تبلیغ دامنه‌دار باید به وجود آید و مرکز این دعوت و تبلیغ مکه معظمه در زمان اجتماع مسلمین برای فریضه‌ی حج است که ابراهیم خلیل الله و محمد حبیب الله شروع و در آخر الزمان حضرت بقیه الله ارواحنا لمقدمه الفدا تعقیب می‌کند. به ابراهیم خلیل الله خطاب می‌شود که مردم را به حج بخوان تا برای شهود منافع خود، از همه‌ی اقطار بیایند. این منافع جامعه است؛ منافع سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی». (امام خمینی «ره»، ۱۳۶۳، ۱۸: ۹۰)

امام تحکیم وحدت بین مسلمانان را یکی از وظایف الهی در موسم حج می‌داند و می‌فرماید: «باید توجه داشته باشید که این اجتماع بزرگ که به امر خداوند تعالی در هر سال در این سرزمین مقدس فراهم می‌شود، شما ملت‌های مسلمان را مکلف می‌سازد که در راه اهداف مقدسه‌ی اسلام مقاصد عالی‌ی شریعت مطهره و در راه ترقی و تعالی مسلمین و اتحاد و پیوستگی جامعه‌ی اسلامی کوشش کنید». (همان، ۱: ۱۵۶)

امام در سایه‌ی وحدت امت اسلامی، در پی ایجاد جبهه‌ی مستضعفین در اجتماع پرشکوه حج بودند و می‌فرمودند: «از جمله وظایف در این اجتماع عظیم، وحدت کلمه و رفع اختلافات بین طبقات مسلمین است که خطبا و گویندگان و نویسندگان در این امر حیاتی اقدام نمایند و کوشش کنند در بوجود آوردن جبهه‌ی مستضعفین که با وحدت جبهه و وحدت کلمه و شعار «لا اله الا الله» از تحت اسارت

قدرت‌های شیطانی و اجانب و استعمارگران و استثمارگران بیرون آیند و با اخوت اسلامی بر مشکلات غلبه پیدا کنند». (همان، ۹: ۲۲۵)

آیت‌الله جعفر سبحانی نیز در راستای بیانات احیاگر حج ابراهیمی امام خمینی «ره» در کتاب الشیعه فی موبک التاریخ که در راستای وحدت اسلامی تألیف شده می‌نویسند: علت تمام مشکلات کشورهای اسلامی، اختلاف کلمه و عدم انسجام است. دشمن از این تفرقه به خوبی استفاده کرده و بر مسلمانان تسلط یافته است که باید در مقابل دشمن ایستادگی و مقاومت نشان داد. و با استکبار مبارزه نمود. (سبحانی، ۳۸، ۱۳۷۵)

معارفه و آشنایی بین المللی مسلمان جهان

موسم حج مناسب‌ترین و بهترین فرصت برای آشنایی و ارتباطات مسلمانان با یکدیگر است. امام صادق(ع) در پاسخ به پرسش علت تشریح حج می‌فرماید:

«إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ إِلَيَّ أَنْ قَالَ وَ أَمْرُهُمْ بِمَا يَكُونُ مِنْ أَمْرِ الطَّاعَةِ فِي الدِّينِ وَ مَصْلَحَتِهِمْ مِنْ أَمْرِ دِيَانِهِمْ فَجَعَلَ فِيهِ الْجَمَاعَ مِنَ الشَّرْقِ وَ الْغَرْبِ لِيَتَعَارَفُوا؛ خداوند مردم را آفرید و آنچه دستورهای دینی و مصلحت‌های دنیوی آنان بود مقرر داشت. پس حج را تشریح کرد تا مردم از شرق و غرب گرد هم آیند و با یکدیگر آشنا شوند». (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۱۱: ۱۴)

حج مرکز اجتماع سالانه جهانی مسلمانان است که در آن مراسم معارفه عمومی انجام می‌گیرد. امام راحل در این باره می‌گوید: «حج بهترین میعادگاه معارفه ملت‌های اسلامی است که مسلمانان با برادران و خواهران دینی و اسلامی خود از سراسر جهان آشنا می‌شوند».

البته این آشنایی و معارفه زمینه‌ی بررسی مشکلات امت اسلامی را فراهم می‌کند. امام خمینی «ره» در این خصوص می‌فرماید: «حج برای این است که مشکلات یک سال مسلمین را بررسی کنند و در صدد رفع مشکلات برآیند». (امام خمینی «ره»، ۱۳۶۱، ۱۸: ۶۶)

بر این اساس در طول تاریخ حتی در دوران‌های خفقان باری که خلفا و سلاطین جور اجازه‌ی نشر احکام اسلامی را به مسلمانان نمی‌دادند، آن‌ها با استفاده از این فرصت، مشکلات خود را حل می‌کردند و با تماس گرفتن با ائمه معصوم(علیهم السلام) و علمای بزرگ دین، معضلات فکری و فرهنگی خود را برطرف می‌ساختند.

تنظیم برخورد اجتماعی زن و مرد

از آثار و منافع اجتماعی حج، تنظیم برخورد اجتماعی زن و مرد است؛ چرا که در ایام حج، آموخته می‌شود که در برخوردها مواظب یکدیگر باشند و به گونه‌ای ظاهر نشوند که هوس انگیز باشد، بلکه باید به دور از هر گونه آرایش و با لباس معمولی، در مقابل هم ظاهر گردند و حتی باید از لذت جنسی حلال هم صرف نظر کنند تا تمرین و آزمایشی در پهنه‌ی زندگی اجتماعی گردد؛ «فَلَا رَفَثَ وَ لَا فُسُوقَ وَ لَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ» که مراد از «رفث» هر گونه لذت جنسی در ایام احرام است. پس «عفت اجتماعی» در موسم حج، تمرین داده می‌شود تا در غیر موسم حج برخوردهای زن و مرد بهبود یابد. (شکریان، ابعاد حج در قرآن (۲)، ۲۸-۲۹)

آموزش و تمرین نظم و انضباط اجتماعی

یکی دیگر از آثار اجتماعی حج آموزش و تمرین نظم و انضباط اجتماعی است و این که حج از آغاز تا انتها، از روی نظم و ترتیب خاصی انجام می‌گیرد؛ شروع آن در وقت معین و در مکان معین و

با لباس و رمز مشخص و طواف، سعی، وقوف، رمی، هدی و... باید براساس اندازه معین و نظم خاص انجام پذیرد تا بشر درسی از نظم و انضباط اجتماعی را بیاموزد و برای همیشه آن را در جامعه رعایت کند. (همان)

نتیجه‌گیری

حضرت آیت‌الله سبحانی با الگوگیری از امام خمینی «ره» احیاگر حج ابراهیمی در تبیین آیات الهی با دیدی جامع اعم از سیاسی و اجتماعی به دین نگریسته‌اند و بر همین اساس، حج را نیز با این دید بررسی نموده و به ظرفیت‌های آن اشاره نموده‌اند. ایشان معتقدند که حج جایگاهی است که در عین حضور حداکثری ملل و فرهنگ اسلامی، نهایت یکدلی و وحدت در آن وجود دارد. زیرا در حج، همه زائران خانه خدا اعمال یکسانی را در زمان و مکان یکسان انجام می‌دهند. حتی لباس آن‌ها برای انجام این عمل یکسان است تا هیچ‌گونه وجه تفاوتی باقی نماند و تنها تفاوت آن‌ها در خلقت آن‌ها باشد. که آن را هم خدای متعال وسیله‌ای برای شناخت اقوام مختلف معرفی می‌کند. (حجرات (۴۹): ۱۳ به این ترتیب مسلمانان در حج می‌آموزند که ملیت‌ها را در سایه ایمان به خدا و تقوا کنار بگذارند و اسلام را مایه و محور وحدت و هم‌گرایی خود قرار دهند. ایشان معتقدند که حج یکی از ابزارهای همبستگی و وحدت مسلمین در جهان اسلام است. به طوری که بر اساس آیات الهی زائران خانه خدا به این امر فرا خوانده می‌شوند. و در این میان دانشمندان و سران طوائف اسلامی از رسالت مهمی برخوردارند. ایشان با الهام از آیات و روایات بیان می‌دارند که برائت از مشرکان، یک اصل همیشگی است که خداوند آن را مقرر کرده تا روش سیاسی اسلام و مسلمانان در مقابل کفر و استکبار جهانی روشن گردد.

منابع

- قرآن کریم؛ ترجمه محمد مهدی، فولادوند.
۱. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله، شرح ابن ابی الحدید، ج ۸، محقق: ابراهیم محمد ابوالفضل، قم، مکتبه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴.
 ۲. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، دعائم الاسلام، ج ۲، محقق: آصف صیفی، قم، مؤسسه آل‌البتیت علیهم السلام، ۱۳۸۵.
 ۳. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، محقق: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴.
 ۴. امام خمینی «ره»، روح الله، صحیفه نور: مجموعه رهنمودهای امام خمینی «ره»، ج ۱۸، تهران، مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۶۱.
 ۵. پاینده، ابوالقاسم، نهج الفصاحه، تهران، دنیای دانش، ۱۳۶۳.
 ۶. سبجانی، جعفر، آیین و هابیت، ج پانزدهم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۹.
 ۷. شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، ترجمه: صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴.
 ۸. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسایل الشیعه، ج ۱۱، محقق: مؤسسه آل‌البتیت علیهم السلام، قم، مؤسسه آل‌البتیت علیهم السلام، ۱۴۰۹.
 ۹. طوسی، محمد بن حسن، امالی، قم، مؤسسه دارالثقافه، ۱۴۱۴.
 ۱۰. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، ج ۵، محقق: هاشم رسولی محلاتی، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵.
 ۱۱. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، الوافی، ج ۵، اصفهان، کتابخانه امیرالمومنین، ۱۴۰۶.
 ۱۲. قرضاوی، یوسف عبدالله، الدین و الحجج علی المذاهب الاربعه، ۱۹۱۶.
 ۱۳.، العباده فی الاسلام، بی‌تا.
 ۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، محقق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷.
 ۱۵. کوفی اهوازی، حسین بن سعید، الزهد، محقق: غلامرضا عرفانیان یزدی، المطبعه العلمیه، قم، ۱۴۰۲.
 ۱۶. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ج ۲۱، محقق: جمعی از محققان، بیروت، دارالحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳.
 ۱۷.، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول (ص)، ج ۲۶، هاشم رسولی محلاتی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴.
 ۱۸. محدثی، جواد، حکمت‌های صادقی، ترجمه و توضیح چهل حدیث از امام صادق (ع)، ج ۱، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۹۰.
 ۱۹. معاونت آموزش و تحقیقات بعثه رهبر مقام معظم رهبری و امور حج و زیارت، الشیعه فی موبک التاريخ، ۱۳۷۵.
 ۲۰. مفید، محمد بن محمد، الاختصاص، محقق: علی اکبر غفاری، محمود، محرمی زرنندی، الموتر العالمی لالیفیه الشیخ المفید، قم، ۱۴۱۳.
 ۲۱. نوری، حسین بن محمدتقی، مستدرک الوسائل، ج ۱۲، قم، مؤسسه آل‌البتیت علیهم السلام، ۱۴۰۸.
 ۲۲. وجدی، فرید، دائرة المعارف فرید وجدی، ج ۳، بی‌جا، بی‌تا.
 ۲۳. هلالی، سلیم بن قیس، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، ج ۲، محقق: محمد، انصاری زنجانی، خوینی، قم، الهادی، ۱۴۰۵.
- مجلات
۲۴. احمدی، حمید، موج سوم بیداری عرب با ریشه‌یابی قیام‌های اخیر در کشورهای عربی، مجله مطالعات منطقه‌ای خاورمیانه، ۱۳۹۰.
- مقالات
۲۵. شکریان، ناصر، ابعاد حج در قرآن (۲)، مجله میقات حج.
 ۲۶. سبجانی‌نیا، محمد، حج ابراهیمی و مبانی آن از دیدگاه امام خمینی «ره».

فهرست اسامی نویسندگان

۶۲۱	دهقان‌نژاد، رضا		
		ا	
		۷۱۷	آزادی جواد حصاری، زهرا
		۲۱۳	آقاجانی، علی
۴۳۵	رحیمی، الناز	۱۵	آل‌هاشم، سیدمحمدعلی
۶۳	رجبی، ابوذر	۵۱۷	ابراهیم نژاد، محمد
۴۸۷	رجبی، رقیه	۶۵۳	احدی، سیف‌الله
۷۷۵	رنجبر، عیسی	۷۶۳	احدی پور، فهیمه
۴۰۹	رنجی، زین‌العابدین	۱۱۷	احمدی، حسین
		۵۹۵	اسلامپور کریمی، حسن
		۳۹۳	اسدی، علی
		۴۴۹	اکبری، خدیجه
		۴۳۵	انگوتی، سمیه
			ب
		۳۶۹	بابالیان، جمال
		۳۹۳	بدری، علی
		۳۵۵	پهروز، صمد
			پ
		۷۱۷	پرتوی‌زیناب، فهیمه
		۴۷۷	پورشیری چرندابی، معصومه
		۳۱	پیشوایی، مهدی
			ث
		۲۶۹	ثقفی، سیدمحمد
			ج
		۱۶۹	جعفرپور، صفیه
		۶۸۹	جلالئی نوبری، حسین
		۶۳۵	جهانی، مرضیه
			د
		۲۴۱, ۴۳۵	درگاه زاده، محمد
			ر
			ز
۷۹۱	زینی، فریبا		
			س
۵۳	سبحانی، علیرضا		
۱۵۵, ۵۰۱	سعادت‌مند، مهدی		
۴۰۹	سیدی ثانی، سید حسین		
			ش
۶۰۷	شادی، زهرا		
۱۴۵	شاکر، محمد تقی		
۲۳	شاکری، روح‌الله		
۲۲۷	شاهدی، رحیم		
۷۴۱	شاه محمدی، فاطمه		
۲۲۷, ۲۴۱	شکری، محمد		
۵۹۵	شهبازبوکت، فاطمه		
			ص
۵۳۵	صادقی‌نیری، رقیه		
			ع
۳۷۹	عابدی سرآسیا، علیرضا		
۷۹۹	عبادی آذر، محمد نقی		
۳۵۵	عباسپور، عمران		

۴۸۷	معرفت، زهرا	۴۴۹	عبداللہی عابد، صمد
۳۶۹	معمار، هادی	۸۱۱	عبدی، سیده
۷۷۵	مفتخر، زهرا	۸۱۱	عشقی چهاربرج، اکرم
۴۳۵	مویدی، سمیرا	۴۳۵	عشقی، مرضیه
۱۳۱	ملکی، محمود	۴۰۹	عالی، مهدی
۸۲۸	منصوری، محمد هادی	۷۰۳	علیزاده، سعید
۱۶۹	مهدوی، محمد	۴۷۷, ۴۸۷, ۵۴۷, ۵۶۵	علیانسب، سید ضیاءالدین
۶۲۱	مهر، علی	۵۸۳, ۶۰۷, ۶۸۹, ۷۴۱, ۷۶۳, ۷۹۱, ۸۱۱	
۱۱۷	محیطی، حسن	۷۱۷, ۷۹۹	علی محمدی، کریم
۶۷۱	میردامادی، سیدمجتبی	۵۶۵	علیانسب، سید محمد
		۳۶۹, ۶۸۹	علیانسب، سید مرتضی

ف

۳۷۹	نورانی، رابعه	۱۹	فرامرز قراملکی، احد
۳۳۵	نوری، پریا	۵۴۷	فردی، رقیه
۳۹۳, ۴۰۹	نیازی، سعید	۶۶۱	فہیم نیا، محمد حسین

ن

و

۱۰۱	ولی‌زاده، محمد مهدی
۶۲۱	ولی‌پور، هادی

ه

۴۶۳	همزبان قراملکی، رحیم
۱۸۹, ۲۵۳	همدانی، مصطفی
۷۰۳	هوشیاری، فریبا

ی

۳۰۵	یوسفلو، بهروز
-----	---------------

ق

۴۶۳	قاسمی خوئی، یعقوب
۳۹۳	قربانی، مرتضی
۶۷۱	قنبریان، علی

م

۳۲۵	محب‌الرحمان، محمدعلی
۳۲۵	محب‌الرحمان، محمد مهدی
۳۰۵	مرتاضی، احمد
۵۸۳	مدنی آذر، لیلا
۴۱۷	مرادی، محمد
۳۳۵, ۵۳۵	مردانی، شهربانو
۳۵	مسعودی، عبدالهادی