



دنی مطالعات رئسایت های

فصلانه معارفی شماره ۳ - تابستان ۱۴۰۵

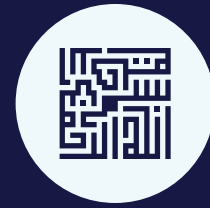
- ادب در زیارت آل یاسین
- بررسی پیشینه دو رویکرد عمده در مواجهه با عصر غیبت
- بررسی حکم فقهی حجاب استایل
- رازگشایی از تمثیل آیه شریفه ۱۷۹ سوره مبارکه اعراف
- تنقیح مناط و مناسبات حکم و موضوع
- نگاهی انتقادی به دیدگاه تداوم شیخیه قزوین در مکتب تفکیک
- مقدار دلالت توقیع بر ولایت فقیه
- بررسی مشروعیت مالکیت فکری بر محور اندیشه امام خمینی (ره)
- واکاوی معنای زندگی در نگاه ملاصدرا و رابطه آن با رستگاری انسانی



فصلانه معارفی
رهیافت های مطالعات دینی
شماره ۳ - تابستان ۱۴۰۵

فصلانه معارفی رهیافت های مطالعات دینی

- ۸ ادب حضور در زیارت آل یاسین
- ۱۵ بررسی پیشینه دورویکرد عمده در مواجهه با عصر غیبت
- ۳۳ بررسی حکم فقهی حجاب استایل
- ۴۷ رازگشایی از تمثیل آیه شریفه ۱۷۹ سوره مبارکه اعراف
- ۵۹ تنقیح مناط و مناسبات حکم و موضوع
- ۷۵ نگاهی انتقادی به دیدگاه تداوم شیخیه قزوین در مکتب تفکیک
- ۹۳ مقدار دلالت توقیع بر ولایت فقیه
- ۱۰۵ بررسی مشروعیت مالکیت فکری بر محور اندیشه امام خمینی (ره)
- ۱۱۷ واکاوی معنای زندگی در نگاه ملاصدرا و رابطه آن با رستگاری انسانی



نشریه معارفی حوزه علمیه البرز

صاحب امتیاز:

مدیریت حوزه علمیه استان البرز

شماره ثبت پروانه انتشار: ۸۸۶۴۰

شماره ۳ - تابستان ۱۴۰۵

مدیر مسئول: صادق خویینی

سرمدیور: ابراهیم عبدی

هیئت تحریریه:

هادی نجفی دانش آموخته سطح ۴

حمید معرفت دانش آموخته سطح ۴

ابراهیم اکبری دانش آموخته سطح ۴

محمدعلی رضایی دانش آموخته سطح ۴

ابراهیم عبدی دانش آموخته سطح ۴

دکتر محمد خزاعی

دکتر محمدرضا آرمیون

دکتر اصغر آقایی

دکتر حمید اسفندیاری

طراحی و صفحه آرایی:

سجاد ایرانشاهی ننجی

نشانی:

کرج، بلوار امامزاده حسن، کوچه شهید منتظری، پلاک ۶۸

تلفن: ۰۲۶-۳۲۷۵۵۶۰۱-۶

نمبر: داخلی ۱۱۲

کد پستی: ۳۱۳۵۷۴۳۱۵۵

راه ارتباطی با نشریه: e.abdi@ismc.ir



راهنمای نویسندگان نشریه رهیافت‌های مطالعات دینی

برای مقالات فارسی استفاده می‌شود؛
۱۰. نشریه تنها آثاری را برای داوری ارسال می‌کند که میزان مشابهت کلی متن اصلی با آثار انتشار یافته پیشین حداکثر ۱۵ درصد باشد. توصیه می‌شود نویسندگان محترم پیش از ارسال آثار با مراجعه به سامانه فوق هرگونه مشابهت متن خود را بررسی کنند؛

۱۱. نشریه توصیه می‌کند از قلم استاندارد «IRLotus» استفاده شود؛

۱۲. ارجاعات مقاله مطابق با نظام شیکاگو و به روش پانویس و منابع پایانی تنظیم شود؛
۱۳. شیوه نگارش رعایت دستور خط فارسی، مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است؛

۱۴. پیشنهاد می‌شود نویسندگان محترم از فرهنگ املائی خط فارسی و افزونه ویراستیار استفاده کنند؛

۱۵. عدم رعایت شیوه‌های نگارشی پیشنهادی می‌تواند موجب تأخیر در چاپ و یا بازگرداندن مقاله به نویسنده در مرحله تولید شود.

نکات مهم مربوط به شیوه نگارش به شرح زیر است:

۱. نشانه‌های ، ، : ، ؛ ، ... ؟! با قبل بی فاصله و با کلمه بعد با فاصله کامل می‌آیند؛

۲. نشانه‌های در برگیر؛ مانند پرانتز و گیومه () با درون بی فاصله و با بیرون با فاصله کامل می‌آیند؛

۳. برای درج نشانه‌های احترام پرانتز اول بدون فاصله با نام آن شخص می‌آید حضرت محمد (ص)؛

۴. شماره ارجاع پاورقی (عدد تک) بعد از نشانه‌ها (،) می‌آید نه پیش از آنها؛

۵. پیشوندهایی نظیر «می» و «نمی»

نشریه رهیافت‌های مطالعات دینی فصلانه علمی مربوط به معارف دینی است که مقالات نوآورانه با موضوعات معارفی و دین پژوهی را به چاپ می‌رساند

پژوهشگرانی که تمایل به انتشار مقاله خود در این نشریه دارند شایسته است نکات زیر را رعایت فرمایند؛

۱. هیئت تحریریه مقاله‌هایی را بررسی می‌کند که پیش‌تر در جای دیگر منتشر نشده باشند؛ همچنین نباید مقاله هم‌زمان در نشریه‌ای دیگری در حال بررسی باشد، بدیهی است پس از تصویب مقاله حق چاپ آن برای نشریه محفوظ است؛

۲. زبان نشریه فارسی است؛

۳. حداکثر شمار واژگان مقاله ۸۵۰۰ است. این واژگان صرفاً شامل متن اصلی مقاله است. در موارد نادر و به تشخیص تحریریه مقاله‌های خارج از این تعداد ارزیابی خواهد شد؛

۴. چکیده مقاله شامل هدف پژوهش پرسش اصلی روش و یافته‌ها است؛

۵. شمار واژگان چکیده ۱۰۰-۲۰۰ واژه و شمار کلیدواژه‌ها بین ۴-۶ کلیدواژه است؛

۶. نام کامل نویسنده نویسندگان با عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع و موقعیت سازمانی درج شود؛

۷. ترتیب نویسندگان و نویسنده مسئول تعیین شود و همراه با نشانی پستی شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ثبت و ارسال شود؛

۸. نشریه در اصلاح اختصار و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است؛

۹. جهت پیشگیری از هرگونه سوء رفتار علمی خواسته یا ناخواسته تمامی مقاله‌های ارسالی در نخستین مرحله توسط مشابه‌یاب «سمیم»

مجموعه «ام، ای ایم اید و اند» ترکیب اسم و حرف به صورت نیم فاصله می آیند: می روم، خسته ام، کتاب ها،

۶. ایجاد نیم فاصله باید منحصرراً از کلیدهای $\text{ctrl}+\text{shift}+2$ استفاده کرد؛

۷. مقاله از چند جزء اصلی تشکیل شده که شامل چکیده مقدمه بدنه اصلی نتیجه و فهرست منابع است؛

۸. بدنه اصلی حاوی تعدادی عناوین اصلی است و لازم است حتی المقدور از فزونی تیتراها خودداری شود و اگر ناگزیر تقسیمات فرعی وجود دارد بایستی از صورت تیترا درآمده و عنوان بولد شود و پیوسته بدان دو نقطه گذاشته شود و متن در ادامه ذکر شود؛ به طور مثال اگر ادله ای مثل آیات و روایات و.... ذکر می شود در ادامه آن دلیل دو نقطه گذاشته و در ادامه توضیح بیان شود؛ مثل: ۱. آیات:....

۹. چکیده مقدمه نتیجه گیری و منابع شماره گذاری نشود؛

۱۰. عناوین و تیتراهای بدنه اصلی با اعداد و در حالت ناگزیری از عناوین فرعی با اعداد متوالی نشانه گذاری شود؛

۱۱. برای شماره گذاری در لایه تیتراها فقط از نقطه استفاده شود. به طور مثال:

۱۲. شیوه ارجاعی نشریه نظام شیکاگو «پانویست - منابع»

در شیوه پانویست منابع نویسنده باید توضیحات و ارجاعات خود را در پانویست درج کند و اطلاعات کتاب شناختی آثار را در منابع پایانی اضافه کند. استفاده از ارجاع درون متنی و یا یادداشت های پایانی و پی نوشت در این شیوه مجاز نیست

۱۳. اجزای اصلی در ساختار پانویست:

قسمت های پانویست با ویرگول جدا شود؛

تنها نام خانوادگی صاحب اثر درج شود؛

نام آثار کلان مانند کتاب مایل نویسی شود؛

نام آثار خرد (مانند مقاله) در گیومه درج شود؛

شماره صفحه ارجاعی درج شود.

۱۴. اجزای اصلی در ساختار منابع:

قسمت های اصلی منابع با نقطه جدا می شود؛

نام خانوادگی و نام کوچک صاحب اثر به صورت کامل درج شود؛

نام آثار کلان مانند کتاب مایل نویسی شود؛

نام آثار خرد؛ مانند مقاله در گیومه درج شود؛

مشخصات ناشر و سال نشر درج شود.

۱۵. عدد ارجاعات در سراسر مقاله پیوسته است و شماره پانویست های هر صفحه نباید از نو آغاز شود

۱۶. نمونه های ارجاع کتاب

پانویست: جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، ۱۶۰.

منابع: جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آینه معرفت، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲.

مقاله

پانویست: خزاعی، «معناشناسی آل»، ۱۰.

منابع

خزاعی، محمد، «معناشناسی آل»، ش ۲، زمستان ۹۹.





سخن مدیرمسئول

فصلانه «رهیافت مطالعات دینی» که اکنون از محضر خوانندگان و پژوهشگران علاقه‌مند به مباحث پژوهش‌های معارف دینی می‌گذرد، حاصل تلاش جمعی از اساتید محترم حوزه علمیه استان البرز است که دغدغه پرداختن به مسائل پژوهش دینی را دارند. ضمن آرزوی موفقیت برای پژوهشگران این عرصه و تشکر از کارشناسان محترم، حوزه علمیه البرز پشتیبانی از پژوهشگران و فراهم‌سازی زمینه حضور پژوهشگران جوان در عرصه عملی و پاسخگویی به نظام مسائل جامعه اسلامی را وظیفه ذاتی خود می‌داند و بر این نکته پای می‌فشرد که پیشنهادهای و انتقادهای اصلاحی متفکران و صاحب‌نظران یاری‌بخش او در ساماندهی تلاش‌های علمی صاحبان اندیشه است. در آستانه انتشار سومین شماره این نشریه علمی امیدواریم، مقالات را مورد توجه قرار داده و ضمن مطالعه و نقد و بررسی آن‌ها ما را در رسالت خود یاری نمایید.

صادق خویینی



فصلانہ معارفی

دن

مرطالعات

رہنمائی

شمارہ ۳ - تابستان ۱۴۰۵

ادب حضور در زیارت آل یاسین

آیت الله حسینی همدانی

نماینده ولی فقیه و امام جمعه کرج

معنی کنیم یک تمایلی است که اضافه بر میل ظاهری، قلب هم تمایل جدی دارد به مزور (آن چیزی که می خواهد زیارت شود) گذشته از اینکه توجه مادی دارد، توجه معنوی هم دارد؛ بنابراین هر چه که آن مزور برتر و کامل تر باشد قصد جدی و تعظیم بالاتر و برتری خواهد بود.

عبادت، زیارت خدا است

کسی که سه روز از ماه شعبان را روزه بگیرد خدا را در عرش زیارت کرده است؛ پس ببینید اعمال عبادی زیارت است. یا مثلاً در تفسیر «قد قامت الصلاة» که در اقامه نماز داریم از امیرالمؤمنین سؤال کردند - حضرت تفسیر اذان را دارد - در آنجا فرمودند: یعنی بلند شوید وقت زیارت نزدیک است؛ یعنی نماز را زیارت می داند. خیلی قشنگ است. «الإمامُ عليٌّ في معنى قد قامت الصلاة في الإقامه: أي حان وقت الزيارة و المناجاة و قضاء الخوائج و ذكر المني و الوصول إلى الله عز وجل و إلى كرامته

زیارت ریشه آن از «زور» است. معنای لغوی آن یعنی مایل شدن و روبرو گردیدن و قصد چیزی کردن؛ چه دور باشد چه نزدیک باشد، در آن اکرامی لحاظ شده باشد یا لحاظ نشده باشد؛ همین که انسان مایل می شود به سمت چیزی می گویند زیارت. این معنای لغوی آن است. قصد چیزی را بکند می گویند زیارت. قاصد می شود زائر. یک عده هم این طور معنا کردند که روی گرداندن از ظاهر است و توجه به باطن. شما به کتاب لغت که نگاه کنید معانی دیگری هم گفته شده؛ اما در اصطلاح، کار شناخته شده ای است با یک آیین خاص در یک مکان مقدس که گروهی یا افرادی انجام می دهند. زائر ممکن است اهداف مادی داشته باشد یا اهداف معنوی داشته باشد؛ مثلاً شفای بچه اش را می خواهد یا توبه است یا تشکر است. مادی و معنوی را می گیرد.

در اصطلاح دینی اگر بخواهیم زیارت را

سکوت محض است. اگر هم دو نفر دارند باهم حرف می‌زنند ایرانی هستند.

اذان یک فرهنگ است. باید افراد را برانگیخته کند. اذان خیلی مهم است که چه کسی اذان بگوید. مؤذن در فرهنگی دینی ما حقوق‌بگیر است. باید عادل باشد. برای مؤذن خانه می‌گیرند همان‌طور که برای قضات خانه می‌گیرند. از بیت‌المال باید حقوق بگیرند. اذان و اقامه خیلی مهم است. همه این کارها برای نزدیک شدن به خداست.

هدف زیارت دیدار خداست

شما به زیارت امیرالمؤمنین که می‌روید، به زیارت حسین که می‌روید، به زیارت امام رضا می‌روید چه می‌گویید؟ وقتی به زیارت امیرالمؤمنین می‌رویم می‌گوییم «اللَّهُمَّ إِنِّي عَبْدُكَ وَ زَائِرُكَ مُتَقَرِّبًا إِلَيْكَ بِزِيَارَةِ أَخِي رَسُولِكَ» خدایا بنده و زائر تو، تو آمده به واسطه زیارت قبر برادر پیغمبر تو، به تو نزدیک می‌شود؛ یعنی زیارت مقرب ما به خداست. می‌رویم کنار امیرالمؤمنین اما با خدا کار داریم؛ همان‌طور که در نماز با خدا کار داریم، در روزه با خدا کار داریم. «وَعَلَى كُلِّ مَأْتِيٍّ وَمَرْوَرٍ حَقٌّ لِمَنْ أَتَاهُ وَزَارَهُ وَ أَنْتَ خَيْرُ مَأْتِيٍّ وَ أَكْرَمُ مَرْوَرٍ» و بر هر میزبانی حقی است برای کسی که بر او وارد شده و به زیارتش آمده و در حقیقت تو بهترین و

و غفوه و رضوانه و غفرانه» امام علی در معنای «قد قامت الصلاة» در اقامه فرمود: یعنی، وقت دیدار و رازونیز و برآورده شدن حاجت‌ها و رسیدن به آرزوها و وصال خداوند عزوجل و کرامت و عفو و خشنودی و آمرزش او فرارسیده است.

اذان یک فرهنگ است

لذا عرض می‌کنیم حتماً در موقع اذان ساکت باشید. به اذان و اقامه گوش بدهید. روایت دارد کسی که موقع اذان و اقامه صحبت کند لال از دنیا می‌رود؛ و بعضی جاها دارد که چنین کسی نزدیک است که با کفر از دنیا برود. اذان یک فلسفه‌ای دارد؛ اما همه حرف می‌زنند موقع اذان. اذان یک دستور و برنامه است.

مردم تا رکوع امام در حال حرف زدن هستند. درک کردن بسم‌الله الرحمن الرحیم امام در نماز جماعت ثواب دارد. در نماز جمعه درک ثوابش برای وقتی است که هنوز خطبه‌ها شروع نشده است. خطبه که شروع شد ملائکه‌ای که مأمور نوشتن اسامی افرادی بودند که به نماز جمعه آمدند دفترشان را جمع می‌کنند و می‌روند. البته کسانی هم که می‌آیند ثبت می‌شوند؛ این را بهانه نکنید و دیگر نیابید که بگویید امام خطبه‌اش را شروع کرد دیگر نرویم. اهل سنت هیچ حرف نمی‌زنند. مسجدالنبی

باکرامت‌ترین زیارت شده هستی.

کنار قبر امام حسین هم که می‌روید همین‌طور است. کنار قبر امام رضا هم که می‌روید همین‌طور است. همه، ما را متوجه خدا می‌کند؛ یعنی هدف زیارت دیدار محبوب واقعی و حقیقی است؛ یعنی با دیدار اولیای الهی و اهل‌بیت عصمت و طهارت ما آماده دیدار خدا می‌شویم. اهل‌بیت باب الله هستند.

به‌هر تقدیر در سایه زیارت اهل‌بیت به خدا نزدیک می‌شویم و با اعلام برائت از دشمنان اهل‌بیت به خدا تقرب پیدا می‌کنیم. در روایت دارد «مَنْ زَارَ قَبْرَ ابی‌عبدالله یوم عاشورا عَارِفاً بِحَقِّهِ کَانَ کَمَنْ زَارَ اللَّهَ تَعَالٰی فِی عَرْشِهِ» امام صادق فرمود: هر کس قبر اباعبدالله را زیارت کند در روز عاشورا عارفاً به حقه، مثل زیارت خدا در عرش است.

متن زیارت‌نامه‌ها، مدرسه امامت و ولایت است

متن زیارت‌نامه‌ها مدرسه امامت و ولایت است. درس محبت به ذوات مقدسه به ما می‌دهد. انسان را با امام آشنا می‌کند. با امام که آشنا می‌شویم با توحید آشنا می‌شویم؛ یعنی در زیارت‌ها توحید ما تقویت می‌شود و نگاه توحیدی ما عمیق‌تر می‌شود. باید هر زیارتی که می‌رویم خداشناس‌تر

شویم. توحید در ما قوی‌تر شود.

زیارت سه رکن دارد که اگر محقق شود بهترین جلوه زیارت محقق شده است

یکی از نمادهای تولا و تبرا زیارت اهل‌بیت است. زیارت خیلی مهم است. زیارت دل انسان را همسو می‌کند با مزور. البته زیارت آدابی دارد، مقارناتی دارد، شرایطی دارد، اجزایی دارد و بحث‌هایی دارد. ما در زیارت یک زائر داریم؛ یعنی شخصی که میل پیدا کرده به چیزی یا کسی مثل پیغمبر، امام، پدر، دوست؛ و دوم مزور داریم؛ یعنی شخصی یا چیزی که ما به آن میل پیدا کردیم که او را ببینیم؛ یعنی ما زائر هستیم خدا مزور است. ما زائر هستیم امام حسین مزور است؛ و سوم خصیصه باطنی و درونی در ما به نام گرایش قلبی که پیدا می‌کنیم برای تکریم و تعظیم و انس گرفتن با کسی که داریم به زیارتش می‌رویم.

پس زیارت سه رکن دارد؛ هرکدام از این سه رکن تضعیف شود این زیارت به درد نمی‌خورد؛ یعنی اگر زائر میلش میل الکی باشد یا آن کسی که می‌خواهد او را زیارت کند یک چیز موهوم و الکی باشد یا در درونش گرایش حقیقی وجود نداشته باشد این زیارت به درد نمی‌خورد. این سه باید با هم باشد تا زیارت واقعی و حقیقی شود.

زمینه. زائر باید مزور را ببیند؛ باید او را درک کند؛ حس کند که الان در محضر امام قرار گرفته است.

یکی از بهترین زیارت‌های حضرت ولی عصر ارواحناده زیارت آل یس است

یکی از بهترین زیارت‌های حضرت ولی عصر ارواحناده زیارت آل یس است که به انشا خود امام است. امام خودش یاد داده که هر وقت خواستید به زیارت من بیایید این‌ها را بگویید. اگر ماه روز نمی‌توانیم زیارت آل یاسین را بخوانیم برای خودتان برنامه بریزید که هر از چند گاهی بخوانید. بعضی از اولیا خدا و علما هر روز می‌خوانند. اگر نشد هفته‌ای یکبار، ماهی یکبار، ۲۰ روزی یکبار. این زیارت از ویژگی‌هایش این است که هم زیارت است، هم دعا است؛ به قول یکی از بزرگان مجمع البحرین است.

سند زیارت آل یس

از قدیمی‌ترین متونی که این زیارت را نقل کرده احتجاج مرحوم طبرسی است رضوان الله علیه که در جلد دوم آن این روایت را آورده است. ایشان از علما و محدثین بزرگوار ما شیعیان در قرن ششم هجری است. از مشایخ بزرگ روایی ما و از مشایخ مرحوم ابن شهر آشوب است. البته مرحوم علامه محمدباقر مجلسی

اگر زائر از معرفت بالایی برخوردار باشد خودش دارای کمالاتی باشد و دارای ایمان واقعی باشد و توجه داشته باشد، بعد برود به زیارت مزوری که او هم یک شخصیت الهی است، یک انسان کاملی در عالم هستی است و قصد و جدیت کسی که به زیارت رفته قصد جدی و حقیقی باشد بهترین جلوه زیارت محقق شده است. هر کدام هم نقص داشته باشد زیارت نقص پیدا می‌کند.

ادب حضور

در قرآن کریم داریم که صدای خودتان را در کنار پیغمبر بلند نکنید «لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ» بعد کسانی کنار ضریح اهل بیت داد می‌زنند که برای سلامتی امام زمان صلوات بفرست! این یعنی نه خودش را می‌بیند، نه مزور را می‌بیند، نه اصلاً حواسش هست. تمام حواسش این است که از مردم صلوات بگیرد. مثل این می‌ماند که جلوی شخصیت بزرگی هستید در چنین موقعیتی آدم زبانش بند می‌آید؛ آن هم کنار امام معصوم شما می‌توانید داد بزنید؟

ادب زیارت این نیست که کسی صدایش را بلند کند. ادب این است که انسان از درون خشوع داشته باشد و از بیرون خضوع. ارتباط بگیرد؛ بدون ارتباط وارد نشود. بدون اذن دخول وارد نشود. البته کسی هم آموزش نداده متأسفانه، تربیت هم نشده‌اند در این

رضوان الله علیه در بحار در سه جا روایت زیارت آل یاسین را آورده است. مرحوم ابن المشهدی یعنی محمد بن مشهدی که از علمای نیمه دوم قرن ششم هجری است ایشان هم بدون واسطه از ابن شهر آشوب نقل حدیث می کند. کتابی دارد به نام مزار کبیر که روایت زیارت آل یس را در آنجا آورده است.

مرحوم سید بن طاووس هم در کتاب مصباح الزائر خودش آن را به عنوان توقیعی که از ناحیه مقدسه حضرت حجت صادر شده آورده و گفته در سرداب مقدس این توقیع خوانده شود و اسمش را گذاشته زیارت ندبه که محمد بن عبدالله جمیری ناقل روایت است. دستور به خواندنش هم در سرداب مقدس آمده. شبیه زیارت آل یاسین است البته اضافاتی دارد و کسری هایی دارد. اما آن چیزی که مرحوم طبرسی نقل کرده در احتجاج دیگر قید سرداب را ندارد؛ در هرکجا و هر زمان حال پیدا کردید می توانید این زیارت را بخوانید. من هم برای شرح زیارت آل یس متن را از احتجاج برای شما می گویم. این مقدمات را می گویم تا سند را اول محکم کنم بعد ان شاء الله وارد زیارت شویم.

راوی زیارت ابو جعفر محمد بن عبدالله جمیری است؛ از علمای بزرگ ماست. علمای

رجال او را به بزرگی و قداست می شناسند. کتب زیادی داشته؛ اما در دسترس ما نیست. اواخر غیبت صغرا زندگی می کرده. با حضرت مکاتباتی داشته و توقیعاتی از امام دارد. پدرش هم عبدالله بن جعفر جمیری او هم از بزرگان حدیثی شیعه است. از ثقات اصحاب و مورد اعتماد امام هادی و امام عسکری بوده و از افتخاراتش این است که نامه به امام زمان نوشته و حضرت جوابش را داده و کتابی هم از ایشان مانده که قرب الاسناد است که دوستان طلبه من می دانند.

علی بن بابویه قمی، پدر شیخ صدوق از حمیری نقل حدیث می کند. محمد بن حسن ولید از بزرگان مشایخ است در قم که شیخ صدوق و شیخ کلینی و محمد بن عبدالله جعفر جمیری شاگردهای او هستند؛ یعنی در حقیقت شیخ صدوق و کلینی و حمیری هم عصر هستند که این ها این حدیث را نقل می کنند.

ویژگی منحصر به فرد زیارت آل یس

معمولاً در زیارت نامه ها معصوم از یک معصوم دیگر نقل می کند. مثلاً برای زیارت امیرالمؤمنین امام سجاد می فرماید هر وقت به زیارت امیرالمؤمنین رفتید این طور بگویید. یا مثلاً امام صادق فرمودند به زیارت امام حسین رفتید این طور بگویید. یا

وقتی خواستید به وسیله ما به خدا توجه کنید؛ یعنی حواستان باشد که توجه همه باید به سمت خدا باشد و به ما هم توجه داشته باشید بگویید همان حرفی را که خدا زد راجع به ما «سلام علی آل یس».

منابع

<http://emamjomekaraj.ir/>

۱۴۰۲/۰۵/۲۵

در زیارت جامعه، امام هادی می فرماید که اهل بیت را این طور بخوانید.

اما زیارت آل یاسین تنها زیارتی است که خود آن امام می فرماید من را هر وقت خواستید زیارت کنید این طور بگویید. دیگر هیچ زیارتی مثل زیارت آل یاسین نداریم که خود معصوم بفرماید که هر وقت خواستید به زیارت من بیایید و به من توجه کنید با من این طور صحبت کنید. این از ویژگی های زیارت آل یاسین است.

وقتی خواستید به وسیله ما به خدا توجه کنید بگویید «سَلَامٌ عَلٰی آلِ یَس»

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ لَا لِأَمْرِهِ تَعْقِلُونَ، وَلَا مِنْ أَوْلِيَائِهِ تَقْبَلُونَ، حِكْمَةً بِالْغَةِ فَمَا تُغْنِي الشُّدْرَ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ، السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ».

بسم الله الرحمن الرحيم؛ حضرت اینجا با شکوه شروع می کند: نه فرمانش را تعقل می کنید و نه از اولیایش می پذیرید؛ یعنی نه اهل تعقلید نه اهل پذیرش. حکمتی است کامل و رسا، ولی بیم دادن ها سود ندهد به قومی که ایمان نمی آورند، سلام بر ما و بر بندگان شایسته خدا.

بعد می فرماید: «إِذَا أَرَدْتُمْ التَّوَجُّعَ بِنَا إِلَى اللَّهِ وَإِلَيْنَا، فَقُولُوا كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: سَلَامٌ عَلٰی آلِ یَاسِینَ» همان حرفی که در اول بحث زدم اینجا از حضرت داریم می شنویم که

محمدرضا آرمیون

{استاد حوزه و دانشگاه}

بررسی پیشینه دورویکرد عمده در مواجهه با عصر غیبت

چکیده

اهلبیت در آمادسازی فضای علمی برای ورود به عصر غیبت به تربیت گرایش های متفاوت شاگردانشان همت گماشتند. در پی آن دورویکرد عمده ی نصّ گرایي و عقل گرایی در پژوهش های حدیثی شکل گرفت. هر دوی این گرایش ها با تأکید بر مرجعیت و هدایت اهل بیت با شرایط غیبت امام روبرو شدند. لکن طبیعی است که اثر گذاری هر یک از این دو روش حدیثی در ساحت های مختلف علوم دین با یکدیگر متفاوت می باشد. اهتمام به جامع نگاری و به کارگیری ذوق و هنر در جمع آوری، تبویب و تنويع احادیث از نوآوری های مدرسه حدیثی قم به شمار می رود. شکوفایی عقلانیت و کارآمدی نظام فکری - فرهنگی اهل بیت در مواجهه با افکار رقیب نیز از شاخصه های مدرسه حدیثی بغداد است. تعامل سازنده و بالنده ی این دو مدرسه در سالهای نخستین رویارویی با مسأله ی غیبت، نمونه ی آشکاری از رشد یافتگی و هوشمندی شاگردان مکتب اهل بیت در مدیریت شرایط بحرانی است؛ هر چند که نمی توان وجود اختلافات و انتقادات جدی میان آنها را نادیده انگاشت.

کلیدواژه:

مدرسه حدیثی قم، جامع نگاری، مدرسه حدیثی بغداد، نهضت علمی

۱- پیش درآمد

از جمله موارد آشکار پیوند میان علوم، دانش تاریخ و جغرافیاست که در دانش های حدیثی نیز با عنوان حوزه ها و مکاتب حدیثی طرح می گردد. در این میان جغرافیای تاریخ قم و بغداد به جهت تأثیرات مهمی که در مواجهه با عصر غیبت داشته اند، مورد توجه بیشتری قرار دارد. در این دو مدرسه حدیثی به جهت پیشینه تاریخی و زمینه های جغرافیایی، دورویکرد عمده برای عبور و ورود به شرایط بحرانی نمایان نبودن امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف اتخاذ گردید.

در این نوشتار تلاش گردیده که از یک سو نقش آفرینی مدارس حدیثی قم و بغداد براساس بافت فکری و فرهنگی متناسب با ساختار جغرافیایی و تاریخی آنها مورد ارزیابی قرار گیرد. مهمتر از آن رهبری و مدیریت هوشمندانه چنین خصوصياتی که منجر به بارورسازی استعدادها و ظرفیت های آنها گردید، مورد اشاره قرار گیرد. بدین منظور لازم است که وضعیت حاکم بر هر یک از این حوزه ها، مورد ارزیابی قرار گرفته و تفاوت های حدیث پژوهی و اختلافات آنها مورد توجه واقع گردد.

در میان آثار نگاشته شده، مقالاتی همچون «امام حسن عسکری در مواجهه

با چالش های عصر امامت در آستانه غیبت»، «نقش امام جواد در آماده سازی جامعه شیعی برای دوران غیبت»، «بررسی جغرافیای تاریخی قم با تکیه بر کتاب تاریخ قم»، «جامعه شیعی بغداد از آغاز شکل گیری تا پایان غیبت صغرا» مشاهده می شود. امر مدرسه سازی و توجه به سلايق و رویکردهای متفاوت جغرافیایی و منطقه ای آنها در مدیریت بحران از جمله زیر ساخت های مهمی است که توسط اهل بیت صورت گرفته و کمتر مورد بازخوانی و تبیین قرار گرفته است.

۲- تفاوت بین دانش آموختگان

یکی از صحنه هایی که به خوبی تفاوت بین دانش آموختگان مکتب اهل بیت را به نمایش در می آورد، گزارش هایی است که از مناظرات کلامی بین آنها صورت پذیرفته است. جوهره ای این اختلاف ها به گستره دخالت عقل در فهم منابع دینی باز می گشت که آیا عقل نیز می تواند تفسیری از گزاره های کتاب و سنت داشته باشد؟ بر این اساس، در برخی موارد، عقل از دخالت در فهم سخنان رسول خدا نیز ممنوع می شد. برای ترسیم این واقعیت به خبری که از احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی رسیده است، اشاره می کنیم:

«امام رضا به من فرمود: «ای احمد!

دچار تفسیر به رأی و اجتهاد در نظر بودند و این خود عده‌ای از اصحاب اهل بیت را به نص‌گرایی وامی‌داشت. گروهی دیگر از اصحاب نیز، با توجه به ظرفیت تعامل قوی‌تر با رویکردی اجتهادی نه با رأی و نظر خود، بلکه با هدایت و الگودهی اهل بیت با این جریان روبرو می‌شدند؛ زراره از این دست دانشمندان بود که گاهی حتی حدیث را بر اساس اجتهادش کنار می‌گذاشت.

عبدالله بن مسکان می‌گوید: من و زراره بر سر برخی از مسائل حرام و حلال با هم بحث می‌کردیم، زراره نظری را بیان کرد. به او گفتم: آیا این براساس نظر خودت است؟ یا اینکه به استناد روایت؟ او در جواب گفت: «خودم بهتر می‌دانم (که بر چه اساسی نظر بدهم) مگر نه اینست که چه بسا رأیی، بهتر از اثر باشد؟!» (کشی، رجال الکشی، ۱۳۴۸ ش، ص ۱۵۶، رقم ۲۵۷)

این جریان به خوبی نشان می‌دهد که برخی از راویان به اجتهاد بر اساس مبانی پذیرفته شده‌ی اهل بیت می‌پرداختند به گونه‌ای که سخن آنان، فهم و برداشتی از روایات قلمداد می‌شد. در مورد محمد بن مسلم و توانمندیش در شناخت فروع و ارجاع آنها بر اصول نیز اینگونه نقل شده که ابن ابی لیلا، قاضی کوفه در مورد جاریه‌ای که بر عانه اش مونداشت، شکایت برده شده

اختلاف شما با پیروان هشام بن حکم در توحید چیست؟ گفتم: ما قائل به صورت هستیم به استناد حدیثی که از رسول خدا نقل شده است که آن حضرت خداوند را به چهره جوانی مشاهده کرد. ولی به گفته هشام، خداوند دارای جسم نیست. «امام رضا فرمود: وقتی رسول خدا به معراج رفت و به سدره المنتهی رسید، از حجاب‌ها {اندکی} به اندازه سوراخ سوزن، برایش شکافته شد و او از نور عظمت، همان مقدار را دید که خداوند متعال خواسته بود که او را ببیند، با این حال، شما به تشبیه گرویده اید؟ ای احمد! این مسأله برای تو حل نخواهد شد. این، امر بزرگی است.» (علی بن ابراهیم قمی، ۱۳۶۷ ش، تفسیر قمی، ج ۱، ص ۲۰)

اختلاف نظر بین متکلمان و عقلگرایان با گروه محدثان و سنت‌گرایان، گاهی سبب قطع رابطه‌ی آنان با یکدیگر می‌شد؛ چنانچه ابن ابی عمیر، از هشام بن حکم کناره‌گیری کرد. (کلینی، ۱۳۶۵ ش، الکافی، ج ۱، ص ۴۱۰، ذیل ح ۸) این گفتگوها گاهی به سرحد تکفیر و نفرین می‌رسید. به نقل از بهشتی، ۱۳۹۰ ش، اخباری‌گری، ص ۴۰)

این حساسیت‌ها و تنش‌ها بر اساس فضای فرهنگی آن روزگار بسیار طبیعی و عادی به نظر می‌رسید؛ چون جریان فکری حاکم بر محافل علمی خواسته یا ناخواسته،

بود؛ او در قضاوت ناتوان شد و به محمد بن مسلم مراجعه کرد. به او گفت: «شما از امام باقر روایتی دارید درباره زنی که بر عانه اش موندارد؛ آیا این عیبی در او می‌باشد؟ محمد بن مسلم در جوابش عرض کرد:

«اما اگر در این مورد بخصوص نصی بخواهی، من چیزی نمی‌دانم! ولی ابو جعفر از پدرش از پدرانش از پیامبر نقل فرمود که ایشان فرموده است: «کل ما کان فی اصل الخلقه فما زاد أو نقص فهو عیب» «هر چه از اصل خلقت، زیادی یا کم باشد، آن عیب به شمار می‌آید.» ابی لیلا گفت: همین کافیه! و به سوی مراجعین بازگشت و حکم بر عیب نمود.» (الکافی، پیشین، ج ۵، ص ۲۱۵ و ۲۱۶، ح ۱۲)

این نقل نیز، از سویی به روشنی دلالت بر عمل به اجتهاد، از سوی اصحاب اهل بیت می‌کند و از سوی دیگر بر تفاوت توانمندی راویان در برداشت و استفاده از روایات و تشخیص فروعات دلالت دارد.

قبل از دروان غیبت، هر چند در مقاطعی دسترسی به اهل بیت با دشواری‌هایی روبرو بوده است، ولی با مدیریت علمی و رهبری فکری در موارد تنش‌زا، اجازه نمی‌دادند که به این اختلافات دامن زده شود. اهل بیت با بیان اصول و قواعدی، تمهیدات لازم را برای ورود شیعیان، به دروان غیبت اندیشیده

بودند، ولی از همگی اصحاب، انتظار مدیریت چنین شرایطی نمی‌رفت. با سپری شدن این دوران، دانشمندان علوم دینی، تجربه جدیدی از عرصه‌های دین پژوهی را در مقابل خود می‌دیدند و هر یک برای سرپرستی این دوره، برنامه و دستور خاصی را در برابر خود می‌دید. آنچه که در عمل از سوی دانشمندان دین پایه گذاری شد، دو گرایش عمده و متفاوت از هم بود.

عده‌ای از آنان براساس مستندات بر این باور بودند که تنها از طریق جمع آوری روایات اهل بیت می‌توان این شرایط را رهبری کرد. از این جمله مستندات، می‌توان به روایات بابی اشاره کرد که مرحوم کلینی اینگونه آن را نام گذاری می‌کند:

«بَابُ أَنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الْحَقِّ فِي يَدِ النَّاسِ إِلَّا مَا خَرَجَ مِنْ عِنْدِ الْأَئِمَّةِ وَأَنَّ كُلَّ شَيْءٍ لَمْ يَخْرُجْ مِنْ عِنْدِهِمْ فَهُوَ بَاطِلٌ.»

«باب اینکه هر اندازه از حق که در دسترس مردم است تنها از نزد ائمه به دست آمده است و هر حقیقتی که از نزد آنان نرسیده باشد، آن باطل است.» (همان، ج ۱، ص ۳۹۹)

اینگونه نامگذاری در عناوین، گویای نظر خود نگارنده می‌باشد و به خوبی نشان می‌دهد که ایشان تمایل به این دسته از دین پژوهان داشته‌اند. هر چند که به تعبیر

بر آنها نازل می‌شود.» (الکافی، پیشین، ج ۱، ص ۳۹۹ و ۴۰۰، ح ۴)

در مقابل این گروه از علماء، دسته‌ای دیگر با استناد به روایات دیگری (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۶۲، باب ۶) اصول القاء شده از سوی اهل بیت را تنها راه حل فروعات جدید می‌دانستند. آنان معتقد بودند که نقش عقل در بکارگیری هدفمند از روایات اهل بیت نباید نادیده انگاشته شود. البته آنان نیز به ادعای خود، این تئوری را برگرفته از سخنان مستقیم و غیر مستقیم اهل بیت می‌دانستند؛ نظیر نقل ابن ادریس حلی که از جامع «أبی نصر بزنطی» اخذ نموده است:

«هشام بن سالم عن أبی عبد الله قال: إنما علينا أن نلقى إليكم الأصول و عليكم أن تفرعوا»

«هشام بن سالم می‌گوید: امام صادق فرمود: تنها بر ما (اهل بیت) بیان اصول لازم است و بر شما نیز تفریع از آن اصول.» (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۱ق، مستطرفات السرائر، ص ۵۷۵ و مجلسی، ۱۴۰۴ق، بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۴، ح ۵۳)

۲.۱- مدرسه حدیثی قم

در این دوران، هر یک از دو رویکرد پایگاه‌هایی برای تثبیت روش و گرایش خود در نظر گرفتند. در سده سوم و چهارم هجری، مکتب

برخی، انتقال ایشان به بغداد، تعدیل در این گرایش را به همراه داشت. (اخوان صراف، ۱۳۸۱ش، «آسیب شناسی مطالعات قرآنی خاورشناسان»، مشکوة، ش ۸۱) این گروه از علماء تنها به نقل حدیث کفایت می‌نمودند و جز در موارد بسیار اندک از بیان یا توضیحی در ذیل ابواب خودداری می‌کردند. این نیز نشانه‌ی دیگری مبنی بر گرایش «حدیث بسندگی» از سوی اینان می‌باشد. در روایت چهارم از همین باب که روایتی مسند و صحیح است، اینگونه آمده است:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤْدٍ عَنْ يَحْيَى الْحَلْبِيِّ عَنْ مُعَلَّى بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي بصيرٍ قَالَ قَالَ لِي إِنَّ الْحَكَمَ بْنَ عُتَيْبَةَ مِمَّنْ قَالَ اللَّهُ «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ» (بقره: ۸) فَلْيُشَرِّقِ الْحَكَمُ وَ لْيَغْرُبْ أَمَا وَ اللَّهُ لَا يُصِيبُ الْعِلْمَ إِلَّا مِنْ أَهْلِ بَيْتِ نَزَلَ عَلَيْهِمْ جِبْرِيلُ.»

«ابی بصیر می‌گوید که امام به من

فرمودند: که حکم بن عتیبه از کسانی است که خداوند درباره آنان فرموده است: «و برخی از مردم می‌گویند: «ما به خدا و روز بازپسین ایمان آورده‌ایم»، ولی گروندگان [راستین] نیستند. حکم به شرق عالم برود و یا به غرب. آگاه باش! به خدا به علم نخواهد رسید جز از اهل بیت که جبرئیل

حدیثی قم به اوج خود رسید و زمینه را برای اصالت و رشد تفکر نصّ گرایی فراهم کرد. علت این شکوفایی را باید در تلاش‌هایی که در عصر ائمه از سوی بزرگان و راویان این دیار، جستجو کرد. قم در آن دوره، مملو از اصحاب و راویانی بود که بنیان فکری این مکتب را رقم زدند تا آنجا که درباره‌ی تعداد شاگردان این مدرسه، برخی رقم غیر باورانه‌ی ۲۰۰ هزار محدث را نقل کرده‌اند. (محمد تقی مجلسی، ۱۴۱۴ق، لوامع صاحبقرانی، ج ۱، ص ۴۷۷)؛ شخصیت‌هایی نظیر زکریا بن آدم القمی، از شاگردان امام صادق و امام رضا، شاذان بن جبریل قمی، ابو اسحاق ابراهیم بن هاشم القمی، از شاگردان امام رضا و امام جواد ابو جعفر محمد بن یحیی العطار القمی و احمد بن محمد بن عیسی بن عامر، استاد قمی‌ها که با امام رضا و امام جواد و امام حسن عسکری هم دیدار نمود و دیگرانی که روش آنان تکیه بر احادیث و سخنان اهل بیت بود. به همین جهت صاحب کتاب الفکری السلفی، بعد از اینکه بسیاری از این راویان را نام می‌برد، درباره‌ی مدرسه‌ی حدیثی قم می‌نویسد:

«در این بازه‌ی زمانی (قرن سوم و چهارم)، این مدرسه در راستای تفکر شیعه‌ی اثنا عشری به منزله‌ی مرکز بزرگ (فکر) سلفی گردید و پویایی و تحرک بزرگان آن، این

مدرسه را به اوج خود رسانید. به طوری که آنان به پاکی و صفای عقیده شناخته می‌شدند و با هر تفکری جدیدی که با عقاید خود ناسازگار می‌دیدند، برخورد می‌کردند تا آنجا که با جریان غلو و غلات به مبارزه پرداختند...» (جابری، ۱۳۶۷ق، الفکر السلفی، ص ۲۰۰)

آنچه که مورد توجه این نویسنده قرار گرفته، صراحت و قاطعیتی است که از سوی بزرگان قم در برخورد با انحرافات راویان بر اساس اصول خود، انجام می‌گرفت. گزارش مشهور مبنی بر اخراج «سهل بن زیاد» از قم به دستور احمد بن محمد بن عیسی به اتهام غلو، حکایت از این ماجرا دارد. (نجاشی، ۱۴۰۷ق، رجال نجاشی، ص ۱۸۵، رقم ۴۹۰) این در حالی است که «کلینی» از او بسیار نقل حدیث نموده است. نسبت‌هایی که از سوی وی مبنی بر غالی و کذاب بودن «صالح بن سهل» و «صالح بن عقبه» مطرح شده نیز از این حساسیت‌ها ناشی می‌شد. (سبحانی، ۱۴۱۹ق، کلیات فی علم الرجال، ص ۱۰۰)

این برخوردها گاهی از حدود متعارف نیز فراتر می‌رفت. شدید ترین آنها در مورد «احمد بن محمد بن خالد» و «محمد بن اورمه قمی» نقل شده است که شخص اول، ابتدا از قم اخراج شد و بعد خود احمد

تبدیلی و زیادی و نقصانی در آن صورت نگرفته است، وجوه زیادی از تأویل در آن احتمال می‌رود؛ لازم است که همراه قرآن و سنت، مخبری راستگو و کسی که معصوم از دروغ و غلط عمدی است و از منظور خدا و رسولش در کتاب و سنت به حق و درست خبر می‌دهد، باشد؛ چرا که مردم در تأویل آن اختلاف دارند به گونه‌ای که هر گروهی قرآن و سنت را به مذهب خود می‌کشاند...» (صدوق، ۱۴۰۳ ق، معانی الأخبار، ص ۱۳۳)

ایشان در ادامه تأویل الفاظ قرآن و سنت، اجماعی را ممکن می‌داند ولی اکتفاء به آن را عامل بروز اختلاف معرفی می‌کند و به بیان دیگر اکتفاء به آن را حجت نمی‌داند:

«بنابراین اگر خدای تبارک و تعالی مردم را با وجود این ویژگی (کتاب و سنت) بدون مخبری راستگو از کتابش رها کند، معنایش این است که اختلاف در دین را تجویز و مردم را به آن فرا خوانده است؛ چرا که کتابی را نازل کرده است که احتمال تأویل دارد و سنتی با پیامبرش پایه‌گذاری کرده است که احتمال تأویل دارد و به عمل به آن دو نیز دستور داده است؛ در این صورت گویا فرموده باشد: «تأویل برید و عمل کنید» و این یعنی اجازه عمل به متناقضات و اعتماد به حق و خلاف حق! ... بنابراین اگر ممکن نیست که قرآن بر مردمانی نازل شود بدون اینکه گوینده‌ای

بن عیسی او را بازگرداند؛ و طبق نقل در تشییع جنازه اش نیز بسیار حسرت زده بود. (طباطبائی، ۱۳۹۰ ش، تاریخ حدیث شیعه (عصر غیبت)، ص ۹۴) در مورد شخص دوم نیز، ابتدا نقشه ترور او ریخته شد و چون دیدند که از آغاز شب مشغول به نماز است، از این کار صرف نظر کردند. البته براساس نقلی، دست خطی از امام حسن عسکری مبنی بر برائت او رسید و آنان را از چنین اقداماتی کاملاً منصرف کرد. (رجال نجاشی، پیشین، ص ۳۲۹، رقم ۸۹۱ و ابن الغضائری، ۱۴۲۲ ق، الرجال، ج ۱، ص ۹۳ و حلی، ۱۳۹۲ ق، رجال ابن داوود، رقم ۴۱۷. گفتنی است که تعبیر نجاشی، «وقال بعض اصحابنا» است و به خود نسبت نداده، ولی در دو کتاب اخیر «رأيتُ کتاباً» می‌باشد.) دیدگاه دیگری که پرده از گرایش به نص از سوی علماء این مدرسه بر می‌دارد، نوعی احتیاط در تفسیر قرآن است. شیخ صدوق علت عصمت امام را، نیازمندی کتاب و سنت به تبیین و تفسیر می‌داند:

«ابوجعفر، مصنف این کتاب می‌گوید که دلیل بر عصمت امام این است که چون هر سخنی که از گوینده آن نقل می‌شود، شکل‌های مختلفی از تأویل دارد و بیشتر قرآن و سنتی که از سوی فرقه‌های مختلف، اجماع وجود دارد بر اینکه صحیح است و تغییر و

یا تعبیر برنده‌ای و یا مفسری از مبهماتش و یا مبینی از وجوهش باشد، همچنین جایز نیست که ما هم به آن متعبد شویم مگر آنکه با قرآن جانشین پیامبر در بین ما باشد تا اینکه قرآن را برای امت اسلام و اهل هر زمان در رابطه با ناسخ و منسوخش، خاص و عامش و معانی که خدای عزوجل از کلامش اراده کرده است، تبیین کند همانگونه که پیامبر در زمان خودش تمامی قرآن را تبیین کرد.» (همان، ص ۱۳۳ و ۱۳۴)

یکی دیگر از مستندات آنکه می‌توان برای اثبات این رویکرد به آن دست آویز شد، روش حدیث نگاری بود که توسط «ابا الحسن علی بن الحسین بن بابویه القمی» شیخ الطائفه‌ی قم بنا گزاری شد. او در این روش ابتکاری، اسناد تمامی خبرها را حذف کرد و بین روایات نظیر هم جمع نمود و تنها به بیان قرینه اعتماد به خبر، اکتفاء نمود. به دنبال او پسرش شیخ صدوق این روش را تکمیل و نهادینه کرد. ابتکار حدیثی او نیز «مشيخه نگاری» است که در انتهای کتابش تمامی طریق‌هایی که او از آنها روایت نقل کرده را یکجا نقل کرده تا از تکرار زیادی بکاهد. این تحول در جامع نگاری، حکایت از این فرآیند داشت که ما بدور از حواشی حدیثی، متن احادیث را برای عمل در معرض عموم قرار می‌دهیم بدون اینکه اجتهادی

را پیرامون آن ارائه کنیم. از اینجاست که اخباریان رئیس و قائد خود را مرحوم شیخ صدوق می‌دانند و روش حدیثی او را در کتاب «من لایحضره الحدیث»، از بزرگترین دلایل و جاهت مکتب خود می‌دانند. (بحرانی، ۱۴۰۵ق، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ج ۱، ص ۱۶۹) البته بررسی ادعای این انتساب و اخباری بودن شیخ، خود نیازمند مقالاتی دیگر می‌باشد که از سوی برخی از محققین انجام شده است و از عهده این نوشتار خارج می‌باشد.

به هر حال از سه زاویه می‌توان به چرائی گرایش حدیثی در این مدرسه نظر کرد؛

اول آنکه آنان به دلیل نزدیک بودن به عصر ظهور و بهره‌مندی و تلاش بسیاری از راویان در استماع حدیث، نیازی به استنباط احساس نمی‌کردند.

دوم آنکه اشتغال به نگارش جوامع حدیثی اولیه و ابتکار در شیوه‌ی باز نویسی احادیث، خود بار سنگینی بود که آنان را از توجّه به دیگر فرآیندهای حدیثی باز می‌داشت.

سوم آنکه جریان مخالفین و بازار نقل سخنان علوم عقلی و وارداتی و چرخه‌ی خرده گیری و عرضه‌ی آنها بر گزاره‌های دینی گرم نبود تا دانشمندان این مدرسه را به تکاپو و چاره‌اندیشی در این زمینه وادار کند؛ بنابراین

نقل شده که عده‌ای نزد امام علی عبد الله بن مسعود را استودند. فرمود:

«من همین سخنان را و بالاتر از این را در حق وی می‌گویم! این ستایش را که او قرآن آموخت و هر چه را قرآن حلال شمرده روا شمرد و هر چه را حرام نموده حرام دانست. دین‌شناس است و سنت‌شناس.» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، المستدرک علی الصحیحین، ج ۳، ص ۳۱۵)

بعد از وی، شاگردش ابو محمد اسماعیل بن عبد الرحمن کوفی معروف به «سدی»، به کار تفسیر قرآن همت گمارد. او از مفسران عهد تابعین و از اصحاب امام باقر و امام صادق است (طوسی، ۱۳۸۱ق، رجال الشیخ الطوسی، ج ۱، ص ۱۲۴ و ۱۶۰) و روایتگر تفسیر ابن عباس از محمد بن سائب کلبی برقی او را از اصحاب امام صادق شمرده است. (رجال البرقی، ۱۳۹۲ق، کتاب الرجال، ص ۲۰) سیوطی در الاتقان در باره اش می‌گوید:

«اسماعیل سدی، تفسیر خود را با اسناد به ابن مسعود و ابن عباس نقل می‌کند و از پیشوایان تفسیر مانند سفیان ثوری و شعبه روایت می‌نماید. تفسیر سدی یکی از بهترین و کاملترین تفاسیر می‌باشد.» (سیوطی، ۱۴۲۱ق، الاتقان، ج ۲، ص ۳۷۵)

در آن روزگار، کوفه علاوه بر مرکزیت سیاسی-اجتماعی به عنوان یک قرارگاه

شرایط به گونه‌ای رقم خورد که فقیهان اهل استنباط، کمتر مورد توجه قرار گرفتند.

۲.۲- تربیت شاگردان کلیدی در مدرسه حدیثی کوفه

البته در جریان شکل‌گیری و اوج مکتب حدیثی قم نباید از نقش مهم و کلیدی کوفه غفلت کرد. چنانچه مهاجرت خاندان اشعری در سال ۸۲ ه.ق، (قمی، ۱۳۸۵ ش، تاریخ قم، ص ۲۴۱) به دلیل سختگیری‌ها و تهدیدهای حجاج بن یوسف (جباری، ۱۳۸۴ ش، مکتب حدیثی قم، ص ۸۵) و روابیسی نظیر ابراهیم بن هاشم که اولین شخصیتی است که حدیث کوفیین را به قم آورد (نجاشی، پیشین، ص ۱۲)، این ارتباط را وثیق کرد. بسیاری از روابیان قم، با مهاجرت به کوفه یا به شکل مستقیم از امام و یا با واسطه از شاگردان آنان، تلقی حدیث نموده‌اند.

در تاریخ این شهر آمده که کوفه به دست سعد بن ابی وقاص به منظور برپایی یک لشکرگاه و پادگان نظامی برای پیگیری هر چه بیشتر فتوحات اسلامی در داخل کشور ایران ساخته شد. (طبری، ۱۴۰۷ق، تاریخ الطبری، ج ۳، ص ۱۴۵) کمی بعد از تأسیس آن با ورود عمار به عنوان حاکم و عبدالله بن مسعود به عنوان وزیر و معلم کوفه (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، تاریخ بغداد، ج ۱، ص ۳۹)، درس تفسیر قرآن، در آن رونق خاصی گرفت.

حدیثی، تمامی بلاد اسلامی را از علوم اهل بیت بهره مند می ساخت. بعد از آنکه منصور، خلیفه عباسی، پایتخت خود را با تأسیس بغداد از کوفه بدانجا منتقل کرد، گروه‌هایی از شیعیان به دلایل مختلفی به این شهر آمدند. هشام بن حکم متکلم بلند والا و یونس بن عبد الرحمن و محمد بن ابی عمیر (معارف، ۱۳۷۶ ش، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ص ۳۷۰) از محدثین بزرگ، از جمله شاخص‌ترین شخصیت‌هایی هستند که به بغداد مهاجرت کردند.

۳-۲- مدرسه‌ی حدیثی بغداد

بغداد شهری است که نمی‌توان فضای علمی و فرهنگی این شهر را با قم یا کوفه مقایسه کرد. جرجی زیدان در ترسیم این فضا می‌نویسد:

«خلفای عباسی در دوره‌ی نهضت، تخم علم و ادب را در بغداد افشاندند و میوه و محصول آن به تدریج در خراسان و ری و آذربایجان و ماوراءالنهر و مصر و شام و اندلس و غیره به دست آمد؛ و در عین حال، بغداد که مرکز خلافت و ثروت اسلامی بود تا مدتی مثل سابق، مرکز دانشمندان ماند و گذشته از پزشکان مسیحی که در خدمت خلفا به ترجمه و طبابت مشغول بودند، عده‌ای از دانشمندان مسلمان نیز از بغداد برخاستند، ولی به طور کلی دانشمندان عالیقدر مقیم

بغداد بیشتر مسیحیان بودند که از عراق و سایر نقاط برای استخدام در دستگاه خلفا به بغداد می‌آمدند...» (جرجی، زیدان، ۱۳۴۵ ش، تاریخ تمدن اسلام، ص ۲۶۴)

هر چند خلفای عباسی به قصد تثبیت پایه‌های حکومت خود بودند، ولی در این جابجای و بزرافشانی، به دنبال خنثی نمودن تهدیدات به ویژه از سوی شیعیان نیز بودند. در تاریخ فخری گزارش‌هایی از به زندان انداختن سادات حسنی در بغداد و فشار عباسیان بر شیعیان آمده است. (ابن طقطقی، ۱۳۶۰ ش، تاریخ فخری، ص ۲۲۱) آنان در این فضا نهایت ظلم و جنایت خود را بر امامان معصوم وارد نمودند، به غیر از مأمون که امام رضا را به طوس برد. از امام کاظم تا امام زمان تحت کنترل و بازداشت عباسیان قرار داشتند. بغداد را از این منظر می‌توان به دوران پسین و پیشین تقسیم کرد. مقصود از دوران پیشین، دوران پیش از قطع ارتباط اهل بیت با این سرزمین است که حتی دوران غیبت صغری را نیز شامل می‌شود؛ چرا که امام زمان چهار نایب خاص خود را نیز از این منطقه انتخاب نموده بودند. حضور و ارتباط اهل بیت مهمترین عاملی است که این دوران بغداد را ممتاز می‌کند. با وجود اسارت و محرومیت اهل بیت در این دوران، اقدامات ارزشمندی از سوی ایشان در

چهارگانه حدیثی، کلینی و صدوق و طوسی (رحمهم الله) به این مدرسه و نوع تعاملی که بزرگان این حوزه با آنان داشتند، قابل چشم پوشی نیست. البته این تعامل سازنده، به معنای برتری مدرسه بغداد بر قم به ویژه در بخش حدیث پژوهی نمی باشد.

۳- تفاوت حدیث پژوهی در قم و بغداد

اما نکته‌ای را که کمتر به آن توجه شده است، این است که تعریف حدیث پژوهی در بستر علمی بغداد متفاوت با مکتب حدیثی قم می باشد. محدثان قم با دوراندیشی به تنظیم و تبویب احادیث پرداختند و از این اهتمام جدی، تنها در اندیشه ماندگاری میراث حدیثی بودند. از سوی دیگر، قم اولین مرکز خالص شیعی در ایران بود به گونه‌ای که در معجم البلدان نقل شده که قم بین اصفهان و ساوه قرار داشت و بلادی بزرگ و نیکو و تمامی اهلیش شیعه بود (حموی، معجم البلدان، بی تا، ج ۴، ص ۳۹۷) و این خود انجام هر گونه اقدام پیشگیرانه را در پاسداری از احادیث، فراهم می کرد. برخوردهای صریح و بی پرده و دقت‌هایی که آنان در پذیرش ورد احادیث و حتی راویان انجام داده اند، همه به منظور هموار نمودن هدفی بود که در سر داشتند. جایگاه حدیث نیز از دیدگاه قمیون، به عنوان شارح قرآن و سنت نبوی تعیین کننده است و مرجع

تأسیس و بنای حوزه علمی بغداد و سامراء صورت گرفت. شبکه ارتباطی امامان در قالب سازمان وکالت و نیابت و آموزش مهارت‌های لازم برای واگذاری بخشی از مسؤولیتها به آنان، شرایط را برای آمادگی مدیریت در دوران خفاء امام، فراهم نمود. (محمد رضا جباری، ۱۳۸۲ ش، «از سازمان وکالت تا فقاقت»، موعود، ش ۳۸، ص ۴۳)

بعد از این دوران، دورویداد مهم نیز در این شهر رخ داد که موجب اشتهاار بیش از پیش این حوزه حدیثی شد و هر دوی آنها در عبور از این تنگنای تاریخی؛ یعنی آغاز تجربه مدیریت غیر مستقیم معصوم، تعیین کننده بود. اول روی کار آمدن دولت آل بویه که این اتفاق سبب شد تفکر شیعی، رخ نمایی کند و دوم تولد نابغه‌ی بزرگ شیعی، محمد بن محمد بن نعمان مشهور به شیخ مفید است که علوم گذشتگان با همه تکامل خود در او جمع شده بود. (تاریخ حدیث شیعه (عصر غیبت)، پیشین، ج ۲، ص ۱۰۸ و ۱۰۹)

به هر حال شرایط دست به دست هم داد که بغداد کانون توجه تمامی دانشمندان عرصه دین قرار گیرد به صورتی که هر اندیشمندی محصولات علمی جدیدش را برای عرضه به بغداد می آورد. این رویکرد، در تحلیل شرایط حدیثی آن دوران بسیار مؤثر است؛ توجه و مهاجرت نویسندگان جوامع

هماهنگ کننده بین گزاره‌های آنها تا جای ممکن، بهره‌گیری از خود احادیث است. تأکید بر ظواهر حدیثی از شاخصه‌های مهم حدیث پژوهی قم می‌باشد به صورتی که تأویل‌های ذوقی و یا حدسی، مورد پذیرش آنان نمی‌باشد. به جهت حساسیت بالایی که در این امر داشتند، برخی در ویژگی‌های حوزه‌ی حدیثی قم «پرهیز از عقل‌گرایی و اعتنا نکردن و نپرداختن به عقل» را نام برده‌اند (مهریزی، ۱۳۸۷ش، حوزه‌ها و مکاتب حدیثی، ص ۶۱) و برخی نیز در لابلای نوشته‌هایشان، آنان را مبتلا به «نص‌گرایی افراطی و پرهیز از نقد عقل‌گرایانه»، می‌دانند. (تاریخ حدیث شیعه (عصر غیبت)، پیشین، ج ۲، ص ۹۹)

این فضا در بغداد وجود ندارد؛ البته نه به جهت اینکه در بغداد برخلاف قم، روایات در دسترس و فراوانی ندارند؛ چنانچه برخی در مقایسه بین قم و بغداد چنین امری را فارق نیاز به اجتهاد معرفی نموده‌اند (الفضلی، ۱۴۲۸ق، دروس اصول فی فقه الامامیه، ص ۵۸) بلکه قم خود و امदार محدثان عراقی است و راویان کوفی نیز از ابتدای تأسیس بغداد در آنجا حضور دارند. علت این تفاوت، به همان فضای رقابتی که در شهر بغداد وجود داشته، باز می‌گردد؛ چرا که هم اهل سنت برای از دست ندادن موقعیت

خود تلاش می‌کند و هم افکار دانشمندان مسیحی به عنوان رقیب چنانچه از جرجی زیدان نقل شد، به اندیشه ناب شیعی شانه زنی می‌کند. علاوه بر این فضا، خرده گیری و متناقض نمایی احادیث شیعه از سوی مخالفان، غبار شبهات را نیز بر شیعیان نشانده بود به طوری که خود شیخ مفید به لغزش برخی همچون ابو الحسین هارونی علوی اشاره کرده است. (طوسی، ۱۳۶۵ش، تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۳)

از این رو، با وجود روی کار آمدن دولتی با گرایش‌های شیعی، وضعیت فرهنگی و دینی شیعه امامیه بسیار نابسامان و تأسف بار بود. شیعیان آن روز وارث اقلیتی در جهان اسلام بودند که در طول سالیان دراز حکومت امویان و عباسیان در شرایط تنگنا نداشتند بودند با بحث‌های آزاد، به فقه خود سازمان دقیقی دهند. در این شرایط رسالت عالم دین، نمایانند چهره‌ی زلال معارف اهل بیت می‌باشد و تمام همّتش را صرف به تصویر کشیدن اساس استوار و منطقی گزاره‌های دین، خواهد کرد و از پراختن به حاشیه‌ها و اختلافات فرعی پرهیز خواهد نمود.

۴- نهضت علمی شیخ مفید

آثار قلمی این نابغه نامی شیعه که به اعتراف «ذهبی»، دانشمند متعصب و معروف سنی «تصانیف بدیعه و کثیره است (ذهبی

و اخبار از سوی دیگر انجام داده‌اند. در این بحث ابتدا، اصول احکام را سه عدد معرفی می‌کنند:

«کتاب خدای سبحان و سنت پیامبرش و سخنان ائمه اطهار بعد از رسول خدا که درود و سلام خدا بر آنان باد.» (مفید، مختصر التذکرة، ۱۴۱۳ ق، ص ۲۸)

به دنبال آن، راه‌های رسیدن به علم مشروع در این اصول را سه راه می‌داند: «اولین آنها عقل است که راهیست به معرفت حجیت قرآن و رهنمودهای روایات؛ دوم: زبان که راهیست به شناخت معانی کلام؛ و سومی، اخبار است که راهیست برای اثبات خود این اصول یعنی کتاب و سنت و سخنان ائمه» (همان)

نکته اولی که در اینجا قابل دقت است این است که برخلاف سخن رایج بین اصولیین کنونی، ایشان عقل را از اصول (یا منابع) احکام نمی‌دانند، بلکه عقل راهی برای ورود به حجیت اصول می‌باشد. نکته دوم اینکه قید مشروع بودن برای علم، به این جهت است که عقل و اخبار تنها برای رسیدن به این هدف، بکار برده می‌شوند. معنای این حرف این است که امکان خطا و نرسیدن به علم مشروع نیز در تمامی این راه‌ها وجود دارد. نکته سوم که شاهرار این تقسیم قلمداد می‌شود و از دیده برخی

و علوش، بی تا، احکام الرجال، ج ۴، ص ۲۶ و ۳۰) و در مجموع نزدیک به ۲۰۰ اثر می‌رسد (حلی، بی تا، خلاصة الأقوال، ص ۱۴۷)، خود گویای تفاوت حدیث پژوهی از نگاه او می‌باشد. او معارف حدیثی را در علوم مختلف به کار گرفت؛ در کلام اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات را نوشت در فقه با ترکیبی از اصول و فروع دین المقنعه را به رشته‌ی تحریر در آورد. در فقه تطبیقی المسائل الصاغانية، در اخلاق أمالی، در امامت و فلسفه سیاسی در اسلام الافصاح فی الامامة، در غیبت امام زمان الارشاد، در تاریخ رساله‌ای به نام جمل نگاشت، در دانش مناظره «تصحیح الاعتقاد» را و با تأسیس علم اصول کتاب التذکرة بالاصول الفقه را از خود به یادگار گذاشت. نهضت علمی که شیخ به راه انداخت، محدود به حدیث پژوهی نیست، بلکه آنچه در افق بلند فکر او موج می‌زد دین پژوهی بود. شیخ در صدد تولید این فکر بود که تصویر روشن از گزاره‌های دین، تنها با اکتفاء به نقل و جمع آوری و تنظیم احادیث که از امور لازم و لابدی است، به دست نمی‌آید.

۴.۱- تفکیک بین اصل و طریق

آنچه که این ادعای فوق را واقع نمایی می‌کند، تفکیک دقیقی است که ایشان بین اصول احکام شرعی از یک سو و عقل

مخفی مانده، این است که بین سخنان معصوما و اخبار آنان فرق وجود دارد. همانطور که اشاره شد، نگاه اصولی رایج این است که عقل منبعی برای کشف حکم می باشد و ما در ادامه در عنوان بزرگ نمایی دلیل عقل، سخنان بزرگان را در این زمینه نقل می کنیم، ولی این انتساب به شیخ مفید درست نمی باشد و برخی که چنین تلقی از جایگاه عقل دارند، برای سامان دادن تفکر خود دست به توجیه می زنند و به شیخ بیش از آن چیزی که برای عقل معتقد است، نسبت می دهند:

«البته این نحوه از بیان منافی آن نیست که بگوییم شیخ مفید برای عقل در فقه دو کارآیی جداگانه قائل بوده است: یکی فهم برهانهای قرآن و دلایل احادیث، دوم فهم قضایای مستقله ای که عقل و شرع در داوری مشابه نسبت به آنها تلازم دارند. چنانکه وی در همین متن راجع به احادیث چنین نقش دو گانه ای را تصریح کرده اند: یکی اینکه از اصول و ریشه های احکام فقهی است، دیگر اینکه راه معرفت نسبت به قرآن و سنّت و اقوال ائمه است.» (شکوری، ۱۳۷۱ ش، «درنگی در روش فقهی شیخ مفید»، آینه پژوهش، ش ۱۷، ص ۷)

بدیهی است که در اینجا ظرافت این تفکیک عالمانه، روشن نشده است و تصور

شده که منظور شیخ از اخبار همان سخنان معصومان است و تفاوت آن دو تنها در کارایی می باشد، این در حالی است که استفاده از اخبار همواره ملازم با یافتن سخن معصوم نیست؛ همانطور که در راه عقلی، نیز چنین تلازمی وجود ندارد. بنابراین چنین تمایزی بین اصول و طریق، در مسیر حدیث پژوهی و نمایاندن جایگاه حدیث بسیار تعیین کننده است. بر اساس این دیدگاه، حدیث، معصوم نیست و قابل خدشه است؛ چنانچه گزاره های عقلی همانند قیاس و تکیه به رأی به ویژه در مشروعات، قابل استناد نیست. (همان، ص ۴۵)

این چارچوب فکری و نظامند مفید در مباحث کلامی بسیار تأثیر گذار بوده است؛ چرا که در چنین مباحثی مجال تعارض بین راه نقلی و عقلی بیشتر فراهم است. از جمله ثمرات این رویکرد، جایی است که تناقضی بین گزارش های حدیثی وجود داشته باشد. با توجه به این رویکرد، حدیث و عقل در کنار هم دو راه برای دستیابی منقولات معصومان هستند و چون بین آن دو برتری و رجحانی وجود ندارد، می توان تناقض بین راویات را با تأیید عقلی برطرف کرد. در این راستا مفید با تمامی احترامی که برای شیخ صدوق قائل است و عنوان شاگردی ایشان را نیز به یدک می کشد، گاهی در چنین

اجتهادی که مورد نظر شیخ و طیف فکری او می‌باشد با اجتهادی که در فضای فکری آن روزگار مورد ایراد محدثان بوده، متفاوت است. اصل به کارگیری از عقل و رأی، از دیدگاه روایات ناپسند شمرده نشده، بلکه رهایی آن از قید هدایت «امام» است که خطر آفرین و عاقبت سوز دانسته شده است. (صقار، ۱۴۰۴ق، بصائر الدرجات، باب ۸، ص ۳۳ و ۳۴)

۵- نتیجه

تربیت علمی اهل بیت در کنار سلاطین و تفاوت گرایش‌های که در دانش پژوهان این مکتب به تدبیر حکیمانه الهی نهاده شده، اهتمام هر یک از آنها را در به کارگیری از علوم آل الله به امری معطوف می‌دارد. این اختلافها موجبات مباحث مفیدی بین آنها می‌گردد که از جمله نمونه‌هایی که در تاریخ حدیثی شیعه می‌توان از آن به روشنی یاد کرد، تفاوت گرایش‌های دین پژوهی بین دو مدرسه بغداد و قم می‌باشد. طبیعی است که این گرایش‌ها هر یک به رویکردی از مواجهه با مسائل جدید بویژه در عصر غیبت امام می‌انجامد که گریزی از آن نیست. آنچه در این بین مورد اهمیت است، کنترل هوشمندانه چنین شرایطی بوده که با تلاش مضاعف از سوی طرفداران هریک از این جنبش‌ها صورت گرفته است. به نظر

مباحثی صدوق را به باد انتقاد می‌گیرد. در بحث از اراده و مشیئت الهی اینچنین به او اعتراض می‌کند:

«آنچه شیخ صدوق در این فصل (اراده و مشیئت خداوند) بیان کرده است، اثبات شدنی نیست و مطالب آن با یکدیگر تخالف و تناقض دارند؛ علت آن است که او بر پایه ظواهر احادیث متناقض عمل کرده و بسان کسانی نبوده است که نظر می‌کند و درست و نادرست را از هم جدا می‌کنند و بر پایه آنچه از حجت برخاسته است عمل می‌کنند و کسی که در رویکرد خویش بر سخنان گوناگون و تقلید از راویان تکیه می‌کند، ضعف او آن است که شرح دادیم.» (مفید، ۱۴۱۷ق، تصحیح الاعتقاد، ص ۴۹)

نکته ای که در پایان به شکل گذرا به آن اشاره کنیم، این است که تعامل مدرسه بغداد با اهل سنت امری اجتناب ناپذیر بوده و اصطلاحات و ادبیات علمی متفاوتی را رقم زده است. ما در مقاله‌ی «اصیل بودن عقل نزد شیخ مفید» از اتهام سنی‌گری به این مدرسه و خصوص ایشان پاسخ داده ایم. در چرایی بهره‌گیری از واژه‌های همگون و مقارن، نباید از فشارها و طعنه‌های فقه‌های عامه به عالمان شیعه، مبنی بر ناتوانی از تفریع و اجتهاد، چشم پوشی کرد. (طوسی، المبسوط، ۱۳۸۷ش، ج ۱، ص ۲) در هر صورت

می‌رسد با وجود اینکه شرایط جغرافیایی علمی در بغداد و قم متفاوت بوده، مدیریت و تعامل سازنده و نقد عالمانه بین این دو مدرسه به خوبی انجام شده است. در این مقطع، نمونه‌هایی از درگیری‌هایی که در سده های بعدی رخ داد بوجود نیامد و نقاط قوت هر مدرسه نقاط ضعف یکدیگر را پوشش داد.

۶- منابع

۱. ابن الغضائری، احمد بن حسین، (۱۴۲۲ق) الرجال، سید محمد رضا حسینی جلالی، قم، دار الحدیث.
۲. ابن بابویه (صدوق) محمد بن علی، (۱۴۰۳ق) معانی الأخبار، غفاری، علی اکبر، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳. اخوان صراف، زهرا، (۱۳۸۱ش) «آسیب شناسی مطالعات قرآنی خاورشناسان»، مشکوة، ش ۸۱.
۴. إسترآبادی، محمد امین، (۱۴۲۴ق) الفوائد المدنیة والشواهد المکیة، قم، مؤسسة نشر اسلامی.
۵. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم، (۱۴۰۵ق) الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، شیخ محمد تقی ایروانی- سید عبد الرزاق مقرر، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۶. بهشتی، ابراهیم، (۱۳۹۰ش) اخباری گری (تاریخ و عقاید)، قم، دار الحدیث.
۷. جابری، علی حسین، الفكر السلفی عند الشیعة الاثنا عشریة، قم، دار احیاء الأحياء، دوم.
۸. جباری، محمد رضا، (۱۳۸۴ش) مکتب حدیثی قم، قم، زائر.
۹. - (۱۳۸۲ش) «از سازمان وکالت تا فقهات»، موعود، ش ۳۸.
۹. جرجی، زیدان، (۱۳۴۵ش) تاریخ تمدن اسلام، تهران، امیر کبیر.
۱۰. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، (۱۴۱۱ق) المستدرک علی الصحیحین، مصطفی عبد القادر عطاء، بیروت، دار الکتب العلمیة.

۱۱. حر عاملی، محمد بن حسن بن علی، (۱۴۰۹ق) وسائل الشیعة، قم، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
۱۲. حلی،
۱۳. حلی، حسن بن علی، (۱۳۹۲ق) رجال ابن داوود، سید محمد صادق بحر العلوم، قم، منشورات الشریف المرتضی.
۱۴. حلی، حسن بن یوسف، (بی تا) خلاصة الأقوال، قم، الشریف المرتضی.
۱۵. حلی، محمد بن إدريس، (۱۳۹۲ق) مستطرفات السرائر، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی، دوم.
۱۶. حموی رومی، یاقوت بن عبدالله، (بی تا) معجم البلدان، بیروت، دار صادر و دار بیروت.
۱۷. خطیب بغدادی، (۱۴۱۷ق) تاریخ بغداد، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۱۸. ذهبی، محمد بن أحمد، سیر أعلام النبلاء، شعيب الأرنؤوط، بیروت، مؤسسة الرساله، دهم، ۱۴۱۴ق.
- محمد بن احمد، ذهبی و علوش، عبدالسلام، احکام الرجال فی میزان الاعتدال فی نقد الرجال، بیروت، دارالفکر، بی تا.
۱۹. سبحانی، جعفر، کلیات فی علم الرجال، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۹ق.
۲۰. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن أبی بکر، (۱۴۲۱ق) الاتقان، محمد سالم هاشم، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۲۱. شکوری، ابوالفضل، (۱۳۷۱ش) «درنگی در روش فقهی شیخ مفید»، آینه پژوهش، ش ۱۷، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
۲۲. شهرستانی، أبو الفتوح محمد بن عبد الکریم، (۱۳۹۵ق) الملل و النحل، بیروت، دار المعرفه.
۲۳. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق) بصائر الدرجات، میرزا محسن کوچه باغی، قم، کتابخانه‌ی آیه الله مرعشی نجفی.
۲۴. طباطبائی، محمد بن علی، معروف به ابن طقطقی، (۱۳۶۰ش) تاریخ فخری، محمد وحید گلپایگانی، تهران، نگاه ترجمه، دوم.
۲۵. طباطبائی، سید محمد کاظم، ۱۳۹۰ش، تاریخ حدیث شیعه، قم، دار الحدیث.

۲۶. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۰۷ق) تاریخ الطبری، بیروت، دارالفکر.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۸۷ش) المبسوط، تهران، المكتبة الرضویه، سوم.
۲۸. (۱۳۶۵ش) تهذیب الأحکام، تهران، دار الکتب الإسلامیه، چهارم.
۲۹. (بی تا) فهرست الطوسی، نجف، المكتبة المرتضویه.
۳۰. (۱۳۸۱ق) رجال الشیخ الطوسی، اول، انتشارات حیدریه، نجف.
۳۱. فرحان، عدنان، (۱۴۲۸ق) أدوار الإجتهد عند الشیعة الإثنا عشریه، قم، المركز العالمی للدراسات الإسلامیه، اول.
۳۲. (۱۴۲۹ق) الاجتهاد عند الشیعة الإمامیه، بیروت، دار السلام.
۳۳. فضلی، عبدالهادی، (۱۴۲۸ق) دروس اصول فی فقه امامیه، بیروت، مرکز الغدیر.
۳۴. قمی، حسن، (۱۳۸۵ش) تاریخ قم، قم، زائر.
۳۵. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۷ش) تفسیر قمی، سید طیب موسوی جزایری، قم، دار الکتب، چهارم.
۳۶. کرکی عاملی، حسین بن شهاب الدین، (۱۳۵۶ش) هدایه الابرار الی طریق الائمه الاطهار، رووف جمال الدین، بغداد، مکتبة الوطنیه.
۳۷. کشی، محمد بن عمر، (۱۳۴۸ش) رجال کشی، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵ش) الکافی، چهارم، دار الکتب الإسلامیه، تهران.
۳۹. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۴ق) بحار الأنوار، بیروت، مؤسسة الوفاء.
۴۰. مجلسی، محمدتقی، (۱۴۱۴ق) لوامع صاحبقرانی مشهور به شرح فقیه، قم، مؤسسه اسماعیلیان، دوم.
۴۱. معارف، مجید، (۱۳۷۶ش) پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، تهران، مؤسسه فرهنگی هنری ضریح، دوم.
۴۲. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق) اوائل المقالات، ابراهیم انصاری، قم، کنگره شیخ المفید.
۴۳. (۱۴۱۷ق) تصحیح الاعتقاد، عده من الحقیقین، قم، المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ المفید.
۴۴. (۱۴۱۳ق) مختصر التذکره، قم، المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ المفید.
۴۵. (۱۳۵۵ش) الفصول المختارة من العیون والمحاسن، قم، داوری.
۴۶. (۱۴۱۳ق) المسائل السرویه (عدّة رسائل للشیخ المفید، أجوبة المسائل السرویه)، عبدالحمید صائب، قم، کنگره شیخ المفید.
۴۷. ۳۹. مهریزی، مهدی، (۱۳۸۷ش) حوزة ها و مکاتب حدیثی، صدیق فروزنده، تهران، دار الحدیث.
۴۸. ۴۰. نجاشی، احمد بن علی، (۱۴۰۷ق) رجال نجاشی، قم، انتشارات جامعه مدرّسین.
۴۹. ۴۱. نشار، علی سامی، (۱۹۷۱م) نشأه الفكر الفلسفی فی الاسلام، اسکندریه، منشأة المعارف، چهارم.

اسماعیل بهرامی

{استاد و دانش آموخته سطح ۳، استان البرز، کرج}

esmaeilbahram@gmail.com

بررسی حکم فقهی حجاب استایل

چکیده

یکی از چالش‌های نو ظهور در حوزه پوشش بانوان، حجاب استایل است؛ برای همین ضروری است که حکم فقهی آن معلوم شود. مقاله حاضر کوشیده است تا با روش توصیفی و تحلیلی و کتابخانه‌ای به بررسی حکم فقهی آن بپردازد. آنچه این تحقیق بدان دست یافته، این است حجاب استایل اگر چه به حسب ظاهر دارای حدود و صغور پوشش شرعی است یعنی به جز وجه و کفین، همه مواضع بدن پوشیده است لکن این نوع پوشش محکوم به حرمت می‌باشد. این حکم با بررسی آیه ۳۱ سوره نور (لَا تُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا) و آیه ۳۳ سوره احزاب (وَلَا تَبْرَجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ) و با بررسی مذاق شارع در باب پوشش و مسائل مربوط به رابطه زنان با مردان و بررسی تلازم این نوع پوشش با حرام، به دست آمده است. در این مقاله بعد از بیان مقدمات، ابتداء به تعریف حجاب استایل و مقومات آن پرداخته شده و سپس به بررسی حکم فقهی آن بر اساس مستندات مذکور پرداخته شده است.

کلیدواژه:

حجاب استایل، حرام، ذوق شارع، زینت، تبرج، تلازم

الف. تبیین مسئله

بدون تردید، حجاب و پوشش برای زن، از ضروریات و مسلمات دین است. پوشش زنان فی الجمله به ادلة چهارگانه قرآن و سنت و اجماع و عقل واجب است. این حکم از احکام اختصاصی زنان است (فخر رازی، ج ۲۳، ص ۳۶۴) و در همه ادیان و مذاهب الهی مورد تأکید قرار گرفته است (شوکتی آیت و حاجی قاسملو فاطمه، ۱۳۹۰ ش). یکی از چالش‌های امروز در مسئله حجاب، حجاب موسوم به استایل است. حجاب استایل پدیده‌ای نوظهور است که بر روی زیبایی و چشم نواز بودن در کنار حفظ حجاب تمرکز دارد. بنابراین شایسته است که حکم فقهی این نوع حجاب مورد بررسی قرار بگیرد؛ از این رو مقاله حاضر، درصدد پاسخگویی به این سؤال است که حکم فقهی حجاب استایل چیست؟

ب. پیشینه تحقیق

بنابر آنچه که نگارنده تحقیق کرده، همه مقالاتی که در باب حجاب به تحریر در آمده است، بر روی اصل مسئله حجاب و بررسی ادلة وجوب آن و یا کیفیت حجاب بر اساس آیات و روایات، یا بررسی آثار فردی و اجتماعی آن و یا تاثیر روانی آن در زن یا در جامعه، یا مربوط به کرامت بودن حجاب و یا

بررسی حجاب در ادیان مختلف مورد تأکید قرار گرفته است و تاکنون مقاله‌ای که حکم فقهی حجاب استایل را مورد بررسی قرار بدهد، نوشته نشده است.

ج. ضرورت تحقیق

مسألة حجاب استایل از چالش‌های مهم حجاب در زمان ما است و بانوان بسیاری به این نوع حجاب گرایش پیدا کرده‌اند؛ بنابراین ضروریست که ماهیت و حدود آن و حکم فقهی و ادلة آن مورد بررسی قرار بگیرد.

د. شیوة تحقیق

شیوة تحقیق حاضر به روش کتابخانه‌ای و توصیفی و تحلیلی است به این صورت که با رجوع به منابع فقهی و و تحلیل آیات و روایات، تلاش شده تا حکم فقهی حجاب استایل معلوم شود.

ح. مفهوم شناسی حجاب استایل

حجاب استایل مرکب از دو کلمه عربی «حجاب» و کلمه لاتین «استایل» است. برای فهمیدن معنای آن باید هر دو واژه را مورد بررسی و کنکاش قرار بدهیم. در کتاب المحيط فی اللغة اینچنین آمده است که حجاب از واژه «حجب» به معنای مانع شدن می‌باشد و کلمه حجاب اسم است برای آن چیزی که بین دو چیز حاجب و مانع می‌شود (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ ق، ج ۲، ص ۴۱۴). در قرآن کریم این کلمه شش

سؤال مهم در این باب این است که معیار استایل شدن یک حجاب چیست؟ حجاب استایل چه مشخصاتی دارد؟ برای شناخته شدن حدود و صغور این حجاب، باید ابعاد ممتاز شدن و خاص شدن یک پوشش مورد بررسی قرار بگیرد تا معلوم شود که چگونه یک پوشش، ممتاز و خاص می‌شود؟ و چه ویژگی‌هایی باعث جذاب شدن یک پوشش می‌شود؟ با توجه به اینکه حجاب استایل، بر روی خاص بودن متمرکز است و خاص بودن یک حجاب، به جذابیت بصری آن است، به نظر می‌آید که خاص بودن یک لباس و ممتاز شدن آن، به رنگ و مدل و زینت‌های آن وابسته است. بنابراین می‌توان گفت که قوام حجاب استایل به خاص بودن آن است و خاص بودن آن وابسته به نوع رنگ و مدل و زینت‌های آن است.

در دنیای مد و استایل، رنگ‌ها نقش مهمی دارند و استفاده از برخی رنگ‌ها در افرادی که پیرامون انسان هستند تأثیرگذار است. در دنیای روان‌شناسی از تأثیر این رنگ‌ها بسیار سخن گفته شده است (<https://vaghtemod.ir>) همچنین مدل لباس تأثیر بسزایی در جذاب شدن دارد. مدل اقسام مختلفی دارد لکن در باب حجاب استایل به طور طبیعی، گرایش به اندامی بودن پوشش خواهد داشت؛ زیرا در غیر این

بار به کار برده شده است که در همه موارد به همین معنا استعمال شده است. کلمه حجاب کلمه‌ای است که در طول تاریخ، نقل شرعی برای پوشش واجب زنان پیدا کرده و در کتب فقهی از این پوشش، با عنوان «ستر» یاد شده است. حدود شرعی پوشش به اجماع همه علماء، تمام بدن بجز صورت و تا میچ هر دو دست است (بروجردی، حسین، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۲۵۹)

واژه استایل «style» واژه‌ای انگلیسی است که به معنای سبک و روش و سلیقه و مُد کردن به کار رفته است (دیکشنری مجازی آبادیس) و کاربرد آن فقط در دنیای مد نیست بلکه این کلمه در لباس، موزیک، دکوراسیون و حتی زندگی می‌تواند به کار گرفته شود (مجله اینترنتی دنیای مد، ۱۳۹۰/۱۲) بنابراین مراد از حجاب استایل سبک خاصی در لباس و پوشاک است. در واقع این نوع حجاب بر روی خاص بودن متمرکز است به طوری که از دیگر لباس‌ها ممتاز بشود و جذابیت بصری آن بیشتر باشد. بعضی استایل را با مُدِ گره می‌زنند (سایت خبرگزاری دانشجو، کد خبر ۸۶۸۱۳۵) که به نظر می‌آید اشتباه باشد. استایل لزوماً مُد نیست، بلکه می‌تواند خلاف مُد باشد و آنچه مهم است ممتاز بودن و ویژه بودن آن است.

۲. معیار استایل بودن حجاب

صورت جذابیت خود را از دست خواهد داد.

۳. حکم فقهی حجاب استایل

در فرهنگ اسلام، حجاب یک نوع پوشش شرعی در مقابل نامحرم است. وجوب حجاب برای بانوان در مقابل نامحرمان امری مسلم و مورد اتفاق فقهاء است لکن حدود و صغور آن مورد اختلاف قرار گرفته است. یکی از چالش‌های در باب حجاب در این زمان، حجاب استایل است. آیا حجاب استایل مباح است یا حرام؟ اگر حرام است دلائل فقهی آن چیست؟ به نظر نگارنده حجاب استایل حرام است و مستندات فقهی آن عبارتند از حرمت ابداء زینت که در آیه ۳۱ سورة نور ذکر شده است و حرمت تبرّج که در آیه ۳۳ سورة احزاب آمده است و بررسی ذوق شارع در باب مسائل مربوط به زنان و تلازم حجاب استایل با حرام.

الف. بررسی حکم حجاب استایل بر اساس

آیه ۳۱ سورة نور

آیه ۳۱ سورة نور یکی از آیات مهم در باب حجاب است که همیشه مورد توجه فقیهان بوده است. و در بررسی حکم حجاب استایل می‌تواند بسیار راه‌گشا باشد. آنچه از این آیه مدّ نظر است، جمله «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» می‌باشد.

با تفکّر در آیه می‌توان دریافت که اصل اولیه در رابطه با زینتهای بانوان نسبت به

نامحرمان، پوشش و استتار است. برای همین در «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ» اِبتداء، نهی از اِبداء هر گونه زینتی می‌کند و سپس (إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا) را از آن استثناء می‌کند؛ زیرا مستثنی منه همیشه شمولیت دارد و برای همین، استثناء بعد از آن صحیح می‌باشد. بر همین اساس می‌توان گفت که مراد از کلمه «زینت» که متعلق عدم ابداء قرار گرفته است، عموم زینت است و هر زینتی را در بر می‌گیرد. مؤید این مطلب آن است که در کتاب کافی بابی است به نام (بَابُ مَا يَجِلُّ النَّظَرُ إِلَيْهِ مِنَ الْمَرْأَةِ) و میان فقهاء در مورد موارد استثناء، اختلاف واقع شده است.

اِبداء زینت به حکم قرآن حرام است و از طرف دیگر زینت ظاهری مباح است و هیچ یک از فقهاء در این دو حکم اختلافی ندارند؛ زیرا «لَا يُبْدِينَ» در مقام نهی است و همانطور که در علم اصول ثابت شده است، نهی ظهور در حرمت دارد (مظفر ۱۳۸۷ ش، ص ۱۱۶ / بجنوردی، ۱۳۸۰ ش، ج ۱، ص ۵۳۹)؛ بنابراین «لَا يُبْدِينَ» دلالت بر حرمت می‌کند و استثناء از نهی، دلالت بر اِباحه می‌کند. یک نکته مهم که باید مورد توجه قرار بگیرد، این است که یک قرینه لَبّی در اینجا وجود دارد و آن این است که حکم حرمت اِبداء زینت، مخصوص به جایی است که ناظرِ غیرِ مُحَرَمی حضور داشته باشد و إلا

گفته‌اند که مراد از «زینت» مواضع آن است که در این صورت اطلاق واژه «زینت» بر مواضع، از باب مجاز خواهد بود (طباطبایی، محمدحسین، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۱۱۲ / مقدس اردبیلی، احمد، بی تا، ج ۱، ص ۵۴۳ / طبرسی، فضل، ۱۳۷۳ش، ج ۷، ص ۲۱۷) فخر رازی می‌گوید که زینت اطلاق می‌شود بر محاسن خلقت و هر چیزی که انسان خود را به آن زینت می‌کند (فخررازی، محمد، ۱۴۲۰ق، ج ۲۳، ص ۳۶۴) و صاحب الفرقان گفته است که مراد از زینت، هیأت خاصی از زینت کردن است (صادقی طهرانی، محمد، ۱۳۶۵ش، ج ۲۱، ص ۱۰۹).

از دیدگاه این پژوهش، معنای «زینت» عبارتست از هر چیزی که باعث حسن و زیبایی بشود. زینت می‌تواند معنوی باشد مانند علم و اخلاق حسنه و می‌تواند غیرمعنوی باشد، غیرمعنوی می‌تواند بدنی باشد مانند موی زیبا و چشمان درشت و می‌تواند خارجی و عارضی باشد از قبیل زیورآلات و یا از قبیل لباس؛ و همچنین غیرمعنوی می‌تواند، ظاهری باشد مثل انگشتر و می‌تواند باطنی باشد مثل گوشواره. همچنین زینت می‌تواند هیأت خاصی از ترکیب چند چیز باشد؛ همه این موارد چون باعث زیبایی می‌شوند، واژه زینت بر آنها اطلاق می‌شود. مؤید این معنا، کلام اهل لغت و آیات و روایات می

اگر ناظر غیر محرمی نباشد، حکم حرمت منتفی خواهد بود.

در بحث حجاب استایل باید دید که این حجاب زیر مجموعه مستثنی منه «زینت» قرار می‌گیرد تا مشمول حکم عدم ایداء بشود یا اینکه زیر مجموعه مستثنی «ما ظَهَرَ» قرار می‌گیرد تا مشمول حکم اباحه قرار بگیرد؟ برای همین شایسته است که ابتداء به بررسی واژه «زینت» و مصادیق آن پرداخته شود و سپس مراد از «ما ظَهَرَ» روشن شود تا حکم فقهی این نوع حجاب معلوم شود.

در معنای واژه «زینت» که در این آیه به کار رفت، بین مفسران اختلاف واقع شده است. بعضی گفته‌اند که مراد از «زینت» خود زینت است یعنی همان زیورآلات از قبیل بازوبند و گوشواره و دستبند (مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴ش، ج ۱۴، ص ۴۴۰ / فاضل مقداد، جمال الدین، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۲۲ / زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۳۰ / آلوسی، محمود، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۳۳۵)؛ صاحب کنز العرفان توضیح داده است که اگر نظر کردن به زینتها مباح بود راه نظر به مواضع آنها نیز فراهم می‌شد و آلوسی در توضیح کلام خود می‌گوید که دلیل ذکر زینت به جای مواضع آن، مبالغه در پوشاندن است. بعضی دیگر از مفسرین

باشد. در کتاب العین آمده است که (الرَّيْنَةُ جامع لكل ما يُتَزَيَّنُ بِهِ) (فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۳۸۷)؛ همین عبارت در لسان العرب به صورت صریحتر آمده است (الرَّيْنَةُ إِسْمٌ جَامِعٌ لِكُلِّ مَا يُتَزَيَّنُ بِهِ) (ابن منظور، محمد، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۲۰۲) همانطور که مشهود است کلام ایشان به گونه‌ای است که جامع همه موارد مذکور است. در مقائیس اللغة آمده است (الزَّاءُ وَالْيَاءُ وَالنُّونُ أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى حُسْنِ الشَّيْءِ وَتَحْسِينِهِ) (ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۴۱) در هر یک از کتب مفردات و التحقيق به بعض موارد مذکور اشاره شده است (راغب اصفهانی، حسین، ۱۴۱۲ق، ص ۳۸۸ / مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸ش، ج ۴، ص ۳۷۵).

در قرآن این کلمه بر ایمان اطلاق شده است که امری معنوی است (حَبَبَ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ) (حجرات، آیه ۷) و همچنین بر امور خارجی اطلاق شده است (مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ) (أعراف، آیه ۳۲) و همچنین بر هیأت زیبا اطلاق شده است (خَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ) (قصص، آیه ۷۹). با توجه به شواهد مذکور معلوم می‌شود: زینت به معنای هر آنچه که باعث زیبایی بشود به کار رفته و شامل هر نوع زینت ظاهری و باطنی و مادی و معنوی فردی و

ترکیبی و عارضی و غیرعارضی می‌شود. از آنجایی که حجاب استایل به شهادت عرف یک نوع زیبایی ظاهری محسوب می‌شود و اضافه بر آن، چنانچه قبلاً گفته شد در این نوع پوشش از زینتهای عارضی خاصی از قبیل مُدَل و نوع دوخت و... استفاده می‌شود، می‌توان نتیجه گرفت که این نوع حجاب در ابتداء، مشمول حکم عدم ابداء می‌شود.

شاید کسی گمان کند که حجاب استایل زیر مجموعه زینت ظاهری است؛ زیرا زن خود را با هر حجابی که بپوشاند، آن پوشش ظهور قهری دارد و فی نفسه ظاهر است و هر چه که ظهور قهری و فی نفسه داشته باشد، به طور قطع زیر مجموعه «مَظْهَر» قرار می‌گیرد تا تکلیف به مالایطاق لازم نیاید؛ چراکه نبودش مستلزم عریان شدن زن خواهد بود که مفسده‌اش بیشتر است. در جواب گفته می‌شود درست است که این نوع پوشش فی نفسه ظاهر است و هر پوششی نیز دارای زینتی طبیعی است، اما در حجاب استایل، زینت آن از حدّ طبیعی و نرمال خارج گشته و مزین به زینتهای عارضی مختلفی گشته است و برای همین نمی‌توان ظهور زینت آن را قهری و طبیعی دانست.

ب. تَبَرُّج بودن حجاب استایل

نفوذ در نفوس آنها باشد، تبرّج منهیّ عنه خواهد بود (مصطفوی، حسن، ۱۳۸۶ ش، ج ۱، صص ۲۴۲ و ۲۴۳).

فقه‌اء بنابر آیات و روایات، تبرّج را حرام شمرده‌اند بدین معنا که هرگونه عملی که زن به منظور خودنمایی انجام دهد تا نظر بیگانه را به خود جلب کند، حرام است اگر چه مصادیق آن در عرفها و زمان‌های مختلف می‌تواند تغییر کند.

نکته قابل توجه آن است که تبرّج در مقابل حجاب نیست، بلکه در مقابل عفاف است. رابطه تبرّج با حجاب به صورت عموم و خصوص من وجه است یعنی گاهی عنوان حجاب محقق است بدون تبرّج و گاهی تبرّج محقق است بدون حجاب و گاهی هر دو در یک مورد جمع می‌شوند.

با این توضیحات می‌توان گفت که حجاب استایل حرام است؛ زیرا به شهادت عرف از مصادیق تبرّج می‌باشد. همانطور که قبلاً گفته شد حجاب استایل بر روی زیبایی و جلب نظر متمرکز است و در ذات آن تزئین و زیبایی اشباع شده است. در حجاب استایل اگر حدّ و حدود شرعی رعایت شده باشد، ولی به جهت جذّاب بودن و جلب نظر بیگانگان، از مصادیق تبرّج بوده و با روح تشریع حجاب در تعارض خواهد بود.

ج. بررسی حکم حجاب استایل بر اساس

یکی از اصطلاحات مربوط به حوزه پوشش بانوان، تبرّج است. این واژه در دو آیه از قرآن به کار رفته است. اصل این عنوان از آیه ۳۳ احزاب گرفته شده است که خطاب به همسران پیامبر خدا صلی الله علیه و آله است، ولی همه قرآن پژوهان و فقهاء تصریح دارند که حکم آن مخصوص همسران ایشان نیست، بلکه همه زنان مسلمان را شامل می‌شود.

تبرّج از «برج» به معنای ظهور و جالب بودن و دارای برتری است. پس هر چیزی که ظاهر و جالب و دارای برتری باشد به طوری که جلب نفوس به خود کند، برج نامیده می‌شود. از همین باب به قصرهای مرتفع و خانه‌های عالی، برج گفته می‌شود. تبرّج نیز موافق با همین معنا است و هرگاه زنی خودنمایی کند به طوری که برتری خود را اثبات کند و جلب نفوس کند، به آن تبرّج گفته می‌شود. پس (وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى) بدین معنا خواهد بود که زنان تظاهر نکنند و جلب نفوس مردان نکنند. شایان یادآوری است که تظاهر در هر شیئی به حسب خود شیء است؛ بنابراین تظاهر در زن، شامل هر سخن و رفتار و راه رفتن و نگاه کردنی که باعث جلب نفوس بیگانگان بشود، خواهد بود. پس هر حرکت و سکون که جلب نظر بیگانگان کند و مقتضی

مذاق شارع

یکی از ادله‌ای که فقیهان در رسیدن به حکم الله، از آن بهره می‌گیرند، مذاق شارع است. این اصطلاح اولین بار توسط صاحب جواهر ابداع شد و به عنوان دلیل مطرح شد (حکمت نیا، محمود، ۱۳۸۵ ش، شماره ۹) و بعد از ایشان دیگر فقیهان از آن به عنوان دلیل یا مؤید استفاده کردند. مذاق شارع آن است که فقیه با نگاهی جامع به آیات و روایات یک باب، ذوق شارع در آن باب را به دست می‌آورند و بر اساس آن فتوا می‌دهند. بسیاری از فقیهان در رسیدن به حکم یا مفهومی دینی از آن بهره بردند. به عنوان نمونه، مرحوم کاشف الغطاء در شرح بر عروة، در باب معیار فقیر بودن می‌گوید: «کسی که عالم به حرفه و صنعتی باشد ولی از آن استفاده نکند را نمی‌توان فقیر نامید و اعطاء زکات به او جائز نیست، بلکه اعطاء زکات به او موجب تعطیل شدن کار و ترویج بیکاری می‌شود و چه بسا خود این امر از بزرگترین حرام‌ها باشد برای کسی که عارف به ذوق شارع حکیم باشد» (یزدی، محمدکاظم، ۱۴۲۱ ق، ج ۴، ص ۱۰۰)

همچنین آقای سبحانی در باب رقبه می‌گوید (آنچه معلوم است از مذاق شارع، ترویج عتق و تقلیل عتق است) (سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۴۱۴ ق، ص ۵۴) شهید

صدر نیز در مسأله تفویت اختیاری تکالیف

می‌نویسد:

«آنچه ما از ذوق شارع می‌دانیم حرمت تفویت اختیاری و طولانی در عبادات است به طوری که شخص از به جا آوردن تکلیف در چند روز یا ماه یا سال عاجز شود» (شهیدصدر، محمد، ۱۴۳۳ ق، ص ۱۱۵)

بنابراین مذاق شارع از منظر بسیاری از فقهاء می‌تواند مستند حکم قرار گیرد. البته برخی از فقهاء آن را به عنوان دلیل تلقی نکرده‌اند (علیدوست، ابوالقاسم،) و تنها آن را به عنوان مؤید پذیرفته‌اند. از نظر نگارنده مذاق شارع، می‌تواند مستند حکم قرار گیرد.

در باب حجاب نیز با رجوع به آیات و روایات باب می‌توان به ذوق شارع در این باب دست پیدا کرد و بر اساس آن، حرمت حجاب استایل را مشخص کرد.

با بررسی آیات و روایات درباره نوع پوشش و رابطه زن و مرد در می‌یابیم که شارع سخت‌گیری‌های زیادی کرده که بعضی از آنها و لو به صورت کراهت است (و حرمت را ثابت نمی‌کند)، اما می‌تواند برای ما مذاق شارع را مشخص کند، مثلاً می‌گوید (جائی که زن نامحرم نشسته است تا موقعی که محل گرم است، مرد در آنجا ننشیند) (صدوق، محمدبن علی، ۱۴۱۳ ق، ج ۳،

(فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ۱۴۲۱ق، ص ۳۸) اینکه امام علی علیه‌السلام به زنان جوان سلام نمی‌کردند تا از تأثیر صدای نازک آنها در خود جلوگیری کند.

همه اینها حاکی از حساسیت مسئله در این حوزه و سختگیری شارع در مورد ارتباط زن و مرد است. زن و مرد همیشه به لحاظ طبیعی برای یکدیگر جذاب هستند و از یکدیگر تأثیر و تأثر دارند و شارع با تشریع احکام خود خواسته این نسبت و رابطه را کنترل و مدیریت کند. بدون شک حجاب استایل به لحاظ جذاب بودن و جلب توجه بیگانگان با روح این روایات در تعارض است و شارع با این همه سختگیری در این باب، نمی‌تواند راضی به این نوع پوشش برای زنان در جامعه باشد. بنابراین حجاب استایل با ذوق شارع که از مجموعه روایات مربوط به حوزه زنان به دست آمده است، منافات دارد؛ بر همین اساس می‌توان گفت حجاب استایل، حرام می‌باشد.

د. تلازم حجاب استایل با حرمت (یا مقدمه حرام بودن حجاب استایل)

یکی از أدله‌ای که فقهاء برای اثبات وجوب یا حرمت از آن بهره می‌برند، مسألة تلازم بین ذی المقدمه و مقدمه آن است. در باب ملازمات عقلیه اصول ثابت شده است که هر آنچه مقدمه واجب یا حرام باشد،

ص ۴۶۷) یا اینکه می‌گوید (پشت سر شیر حرکت کن ولی پشت سر زن حرکت نکن) (نوری، حسین بن محمد تقی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴، ص ۲۷۵) یا اینکه می‌گوید (هیچ مردی با زنی خلوت نکند مگر آنکه سومین آنها شیطان خواهد بود) (همان، ج ۱۴، ص ۲۶۲) یا می‌گوید (زنها از میان کوچه راه نروند) (همان، ج ۱۴، ص ۲۶۴) یا اینکه می‌گوید (پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله از سخن گفتن با زنان نامحرم نهی کرده است) (ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۲۱۴) یا اینکه می‌گوید (برحذر باشید از نگاه کرده به زنان؛ زیرا نگاه کردن به ایشان بذر شهوت را در دل می‌رویاند و برای به فتنه انداختن صاحبش کفایت می‌کند) (مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ق، ص ۲۰۸) یا اینکه می‌گوید (صدای خود را در هنگام سخن گفتن با مردان، نازک نکنند تا کسی در ایشان طمع نکند) (سوره احزاب، آیه ۳۲) و یا می‌گوید (اگر زنی خود را معطر کند و بر مردمی بگذرد که بوی او را دریابند، زناکار است) (پاینده، ابوالقاسم، ۱۳۸۲ش، ص ۱۸۸) و یا اینکه در روایت آمده است که فقط به «وجه» و «کفین» و «قدمین» زنان می‌شود نگاه کرد (صدوق، محمد بن علی، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۳۰۱) آن هم مشروط به عدم ریه و لذت و عدم خوف وقوع در حرام

واجب یا حرام خواهد بود؛ زیرا که بین حکم شیئی و مقدمه آن عقلاً تلازم برقرار است. بر همین اساس می‌توان گفت اگر حجاب استایل مقدمه به حرام افتادن باشد، حرام خواهد بود. حال باید دید که آیا حجاب استایل مقدمه حرام هست یا خیر؟

بنابر حکمت بالغه خداوند، در طبیعت زن و مرد، یک نوع گرایش و تمایل و نیاز روحی به یکدیگر نهادینه شده است که همین امر موجب ازدواج و به تبع بقای نسل و در نتیجه، تداوم حیات بشر می‌شود. آنچه از آموزه‌های اسلام به دست می‌آید این است که این گرایش و نیاز باید مدیریت شود یعنی در صورت فراهم بودن شرائط، ازدواج بهنگام و در غیر این صورت، خویشتن‌داری و عفت و روزه گرفتن را سیره خود قرار دهد. اسلام هر آنچه را که باعث تهییج زن و مرد شود و آنها را از مسیر عادی خارج کند و موجب اختلال در امر ارتباط زن و مرد بشود را، حرام دانسته است.

از دلائل حرمت نظر به نامحرم، می‌توان استفاده کرد که آنچه موجب حرمت نظر به نامحرم شده است، تهییج مردان و کاشته شدن بذر شهوت در دل آنها و ایجاد تخیلات فاسد و انحراف جنسی است. امام رضا علیه‌السلام می‌فرمایند:

نظر کردن به زنان شوهردار و غیر آنها،

حرام است به جهت آنکه این امر، موجب تهییج مردان می‌شود و آنها را به فساد و دخول در حرام می‌کشاند و همچنین هر آنچه شبیه موی آنان باشد (در اینکه موجب تهییج و فساد باشد) (ابن بابویه، شیخ صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۹۸)

در این روایت امام رضا علیه‌السلام صراحتاً دلیل حرمت نظر به موی زنان و هر چیزی دیگری از متعلقات زنان را، تهییج مردان و فراهم شدن زمینه فساد جنسی، معرفی کرده است. از این روایت می‌توان قاعده‌ای را استخراج کرد و آن اینکه هر آنچه که موجب تهییج شود، حرام است چنانچه آیت الله مشکینی این استفاده را کرده است (مشکینی، علی اکبر، ۱۳۹۲ش، ج ۳، ص ۱۸۴) امام صادق علیه‌السلام نیز در این باره می‌فرمایند:

برحذر باشید از نظر کردن به آنچه از آن نهی شدید زیرا که این کار، موجب کاشته شدن بذر شهوت و افتادن در فسق می‌شود. (منسوب به جعفر بن محمد الصادق علیه‌السلام، ۱۴۰۰ق، ص ۱۰)

مراد از کلمه «المَحْذُورَات» در این روایت، منظرهای حرام است؛ مؤید آن هم این است که در برخی نسخه‌ها به صورت «المَحْذُورَات» خوانده شده است. همچنین سیاق روایت در ادامه آن همین مطلب را تأیید

مضاعفی را به همراه داشته باشد و باعث جلب توجه نامحرم و موجب تهییج آنها بشود، حرام خواهد بود. بر این اساس می‌توان گفت که حجاب استایل به جهت جذابیت ذاتی خود، جذابیت طبیعی زن را چند برابر می‌کند و باعث جلب توجه نامحرم می‌شود و بذر شهوت را در دل مردان می‌رویاند و زمینه تهییج و انحرافات جنسی آنها را فراهم می‌کند. به همین جهت حجاب استایل، حرام است.

نتیجه‌گیری

از آنچه در این تحقیق گفته شد نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. حجاب استایل اگر چه به ظاهر دارای حد و حدود شرعی پوشش را دارا است، اما به جهت زینتهای عارضی که دارد و زن را کانون توجه بیگانگان قرار می‌دهد.

۲. بر اساس آیه ۳۱ سوره نور، اظهار زینت برای زن حرام است. فلسفه شکل‌گیری حجاب استایل چون بر همین اظهار زینت در قالب حجاب است، زیر مجموعه نهی (لَا تُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ) قرار می‌گیرد و حرام می‌باشد.

۳. بر اساس آیه ۳۳ سوره احزاب، تبرج مورد نهی قرار گرفته است و فقهاء نیز به تبع آن تبرج را حرام اعلام کرده‌اند. تبرج یعنی خودنمایی کردن برای جلب نفوس دیگران؛

می‌کند. بنابراین در این روایت نیز تصریح شده است که سبب حرمت نگاه به زنان نامحرم، روییدن بذر شهوت و فراهم شدن زمینه فساد جنسی است.

سیره امام علی علیه‌السلام در سلام دادن به زنان جوان چنین بود که به زنان جوان سلام نمی‌کردند و درباره علت آن می‌فرمودند (می‌ترسم که صوت آنها إعجاب مرا برانگیزد پس داخل شود بر من بیشتر از آن آجری که در طلبش بودم) (کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۶۴۸) معلوم است که این فعل امام از باب تذکر به غیر است چنانچه ملاً صالح مازندرانی در شرح خود به آن اشاره کرده است (مازندرانی، محمد صالح بن احمد، ۱۳۸۲ ق، ج ۱، ص ۹۹) در واقع امام علیه‌السلام می‌خواهند یادآوری کنند که در سلام کردن به جنس مخالف، اگر جوان باشد بهتر است که پرهیز شود تا از لغزش در امان بماند؛ زیرا نفوس ضعیف با شنیدن صدای نازک زنانه دچار تخیلات فاسد می‌شوند و همین امر موجبات انحراف جنسی را فراهم می‌آورد.

از این بیانات آشکار می‌شود که غرض شارع از ایجاب حجاب و حرمت نظر به مواضع حرمت، جلوگیری از تهییج و انحراف است پس هرگاه زن پوششی داشته باشد که مواضع حرام معلوم نباشد، ولی جذابیت

حجاب استایل به شهادت عرف از مصادیق تبرّج به حساب آمده و حرام می‌باشد.

۴. یکی از ادله‌ای که فقیهان برای رسیدن به حکم به آن تمسک می‌کنند، مذاق شارع است. از بررسی مجموع بیانات شارع در مورد شئونات زنان به دست می‌آید که شارع در باب رفتار زنان و ارتباطشان با نامحرمان بسیار سختگیری کرده است و با توجه به آن سختگیری، بر می‌آید که راضی به حجاب استایل نباشد.

۵. بر اساس حکمت بالغة خداوند در میان زن و مرد یک گرایش طبیعی وجود دارد که موجب بقای نسل است و این تمایل، باید به طور صحیح مدیریت شود. هر آنچه که این گرایش را از مسیر طبیعی خود خارج کند (با توجه به قاعده‌ای که در علم اصول ثابت شده که مقدّمه حرام، حرام است) حرام می‌باشد. حجاب استایل موجب تهییج مردان و زمینه انحراف جنسی را در جامعه ایجاد می‌کند، پس حرام است.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، دارالکتب العلمیه، بیروت، چاپ اول
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۷۶ ش، الأمالی (للمصدق) - تهران، چاپ: ششم
۴. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۴۱۳ ق، من لا یحضره الفقیه، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین

- حوزه علمیه قم، قم، چاپ: دوم
۵. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۷۸ ق، عیون أخبار الرضا علیه السلام، نشر جهان، تهران، چاپ: اول
 ۶. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۶۲ ش، الخصال، جامعه مدرسین، قم، چاپ: اول
 ۷. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، ۱۳۸۵ ق، دعائم الإسلام، مؤسسة آل البيت علیهم السلام، قم، چاپ: دوم
 ۸. ابن فارس، أحمد بن فارس، ۱۴۰۴ ق، معجم مقاییس اللغة، قم، چاپ: اول
 ۹. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ ق، لسان العرب، بیروت، چاپ: سوم
 ۱۰. بروجردی، حسین، ۱۴۲۶ ق، تبیان الصلاة (تقریرات درس صلات آیت الله بروجردی)، گنج عرفان، قم
 ۱۱. بجنوردی، حسن، ۱۳۸۰ ش، منتهی الأصول (طبع جدید)، تهران، چاپ: اول
 ۱۲. پابنده، ابو القاسم، ۱۳۸۲ ش، نهج الفصاحة (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول صلی الله علیه و آله)، دنیای دانش، تهران، چاپ: چهارم
 ۱۳. راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت - دمشق، چاپ: اول
 ۱۴. زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ ق، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، دار الکتاب العربی، بیروت، چاپ: سوم
 ۱۵. سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۴۱۴ ق، المختار فی احکام الخیار، مؤسسة الامام الصادق علیه السلام، قم
 ۱۶. صادقی تهرانی، محمد، ۱۳۶۵ ش، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، انتشارات فرهنگ اسلامی، قم، چاپ: دوم
 ۱۷. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲ ش، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات ناصر خسرو، تهران، چاپ: سوم
 ۱۸. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ ق، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ: پنجم
 ۱۹. فاضل موحّدی لنگرانی، محمد، ۱۴۲۱ ق، تفصیل الشریعه (النکاح)، مرکز فقه الأئمة الاطهار، قم

- مقالات

۱. شو کتی آیت و حاجی قاسملو فاطمه، مقاله حجاب در ملل، ادیان و مذاهب، نشریه زن وفرهنگ، شماره ۷، بهار ۱۳۹۰
۲. حکمت نیا، محمود، مجله حقوق اسلامی، تابستان ۱۳۸۵، شماره ۹
۲۰. فاضل مقداد، جمال الدین مقداد بن عبدالله، ۱۴۱۹ق، کنز العرفان فی فقه القرآن، ناشر: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، چاپ: اول
۲۱. فخرالدین رازی، عبدالله محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، مفاتیح الغیب، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ: سوم
۲۲. فراهیدی، خلیل بن أحمد، ۱۴۰۹ق، کتاب العین - قم، چاپ: دوم
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی (ط - الإسلامية) - تهران، چاپ: چهارم
۲۴. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، ۱۳۸۲ق، شرح الکافی الأصول و الروضة (للمولی صالح المازندرانی) - تهران، چاپ: اول
۲۵. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸ش، التحقيق في كلمات القرآن الكريم - تهران، چاپ: اول
۲۶. مظفر، محمد رضا، ۱۳۸۷ش، أصول الفقه (با تعلیقه زارعی) - قم، چاپ: پنجم
۲۷. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، بی تا، زبدة البیان فی أحكام القرآن، ناشر: کتابفروشی مرتضوی، تهران، چاپ اول
۲۸. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴ش، تفسیر نمونه، دار الکتب الإسلامية، تهران، چاپ اول
۲۹. مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ق، الأمالی (للمفید)، کنگره شیخ مفید، قم، چاپ: اول
۳۰. منسوب به جعفر بن محمد، ۱۴۰۰ق، امام ششم علیه السلام، مصباح الشریعة، نشراعلمی، بیروت، چاپ: اول
۳۱. نوری، حسین بن محمد تقی، ۱۴۰۸ق، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، مؤسسة آل البيت علیهم السلام، قم، چاپ: اول
۳۲. ورام بن أبي فراس، مسعود بن عیسی، ۱۴۱۰ق، مجموعة ورام، مکتبة فقیه، قم، چاپ: اول
- آدرس اینترنتی
۱. سامانه دیکشنری آبادیس
۲. مجله اینترنتی فراسی دنیای مد و فشن، مارس ۲۰۲۰/۱۲
۳. مجله وقت مدّ، <https://vaghtemod.ir>

رازگشایی از تمثیل آیه شریفه ۱۷۹ سوره مبارکه اعراف

چکیده

شناسایی ویژگی‌های انسان از دیدگاه قرآن، همواره مورد توجه اندیشمندان اسلامی و به ویژه مفسران بوده است. در قرآن کریم، دو دسته از آیات درصدد تبیین این ویژگی‌ها برآمده‌اند. دسته‌ای از آنها به شناخت و ستودن وی پرداخته و گروهی نیز او را نکوهیده‌اند. از طرفی آیات مذکور گاه با تمثیل‌هایی بسیار دقیق و فراگیر همراه شده و سیمای واقعی و حقیقی یا ملکوتی انسان‌ها را به نمایش می‌گذارند. آیه شریفه «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» (اعراف / ۱۷۹). از آیات نکوهشی قرآن کریم است که این مقاله با استفاده از روش کتابخانه‌ای و بهره‌گیری از منابع مکتوب و به‌ویژه تفاسیر شیعه و سنی در پی تحلیل و پاسخ به شبهات موجود و رازگشایی از تمثیل آن برآمده است. به اعتقاد پژوهشگر، اصالت تأمین لذت برای انسان و نقش قوه دافعه در نیروی جاذبه، ارتباطی با تشبیه انسان گمراه به انعام و چهارپایان ندارد و خصوصیتی به آن نمی‌بخشد. چنان که عبارت «اولئک کالأنعام» مترتب بر جمله وصفیه است که به تعلیل «لهم قلوب لا يفقهون بها...» اشاره دارد و به نوعی مستند جهنمی بودن بسیاری از جن و انس است. بر این اساس وجه شبه مذکور، با توجه به سیاق آیه عبارت از فقدان درک است که چهارپایان با انسان‌های تبه‌کار در آن مشترک هستند و آیه بر مجرای آیه شریفه «و مثل الذین کفروا کمثل الذی ینعق بما لایسمع الاذعاء و نداء صمّ بکم عمی لایعقلون» قابل تحلیل است نه آیه «و الذین کفروا یتمتعون و یأکلون کما تأکل الأنعام...»

کلیدواژه:

زر، انعام، جن و انس، قلب، عین، اذن

اصطلاحی است که در اینجا به دو مورد مهم آن اشاره می‌شود:

- ۱- ذرأنا: این کلمه ترکیبی از ذره فعل ماضی و نا ضمیر متکلم مع الغیر است. ذره در اصل به معنای منتشر و پراکنده ساختن است^۱ و برخی آن را به آفریدن معنا کرده‌اند^۲ ولی در اینجا به معنای نمایان ساختن آفریدگان و مخلوقات خداست، «ذره الله الخلق» یعنی خدا آفریده‌ها را آشکار کرد^۳.
- ۲- الانعام: جمع «نعم» به معنای چهارپایان است^۴، این لفظ بیشتر درگاه، گوسفند و شتر استعمال می‌شود^۵.

بررسی شبهات

در ابتدای آیه شریفه خداوند ذیل عبارت «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أُذُنٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» (اعراف ۱۷۹). یکی از آیات نکوهشی قرآن کریم است که افراد گمراه را به چهارپایان تشبیه کرده است. این مقاله با استفاده از روش کتابخانه‌ای و بهره‌گیری از منابع مکتوب و به ویژه تفاسیر شیعه و سنی در پی تحلیل و پاسخ به شبهات موجود و رازگشایی از تمثیل آن برآمده است. مطالب این اثر ذیل چند عنوان مفهوم‌شناسی، بررسی شبهات موجود در مفهوم آیه، تفسیر آیه و تحلیل تشبیه موجود در آیه و جمع‌بندی عرضه شده است.

مفهوم‌شناسی

شناسایی ویژگی‌های انسان از دیدگاه قرآن، همواره مورد توجه اندیشمندان اسلامی و به ویژه مفسران بوده است. در قرآن کریم، دو دسته از آیات درصدد تبیین این ویژگی‌ها برآمده‌اند. دسته‌ای که به ثناگویی و ستودن انسان پرداخته و به او بشارت هدایت، بهشت و رضوان داده است و گروه دیگری که او را مورد نکوهش و سرزنش قرار داده است. آیه شریفه «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أُذُنٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» (اعراف ۱۷۹). یکی از آیات نکوهشی قرآن کریم است که افراد گمراه را به چهارپایان تشبیه کرده است. این مقاله با استفاده از روش کتابخانه‌ای و بهره‌گیری از منابع مکتوب و به ویژه تفاسیر شیعه و سنی در پی تحلیل و پاسخ به شبهات موجود و رازگشایی از تمثیل آن برآمده است. مطالب این اثر ذیل چند عنوان مفهوم‌شناسی، بررسی شبهات موجود در مفهوم آیه، تفسیر آیه و تحلیل تشبیه موجود در آیه و جمع‌بندی عرضه شده است.

واژگان متعددی در این آیه به کار رفته که نیازمند بررسی و مفهوم‌شناسی لغوی و

برای پاسخ به دو شبهه مذکور باید به دو

نکته مهم زیر توجه کرد:

الف) برای افعال اختیاریه انسان دو هدف متصور است، یکی هدف اصلی که غائی هم گفته می شود و دوم هدف عرضی که آن را تبعی نیز می نامند. مثال: وقتی نجار چوبها را برای ساختن دری می تراشد یک هدف اصلی دارد که عبارت است از ساختن در و هدف دیگری هم به تبع فرایند ساخت دارد که همان سوزاندن ضایعات به دست آمده از تراش چوب هاست.

ب) یکی از معانی لام جاره، عاقبت است که مولف مغنی الادیب در بیان معانی آن آورده است: «السابع عشر: الصبرورة، وتسمى لام العاقبه ولام المآل...»^۹. لام «لیکون» در آیه شریفه «فالتقطه آل فرعون لیكون لهم عدوا و حزناً»^{۱۰} و «لام» در بیان نورانی حضرت امیر علیه السلام «لدوا للموت، واجمعوا للفناء، واینوا للخراب»^{۱۱} نیز به همین معنا به کار رفته است.

آیه مورد اشاره چنین تفسیر و ترجمه شده که گرفتن موسی از آب و تربیت وی از سوی آل فرعون در نهایت به اندوه و ناکامی ایشان انجامید. حال آن که به طور قطع آنان در پی کسب چنین غرضی نبودند. چنان که در کلام امام علی علیه السلام چنین تصور شده که سرانجام ولادت، مرگ است و نتیجه کسب مال، فنا خواهد و عاقبت،

بناهای ساخته شده خراب خواهند گردد. روشن است که نه مراد و هدف غائی از زاد و ولد، مرگ است و نه اندوختن مال به قصد فنا صورت می گیرد و نه انگیزه بنا سازی، خرابی است. بلکه مراد از آیه و سخن امام (ع)، بیان این نکته ظریف است که فرجام امور مذکور و نتیجه آنها در نهایت چنان خواهد بود.

ج) هدف چه اصلی باشد و چه تبعی، به اراده فاعل عاقل مختار وابسته است ولی عاقبت هر چیزی آن است که امور و افعال به آن می انجامد. توضیح این که تعیین هدف در اختیار انسان است، لیکن نتیجه کار به دست او نیست. بر این اساس ممکن است انسان همچون خداوند نسبت به سرانجام کار ملتفت و آگاه باشد و ممکن است به طور کامل از آن غافل باشد که البته غالباً بلکه اغلب این گونه است.

حال با توجه به مقدمات بالا باید گفت «لام» در «لجهنم» برای عاقبت است نه غایت. بنابراین، شبهه تعارض این آیه با آیات دیگر قرآن که هدف از آفرینش انس و جن را عبادت خدا و شناخت او بیان کرده اند، بر طرف می گردد. زیرا جهنمی بودن بسیاری از انس و جن، نتیجه و فرجام کردار و رفتار آنان در دنیاست نه هدف خلقت آنان. حال آن که آیه شریفه «وما خلقت الجن والانس الا

چرائی تقدّم جنّ بر انس

در تفاسیر فریقین علت های مختلفی برای تقدّم جنّ بر انس در مسائل گوناگون از جمله خلقت و ورود به جهنم بیان شده است.^{۱۲} آنان برای اثبات ادعای خویش به ادله ای از آیات و روایات هم استناد کرده اند. لیکن هیچ یک از آنها قابل دفاع نیستند. زیرا اولاً مسئله تقدّم جنّ بر انس در امور پیش گفته تنها یک احتمال است. ثانیاً چنین دلایلی نمی توانند مدعای مطرح شده را اثبات کنند. ثالثاً این گونه توجیهات، تناسبی با محتوای آیه شریفه ندارند.

بنابراین بایستی وجه تقدیم جنّ بر انس در این آیه و آیه شریفه «وما خلقت الجنّ و الانس إلاّ ليعبدون» را در ساختار وجودی آندو جستجو کرد به طوری که متناسب با محتوای آیات باشد. بر این اساس به نظر می رسد از آن جا که جنّ نه مثل فرشتگان، مجرد از ماده اند که از هر گونه خواهش ها و خواسته های مبتنی بر ماده از جمله شهوت و غضب، مصون باشند و در نتیجه همیشه راکع و ساجد بوده و در حال اطاعت و عبادت باشند و نه مثل انسان چنان گرفتار ماده هستند که در مسیر اطاعت از اوامر و نواهی مولی و عبودیت ذات اقدس ربوبی جلّ شأنه، همواره با انواع سدّها و موانع صعب العبور و طاقت فرسا مواجه گردند. بلکه چنان که

لِيعْبُدُونَ» و آیات مشابه یا قریب المضمون با آن، بیانگر غایت آفرینش انس و جنّ است. از این رو جهنمی بودن بسیاری از انس و جنّ برای خداوند نه غایت اصلی است و نه تبعی تا آن که وابسته به اراده فاعل باشد. بلکه عذاب جن و انس، عاقبت و سرانجام زندگی بد آنان است.

بر این اساس چنان که در مقدمه گذشت اراده انسان به عاقبت و نتیجه امور تعلق نمی گیرد یعنی در اختیار او نیست و در اغلب موارد، به آن آگاهی ندارد. لکن خداوند متعال از عاقبت آن آگاه است. به همین دلیل است که باری تعالی وجود هر پدیده و معلول را به این علت که در نهایت به ذات اقدس ربوبی یعنی علة العلل ختم می شود، به خود نسبت داده است. نظیر آیه «لقد ذرأنا لجهنّم کثیرا من الانس والجنّ». با این توضیح شبهه تعارض بین آیات و نیز شبهه جبر برطرف می شود. زیرا لام در «لِيعْبُدُونَ» برای عاقبت و لام در «لِيعْبُدُونَ» برای غایت به کار رفته و جهنمی بودن هم سرانجام بسیاری از انس و جنّ است که در واقع، نتیجه اعمال و رفتار خودشان در این دنیا است که در سرای آخرت دامنگیرشان می شود؛ نه اینکه از ابتدای خلقت، اراده خداوند به عذاب آنان تعلق گرفته باشد و یک واقعه جبری اتفاق افتد.

«^{۱۵}مراد این است که نباید آفرینش ابلیس از آتش، منشأ خود برتر بینی شود، زیرا در این صورت بایستی فرشتگان نیز به خاطر آفرینش و ساختار وجودی که دارند، اشرف مخلوقات باشند. حال آنکه در نگاه قرآن کریم تنها منشأ فضیلت، عبودیت است که هدف اصلی آفرینش نیز محسوب می گردد. به همین دلیل فرقی میان جن و انس و مرد و زن نیست. افزون بر این چون جن از حیث ساختار وجودی با موانع کمتری در مسیر بندگی رو به روست، می بایست در عبودیت پیشروتر از انسان باشد و البته اگر همراه شود و مطیع ابلیس و نفس باشد، زودتر از انسان گرفتار مجازات و عقوبت خداوند خواهد شد. از این رو به جاست که در هر دو مقام، جن قبل از انس بیان شود.

نکته دیگر این که آیه شریفه «لهم قلوب لایفقهون بها ولهم اعین لایبصرون بها ولهم اذان لایسمعون بها» بیانگر برهان جهنمی شدن بسیاری از انس و جن است. با این توضیح که آنها با از دست دادن تمام ابزار ادراکی خویش در اثر سوء اختیار خود، گرفتار دوزخ می شوند. زیرا آنان با فطرتی پاک و الهی آفریده شده اند و سرمایه های درک در وجود شان نهاده شده است. با این وجود با انتخاب و اختیار بد خود، فهمیدن، دیدن و شنیدن حقایق را از دست داده اند. هر

اهل تحقیق در تعریف آن گفته اند: «جن موجودی لطیف، مختار و دارای عقل و هوش بوده و از آتش آفریده شده است»^{۱۶} البته این معنا از برخی آیات قرآن نیز استفاده می شود؛ آنجا که به نقل گفته ابلیس پرداخته و می فرماید «خلقتنی من نار و خلقته من طین»^{۱۷}.

از این آیه دو نکته استفاده می شود: یکی آن که ابلیس معتقد است که وی با توجه به نوع آفرینش خود در مسیر بندگی و عبودیت با موانع کمتری روبرو ست. از این رو پیشروتر از آدم و همطراز با فرشتگان خواهد بود. دوم آن که او به دلیل آفریده شدن از آتش، خود را برتر از آدم دانسته است. البته ادعای برتری او نسبت به آدم مطابق اصول فضیلت نیست- زیرا در فرهنگ قرآن کریم، نوع خلقت موجودات و حسب و نسب، معیار فضیلت به شمار نمی روند و تنها عبودیت و تقوا ملاک فضیلت اند؛

به هر روی ادعای نخست او یعنی برتری در نوع آفرینش در قرآن کریم انعکاس یافته و ثابت است. لکن خداوند، ادعای متکبرانه وی را سرکوب کرده و آن را عامل هبوط و خروج ابلیس از جایگاه رفیعی دانسته است که در سایه عبودیت به وی عطا کرده بود. خداوند می فرماید: «فاهبط منها فما یكون لك أن تتكبر فيها فاخرج إناك من الصغیرین

چند دارای دل و چشم و گوش هستند.

آری انسان اگر گرفتار گناه گردد، ابتدا دل او که محلّ درک حقایق است، دچار زنگار می شود و سپس بر اثر اصرار و تداوم ارتکاب گناه، به تمامی سیاه می گردد. در این هنگام، کارائی ابزار فهم نظیر دل و گوش و چشم از دست می رود، خوب را بد و بد را خوب درک می کنند و گوشه‌های نسبت به شنیدن حقایق، سنگین می شود. در مقابل، شنیدن سخنان باطل، گوش های او را نوازش می دهد و کار به جائی می رسد که پلیدی ها به صورت طبیات و پاکی ها جلوه می کنند و طبیات همچون خبائث در ذائقه وی آشکار می گردند.

در روایتی از وجود نورانی جعفر بن محمد الصادق (علیهما السلام) آمده است: ما من عبد الا و فی قلبه نکته بیضاء فاذا اذنب ذنبا خرج فی النکته نکته سوداء فإین تاب ذهب ذلک السواد و إین تمادی فی الذنوب زاد ذلک السواد حتی یغطی البیاض فإذا غطی البیاض لم یرجع صاحبه الی خیر ابدا^{۱۶} وهو قول الله عزوجل: «کلا بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون»^{۱۷} هیچ بنده ای نیست مگر این که در قلب او نقطه روشنی است (که حقایق را با آن درک می کند و او را به سوی سعادت و فضیلت می خواند) اگر مرتکب گناه شود در لوح سفیدش، نقطه

سیاهی پدید می آید که اگر توبه کند و از گناه برگردد محو می شود، و اگر بر گناه اصرار ورزد، گسترش می یابد؛ به طوری که تمام آن لوح سفید را می پوشاند و سیاه می کند؛ وقتی حال عبد به چنین وضعی دگرگون شد، هرگز به سوی خیر و نیکی بر نمی گردد و این همان چیزی است که خدا در قرآن می فرماید: «هرگز آنطور نیست که اهل معصیت می پندارند بلکه زنگار گناهانی که انجام می دهند بر دل هایشان می نشیند.»

در نخستین مناجات از دعای خمسۀ عشر سید الساجدین (علیه السلام) نیز می خوانیم «و أمات قلبی عظیم جنایتی»^{۱۸} یعنی بزرگی جنایتم (که هر گناهی جنایت بر نفس است) قلب مرا از بین برده است. آری این فرد به ظاهر انسان است و چشم و گوش و دست و پای انسان را دارد و از حیات نباتی و حیوانی بهرمند است ولی از حیات انسانی که به میزان درک او بستگی دارد، هیچ بهره ای نبرده است. در حقیقت مرده ای بیش نیست و او که به احسن تقویم آفریده شده است «لقد خلقنا الانسان فی أحسن تقویم»^{۱۹} به پایین ترین مرتبه وجودی در عالم هستی سقوط می کند «ثمّ ردّناه أسفل سافلین»^{۲۰}

تحلیل دلایل تشبیه انسان به انعام

گفته شده که انعام از ماده نعم به معنای نرمی است و مراد از آن گاو، گوسفند و شتر است. وجه اطلاق آن به این دسته از حیوانات شاید به دلیل نرم شدن و مسخر گشتن جبلی آنها در برابر انسان است. حال پرسش اینجاست که چرا خداوند برخی از انسان ها و جن را که فاقد قدرت درک حقایق هستند، تنها به انعام و چهارپایان تشبیه کرده و نام سایر حیوانات را نیاورده است. در حالی که این قبیل انسان ها فقط ویژگی های موجود در چهارپایان را ندارند بلکه اوصاف سایر حیوانات نظیر درندگی و سبعیت نیز در آنان به چشم می خورد.

مفسران فریقین در پاسخ به این سوال، توجیهاتی آورده اند که نیازمند تحلیل بیشتر است. از جمله علامه طباطبایی^{۲۱} در این باره آورده است: «تمتع به خوردن و شهوت جنسی نسبت به طبع حیوانی اقدم و اسبق است و جلب منفعت مقدم تر است از دفع ضرر و قوای دافعه غضبیه هم که در انسان به ودیعه گذاشته شده است به خاطر قوای جاذبه شهویه است و هدف نوع انسان به حسب حیات حیوانی اش در ابتدا به تغذی و تولید مثل تعلق می گیرد که قوای دافعه را هم به منظور تحفظ بر قوای شهویه و تأمین آن به کار می گیرد. بنابراین، این آیه جاری

مجرای آیه ۱۲ سوره مبارکه «محمد» است «وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ»^{۲۲}

مفسر بزرگ استاد جوادی نیز در توجیه این تشبیه می نویسد: «تشبیه انسان تبهکار به انعام از این رو است که از سرمایه های فطری خود بهره نمی برد و حیات فقیهانه و سمیعانه و بصیرانه ندارد و مانند چارپایان گرفتار شهوت است، یعنی اگر کسی در راه شهوترانی وی مانع ایجاد کند، غضبناک می شود و فتنه انگیزی می کند، پس ریشه غضب بیشتر انسان ها شهوت است و چون اصل برای او تأمین لذت است، قوه دافعه را در خدمت نیروی جاذبه قرار می دهد»^{۲۳}

باید گفت هر دو استدلال تقریباً یک مطلب را بیان کرده اند که با قطع نظر از توجیه تشبیه در آیه شریفه به نوبه خود مطلب صحیحی است. لکن اینکه ما بگوییم اصل برای انسان تأمین لذت است و قوه دافعه در خدمت نیروی جاذبه است، گویا ارتباط چندانی با تشبیه انسان گمراه به «انعام» از میان سایر حیوانات ندارد. زیرا این اصل متصور تنها در انعام نیست که چنین تشبیهی را توجیه کند؛ بلکه در همه حیوانات اعم از انسان و غیر انسان چنان است. پس وجه اختصاص «انعام» در این تشبیه، می بایست امری غیر از این اصل باشد. از سوی دیگر

عبارت «اولئک کالأنعام» مترتب بر جمله وصفیه ای است که به تعلیل «لهم قلوب لا یفقهون بها...» اشاره دارد که به نوعی استدلال بر جهنمی بودن بسیاری از افراد جنّ و انس است. حال باتوجه به این سیاق، وجه تشبیه ممکن است عبارت از فقدان درک باشد که در چهارپایان و انسان های تبهکار مشترک است. چنان که بسیاری از تفاسیر فریقین بر آن تصریح کرده اند. براین اساس، آیه فوق بر مجرای آیه شریفه «و مثل الذین کفروا کمثل الذی ینعق بما لایسمع الادعاء و نداء صمّ بکم عمی لایعقلون»^{۲۴} جریان دارد نه آیه «والذین کفروا یتمتعون و یأکلون کما تأکل الأنعام...»^{۲۵} و گر چه تلذذ و تغذی وجه اشتراک دیگری است میان انسان های گمراه و چهارپایان ولی به نظر می رسد این امر نمی تواند در آیه فوق مد نظر باشد.

حال بر اساس آنچه گفته شد گویا وجه اختصاص انعام از سایر حیوانات به عنوان رکنی از ارکان تشبیه، مأنوس بودن مخاطبان قرآن با این دسته از حیوانات است. چه این که در این صورت، نبود درک در چهارپایان برای آنان وجدانی تر و آشکارتر خواهد بود.

تحلیل و تفسیر عبارت «بل هم اضل»

در تحلیل و تفسیر این بخش از آیه ابتدا می بایست به دو نکته توجه کرد:
نکته اول: راغب اصفهانی در کتاب

مفردات الفاظ القرآن آورده که «بل» حرف اضراب برای انتقال از غرضی به غرض دیگر است. چنان که در آیه شریفه «قد أفلح من تزکی و ذکر اسم ربّه فصلی بل تؤثرون الحیوه الدنیا»^{۲۶} به همین معناست. پس کلمه «بل» در آیه مورد بحث، برای انتقال از غرض تشبیه به موضوع اختصاص گمراهی به تبهکاران است.

نکته دوم: وزن «أفعل» در صورتی که در مقام مقایسه دو چیز با همدیگر قرار گیرد به معنای تفضیل می آید. در غیر این صورت در معنای تعیین به کار می رود. نظیر آنچه در قرآن کریم در باب ارث خویشاوندان از همدیگر آمده است: «و اولوالارحام بعضهم اولی ببعض فی کتاب الله»^{۲۷} روشن است تقدم برخی از خویشاوندان نسبت به بعضی دیگر مانند تقدم فرزندان و پدر و مادر میت به نوه ها و برادران و اجداد او متعین است نه برتر، چنان که در آیات «ذلکم ازکی لکم و اطهر»^{۲۸}، «إن یکن غنیا أوفقیرا فالله أولی بهما»^{۲۹}، «ولالأخره خیر لک من الأولى»^{۳۰}، «وقال یا قوم هؤلاء بناتی أطهر لکم»^{۳۱} و در بسیاری دیگر از آیات قرانی برای تعیین به کار رفته اند نه تفضیل.

بر این اساس لفظ «أضل» در آیه شریفه برای تعیین است نه تفضیل. زیرا خداوند به حسب ظاهر می فرماید: انسان های تبهکار

مقایسه صحیح نیست، تفضیل بودن صیغه «أفعل» هم درست نخواهد بود. زیرا اساساً تفضیل بین دو فرد از یک نوع یا از یک صنف یا بین دو نوع یا دو جنس در یک ویژگی و صفت مشترک صورت می گیرد و نزد عرف مقبول به نظر می رسد. هر چند گاه مقایسه افراد دو نوع با یکدیگر مثل مقایسه هیکل انسان با کوه یا قد انسان با درخت چنار نیز در عرف پذیرفته نیست تا چه رسد به کلام وحی که از هر جهت به خصوص از حیث فصاحت و بلاغت بی بدیل و معجزه است. البته به کار رفتن تشبیه در موارد مذکور، متعارف است چنان که نظیر آن در قرآن به فراوانی آمده است. مثل تشبیه قلوب بعضی از اهل کتاب به سنگ (فهی کالحجاره أو أشد قسوه)^{۳۲} و تشبیهی که در آیه مورد بحث بین برخی از انسانهای تبهکار و حیوانات از آن جهت که هر دو در فقد قدرت درک، مشترکند به کار رفته است (أولئك كالأنعام)

به هر روی اینکه در برخی از تفاسیر واژه «أضلّ» را در فارسی به پست تر معنا شده صحیح نیست. در کتاب ارزشمند تفسیر تسنیم می خوانیم: «تشبیه تبهکار به حیوان، بلکه پست تر از آن سه مرحله دارد: نخست تبهکار شبیه حیوان و سپس واقعا حیوان می شود؛ آن گاه از این مرحله فرو می رود و پست تر از حیوان می گردد.....»^{۳۳}

به دلیل سوء اختیار خود مثل چهارپایان از نعمت درک محروم شده اند. این معنا از مقام تشبیه انسان ها به چهارپایان فهمیده می شود؛ لکن با کلمه «بل» از غرض تشبیه منتقل می شود به غرض اصلی. در واقع بیان تشبیه، مقدمه این مطلب است که: این انسان های تبهکارند که در اصل گمراه هستند نه بهایم، چون در حیوانات اساساً گمراهی معنا ندارد تا ما آن دو را با هم مقایسه کنیم و در نهایت تبهکاران را از چهارپایان گمراهتر بدانیم. زیرا گمراهی به معنی دور شدن و یا منحرف شدن یک موجود مختار از مسیری است که او را به هدف آفرینش می رساند. مختار بودن یک موجود به توانایی داشتن او بر ترک و انجام کار از روی اختیار و انتخاب است و انتخاب فعل یا ترک کاری از روی اختیار در صورتی معنا و مفهوم پیدا می کند که از سر آگاهی و علم باشد و این حقیقت در انس و جن وجود دارد ولی در حیوان نیست. چون حیوانات به حسب آفرینش خود، فاقد هر گونه شعوری هستند. سخن گفتن طوطی، یا اظهار علقه و آشنائی برخی حیوانات مانند سگ و اسب نسبت به صاحبان خود نیز از سر تقلید و انس گرفتن با آنان است نه درک و شعور. بنابراین مقایسه بین انسان و حیوان از این جهت به طور کلی منتفی است. پس چون

زیرا اولاد در لغت عربی معادل این معنا، «أذل» صیغه افعال از ماده «ذَلَّ» است نه «أضل» از ماده «ضاللت» ثانیاً این واژه از معنای تفضیل در اینجا منسلخ است.

توضیح این که وقتی مراد از صیغه تفضیل در این آیه و در برخی موارد دیگر، تعیین باشد از معنای تفضیل و برتری منسلخ خواهد بود. در باره چرایی استعمال صیغه تفضیل در آیه می توان گفت که ضرورت استعمال به حسب موارد مختلف است. مثلاً در مورد خدا وقتی گفته می شود: «اللهم اعلم» روشن است که مراد از آن، مقایسه علم خداوند با علم دیگران و در نهایت برتری علم او نیست. زیرا چنین قیاسی از آن جهت که علم او یک علم مطلق، غیر محدود و ذاتی است از اساس باطل است و نباید آن را با علم عالمان دیگر که علمشان اکتسابی و محدود است، مقایسه کرد. از این رو در آیه شریفه نه تنها شائبه مقایسه وجود ندارد که مشیر بر درست بودن مقایسه نیز هست. زیرا در آیه مورد بحث، استعمال صیغه تفضیل برای این نیست که بگوید انسان های تبهکار از حیوانات گمراهترند. چرا که این معنا با توجه به حقیقت حیوانات مطلقاً تحقق ندارد. بلکه این انسان است که گرفتار ضالالت می گردد.

از سوی دیگر باتوجه به اینکه گمراهی

نیز چون هدایت دارای مراتب است؛ شاید اشاره آیه به کسانی است که تمام ابزار و قوای درک خود را در اثر اصرار بر گناه از دست داده اند و همچون حیوانات فاقد شعور و درک حقایق هستند. اینان در مقایسه با افراد دیگر که قوه ای از درک را دارند و تمام ابزار آن را از دست نداده اند گمراهترند. ادامه آیه که می فرماید «اولئك هم الغافلون» نیز مؤید این مدعاست. زیرا غافل کسی است که از وقایع پیرامون خود و یا از حقیقت آنها بی خبر است و چون انسان های گمراه از ندهای رحمانی و هدایتگرانه انبیاء الهی و از حقیقت آنها بی خبرند بلکه آن را همچون حیوانات بیشتر از یک صوت متوجه نمی شوند غافل هستند» و مثل الذین كفروا كمثل الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دَعَاءً وَنَدَاءً صَمٌّ بَكْمٍ عَمَىٰ فَهْمٌ لَا يُعْقِلُونَ»^{۳۴} مثل کافران در شنیدن سخن انبیاء و درک نکردن معنای آن چون حیوانی است که آوازش کنند و از آن آواز معنایی درک نکرده و جز صدایی نشوند کفار هم از شنیدن و دیدن حق، کر و گنگ و کورند، پس آنان تعقل نمی کنند. بنابراین مشارالیه «اولئك» همان مرجع ضمیر «هم» در «بل هم اضل» است و افراد غفلت زده همان گمراهانی هستند که فاقد قدرت درک و ابزار آن به طور مطلق اند.

نتیجه گیری

از نعمت درک محروم شده اند. این معنا از مقام تشبیه انسان ها به چهارپایان فهمیده می شود؛ لکن با کلمه «بل» از غرض تشبیه منتقل می شود به غرض اصلی. در واقع بیان تشبیه، مقدمه این مطلب است که این انسان های تبهکارند که در اصل گمراه هستند نه بهایم، چون در حیوانات اساساً گمراهی معنا ندارد تا ما آن دورا با هم مقایسه کنیم و در نهایت، تبهکاران را از چهارپایان گمراهتر بدانیم. زیرا گمراهی به معنی دور شدن و یا منحرف شدن یک موجود مختار از مسیری است که او را به هدف آفرینش می رساند. مختار بودن یک موجود به توانایی داشتن او بر ترک و انجام کار از روی اختیار و انتخاب است و انتخاب فعل یا ترک کاری از روی اختیار در صورتی معنا و مفهوم پیدا می کند که از سر آگاهی و علم باشد و این حقیقت در انس و جن وجود دارد ولی در حیوان نیست. چون حیوانات به حسب آفرینش خود، فاقد هر گونه شعوری هستند.

پی نوشت:

- ۱- مجمع البحرین، ج ۱، ص ۱۵۵.
- ۲- لسان العرب، ج ۱، ص ۷۹؛ العین، ج ۸، ص ۱۹۳؛ مصباح المنیر، ج ۲، ص ۲۰۸.
- ۳- مفردات راغب، ص ۳۲۷.
- ۴- الصحاح، ج ۵، ص ۲۰۴۳؛ تاج العروس، ج ۱۷، ص ۶۹۶.

شناسایی ویژگی های انسان از دیدگاه قرآن، همواره مورد توجه اندیشمندان اسلامی و به ویژه مفسران بوده است. بر این اساس آن چه از بررسی آیه شریفه ۱۷۹ سوره مبارکه اعراف و دقت در آن حاصل آمد آن است که

اولاً: اصالت تأمین لذت برای انسان و نقش قوه دافعه در نیروی جاذبه، ارتباطی با تشبیه انسان گمراه به انعام و چهارپایان ندارد و خصوصیتی به آن نمی بخشد.

ثانیاً: عبارت «اولئک کالأنعام» مترتب بر جمله وصفیه است که به تعلیل «لهم قلوب لا یفقهون بها....» اشاره دارد و به نوعی مستند جهنمی بودن بسیاری از جن و انس است. بر این اساس وجه شبه مذکور، با توجه به سیاق آیه عبارت از فقدان درک است که چهارپایان با انسان های تبهکار در آن مشترک هستند و آیه بر مجرای آیه شریفه «و مثل الذین کفروا کمثل الذی ینعق بما لایسمع الادعاء و نداء صمّ بکم عمی لایعقلون»^{۲۴} قابل تحلیل است نه آیه «و الذین کفروا یتمتعون و یأکلون کما تأکل الأنعام»^{۲۵}..

ثالثاً: لفظ «أضلّ» در آیه شریفه برای تعیین است نه تفضیل. زیرا خداوند به حسب ظاهر می فرماید: انسان های تبهکار به دلیل سوء اختیار خود مثل چهارپایان

- ٥- لسان العرب، ج ١٢، ص ٥٨٥؛ مفردات الفاظ القرآن، ص ٨١٥.
- ٦- الذاريات/ ٥٦.
- ٧- حديد/ ٩؛ فرقان/ ٥٠؛ هود/ ١١٨ و ١١٩.
- ٨- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج ٥، ص ١١٠؛ التفسير الكبير، ج ١٥، ص ٤٠٨.
- ٩- مغني الاديب، ج ١، ص ١٧٨.
- ١٠- قصص/ ٨.
- ١١- نهج البلاغه، كلمات قصار ١٣٢.
- ١٢- تفسير تسنيم، ج ٣١، ص ٢٣٢.
- ١٣- مقاله «جَنّ، حقيقت و ویژگیها»
- ١٤- اعراف/ ١٢
- ١٥- اعراف/ ١٣
- ١٦- الكافي، ج ٥، ص ١٢٦.
- ١٧- مطففين/ ١٤
- ١٨- مفاتيح الجنان، مناجات خمس عشره، مناجات اولی (مناجات التائبين)
- ١٩- تين/ ٤
- ٢٠- تين/ ٥
- ٢١- تفسير الميزان، ج ٨، ص ٢٧٨.
- ٢٢- محمد/ ١٢
- ٢٣- تفسير تسنيم، ج ٣١، ص ٢٣٨ و ٢٣٩
- ٢٤- بقره/ ٢٤
- ٢٥- محمد / ١٢
- ٢٦- اعلیٰ / ١٤- ١٦
- ٢٧- انفال / ٧٥
- ٢٨- بقره / ٢٣٢
- ٢٩- نساء / ١٣٥
- ٣٠- اعلیٰ / ١٧
- ٣١- حجر / ٧١
- ٣٢- بقره / ٧٤
- ٣٣- تفسير تسنيم، ج ٣١، ص ٢٤١
- ٣٤- بقره / ١٧١

هادی نجفی

{استاد سطح عالی حوزه}

تحلیلی بر تنقیح مناط و رابطه آن با مناسبات حکم و موضوع

چکیده

برای توسعه احکام شرعی به موضوعات نوظهور، راهکارهای متعددی وجود دارد. برخی از آنها به طور مستقیم به نص و الفاظ آن مستند است و برخی دیگر به دلالت مستقیم لفظی، مستند نمی‌باشند و در راستای تنقیح مناط مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرند. در این نوشتار پس از تبیین معنای تنقیح مناط و برخی عناوین مرتبط با آن به نقد و بررسی آرای اصولی که در این راستا شکل گرفته، پرداخته شده است.

کلیدواژه:

تنقیح مناط، الغای خصوصیت، مناسبات حکم و موضوع

و براساس اصل جریان حکم هنگام وجود علت، حکم وارده را به سایر موضوعات واجد آن وصف توسعه میدهد.^۱

اهمیت پدیدهای به نام تنقیح مناط به اندازه‌های است که برخی بزرگان، استنباط و اثبات بسیاری از احکام کلی شرعی را مرهون آن دانسته‌اند.^۲ الغا و کنارگذاشتن خصوصیت زن و مرد در بسیاری از تکالیف وارده، نادیده گرفتن وصف مایع بودن و امثال آن در بحث حرمت خمر، لحاظ نکردن حیثیت شغل در حکم کثیر السفر، عدم توجه به نوع معامله در جریان حکم لزوم اجتناب از غرر، نادیده گرفتن نژاد، محل و جغرافیای خاص در بسیاری از احکام، در نظر نگرفتن نوع تکلیف نسبت به حکم معذرت جاهل و... نمونه‌هایی از اجرای طریقه تنقیح مناط و الغای خصوصیت می باشد.

۱-۱- نسبت تنقیح مناط و الغای خصوصیت

از برخی عبارات فقهاء، یکسانی تنقیح مناط و الغای خصوصیت و از برخی دیگر تفاوت این دو به دست می‌آید^۳ به این بیان که در الغای خصوصیت، صرفاً الغا و حذف اوصاف موضوع که ارتباطی با حکم ندارند انجام می‌پذیرد بدون آنکه نتیجه آن، تعیین و تشخیص علت باشد؛ اما در تنقیح مناط، دستیابی به علت حکم لازم است. شاید بتوان گفت طبق تعریف معروف تنقیح

اندیشه تبعیت احکام از مصالح و مفاسد به عنوان یک پیش فرض مسلم، سرلوحه آرای اندیشمندان شیعه قرار گرفته است. متفرع بر این مسلک کلامی، اگر علت حکم که پدیدآور آن مصالح است به شکل قطعی کشف گردید، آنگاه به وجود این علت در برخی موضوعات که در متن ادله سخنی از آنها به میان نیامده است پی برده شد؛ تعمیم حکم به آن موضوعات به منظور تأمین، تکمیل و تثبیت مصالح مزبور، ضروری می باشد. رسیدن به این مرحله به شیوه‌ها و راهکارهایی نظیر «تنقیح مناط» و ابزارهایی همانند مناسبات حکم و موضوع، نیاز دارد.

۱- تنقیح مناط

تنقیح مناط طبق آنچه در برخی نوشته‌ها آمده، عبارت است از پیرایش و کنارگذاشتن اوصاف غیر مؤثر در صدور حکم برای موضوع به منظور کشف وصف و علت واقعی حکم به این بیان که مجتهد و مستنبط حکم پس از احصاء و در نظر گرفتن اوصاف و شرایط موضوع مذکور در کلام غیر منصوص العلة شارع، به بررسی و واکاوی یکایک آنها می‌پردازد و با پالایش و کنار گذاشتن اوصافی که به طور قطع منشأ صدور حکم نمی‌باشند، نهایتاً به وصف و علتی که مناط حکم برای موضوع مذکور در کلام است دست می‌یابد

ظاهر کلام و دخیل ندانستن آنها در موضوع حکم نیاز دارد. از این اقدام به «الغای خصوصیت» تعبیر می‌شود.

به عنوان مثال، در گزاره‌های «اصاب ثوبی دم رعاف»،^۵ «اذا لم یدر فی ثلاث هو اوفی اربع»^۶ و «فَاسْعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ»^۷، توسیع احکام مزبور به غیر «خون بینی»، «رجل شک» و «بیع» با الغای خصوصیت انجام می‌گیرد.

این الفا گاه ره آورد تناسب حکم و موضوع است که یک قرینه داخلی محسوب می‌شود و گاه با اتکای به قرینه خارجی مانند اجماع انجام می‌گیرد. روایات فراوانی نیز از ائمه علیهم السلام صادر شده است که در آنها آیات قرآنی، براساس الغای خصوصیت – جهت توسیع حکم – مورد بهره‌برداری قرار گرفته‌اند، به عنوان مثال:

۱- از امام صادق علیه السلام درباره یک پرنده اهلی که در حرم داخل شده بود، سؤال شد، فرمودند: «لَا يُمَسُّ لَانِ اللَّهِ تَعَالَى يَقُولُ: مَنْ دَخَلَ كَانْ آمَنًا»^۸ با اینکه این آیه به حسب مدلول لفظی، مختص به ذوی العقول است اما امام علیه السلام با اعمال مناسبات حکم و موضوع، آن را تعمیم دادند و حکم مذکور را به خاطر کرامت بیت الله الحرام دانستند، نه به لحاظ خصوصیت شخص داخل شونده در حرم.

مناط، در هر تنقیح مناطی الغای خصوصیت هم هست، اما هر الغای خصوصیتی همراه با تنقیح ملاک حکم نیست. به این صورت که در برخی نمونه‌های آن با حذف قیود و خصوصیات مورد نص، حکم تعمیم می‌یابد بی‌آنکه علت آن به دست آمده باشد. اگر ما در اصطلاح ترکیبی تنقیح مناط، واژه مناط را به معنای «موضوع حکم» بدانیم، این اصطلاح با الغای خصوصیت، یکسان است، اما اگر آن را به «علت حکم» معنا کنیم تعریفی متفاوت از الغای خصوصیت خواهد داشت.

ما با اعتقاد به اینکه تنقیح مناط، اعم از دو صورت تنقیح موضوع و تنقیح علت است^۹ الغای خصوصیت را نه به عنوان یکی از راههای تعمیم حکم، بلکه به عنوان مرحله‌ای از فرایند تنقیح مناط و توسیع حکم، مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم.

۱-۱-۱- الغای خصوصیت

در مواجهه با ظاهر دلیل شرعی که در آن برای موضوعی حکم صادر شده است، این تصور حاصل می‌شود که حکم مزبور، برای آن موضوع از آن جهت که دارای قیود و خصوصیات انحصاری هست جعل شده و منحصر به آن موضوع خواهد بود؛ بنابراین تعمیم آن حکم به برخی دیگر از موضوعات، در قدم اول به اهمال خصوصیات مستفاد از

۲- از آن حضرت درباره کنیزی که پس از آزادی و ازدواج، صاحب دختری شود، سؤال شد آیا مولای سابق او با آن دختر می‌تواند ازدواج کند؟ امام علیه السلام با استناد به آیه «وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ»^۹ پاسخ منفی دادند.^{۱۰} استدلال آن حضرت پس از الغای خصوصیت از ربیبهای که در دامان مرد پرورش مییابد و تعمیم حکم مزبور به مطلق بنت همسر موطوئه به نکاح صحیح، صورت گرفته است.

دهها نمونه از این طیف روایات وجود دارد که مجموع آنها به عنوان دلیل بر حجیت اینگونه ظواهرات عرفی محسوب می‌شوند.^{۱۱}

۲-۱-۱- شروط الغای خصوصیت

الغای خصوصیت، در زمره طیفی از عناوین پرکاربرد در فقه است که از کمترین تبیین و تحدید فنی برخوردار است. برخی آن را مرتبط به باب ذوق عرفی معانی روایات دانسته‌اند که فارغ از بحث و استدلال است.^{۱۲} همین رویکرد باعث شده است برخی دیگر از بزرگان از گرفتار شدن در دام قیاس و استحسان، به اسم الغای خصوصیت، ابراز نگرانی کنند.^{۱۳} دیدگاه‌های متفاوت در الفا و اثبات خصوصیت در مواردی از احکام فقهی، زمینه ساز پیدایش چنین دغدغه و نگرانیها شده است؛ به عنوان مثال: در فرمایش «ان رسول الله صلی الله

علیه و آله نهی عن بیع الغرر»^{۱۴} برخی از بزرگان با الغای خصوصیت از بیع، نهی مزبور را شامل سایر معاملات و قرارات غرری یا حداقل عقود مانند اجاره که در بسیاری از ارکانشان مشابه بیع هستند نیز می‌دانند^{۱۵}، اما برخی دیگر، این الغای خصوصیت را بعید دانسته‌اند.^{۱۶} در گزاره «اصاب ثوبی دم رعاف» عده‌ای با الغای خصوصیت از «دم رعاف» به سایر نجاسات مرطوب، تعدی کرده‌اند^{۱۷}، در حالی که این الفا از سوی برخی فقها مورد پذیرش قرار نگرفته است.^{۱۸}

این عنوان پرکاربرد، از دو جهت نیاز به بحث علمی برای ضابطه مندی و خروج از ابهام دارد، یکی بحث از منشاءهای الغای خصوصیت و دیگری شروط اعمال آن. در مورد منشاءهای آن به قرائن داخلی مانند مناسبات حکم و موضوع و ذکر علت در ذیل حکم و به قرائن خارجی مانند اجماع و سیره اشاره شده است.^{۱۹} البته فقها در اکثر استنادات خود به الغای خصوصیت، از ذکر خاستگاه آن صرف نظر نموده‌اند؛ همین عدم شفافیت، ضرورت تحقیقات فراگیر در این باب را دو چندان می‌کند.

اما در مورد شروط الغای خصوصیت، از لابلای متون فقهی و اصولی موارد ذیل به دست می‌آید:

۱- باید به عدم مدخلیت خصوصیت،

کالا، خلاف قاعده و اصل است و به دلیل خاص ثابت شده است و نمی‌توان آن را به غیر بیع تسری داد».^{۲۵}

۳- مورد الغای خصوصیت، از امور تبعدی محض نباشد^{۲۶} به همین دلیل برخی بزرگان، حکم مس میت را برای مس اجزای منفصل از بدن جاری ندانسته‌اند؛ زیرا احکام میت به انسان، تبعدی است و مجالی برای الغای خصوصیت عرفی در آن نیست.^{۲۷}

۴- بین موضوعات مذکور و نامذکور در دلیل شرعی، فرق جوهری و اساسی نباشد.^{۲۸}

۵- موضوع غیر مذکور، از جهت ملاک، اضعف از موضوع مذکور نباشد. از باب مثال، نمی‌توان با الغای خصوصیت، حکم لزوم چهار شاهد برای اثبات زنا را به برخی معاصی نظیر سرقت و شرب خمر تعمیم داد، در نتیجه این دو موضوع در دایره اطلاق «وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ»^{۲۹} باقی خواهند ماند.^{۳۰}

اهتمام به این شروط به این دلیل است که به همان میزان که مطلق گذاشتن عناوینی از این قبیل، حضور آنها را در عرصه توسیع احکام شرعی آسیب‌پذیر و خدشه‌دار می‌سازد، ضابطه‌مندی و مشروط‌سازی آنها به شروطی از این سنخ، عرصه را برای بهره‌وری صحیح آنها هموار می‌سازد.

قطع یا اطمینان حاصل شود. پایبندی به این شرط اساسی، راه الغای خصوصیت را از بیراهه قیاسات ظنی جدا می‌سازد. بسیاری از فقها با تأکید بر این شرط یادآور شده‌اند که دست برداشتن از ظاهر کلام مقیّد، به صرف احتمال اینکه ذکر قید از باب غالب باشد و غرض متکلم به آن تعلق نگرفته است، کافی نیست و مجرد احتمال خصوصیت، برای سقوط استدلال به عموم، کفایت می‌کند.^{۳۰}

به عنوان مثال برخی بزرگان در نقد برداشت حرمت کف زدن^{۳۱} از آیه «وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً»^{۳۲} می‌فرمایند: انجام این عمل، عندالبیت آنهم به صورت صلاة مورد توبیخ قرار گرفته است و این جهات، دخیل در حرمت بوده است و خصوصیت مکان و جهت عمل چیزی نیست که بتوان به آسانی از آن الغای خصوصیت نمود، پس نمیتوان حکم مزبور را - بر فرض که حرمتی باشد - سایر موارد صوت و کف زدن تعمیم داد.^{۳۳}

۲- حکم وارده در دلیل، خلاف قاعده نباشد وگرنه به مورد آن اکتفا می‌شود و مجالی برای الغای خصوصیت در آن نخواهد بود.^{۳۴} به عنوان مثال، صاحب جواهر در مورد گزاره «تلف المبیع قبل قبضه من مال بايعه» می‌گوید: «ضمن بايع قبل از تسليم

۲-۱- تفاوت تنقیح مناط با تخریج مناط و

تحقیق مناط

علاوه بر اصطلاح رایج «تنقیح مناط»، دو اصطلاح دیگر «تخریج مناط» و «تحقیق مناط» که خاستگاه آنها اصول فقه اهل سنت است؛ در برخی نگاشته‌های بزرگان شیعه به چشم می‌خورد، در این مجال به توضیح آنها می‌پردازیم:

الف: تخریج مناط

مقصود از تخریج مناط همانگونه که تا حدودی از نام آن پیداست، استخراج و به دست آوردن مناط حکم شرعی برای تسری آن به سایر موضوعات واجد آن مناط است.^{۳۱} مانند اینکه مجتهدی علت ثبوت قصاص در قتل عمد را عدوانی بودن آن بداند و بر این اساس، حکم مزبور را به سایر جنایات عدوانی تسری دهد و حکم حرمت ربا در گندم را - به تصور اینکه به دلیل مکیل بودن آن است - به سایر مکیلات نیز تعمیم دهد، بی آنکه دلیل عقلی یا نقلی بر علیّت آن اوصاف اقامه شده باشد.

آنچه تعمیم حکم تحت این عنوان را با چالش جدی مواجه می‌سازد، ظنی بودن این تخریج است به گونه‌ای که آن را در زمره قیاسات منکور قرار داده است.^{۳۲} بلکه اگر در این تخریج، از فهم عرفی یا مقدمات قطعی بهره برده شود، می‌توان آن را به عنوان

اصطلاحی مرادف تنقیح مناط به کار برد.

ب: تحقیق مناط

مقصود از تحقیق مناط، تحقیق و بررسی برای یافتن علت مکشوف حکم، در سایر مصادیق و موضوعات مشابه است، برای اینکه پس از اثبات وجود علت در آنها، مشمول حکم برآمده از آن علت گردند.^{۳۳} تحقیق مناط، به این معنا مرحله پایانی تعمیم حکم و تطبیق موضوع کلی بر مصادیق است و طبیعتاً به عنوان طریقه‌ای برای کشف مناط حکم مورد بحث، واقع نمی‌شود.

۳-۱- آرای اصولی

درباره اینکه تنقیح مناط از مصادیق ظهور و دلالت عرفیه بوده و در آن پیدایش ظن، کافی و کارساز است یا اینکه از دایره ظهورات خارج بوده و پذیرش آن منوط به حصول قطع به مناط می‌باشد، سه دیدگاه قابل ارائه است و گرایش به هر یک می‌تواند تأثیراتی بر سرنوشت این پدیده داشته باشد.

۱-۳-۱- دیدگاه ضرورت قطع

این دیدگاه که اجرای تنقیح مناط را منوط به حصول قطع به مناط می‌داند،^{۳۴} میتواند کاربرد تنقیح مناط را به اندازه فراوانی کاهش دهد؛ زیرا رخداد حالت قطع به ملاکات احکام، در بسیاری از موارد دشوار و ناممکن می‌باشد.

برخی طرفداران این اندیشه نوشته اند:

نمیدانند. با توجه به مباحثی که پیش از این در تبیین و تصویر جایگاه این عناوین در فرآیند توسیع احکام گذشت، و نیز مطالبی که در تثبیت دیدگاه سوم خواهد آمد، ایراد این گفتار آشکار خواهد شد.

۲-۳-۱- دیدگاه کفایت ظن

این دیدگاه که دایره وسیعتری پیش روی تنقیح مناط میگذراید و کاربرد آن را برای توسیع احکام شرعی، گسترش می دهد؛ تنقیح مناط را از باب عمل به ظاهر دلیل و نتیجه آن را از مدالیل لفظی کلام می داند که ظن ظهوری در آن کفایت میکند.^{۳۶}

یکی از طرفداران این اندیشه در مقام پاسخگویی به برخی اشکالات و ظاهراً با هدف جمع و سازش بین دو دیدگاه اشتراط قطع و اکتفای به ظن در تنقیح مناط، چنین نگاشته است:

«در اینجا، ممکن است با این پرسش مواجه شویم که چگونه از یک سو، وجه حجیت تنقیح مناط، استظهار و تمسک به ظواهر است که از ادله ظنی محسوب میشود و از سوی دیگر، آنچه در این باب مورد نظر است قطع به مناط بوده و چگونه این دو امر با هم قابل جمع می باشد؟ میتوان در پاسخ گفت اگر چه از دیدگاه مشهور، ظواهر از دلالتهای ظنی شمرده میشود و ره آورد استظهار چیزی جز ظن به

«نکته بایسته ذکر و شایسته تأکید در این مقام، لزوم تفکیک بین دلالت حاصل از «مناسبت حکم و موضوع» - که از مصادیق دلالت ظنی ظهور و مفهوم توسعه یافته دلیل است - و دلالت حاصل از «تخریج مناط»، «تنقیح مناط» و «الغای خصوصیت» - که نوعی هدایت است، نه دلالت و کشف و نه فهم و قیاس از یک موضوع به موضوع دیگر بوده و در گرو قطع مستنبط است - می باشد. مراجعه به متون فقهی و غیر فقهی میرساند که این تفکیک با همه ضرورتی که داشته، گاه صورت نگرفته و آمیختنی ناصحیح را باعث گردیده است. این آمیختن ناصحیح باعث گردیده تا اقتضای تخریج و تنقیح مناط و الغای خصوصیت که دایر مدار قطع است، به مثل مناسبت حکم و موضوع سرایت داده شود و در جایی که قطع لازم نیست، بر ضرورت وجود آن اصرار شود و بالعکس، اقتضای مناسبت حکم و موضوع به تخریج و تنقیح مناط و الغای خصوصیت نسبت داده شود و بی جهت در مقام لزوم یقین، به ظن ظهوری اکتفا شود».^{۳۵}

در این سخن همانگونه که ملاحظه شد، نویسنده با اعتقاد به یکسانی اصطلاحات تخریج مناط، تنقیح مناط و الغای خصوصیت و تفاوت آنها با مناسبت حکم و موضوع، در آن عناوین سه گانه حالتی جز قطع را پاسخگو

مدلول نخواهد بود، ولی با توجه به قطعی بودن حجیت ظواهر - براساس ادله قطعی همچون سیره عقلا - توصیف نمودن تنقیح مناط به قطعیت، خالی از هرگونه اشکال است و منافاتی با ظنّی بودن مدلول ظواهر ندارد».^{۳۷}

این پاسخ نمیتواند مورد پذیرش واقع شود؛ زیرا نتیجه آنچه نویسنده از باور مشهور اصولیان ترسیم نمودند این است که در بحث ظواهر میتوان به ظن نوعی اکتفا کرد، لکن باید دانست چنین ظنی با حفظ رتبه و ماهیت و با وصف عدم وصول به مرتبه قطع، مورد تأیید برخی ادله قطعی قرار گرفته است و از آن به «ظن معتبر» یاد میشود و نباید بین جایگاه معتبر و معتبر خلط نمود. بالأخره اینکه این ظن معتبر، غیر از حالت قطع و یقین است که از سوی برخی بزرگان در تنقیح مناط حکم، لازم دانسته شده است.

۳-۳-۱- دیدگاه تفصیل

به نظر میرسد عناوین تنقیح مناط و الغای خصوصیت در وادی اتکای به ظن و قطع، حالتی غیر مستقر دارند. گاه از سنخ ظهور و مدلول لفظی و گاه از سنخ درک و کشف عقلی میباشند و این به منقحات و ابزار بستگی دارد که در راستای تنقیح مناط بکار گرفته میشود؛ در نتیجه، برخی بزرگان منقح مناط را گاه اجماع دانسته‌اند که یک دلیل شرعی

قطعی است و گاهی ظهور نص که فراتر از ظن را اقتضا نمیکند.^{۳۸} و برخی دیگر بر پذیرش تنقیح مناط اطمینانی اصرار ورزیده‌اند،^{۳۹} یا به صورت کلی، تعدی حکم را منوط به یکی از دو شکل تنقیح مناط قطعی یا ظنی مستند به لفظ دانسته‌اند^{۴۰} و تعابیری مانند «تنقیح مناط قطعی» و «تنقیح مناط لفظی» را به کار برده‌اند.^{۴۱}

به طور کلی تنقیح مناط با فرایندی به نام «الغای خصوصیت» تحقق مییابد. لکن برای طیّ این فرایند به ابزارهایی نیاز دارد که از آنها به «مناسبات حکم و موضوع»، «استقراء»، «سبر و تقسیم» و ... تعبیر میشود. با این بیان، سرّ یکسان دانستن برخی از این عناوین اصولی با دیگری و تأکید بر بازگشت بعضی از آنها به برخی دیگر که در نوشته‌های عده ای از بزرگان به چشم میخورد،^{۴۲} آشکار میگردد.

تثبیت عینی آنچه گفته شد را در نمونه فقهی ذیل پی می گیریم:

دلالت صحیحه «و اذا لم یدر فی ثلاث هو او اربع و قد احزر الثلاث قام فاضاف الیه اخرى و لاشئ علیه ولا ینقض الیقین بالشک»،^{۴۳} بر حجّیت استصحاب به طور مطلق - بی آنکه در صدور آن خصوصیتی برای مورد شک در رکعات در نظر گرفته شده باشد - ره‌آورد تنقیح مناط بوده که به دو

روش اجرا شده است:

تحلیل مفاد حدیث: به این بیان که از اسناد «نقض» به «یقین» استفاده میشود که یقین از آن جهت که حالتی مبهم و مستحکم است نباید نادیده و نقض گردد، بیآنکه برای مورد یقین و شک، دخلی برای این حکم باشد؛ بنابراین نمازگزار شاگ در رکعت چهارم، یقین خود را از آن جهت که یک اعتقاد جزمی است نباید با شک از این جهت که امری موهون است خدشه دار کند، نه به این اعتبار که یقین به خصوص رکعت چهارم تعلق گرفته است. از این استفاده و برداشت که از نفس الفاظ و بدون بهره‌گیری از قرائن بیرونی است، «به مناسبت حکم و موضوع» تعبیر میشود.

اتکای به قرائن خارجی: به این صورت که با استقرا و تطبیق سایر مواردی که در آنها به روا نبودن نقض یقین حکم شده است - نظیر روایات وارده درباره طهارت حدیثه،^{۴۴} خبثیه^{۴۵} و ... - عموم حکم مذکور و اختصاص نداشتن آن به صلاة به دست می‌آید.^{۴۶}

این دو شیوه، مؤید آن است که «مناسبت حکم و موضوع» و «استقراء» مانند «عقل» و «اجماع» از ابزارهای تنقیح مناط به شمار می‌آید و بر اساس قطعی یا ظنی بودن هر یک، برای تنقیح مناط ارزشگذاری میشود.

۲- مناسبات حکم و موضوع

در مقام ثبوت، احکام شرعی با موضوعات خود تناسب دارند وگرنه هر حکمی می‌توانست بی‌جهت متوجه هر موضوعی شود^{۴۷} و حال آنکه شریعت حکیم اسلام از این پیرایه به دور می‌باشد. در فقه شیعه، اصطلاح «مناسبات حکم و موضوع»، بر پایه این پیوند شکل گرفته است. کشف این تناسب، با اتکا به سنجه ارتکازات عرفی در برخی احکام امکان‌پذیر می‌باشد.

با پیجویی متون فقهی به دست می‌آید که فقهای عظام پس از کشف مناسبات حکم و موضوع، گاه آن را در جهت تعمیم حکم و گاه در جهت تقیید آن^{۴۸} و گاه برای فهم مدلول دلیل^{۴۹}، بکار گرفته‌اند. شرح کاربرد تعمیمی فهم مناسبات حکم و موضوع که مقصود این نوشتار بوده، به این بیان است که گاهی حکم شرعی در لسان دلیل، به موضوع خاص تعلق گرفته، اما عرف با بهره‌گیری از مناسبات میان حکم و موضوع، حکم را فراتر از موضوع مذکور می‌یابد و آنرا به سایر موضوعات هم عرض سرایت می‌دهد.

آنچه در اینجا مطمح نظر بوده، نوعی دلالت لفظی است که با اتکای به قرائن و قوانین عمومی برآمده از تجربه‌ها و ارتکازات عرفی به دست می‌آید.^{۵۰} در واقع این، یه نوعی استظهار و تبادر معنائی است که در مرحله مدلول تصدیقی کلام، برای عرف آگاه

به مجموعه احکام شریعت رخ میدهد و این تبادر به گونهای است که شکست ظهور اولی کلام و شکل گیری ظهور ثانوی را به دنبال دارد.

البته باید توجه داشت که در بحث الغای خصوصیت برآمده از مناسبات حکم و موضوع و امثال آن، سخن از فهم عدم خصوصیت است^{۵۱} نه صرف عدم فهم خصوصیت مورد که برخی گمان کرده اند؛^{۵۲} زیرا در صورت دوم کلام بر ظهور اولیه خود که تعلق حکم به موضوع و مورد خاص استفاقی می باشد و ظهور ثانوی برای آن شکل نگرفته است تا فقیه بتواند براساس آن به توسیع حکم روی آورد.

همچنین باید دانست که در این باب سخن از کشف قطعی ملاک حکم نیست، بلکه مدعا آن است: براساس فهم عرفی، از مناسبات حکم و موضوع کشف میگردد که موضوع واقعی حکم، فراتر از آن چیز است که در متن دلیل آمده و ذکر موضوع وارده در کلام به دلایلی مانند اهمیت، رواج و غلبه آن، خفای مصداقیت آن برای علت، مورد سؤال واقع شدن و یا از باب نمونه و مثال است، بیآنکه به معنای نفی حکم از سایر موضوعات هم عرض باشد.^{۵۳}

البته واضح است که تعمیم حکم بر اساس مناسبات حکم و موضوع و سایر

راهکارهای مشابه، علاوه بر پیدایش ظهور کامل، مشروط به این است که نتیجه آن با نصوص و اصول قطعی منافعی نباشد. به عبارت دیگر بر فرض شکلگیری چنین ظهوری، عدم تعارض آن با ظهوری اقوی یا دلیل قطعی دیگر، شرط نهایی لحاظ و پایبندی به آن است.

۱-۲- نمونه های فقهی

اینک به چند نمونه از دهها فتوای فقهی که با استناد به فهم عرفی مناسبات حکم و موضوع صادر گردیده است، اشاره میشود:

۱- محقق اصفهانی مینویسد:

«آنچه که مقتضای مناسبت حکم و موضوع بوده، این است که اگر سفر موجب قصر، به عنوان عمل و شغل انسان محسوب شود، اتمام [صلاة] در آن لازم می باشد؛ نه اینکه اگر فعلی حرفه او شد در سفر برای آن، اتمام واجب است. پس نباید برای حکم مذکور منتظر صدق عناوین مکاری و خطاب [و امثال آن که در روایات آمده است] ماند، بلکه وقتی عناوینی که قوامشان به سفر بوده شغل او گردیدند، اتمام لازم است [بی آنکه حیثیت شغلی او در حکم دخیل باشد].»^{۵۴}

۲- سید محسن حکیم در مسأله عدم جواز وجود حایل بین مأمومین، چنین نگاشته است:

باب منصوص العلة یا عنوان دیگری برشمرده است،^{۵۸} این بدان معناست که گاهی ممکن است این عناوین در عین تفاوت مفهومی، دارای مصداق و مورد واحد باشند. توجه به این مطلب از یکسان انگاری و خلط معنایی این عناوین جلوگیری مینماید.

۳-۲- وجه حجیت

همانطور که گفته شد فهم ناشی از مناسبات حکم و موضوع، نوعی استظهار و تبادر معنایی است که باعث رخ بر بستن ظهور بدوی کلام و به بار نشستن ظهور ثانوی آن میگردد و در نهایت به حجیت آن بر اساس اصالت ظهور میانجامد.

برخی بزرگان با اعتقاد به صلاحیت مناسبات عرفی برای استظهار از نص نوشته اند:

«تأثیر مرتکزات و مناسبات عرفی بر استدلال فقهی گاه به اندازه ای است که به نصوص شرعی، ظهوری عرفی میبخشند و آن را گسترده تر یا تنگ تر از مدلول صرف لغوی آن میسازند، یا ظهور نهایی کلام را تغییر میدهند؛ و در نتیجه حجیت این نصوص نه بر اساس ظهور لغوی آنها، بلکه بر اساس قانون حجیت ظهورات عرفی خواهد بود... از این رو ناگزیر باید از مناسبات و مرتکزات عرفی یا عقلایی، چنان ظهور و دلالت فعلی آشکاری در نص شرعی که میخواهیم بدان

«مقصود مطلق حایل است، گرچه مانع مشاهده صف جلو نگردد؛ زیرا به قرینه مناسبت حکم و موضوع به دست میآید: آنچه که مانع بوده، عبارت است از انفصال نمازگزاران و عدم صدق وصف اجتماع آنها در نماز، چه امکان مشاهده باشد یا نباشد؛ و اگر حایل موجب تفرق نمازگزاران نگردد و با اجتماع آنها منافی نباشد به صحت جماعت آسیب نمیزند، گرچه مانع از مشاهده باشد».^{۵۵}

۳ - حضرت امام خمینی در تبیین مفاد نبوی «المؤمنون عند شروطهم»^{۵۶} میفرماید: «الغای خصوصیت از شروط ضمنی [که روایت ظهور در آن دارد و توسعه آن] به شروط ابتدایی، بلکه به مطلق قرار و مدار مؤمن، بعید به نظر نمیرسد. عرف با فهم مناسبات حکم و موضوع از این روایت میفهمد آنچه که مؤمن به آن ملزم است، عبارت از مطلق قرار او بدون دخالت عنوان «شرط» در این حکم می باشد؛ در نتیجه، ضمنیت، ابتدائیت، شرط و سایر قرارها و عهود مؤمن در حکم این روایت یکسانند».^{۵۷}

پس از ذکر این نمونه‌های فقهی، یادآوری این مطلب مهم به نظر میرسد که گاهی فقیهی با استناد به فهم مناسبت حکم و موضوع به توسیع مدلول دلیلی روی آورده است و فقیه دیگری، توسعه همان دلیل را از

استناد کنیم؛ حاصل آید که بتوان همچون ظهور و دلالت لفظی در دلیل شرعی بر آن تکیه کرد».^{۵۹}

در پایان یادآور میشود که تثبیت مناسبات حکم و موضوع، در زمره منقحات مناط از آن جهت است که به عنوان ابزار در خدمت تنقیح مناط قرار گرفته و این نگرش، منافی این نیست که در برخی احکام، مفاد توسعه یافته برآمده از مناسبات حکم و موضوع را به دلالت مستقیم نص هم نسبت داد. و آن را در زمره دلالت های لفظی به حساب آورد. گویا برخی بر اساس همین نگاه، تعبیر «تنقیح مناط لفظی» را به کار برده‌اند.

نتیجه و پیشنهاد

پذیرش مبنای تبعیت احکام شرعی از ملاکات و پردازش مفاد اسناد ملفوظ بر اساس آن، گاه چندین موضوع آواره و سرگردان را زیر چتر یک حکم می‌نشانند و اینجاست که فقیه جامع نگر، با رویکرد فروع و تفریعی خود به توصیه راهبردی «علینا القاء الاصول و علیکم التفریع»^{۶۰} جامه عمل می‌پوشاند. برای توسیع احکام شرعی به خارج محدوده آنها، راهکارهای عدیده ای وجود دارد و هر یک از آن‌ها در جای خود حائز اهمیت است، اما در این بین تنقیح مناط به معنای عام تنقیح علت و تنقیح موضوع می‌تواند نقش بی‌بدیلی در کشف احکام

موضوعات نوظهور ایفا نماید. گستره کارایی تنقیح مناط آنگاه بیشتر رخ می‌نماید که طبق آنچه در این نوشتار به اثبات رسید، علاوه بر قطع، کارایی اطمینان و ظن در عرصه کشف مناط را بپذیریم. بررسی‌ها نشان می‌دهد فقهای شیعه در ادوار مختلف با اتکای به پدیده تنقیح مناط به نتایج بدیع و نو از روایات دست یافته‌اند و حکم بسیاری از مسائل جدید عصر خویش را به دست آورده‌اند، بی‌آنکه در استنباط خود از دایره شریعت خارج شده باشند. در این عصر نیز، حکم بسیاری از موضوعات جدید را می‌توان در پرتو این راهکار مهم استنباطی به دست آورد.

به عنوان نمونه به دو مسأله نوظهور در عصر حاضر اشاره می‌گردد:

۱- فتوای حرمت نگهداری و بکارگیری سلاحهای کشتار جمعی که از سوی امام خامنه‌ای صادر گردیده، تابع برخی اسناد روایی می‌باشد که با تنقیح مناط مورد بهره‌برداری قرار گرفته است. به این بیان که در روایتی امام علی علیه السلام می‌فرماید: «ان النبی صلی الله علیه و آله وسلم نهی ان یلقى السّم فی بلاد المشرکین»^{۶۱}، گرچه در این روایت واژه «سّم» به عنوان متعلق نهی بکار گرفته شده است؛ لکن بر اساس فهم عرفی، ملاک نهی به سّم اختصاص ندارد و

بیرون آوردن تخمک زن نامحرم و قرارداد آن در رحم همسر این مرد، هیچ تأثیری در اخراج آن از دایره حرمت ندارد.^{۶۳}

بالأخره اینکه امروزه موضوعات فراوانی یافت می شود و پس از این نیز رخ خواهد نمود که در عصر حضرت رسول و ائمه علیهم السلام از آنها خبری نبوده است تا حکمشان از سوی آن ذوات مقدس اعلام گردد. تطبیق احکام اسناد موجود بر بسیاری از این موضوعات در قالب پدیده ای به نام تنقیح مناط، پیشنهاد عملی این نوشتار است. و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین.

می توان حکم مذکور را با الغای خصوصیت و تنقیح مناط به مبم هسته ای و سایر سلاحهای کشتار جمعی که با آلوده کردن هوا، زمین و آب، فراتر از عرصه درگیری را دربر می گیرند و باعث کشتار کودکان، زنان، پیران و مسلمین ساکن در آن بلاد می گردند؛ تعمیم داد.

۲- تلقیح مصنوعی یکی دیگر از مسائل نوظهور بوده که با پیشرفت دانش بشری مطرح شده است. گونه های مختلفی برای این راهکار تولید مثل وجود دارد که برای به دست آوردن حکم برخی موارد آن به الغای خصوصیت و تنقیح مناط تمسک شده است. به عنوان نمونه: در یکی از صور تلقیح مصنوعی، نطفه زنی در رحم زن نازا تزریق می شود تا پس از آمیزش شوهرش با او از ترکیب آب مرد با این تخمک، نطفه فرزند بسته شود. برخی با استناد به روایاتی که بیانگر حرمت انعقاد نطفه از آب مرد و زن نامحرم می باشد^{۶۴}، حکم وارده را به فرع مذکور تعمیم داده اند. به این بیان که گرچه مورد روایات، قرار دادن منی در رحم زنی است که بر مرد حرام است؛ لکن با الغای خصوصیت از آن، دایره حکم، موردی که از آب مرد و تخمک زن نامحرم نطفه بسته شود را نیز دربر می گیرد؛ زیرا در نهایت از ترکیب آب دو نامحرم باروری حاصل شده است و

پی نوشت:

۱۰. ر.ک: حر عاملی، محمد بن حسن، «وسائل الشیعة»، ج ۲۰، باب ۱۸ از ابواب ما یحرم بالمصاهرة، ص ۴۵۷، ح ۲.
۱۱. ر.ک: هاشمی شاهرودی، سید محمود (مقرر)، «بحوث فی علم الاصول»، ج ۴، صص ۲۶۳-۲۶۰.
۱۲. ر.ک: محقق داماد، سید محمد، «کتاب الخمس»، ص ۶۵.
۱۳. ر.ک: موسوی خمینی، شهید سید مصطفی، «تحریرات فی الاصول»، ج ۵، ص ۱۹۱.
۱۴. «همانا پیامبر صلی الله علیه و آله از بیع غرری نهی فرمودند». ابن حیون، نعمان بن محمد، «دعائم الاسلام»، ج ۲، کتاب البیوع و احکامها، ص ۲۱، ح ۳۴.
۱۵. ر.ک: وحید بهبهانی، محمدباقر، «حاشیه مجمع الفائدة و البرهان»، ص ۵۲۶؛ مراغی، سید میرعبدالفتاح، «العناوین الفقهیة»، ج ۲، صص ۳۱۳-۳۱۲؛ امام خمینی، سید روح الله، «کتاب البیع»، ج ۵، ۲۹۸؛ امام خامنه‌ای، سید علی، «ثلاث رسائل فی الجهاد»، ص ۲۲۳.
۱۶. ر.ک: موسوی خمینی، شهید سید مصطفی، «تحریرات فی الاصول»، ج ۵، ص ۱۹۲.
۱۷. ر.ک: اشتهازدی، علی پناه، «تقریر بحث السید البروجردی»، ج ۱، صص ۳۲۱-۳۲۰؛ مرتضوی لنگرودی، سید محمد حسن، «الدر النضید»، ج ۱، ص ۲۹۰.
۱۸. ر.ک: امام خمینی، سید روح الله، «کتاب الخلل فی الصلاة»، ص ۱۴۸.
۱۹. ر.ک: سبزواری، سید عبدالاعلی، «مذهب الاحکام»، ج ۲۹، ص ۲۳۹؛ سبحانی، جعفر (مقرر)، «تهذیب الاصول»، ج ۲، صص ۱۰۸-۱۰۷؛ مکارم شیرازی، ناصر، «انوار الفقاهة - کتاب الخمس و الانفال -»، ص ۶۱۱.
۲۰. ر.ک: همدانی، آقا رضا، «مصباح الفقیه»، ج ۲، ص ۸۸؛ فاضل لنکرانی، محمد، «تفصیل الشریعة - الخمس و الانفال -»، ص ۵۸۶.
۲۱. ر.ک: حلی (علامه)، حسن بن یوسف، «اجوبة المسائل المهنائیة»، ص ۲۴.
۲۲. «نماز و دعایشان کنار خانه خدا چیزی جز سوت و کف

۱. ر.ک: حلی (علامه)، یوسف بن مطهر، «نهاية الوصول»، ج ۴، ص ۱۶۵؛ تونی، عبدالله، «الواقیة»، ص ۲۳۸؛ قدسی، احمد (مقرر)، «انوار الاصول»، ج ۲، ص ۴۷۴....
۲. ر.ک: بحرانی، یوسف، «الحدایق الناضرة»، ج ۱، صص ۵۶ و ۳۳۱؛ تونی، عبدالله، «الواقیة»، صص ۲۲۹-۲۲۸.
۳. برای دیدگاه اول ر.ک: سبحانی، جعفر، «الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف»، ج ۲، ص ۴۳۲؛ برای دیدگاه دوم ر.ک: فاضل لنکرانی، محمد، «تفصیل الشریعة - حج -»، ج ۱، ص ۳۸۱؛ قیصری، محمد حسن (مقرر)، «کتاب البیع»، صص ۲۲۲ و ۴۸.
۴. در برخی نوشتهها نیز به وجود دو شکل برای تنقیح مناط تصریح شده است. ر.ک: سبزواری، سید عبدالاعلی، «مذهب الاحکام»، ج ۱۲، ص ۱۹۰.
۵. «عن زواره قال: قلت اصاب ثوبی دم رعاف او غیره او شيء من منی فعلمت اثره الى ان اصاب له الماء فاصبت و حضرت الصلاة و نسیت ان بثوبی شیئاً و صلیت ثم انی ذكرت بعد ذلك قال تعید الصلاة و تغسله...». حر عاملی، محمد بن حسن، «وسائل الشیعة»، ج ۳، باب ۴۱ از ابواب النجاسات و الاوانی و الجلود، صص ۴۸۰-۴۷۹، ح ۲.
۶. «قال اذا لم یدر فی ثلاث هو او فی اربع و قد احرز الثلاث قام فاضاف الیهما اخرى و لا ینقض الیقین بالشک...». همان مدرک، ج ۸، باب ۱۰ از ابواب خلل الواقع فی الصلاة، ص ۲۱۷، ح ۲.
۷. «... پس به سوی خدا بشتابید و خرید و فروش را رها کنید». سوره جمعه: ۶۲، آیه ۹.
۸. «گرفته نمی شود زیرا خدای تعالی می فرماید: هر که در آن وارد شود در امان است». (سوره آل عمران: ۳، آیه ۹۷)، حر عاملی، محمد بن حسن، «وسائل الشیعة»، ج ۱۳، باب ۱۲ از ابواب کفارات الصید و توابعها، ص ۳۳، ح ۱.
۹. «و [بر شما حرام شده است] دختران همسرانان که در دامان شمایند». سوره نساء: ۴، آیه ۲۳.

- زبد نبود». سوره انفال: ۸، آیه ۳۵.
۳۳. رک: امام خامنه ای، سید علی، «غناء»، صص ۵۱۶-۵۱۵
۳۴. رک: فاضل لنکرانی، محمد، «تفصیل الشریعة - الحدود -»، ص ۴۰.
۳۵. به نقل از: طباطبایی (حکیم)، سید محسن، «مستمسک العروة الوثقی»، ج ۱۲، ص ۵۰.
۳۶. رک: هاشمی شاهرودی، سید محمود، «قاعدة الفراغ و التجاوز»، ص ۱۲۲.
۳۷. رک: امام خمینی، سید روح الله، «کتاب الطهارة»، ج ۳، صص ۱۸۷-۱۸۶.
۳۸. رک: پیغمبرپور، سید رضا (مقرر)، «نظام الارث»، ص ۸۴.
۳۹. «و دو عادل از خودتان را گواه بگیرید». سوره طلاق: ۶۵، آیه ۲.
۳۰. رک: سبحانی، جعفر، «نظام القضاء و الشهادة»، ج ۲، ص ۳۶۳.
۳۱. رک: حلی (علامه)، حسن بن یوسف، «نهاية الوصول»، ج ۳، ص ۵۱۵؛ حکیم، سید محمد تقی، «الاصول العامة للفقہ المقارن»، صص ۳۰۰-۲۹۹.
۳۲. رک: روزدری، مولاعلی، «تقریرات آية الله المجدد الشیرازی»، ج ۱، ص ۱۶۹؛ آملی، میرزا محمد تقی، «مصباح الهدی»، ج ۷، ص ۸۶.
۳۳. رک: حلی (علامه)، حسن بن یوسف، «نهاية الوصول»، ج ۳، ص ۵۱۵؛ حکیم، سید محمد تقی، «الاصول العامة للفقہ المقارن»، صص ۳۰۰-۲۹۹.
۳۴. رک: بحر العلوم، سید مهدی، «الفوائد الرجالية»، ج ۳، ص ۲۱۴؛ امام خمینی، سید روح الله (مقرر)، «لمحات الاصول»، ص ۲۷۲؛ موسوی گلپایگانی، سید محمد رضا، «کتاب القضاء»، ج ۱، ص ۳۴۰.
۳۵. علی دوست، ابوالقاسم، «فقہ و مصلحت»، ص ۴۷۹.
۳۶. رک: طباطبایی (مجاهد)، سید محمد، «مفاتیح الاصول»، ص ۱۵۷؛ سبحانی، جعفر، «الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف»، ج ۲، ص ۴۴۲؛ میرخلیلی، سید احمد، «فقہ
- و قیاس»، ص ۳۱۷.
۳۷. کلاتیری، علی اکبر، مقاله «مفهوم اعتبار و مکانیزم تنقیح مناط»، فصلنامه مطالعات اسلامی، شماره ۸۱، ص ۱۴۲.
۳۸. رک: نجفی، محمد حسن، «جواهر الکلام»، ج ۷، ص ۳۱۷.
۳۹. رک: علوی، سید عادل (مقرر)، «القصاص علی ضوء القرآن و السنة»، ج ۱، ص ۱۰۷؛ از همین نویسند، «القول الرشید»، ج ۱، صص ۴۳۱ و ۴۳۷؛ اردکانی، مرتضی، «الاجتهاد و التقليد»، ص ۶.
۴۰. رک: آشتیانی، میرزا محمد حسن، «کتاب القضاء»، ج ۱، ص ۳۶۹.
۴۱. رک: مشکینی اردبیلی، ابوالحسن، «کفاية الاصول - محشی -»، ج ۴، ص ۴۴۷؛ جزایری، محمد جعفر، «منتهی الدرایة»، ج ۷، ص ۱۸۵.
۴۲. رک: حلی (علامه)، حسن بن یوسف، «نهاية الوصول»، ج ۴، ص ۲۹؛ قمی، میرزا ابوالقاسم، «قوانین الاصول»، ج ۳، ص ۱۹۵؛ شعرانی، ابوالحسن، «المدخل الی عذب المنهل»، ص ۱۸۶؛ ...
۴۳. «و اگر نداند در رکعت سوم است یا چهارم - در حالیکه رکعت سوم را احراز نموده است - برخیزد و یک رکعت دیگر بیفزاید و چیز دیگری بر او نیست و یقین خود را با شک نقض نکند». حرعاملی، محمد بن حسن، «وسائل الشیعة»، ج ۸، باب ۱۰ از ابواب الخلل الواقع فی الصلاة، ص ۲۱۷، ج ۲.
۴۴. رک: طوسی، محمد بن حسن، «تهذیب الاحکام»، باب الاحداث الموجبة للطهارة، ج ۱، ص ۸، ج ۱۱.
۴۵. رک: طوسی، محمد بن حسن، «الاستبصار»، ج ۱، ابواب تطهیر الثیاب و البدن من النجاسات، ص ۱۸۳، ج ۱۳.
۴۶. رک: جزایری، محمد جعفر، «منتهی الدرایة»، ج ۷، صص ۱۸۵-۱۸۴.
۴۷. رک: مبلغی، احمد، مقاله وجدان فقهی و راههای انضباط بخشی به آن در استنباط، فصلنامه فقه اهل بیت علیهم السلام، شماره ۲۱، ص ۱۰۴.

۴۸. مثل فهم خصوص اکل از کریمه «حرمت علیکم المیتة». (سوره مائده: ۵، آیه ۳) و خصوص حرمت نکاح از کریمه «حرمت علیکم امهاتکم». (سوره نساء: ۴، آیه ۳) و خصوص اکل و شرب از روایت «انه نهی عن آئیه الذهب و الفضة». (حر عاملی: محمد بن حسن، «وسائل الشیعة»، ج ۳، باب ۶۵ از ابواب النجاسات و الاوانی و الجلود، ص ۵۰۶، ح ۳). در اینباره ر.ک: خویی، سید ابوالقاسم، «فقه الشیعة - کتاب الطهارة-»، ج ۶، ص ۳۰.

۴۹. ر.ک: امام خمینی، سید روح الله، «المکاسب المحرمة»، ج ۱، صص ۲۸۶ و ۳۹۸.

۵۰. ر.ک: شهید صدر، سید محمد باقر، «بحوث فی شرح العروة الوثقی»، صص ۵۵ - ۵۴.

۵۱. ر.ک: عاملی (موسوی)، محمد بن علی، «مدارک الاحکام»، ج ۱، ص ۲۲؛ همدانی، آقا رضا، «مصباح الفقه»، ج ۲، ص ۸۸؛ موسوی خلخالی، سید رضا (مقرر)، «معتمد العروة الوثقی»، ج ۱، ص ۴۴.

۵۲. ر.ک: تجلیل تبریزی، ابوطالب (مقرر)، «کتاب البیع»، ص ۴۶۰.

۵۳. ر.ک: شهید صدر، سید محمد باقر، «بحوث فی شرح العروة الوثقی»، ج ۱، ص ۵۴.

۵۴. اصفهانی، محمد حسین، «صلاة المسافر»، ص ۹۵.

۵۵. طباطبایی (حکیم)، سید محسن، «مستمسک العروة الوثقی»، ج ۷، ص ۲۳۶.

۵۶. حر عاملی، حسن بن یوسف، «وسائل الشیعة»، ج ۲۱، ص ۲۷۶، باب ۲۰ از ابواب المهور، ح ۴.

۵۷. امام خمینی، سید روح الله، «کتاب البیع»، ج ۱، ص ۱۴۱؛ همچنین ر.ک: جزایری، محمد جعفر، «هدی الطالب»، ج ۱، ص ۵۵۹.

۵۸. از باب نمونه در مثال «الخم حرام لانه مسکر» برخی سرایت حکم به سایر مسکرات را از باب منصوالة دانسته‌اند. ر.ک: نائینی، محمد حسین، «المکاسب و البیع»، ج ۲، ص ۲۰. اما برخی دیگر آنرا از باب مناسبت حکم و موضوع ذکر کرده‌اند. ر.ک: خوانساری، سید احمد، «جامع

المدارک»، ج ۲، ص ۵۹۵.

۵۹. هاشمی شاهرودی، سید محمود، مقاله «روش استدلال در علم فقه»، فصلنامه تخصصی فقه اهل بیت علیهم السلام، شماره ۷۹، ص ۱۲.

۶۰. حر عاملی، محمد بن حسن، الاصول المهمة، ج ۱، باب ۲۶ از ابواب کلیات المتعلقة باصول الفقه، ص ۵۵۴، ح ۲.

۶۱. همان مدرک، ج ۱۵، باب ۱۶ از ابواب جهاد العدو، ص ۶۲، ح ۱.

۶۲. ر.ک: همان مدرک، ج ۲۰، باب ۴ از ابواب نکاح المحرم، ص ۳۱۸، ح ۱.

۶۳. ر.ک: مومن قمی، محمد، مقاله سخنی درباره تلقیح، فصلنامه فقه اهل بیت علیهم السلام، شماره ۴، ص ۶۰.

نگاهی انتقادی به دیدگاه تداوم شیخیه قزوین در مکتب تفکیک

چکیده

آیت‌الله سید موسی زربادی (م ۱۳۱۳ ش) و آیت‌الله شیخ مجتبی قزوینی (م ۱۳۴۶ ش) که از سرزمین قزوین برخاسته‌اند، از ارکان مکتب تفکیک خراسان به شمار می‌روند. این مکتب قرآن-شناسانه و دین پژوهانه جدید در حوزه معارف شیعه، بر آن است که معارف دینی را خالی از معارف خارج دین به ویژه فلسفه و عرفان عرضه کند. منتقدان این جریان فکری، به ویژه در سه دهه اخیر آن را با دیدگاه‌های متفاوت و متعددی مورد نقد قرار داده‌اند. از جمله آن نقدها، دیدگاه «تداوم شیخیه قزوین در مکتب تفکیک» بوده که به وسیله عبدالحسین شهیدی صالحی (م ۱۳۹۳ ش) مطرح شده است. این دیدگاه در صدد اثبات آن است که مکتب تفکیک همان ادامه شیخیه قزوین می‌باشد که پس از رحلت آیت‌الله زربادی به شاگرد وی آیت‌الله شیخ مجتبی قزوینی منتقل گردیده است.

نگارنده این مقاله با توجه به اصل تقدّم فهم بر نقد، در بخش نخستین مقاله، تقریری روشن از دیدگاه شهیدی صالحی ارائه کرده و سپس در بخش دوم به نقد آن در دو محور شکلی و محتوایی پرداخته است. آشکار شدن ناسازگاری درونی، خودستیزی و تناقض این دیدگاه از نتایج بررسی آن در فضایی روشمند و منصفانه است.

کلیدواژه:

مکتب تفکیک، شیخیه، قزوینی، سید موسی زربادی، شیخ مجتبی قزوینی

مکتب تفکیک»، آن را در فضایی منصفانه و با رویکردی روشمند به بوته نقد بسپارد.

۱. توصیف دیدگاه

عبدالحسین شهیدی صالحی مشهور به شیخ عبود، قرآن پژوه و از نویسندگان اصلی دایره المعارف تشیع (چاپ تهران) و دایره المعارف الاسلامیه الشیعیه (چاپ بیروت) است. نَسَب او به شیخ محمد تقی برغانی مشهور به شهید ثالث (شهادت ۱۲۶۳ق) و شیخ محمد صالح برغانی (م ۱۲۷۱ق) می‌رسد. حدیث و تاریخ را از شیخ آقا بزرگ تهرانی (م ۱۳۴۸ش) فراگرفته و در نگارش کتاب‌های «الذریعه الی تصانیف الشیعه» و «طبقات اعلام الشیعه» با استادش همکاری کرده است (خرمشاهی، ۱۳۷۷: ۱۳۴۳؛ دانشنامه دانش گستر، ۱۳۸۹: ۶۸۹). او در اثنای معرفی و احیای آثار علمای خاندان برغانی، به رویارویی شیخیه با متشرعه در شهر قزوین به ویژه مباحثه شهید ثالث با شیخ احمد احسائی (م ۱۲۴۱ق) بنیانگذار مسلک شیخیه و پیامدهای آن اشاره کرده است. در مقدمه رساله مسلک الراشدین - که با عنوان پژوهش‌های فلسفی شهید ثالث منتشر شده - ذیل عنوان «شیخیه قزوین» نوشته است: «با رحلت سید موسی زرآبادی در سال ۱۳۵۳ق این خط کمرنگ شیخیه به شاگرد وی شیخ مجتبی قزوینی

آیت الله سید موسی زرآبادی و آیت الله شیخ مجتبی قزوینی از ارکان مکتب تفکیک به شمار می‌روند که از سرزمین قزوین برخاسته‌اند. مکتب تفکیک یکی از جریان‌های فکری و دینی معاصر حوزه‌های علمیه شیعه است که ریشه در خطه خراسان دارد. منتقدان، این جریان بحث برانگیز را نوعی اخباری‌گری جدید با رویکرد ضد عقلی و ضد فلسفی می‌دانند و نقدهای متفاوتی را در چند دهه اخیر به آن وارد کرده‌اند. دیدگاه «تداوم شیخیه قزوین در مکتب تفکیک» از جمله نقدهای کمتر شنیده شده بوده که به وسیله استاد عبدالحسین شهیدی صالحی (۱۳۱۴ - ۱۳۹۳ش) مطرح شده است. وی عقیده دارد که مکتب تفکیک همان ادامه خط کمرنگ شیخیه قزوین بوده که پس از رحلت آیت الله زرآبادی به شاگرد وی شیخ مجتبی قزوینی منتقل گردیده است. شهیدی صالحی نام «شیخیه قزوین» را «قُرَّتِیَه» می‌داند و از سوی دیگر عنوان «مکتب تفکیک» را بر ساخته از استاد محمدرضا حکیمی (متولد ۱۳۱۴ش) می‌پندارد که برای نخستین بار در سال ۱۳۷۱ش در مجله کیهان فرهنگی مطرح شده است. این مقاله، برآن است که ضمن توصیف دقیق دیدگاه «تداوم شیخیه قزوین در

پدرش حضرت آیت الله سید موسی را همیشه در کنار خود داشت. حقیر بارها و بارها در سال‌های متمادی مکرراً این یادداشت‌ها را مطالعه کرده‌ام که مشرب شیخی او در این رساله‌ها و یادداشت‌ها - که به شکل جنگ بود - نمایان می‌باشد و نیز وی از شیخ احمد احسائی به عظمت نام برده و گاهی او را به نام احسائی و گاهی لحساوی ذکر نموده است و نیز از آرای مکتب احسائی دفاع می‌کند. این مجموعه جلد چرم قهوه‌ای دارد و به خط سید موسی زربادی هم اکنون نزد دوست دانشورم حضرت سید جمال الدین زربادی حفید مولف محفوظ است» (شهیدی صالحی، ۱۳۸۴: ۶۱).

دیدگاه شهیدی صالحی در چند منبع خارجی هم منعکس شده است. او در مقاله‌ای که با عنوان «الاخوان الالاهیون» در چاپ پنجم دایره المعارف الاسلامیه الشیعیه زیر نظر سید حسن امین به چاپ رسانده، مکتب تفکیک را یکی از شاخه‌های شیخیه دانسته است. در چاپ ششم آن دایره - المعارف، واکنش‌های مدیر مجمع البحوث الاسلامیه مشهد و عبدالجبار الرفاعی هم چاپ شده است (امین، ج ۳، ۱۴۲۳: ۱۱۱) دکتر علی الوردی (م ۱۳۷۲ ش) جامعه‌شناس و مؤرخ عراقی نیز در کتاب «هكذا قتلوا قره العین» با استناد به نوشته‌های شهیدی

منتقل گردید و با هجرت او به مشهد مقدس هیچ گونه اثری از مشرب شیخی در قزوین مشاهده نگردید. یکی از فضلاء معاصر، نام این گروه را - که یکی از شاخه‌های قریه هستند - به نام مکتب تفکیک نامگذاری کرده و این اسم در عصر مؤسسين هرگز به گوش نرسیده بود و همچنین در مولفات و نوشته‌های آنان ذکر نشده و مرحوم سید موسی زربادی را مؤسس مکتب تفکیک دانسته است. آنچه که مایه نگرانی می‌باشد، آن است که بعضی همچنان با عقلانیت قرون وسطایی به مسائل دینی می‌نگرند و در صدد فرقه‌گرایی و تفرقه‌افکنی هستند، در صورتی که هرگز نمی‌توان با تغییر نام و شعار براق و پس و پیش کردن اصطلاحات و جملات، شیخی‌گری و اخباری‌گری را امروزه به خورد مردم داد» (شهیدی صالحی، ۱۳۸۴: ۶۰).

وی همچنین در ادامه معرفی شیخ رضا علوی شهیدی (م ۱۳۴۰ ق) از مشایخ شیخیه قزوین می‌نویسد: «آیت الله سید موسی زربادی قزوینی که از شاگردان شیخ رضا برغانی (علوی شهیدی) بود، تحت تأثیر مشرب شیخی او قرار گرفته است. کاتب این سطور که از ملتزمین فرزندش سیدنا الاستاد سید جلیل زربادی (م ۱۳۷۳ ش) بودم و از محضر او بهره‌مند گشتم با مشرب حکمی وی کاملاً آشنایی دارم و نیز مجموعه رسایل

صالحی، تداوم شیخیه قزوین در مکتب تفکیک را مسلم گرفته است (الوردی، ۱۴۳۰: ۴۳). در سال‌های اخیر، «جریان سمات» از گرایش‌های منتقد فلسفه، عرفان و مدرنیته، نقدهایی را متوجه مکتب تفکیک کرده است. آنان بر این نظرند که مبانی مکتب تفکیک که داعیه مخالفت با فلسفه و عرفان دارد، همان مبانی مکتب فلسفه و عرفان است. حسن میلانی (متولد ۱۳۳۸ ش) از جمله نویسندگان مجله سمات است که با تأثیرپذیری از ادبیات و دیدگاه شهیدی صالحی، تفکیک را تداوم شیخیه می‌داند: «تفکیک، مذهب و مکتبی با ظاهر فریبا و باطنی دیگر، خلوص معارف الهی را به شدت از درون تهدید می‌کند، زیرا برخی مریدان آن با وجهه محترم و غالباً حوزوی و موجه، همان مبانی صوفیه، شیخیه و بابیه را به عنوان معارف مکتب کتاب و سنت تقویت می‌کنند. مخفی‌نماند که شیخ احمد احسائی رئیس مکتب شیخیه و بالمآل موسس بابیت و بهائیت، نیز در ابتدا در بین علما دارای جاهت خاصی - بسیار بیشتر از میرزای اصفهانی رئیس تفکیک - بود و بعداً ماهیت انحرافی او توسط جمعی از علما و فقهای بزرگوار آشکار شد... یکی از فعالیت‌های موفق و مؤثر فرهنگ‌های بیگانه این است که برای ترویج فلسفه، بهترین نقشه را این دیده است که در لباس مخالف

با فلسفه، فلسفه و عرفان و تصوف و قدّم عالم و یکی بودن خالق و مخلوق و جبر و... را ترویج کند. همچنان که در مکتب شیخیه نیز دقیقاً همین روش وجود دارد که امروزه در لباس تفکیک آن را انجام می‌دهد (میلانی، ۱۳۹۱: ۵۳ و ۵۴).

دیدگاه شهیدی صالحی مبتنی بر «روابط استاد و شاگردی» بین رهبران «شیخیه»، «قرتیه» و «مکتب تفکیک» است که آن را در قالب نمودار زیر می‌توان نشان داد:

۱.۱. شیخیه

در نیمه نخست قرن سیزدهم هجری قمری، نحله فکری شیخی با شیخ احمد احسائی آغاز شد و توسط شاگرد وی سیدکاظم رشتی تداوم یافت. اساس این مذهب، مبتنی بر ترکیب تعبیرات فلسفی قدیم متأثر از آثار سهروردی با اخبار آل محمد (ص) است. فرقه‌های بابیه و آزلیه به شدت از آن تأثیر پذیرفته‌اند (مشکور، ۱۳۷۵: ۲۶۶). «رکن رابع» یا «شیعه کامل» مهم‌ترین عقیده شیخیه است به طوری که می‌توان آن را مهم‌ترین عامل بقای شیخیه به عنوان یک فرقه دانست. رکن رابع، عنوان انسان کاملی است که در دوره غیبت واسطه بین مردم و امام زمان است (رک: کرمانی، بی‌تا، ۸۶). بعدها سید علی محمد شیرازی (م ۱۲۶۶ ق) بنیانگذار فرقه بابیت با تمسک به آن ادعا،

۱.۲. قرینه

در مقابل دیدگاه غالب، دیدگاهی نادر درباره زرین تاج برغانی مشهور به قره العین (م ۱۲۶۳ ق) فرزند شیخ محمد صالح برغانی وجود دارد که ضمن اشاره به گرایش قره العین به مسلک شیخیه و ایجاد شاخه قرینه (شیخیه قزوین)، بابتی و بهایی بودن او را مردود می‌دانند. آنها بر این نظرند که مورخان روزگار قاجار که دارای دانسته‌های صحیحی درباره قره العین بودند، به جهت فضای مذهبی و سیاسی حاکم بر آن محیط، سکوت اختیار کردند تا اینکه مورخان متمایل به حکومت قاجار، مطالب مورد قبول آن حکومت را با قصه‌های خیالی تلفیق کرده و در آثار خود منعکس کردند (شهیدی، ۱۳۸۱: ۱۲۵).

گروهی از نویسندگان و محققان خاندان برغانی - که از بستگان نسبی قره العین هستند - همانند آیت‌الله میرزا هدایت‌الله شهیدی معروف به حاج مجتهد (م ۱۳۲۴ ش)، آیت‌الله میرزا نصرالله شهیدی مشهور به حاج مجتهد (م ۱۳۵۷ ش)، سرهنگ یحیی شهیدی (م ۱۳۸۶ ش) سردبیر مجله بررسی‌های تاریخی و عبدالحسین شهیدی صالحی را می‌توان از قائلان این دیدگاه دانست. از سوی دیگر، مفسر مشهور شیخ محمود شکری آلوسی (م ۱۲۷۰ ق) مفتی دیار

بایست خود را آشکار ساخت (فضایی، ۱۳۸۲: ۷۹). جایگاه آفرینش گری اهل بیت (ع)، تبیین معراج پیامبر و معاد جسمانی با نظریه جسد هورقلیایی و استقرار امام زمان در عالم هورقلیا در دوران غیبت و امکان حضور حضرت در اقالیم سبعة با صورت جسمی و زمانی و مکانی لطیف تر از عالم اجسام، از دیگر عقاید مهم شیخیه است (دایره المعارف تشیع، ۱۳۸۳: ۱۸۵).

در سفری که شیخ احمد احسایی به ایران داشت، در بسیاری از شهرها از او استقبال شد و شخص فتحعلی شاه قاجار (م ۱۲۵۰ ق) نیز او را گرمی داشت. با ورود احسایی به قزوین، مباحثه‌ای بین شیخ و شهید ثالث درگرفت. شهید ثالث عقاید او را نوعی تجدیدنظر طلبی و خروج از اصول و مبانی شیعی دانست و در نهایت او را تکفیر کرد. این حکم مورد پذیرش گروهی از عالمان شیعه در ایران و عراق و سایر مراکز شیعی قرار گرفت. به هر حال واقعه تکفیر که بیشتر مورخان و حتی منابع شیخی، تأثیر جدی و پردامنه آن را گزارش کرده‌اند، به طرد احسایی انجامید و او ناگزیر ایران را به عزم سفر حج، ترک گفت و پس از چندی در سال ۱۲۴۱ ق درگذشت (تنکابنی، ۱۳۹۶: ۴۴).

عراقیه در روزگار زیست قره‌العین، دکتر علی الوردی جامعه‌شناس و مورّخ عراقی و دکتر حسین محفوظ (م ۱۳۸۸ ش) مورّخ، کتاب-شناس و استاد دانشگاه بغداد نیز بر این نظرند که پس از مرگ احسایی و جانشین او سیدکاظم رشتی، قره‌العین عهده‌دار رهبری شیخیه شد (دایره‌المعارف تشیع، ۱۳۸۸: ۱۱۰). او در سال ۱۲۵۹ ق پس از گذشت چهل روز از مرگ سیدکاظم، دستور برپایی کلاس‌های مقدمات و سطوح شیخیه را در شهر کربلا صادر کرد و خود نیز در این شهر، دو کلاس درس عام و خاص داشت. نفوذ قره‌العین در بین پیروان شیخیه به اندازه‌ای بود که برخلاف مسلک و روش سلف خویش، راه جدیدی را در پیش گرفت به طوری که افکار وی به متسرعه نزدیک‌تر بود تا شیخیه. به همین جهت عنوان گرایش شاگردان او را قرتیه نامیده‌اند. نحوه استنباط مسائل و چگونگی تدریس، مبارزات سیاسی و مخالفت آشکار با دو حکومت قاجار در ایران و آل عثمانی در عراق توسط قره‌العین، از عوامل اختلاف و سپس انشعاب شاخه قرتیه از شیخیه بیان شده است (الوردی، ۱۴۳۰: ۴۳ و ۷۲؛ شهیدی صالحی، ۱۳۸۴: ۵۱). شاخه شیخیه قرتیه پس از اعدام قره‌العین، در خاندان برغانی تداوم یافت تا اینکه براساس دیدگاه عبدالحسین شهیدی صالحی، خط

کمرنگ آن به خراسان منتقل شده و در قالب مکتب تفکیک ادامه پیدا کرده است. برخی محققان وجود چنین شاخه‌ای از شیخیه را ردّ می‌کنند و بر این نظرند که این عنوان، ساخته و پرداخته آلوسی است (خمینی، ۱۳۸۹: ۱۰۸۰).

۱.۳. مکتب تفکیک

تفکیک در لغت به معنای جداسازی است و مکتب تفکیک، مکتب جداسازی سه راه و روش معرفت یعنی راه و روش قرآن، فلسفه و عرفان است (حکیمی، ۱۳۷۷: ۴۶). مکتب تفکیک به عنوان یکی از جریان‌های مهم دین پژوهی و فکری، پیشینه‌ای بیش از یک قرن ندارد و تأسیس آن را به آیت الله میرزا مهدی اصفهانی (م ۱۳۲۵ ش) نسبت می‌دهند. تا یک قرن پیش، قلمرو انحصاری عقل در اصول کلی اعتقادی و راه شناخت مباحث اعتقادی، تقریباً مورد اتفاق عالمان شیعه بود تا این که با هجرت میرزا مهدی اصفهانی از نجف به مشهد، دیدگاه تازه و سیری جدید آغاز شد تا معارف دینی را خالی از معارف خارج دین - به ویژه فلسفه و عرفان - عرضه کند؛ با این تلقی که فلسفه و عرفان از یونان است و سبب التقاط معارف دینی می‌شود. این بینش، بعدها به دست عالمانی چون سید موسی زربآبادی و شیخ

ملاعلی برغانی (م ۱۲۶۹ق) از فقیهان، عارفان و مفسران نامدار روزگار قاجار است که پس از قره العین، رهبری شاخه قرتیه را عهده دار شد. در آوان نوجوانی نزد دو برادر بزرگتر خود شهید ثالث و شیخ محمد صالح برغانی شاگردی کرد. سپس رهسپار اصفهان شد و فلسفه را از ملاعلی نوری (م ۱۲۴۶ق) فراگرفت. در ادامه تحصیلات، راهی عراق شد و در شهر کربلا سکونت گزید. در آنجا مدتی نزد شیخ محمدباقر وحید بهبهانی (م ۱۲۰۵ق) شاگردی کرد؛ سپس مدارج عالی علوم حوزوی را در نجف اشرف نزد سیدعلی طباطبایی اصفهانی مشهور به صاحب ریاض (م ۱۲۳۱ق) و شیخ جعفر کاشف الغطاء (م ۱۲۲۸ق) پیمود تا اینکه به درجه اجتهاد نایل گردید (امین، ۱۴۱۵: ۲۹۹؛ مدرس تبریزی، ۱۳۷۴، ۲۴۸).

او پس از تبعید به وسیله فتحعلی شاه قاجار، در شهر کاظمین رحل اقامت افکند. در آنجا نزد میرزا محمد اخباری (م ۱۲۳۲ق) علوم غریبه و اخبار را آموخت. میرزا محمد از طرفداران سرسخت مکتب فقهی اخباری بود و همانند دیگر عالمان اخباری، حجیت عقل را در تمیز دادن قواعد و احکام شریعت قبول نداشت و اجتهاد را بدعت در دین می دانست. ملاعلی پس از کشته شدن استادش، به کربلا کوچید و در آن هنگام بود که برای

مجتبی قزوینی و شیخ محمود ذاکرزاده تَوَلایی معروف به شیخ حَلَبی (م ۱۳۷۶ش) و شاگردان دیگر میرزای اصفهانی گسترش یافت و به تدریج بر حوزه علمیه خراسان تسلط یافت. این دیدگاه نامی بر خود نداشت تا اینکه محمدرضا حکیمی در سال ۱۳۷۱ش برای نخستین بار، نام مکتب تفکیک را بر این مشرب نهاد. (ارشادی نیا، ۱۳۸۶: ۱۵). امروزه مکتب تفکیک با نام محمدرضا حکیمی (از دانشوران حوزه علمیه مشهد) گره خورده است. وی از شاگردان خاص آیت الله شیخ مجتبی قزوینی است و اصول این مکتب را از او فراگرفته و به تبیین آن پرداخته است (رحیمیان فردوسی، ۱۳۸۳، ۱۰۱). پاره ای از مهم ترین این اصول عبارتند از: ۱. جدایی فلسفه، عرفان و دین از یکدیگر؛ ۲. برتری و اصالت شناخت دینی؛ ۳. استناد شناخت دینی به قرآن و حدیث؛ ۴. اتکا به ظاهر آیات و روایات؛ ۵. رد هرگونه تأویل؛ ۶. پرهیز از فهم فلسفی یا عرفانی دین؛ ۷. خودکفایی معرفتی دین؛ ۸. تفکیک در تفسیر دین، نسبت به فلسفه و عرفان؛ ۹. اتکای عقل به وحی؛ ۱۰. در اختلاف میان دین و عقل، دین مقدم است (حکیمی، ۱۳۸۰: ۳۸).

۱.۴ شیخ محمدعلی (علی) برغانی

شیخ محمدعلی برغانی معروف به

نخستین بار با شیخ احمد احسائی برخورد کرد و شیفته بیانات وی گشت و از او اجازه نقل روایت گرفت. اصل این اجازه، در قزوین در کتابخانه شخصی عبدالحسین شهیدی صالحی و نسخه‌ای هم در کربلا در کتابخانه شخصی حاج ریاض طاهر کربلایی موجود است (مکارم، ۱۳۹۳: ۲۲۹). وی سال‌ها در کربلا، نجف اشرف، کرمانشاه و قزوین به تدریس و فتوا اشتغال داشت. به دلیل گرایش به شیخیه، در ماجرای اختلاف پیروان احسائی با متشرعه و نیز در جلسه مناظره برادرش شهید ثالث با احسائی، کوشش بر میانجی‌گری داشت و از استادش خواست تا رساله‌ای در تعدیل دیدگاه‌های خود بنویسد. احسائی این خواسته را پذیرفت و رساله‌ای مشهور به «توبه‌نامه» نوشت اما این تلاش ثمری نداشت (دایره المعارف تشیع، ۱۳۷۵: ۲۰۱؛ ۱۳۷۱: ۱۸۲ و ۳۲۶).

ملاعلی که در فلسفه و علوم عقلی از شاگردان پدرش شیخ محمد ملائکه برغانی (م ۱۲۰۰ ق) و ملاعلی نوری بود و ید طولایی در حکمت متعالیه داشت، بر اثر ملازمت با دو استاد اخیر خود یعنی «اخباری» و «احسائی» میل مفرط به اخبار معصومین علیهم السلام یافت و افکار فلسفی خود را رها کرد و دگرگونی شگرفی در او پدید آمد. او در سال‌های پایانی عمر خود، از فلسفه و

حکمای اسلامی انتقاد می‌کرد و معتقد بود که ایشان در نتیجه حُسن ظن به حکمت یونانی و اعتماد بیش از اندازه به عقل بشر، متون صریح دین را تأویل کرده‌اند (دانشنامه جهان اسلام، ۱۳۸۶: ۱۲۰). او در کتاب خود لسان العارفین (چاپ شده به سال ۱۳۰۶ ق در بمبئی) پس از استناد به حدیث ثقلین می‌گوید که علم قرآن نزد آل محمد است و مردم برای هدایت، جز تمسک به اخبار آل محمد (ص) راه دیگری ندارند. وی سپس اختلافات مشائیین و اشراقیون را دلیل بر عدم لزوم اعتماد بر آنها می‌داند (شهیدی صالحی، ۱۳۸۴: ۷۷).

آثار برجای مانده از ملاعلی برغانی نشان می‌دهد که وی، مشربی عرفانی و اخلاقی داشته و در عقاید نیز راهی میان شیخیه و متشرعه را برگزیده بود. بسیاری از شاگردان و پیروان احسائی به ویژه پس از مرگ سیدکاظم رشتی به او گرویدند. رساله عربی «اجوبه مسائل البرغانی» پاسخ‌های سیدکاظم در ۲۵ جمادی الثانی ۱۲۳۸ ق به هفت پرسش عرفانی و کلامی ملاعلی است که عکس نسخه دست نویس آن در کتابخانه مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی نگهداری می‌شود (ابراهیمی، ج ۲، بی‌تا: ۳۶۹؛ منزوی، ۱۳۸۲: ۱۲۱). برخی بر این نظرند که او پس از اعدام قره‌العین، رهبری شاخه‌ای از شیخیه

را از ملا آقا حکمی قزوینی (م ۱۲۸۵ق) فراگرفت؛ سپس راهی عراق شد. نخست در کربلا به حوزه درس ملا محمد آملی مازندرانی مشهور به شریف‌العلمای مازندرانی (م ۱۲۴۵ق) و سپس سید محمد مجاهد (م ۱۲۴۲ق) پیوست؛ بعد راهی نجف اشرف گشت و از حوزه درس شیخ محمد حسن نجفی اصفهانی مشهور به صاحب جواهر (م ۱۲۶۶ق) و شیخ حسن کاشف‌الغطاء مشهور به صاحب انوارالفقاهه (م ۱۲۶۲ق) بهره‌مند گردید و به درجه اجتهاد نایل شد (امین، ۱۴۱۵: ۳۰۳؛ همان، ۱۴۲۳، ۷۰). هنگام دیدارش با احسائی، شیفته گفته‌های او شد و اجازه مفصلی در نقل حدیث از بنیانگذار مسلک شیخیه دریافت کرد. همچنین دارای اجازه‌ای از سید کاظم رشتی و حاج محمدکریم خان کرمانی (م ۱۲۸۸ق) بنیانگذار فرقه ژکنیه از شاخه‌های شیخیه است. حاج ابوالقاسم خان ابراهیمی (م ۱۳۴۸ش) از مشایخ شیخیه کرمان، درباره شیخ محمدجعفر نوشته است: «مرحوم مبرور عالم فاضل کامل ربّانی و حکیم صمدانی مرحوم شیخ [محمد] جعفر [برغانی] قزوینی فرزند ارجمند محترم آخوند ملا محمدتقی برغانی اعلی‌الله درجته که سال‌ها در کرمان تشریف داشت و از محضر شریفش عموماً استفاضه و استفاده می‌کردند؛ شهادت

را عهده‌دار شد که قرتیه نام داشت. ملاعلی برغانی پس از خود، برادرزاده اش شیخ محمدجعفر برغانی (م ۱۳۰۶ق) فرزند شهید ثالث را به رهبری قرتیه تعیین کرد (شهیدی صالحی، ۱۳۸۴: ۵۹). معروف است که شب‌ها برای آنکه خواب او را نرباید، زنجیری به گردن خود می‌بسته و سر آن را به سقف اتاق وصل می‌کرده تا هرگاه گردن خم می‌کند، بیدار شود (تنکابنی، ۱۳۹۶: ۲۰). ملا حسین قلی همدانی (م ۱۳۱۱ق) مشهورترین شاگرد وی در عرفان و اخلاق است. «غنایم العارفین فی تفسیر القرآن المبین» از جمله آثار او است که با بهره‌مندی از آرای احسائی، به تفسیر بسم‌الله و سوره حمد پرداخته است (تهرانی، بی‌تا: ۳۰۶). او در این اثر از دیدگاه استادش درباره معاد جسمانی دفاع کرده و از وی با عنوان «شیخنا قطب العارفین اعنی شیخنا الاوحد الشیخ احمد الاحسائی» نام می‌برد. ملاعلی برغانی در سال ۱۲۶۹ق درگذشت و در رواق غربی حرم حسینی در کنار آرامگاه برادرش شیخ محمدصالح برغانی به خاک سپرده شد (شهیدی صالحی، ۱۳۸۱: ۲۸۷).

۱.۵. شیخ محمدجعفر (جعفر) برغانی

شیخ محمدجعفر (جعفر) برغانی فرزند شهید ثالث، از رهبران مسلک شیخیه قزوین است. فقه، اصول و حدیث را از پدرش و شیخ محمدصالح برغانی و فلسفه و حکمت

داشت و از معامله پدر بزرگوارش [با شیخ احمد احسائی] بی‌اندازه انفعال داشت. رحمت‌الله علیه که مصداق یخرج الحی من المیت بود و در بعض جزوات و یادداشت‌های مرحوم عالم فاضل حاج سیدحسین یزدی (ره) دیدم که به روایت از مرحوم شیخ جعفر نوشته بود که مرحوم برغانی در آخر عمر، از تکفیر خود بسیار پشیمان بود» (ابراهیمی، ج ۱، بی‌تا: ۱۹۶).

شیخ جعفر پس از مرگ دختر عمویش قره‌العین و عمویش شیخ محمدعلی برغانی، رهبری قرتیه را عهده‌دار شد (چهاردهی، ۱۳۶۲: ۲۶؛ همان، ۱۳۶۳، ۴۷). برخی، او را از مشایخ حاج محمدخان کرمانی (م ۱۳۲۴ق) فرزند محمدکریم خان و از رهبران شیخیه رکنیه (کرمانی) می‌دانند (ابراهیمی، ج ۱، بی‌تا: ۷۱؛ تهرانی، ج ۱، ۱۴۰۴: ۲۸۲) و بر این نظرند که آیت الله زرابادی و شیخ مجتبی قزوینی از بنیانگذاران مکتب تفکیک هر دو از شاگردانِ باواسطه شیخ محمدجعفر برغانی در شهر قزوین بودند و خط کمرنگ شیخیه را تا روزگار ما حفظ کرده‌اند (شهیدی صالحی، ۱۳۸۴: ۶۱). «تقویم اللسان» از آثار عربی حاج محمدکریم خان کرمانی درباره علم قرائت است که در سلخ (روز آخر ماه) ذی‌الحجه ۱۲۷۲ق به درخواست شیخ محمدجعفر نوشته شده است (ابراهیمی،

ج ۲، بی‌تا: ۴۷۶). کتاب‌های دست‌نویس «شرح حدیث عمران صابی» به زبان فارسی در عقاید شیخیه و «تعدیل العقیده و القرائه» به زبان فارسی درباره قواعد تجوید و قرائت قرآن کریم از جمله آثار او است. در آغاز کتاب اخیر، اصرار به اثبات رُکن رابع بدون نام بردن از این عقیده شیخی دارد. این کتاب به خط نویسنده در کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی (قم) موجود است (حسینی، ۱۴۳۱: ۱۳۳؛ منزوی، ۱۳۸۲: ۲۲۶). پیکر شیخ محمدجعفر برغانی در کربلا به خاک سپرده شده است (آل طعمه، ۱۴۳۰: ۱۲۸).

۱.۶. شیخ رضا علوی شهیدی

شیخ رضا علوی شهیدی فرزند شیخ عبدالحسین، از مشایخ شیخیه قزوین است. او پس از جدش شیخ محمدعلی برغانی و شیخ محمدجعفر برغانی، رهبری شاخه قرتیه را عهده‌دار شد. او همچنین استاد آیت الله زرابادی از بنیانگذاران مکتب تفکیک است (شهیدی صالحی، ۱۳۸۴: ۶۱). شیخ رضا سال‌ها در روستای بَرغان از توابع شهرستان ساوجبلاغ اقامت داشت (شهیدی، ۱۳۷۶: ۱۳۱۸). شیخ علاءالدین علوی شهیدی (م ۱۳۵۳ش) مترجم رسائل اخوان‌الصفاء، فرزند او است. برخی منابع شیخ رضا علوی شهیدی را عهده‌دار منصب رسمی شیخ‌الاسلامی می‌دانند (تهرانی، ج ۲، ۱۴۰۴: ۷۱۳).

۱.۷. آیت الله سید موسی زرآبادی

آیت الله سید موسی زرآبادی از بنیانگذاران سه گانه مکتب تفکیک به شمار می رود که در روستای زرآباد از توابع استان قزوین زاده شد. در شهرهای قزوین و تهران به تحصیلات حوزوی پرداخت. میرزا ابوالحسن جلوه (م ۱۳۱۴ ق)، میرزا حسن کرمانشاهی (م ۱۳۳۶ ق)، شیخ فضل الله نوری (م ۱۳۲۷ ق) و حاج ملا علی اکبر ایزدی سیادهنی (م ۱۳۴۰ ق) استادان او هستند (صمدیها، ۱۳۹۰: ۸۳). برخی بر این نظرند که او نزد شیخ رضا علوی شهیدی هم شاگردی کرده است (شهیدی صالحی، ۱۳۸۴: ۶۱). از او نوزده عنوان اثر برجای مانده که نام برخی از آنها بدین شرح است: تقریرات فقه و اصول، تعلیقه بر بخشی از رسائل، حاشیه بر کفایه الاصول (در دو جلد)، حاشیه بر مطلق، حاشیه بر منظومه سبزواری، حاشیه بر شرح اشارات (بخش الهیات)، حاشیه بر منطق اشارات، شرح سلامان و اَبسال ابن سینا، رساله اعتقادات، اصول دین، رساله ای در توضیح حدیث ما الحقیقه (موسوی، ۱۳۹۲: ۴۸). آیت الله شیخ مجتبی قزوینی از جمله تربیت یافتگان مکتب آیت الله زرآبادی است که سومین رکن مکتب تفکیک به شمار می رود.

۱.۸. آیت الله شیخ مجتبی قزوینی

آیت الله شیخ مجتبی احمدی سینیایی قزوینی مشهور به شیخ مجتبی قزوینی، سومین رکن مکتب تفکیک است (حکیمی، ۱۳۷۷: ۲۴۲). پس از گذراندن تحصیلات ابتدایی در زادگاهش قزوین، در دوازده سالگی به نجف اشرف رفت و هفت سال نزد اساتیدی چون سید محمد کاظم طباطبایی یزدی مشهور به صاحب عروه (م ۱۳۳۷ ق)، میرزا محمد تقی شیرازی (م ۱۳۳۸ ق) و میرزا محمد حسین نایینی (م ۱۳۵۵ ق) شاگردی کرد. در نوزده سالگی به قزوین بازگشت و نزد همسر خواهر خویش آیت الله سید موسی زرآبادی معارف عرفانی و علوم غریبه را فراگرفت. می گویند از همان زمان، مخالفت با فلسفه را آغاز کرد. در ۲۳ سالگی به مشهد رفت و به حلقه درس میرزا مهدی اصفهانی پیوست. وی که بر مباحث فلسفی آگاه بود آن را همراه با نقدش تدریس می کرد. اندیشه اش ترکیبی از آرای میرزای اصفهانی و آیت الله زرآبادی است. گرایش های عرفانی در آرای وی، بسیار کمرنگ است و تمایل به حکمت مشاء در آن دیده می شود. همچنین مواضع وی در مخالفت با فلسفه و تعقل، منعطف تر از میرزای اصفهانی است (وکیلی، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲: ۳۲). مهم ترین اثر برجای مانده از وی بیان الفرقان در پنج جلد است که

به زبان فارسی به بررسی توحید، معاد، نبوت و امامت از منظر قرآن کریم و تفاوت‌های آن با توحید فلسفه و عرفان پرداخته است (رحیمیان فردوسی، ۱۳۸۳: ۱۰۵).

۲. نقد دیدگاه

نقد به معنای سنجش یک دیدگاه براساس ترازوی منطقی و تعیین اعتبار، صحت و دقت آن بر مبنای ملاک‌های عینی و همگانی است. هدف نقد، تخطئه صاحب نظریه نیست، بلکه مقصود از آن، سنجش آرا بوده و احکام و ارزش داورِ مربوط به صاحب دیدگاه، به سخن وی قابل سرایت نیست. پرهیز از نقد سخنگو به جان نقد سخن و احتراز از مغالطه انگیزه و انگیزه، از شرایط نخستین نقد بی‌طرفانه می‌باشد. یکی از مهم‌ترین عوامل نقد بی‌طرفانه، توجه به «اصل تقدّم فهم بر نقد» است (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۵: ۱۱۱). بر همین مبنا، در بخش نخستین این مقاله، تقریری روشن از دیدگاه «تداوم شیخیه قزوین در مکتب تفکیک» ارائه گردید و حال به نقد آن در دو محور شکلی و محتوایی، پرداخته می‌شود.

۲.۱. نقد محتوایی

ارائه روشمند یک نظریه، از اطلاعات تحلیل شده آغاز می‌شود. اطلاعات به کار رفته در متن نظریه بایستی مرتبط، کافی و کامل، صادق، دقیق، واضح و متمایز، نو و

مستند باشد (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۰: ۲۶). به نظر می‌رسد که بخشی از اطلاعات به کار رفته در دیدگاه عبدالحسین شهیدی صالحی، فاقد این ویژگی‌ها است:

الف) شهیدی صالحی، برای اثبات دیدگاه خود، مهم‌ترین مسأله یعنی تفاوت‌های بنیادین مسلک شیخیه و مکتب تفکیک و تاریخ پیدایش آن دو را یکسره نادیده گرفته است. تفاوت‌های این دو مشرب به اندازه‌ای است که نمی‌توان در یک نوشته کوتاه، آن دو را یک چیز حساب کرد. این در حالی است که شباهت اندک بین جریان‌های فکری و فرهنگی، امری طبیعی می‌باشد. تأکید افراطی بر شباهت‌هایی همانند اخباری‌گری بین شیخیه و تفکیک، صاحب دیدگاه را دچار مغالطه «این مثل آن پس این از آن» کرده است. از باب مثال، تفکیکیان در هیچ شریاطی به فلسفه روی خوش نشان نمی‌دهند، اما در عین حال بیشترین ضدیت ایشان با حکمت متعالیه ملاصدرا است (حکیمی، ۱۳۷۷: ۶۳). اما در دیگر سو، برخی همانند نیک براون و اقبال لاهوری بر این باورند که شیخیه، بیشترین تأثیر را از نظر مباحث فلسفی از مکتب صدرایی پذیرفته است (حائری، ۱۳۶۰: ۸۸). بی‌گمان شیخیان در نظریه‌های «جسم هورقلیایی» و «معاد روحانی» و امدار فلسفه

زرین تاج برغانی (قره العین) در سال ۱۲۵۳ ق با زمینه سازی پسر خاله اش ملا جواد ولیانی قزوینی به شیخیه پیوست. پس از مرگ سید کاظم رشتی در سال ۱۲۵۹ ق، در حدود دو سال رهبری بخشی از شیخیه را در کربلا عهده دار شد. با آغاز تبلیغ فرقه بابیت در اواخر سال ۱۲۶۰ ق به این جریان پیوست و در زمره هجده تن از نخستین گروندگان به باب (حروف حی) قرار گرفت (گهرریز، ۱۹۹۳: ۱۰۲). با این اوصاف، اگر هم شاخه ای به نام قرتیه در مسلک شیخیه وجود داشته، اما در مدت کوتاهی پس از مرگ سید کاظم رشتی در فرقه بابیه حل شده است و تداوم آن در خاندان برغانی با عنوان قرتیه، ادعایی بدون استدلال است.

د) شهیدی صالحی، شیخ محمدعلی برغانی مشهور به ملاعلی برغانی را از مشایخ قرتیه دانسته و برخی نویسندگان نیز بدون ارایه دلیل، او را بابی معرفی کرده اند (تنکابنی، ۱۳۹۶: ۲۰). این در حالی است که وصیت نامه وی که در سال ۱۲۶۴ ق (حدود پنج سال پیش از مرگ) نوشته شده، به طور کامل منطبق با اعتقادات و احکام فقهی مذهب تشیع است. او ضمن برشمردن اسامی چهارده معصوم علیهم السلام و تأکید بر حقانیت ایشان، در آغاز وصیت نامه نوشته است: «اولاً بدانند که وصیت می کنم آنچه را

اشراقی و صدراپی هستند. به نظر می رسد که مخالفان نیز، چنین درکی از آنان داشته اند. به طور مثال شهید ثالث - که حکم تکفیر احسائی را صادر کرد - در مناظره با شیخ احمد در قزوین، وی را به هم مسلکی با ملاصدرا در امر معاد متهم کرد (تنکابنی، ۱۳۹۶: ۴۲).

ب) به غیر از شهیدی صالحی و منابعی که به ایشان استناد کرده اند، کسی رابطه این همانی شیخیه و تفکیک را به این صورت قبول ندارد؛ چون تمایز جدی آن دو از نظر تاریخی، خاستگاه، عقاید و چهره ها، در بین پژوهشگران، امری واقعی و پذیرفته شده است. به دیگر سخن، دیدگاه «تداوم شیخیه قزوین در مکتب تفکیک» یک دیدگاه نادر و ناتمام با فائلان انگشت شمار است.

ج) وجود شاخه ای به نام قرتیه در مسلک شیخیه، در هیچ یک از منابع شیخی، بابی و بهایی و منتقدان آنان و حتی منابع بی طرف هم نیامده است. این عنوان را فقط شیخ محمود شکر آلوسی در یکی از آثارش آورده و در ادامه نوشته است: «چیزی که پیش من ثابت شده، این است که قرتیه و بابیه یک فرقه باشند.» به همین جهت، برخی محققان بر این نظرند که این عنوان، ساخته و پرداخته آلوسی است و وجود خارجی ندارد (خمینی، ۱۳۸۹: ۱۰۸۰).

که آل محمد صلی الله علیه و آله فرمود که به آن وصیت نمایم، پس می‌گوییم...» (شهیدی، ۱۳۷۶: ۱۳۷۵). ملا حسین قلی همدانی (م ۱۳۱۱ ق) مشهورترین شاگرد وی در عرفان و اخلاق است (دایره‌المعارف تشیع، ۱۳۷۱: ۱۸۲).

ه) در دیدگاه «تداوم شیخیه قزوین در مکتب تفکیک»، آیت‌الله زربادی حلقه اتصال قریه و مکتب تفکیک پنداشته شده است. برخی تفکیکیان نیز در تأسیس این مکتب از آیت الله زربادی یاد کرده‌اند که این سخن، پذیرفتنی نیست؛ زیرا گرچه او با فلسفه اسلامی به ویژه حکمت صدرایی مخالف بود و برخی از شاگردان میرزا مهدی اصفهانی (بنیانگذار مکتب تفکیک) پیش از دیدار با ایشان، تحت تأثیرش بودند؛ ولی هیچ سندی، شباهت فکری وی با میرزا مهدی اصفهانی را اثبات نمی‌کند و تأثیری مهم از او بر جریانات فکری شیعی گزارش نمی‌نماید. همچنین از مخالفت با فلسفه صدرایی تا پذیرش یک رشته اصول و مبانی خاص که با تأسیس یک مکتب و جریان منجر می‌شود، راه بسیار است (وکیلی، ۱۳۹۱: ۱۳۹۲). سید محمد موسوی در کتاب «آیین و اندیشه، بررسی مبانی و دیدگاه‌های مکتب تفکیک» وقتی چهره‌های این جریان را معرفی می‌کند، در ذیل نام شیخ مجتبی

قزوینی می‌نویسد: «جناب آقای حکیمی از مرحوم سیدموسی زربادی به عنوان یکی از بزرگان تفکیک نام می‌برند، چون اینجانب نه شناخت چندانی از ایشان دارم و نه به اثری از آن مرحوم برخورده‌ام از ذکر نام ایشان [به عنوان یکی از چهره‌های مکتب تفکیک] در اینجا خودداری کردم.» (موسوی، ۱۳۸۲: ۲۷).

اگر هم آیت الله زربادی را از ارکان مکتب تفکیک به شمار آوریم، ایشان استادان متعددی داشته است. با پذیرش شاگردی ایشان نزد شیخ رضا علوی شهیدی (از مشایخ شیخیه قزوین) باز هم نمی‌توان نتیجه گرفت که آیت الله زربادی بیشتر از این استادش تأثیر پذیرفته و خط کمرنگ شیخیه قزوین را به خراسان منتقل کرده است؛ این ادعا، دلیل می‌خواهد. از مقایسه آثار مکتوب، اساتید و میزان دانش حوزوی شیخ رضا علوی شهیدی و عدم ذکر نام ایشان به عنوان استاد آیت -الله زربادی در منابع، می‌توان نتیجه گرفت که اتفاقاً این استاد، کمترین اثر را بر آیت الله زربادی داشته است. شهیدی صالحی هم در اثبات شاگردی آیت الله زربادی نزد شیخ رضا علوی شهیدی به هیچ منبعی استناد نمی‌کند (شهیدی صالحی، ۱۳۸۴: ۶۱). به نظر می‌رسد که این ادعای او، مبتنی بر

برای اثبات آنچه خود نظریه می‌داند (و نه فرضیه)، اندک شواهدی را دلیل کافی تلقی کند (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۵: ۴۷).

ب) انواع خطاها و آشفتگی‌هایی که کم و بیش مرتبط با خطای در استدلال است را مغالطه گویند (خندان، ۱۳۸۰: ۲۳). با دقت در ساختار دیدگاه «تداوم شیخیه قزوین در مکتب تفکیک» مغالطه‌هایی قابل شناسایی است. «مغالطه ادعای بدون استدلال» به شدت بر این دیدگاه سایه انداخته است. صاحب دیدگاه در نوشته‌هایش فقط ادعای خود را بیان می‌کند و توجهی به ارائه دلیل ندارد. ایشان گمان می‌کند که با سرایت ادعایش به دیگر منابع، دیدگاهش بی‌نیاز از ارائه دلیل و استدلال می‌شود. از سوی دیگر، «مغالطه تکرار» هم در دیدگاه شهیدی صالحی خودنمایی می‌کند. در حالت عادی و به مقتضای روش معمول و منطقی انتظار می‌رود که برای بیان هر مدعایی، یک بار آن را بیان کنند و سپس برای اثبات آن دلایل و براهینی ارائه شود. از نظر منطقی، شکی نیست که تکرار مدعا، هرگز جانشین دلیل و برهان برای آن نخواهد شد.

همان‌گونه که در بخش نخستین این مقاله اشاره شد، شهیدی صالحی در ردّ مکتب تفکیک نوشته است: «آنچه مایه نگرانی است، آن است که بعضی همچنان

شنیده‌هایش از بزرگان خاندان برغانی باشد.

۲.۲. نقد شکلی

ارائه یک دیدگاه مبتنی بر پژوهش، یک فرآیند مرکب از مراحل مختلف است و پیمودن آن محتاج طرحی است که آغاز، مسیر، اهداف و ابزارها را نشان می‌دهد. به دیگر سخن، در یک طرح پژوهشی، ارائه تعریفی از مسأله، بیان مسایل اساسی تحقیق، فرضیه‌ها، نمایی از پیشینه تحقیق، اهداف و روش ضروری است. هرگونه اهمال و یا ابهام درباره موارد یاد شده، منجر به ناکامی نظریه می‌گردد. در همین راستا، دیدگاه شهیدی صالحی از کاستی‌های جدی پژوهشی رنج می‌برد که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

الف) دیدگاه «تداوم شیخیه قزوین در مکتب تفکیک» از کفایت اطلاعات برخوردار نیست. این اهمال‌ورزی در برخورداری از اطلاعات شایسته، کافی و کامل، دیدگاه شهیدی صالحی را با بحران‌هایی همچون ناسازگاری درونی، خودستیزی و تناقض مواجه کرده است. به نظر می‌رسد «جزم-گرایی» صاحب دیدگاه باعث شده که ایشان به جای جست‌وجوی کامل از مبطل‌ها و موارد نقص و نقض، صرفاً به جمع‌آوری موارد تأیید و سازگار با ادعای خود بسنده کند. جزم‌گرایی سبب می‌شود، محقق به جای فرضیه، هوس نظریه پردازی داشته باشد و

با عقلانیت قرون وسطایی به مسایل دینی می‌نگرند و درصدد فرقه‌گرایی و تفرقه‌افکنی هستند. در صورتی که هرگز نمی‌توان با تغییر نام و شعار بَرّاق و پس و پیش کردن اصطلاحات و جملات، شیخی‌گری و اخباری‌گری را امروزه به خورد مردم داد» (شهیدی صالحی، ۱۳۸۴: ۶۰). این عبارات، مصداق بارز «مغالطه مسموم کردن چاه» است. منطق‌یون در توضیح این مغالطه گفته‌اند وقتی کسی ادعایی کند و برای جلوگیری از اعتراض و مخالفت دیگران صفت مذمومی را به مخالفان آن ادعا نسبت دهد، در دام این مغالطه افتاده است. جنبه مغالطی در این جا این است که شخص صاحب دیدگاه به جای استدلال برای مدّعی خود، در واقع از یک بی‌احترامی و تحقیر استفاده کرده است. این در حالی است که هیچ چیز نمی‌تواند جایگزین استدلال و برهان برای یک سخن شود. (خندان، ۱۳۸۰: ۱۲۶). «مغالطه توسل به احساسات» را نیز می‌توان در همین نوشته شهیدی صالحی دید.

حاصل سخن

دیدگاه عبدالحسین شهیدی صالحی در تبیین نسبت مکتب تفکیک و مسلک شیخیه، هم از نظر شکلی و هم از نظر محتوایی، از کاستیرهای جدّی پژوهشی رنج می‌برد. عدم انطباق آن با فرآیند یک پژوهش روشمند

و مغالطات نهفته در آن، موجب شده که این دیدگاه با بحران‌هایی همانند ناسازگاری درونی، خودستیزی و تناقض مواجه شود. به دیگر سخن، جزم‌گرایی صاحب دیدگاه و اهمال‌ورزی ایشان در برخورداری از اطلاعات شایسته، کافی و کامل، این دیدگاه را به یک طرح غیر پژوهشی تبدیل کرده است. به همین جهت آن را می‌توان در زمره ضعیف‌ترین نقدهای ابراز شده بر مکتب تفکیک به شمار آورد. گرچه نزد برخی عوام اهل علم، دیدگاهی جالب، هیجان‌انگیز و ساختارشکن جلوه کند.

منابع

- آل طعمه، سلمان (۱۴۳۰)، مشاهیر المدفونین فی کربلاء، بیروت: دارالصفوه.
- ابراهیمی، ابوالقاسم‌خان (بی‌تا)، فهرست کتب شیخ اجل اوحد مرحوم شیخ احمد احسائی و سایر مشایخ عظام اعلی‌الله مقامهم، دو جلد در یک مجلد، کرمان: چاپخانه سعادت.
- ارشادی‌نیا، محمدرضا (۱۳۸۶)، از مدرسه معارف تا انجمن حجتیه و مکتب تفکیک، قم: موسسه بوستان کتاب.
- الوردی، علی (۱۴۳۰)، هكذا قتلوا قره‌العین، حقه و قدم له عبدالحسین الصالحی، بیروت: موسسه البلاغ.
- امین، سیدحسن (۱۴۱۵)، مستدرکات اعیان الشیعه، ج ۲، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- _____ (۱۴۲۳)، دایره‌المعارف الاسلامیه الشیعیه، ج ۳ و ۴، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- تنکابنی، محمد (۱۳۹۶)، قصص العلماء، تهران: انتشارات علمیه اسلامیه.
- تهرانی، آقابزرگ (۱۴۰۴)، طبقات اعلام الشیعه: الکرّام

- رحیمیان فردوسی، محمدعلی (۱۳۸۳)، متأله قرآنی
شیخ مجتبی قزوینی خراسانی، با مقدمه علامه محمدرضا
حکیمی، قم: دلیل ما.
- شهیدی صالحی، عبدالحسین (۱۳۸۱)، تفسیر و تفاسیر
شیعه، قزوین: حدیث امروز.
_____ (۱۳۸۴)، پژوهش‌های فلسفی شهید ثالث در
اصول عقاید اسلامی (مسلك الراشدين)، قزوین: حدیث
امروز.
- شهیدی، یحیی (۱۳۷۶)، شجره خانواده‌های شهیدی،
صالحی و علوی شهیدی، ج ۲، تهران: مولف.
_____ (۱۳۸۱)، بررسی چند واقعه تاریخی، تهران:
مؤلف.
- صمدیها، رضا (۱۳۹۰)، واقف الاسرار الهی، قزوین: اندیشه
زرین.
- فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۸۰)، روش‌شناسی مطالعات دینی،
مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
_____ (۱۳۸۵)، اصول و فنون پژوهش در گستره
دین‌پژوهی، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- فضایی، یوسف (۱۳۸۲)، تحقیق در تاریخ و عقاید
شیخی‌گری، بای‌گری، بهایی‌گری... و کسروی-گرایی،
تهران: آشیانه کتاب.
- کرمانی، حاج محمدخان (بی‌تا)، مجموعه رسائل، کرمان:
چاپخانه سعادت و مدرسه ابراهیمی.
- گهرریز، هوشنگ (۱۹۹۳)، حروف حی، هند: موسسه
چاپ و انتشارات مرآت.
- مدرس تبریزی، محمدعلی (۱۳۷۴)، ریحانه الادب، ج ۱،
تهران: انتشارات خیام.
- مشکور، محمدجواد (۱۳۷۵)، فرهنگ فرق اسلامی، با
مقدمه و توضیحات کاظم مدیر شانه‌چی، مشهد: بنیاد
پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- مکارم، هادی (۱۳۹۳)، «مستجیزین و مجازین از شیخ احمد
احسایی»، جشن‌نامه آیت‌الله رضا استادی، به کوشش
رسول جعفریان، قم: نشر موزخ با همکاری کتابخانه

البرره فی القرن الثالث بعد العشره، ج ۲، مشهد: دارالمرتضی
لنشر.
_____ (۱۴۰۴)، طبقات اعلام الشیعه: نقیاء البشر فی
القرن الرابع عشر، ج ۱، مشهد: دارالمرتضی للنشر.
_____ (بی‌تا)، الذریعه الی تصانیف الشیعه، ج ۱۸،
بیروت: دارالاضواء.
- چهاردهی، نورالدین (۱۳۶۲)، از احساء تا کرمان، تهران:
انتشارات میر (گوتنبرگ).
_____ (۱۳۶۳)، باب کیست و سخن او چیست؟ تهران:
سازمان چاپ و انتشارات فتحی.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۶۰)، تشیع و مشروطیت در ایران و
نقش ایرانیان مقیم عراق، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- حسینی، سیداحمد (۱۴۳۱)، التراث العربی المخطوط فی
مکتبات ایران العامه، ج ۴، قم: دلیل ما.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۷۷)، مکتب تفکیک، تهران: دفتر
نشر فرهنگ اسلامی.
_____ (۱۳۸۰)، «عقل خودبنیاد دینی»، همشهری ماه،
سال اول، ش ۹.
- خرمشاهی، بهاءالدین (۱۳۷۷)، دانشنامه قرآن و
قرآن‌پژوهی، ج ۲، تهران: دوستان و ناهید.
- خمینی، سیدحسن (۱۳۸۹)، فرهنگ جامع فرق اسلامی، ج
۲، تهران: انتشارات اطلاعات.
- خندان، علی اصغر (۱۳۸۰)، مغالطات، قم: بوستان کتاب
قم.
- دانشنامه جهان اسلام (۱۳۸۶)، ج ۳، زیرنظر غلامعلی حداد
عادل، تهران: بنیاد دایره‌المعارف اسلامی.
- دانشنامه دانش‌گستر، (۱۳۸۹)، ج ۱۰، زیرنظر علی رامین،
کامران فانی، محمدعلی سادات، تهران: موسسه دانش‌گستر
روز.
- دایره‌المعارف تشیع (۱۳۷۵)، ج ۱: (۱۳۷۱) ج ۳: (۱۳۸۳)
ج ۱۰: (۱۳۸۸) ج ۱۳، زیرنظر احمد صدر حاج سیدجواد،
کامران فانی، بهاءالدین خرمشاهی، تهران: نشر شهید سعید
محبّی.

تخصصی تاریخ اسلام و ایران.

- منزوی، احمد (۱۳۸۲)، فهرست نسخه‌های عکسی کتابخانه مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱، تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، بخش کتابخانه.
- موسوی، سیدمحمد (۱۳۸۲)، آیین و اندیشه: بررسی مبانی و دیدگاه‌های مکتب تفکیک، تهران: حکمت.
- موسوی، سیده فاطمه (۱۳۹۲)، دانای اسرار: زندگی علمی و عملی حضرت آقا سیدموسی زربادی قدس سره، قزوین: سایه‌گستر و مهرگان دانش.
- میلانی، حسن (۱۳۹۱)، «معرفی مکتب تفکیک»، فصلنامه محفل، سال دوم، ش ۵ و ۶.
- وکیلی، هادی (۱۳۹۱، ۱۳۹۲)، «تاریخچه مکتب تفکیک»، فصلنامه کتاب نقد، سال ۱۴ و ۱۵، ش ۶۵ و ۶۶.

بررسی ادله نقلی ولایت فقیه «حدیث توقیع»

چکیده

از مواردی که در ولایت فقیه محل بحث است سند و دلالت توقیع شریف که مرحوم صدوق (رحمه الله علیه) در کتاب اکمال الدین است. این توقیع، پاسخ حضرت حجت (علیه السلام) به سوالات اسحاق بن یعقوب می باشد. از حیث سند، این روایت تا اسحاق بن یعقوب تقریباً قطعی است، علامه محقق طهرانی (رحمة الله علیه) می فرماید: «وقتی که بزرگانی مثل مرحوم شیخ طوسی و شیخ طبری و شیخ صدوق (رحمه الله علیم) بدان عمل کردند و در کتاب خود نوشته اند، این موجب قوت روایت می شود و از همه اینها گذشته، این روایت از همان روایات مشهور محسوب می شود که هم به متنش عمل شده و هم شهرت فتوایی دارد، و هم شهرت روایی دارد. صاحب جواهر معتقد است که در عصر غیبت حتماً باید فقیه، عهده دار ولایت امور مسلمین باشد والا بسیاری از امور شیعیان معطل می ماند. ایشان از تشکیکات برخی در مورد ولایت فقیه تعجب می کنند و معتقد است که کسی که قائل به ولایت عام فقیه نباشد، اصلاً طعم فقه را نچشیده است.

کلیدواژه:

اسحاق بن یعقوب، ولایت فقیه، حوادث واقعه، حجّیت، حکومت

برای اثبات ولایت فقیه علاوه بر دلایل عقلی، به روایات فراوانی در این زمینه می‌توان استناد کرد: و برخی از روایات امام معصوم (علیه السلام)، مردم را جهت رفع نیازهای حکومتی (به ویژه مسائل قضایی و منازعات) به فقها ارجاع داده اند و فقها را با تعبیری نظیر «امناء»، «خلفا»، «وارثان پیامبر»، «کسانی که مجاری امور به دست ایشان است» معرفی کرده اند.

در میان دلایل متعدد نقلی که فقها در آثار خویش بدان استناد کرده اند، ما فقط روایت شریف ناحیه مقدسه امام زمان (علیه السلام) مشهور به «توقیع شریف» را مورد بررسی قرار می دهیم؛ روایتی که به طور صریح بر نصب فقیهان به عنوان کارگزاران امام معصوم (علیه السلام) دلالت دارد.

توقیع شریف

توقیع شریفی که مرحوم صدوق (رحمه الله علیه) در کتاب اکمال الدین (کمال الدین) از اسحاق بن یعقوب نقل می کند: محمد بن یعقوب الكليني، عن إسحاق بن یعقوب قال: سألت محمد بن عثمان العمري رحمه الله أن يوصل لي كتابا قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام:

... و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها

هر حکومتی اهدافی از قبیل: تامین نیازمندی های شهروندان، برقراری امنیت داخلی، برقراری روابط با کشورهای دیگر که تضمین کننده منافع ملی است، تعقیب می کند؛ از این رو هر حکومتی ناگزیر باید دو ویژگی را دارا باشد: نخست راه رسیدن به این اهداف را بدانند و در این راستا جامعه را چنان اداره کند که اهداف تحقق یابد؛ دیگر آن که مورد اعتماد مردم باشد یعنی شهروندان مطمئن باشند که در سایه حکومت او آبرو، جان و مالشان حفظ می شود. حال اگر حکومتی داعیه دین داشته باشد و حکومتی دینی باشد، علاوه بر اهداف مزبور هدف دیگری را نیز باید مد نظر داشته باشد و آن آماده کردن زمینه رشد و ترقی معنوی شهروندان است.

این هدف برای حکومت دینی از چنان اهمیتی برخوردار است که دیگر اهداف تحت الشعاع آن قرار می گیرند؛ به عبارت دیگر، این هدف اولویت نخست در نظام اسلامی به شمار می روند.^۱

حال با توجه به تمایز حکومت دینی از حکومت های دیگر، چه کسی باید رهبری این حکومت را که برآورنده اهداف فوق است بر عهده بگیرد؟ و چه دلایلی ولایت و حاکمیت را برای فقیه ایجاب می کند؟^۲

مطلوب ارزیابی گردد؛ در نتیجه، بحث را در دو مقام ادامه می‌دهیم.

سند

از حیث سند این روایت تا اسحاق بن یعقوب تقریباً قطعی است؛ زیرا آن را گروهی از راویان از گروه دیگری و از مرحوم کلینی (رحمه الله علیه) از اسحاق بن یعقوب نقل کرده‌اند.^۷ از «ابن عصام» گرچه در کتابهای رجالی مدحی به میان نیامده و لکن همین که از مشایخ صدوق (رحمه الله علیه) بوده و ایشان از خدا خشنودی خویش از او را تقاضا کرده، شاید در اعتماد به وی کفایت کند.^۸

تنها فرد مورد بحث در این روایت، اسحاق بن یعقوب می‌باشد که هیچ توثیق خاصی در کتاب‌های رجالی در مورد ایشان نیامده است؛ بنابراین برخی به سند روایت خدشه وارد کردند، لکن با عنایت به نکات ذیل می‌توان گفت که سند این روایت بخصوص شخص اسحاق بن یعقوب ایرادی ندارد.

یک. شخص جلیل‌القدری مانند کلینی (رحمه الله علیه) از محدثان و بزرگان و علمای امامیه از وی نقل روایت می‌کند که یک راوی معمولی و این موضوع بیانگر ثقّه بودن اسحاق بن یعقوب است، چنان که صاحب دراسات نیز، نقل کلینی از وی را دلیل اعتماد

إلی رواة حدیثنا فانهم حجتی علیکم و أنا حجة الله علیهم...^۲

این توقیع^۴ پاسخ حضرت حجت (علیه السلام) به سوالات اسحاق بن یعقوب است. اسحاق بن یعقوب در نامه‌ای مسائلی را خدمت حضرت حجت (علیه السلام) عرضه می‌دارد که از جمله آنها این است که در مورد حوادث واقعه که در زمان غیبت پیش می‌آید، وظیفه ما چیست؟ حضرت حجت (علیه السلام) می‌فرمایند: در حوادث و رخدادهایی که پیش می‌آید به راویان حدیث رجوع کنید؛ چرا که آنان حجت من بر شما و من حجت خدا بر آنان هستم.^۵

این روایت را مرحوم شیخ طوسی (رحمه الله علیه) در کتاب الغیبه و نقل می‌کند، با این تفاوت که به جای «انا حجه الله علیهم» آمده است «حجه الله علیکم، من حجت خدا بر شما هستم» در نقد مرحوم طبری (رحمه الله علیه) در کتاب الاحتجاج تنها «انا حجه الله علیهم من حجت خدا هستم» آمده است؛ البته این تفاوت در نقل هیچ تأثیری در دلالت روایت ندارد.^۶

در استدلال به این روایت برای اثبات ولایت انتصابی مطلقه فقیه، دو بحث ضرورت دارد:

۱. بحث سندی تا اعتبار آن احراز شود؛
۲. بحث استدلالی تا نحوه دلالت آن بر

وی بر اسحاق بن یعقوب می داند.^۹

در کتاب انوار الفقاهه آمده: «مرحوم استرآبادی صاحب کتاب رجال کبیر می فرمایند: از این توقیع مبارک می توان علو مرتبت و شأن اسحاق بن یعقوب را استفاده و نیز نقل کلینی (رحمه الله علیه) را از وی می توان دلیل و به وثاقت او دانست و به همین اکتفا کرد».^{۱۰}

دو. این حدیث و روایت عادی نیست، بلکه توقیعی است از ناحیه امام زمان (علیه السلام) و با توجه به اینکه توقیع فقط در شأن افراد خاصی صادر می شده، احتمال جعل تمام یا قسمتی از توقیع شریف با عنایت به نقل ثقه الاسلام کلینی بعید است.^{۱۱} سه. عباراتی که از امام عصر (علیه السلام) در متن حدیث آمده مانند: «ارشادک الله و ثبتک الله»، بیانگر وثاقت و مدح اسحاق بن یعقوب از طرف امام زمان (علیه السلام) می باشد.^{۱۲}

آیت الله سید محمود شاهرودی (رحمه الله) در کتاب حج آورده «هیچ اشکالی به اعتبار اسحاق بن یعقوب نیست؛ چون این توقیع، بعد از ملاحظه متن عالی و رفیعش، دلالت بر شأن اسحاق و سمو رتبه اش می کند؛ چرا که این حدیث را از نایب خاص امام (علیه السلام) گرفته و بیان کرده است؛ این خود دلیلی بر صداقت و قطعی صدور

بودن توقیع است».^{۱۳}

چهار. بزرگترین استوانه های فقه شیعه مانند شیخ مفید و شیخ صدوق (رحمه الله علیهما) راویان بعدی این توقیع می باشند و همگی سند این توقیع را معتبر دانستند.^{۱۴} علامه محقق طهرانی (رحمة الله علیه) می فرماید: «وقتی که بزرگانی مثل مرحوم شیخ طوسی و شیخ طبری و شیخ صدوق (رحمه الله علیهم) بدان عمل کردند و در کتاب خود نوشته اند، این موجب قوت روایت می شود و از همه اینها گذشته این روایت از همان روایات مشهور محسوب می شود که هم به متنش عمل شده است و هم شهرت فتوایی دارد، و هم شهرت روایی دارد؛ زیرا که این بزرگان آن را در کتاب خود نوشته اند و تلقی به قبول کرده اند و بعد از آنها دیگران هم این روایت را از روایات مشهور دانسته و به آن عمل می کنند؛ لذا در سند آن جای تأمل نیست.

پنج. برخی بر این عقیده اند که اسحاق بن یعقوب برادر جناب کلینی بوده^{۱۵} و برادر چنین شخصی نمی تواند غیر قابل اعتماد باشد.

طبق گزارش علامه تستری (رحمه الله علیه): اسحاق بن یعقوب برادر بزرگ تر کلینی (رحمه الله علیه) است. نسخه اکمال الدین نزد علامه تستری (رحمه الله علیه) بوده و در

کرده، از کجا معلوم که راست گفته است؟! در جواب باید گفت که این مطلب جداً بعید به نظر می‌رسد؛ زیرا مفهوم آن این است که در زمان خود که هنوز غیبت صغری پایان نیافته بود، از افتراء توقیعات دروغین امام زمان (علیه السلام) ناآگاه بوده است؛ تا بدانجا که هیچگونه احتمال قابل توجهی درباره دروغ بودن توقیع نمی‌داده و گرنه آن را نقل نمی‌نمود، به ویژه اینکه بعد از بررسی می‌فهمیم که توقیعات امام عصر (عجل الله تعالی فرجه) به خاطر پنهانی ایشان از اجتماع و حکومت به طور عادی فقط در اختیار خواص قرار می‌گرفت. تقیه به درجه ای رسیده بود که بردن نام امام (علیه السلام) حرام به حساب می‌آمد و بر شیعیان حتی به خاطر حفظ خانواده خود واجب بود که از بردن نام امام (علیه السلام) خودداری ورزند؛ چرا که در غیر این صورت حکومت سراغشان می‌آمد؛ بنابراین چگونه می‌توان تصور کرد که توقیع برای مردم عادی به غیر از چهره‌های شناخته شده و مورد اعتماد، آمده باشد؟ یا چگونه می‌توان باور کرد که کلینی (رحمه الله علیه) در زمان خود قدرت تشخیص خواص از غیر خواص را نداشته است؟ و چگونه می‌توان پذیرفت که توقیعی کامل توسط خواص درست شده است؟!^{۲۰۴}

پایان نامه چنین آمده است «و السلام علیک یا اسحاق بن یعقوب کلینی»^{۱۶} فرزند ارشد به طور معمول نام جد را به خود اختصاص می‌دهد؛ زیرا کلینی صاحب کافی، محمد بن یعقوب بن اسحاق است.^{۱۷} افزون بر این، دکتر حسین علی محفوظ در مقدمه کتاب کافی او را از مشایخ کلینی شمرده است؛ چرا که معمولاً برادر بزرگتر را شیخ می‌شمردند.^{۱۸} ناگفته نماند که برخی کوشش برای اثبات برادری اسحاق بن یعقوب کلینی را تلاشی که چندان هم کمیاب نیست، قلمداد می‌کنند و می‌گویند:

«راه ساده تر آن است که بگوییم با توجه به وضعیت امام زمان (علیه السلام) در دوران غیبت صغرا و فشار و خفقان موجود در آن روزگار که باعث شده بود حضرت (علیه السلام) از انظار عموم پنهان شود و تنها از نواب خاص با مردم ارتباط برقرار کند - صدور توقیعات - یک سندی بر حیات و زمامداری او بود، جز نسبت به افراد بسیار قابل اعتماد صورت نمی‌گرفت، پس خود ارسال نامه از سوی حضرت (علیه السلام) برای شخصی در آن دوران دلیل وثاقت آن شخص می‌باشد».^{۱۹}

تذکره:

ممکن است ادعا شود که شاید اسحاق بن یعقوب به دروغ ادعای دریافت توقیع

بنابراین کلینی که این توقیع را از اسحاق یعقوب نقل می‌کند حتماً او را مورد اعتماد می‌دانسته والا هرگز اقدام به این عمل نمی‌کرده است.^{۲۱}

تذکره ۲:

ممکن است گفته شود که احتمال تحریف برخی از جمل توقیع یا سهل انگاری در نقل وجود دارد و این به اعتبار حدیث لطمه می‌زند؛ لکن با توجه به آن که پذیرفتیم در اصل ورود نص حدیث، کذب و افتراء نبوده و این توقیع توسط خواص اصحاب نقل شده است؛ سهل انگاری در کیفیت نقل، از دو جهت ممکن است صورت پذیرد.

یعنی یا برای نامه، مصلحت شخصی مهمی در این تغییر وجود داشته که این احتمال را در این موارد نمی‌توانیم تصور کنیم و یا آن که ناقل قدرت بر ضبط ندارد و علی‌رغم فراموشی و شک و تردید نسبت به نقل این مسائل سهل انگاری می‌کند. این احتمال نیز به طور عادی در روایات شفاهی مطرح می‌شود و در نقل کتبی (مانند توقیعات).^{۲۲}

خلاصه: بنابر آنچه گذشت می‌توان گفت که توقیع شریف از جهت سند مشکلی ندارد و معتبر است.

دلالت

با نظر بعضی از فقیهان از جمله حاج آقا

رضا همدانی (رحمه الله علیه) این روایت عمده دلیل «نصب» یا «قوی‌ترین» دلیل «ولایت فقیه» است.^{۲۳} جمع قابل توجهی از فقیهان با استناد به توقیع یاد شده به ولایت انتصابی فقیهان استدلال کرده‌اند. از جمله محقق نراقی، صاحب جواهر، شیخ انصاری (رحمه الله علیهم) و برخی فقهای معاصر.^{۲۴} صاحب جواهر معتقد است که در عصر غیبت حتماً باید فقیه عهده دار ولایت امور مسلمین باشد والا بسیاری از امور شیعیان معطل می‌ماند، ایشان از تشکیکات برخی در مورد ولایت فقیه تعجب می‌کند و معتقد است که کسی که قائل به ولایت عام فقیه نباشد، اصلاً طعم فقه را نچشیده است.^{۲۵} همچنین شیخ اعظم انصاری (قدس سره) معتقد است که:

اموری که در این روایت بدان اشاره شده از مناصب امام معصوم (علیه السلام) است که در زمان غیبت از جانب ایشان برای شخص فقیه واجب می‌شود و این انتصاب از جانب امام معصوم (علیه السلام) می‌باشد.^{۲۶}

برای توضیح نحوه دلالت توقیع بر ولایت انتصابی فقیه ذکر، چند نکته ضروری است:

نکته اول (حوادث واقعه):

مراد از حوادث واقعه چیست؟ این که امام عصر (علیه السلام) در مورد حوادث

واقع شده امر می‌کند که به راویان حدیث ما رجوع کنید، چه حوادثی را شامل می‌شود؟ آیا مراد احکام حلال و حرام است، به قرینه سوالات قبلی یا معنای دیگری ارائه شده است؟

در توضیح «حوادث واقعه» که در متن شریف آمده باید بگوییم بسیار بعید است که منظور اسحاق بن یعقوب از آن، احکام شرعی و همین مسائلی که امروز معمولاً در رساله عملیه نوشته می‌شود باشد؛ زیرا:

اولاً برای شیعیان معلوم بوده که در این گونه مسائل باید از علمای دین و کسانی که با اخبار و روایات ائمه و پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) آشنایی دارند مراجعه کنند و نیازی به سوال نداشته است. همان گونه که در زمان حضور خود ائمه (علیهم السلام) به علت مشکلاتی نظیر دوری مسافت و امثال آن، امامان شیعه مردم را در اینگونه موارد (مسائل شرعی) به افرادی نظیر یونس بن عبدالرحمان، زکریا ابن آدم و امثال آن انجام می‌دادند. همچنین نصب نواب اربعه در زمان غیبت صغرای امام زمان (علیه السلام) که هر چهار نفر آنان از فقها و علمای دین بوده‌اند، گواه روشنی بر این مطلب است و خلاصه، این مسئله ی شیعیان موضوع تازه‌ای نبود.

ثانیاً اگر منظور اسحاق بن یعقوب از

حوادث واقعه، احکام شرعی می‌بود، قاعدتاً باید تغییراتی نظیر اینکه «وظیفه ما در حلال و حرام چیست؟» و یا «در مورد احکام الله چه تکلیفی داریم؟» و مانند آنها را به کار می‌برد که تعبیر شایع و رایج بوده و در سایر روایات هم بسیار به کار رفته؛ و به هر روی، تعبیر حوادث واقعه در مورد احکام شرعی به هیچ وجه معمول و متداول نبوده است.

ثالثاً اصولاً دلالت الفاظ، تابع وضع آنهاست و کلمه «حوادث واقعه» به هیچ وجه از نظر لغت و دلالت وضعی به معنای احکام شرعی نمی‌باشد؛ بلکه معنای بسیار وسیع تری دارد که حتماً شامل مسائل مشکلات و رخدادهای اجتماعی نیز می‌شود؛ بنابراین سوال اسحاق بن یعقوب از محضر حضرت ولی عصر (علیه السلام) در واقع این است که در مورد مسائل و مشکلات اجتماعی جامعه اسلامی که در زمان غیبت شما پیش می‌آید، وظیفه ما چیست و به چه مرجعی باید مراجعه کنیم؟ و آن حضرت در جواب فرمودند که در این موارد به «راویان حدیث ما» مراجعه کنید.^{۲۷}

رابعاً اگر مقصود از حوادث، احکام شرعی باشد با علتی که امام (علیه السلام) بیان فرمود «فانهم حجتی علیکم» سازگار نیست؛ زیرا وقتی فقیه حکم شرعی را بیان می‌کند در واقع حکم خدا را بیان داشته، نه حکم

نکته دوم (راویان حدیث):

مقصود از راویان حدیث چه کسانی هستند که امر شده در حوادث واقعه به آن رجوع شود؟

ممکن است کسی بگوید منظور از «راویان حدیث» هر کسی که مثلاً کتاب اصول کافی، وسائل شیعیه یا هر کتاب روایی را بردارد احادیث و روایات آن را برای مردم بخواند و نقل کند؛ اما با اندکی دقت توجه معلوم می گردد که این تصور درست نیست کسی که در زمان ما می خواهد از قول پیامبر (صلوات الله علیه و آله و سلم) یا امام صادق (صلوات الله علیه و آله و سلم) و سایر ائمه (علیهم السلام) حدیث و روایتی را نقل کند، باید به طریقی احراز کرده باشد این حدیث واقعاً از پیامبر یا امام صادق یا امام (صلوات الله علیه) است و در غیر این صورت حق ندارد و نمی تواند بگوید امام صادق (علیه السلام) چنین فرمود؛ و اگر در حالی که آن حدیث و روایت به هیچ طریق معتبری برایش ثابت نشده، آن را به امام صادق (علیه السلام) و یا سایر ائمه معصومین (علیهم السلام) نسبت دهد، از مصادیق کذب و افتراء بر پیامبر و امامان (علیهم السلام) خواهد بود که گناهی بزرگ است.

به عبارت دقیق تر اگر کسی بخواهد حدیثی را از پیامبر یا امام (علیهم السلام) نقل کند حتی باید بتواند بر اساس یک حجت و دلیل شرعی معتبر آن را به امام معصوم (علیه السلام) نسبت دهد و واضح است که این گونه نقل حدیث و دلیل شرعی معتبر، نیاز به تخصص دارد و تخصص آن هم به علم رجال مربوط می باشد.^{۲۹}

آیت الله صانعی در ذیل این روایت چنین نگاشته:

راویان حدیث نمی توانند فقط ناقل باشند؛ چراکه لازمه نقل روایت، اجتهاد می باشد. در این روایت دستور داده شده که فقیه در متن حوادث باشد تا حجت خداوند بر مردم تمام شده و در روز قیامت هیچ گونه عذری وجود نداشته باشد.^{۳۰}

صرف نقل روایت نمی تواند موجب حجت بودن بر مردم باشد. شخصی از میان امامان (علیهم السلام) می تواند به عنوان جانشین باشد که تفقه در دین داشته باشد و بتواند به عنوان جانشین عترت طاهرین انجام وظیفه کنند.^{۳۱}

باید توجه داشت که اطلاق رجوع به راویان حدیث شامل اخذ فتوا، رفع منازعات، تنفیذ احکام شرعی و اجرای آن و اعمال ولایت به حسب اختلافات حاجات و موارد می باشد.^{۳۲}

نکته سوم (حجیت راویان):

مراد از فقره «فانهم حجّتی علیکم و أنا حجة الله علیهم» چیست؟ مراد از حجّیت در روایت چیست؟ مقصود از حجّیت در این روایت احتجاج (استدلال و اقامه حجت) مولابر عبد می باشد یعنی اگر امری آمد و شخص با آن مخالفت کرد، به همین مطلب علیه او احتجاج می شود.^{۳۳}

بهترین شیوه استدلال به این روایت:

حضرت دو جمله «فانهم حجّتی علیکم و أنا حجة الله علیهم» را به گونه ای آورده که به وضوح می رساند حجّیت راویان حدیث آنان که همان فقیهان هستند، بسان حجّت خود آنهاست، حال آنکه اگر زمان صدور توقیع یعنی غیبت صغری را در نظر بگیریم و توجه کنیم که حضرت در این دوران شیعیان را برای غیبت کبری آماده می کردند و در واقع آخرین وصایا و آخرین احکام را صادر می کردند، به وضوح در خواهیم یافت که این روایت به زمان غیبت نظر داشته است که بسیاری از فقیهان گذشته اشاره کردند، فقیهان شیعه را به عنوان جانشینان خود در تمام امور از جمله زمامداری جامعه اسلامی معرفی می کند^{۳۴} و همان طور که اگر خود وجود مبارک حضرت (علیه السلام) ظهور کند، حجّت بودن او از طرف خدا عبارت است از مرجع عام بودن در جمیع امور مربوط به مردم؛

همچنین حجّت بودن فقیه در عصر غیبت از جانب او، مرجعیت عام ولایت مطلقه وی بر امور عامّه امت اسلامی است.^{۳۵} حضرت امام (قدس الله سره) در کتاب ولایت فقیه می فرمایند:

«فقهها از طرف امام (علیه السلام) حجّت بر مردم هستند؛ همه امور و تمام کارهای مسلمین در امر حکومت به آنان واگذار شده است: تمشیت امور مسلمین، اخذ و مصرف عواید عمومی، هرکس تخلف کند خداوند بر او احتجاج خواهد کرد»^{۳۶} پس امام (علیه السلام) حجّت خداست؛ زیرا اگر او چیزی بگوید و مردم عمل نکنند خدا به همان گفته و علیه مخالفین احتجاج می کند و آنها نمی توانند عذری در این مخالفت بیابند. اگر فقیه حجّت امام (علیه السلام) است یعنی اگر امری کند چه از باب فتوا و استنباط حکم، چه از باب ولایت و انشاء حکم؛ و مردم مخالفت کنند، حضرت بر علیه مخالفان و به همین امر فقیه احتجاج می کند.

به هر تقدیر، دلالت روایت در ولایت فقیه و نیابت او از امام معصوم (علیه السلام) جای تردید نیست.^{۳۷} محقق مدقق محمد انصاری (قدس الله سره) عقیده دارند که تعلیل امام عصر (علیه السلام) به اینکه (راویان حدیث حجت من بر شما و من حجت خدا بر ایشان هستیم) با اموری مناسبت دارد که در آن نیاز

کتابنامه

۱. بنیان حکومت در اسلام، حائری، سید کاظم؛ جلد اول، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۴.
۲. هادوی تهرانی، مهدی؛ ولایت فقیه (مبانی، ادله و اختیارات) جلد اول قم، کانون اندیشه جوان، ۱۳۷۷.
۳. بازنشانی حکومت ولایتی؛ صالح، سید محسن؛ جلد اول، قم: وثوق، ۱۳۷۹.
۴. مصباح، محمدتقی؛ ولایت فقیه؛ جلد اول، قم: موسسه امام خمینی ۱۳۷۸.
۵. کدیور، محسن؛ حکومت ولایتی.
۶. مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ منتظری، حسین علی؛ جلد اول، قم: تفکر ۱۳۶۹.
۷. امام خمینی؛ ولایت فقیه؛ جلد اول، موسسه تنظیم نشر آثار، ۱۳۷۳.
۸. موسوی تبریزی، سید ابوالفضل؛ ولایت فقیه؛ جلد اول، قم: حر، ۱۳۷۶.
۹. کمال الدین تمام النعمه؛ شیخ صدوق؛ تهران: اسلامیه، صفر ۱۳۷۹.
۹. حسینی طهرانی، سید محمد حسین؛ ولایت فقیه در حکومت اسلام؛ جلد اول، تهران: حکمت، ۱۴۱۵ قمری

به رأی و نظر می باشد و این مناسبی است که امام (علیه السلام) در زمان غیبت از نظر خودش به فقها می دهد، نه اینکه از ناحیه خدا به طور مستقیم بر فقیه واجب باشد و الا باید می فرمود: «إنهم حجج الله علیکم» یعنی ایشان حجت های خدا بر شمایند، کما اینکه در مورد دیگری فرموده اند که «فقها و امناء الله علی الحلال و الحرام» می باشند؛ بنابراین حجت امام (علیه السلام) بودن فقها بر مردم، بیانگر این است که فقها و راویان حدیث در مسائل اجتماعی و رخدادهای تازه، مرجع مردم می باشند.^{۳۸}

در تمام مسائل باید به عنوان یک وظیفه به اینها مراجعه شود؛ چرا که اگر به فقها مراجعه نشود و اینان حجت خداوند بر مردم باشند لازم می آید که مردم از حکومت طاغوت پیروی کنند و آنان که در بیان قانون حجت هستند در اجرای قانون، قضاوت و... نیز حجت هستند.^{۳۹}

بنابر آنچه که گذشت دو جمله اخیر توقیع، دلالت بر انتصاب فقها از جانب امام معصوم (علیه السلام) دارد:

خلاصه: حدیث توقیع از جهت سند و دلالت بر ولایت مطلقه فقیه دلالت دارد، دلالتی که از ناحیه امام معصوم (علیه السلام) به فقیه جامع الشرایط اعطا می شود، والسلام.

پی نوشت:

۱. (نظام سیاسی اسلام؛ ص ۱۹۹)
۲. (نظام سیاسی اسلام؛ ص ۱۹۹)
۳. کمال الدین؛ شیخ صدوق؛ ج ۲، ص ۱۶۰-۱۶۱
۴. «توقیع» در لغت به معنای نشان نهادن بر روی نامه است و نشان و دست خط پادشاه را بر فرمان یا نامه نیز توقیع گویند. نامه های معصومان (علیهم السلام) بخصوص آنهایی که از ناحیه مقدسه امام زمان (علیه السلام) شرف صدور یافته و یکی از نواب اربعه آن را ابلاغ کرده در کتابهای تاریخ و حدیث به توقیعات مشهور است. امام خمینی؛ ولایت فقیه، پاورقی ص ۶۷.
۵. (کمال الدین؛ شیخ صدوق؛ ج ۲، ص ۱۶۰-۱۶۱)
۶. (هادوی تهرانی، مهدی؛ ولایت فقیه، ص ۱۰۹ و ۱۱۰)
۷. (هادوی تهرانی، مهدی؛ ولایت فقیه، ص ۱۱۰)
۸. (منتظری، حسین علی؛ مبانی فقهی حکومت اسلامی، ص ۲۶۸)
۹. (منتظری، حسین علی؛ دراسات، ص ۴۷۹)
۱۰. (صالح، سید محسن، بازنشانی حکومت ولایی، ص ۱۳۰)
۱۱. (کدیور، محسن، حکومت ولایی، ص ۳۲۱ و ۳۲۲)
۱۲. (کدیور، محسن، حکومت ولایی، ص ۳۲۱ و ۳۲۲)
۱۳. (صالح، سید محسن، بازنشانی حکومت ولایی، ص ۱۳۰)
۱۴. (کدیور، محسن، حکومت ولایی، ص ۳۲۲)
۱۵. (حسین حائری؛ ولایت الامر فی عصر الغیبه ص ۱۲۲ و ۱۲۴ به نقل از حکومت ولایی ص ۳۲۲؛ قاموس الرجال، تستری، ج ۱، ص ۷۸۶ به نقل از ولایت فقیه (هادوی)، ص ۱۱۰، حایری، سید کاظم؛ بنیان حکومت در اسلام ص ۲۴۹)
۱۶. (صالح، سید محسن؛ بازنشانی حکومت ولایی؛ ص ۱۳۲)
۱۷. (معرفت، محمد هادی؛ ولایت فقیه، ص ۱۲۸، به نقل از پاورقی بازنشانی حکومت ولایی، ص ۱۳۲)
۱۸. (کافی، ج ۱ ص ۱۵۰، به نقل از پاورقی بازنشانی حکومت ولایی ص ۱۳۲)
۱۹. (هادوی تهرانی، مهدی؛ ولایت فقیه، ص ۱۱۰ و ۱۱۱)
۲۰. (حایری، سید کاظم؛ بنیان حکومت در اسلام ص ۱۷۰)
۲۱. (هادوی تهرانی، مهدی؛ ولایت فقیه، ص ۱۱۱)
۲۲. (حائری، سید کاظم؛ بنیان حکومت در اسلام ص ۱۷۰)
۲۳. (کدیور، محسن، حکومت ولایی، ص ۳۱۹)
۲۴. (کدیور، محسن، حکومت ولایی، ص ۳۱۹ پاورقی شماره ۱)
۲۵. (جوادی آملی، عبدالله؛ ولایت فقیه و رهبری؛ ویژه نامه انتخابات خبرگان، ص ۷۴، با تلخیص و تصرف)
۲۶. (انصاری، شیخ مرتضی؛ مکاسب، ص ۱۵۴، به نقل از بازنشانی حکومت ولایی، ص ۱۳۳)
۲۷. (نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه؛ مصباح، محمد تقی، ص ۹۸ و ۹۹)
۲۸. (موسوی تبریزی، سید ابوالفضل؛ ولایت فقیه، ص ۱۱۸)
۲۹. (مصباح یزدی، محمد تقی؛ نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه، ص ۹۸ و ۹۹)
۳۰. (صانعی، یوسف؛ ولایت فقیه، به نقل از بازنشانی حکومت ولایی)
۳۱. (صالح، سید محسن؛ بازشناسی حکومت ولایی، ص ۱۳۳)
۳۲. (منتظری، حسین علی؛ دراسات، ص ۴۸۰)
۳۳. (هادوی تهرانی، مهدی؛ ولایت فقیه، ص ۱۱۲)
۳۴. (هادوی تهرانی، مهدی؛ ولایت فقیه، ص ۱۱۲)
۳۵. (موسوی تبریزی، سید ابوالفضل؛ ولایت فقیه، ص ۱۲۱)
۳۶. (امام خمینی (ره)؛ ولایت فقیه، ص ۷۱)
۳۷. (هادوی تهرانی، مهدی؛ ولایت فقیه، ص ۱۱۲)
۳۸. (شیخ انصاری؛ مکاسب، ص ۱۵۴، به نقل از دراسات، ص ۴۷۹)
۳۹. (صانعی، یوسف؛ ولایت فقیه، به نقل از بازنشانی حکومت ولایی)

امیر ناصر خاکی

مدرس حوزه علمیه البرز

بررسی مشروعیت مالکیت فکری بر محور اندیشه امام خمینی (ره)

چکیده

بحث مالکیت فکری در سده های اخیر میان متخصصین دانش حقوق خصوصی بسیار پرچالش بوده و گفت وگوهای پرشماری پیرامون آن انجام شده است. اما به لحاظ سابقه کم این بحث در کرسی های فقهی و اختلاف بین صاحب نظران، در راستای کشف موضع شریعت اسلام در رابطه با وجود یا عدم این نوع از مالکیت، انجام تحقیقی جامع، مستدل و درعین حال موجز ضروری می نمود که با وجود گسترش روزافزون فضای مجازی و قرار گرفتن آثار فکری پدیدآورندگان در دسترس آحاد مردم، مشروعیت مالکیت فکری را بررسی نماید. بدین منظور پژوهش پیش رو که به روش توصیفی تحلیلی، ادله موافقین و مخالفین مالکیت فکری را بررسی کرده نگارش یافت و در نهایت نظر امام خمینی رحمه الله تعالی علیه مبنی بر عدم مشروعیت مالکیت فکری، نزد نگارنده این اثر مصاب دانسته شد.

کلیدواژه:

مالکیت فکری، صاحب اثر، امام خمینی، عقلا.

با اختراع ماشین چاپ توسط یوهانس گوتنبرگ آلمانی در قرن پانزدهم میلادی، چاپ و نشر کتاب به عنوان مصداق بارز اثر فکری، آسان شد و سرمایه داران بدون اجازه از صاحبان آثار برای کسب سود و منفعت اقدام به چاپ و نشر هرچه بیشتر آثار نمودند و این در حالی بود که چیزی از عواید آن نصیب پدیدآورندگان آن آثار نمی‌شد. تا اینکه در سال ۱۷۰۹ میلادی قانونی به نام An law در بریتانیا به تصویب رسید و به موجب آن حقوقی برای صاحبان آثار فکری در نظر گرفته شد. در امتداد آن، قوانین و معاهده‌هایی در کشورهای مختلف جهان و در سطح بین‌الملل گذارده شد. اما بحث از مالکیت فکری در فقه شیعه سابقه طولانی ندارد و اولین فقیه شیعه که به صراحت در این باره اظهار نظر کرد، مرحوم امام خمینی رحمه الله تعالی علیه بود و در فتوای خود وجود چنین حقی را نفی نمود.

امروزه با توجه به گسترش شگرف فضای مجازی و استفاده روزافزون از نوشته جات، صوت ها، فیلم ها و برنامه ها به صورت الکترونیکی در عرصه های مختلف آموزشی، سرگرمی، اقتصادی و غیر آن، این سؤال پیش می آید که آیا از نظر فقه شیعه، اعتبار مالکیت فکری برای پدیدآورندگان آثار

فکری، مشروعیت دارد یا خیر؟ هر یک از موافقین و مخالفین مالکیت فکری به چه ادله ای استناد می کنند؟ کارایی عرف و نقش عقلا در اعتبار دهی به این نوع از مالکیت تا چه میزان است؟ در این پژوهش، نگارنده پس از تنقیح موضوع مالکیت فکری و بیان اهم قوانین موضوعه ایران در رابطه با این مبحث، به نقد و بررسی ادله پیرامون این نوع از مالکیت بر محور اندیشه حضرت امام خمینی رضوان الله تعالی علیه پرداخته است.

تعریف مالکیت:

آیت الله خویی مالکیت را به سلطنت تفسیر کرده (موسوی خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۴). و مرحوم نائینی آن را به معنای واجدیت و دارا بودن دانسته است (نائینی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۸۴).

تعریف مالکیت فکری و مقایسه آن با مالکیت معنوی:

در تعریف مالکیت فکری گفته اند: «مالکیت فکری یا مالکیت اندیشه به حقوقی گفته می شود که به صاحبان آن، حق بهره وری از اندیشه و خلاقیت را می دهد و ارزش اقتصادی و قابلیت داد و ستد دارد، ولی موضوع آن شیء معین مادی نیست» (صفايي، ۱۳۸۲، ص ۲۲۷). و مالکیت معنوی را به «حقوقی که به صاحب آن اختیار انتفاع

که به بحث مالکیت فکری مرتبط است، قانون علامات صنعتی و تجارتي مصوب سال ۱۳۰۴ هجری شمسی است و پس از آن در سال ۱۳۴۸ قانون حمایت حقوق مؤلفان و مصنفان و هنرمندان به تصویب رسید که به موجب آن مدت استفاده از حقوق مادی اثر برای پدیدآورنده تا ۵۰ سال از تاریخ فوت او است و در صورتی که اثر سینمایی یا عکاسی باشد یا صاحب اثر شخص حقوقی باشد همچنین در مواردی که صاحب اثر حق خود را به دیگری انتقال داده یا اثر را به سفارش شخص دیگری تولید کرده باشد، مدت استفاده از حقوق مادی نهایتاً ۳۰ سال خواهد بود و در دو فرض اخیر پس از مدت ۳۰ سال، حق مادی به صاحب اثر بازگشته و تا ۵۰ سال پس از فوت برای او محفوظ است (همان قانون، مواد ۱۲ الی ۱۶). البته در رابطه با بحث مالکیت فکری قوانین دیگری نیز در ایران وجود دارد که از حوصله این نوشته خارج است.

دیدگاه امام خمینی پیرامون مالکیت فکری:

امام خمینی در رابطه با مالکیت فکری دو فتوا دارد که با ملاحظه آن می توان دریافت که ایشان عملاً به اعتبار مالکیت فکری قائل نیست. ایشان در مورد حق اختراع می فرماید: «آنچه معمول است از ثبت صنعت برای مخترع آن و منع دیگری

انحصاری از فعالیت و فکر و ابتکار انسان را می دهد» تعریف نموده اند (کاتوزیان، ۱۳۸۲، ص ۲۴). برخی بین دو مفهوم مالکیت فکری و مالکیت معنوی قائل به فرق شده اند) وب سایت mallsadra.holdings، نهم بهمن ۱۴۰۰). به این توضیح که مالکیت معنوی از جهتی شمول وسیع تری داشته و شامل استحقاق درج نام پدیدآورنده بر روی اثر نیز شود، در حالی که وجود چنین حقی برای پدیدآورنده از مسلمات است و اختلاف در جایی است که صاحب اثر بخواهد از امتیازات مادی اثر مخلوق خود نیز بهره مند شود و مثلاً آن را تکثیر نموده و از طریق آن درآمد زایی کند.

مراد از حق مالکیت فکری به معنای دقیق، فرض اخیر است که شامل تمام مواردی می شود که شخصی در اثر استفاده از فکر و خلاقیت خویش اثری علمی، ادبی، هنری، خوراکی، صنعتی و امثال آن خلق می کند که اگرچه آن اثر به شکل یک عین خارجی محقق شود ولی آن رابطه خاص و انحصاری میان پدیدآورنده و اثر چیزی غیر مادی است که بر مبنای منشأ موجودیت آن که از فکر انسان نشأت می گیرد به آن مالکیت فکری اطلاق می شود.

مالکیت فکری در قوانین ایران:

در قوانین داخلی ایران اولین قانونی

از تقلید و تکثیر آن، شرعاً اثری ندارد و منع دیگری از تقلید آن و تجارت به آن جایز نیست و کسی حق ندارد سلطه دیگری را از اموال او و خود او سلب کند» (موسوی خمینی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۶۲۶). همچنین ایشان در رابطه با حق طبع بیان می‌دارد: «آن چه که نزد بعضی به حق طبع نامیده می‌شود، حق شرعی نیست. در نتیجه، سلب تسلط مردم بر اموالشان بدون هیچ عقد یا شرط طرفینی جایز نیست. بنابراین صرف چاپ یک کتاب و درج این که حق چاپ برای صاحب آن محفوظ است موجب حقی نمی‌شود.» (موسوی خمینی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۶۲۵).

چنانچه پیداست مطابق این دیدگاه اگر کسی کتابی را خریداری کند، مالک آن کتاب می‌شود و حق هرگونه تصرفی را در آن دارد تا جایی که می‌تواند بدون اذن مؤلف کتاب، هزاران نسخه از آن چاپ و تکثیر نماید و حتی اعلام نارضایتی صاحب اثر با عباراتی نظیر (حق چاپ محفوظ است) نیز بی‌تاثیر است و سد راه تسلط مالک کتاب در انواع مختلف تصرف در آن نخواهد شد.

و روشن است که حق طبع مصداقی از مصادیق مختلف مالکیت فکری است و طبق این رویکرد، در سایر موارد مانند آثار هنری، ادبی، صنعتی و امثال آن نیز، حکم مسأله

همین خواهد بود.

در خور توجه است که در هر دو فتوای گفته شده، مرحوم امام از قاعده تسلط مردم بر اموالشان سخن گفته و گویا به پشتوانه آن مالکیت فکری را برای صاحب اثر مشروع و معتبر ندانسته است. قاعده تسلط از حدیث معروف (الناس مسلطون علی اموالهم) (حلی، ۱۹۸۲م، ص ۴۹۴). اخذ شده و بیانگر این مطلب است که مردم بر ما یملک خود حق هرگونه تصرف و استفاده‌ای را دارند مگر از جانب شارع مقدس آن تصرف حرام اعلام شده باشد و با انطباق این قاعده با مسئله مورد بحث، همان کلام امام رحمه الله به دست می‌آید.

تضارب آراء و دلایل:

از آنجاکه اصل عدم اقتضا دارد، اصل بر عدم اعتبار مالکیت فکری است مگر اعتبار و مشروعیت آن ثابت شود؛ بنابراین در ادامه به بیان دلایل اعتبار مالکیت فکری و نقد آن می‌پردازیم و در نهایت بحث را در بیان و اثبات مدعای خود دنبال خواهیم کرد.

دلایل اعتبار مالکیت فکری و نقد آن‌ها:

استناد به قاعده تسلط و نقد آن: در مقابل نظر امام خمینی، بعضی از فقها مالکیت فکری را برای صاحب اثر، معتبر دانسته و آن را به قاعده تسلط مستند کرده و بیان داشته‌اند: «هر کس چیزی تألیف

برای صاحب اثر مسلم دانسته در حالی که اصل بحث در مالکیت فکری این است که آیا صاحب اثر چنین تسلطی دارد یا خیر؟ و از طرفی ممکن است اشکال شود که حضرت امام نیز بر مدعای خود به همین دلیل استناد کرده و به تبع استدلال ایشان نیز مصادره به مطلوب است؛ با این توضیح که ایشان نیز تسلط صاحب کتاب فیزیکی در هرگونه تصرف در آن و عدم حق و تسلط پدیدآورنده در اثرش را مفروض گرفته است. در جواب از این اشکال باید گفت اگر ایشان به منظور نفی مشروعیت مالکیت فکری به قاعده تسلط تمسک می نمود، از باب مصادره به مطلوب محسوب می شد؛ اما ایشان در کتاب فتاوی تحریرالوسیله اصلاً در مقام استدلال نبوده و دلیل برای فتوای خود ذکر نکرده است، بلکه مرحوم امام پس از آنکه با ادله فقهی خود به فتوای عدم اعتبار مالکیت فکری رسید، در کتاب فتاوی خود این مضمون را بیان داشت که مالکیت فکری معتبر نیست و نمی تواند سلطه مالک شیء را به مایملک خویش محدود کند.

استدلال به حرمت ظلم و نقد آن:

برخی دیگر از صاحب نظران، برای اثبات مشروعیت مالکیت فکری به حرمت ظلم استناد نموده (مکارم، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۵۰۰). و گفته اند: نادیده انگاری حق مالکیت فکری

کند، آن تألیف نتیجه کار فکری و اندیشه اش بوده، بنابراین مالک و صاحب آن است و حق دارد دیگران را از هرگونه دخل و تصرفی در آن باز دارد؛ زیرا مردم شرعاً و عرفاً بر اموال خود مسلط هستند» (روحانی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۳).

آنچه عجیب به نظر می رسد، این است که دو فقیه از یک دین و مذهب و مکتب، از یک روایت به دو نتیجه متفاوت و دو حکم متناقض می رسند. با دقت در عبارات این دو فقیه ریشه اختلافشان در برداشت متفاوت از حدیث مذکور این طور می نماید که ذهنیت مرحوم امام از تسلط بر مال، تسلطی است که خریدار کتاب در عین خارجی و مجسم کتاب پیدا می کند، تسلطی که نویسنده آن کتاب هرگز بر آن ندارد و در مقابل ذهنیت آیت الله روحانی از تسلط بر مال، تسلطی است که پدیدآورنده بر اثر خویش دارد و آن عبارت از رابطه غیر عینی و نامحسوس، اما قابل درک بین اثر و صاحب اثر است و خریدار کتاب هنگام ابتیاع کتاب آن رابطه خاص میان پدیدآورنده و اثرش را نمی خرد، بلکه عین خارجی و مجسم کتاب را خریداری می کند؛ و موضوع بحث در مالکیت فکری همین رابطه است. به نظر می رسد استدلال آقای روحانی به قاعده تسلط مصادره به مطلوب است؛ زیرا ایشان چنین تسلطی را

و تجاوز به آن، مصداق ظلم و ممنوع است؛ زیرا وقتی کسی اثری تولید می‌کند، بخش قابل توجهی از وقت و نیروی خویش را به آن اثر اختصاص داده و به تبع توقع بهره برداری از آن اثر را دارد و اگر این حق اولویتی که نسبت به او و اثرش پدید آمده در نظر گرفته نشود، به طور حتم، ظلم در حق او خواهد بود. در جواب ایشان باید گفت که ظلم عبارت است از سلب کردن حق دیگران، در حالی که در مورد بحث ما هنوز حقی برای صاحب اثر به اثبات نرسیده تا سلب کردن آن مصداق ظلم و حرام باشد، و به بیانی دیگر از باب سالبه به انتفاء موضوع می‌باشد.

استدلال به حرمت سرقت و نقد آن:

در زمانی که عرف جامعه برای مالکیت فکری، مالکیت قائل شده است، اگر کسی با نادیده گرفتن این مالکیت از آثار دیگران بدون اجازه پدیدآورنده آن‌ها استفاده نماید، مشمول سرقت می‌شود و سرقت در اسلام حرام و نزد همه مردم دنیا، عملی مذموم می‌باشد. پاسخ اشکال فوق این است که سرقت عبارت از ربودن مال دیگران است و این رابطه اضافی موجود در عبارت (مال دیگران)، در علم ادبیات از نوع اضافه ملکیت است و با لحاظ این نکته معلوم می‌شود که سرقت، ربودن مال در تملک دیگران است که با این وجود، هر چند که عرف مردم برای آن

رابطه خاص میان یک اثر و صاحب آن مالیت قائل شده باشند، اما جعل مالکیت به دست مردم جامعه نیست، بلکه به ید شارع بوده و این که شارع مقدس برای پدیدآورنده جعل مالکیت کرده باشد، هنوز ثابت نشده و به تبع مشمول سرقت نمی‌شود.

استدلال به قاعده لاضرر و نقد آن:

اگر کسی پس از تحمل زحمات زیاد و صرف هزینه‌های سنگین، اثری را خلق کند و ما حق مالکیت فکری برای او لحاظ نکنیم، قطعاً به ضرر او می‌انجامد در حالی که در شریعت مبین اسلام ضرر نفی شده و حکم مشتمل بر ضرر وجود ندارد. با این استدلال لاجرم باید پذیرفت که در دین اسلام، مالکیت فکری حقی مشروع و معتبر است. اشکال اول به این استدلال: ضرر به معنای سلب حق است و بنابراین اگر چنین حقی از سوی شارع برای صاحب اثر از قبل ایجاد شده باشد که مطلوب شما از قبل حاصل است و پیش از این استدلال هم مشروعیت مالکیت فکری ثابت شده است و نیازی به این استدلال نیست. و از طرف دیگر چنانچه از سوی شارع برای صاحب اثر چنین حقی از پیش ایجاد نشده باشد، در این صورت دیگر حقی نیست تا سلب کردنش موجب ضرر شود و از مصادیق سالبه به انتفاء موضوع خواهد بود.

می‌شود و سپس با استدلال نهی از بخش و یا احق بودن می‌خواهد آن حق را اثبات کند که چنانچه گفته شد، عدم سلامت این استدلال روشن می‌باشد.

استدلال به ترغیب برای تولید آثار فکری و نقد آن:

با ایجاد حق اولویت و مالکیت فکری برای صاحبان اثر، ایشان می‌توانند از زحمتی که متحمل شده‌اند بهره‌برداری مادی کنند و بدین سان آحاد مردم بر تولید اثر فکری ترغیب می‌شوند و برعکس اگر مالکیت فکری را به رسمیت نشناسیم، انگیزه‌ها سرکوب می‌شود و کسی رغبتی به تولید چنین آثاری نخواهد داشت و این به سرکوب استعدادها و عدم پیشرفت در علم و صنعت می‌انجامد. در جواب از این دلیل می‌توان گفت تنها راه برای تشویق و ترغیب بر تولید چنین آثاری این نیست که برای ایشان حقی ایجاد کنیم که تحقق آن در شریعت ثابت نشده، بلکه این تشویق از طرق دیگری هم می‌تواند صورت گیرد، مثل این که از بیت‌المال به صاحبان آثار هنری دستمزد بدهند.

استدلال به بنای عقلا و نقد آن:

در پاسخ به استفتائی از آیت‌الله مکارم شیرازی چنین آمده: «حق التألیف یک حق عقلایی است که در میان عقلای جهان به

اشکال دوم به استدلال: در بسیاری از موارد رعایت نکردن حق مالکیت پدیدآورنده موجب ضرر او نیست، بلکه موجب عدم نفع است که ادله ضرر شامل آن نمی‌شود؛ و لذا دلیل گفته شده نارسا و ناقص می‌باشد.

استناد به آیه شریفه (لا تبخسوا الناس اشیائهم) (اعراف، ۸۵) و روایت (من سبق الی مال لم یسبق به مسلم فهو احق به) (احسائی، ۱۴۰۵، ق، ص ۴۸۰). و نقد آن:

(بخش) در لغت به معنای ندادن یا کم دادن حق کسی از روی ظلم است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ق، ص ۱۱۰). و آیه بیانگر این است که از دادن حق مردم به آن‌ها دریغ نکنید و نیز روایت بیان می‌دارد کسی که زودتر از هر مسلمان دیگری چیزی را بدست آورد، نسبت به آن سزاوارتر است.

به نظر می‌رسد همان گونه که در پاسخ از دلایل پیشین گذشت، این استدلال نیز از مصادره به مطلوب مصون نیست و در جایی که هنوز حقی برای پدیدآورنده اثر از قبل به اثبات نرسیده، بخش و یا احق بودن نسبت به او معنا ندارد. باید در نظر داشت که هیچ گاه یک دلیل نمی‌تواند برای خودش موضوع بسازد که اگر چنین شد، آن دلیل از باب مصادره به مطلوب خواهد شد. در این استدلال نیز متمسک به این گونه نصوص ابتدا برای پدیدآورنده حقی را از پیش قائل

رسمیت شناخته شده است و تجاوز به آن مصداق ظلم و ممنوع می باشد و نشر آثار مولفین و شعرا بدون اجازه ی آنان جایز نیست و این نکته را باید توجه داشت که همیشه مصداق از عرف گرفته می شود و احکام از شرع مقدس، و مانعی ندارد که با گذشت زمان حقوق تازه عقلانیه پیدا شود و مشمول احکام کلیه اسلام گردد». (مکارم، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۵۰۰).

قائلین به این رای می گویند موضوعات در گذر زمان و مکان تغییر می کنند و عرف در این میان نقش اساسی و مهمی ایفا می کند. در جامعه امروزی، بحث مالکیت فکری امری است که پس از گذشت قرن ها بحث و تبادل نظر کاملاً بین آحاد مردم و عقلاً پذیرفته شده است و شاهد این مطلب، وضع قوانین متعدد در کشورهای مختلف دنیا و معاهده های بین المللی پیرامون مالکیت فکری می باشد. در حقیقت عقلاً در اعصار مختلف گاه چیزی را که مال بوده از مالکیت ساقط نموده و گاه چیزی را که تا آن زمان دارای ارزش اقتصادی نبوده را مال لحاظ کرده اند. با نگاهی به سابقه این مسئله درمی یابیم در زمانی که دستگاه چاپ هنوز اختراع نشده بود و می بایست برای تولید هر عین خارجی از یک کتاب، ناسخ نسخه ای از روی آن با خط خود بنویسد، بحث مالکیت

فکری فایده و مصداقی نداشت؛ اما پس از اختراع دستگاه چاپ و ایجاد انگیزه برای جلب سرمایه و سودآوری از طریق تکثیر و انتشار آثار فکری، مسأله مالکیت فکری دارای مصداق و فایده شد و عقلای عالم چنین حقی را برای پدیدآورنده آن اثر جعل نمودند و از آنجا که این جعل حق از سوی شارع مقدس با نهی و مخالفت همراه نشده، لذا می توان برای اثبات آن به دلیل بنای عقلاً تمسک کرد و به آن اعتبار داد.

در پاسخ به این استدلال باید گفت: اولاً بنای عقلاً در جایی معتبر است که نزد همه عقلاً پذیرفته شده باشد در حالی که در مسأله مالکیت فکری هنوز اختلاف نظر است؛ و اگرچه که قوانین مختلفی هم در اثبات آن وضع شده اما بسیاری از این قوانین از جهات مختلف محدود است. برای نمونه کشور ایران به کنوانسیون بین المللی برن ۱۸۸۶ میلادی ملحق نشده و به تبع آثار ایران را می توان در خارج بدون اجازه صاحب اثر تکثیر و منتشر کرد و بالعکس؛ از این رو می توان گفت معاهده برن یک قرارداد و توافق است که بین عده ای از عقلاً منعقد شده که بین خودشان برای مالکیت فکری یکدیگر قائل به حق شده اند در حالی که بنای عقلاً نیازی به توافق ندارد.

ثانیاً بنای عقلاً وقتی معتبر است

به اثبات برسد تفاوتی ندارد که آنچه عقلا در مورد ایجاد حق برای پدیدآورنده اعتبار کرده‌اند، موضوع یک قضیه شرعی باشد یا حکم آن، چراکه به امضای شارع رسیده است. اما این سخن در بین اصولیون، قولی شاذ محسوب می‌شود و در این مقاله فرصت تحلیل مسئله اصولی وجود ندارد.

فارغ از مبنای شاذ شهید صدر، همان گونه که از عبارت پیش گفته آیت الله مکارم پیداست، کارایی عقلا و عرف در موضوعات مسائل بوده و احکامی که بر آن موضوعات حمل می‌شود به دست شارع است و عرف در رابطه با آن احکام به هیچ وجه نمی‌تواند دخالتی داشته باشد و هر جا که سخنی از عرف و بنای عقلا است در باب موضوعات است که بنای عقلا می‌تواند موضوعی را که از قبل نبوده، ایجاد کند یا موضوعی که از پیش وجود داشته را از بین ببرد و یا در آن تغییری بدهد. حال باید دید که جعل حق به وجه مخصوص و جعل مالکیت فکری برای پدیدآورنده اثر از موضوعات محسوب می‌شود یا از احکام؟

با دقت در محل نزاع می‌توان بر وفق مدعای صاحبان هر دو نظر، دو قضیه منطقی متناقض به نحو ذیل تشکیل داد:

طبق نظر موافقان مالکیت فکری: علقه میان پدیدآورنده با اثر، مملک است.

که از جهت زمانی به زمان شارع و ائمه معصومین علیهم السلام برگردد؛ چراکه شرط حجیت بنای عقلا این است که منع شارع متوجه آن نشود (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۱۳۸). و بدیهی است که اگر پس از گذشت قرن‌ها از زمان شارع، عقلا بنایی بگذارند، حتی اگر بنای ناصواب و نامشروع باشد، امکان ردع و منع برای شارع میسر نیست و لذا چنین بنایی از سوی عقلا معتبر نیست. بلکه در مقابل از بنای عقلا می‌توان برای اثبات عدم اعتبار مالکیت فکری کمک گرفت؛ زیرا آنچه که مسلم است بنای عقلا بر نادیده گرفتن حق خاصی برای صاحبان آن آثار در زمان‌های گذشته بوده و ائمه معصومین علیهم السلام هم با سکوتشان بر این بنا صحه گذارده و به نوعی آن را تایید نموده‌اند.

البته مرحوم شهید صدر در رابطه با بنای عقلا بیانی دارد که می‌تواند برای طرفداران مالکیت فکری راه گشا باشد، دیدگاه ایشان این است که در بنای عقلا، احراز امضا لازم نیست بشخصه باشد، بلکه اگر بمناطه باشد هم کافی است (صدر، ۱۴۱۸ ق، ج ۱، ص ۲۶۴). که مطابق این مبنا قائلین به اعتبار مالکیت فکری باید امضای شارع نسبت به مناط چنین جعل حقی را برای صاحب اثر اثبات کنند و اگر این امر

طبق نظر مخالفان مالکیت فکری: علقه میان پدیدآورنده با اثر، مملک نیست.

روشن است که در این دو قضیه، علقه میان پدیدآورنده با اثر موضوع قضیه و مملک بودن یا مملک نبودن محمول و حکم قضیه است؛ بنابراین معلوم می‌شود ایجاد یا عدم ایجاد حق و مالکیت فکری برای صاحبان اثر یک حکم شرعی است و به دست شارع مقدس است و بنای عقلا در این باره کارساز نیست.

با فهم این مطلب دانسته می‌شود که حتی صاحب اثر نمی‌تواند شرط بگذارد که خریدار کتاب حق چاپ و تکثیر آن را ندارد؛ زیرا ایجاد و یا سلب حق به دست شارع است و احدی از مردم حتی صاحب اثر قدرت سلب حق از دیگران را نخواهد داشت و همچنین عبارت (حق چاپ محفوظ است) و امثال آن را نمی‌توان از باب شرط ضمن عقد دانست؛ زیرا شخصی که به کتاب فروشی مراجعه و کتابی را خریداری می‌نماید، آن سلب حق طبع که در جلد کتاب درج شده، هنگام بیع در اراده و تراضی طرفین معامله وارد نمی‌شود و صاحب اثر و یا ناشر هم نسبت به طرفین عقد، بیگانه و شخص ثالث می‌باشد و نمی‌تواند در معامله بین دو نفر، شرط ضمن عقد قرار دهد. البته در فرضی که هنگام معامله یکی از طرفین چنین چیزی

را شرط کند، چنین شرطی معتبر بوده و باید بر طبق آن عمل شود، اما این از مصادیق تعاهد و تشارط می‌شود که حضرت امام نیز آن را پذیرفته بود.

دلایل عدم اعتبار مالکیت فکری:

دلیل اول، اصل عدم: طبق اصل عدم، اصل بر عدم اعتبار مالکیت فکری است مگر آنکه اعتبار و مشروعیت آن ثابت شود. از طرفی عرف و عقلا در موضوعات احکام می‌توانند تغییراتی بدهند نه در خود احکام؛ و احکام شرع منحصراً به ید شارع است و وجود چنین حقی برای پدیدآورنده اثر از سوی شارع مقدس به اثبات نرسیده و به تبع، خریدار آن اثر می‌تواند بر وفق قاعده تسلط هرگونه تصرفی در مایملک خود بنماید.

دلیل دوم، بنای عقلا: آنچه در بین عقلا در طول تاریخ مرسوم بوده، عدم اعتبار دهی به مالکیت فکری بوده و علی‌رغم این که در طول تاریخ کتاب‌ها و اختراع‌های زیادی به دست صاحبان اثر خلق می‌شده، اما عقلای جامعه چنان حقی را برای صاحبان آن آثار در نظر نمی‌گرفتند و حتی این رویه در زمان حضور معصومین علیهم‌السلام نیز جاری بوده و هرگز با ردع معصوم مواجه نشده است. اگر گفته شود امروز عرف و بنای عقلا بر اعتبار حق برای پدیدآورندگان است، پاسخ داده می‌شود که دلیلی برای ترجیح

آن را اعتبار کند.» (حسینی حائری، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۵۹).

این سخن با بحث ولایت مطلقه فقیه، هم پوشانی کامل دارد و ولی فقیه می تواند بنا به مصالح جامعه اسلامی در احکام الهی تصرف نماید. برخی از فقیهان گفته اند محدوده دخالت ولی فقیه در احکام وضعی منحصر در مواردی است که بحث رضایت شخص مطرح است برای نمونه گفته می شود (الحاکم ولی الممتنع) (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۲۰۱). یعنی اگر شخصی که به موجب حکم دادگاه محکوم به انتقال ملک می شود و امتناع می کند، رضایت حاکم شرع به جای رضایت او قرار می گیرد و عمل بیع و انتقال انجام می شود. اما در مسئله مالکیت فکری در مورد ایجاد حق مالکیت بحث رضایت مطرح نیست، و لذا ولی فقیه حق اعتبار آن را ندارد. در پاسخ باید گفت هر چند در مورد نفس مالکیت بحث رضایت مطرح نیست، اما در مورد اثرات مالکیت بحث رضایت مطرح می باشد و این که مثلاً حق تکثیر و نشر با چه کسی باشد یا نباشد و امثال آن، از اثرات مالکیت است و در آن بحث رضایت یا عدم رضایت مصداق دارد.

نتیجه گیری:

با عنایت به بحث های گفته شده، نتایج ذیل حاصل می شود:

زمان کنونی بر اعصار گذشته نیست و بلکه چنانچه گفته شده، عدم ردع شارع فقط به بنای عقلا در زمان متصل به شارع اعتبار می دهد و بنای عقلا در زمان کنونی هیچ ارزش و اعتباری ندارد؛ زیرا امکان رد و منع معصوم و شارع مقدس نسبت به آن فراهم نیست.

دلیل سوم، سیره متشرعه: با توجه به این که حتی در زمان معصومین علیهم السلام نیز خلق اثر فکری در میان مسلمین وجود داشته و هیچ دیدگاهی از جانب شرع نسبت به آن وجود نداشته و مسلمین نیز در عمل و ارتکاب خود هیچ اعتبار خاصی برای آن قائل نبودند، مشخص می شود که چنین مالکیتی برای صاحب اثر وجود ندارد.

سخن پایانی و نظر مختار:

آیت الله سید کاظم حسینی حائری در رابطه با مالکیت فکری بیانی دارد که ممکن است در بادی رای با نظر امام تفاوت داشته باشد، ولی به اعتقاد نگارنده سخن ایشان تعارضی با فرمایش حضرت امام ندارد و تنها با قیدی همراه است که کلام مرحوم امام ناظر به آن قید نیست و می توان سخن این دو فقیه را از باب مطلق و مقید با یکدیگر جمع نمود؛ نظر ایشان در کتاب فقه العقود چنین است: «مالکیت فکری حقی شرعی نیست، لکن حاکم شرع می تواند بنا به مصالحی

نظر مختار نزد صاحب این اندیشه، دیدگاه حضرت امام خمینی رضوان الله تعالی علیه است که مطابق آن در شریعت اسلام حق مخصوصی به عنوان مالکیت فکری برای صاحبان اثر وجود ندارد و محدوده دخالت عرف و عقلا منحصر در موضوعات احکام است و به منظور جعل حکم ملکیت برای صاحبان اثر فکری، مؤثر نیست. البته در صورتی که طرفین عقد، تشارط بر وجود چنین حقی نمایند، این حق از باب شرط ضمن عقد معتبر است. از سوی دیگر چنانچه ولی فقیه مصلحت بداند می تواند در حکم وضعی مالکیت تصرف نموده و برای پدیدآورنده اثر، جعل مالکیت فکری کند که حتی در فرض محدود دانستن اختیار حاکم شرع در احکام وضعی به موارد مرتبط با رضایت افراد، و عدم امکان دخالت ایشان در نفس مالکیت، می توان آثار و توابع مالکیت را در قلمرو اختیار تصرف ولی فقیه دانست.

منابع:

۱. قرآن
۲. احسائی، ابن ابی جمهور. ۱۴۰۵ق. عوالی اللالی العزیزه (چاپ اول). قم: دار سید الشهدا للنشر
۳. حسینی حائری، سید کاظم. ۱۴۲۳ق. فقه عقود (چاپ دوم). قم: مجمع الفقه الاسلامی
۴. حکمت‌نیا، محمود. ۱۳۸۷ ش. مبانی نظریه مالکیت فکری (چاپ دوم). قم: مجمع فکر اسلامی
۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. ۱۴۱۲ق. مفردات

- الفاظ القرآن (چاپ اول). لبنان: دارالعلم
۶. روحانی، سید محمدصادق. ۱۳۸۷ ش. استفتانات قضائیه (چاپ اول). قم: سپهر
 ۷. صدر، سید محمدباقر. ۱۴۱۸ق. دروس فی علم الاصول (چاپ پنجم). قم: مؤسسه النشر الاسلامی
 ۸. صفایی، سیدحسین. ۱۳۸۲ ش. دوره مقدماتی حقوق مدنی، اشخاص و اموال (چاپ دوم). تهران: نشر میزان
 ۹. کاتوزیان، ناصر. ۱۳۸۲ ش. دوره مقدماتی حقوق مدنی، اموال و مالکیت (چاپ هفتم). تهران: نشر میزان
 ۱۰. محقق داماد، سید مصطفی. ۱۴۰۶ق. قواعد فقهیه (چاپ دوازدهم). تهران: مرکز نشر علوم اسلامی
 ۱۱. مکارم، ناصر. ۱۳۷۹ ش. استفتانات جدید (چاپ اول). قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب
 ۱۲. موسوی خمینی، سید روح الله. ۱۴۰۹ق. تحریر الوسیله (چاپ دوم). قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره
 ۱۳. موسوی خونی، سید ابوالقاسم. ۱۴۱۳ق. مصباح الفقاهه. بی نا. بی تا
 ۱۴. نائینی، محمدحسین. ۱۴۱۳ق. المکاسب و البیع (چاپ اول). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
 ۱۵. هاشمی شاهرودی، سید محمود و جمعی از پژوهشگران. ۱۴۲۶ق. فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام
 ۱۶. وبسایت mollasadrholdings

واکاوی معنای زندگی در نگاه ملاصدرا و رابطه آن با رستگاری انسانی

چکیده

از دیرباز فهم حقیقت معنای زندگی و دستیابی به سعادت از دغدغه‌های دیرین بشر بوده است. معنای زندگی و سعادت دو مفهوم ثانی فلسفی هستند که از رابطه انسان با جهان هستی و سرنوشت انسان در عالم آخرت انتزاع می‌شوند. ملاصدرا با توجه به نظریه تجلی حق عالم هستی و نوع نظام آفرینش انسان، به عنوان موجودی برتر در نظام آفرینش که مستقیماً به خداوند منسوب است و ملاحظه نظریه‌های مربوط به معناداری زندگی و سعادت اعم از سعادت مادی و حسی تا سعادت درونی، باطنی و روحانی، نظریه‌ای جامع و فراگیر درباره معنای زندگی و سعادت ارائه داده است. جامعیت نظریه ملاصدرا بر اساس وحدت شخصی وجود، نورالهی، مراتب عالم هستی، تشکیک وجودی و حرکت جوهری، است که انسان در هر مرحله‌ای از وجود، علاوه بر فعلیت یافتن تدریجی کمالات آن مرحله، توانایی دستیابی به بالاترین مرحله کمال خود، یعنی معنایابی زندگی و سعادت در زندگی پس از مرگ، را نیز دارد. از سوی دیگر هر یک از قوای انسان لذت و سعادت مخصوص به خود را دارد که بر اساس آن زندگی برای آن دارای معنا است و بالاترین معنایابی زندگی و سعادت انسانی در گروه، حیات معقول و سعادت عقلی است. کسی که سعادت عقلی ندارد، هر چند از رستگاری و سعادت ناقص محروم نیست؛ اما از سعادت حقیقی و بالاترین درجه معنایابی زندگی محروم است. همه انسان‌ها از قدر مشترک معنایابی زندگی که برای خودشان اهدافی از زندگی ترسیم کرده‌اند، برخوردار هستند؛ اما معنای حداکثری و حقیقی شامل کسانی است که دارای مراتب عالی وجود باشند و برخوردار از حیات معقول هستند؛ بنابراین، می‌توان گفت که تمام نظریه‌های معناداری زندگی و سعادت‌یابی انسان، با همه اختلافاتشان، بر اساس نظریه ملاصدرا که داری مراتب است، قابل جمع هستند و نظریه او را می‌توان جامع نظریات، معناداری زندگی، دانست.

معنای زندگی و رستگاری از جمله مسائل بحث برانگیز در حوزه فلسفه، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و مسائل دینی محسوب می‌شود. کنجکاوی انسان، ضعیف شدن انگیزه‌های مادی، افول دین در دوران مدرن، سست شدن اعتقادات دینی، تجربه دنیای بدون دین و حوادثی که در مسیر زندگی برای انسان اتفاق می‌افتد و... باعث پرسش انسان از معنای زندگی و سعادت‌مندی شده است به گونه‌ای که به رغم اختلافات فکری، معنای زندگی و سعادت انسان از دغدغه‌های اصلی و مشترک ادیان و همه مکاتب فکری بوده است و در سال‌های اخیر نیز به یکی از مسائل چالش برانگیز تبدیل شده است. بر این اساس اندیشمندان همواره در پی یافتن معنایی از زندگی، سعادت و رستگاری و راهکارهای وصول به آن بوده‌اند و از این روی پرسش اصلی این نوشتار تبیین معناداری زندگی انسان و رابطه آن با سعادت‌مندی انسان از نگاه ملاصدرا است که چه میزان معنادار بودن زندگی می‌تواند به سعادت‌مندی انسان بینجامد.

همه کسانی که رستگاری انسان و معنای زندگی دغدغه آن‌ها بوده است را می‌توان به سه گروه (۱) فراطبیعت‌گرا (۲) طبیعت‌گرا (۳) نا طبیعت‌گرا (متز، ۱۳۸۲: ۲۶۸-۲۶۹)

تقسیم کرد که هر کدام بر اساس مبانی و دلایل خاصی، به این پرسش‌ها پاسخ دادند. فراطبیعت‌گرایان بر اساس هدف و غایت زندگی که خداوند است، زندگی را معنادار یافته‌اند و رستگاری انسان را در گرو رسیدن به خدا دانسته‌اند و معتقدند، زندگی دنیایی و رستگاری انسانی بر اساس عالم آخرت، معنا پیدا می‌کند. در مقابل، برخی از طبیعت‌گرایان معتقدند زندگی بی‌معناست و برخی دیگر برای زندگی معنایی محدود و منحصر به عالم طبیعت برشمرده‌اند و در نگاه کیهانی زندگی را فاقد معنی دانسته‌اند. برخی طبیعت‌گرایان علت بی‌معنایی زندگی را ناپایداری آن، شر و رنج، تجربه شخصی، شرایط زندگی و عوامل فرهنگی برشمرده‌اند. فراطبیعت‌گرایان معتقدند: معنای زندگی چیزی است که خود انسان باید برای خود تعریف کند و معنای زندگی در تجربه لذت و خوشی، کمک به دیگران، رشد و پیشرفت شخصی و... نهفته است. در نگاه نا طبیعت‌گرایی با پیش فرض‌های عقلی مانند اصول اولیه اخلاق می‌توان به معنای زندگی دست یافت.

از نگاه حکمت متعالیه، ظرفیت پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها وجود دارد و در این مقاله سعی شده است این مسئله در فلسفه ملاصدرا با نگاه هستی‌شناختی و انسان

اساس پرسش‌های یادشده از منظر ملاصدرا مورد پژوهش قرار نگرفته است که مقاله حاضر از این جهت، پژوهشی کاملاً نو و بدیع است.

۲. چرایی معنای زندگی و سعادت

دنیای امروز به سادگی دنیای گذشته نیست. در گذشته هر چیزی معنای ساده‌ای داشت و همه یکسان زندگی می‌کردند. جهان بینی واحدی حاکم بود. دانش‌ها در یک سطح مشخص بود و هر انسانی بر اساس باورها، اعتقادات دینی، هواها و انگیزه‌های شخصی و تمایلات نفسانی و عوامل دیگر، زندگی را برای خود دارای معنا می‌دانست و نوعی رستگاری و عاقبت به خیری ترسیم می‌کرد؛ اما امروزه به دلیل تحولات و پیشرفت‌های علمی و کم‌رنگ شدن نقش خدا، تغییر باورها، کم شدن تمایلات نفسانی و از دست دادن انگیزه‌ها در بازه‌ای از عمر و... معنای زندگی و رستگاری انسان مورد پرسش قرار گرفته و متولد شده است. وقتی انسان در حالتی قرار گیرد که هیچ چیز برای او اهمیت ندارد و یا حتی از فشار اعتقادات آزاد شود و یا خیلی از غرایز رو به ضعف و زبونی رود، معنای زندگی برای او محل سؤال قرار می‌گیرد این دلیل که زندگی کردن فقط بیولوژیکی نیست، بلکه زندگی روانی و درونی وجود دارد که انسان در

شناختی، مورد تحلیل قرار گیرد و نوع رویکرد ملاصدرا در مواجهه با معنای زندگی و ارتباط آن با رستگاری انسان که متضمن معنای جدید از معناداری زندگی است، تبیین گردد. برخی مقالات مانند «ارزش زندگی از دیدگاه ملاصدرا؛ دهقان‌پور، ملاصدرا، ۱۳۹۰:۱۳۱»؛ «تبیین مفهوم زندگی و نقش آن در معناداری زندگی با تأکید بر دیدگاه‌های صدرالمتهلین شیرازی؛ عابدی، علی زمانی، قراملکی، ۱۳۹۹:۶۷»؛ «تجرد و جاودانگی نفس در اندیشه صدرالمتهلین و ارتباط آن با معناداری زندگی؛ کرمی، نبویان، ۱۴۰۰:۷۳»؛ «تحلیل تکثر معنای زندگی در فلسفه ملاصدرا، صلواتی، خادمی، پور اکبر، ۱۳۹۷:۶۷»؛ «رابطه معاد و معنای زندگی در اندیشه ملاصدرا، صفاری، شریبانی، ۱۳۹۸:۴۹»؛ «رستگاری کثرت‌گرا و رابطه آن با حقانیت از دیدگاه صدرالمتهلین، حسینی، زینلی، ۱۳۹۱:۹۳»؛ «رابطه معرفت و سعادت از دیدگاه ملاصدرا؛ افضل، ۱۳۸۸:۷»؛ «سعادت از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی؛ یعقوبی، ۱۳۸۷:۳۷» که به عنوان پیشینه پژوهش قلمداد می‌گردند، معنای زندگی و یا رستگاری را عمدتاً به تنهایی از نگاه ملاصدرا مورد تحقیق قرار داده‌اند و در هیچ‌یک از مقالات یادشده، مسئله معنای زندگی و رابطه آن با سعادت و رستگاری بر

آن می‌زید. از سوی دیگر توانایی جلوگیری از سختی‌ها، مشقت‌ها و اتفاقات ناگوار فراوان را ندارد و خود را در بازه زمانی عمر، گاهی مواقع بی‌فایده می‌بیند و نمی‌تواند تصمیم گیرنده باشد، در نتیجه آرام‌آرام، زندگی از قلمرو انسان خارج شده و این سؤال مطرح می‌شود که برای چه می‌زیم و در پی آن معنای زندگی و رستگاری انسان که زمانی از اصول موضوعه مسلم و پذیرفته شده بود، مورد سؤال قرار می‌گیرد.

معنای زندگی هر چند هم‌زاد پنداری با انسان دارد و هر انسانی با هر سلیقه‌ای به دنبال فهم معنای زندگی است؛ اما تقریباً بعد از جنگ جهانی دوم وارد ادبیات علمی و فلسفی جهان گردید. (یالوم، ۱۳۹۷: ۵۸۵). ورود این واژه به مباحث معرفتی علاوه بر تحلیلی که گذشت، نتیجه اندیشه‌هایی بود که نقش خدا را در زندگی کم‌رنگ جلوه می‌داد یا به سمت حذف خدا از زندگی انسان‌ها گام برمی‌داشت. بعد از کم‌رنگی نقش خدا در زندگی روزمره، در بین اندیشمندان غربی این سؤال ایجاد شد، زندگی که خدا در آن نقشی نداشته باشد، چه معنایی خواهد داشت و آیا انسان بدون خداوند به سعادت خواهد رسید؟ پرسش‌هایی از قبیل از کجا آمده-ایم، کجا هستیم، چرا هستیم و به کجا می‌رویم و

هدف از زندگی چیست؟ آیا انسان در زندگی منهای خدا، دچار پوچی و بیهودگی نخواهد شد؟ باعث شده که انسان به دنبال معنای زندگی برود.

استیس ظهور مدرنیته و نفی هدف‌غایی از طبیعت در غرب را عامل بی‌معنایی زندگی می‌داند و معتقد است به همین دلیل بسیاری از انسان‌ها به جستجوی معنای زندگی پرداختند (استیس، ۱۳۸۲: ۱۱۳-۱۱۱). در واقع سؤال از معنای زندگی، نشان از ارتقای انسان از حوزه خواسته‌های حیوانی به حوزه اندیشه و خودآگاهی دارد. (آزاده، ۱۳۹۵: ۱۴). داستایوسکی و کیرکگارد با رویکردی دینی به این موضوع نگریسته و معتقدند که آشفتگی و سرگردانی و بی‌معنایی موجود در زندگی انسان به علت فقدان ایمان به خداوند و انقطاع ارتباط با اوست که نوعی از خود بیگانگی در انسان ایجاد کرده است. (ولف، ۱۳۸۳: ۲۹)

آبراهام مزلو معنای زندگی را خاصیت درون فردی می‌داند. معنای زندگی به درک نیازها بستگی دارد. ارضای نیازها را برای معنای زندگی و سلامت روانی فرد ضروری و ناکامی در آنها را زمینه بیماری می‌داند. از نظر وی مهم‌ترین فرا نیازها که به زندگی معنا می‌دهند، عبارت‌اند از: داشتن یک سیستم ارزشی، فلسفه زندگی و مذهب.

(مزلو، ۱۹۶۸: ۲۰۶).

ویکتور فرانکل معنای زندگی را احساسی می‌داند که هنگام پرداختن به فعالیت‌های خوشایند، رفتن به دامن طبیعت، ملاقات دوستان، تماشای آثار ادبی و هنری یا وقتی که با یک منبع لایزال ارتباط داریم و خود را متکی به چارچوب‌ها و تکیه‌گاه‌های قابل اتکایی چون مذهب و فلسفه زندگی می‌بینیم، تجربه می‌کنیم. وی معنای زندگی را از سه راه قابل کشف می‌داند: ۱. با کارهای ارزشمند و خلاق؛ ۲. با تجربه ارزش والا مثل مواجهه با شگفتی‌های طبیعت، فرهنگ و یادکرد فردی دیگر به وسیله عشق؛ ۳. با تحمل درد و رنج که بهترین جلوه گاه ارزش وجودی انسان است. (Frankl, V) (۱۹۷۶، ص ۵۴).

در نگاه دینی به‌ویژه از منظر اسلام، باتوجه به حضور پررنگ خداوند در زندگی و توجه به غایت‌مندی آفرینش و هدف زندگی، معناداری زندگی و سعادت‌مندی انسان مسلم دانسته شده است و در قرآن، آفرینش انسان، هدفمند معرفی شده است. خداوند می‌فرماید: هر کس عمل صالح انجام دهد در حالی که مؤمن است، خواه مرد باشد یا زن، به او زندگی پاکیزه می‌بخشیم و پاداش آنها را به بهترین اعمالی که انجام دادند، خواهیم داد. (نحل، آیه ۹۷) عنوان

زندگی پاکیزه و عنوان حیات طیبه مرتبط با هویت انسانی و با اخلاقی زیستن و جاودانه ماندن، مورد پذیرش جامعه اسلامی بوده است و مسلمانان و جامعه اسلامی به دنبال عملی ساختن معنای زندگی برای رسیدن به رستگاری بوده‌اند و کمتر در اصل موضوع تردید روا داشته‌اند و بیشتر نگاه‌ها و پژوهش‌ها ناظر به روش بهتر زیستن بوده و از تمام ظرفیت‌های دینی مثل کتاب و سنت با شرح و تفسیرهای مختلف برای معرفی زندگی بهتر استفاده شده است؛ اما امروزه علاوه بر کم‌رنگ‌شدن نقش دین در دوران مدرن، تجربه دنیای بدون دین، تغییرات فرهنگی، پیشرفت تکنولوژی و تأثیر فرهنگ غرب بر جوامع اسلامی، مفهوم زندگی و نحوه زندگی در این جوامع نیز به چالش کشیده شده است که نتیجه آن پرسش‌هایی در مورد اصل معناداری زندگی و سعادت بوده است. در این راستا، کتاب «معنای زندگی» اثر علامه جعفری به عنوان اولین کتابی است که به این موضوع پرداخته است.

۳. برخی دریافت‌ها از معنای زندگی

زندگی معما است

عالم هستی که دربردارنده زندگی است در عین سادگی و فهم روشن از آن اما برای بسیاری از اندیشمندان اسلامی، همیشه یک معمای بزرگ بوده است. حافظ از عالم

هستی تعبیر به راز و معما دارد.

(الف) حدیث از مطرب و می گو و راز
دَهر کمتر جو/ که کس نگشود و نگشاید به
حکمت این معما را (حافظ/ ۳)

(ب) وجود ما معماییست حافظ/ که
تحقیقش فسون است و فسانه. (حافظ / ۴۸)
(ج) چیست این سقفِ بلندِ ساده بسیار
نقش/ زین معما هیچ دانا در جهان آگاه
نیست. (حافظ/ ۷۱)

یا خیام چنین می‌سراید که، / اسرار ازل
را نه تودانی و نه من/ وین حرف معما، نه تو
خوانی و نه من. (رباعی/ ۵۴)

آیا عالم هستی و زندگی حقیقتی
معمّاگونه است؟ آیا باید به معما بودن
معنای زندگی اعتراف کنیم؟ برخی برای فهم
حقیقت زندگی، از تشبیه استفاده کرده‌اند،
زیرا تشبیهات مقداری راه را نشان می‌دهد.

محل سفر

یکی از تشبیهات محل سفر بودن دنیا
است. ما مسافر و در سفر هستیم. حضرت
علی می‌گوید: مردم دنیا چون کاروانیانی
هستند که تا فرود آیند و بار بگشایند، سالار
کاروان، بانگ رحیل در دهد و به ناچار، کوچ
کنند. (حکمت: ۴۱۵) وقتی سفر به ذهن
می‌آید، هزار مفهوم دیگر با خودش به همراه
دارد. سفر سرعتی دارد، هم‌سفری دارد، سفر
مقصد و نهایتی دارد. این استعاره سفر،

استعاره رایجی است. در آموزه‌های دینی،
انسان‌ها در این دنیا به مسافرانی تشبیه
شده‌اند که رهسپار جهان آخرت هستند.
برای شکل‌گیری یک مسافرت ارکان و
عوامل مختلفی چون: مبدأ، مقصد، ره‌توشه،
راهنما... دست به دست هم می‌دهند، اما
باید دید کدام یک از آنها محوری اصلی سفر
به شمار می‌آیند؟ در اشعار فارسی نیز این
معنا بازتاب داشته است.

تا دل هرزه گردد من رفت به چین زلف
او/ زان سفر دراز خود عزم وطن نمی‌کند.
(حافظ / ۱۹۲)

جوی آب

حافظ تشبیه دیگری از دنیا و زندگی
دنیایی را به رخ می‌کشانند؛
بر لب جوی بنشین و گذر عمر ببین /
که این اشارت ما را ز جهان بس (حافظ /
۲۶۸)

برای جوی که یک دم نمی‌ایستد، اگر
نهایتی به نام دریا نباشد بیهوده روان است.
مولانا نیز جوی خروشان را مطرح می‌کند و
برای او نو شدن مهم است و دغدغه نوگرایی
دارد؛

صوفیان در دمی دو عید کنند / عنکبوتان
مگس قدید کنند. (مولانا / ۹۷۳)
نفس انسانی مسافری است که از منزل
دنیا به آخرت کوچ کرده و بالاخره سفر او

به خداوند متعال پایان می‌یابد. (رضانژاد، ۱۳۸۷، ص ۱۶۴۸). انسان مسافری است که از مبدأ دنیا به مقصد آخرت سفر می‌کند. این سفر، سفر تجاری است. انسان، بازرگانی است که سرمایه اوزندگی و عمر او است. در این تجارت باید در پی بار علمی بود تا به حیات جاودانی و دیدار خدا نایل شد. خسارت در این تجارت، عین نابودی شخص است که به سبب دور شدن از جوار الهی وارد می‌شود. (ملاصدرا، ۳۰۳/۹).

اگر معنای زندگی را هم به معنای مقصد ندانیم باز هم این سؤال مطرح است که معنای زندگی دنیوی چیست؟

بازار

در تشبیه دیگری دنیا، همانند بازار معرفی شده است. دنیا، بازاری است که قومی در آن سود بُردند و شماری دیگر، زیان کردند. (مجلسی، ۳۶۶/۷۵). وقتی به زندگی اجتماعی نظر می‌کنیم تمثیل دنیا به بازار تمثیلی است که هر کس سرگرم خرید و فروش کالایی است. همه به دنبال حد اعلی رساندن سود هستند و اگر به آن نرسند، خود را ملامت می‌کنند. افراد اندکی هستند که به بیرون از بازار فکر کنند. اگر تشبیه دنیا به بازار را غلیظ بدانیم معنای زندگی هم‌اورد است و شبیه به میدان جنگی است که همه برای پیروزی می‌جنگند. مارکس تمام تاریخ

را جنگ طبقات می‌داند.

نقد بازار جهان بنگر و آزار جهان / گر شما را نه بس این سود و زیان ما را بس (حافظ / ۲۶۸)

مولوی در بسیاری از داستان‌ها و حکایت‌ها از توصیف‌های قرآنی دنیا الهام گرفته و دنیا را به شکل رمزی و سمبلیک مطرح نموده است. نتایج نشان می‌دهد که بسامد نکوهش‌های تمثیلی دنیا در این دو منبع ارزشمند، به مراتب چشمگیرتر از ستایش‌های تمثیلی دنیا و دعوت به دنیا و دنیاطلبی است. تا جایی که دنیا و نعمت‌های دنیوی در کنار نعمت‌های اخروی رنگ می‌بازد. عبدالحسین زرین‌کوب در این باره گفته است: دنیایی که مولانا سیر روحانی خود و تمام عالم تکامل مستمر و بی‌وقفه خود را از آن طی می‌کند، دنیای تحول است. دنیای تنازع بین اضداد است و تضاد بین آکل و مأکول است، اما استمرار این تنازع دنیا را بالضروره دنیای شر نمی‌کند و شر، مطلق را هم قابل تصور نشان نمی‌دهد (زرین‌کوب، ۶۷۷).

در نزد جامی این دنیا بر اساس نظم و هدف تعریف شده است و در نظر او دنیا جنگل خودپرو و خودرو نیست.

این کوزه گر دهر چنین جام لطیف / می‌سازد و باز بر زمین می‌زندش! (رباعی

۴. ظاهر زندگی و باطن آن

زندگی همانند بسیار از واقعیت‌های هستی برخوردار از ظاهر و باطن است. برخی زندگی را مشابه یک عبارت دانسته‌اند، همان گونه که یک متن دارای معنای، ظاهری و باطنی است، معنای زندگی نیز همانند زبان‌ها و سمبل‌ها، دارای معانی ظاهری و باطنی است و همین چند لایه بودن زندگی آن را جذاب ساخته است. جذابیت و تازگی اشعار و برخی عبارات به دلیل ظهور معانی متعدد آنان است. زندگی نیز از این قاعده مستثنی نیست، یعنی زندگی ظاهری و باطنی دارد. زندگی می‌تواند چندین لایه داشته باشد و در نتیجه در هر مرحله‌ای معنا دار باشد همانند جاسوسی که در ظاهر مقابل بانکی سیگارفروشی می‌کند؛ اما در باطن جاسوسی می‌کند. زندگی این شخص دولایه دارد و زندگی او معنایی دارد که برای دیگران شناخته شده نیست. شخص جاسوس معنای دیگری از زندگی خودش جستجو می‌کند که به دنبال آن است. یا فردی که در زندگی زناشویی رابطه مخفی دارد، معنای دیگری از زندگی را جستجو می‌کند. زندگی ظاهری، همیشه پوشاننده زندگی باطنی است. لایه فوقانی پوشاننده لایه زیرین است. ملامتیه در ظاهر به جهت

افتادن از چشم مردم از طریق ذلت نفس، به گناهکاری خویش معنا می‌بخشیدند. در ظاهر شراب می‌خوردند تا مورد ملامت مردم قرار بگیرند و به آن‌ها فاسد بگویند؛ اما شراب خوردن آن‌ها معنای باطنی داشت و در باطن معنای دیگری را قصد می‌کردند. شخص ریاکار نیز برای عبادت خویش معنی جدیدی درست می‌کند. نماز او ظاهری دارد؛ اما در باطن به دنبال چیزی دیگری است. در پس ظاهر همه این موارد، معنای باطنی وجود دارد. در بسیاری از موارد وقتی معنای دوم فهمیده می‌شود، لذت‌بخش‌تر است. حال آیا دنیا و زندگی دنیوی، این گونه است. آیا زندگی در پس ظاهر، معنای باطنی دارد و آیا بازکردن معما و قفل معنای زندگی در گروه فهم معنای باطنی زندگی است؟ به نظر می‌رسد راز این عالم به راحتی مشخص نباشد. این عالم ظاهری دارد و زیر این پرده ظاهر، باطنی نهفته است که عموم مردم از آن غافل هستند. «یعلمون ظاهراً من الحیاة الدنیا و هم عن الآخره غافلون». (روم: ۷)؛ از زندگی دنیا، ظاهری را می‌شناسند و حال آنکه از آخرت غافل‌اند. در آیه شریفه سه مطلب با عنوان، ظاهر دنیا، آخرت و غفلت مطرح شده است. عالم دیگری به نام آخرت نیز وجود دارد که در برابر ظاهر دنیا است و انسان‌ها به جهت غفلت بدان توجه

اصطلاحی، معنای زندگی در دو قالب، قابل طرح است. الف) زندگی شخصی عموم انسان‌ها که از آن به زندگی روزمره تعبیر می‌شود. ب) زندگی به معنای جهان شمول و کیهانی آن. در هر دو تقسیم می‌توان معناداری را در این سه تصویر و مفهوم «اهمیت»، «ارزش» یا «غایت» جستجو کرد. یعنی وقتی از معنای زندگی می‌پرسیم، گاه از «اهمیت زندگی» سؤال می‌کنیم؛ گاه از «ارزش زندگی» سخن می‌گوییم؛ گاه «هدف و غایت زندگی» را نشانه می‌رویم. هر سه معنا از معنای زندگی را هم زمان می‌توان در نظر داشت. بدین معنی که آیا زندگی اهمیت دارد، ثانیاً این اهمیت با ارزش است و ثالثاً این اهمیت با ارزش می‌تواند به عنوان غایت (آن امر) تلقی شود. (بیات، ۱۳۹۰: ۵۴).

در نگاه کیهانی بسیار محتمل است، کسی زندگی روزمره‌اش معنادار باشد؛ اما هنوز نتوانسته باشد، نسبت بین خود و زندگی‌اش با عالم هستی را معنادار بیابد. یعنی با اینکه زندگی روزمره را با ارزش و هدف موقت می‌داند، اما ممکن است کلیت این هستی و کیهان را بی‌ارزش و بدون غایت نهایی تلقی کند. برای مثال کسی را تصور کنید که با دیدن شرور در این عالم (مثل از دست دادن فرزند به سبب سرطان) نسبت متافیزیکی‌اش با این هستی در هم

ندارند. حال این سؤال مطرح می‌شود، آیا آخرت معنا دهنده زندگی دنیوی است و آیا عالم آخرت باطن زندگی دنیوی است.

۵. معنای حیات

با توجه به عربی بودن متون دینی، معادل معنای زندگی، حیات است و حیات به معنای معاش، معیشت، زندگانی، زنده بودن که ملازم با رشد و نمو، است، به کار رفته است. (دهخدا، ۱۳۵۴: ۱۴/۱۲۹۶۶-۱۲۹۶۵)؛ (ابن منظور، ۱۴۲۷/۹۰: ۲)؛ (فیروز آبادی ۱۳۱۷، ۱/۱۶۴)؛ در نظر علامه طباطبایی، حیات وجود است که علم و قدرت از آن استنباط می‌گردد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲/۲۵۱)؛ اما در اصطلاح زندگی به عنوان یک شبکه از عناصر مختلف از جمله افکار، عقاید، اخلاق، اعمال، تجارب، خاطرات، طرح‌ها، روابط و مناسبات اجتماعی، فرض‌ها و پیش‌فرض‌ها توصیف می‌شود. به عبارت دیگر مفهوم زندگی، مفهومی انتزاعی و از معقولات ثانیه فلسفی است که عقل آن را از فرایند جاری در حیات انسان انتزاع می‌کند. (محمدی احمدآبادی، ۱۳۹۵: ۱۶۰)؛ لذا زندگی باید به عنوان یک واحد معنادار در نظر گرفته می‌شود و همه عناصر آن باید در ارتباط و هماهنگی با یکدیگر مورد بررسی قرار گیرند.

در ضمن ملاحظه معنای لغوی و

بریزد و به ناگاه خود را بی پناه ببینید و معنا از زندگی اش غایب شود. یعنی هم معنای زندگی در تلقی روزمره آن و هم معنای زندگی در تلقی کیهانی و جهان شمول آن، به خطر می افتد. شاید چنین فردی معنای زندگی در تلقی روزمره را با روش ها و توصیه های روان شناسانه احیا کند؛ اما معنای زندگی در تلقی کیهانی لزوماً با توصیه های روان شناسانه احیا نمی شود. طبیعی است که چنین انسانی وقتی به دنبال معنای کیهانی از زندگی می گردد برخی از اموری که در فلسفه دین و الهیات مطرح است در ذهن او تجلی پیدا کند. ممکن است گفته شود فقط خدا باوران می توانند معنای کیهانی را کشف کنند و چنین معنایی نزد خداناباوران پیدا نمی شود. حقیقت این است که در لحظاتی از زندگی، هم دین داران و هم بی دینان می توانند الوهیت را تجربه کنند. در عین حال عموم دین داران معنای کیهانی زندگی را در خداوند خلاصه می کنند؛ اما این بدین معنا نیست که دین داران لزوماً زندگی کیهانی را معنادار ببانند.

۶. معنای رستگاری

میل به موفقیت و رسیدن به موقعیت برتر در هر انسانی به صورت فطری وجود دارد و رستگاری در هر موجودی، نیل به موقعیتی است که به وسیله آن وجودش کمال یابد و

به عبارت دیگر، مطلوب نهایی و کمال واقعی انسان سعادت و رستگاری است. (ارسطو، ۱۷: ۱۳۷۸) ملاصدرا رستگاری و سعادت انسان را در علم به حقایق اشیا آن گونه که باید باشند، می داند.

«فسعادة النفس و کمالها هو... التصور للمعقولات و العلم بحقائق الاشياء علی ما هی علیها و مشاهدة الامور العقلية و الذوات النورانية» (همو، ۳/ ۵۱۳)؛ «فسعادة النفس و کمالها هو الوجود الاستقلالي المجرد، و التصور للمعقولات و العلم بحقائق الاشياء علی ما هی علیها و مشاهدة الامور العقلية و الذوات النورانية» (ملاصدرا، ۹/ ۱۲۸).

همان گونه که ملاصدرا سعادت و رستگاری را در اصل وجود و در فهم عقلانی و رسیدن به مرحله تجرد می داندست، فارابی نیز همانند ملاصدرا نخستین ویژگی رستگاری را خیر بودن آن معرفی می کند؛ ویژگی دوم آن را برتری بر خیرهای دیگر معرفی می کند که مطلوب بالذات است. در نگاه فارابی برترین رستگاری، عالی ترین خیر و مطلوب بالذات است و دسترسی به آن آخرین مرتبه کمال انسانی و غایت آرزوی آدمیان است (فارابی، ۴۷۷۹)

ابن مسکویه در تهذیب الاخلاق به این نکته اشاره می کند که برای شناخت رستگاری ابتدا باید انسان و نفس را شناخت

را به کمال رسیدن نفس انسانی در سایه به کارگیری عقل نظری، می‌دانند. در نگاه ملاصدرا همان گونه که اشارت رفت، رستگاری هر قوه به تناسب ظرفیت و اقتضای همان قوه و از جنس و نوع آنهاست و در صورت عدم مانع و آفتی حاصل خواهد شد. از باب نمونه کمال و سعادت قوه شهویه، لذت‌های حسی، کمال و سعادت قوه غضبیه، غلبه و پیروزی، کمال و سعادت قوه واهمه، امید و آرزو است؛ کمال و سعادت خیال، به تصویر کشیدن زیبایی‌ها است؛ کمال و خیر نفس، به تناسب ذات عقلی‌اش، رسیدن به کمالات عقلی و پذیرش صور موجودات از عالی‌ترین موجود تا ادنی‌ترین وجود است. (ملاصدرا، اسفار، ۹/ ۱۲۶؛ مبدأ و معاد، ۴۷۳).

ملاصدرا بعد از بیان هر یک از سعادت، معتقد است که لذت و سعادت از سنخ ادراک است و لذت عقلی بدین روی که اسباب آن قوی‌تر، تمام‌تر، بیشتر و لازم‌تر برای انسان است، سعادت حقیقی است. (ملاصدرا، ۹/ ۱۲۵ - ۱۲۲) سعادت‌تی که ملاصدرا بدان تصریح دارد، ارتباط مستقیم با معناداری زندگی دارد. او می‌گوید: هر که از تربیت مرکب و تدبیر منزل، ذاهل و غافل گردد، سفرش تمام نمی‌شود و مادام که امر معاش در دنیا که عبارت است از: حالت تعلق نفس

تا کلید رستگاری و مظهر تجلی آن به دست آید؛ زیرا که نفس کلید سعادت و وسیله اکتساب فضائل و منبع ملکات ارجمند بشری به شمار می‌رود. (ابن مسکویه، ۱۳۷۳: ۲۷) ابن‌سینا، سعادت را به تناسب قوای نفسانی، لذت‌های غریزی، غضبی، خیالی، وهمی و حفظ به ترتیب، لذت‌های حسی، خیالی، امید، تذکر و یادآوری می‌داند آنگاه می‌گوید بالاترین لذت و سعادت آن است که از حیث مدرک مدرک و ادراک کامل‌تر، بافضیلت‌تر، تمام‌تر، زیادتر، شدیدتر و بادوام‌تر باشد. (ابن‌سینا، ۴۶۲)

خواجه نصیرالدین طوسی کمال انسانی را در چیزی می‌داند که سایر موجودات با آن شریک نباشند و آن مربوط به عقل انسانی است. وی عقل را دارای قوه نظری و عملی و کمال قوه نظری را اشتیاق و کسب معارف عقلی، کشف مراتب و حقایق موجودات تا درک توحید می‌داند که برترین کمال نظری است و کمال قوه عملی را فعلیت یافتن نیروهای فکری و به تبع آن فعالیت‌های عملی می‌داند. همان گونه که علم بدون عمل و عمل بدون علم ناتمام است این دو کمال قوه نظری و عملی نیز مکمل همدیگر و تفکیک ناپذیرند. (طوسی، ۶۰ و ۷۷).

همان گونه که از نگاه فارابی، ابن‌سینا و ابن مسکویه مشخص است سعادت حقیقی

به حس و محسوس تمام نباشد امر تنقل و انقطاع به سوی باری تعالی که عبارت از سلوک باشد، صورت نمی گیرد. امر معیشت در دنیا تمام نمی گردد، مگر اینکه بدنش سالم، نسلش دائم و نوعش مستحفظ باقی بماند. (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۵۷۶ و ۵۷۷)

۷. مبانی هستی‌شناسانه ملاصدرا در فهم معنای زندگی و رستگاری

مرور مبانی ملاصدرا برای فهم اندیشه او ضروری است که عبارت‌اند از: ۱. اصالت وجود: یعنی آنچه جهان خارج را فراگرفته است وجود است.

۲. تشکیک وجود: یعنی حقیقت وجود و واقعیت خارجی، یک حقیقت عینی واحدی است که همه اختلاف‌ها و تفاوت‌ها نیز به همان حقیقت وجود نیز بر می گردد.

۳. وجود ربطی معلول: عالم هستی، عین ربط و تعلق به وجود علت است.

۴. حرکت جوهری: یعنی حرکت در نهاد و حقیقت و اصل شیء است.

۵. وحدت وجود، اتحاد عقل، عاقل و معقول، بسیط الحقیقه، حدوث نفس و ... (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ۴ / ۲۷۴؛ ۶ / ۸۶؛ ۲ / ۲۲۹).

عالم هستی در اندیشه ملاصدرا بسان دایره‌ای است که دارای قوس نزول (از واجب‌الوجود که علت هستی آغاز و به هیولا

ختم می‌شود) و داری قوس صعود (که از هیولا شروع و به وجب‌الوجود ختم می‌شود) است. در این قوس نزول و صعود، وجود واحدی برخوردار از کثرت تشکیکی و دارای مراتب بی‌شمار، عالم را فراگرفته است و با همه کثرت‌ها برحسب کمال و نقص، قوت و ضعف، در سلسله مراتب وجودی، به سه عالم، مادی، مثالی و عقلی تقسیم می‌شود. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۹۱/۱)

مبانی ملاصدرا به دنبال یافتن خدا در زندگی است و برای اینکه خدا را در اندیشه ملاصدرا بیابیم علاوه بر فهم مبانی او پاسخ به آن سؤال لازم است که آیا خدا علاوه بر جهان هستی وجود دارد؟

عموم عالمان دینی به‌ویژه متکلمان در نظر آنان خداوند موجودی قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه محض است. «در ادیان توحیدی، خداوند موجودی غیرمادی و متعالی از جهان، قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض است. می‌توانیم این دیدگاه را خداشناسی توحیدی کلاسیک بنامیم». (مایکل پترسون و دیگران، ۲۸: ۱۳۷۶-۲۹) خدا متشخص دانسته شده است و به معنای غیرداشتن خداست که به ما سوی الله و جهان تعبیر می‌شود؛ اما در نگاه ملاصدرا با توجه به مبنای وحدت شخصی او غیر از خدا موجود و وجودی نیست. (صدرالمتهین،

و نوعی بینش است. به این خدا می‌شود اقبال کرد و روی گرداند. اقبال الیه یعنی وجه الیه. در مقابل ایمان به خداوند غفلت مطرح است و ایمان خارج شدن از این غفلت است. یادآوری این نکته ضروری است که وقتی گفته می‌شود هیچ جا خالی از خدا نیست. همه جا خدا بودن به معنای همه خدایی نیست و انسان از طریق هستی با این خدا روبرو است و او را عبادت می‌کند. «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره/۱۱۵)؛ «بلی مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ» (بقره/۱۱۲) تسلیم وجه به خدا و نظر به خدا در صورتی است که انسان به هستی نظر کند. «إِنِّي وَجْهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (انعام/۷۹) خدا آنچنان است که می‌توان به سوی او روی گرداند نه اینکه باور داشت یا اعتقاد داشت.

اوست نشسته در نظر من به کجا نظر کنم / اوست گرفته شهر دل من به کجا سفر برم. (مولانا، دیوان شمس، ۱۴۰۳)

تا رفتنش ببینم و گفتنش بشنوم

از پای تا به سر همه سمع و بصر شدم
من چشم از او چگونه توانم نگاه
داشت / اول نظر به دیدن او دیده‌ور شدم.
(سعدی / ۳۷۴)

با ترسیم بودن خدا در عالم هستی و تجلی خدا در عالم هستی و معناداری عالم

محمد بن ابراهیم، اسفار اربعه، ترجمه محمد خواجوی، ج ۲، صص ۳۲۸-۳۲۹) به عبارت دیگر خدا تنها هست واقعی است. انسان در این عالم جز با خدا مواجه نیست. دیدن جهان در واقع دیدن خدا در جلوها و تجلیات خداوندی است. هر جا هستی محدود است در آنجا هستی نامحدود هم حضور دارد. باطن همه جلوه‌ها خدا است. «و هو الاصل و ما سواه اطواره و شؤونه و هو الموجود و ماوراءه جهاته و حیثياته». (صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، اسفار اربعه، ج ۲، ص ۳۰۰، فصل ۲۶) سهرودی با اقتباس از قرآن کریم که ۴۳ مرتبه کلمه نور با مشتقات آن در آن ذکر شده است، خدا را نور الانوار می‌داند. (سهروردی، مجموعه مصنفات (حکمة الاشراق)، ۱۳۷۵ ش، ج ۲، ص ۱۲۱ ص ۱۳۲) با خدا تمام عالم روشن است هر موجودی با نور خدا دیده می‌شود. اگر موجود آشکار نشود قابل دیدن نیست. با روشنائی قابل دیدن است و مبدا آن خدا است. «الله نور السموات و الارض». (نور، ۳۵) بعد از یافتن خدا ایمان به خدا مطرح است که ایمان به خدا نه از سنخ اعتقاد و باور است و نه از سنخ دانستن. زیرا خدا از حدود دانستن انسان‌ها بیرون است و خدا از سنخ اعتقاد و باور هم نیست؛ زیرا او متشخص نیست که بتوان او را باور کرد. ایمان به خدا روی کردن به خداست و یک نوع ارتباط‌گیری

آفرینش صدرایی، زندگی و حیات که بخش لاینفک این عالم هستی است، نیز دارای معنی است. عاقلانه نیست که عالم هستی را دارای سلسله مراتب معنایی بدانیم و هر چیزی را در جای خودش دارای معنا بدانیم؛ اما معناداری را برای زندگی نپذیریم؛ زندگی چه به معنای فردی و شخصی و چه به معنای کیهانی، چیزی جز تجلی حق تعالی نیست. زندگی با هر دو تقسیم آن در حکمت صدرایی بر اساس اصالت وجود است زندگی در نگاه او نحوه‌ای از وجود است و وجود مساوق با خیر و معناداری است. هر مقدار وجود قوی‌تر و شدیدتر باشد، معناداری و خیر بودن زندگی بیشتر است، همان گونه که وجود مطلق دارای قدرت، اراده، علم، خیر، وحدت، بهجت و آرامش مطلق است، وجودهای محدود نیز چنان است. به عبارت دیگر زندگی نسبت به قرب و بعد از ذات اقدس واجب‌الوجود، بهره‌مند از آن صفات کمالی خواهد بود. لاجرم هر موجودی که از قرب بیشتری به مطلق وجود و واجب‌الوجود داشته باشد، از صفات کمالی بیشتری بهره‌مند خواهد بود. در نتیجه هرچه انسان از مرتبه بالاتری از وجود برخوردار شود و سعه وجودی بیشتری پیدا کند زندگی او معنادارتر می‌شود ملاصدرا معتقد است کمالاتی نظیر شعور و حیات در تمام موجودات به

صورت تشکیکی وجود دارد و هر موجودی به اندازه ظرفیت وجودی خود از حیات و شعور برخوردار است موجودات هرچه از ترکیب به سمت وحدت حرکت کنند، از حیات و شعور بالاتری برخوردار می‌شوند و اگر موجودی هیچ ترکیبی نداشته باشد، برخوردار از حیات حقیقی و دارای معنادارترین زندگی خواهد بود. (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ۱/۱۹۳)

۸. انسان محور معنای زندگی در نگاه ملاصدرا

علاوه بر مطالب گذشته نسبت به معناداری زندگی، لازم است انسان نیز که محور زندگی است، مورد مطالعه قرار گیرد. انسان در نگاه دینی به دلیل عقلانیت، متمایز از سایر موجودات است و حضرت علی علیه‌السلام می‌فرماید: *الْأَنْسَانُ بِعَقْلِهِ*. (خوانساری، ۱۳۶۰: ۱/۶۱) در قرآن الانسان مطرح است و ۶۵ مرتبه ذکر شده است. نسبت به حقیقت انسان نظرات مختلفی مطرح است؛ اما با ملاحظه آیات قرآنی همانند: *«فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»*؛ (ص، ۷۲) استفاده می‌شود که انسان دارای روح الهی است، یعنی گوهر انسان از جنس خداست. در حقیقت انسان یک موجود الهی و ملکوتی است. (خمینی، صحیفه امام، ج ۱۳، ص ۲۸۵) امام خمینی حقیقت انسان را جهت باطنی آن می‌داند که روح او است. (خمینی، تعلیقات علی

خود واقعی خود را از دست داد، «الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ»، (زمر، ۱۵) نابینا محسوس می شود. «نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى»، (طه، ۱۲۴) این انسان در قیامت اعمی و نابینا است یعنی در جهانی وارد می شود که به کلی از آن بیگانه است. می گوید خدایا چرا مرا نابینا محسوس کردی، «قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا»، (طه، ۱۲۵) پاسخ داده می شود به خاطر فراموش کردن آیات الهی تو آنها را فراموش کردی ما هم تو را فراموش کردیم. «قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى»، (طه، ۱۲۶) انسان به این ترتیب وقتی خودش از خودش پنهان است و خودش حجاب خود است و از خود واقعی بیخبر است این به تدریج در طول عمر خود را از دست می دهد وقتی خود را از دست داد زندگی برایش معنا ندارد.

در عین حال بدون درک حقیقت انسان و ابعاد وجودی او حیات واقعی انسان قابل فهم نیست. معنای زندگی در نگاه علوم طبیعی و فیزیک به راحتی قابل اثبات است؛ اما علم به معنای واقعی کلمه، رازگشایی از نظام هستی و روشنایی در مسیر زندگی است. ملاصدرا انسان را جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء می داند و سه مرحله تکاملی برای انسان تعریف می کند: انسان طبیعی، انسان برزخی (مثالی)، انسان عقلی. (ملاصدرا،

شرح الفصوص الحکم و مصباح الانس، ص ۸۸) و این روح مجموع حقایق اسمای جلالی و جمالی و جامع همه مراتب وجود است. (خمینی، شرح دعاء السحر، ص ۸) حضرت امام معتقد است انسان دارای صورت الهی است، زیرا انسان مثل اعلای حق تعالی و آیت کبرا و مظهر اتم اسماء و صفات الهی است. (خمینی، شرح چهل حدیث، ص ۶۳۵) و سر فضیلت و برتری او بر دیگر موجودات نیز در همین ویژگی نهفته است. (خمینی، شرح چهل حدیث، ص ۶۳۵؛ دانشنامه امام خمینی، ج ۲، ص ۳۷۷) انسان از جنس خداست؛ اما خدا نیست. همان گونه که انسان از انسان متولد می شود فرزند متولد شده همان پدر و مادر نیست.

هبوط انسان

همین انسانی که روح الهی در درون آن است و خود واقعی نوری از جنس خدا است، به زمین که عالم ماده است هبوط کرده است. «قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا»؛ (بقره، ۳۸) انسانی که هبوط کرده در عین حال که جنس الهی را در وجود خود دارند از خود واقعی خود، غافل است. انسانی که از خود واقعی غافل است روزی از آن ارتباط با خدا متوجه می شود، جدا شده است و خود واقعی خود را از دست دادن است. «نُسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ»، (حشر، ۱۹) انسان وقتی

۱۳۸۱: ۹ / ۷۰ - ۷۳) انسان از نظر وجود، اکمل کائنات است. آنچه به صورت متفرق در عناصر، جماد، نبات و حیوان هست، یکجا در وجود خاص جمعی انسان تحقق دارد. (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۵ / ۲۵۴ و ۳۴۱ / ۸ / ۲۲۳)

نفس انسانی در مسیری از زمین طبیعت تا آسمان عقل، امکان صعود و سقوط دارد. (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۴ / ۲۷۵) از میان همه موجودات تنها انسان است که جامع صفات طبیعی، نفسانی و عقلی است. (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۹ / ۸۲) حتی ملائکه، وجود صوری و بسیط بدون ترکیب دارند؛ لذا از فعل واحد برخوردارند، برخلاف انسان که وحدانی الفعل نیست و از همین رو گاه عصیان، گاه اطاعت می کند. (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۷ / ۱۳۰)

با تقسیم بندی که صورت گرفت انسان موجودی است که استعدادهای گوناگونی دارد. در توانایی انسان برای تکامل، اعتلا و انتقال از موقعیت یک جاندار ناچیز به موجودی والاتر و فراتر از فرشتگان ملکوتی جای هیچ تردیدی نیست. سراسر تاریخ شاهد انسان هایی است که به عالی ترین قله های انسانیت صعود کرده و درخشان ترین ایده آل های انسانی را از خود بروز داده اند. انسان زندگی را به دلیل برخورداری از اندیشه، نمی تواند مجموعه ای از کارهایی از قبیل، خوردن، آشامیدن،

خوابیدن، بیدارشدن، ولادت، ازدواج، اشتغال، حیات و مرگ به شمار آورد؛ بلکه آن را طرح کلی می داند که علاوه بر فراگیری همه موارد، نوعی انسجام و یکپارچگی برای هدفی مشخص را به وجود می آورد.

به نظر ملاصدرا، انسان کاملی که به مقام ملائکه رسیده است، گرچه در شرف و قرب با ملائکه یکسان است؛ اما از نظر کمال از او کامل تر است؛ چرا که انسان، مقام جمعی داشته و همه مقامات را مرور کرده است. گرچه ملائکه اعمال، در عمل برتر از انسان اند؛ چون بر طاعات، توانا تر از انسان هستند؛

انسانی که در مقام انبیا و اولیا است از ملائکه علوم برتر است؛ زیرا بین علم و عمل جمع کرده است؛ هم متصف به صفات خلائق است و هم متخلق به اخلاق الهی. انسان، عارف به جمیع اسماء است؛ زیرا ابتدا در عالم محسوسات بوده و سپس در عالم تخیلات و بعد از آن در عالم حقایق و معقولات. (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۳ / ۷۱ - ۶۹)

صدر المتألهین در جایی دیگر در بیان برتری انسان بر فرشتگان و سایر مخلوقات، صفت خاصی برای انسان در نظر می گیرد و آن جامعیت انسان در دانش ها و نشأت وجودی و مظهریت وی برای تمام اسماء و صفات الهی و انتقال وی از پایین ترین مراحل به بالاترین

بود. حیات انسانی در حکمت متعالیه، بر عقلانیت متمرکز است. برتری نفس انسانی بر نفس نباتی و حیوانی مبتنی بر اراده، عقلانی است، (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۷ / ۱۳۳ - ۱۳۴) اراده برخاسته از عقل باعث می شود انسان به حیات مخصوص انسانی برسد که بالاتر از حیات نباتی و حیوانی است. منزلت آدمی در تعالی و تنزل، به ادراک و اراده او ارتباط دارد و این معنای گفتار امیرالمؤمنین است که فرمود: الناس ابناء ما يحسنون. (کلینی، ۱۳۸۷: ۱ / ۵۰) واژه یحسنون هم بر علم و هم بر عمل دلالت دارد. یعنی جمع بین عقل و اراده است. امتیاز انسان بر هم نوعان و سایر انواع در به کارگیری بهتر این دو مؤلفه (عقل و اراده) است. کار عقل درک عواقب اموری است که تحت حس و تخیل و توهّم در نمی آیند. عقل، انسان را به عواقب اخروی و حسن و قبح امور آگاه می سازد و اراده، انگیزه عمل به آن را تأمین می کند. (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۸ / ۱۵۹ - ۱۵۸) إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ. (فاطر، آیه ۱۰) انسان بدون درک حقایق و عمل صالح هرگز آن رفعت را پیدا نخواهد کرد و کمال انسانی در گروه ادراک حقایق، تأدیب الهی و هدایت او حاصل می شود. و کمال الإنسان في إدراك الحقائق الكلية، و نیل المعارف الإلهية، و التجرد عن المحسوسات المادية، و

مراحل با تحقق مرگ طبیعی و ارادی است. (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۳ / ۳۵۷) صدر المتألهین انسان کامل را مظهر جامع الهی می شناسد و فطرت وی را مشابه عالم ربانی می داند و به نظری انسان کامل، مثال ذاتی، وصفی و فعلی خداوند است. (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۴ / ۴۰۰)

۹. بی معنایی زندگی برای برخی انسان ها

انسان اگر در مرتبه نباتی و حیوانی باقی بماند یقیناً زندگی برای او بی معناست از انسانی که فهم آن در مرتبه نباتی و حیوانی است که چیزی جز رشد و خوردن و آشامیدن نیست انتظار معناداری و هدف داری زندگی نابخاست؛ اما اگر به مرتبه عقلانی دست یابد علاوه بر اینکه عالم هستی را دارا معنا و هدف می داند، خود را در بخشی از عالم هستی نیز دارای معنا می یابد. در انسان شناسی صدرایی، انسان، ابعاد و حیثیات و عوالمی دارد که بعضی فوق بعض و برتر از دیگری است. محدود کردن انسان به دنیا و مراتب پایین، چه بسا زندگی را بی ارزش جلوه داده، انسان را از یافتن معنای زندگی باز می دارد. انسان با شناخت قوا و استعدادهای خود می تواند همه آنها را در مسیر معنای زندگی بیابد؛ آنگاه است که زندگی نه تنها در نگاه کلی ارزشمند، بلکه جزء جزئش، با ارزش خواهد

الخلاص عن القيود الشهوية والغضبِيَّة و هذه لا تتحصَّل إلا بالهداية و التعليم، و التأديب و التقويم. (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۹/۷) از این روجه تمایز زندگی انسان از زندگی سایر موجودات، عقل و اراده است، هر نظریه‌ای در معنای زندگی، با لحاظ این دو مؤلفه همراه است. زندگی انسان خارج از راهنمایی عقل و تصمیم‌گیری اراده، فاقد معنا است. انسان برخلاف حیوان، تابع غریزه شهوت و غضب نیست بلکه با عقل و اراده می‌تواند برخلاف شهوت و غضب عمل نماید و آن‌ها را مدیریت کند. بنابراین نظریه‌هایی که صرفاً به غرایز، اهمیت داده‌اند اهداف و ارزش‌ها و اراده انسان را نادیده گرفته و معنای زندگی انسان بماهو حیوان را دنبال کرده‌اند نه معنای زندگی انسان بماهو انسان.

قدرت نفس انسانی و دارا بودن قوه عقل که به وسیله آن، بین افعال خیر و شر و زشت و زیبا تمایز قائل می‌شود، اولین درجه انسانیت است. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۳۶) هر چه توان این قوه در اشخاص بیشتر باشد، ظهور کمالات انسانی در آنها بیشتر می‌شود. (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱۶۱). از نظر ملاصدرا، حسن و قبح افعال به اعتبار مراتب نفس انسان، متفاوت است. افعال شر و معاصی از قبیل قتل، شهوترانی و خوردن مال یتیم، برای مراتب پست و مرتبه

حیوانیت نفس انسان است و نه مرتبه نفس ناطقه. راه استکمال و رسیدن نفس به مراتب عالی، تنها در ترک این افعال و غلبه بر قوای شهوی و غضبی و عدم تأثیرپذیری از قوای دانی و پست و رسیدن به مرتبه نفس ناطقه و بهره‌مندی از عقل است.

۱۰. زندگی از بی‌معنایی تا معناداری بر حسب مرتبه انسانی

در هیچ نوعی از موجودات مانند تفاوتی که در بین افراد بشر وجود دارد، وجود ندارد و آن به این دلیل است که ماده انسانی به گونه‌ای آفریده شده است که آماده حرکت باشد. از همین روی معناداری زندگی در افراد، بر حسب مرتبه نفس آنان و علم و معرفتی که دارند، متفاوت هستند. و محبوب هر فرد، چیزی است که مماثلت و مشابهت با آنان دارد. (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۷ / ۱۸۴) فردی که در مقام نفس شهوی قرار دارد، عاشق لذات مادی و غرایز حیوانی است و زندگی حیوانی برای او معنادار است. رَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ اطْمَأْنُونُوا بِهَا (یونس، آیه ۷) کسی که در مرتبه نفس غضبی است، در پی ریاست بر دیگران و انتقام از دشمن است. شخصی که در مرتبه نفس شیطانی است، عاشق مکر، حيله و وعده‌های دروغین است. صاحب نفس ملکی، خواهان شناخت حقایق است و عاشق معارف الهی و شادمان

بنا بر نظریه مراتب وجود ملاصدرا، رستگاران در یک سطح نیستند؛ بلکه درجات رستگاری و در مقابل آن هلاکت و شقاوت به تعداد افراد بشر متفاوت است، زیرا ایمان، عمل صالح، کفر و گناه انسان‌ها که در متن زندگی انسان‌ها وجود دارد، به تعداد آحاد مردم متفاوت است. همه انسان‌هایی که زندگی را معنادار یافته‌اند و در صراط توحید قرار گرفته‌اند به وسیله آیه‌ای از آیات تکوینی، خواه انفسی خواه آفاقی، به سوی خدا در حرکت‌اند و به رستگاری می‌رسند. با توجه به مراتبی که برای زندگی و رستگاری وجود دارد، رستگاری می‌تواند، دو گونه باشد، از موقعیت بد به خوب و از موقعیت خوب به خوب‌تر. اگر رستگاری را تنها به معنای رهایی از آتش بدانیم، تنها کفار و منافقان و آنان که گرفتار آتش هستند را شامل می‌شود و موضوع این پژوهش مؤمنان و اولیای الهی را در بر نمی‌گیرد در حالی که هر سعادتی و کمالی به تناسب درجه‌ای که بالا می‌رود از درجه پایین‌تر رستگاری‌رهایی پیدا می‌کند و به مرتبه بالاتری از رستگاری دست پیدا می‌کند. این گونه نیست که انسان‌ها یا اهل رستگاری یا هلاکت و شقاوت باشند.

۱۲. مرگ در تضاد با معناداری زندگی

مرگ به اعتقاد برخی زندگی را بی معنا

از یاد خدا است. زندگی در دنیا را ناخوشایند می‌شمارد و مرگ را آرزو می‌کند و بیشتر مردم توان فهم این مقام را ندارند. به طور کلی هر چه نفس، اشرف و اعلی باشد، محبوب او نیز لطیف‌تر و زندگی برای او پرمعناتر خواهد بود.

۱۱. مراتب رستگاری مرتبط با مراتب معناداری زندگی

زندگی از پایین‌ترین مرحله که زندگی حیوانی است و به نوعی فاقد معنا است، آغاز و تا رسیدن به جاودانگی و رستگاری که اعلی مرتبه معنا بخشی به زندگی است ادامه دارد. غایت القصوی زندگی که رستگاری و جاودانگی انسانی است را باید مرتبط با معناداری زندگی دانست؛ زیرا اگر رستگاری و جاودانگی نفس انسانی که بر اثر زندگی حاصل می‌شود نباشد، زندگی چیزی جز تکرار روزهای بی‌پایان نخواهد بود. از سوی دیگر مراتب رستگاری، ناظر به مراتب معناداری زندگی است. بدین معنا که هر چه زندگی انسانی پرمعناتر باشد، نفس انسانی در رستگاری از رتبه بالاتری برخوردار خواهد بود. از دیگر سو مراتب رستگاری متناسب با تکامل نفسانی انسان، درجات مختلف پیدا می‌کند و در هر کدام از این مراتب و تکامل نفسانی، انسان برخوردار از رستگاری خواهد بود.

می‌کند و زندگی زوال‌پذیر و محدود، ارزش زیستن ندارد؛ به‌ویژه اگر همراه با گرفتاری و رنج باشد. برخلاف این گروه، ملاصدرا با اثبات جاودانگی نفس، معتقد است همان‌گونه که حقیقت هستی محدودیت ندارد، انسان نیز منحصر به عالم ماده نیست؛ بلکه حرکت انسان با سعی و تلاش دنیوی آغاز می‌شود و با مرگ استمرار پیدا می‌کند و در واقع زندگی حقیقی و حیات برتر در سایه جداشدن از عالم دنیا حاصل می‌شود. زندگی در صورتی معنای حقیقی خود را کامل می‌کند که به آخرت و جاودانگی نائل شود.

او برای انسان اهداف عالی و متوسط تعریف می‌کند و مراتب سعادت را به مراتب تکامل نفس می‌داند. ملاصدرا ذات و حقیقت انسان را عقل نظری می‌داند و سعادت حقیقی را در این قوه دانسته و حرکت عقل عملی در مسیر سعادت را زمینه‌ای برای تعالی عقل نظری قلمداد می‌کند. او دنیا را نمادی از برزخ و برزخ را نمادی از قیامت می‌داند. دنیا و آخرت یک وجود ذومراتب است که نه تنها تقابلی با هم ندارند بلکه آخرت مرحله تکامل یافته دنیا است. معاد یعنی سعة وجودی یافتن و رسیدن به مرحله عقلانی که همان مرحله حقیقی وجود انسان است. همه انسان‌ها قدر مشترکی از معنای

زندگی را برخوردار خواهند بود؛ اما معنای حداکثری و حقیقی شامل کسانی خواهد شد که دارای مراتب عالی وجود و مقام تجرد باشند. اگر نفوس انسانی استکمال یافته، قوی گشته و وابستگی آنها به بدن قطع گردد و حجاب و پرده بین آن و هویت عقلی و انوار ملکوتی برداشته شود و با فکر و درایت خویش به عالم ملکوت اعلی ارتقا یابد و برای همیشه بدان جا متصل گردد، به سعادت عقلی و لذت معنوی نایل خواهد شد که قابل مقایسه با هیچ‌یک از لذات حسی آمیخته به نقایص و آفات نخواهد بود. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۵۸) اما ملاصدرا با توجه به نظام فلسفی خاص خود که بر اساس مبانی و اصول نظام‌مندی طراحی شده، اثبات می‌کند که انسان جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است و نفس و بدن رابطه اتحادی دارند و نفس انسان به واسطه اتحاد با ادراکات و تأثیرپذیری از فضایل اخلاقی و انجام دستورات شریعت، سعه وجودی پیدا کرده و به تدریج به تجرد و روحانیت و جاودانگی می‌رسد و هدف نهایی و حقیقی از زندگی انسان رسیدن به مبدأ هستی است و چون مبدأ هستی نهایت ندارد؛ پس انسان در صورتی می‌تواند در مسیر هدف و معنای زندگی گام بردارد که جاودانه باشد. از این‌روی با اثبات عالم برزخ و قیامت، سیر انسان را

مطلق است، هم خود او و هم فعل او معشوق همه، از جمله خود است. ابتهاج باری تعالی نه فقط به ذات خود، بلکه به جمیع آنچه از او صادر می شود، تعلق می گیرد. حب ذات منشأ حب به آثار ذات نیز است. فإن من عشق ذاتا فقد عشق جمیع آثارها و أفعالها عشقا تابعا لعشق تلك الذات قال تعالی يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ. (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۶۹) از این رو، بعضی از عرفا گفته اند: اگر عشق نبود، زمین و آسمان، خشکی و دریا، هوا و آبی هم نبود و من ابتهج. بشیء ابتهج بجمیع ما یصدر عن ذلك الشیء من أجل أنه یصدر عن ذلك الشیء. (ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ۱۳۵؛ اسفار، ۲ / ۲۶۴) در این نگاه انسان و زندگی او، نه تنها رها نشده؛ بلکه مهم و محبوب خدا دانسته شده از اینرو زندگی معنادار شده، پوچی رنگ می بازد و جایی برای اندیشه پوچ گرایی نمی ماند.

نتیجه گیری

۱. در اندیشه ملاصدرا، وجود خیر و کمال محض است و انسان موجود نیز، از خیر و کمال بهره مند است و هر چه سعه وجودی او بیشتر شود، بهره بیشتری از خیر و کمال را خواهد داشت. از سوی دیگر خیر و سعادت ملازم هم هستند. هر انسانی سعی وجودی بیشتری داشته باشد، سعادتمندتر خواهد بود و زندگی او معنادارتر خواهد بود.

بی نهایت می داند و این تفسیر از زندگی و مرگ نه تنها ترسناک نیست و باعث پوچی نمی شود؛ بلکه موجب پویایی، امید، آرامش و معناداری بیشتر زندگی می شود.

۱۳. ارزشمندی زندگی در نگاه ملاصدرا با توجه به مبانی ملاصدرا می توان نتیجه گرفت که او دارای منظومه فکری مبتنی بر مبانی دینی است که هر چیزی در عالم هستی، دارای معنای خاص خود است. جایگاه انسان در هرم هستی، رابطه انسان با طبیعت، رابطه انسان ها با یکدیگر، رابطه انسان با خدا و خدا با انسان در اندیشه ملاصدرا مشخص است. اندیشه او نمایشگر افقی روشن از زندگی و عامل مهمی در بازدارندگی انسان از گرایش به سمت پوچی و بی معنایی زندگی است و معنای زندگی تابعی از وجود انسان و متناسب با وجود اوست. انسان هر مقدار، مراتب وجودی بالاتری دریافت کند، معنای عمیق تری از زندگی و در نتیجه رستگاری کامل تری را دریافت خواهد کرد. در نگاه ملاصدرا زندگی مظهر وجود است و وجود مساوق خیر است؛ پس زندگی در تمام مراتب آن دارای معنی است.

وجود، خیر و کمال و زیبایی است؛ لذا متعلق عشق است. زندگی نیز وجود است که آن نیز خیر و کمال و زیبایی است. زندگی فعل خدا است و خداوند چون وجود تام و

۲. در نگاه ملاصدرا، حیات و زندگی نیز دارای درجات و مراتب شدت و ضعف است. هر موجودی با توجه به مرتبه وجودی خود از حیات و زندگی برخوردار است. معنای زندگی نیز به مرتبه و درجه زندگی و حیات بستگی دارد.

۳. با توجه به انسان شناسی ملاصدرا، معنای زندگی انسان به میزان تجرد او بستگی دارد. هرچه انسان به تجرد نزدیکتر شود، معنای زندگی او نیز عمیق تر و ارزشمندتر است و معنای زندگی انسان بدون ورود به مرحله عقلانی، کامل محقق نمی شود. ملاصدرا با اثبات جاودانگی نفس، معتقد است که انسان منحصر به عالم ماده نیست و زندگی او در صورتی معنای کامل پیدا می کند که به آخرت و جاودانگی پیوند بخورد.

۴. حرکت استکمالی نفس با مرگ متوقف نمی شود. بر اساس حرکت جوهری که حرکتی مستمر و دائمی است، نفس انسان نیز پس از مرگ به حرکت استکمالی خود ادامه می دهد و در عالم برزخ به مرحله خیال می رسد. در این مرحله، نفس به خصوصیات برزخی و کمالی دست می یابد که به آن امکان می دهد به حرکت استکمالی خود ادامه دهد؛ بنابراین، از دیدگاه ملاصدرا، مرگ آغاز سیر صعود به سوی کمال مطلق

است. مرگ، نه تنها پایان حرکت استکمالی، بلکه خود نوعی حرکت استکمالی است. در نتیجه زندگی، معنای خود را در حرکت استکمالی می یابد و مرگ، به عنوان بخشی از حرکت استکمالی، معنای زندگی را کامل می کند.

۵. سعادت و رستگاری، اصلی ترین بخش زندگی انسان و باطن و حقیقت زندگی است. اگر انسان به سعادت و رستگاری نرسد، پایین ترین مرتبه کمال باقی خواهد ماند. نفس انسان، نسبت به دستیابی به سعادت و رستگاری، استعداد دارد و این سعادت و رستگاری جدای از زندگی دنیایی نیست، بلکه سعه وجودی دادن به زندگی دنیا است و در این دنیا آغاز و در آخرت تکمیل می شود. به عبارت دیگر نفس انسانی، با کسب کمالات، به تدریج اشتداد یافته و تا بالاترین حد کمال، یعنی کمال عقلی، می تواند صعود کند. اگر نفس انسان به این کمال نرسد در حد نفوس ناقص باقی بماند، حشر او در عالم مثال و برزخ خواهد بود. قرار گرفتن دنیای دیگری در امتداد این عالم هستی، موجب مرگ هراسی نمی شود، بلکه با توجه به اندیشه ملاصدرا مرگ هراسی از بین می رود. او می گوید که اگر انسان بداند که مرگ پایان زندگی نیست، از مرگ نمی ترسد. انسان از آن جهت که دارای ظرفیت وجودی

آخرت، مانند دوران کودکی، جوانی و پیری، مراتب یک زندگی هستند. همان گونه که طفولیت، جوانی و پیری، مراتب یک زندگی هستند، دنیا و آخرت نیز مراتب یک زندگی هستند.

۷. نظریه پردازان معنای زندگی را در سه بخش هدف، ارزش یا کارکرد جستجو کرده‌اند در اندیشه ملاصدرا هر سه معنا صحیح است او با تقسیم هدف به هدف آفرینش و هدف زندگی، هدف از آفرینش را حرکت به سوی کمال می‌داند و معتقد است بسیاری از اموری که نظریه پردازان به عنوان عامل معنای زندگی به حساب آورده‌اند، در نظر او همان اهداف متوسط هستند. ملاصدرا کارکرد زندگی انسان را خلیفه الله بودن انسان می‌داند از این لحاظ زندگی انسان دارای کارکرد است؛ بنابراین معنای زندگی انسان در اندیشه ملاصدرا بر معنای کارکرد نیز قابل حمل است.

۸. ملاصدرا نظریه‌ای جامع و فراگیر درباره سعادت و معنای زندگی ارائه می‌دهد که شامل همه نظریه‌های مربوط به سعادت، از سعادت مادی و حسی گرفته تا سعادت درونی و باطنی و سعادت روحانی می‌شود. این جامعیت نظریه ملاصدرا به دلیل آن است که او بر اساس حرکت جوهری و تشکیک وجود انسان، معتقد است که هر موجودی

نامتناهی است، جاودانگی نامتناهی و سعادت ابدی لازم دارد تا زندگی‌اش معنادار شود. اگر معاد نباشد، ظرفیت وجودی انسان شکوفا نمی‌شود و در نتیجه ارزش زندگی‌اش کم می‌شود.

۶. طبیعت‌گرایی و فرا طبیعت‌گرایی دو نظریه در باب معنای زندگی هستند که در مقابل هم قرار می‌گیرند. طبیعت‌گرایی معتقد است که معنای زندگی در همین دنیا و در همین عالم مادی یافت می‌شود. فرا طبیعت‌گرایی معتقد است که معنای زندگی در عالمی فراتر از عالم مادی، مانند عالم آخرت، یافت می‌شود؛ اما با توجه به مبانی فلسفی ملاصدرا، می‌توان گفت که او نظریه‌ای سوم را در باب معنای زندگی ارائه می‌دهد که جامع دو نظریه طبیعت‌گرایی و فرا طبیعت‌گرایی است. بدین معنا که تمام هستی، اعم از دنیا و آخرت، یک وجود تشکیک‌پذیر و دارای مراتب متعدد است و بین دنیا و آخرت جدایی وجود ندارد و محاسن و نیکی‌های دنیا ظهوری از بهشت و بدی و ظلم ظهوری از جهنم است؛ بنابراین، زندگی دنیایی، اگرچه بر اساس خیر بودن وجود بی‌معنا نیست، اما ناقص است. معنای کامل زندگی، با وجود عالم آخرت یافت می‌شود و عالم آخرت در ادامه و تکمیل زندگی دنیایی است. در نظر ملاصدرا، دنیا و

در هر مرحله‌ای از وجود، کمالات آن مرحله را دارد؛ بنابراین، سعادت انسان نیز در هر مرحله‌ای از وجود، متفاوت است و با حرکت جوهری انسان، به تدریج افزایش می‌یابد تا به بالاترین مرحله خود، یعنی سعادت در زندگی پس از مرگ، برسد. ملاصدرا معتقد است که هر یک از قوای انسان لذت و سعادت خاص خود را دارد. او بالاترین سعادت را سعادت عقلی می‌داند، زیرا معتقد است هر چه وجود انسان قوی‌تر و شدیدتر باشد، لذت و سعادتش بیشتر است؛ بنابراین، کسی که سعادت عقلی ندارد، از سعادت حقیقی و بالاترین درجه معنای زندگی محروم است. البته، او از رستگاری و سعادت ناقص محروم نیست. همه انسان‌ها از قدر مشترک معنای زندگی برخوردار خواهند بود، اما معنای حداکثری و حقیقی شامل کسانی است که دارای مراتب عالی وجود و ایمان باشند؛ بنابراین، می‌توان گفت که تمام نظریه‌های معنای زندگی، با همه اختلافاتشان، قابل جمع هستند. زندگی معجونی است که درباره آن همه نظریه‌های طبیعت‌گرایی و فرا طبیعت‌گرایی می‌توانند قابل قبول باشند.

منابع

- قرآن
متز، تدنوس، (۱۳۸۲)، «آثار جدید در باره معنای زندگی»، ترجمه محسن جوادی، نقد و نظر، شماره ۲۹ و ۳۰، بهار و تابستان، صص: ۲۶۶-۳۱۳.
- یالوم، اروین، ۱۳۹۷، روان‌درمانی اگزیستانسیال، ترجمه سپیده حبیب، چاپ یازدهم، تهران، نشر نی.
- استیس، والترتی، (۱۳۸۲)، «در بی معنایی معنا هست»، ترجمه اعظم پویا، نقد و نظر، شماره ۲۹ و ۳۰، بهار و تابستان، صص: ۱۲۳-۱۰۸.
- آزاده، محمد (۱۳۹۵). فلسفه و معنای زندگی، تهران: نشر نگاه معاصر.
- بیات، محمدرضا، دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی، انتشارات دانشگاه ادیان و مذهب قم، ۱۳۹۰.
- رضا نژاد، غلام حسین. مشاهد الالهویه. ج ۳. آیت اشراق، ۱۳۸۷، ص ۱۶۴۸.
- زرین کوب، عبدالحسین، پله‌پله تا ملاقات خدا، ناشر علمی، ۱۳۸۲.
- مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام، ج ۷۸، ص ۳۶۶.
- طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۷ق.
- صدرالدین شیرازی محمد بن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، مکتبة المصطفوی، ۱۳۶۸.
- محمدی احمدآبادی، احمد، معناداری و بی معنایی زندگی، حکمت اسلامی، سال سوم، شماره، پاییز ۱۳۹۵، صص: ۱۵۵-۱۷۷.
- فارابی، التنبیه علی السبیل السعادة، تحقیق دکتر جعفر آل یاسین تهران، حکمت، ۱۳۷۱
- مسکویه، ابوعلی، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، انتشارات بیدار، چاپ ششم، ۱۳۷۳.
- ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی،

طرح نو، ۱۳۷۸.

خوانساری، جمال الدین محمد، شرح غرر الحکم و دُرر الکلم، ناشر، دانشگاه تهران، چاپ: ۱۳۶۶، چاپ: چهارم. صدر الدین شیرازی محمد بن ابراهیم، أسرار الآیات الکریم، بیدار، ۱۳۶۶.

محمد بن یعقوب، کلینی، غفاری، علی اکبر (مصحح)، الکافی (ط - دارالحديث)، ۱۳۸۷.

صدر الدین شیرازی محمد بن ابراهیم، کسر أضرار الجاهلیة. بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.

صدر الدین شیرازی محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.

صدر الدین شیرازی محمد بن ابراهیم، مفاتیح الغیب. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳، ص ۲۶۹.

صدر الدین شیرازی محمد بن ابراهیم، المبدأ و المعاد، ص ۱۳۵.

خمینی، روح الله، صحیفه امام، ج ۱۳، ص ۲۸۵، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۹.

خمینی، روح الله، تعلیقات علی شرح الفصوص الحکم و مصباح الانس، ص ۸۸، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۰ قمری.

خمینی، روح الله، شرح دعاء السحر، ص ۸، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۶.

خمینی، روح الله، شرح چهل حدیث، ص ۶۳۵، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۸.

خمینی، روح الله، شرح چهل حدیث، ص ۶۳۵، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۸.

در محضر استاد

مصاحبه ای در واپسین لحظات عمر استاد عاملی

حجت الاسلام والمسلمین شیخ علی اعظم عاملی در سال ۱۳۱۰ ش در یکی از روستاهای تاکستان قزوین و در خانواده ای مذهبی به دنیا آمد. والد ایشان شیخ عبدالرحیم، شخصیتی روحانی و اهل علم و معرفت بود و از راه کشاورزی امرار معاش می کرد.

مقام معظم رهبری حضرت آیت الله خامنه ای در دوره حضور معظم له در قم استفاده کرد.

فعالیت های فرهنگی و تبلیغی

استاد عاملی، تبلیغ مبانی اسلام و فرهنگ شیعی را وظیفه خود می دانست. به همین دلیل در سال ۱۳۵۱ از سوی مرحوم آیت الله العظمی گلپایگانی به شهرستان قروه از توابع سنندج سفر کرد و طی یک سال اقامت در آنجا به فعالیتهای تبلیغی پرداخت و کارگشای مشکلات مردم بود.

عاملی بعد از گذراندن دوره ابتدایی، برخی از مباحث علوم قرآنی و عربی را نزد پدرش فراگرفت و در ۱۵ سالگی به قم عزیمت کرد و نزد بزرگانی چون حضرات آیات و حجج اسلام نحوی، اعتمادی، مشکینی، صدر، نجفی مرعشی، بهجت، گلپایگانی، اراکی، امام خمینی، بروجردی، کمره ای و علامه طباطبایی به فراگیری دروس فقه، اصول، اخلاق و فلسفه پرداخت و از برکات وجودی اساتید بزرگ آن دوره، بهره فراوان برد. مدت کوتاهی نیز از درس ادبیات



همچنین ارتباطی صمیمانه و شایسته ای با علمای اهل سنت و عموم مردم شهر برقرار کرد به طوری که این ارتباط پس از بازگشت به قم نیز تا سالها ادامه یافت. در سال ۱۳۵۳ برای دومین بار از سوی مرحوم آیت الله العظمی گلپایگانی به منظور ترویج امور فرهنگی و فعالیت های تبلیغی به کرج اعزام گردید که پس از چندی در همین شهر رحل اقامت افکند و به فعالیت های علمی و تبلیغی خود ادامه داد. وی حدود ۳۵ سال نیز در مدارس علمیه کرج به تدریس دروسی چون مکاسب، رسائل، قوانین، لمعه و کفایة الاصول همت گمارد و شاگردان فراوانی تربیت کرد. توانایی استاد به ویژه در تدریس کتاب مکاسب همواره بین طلاب زبانزد بود. چنانکه بنابر نقل خود استاد، همچنان پس از گذشت سالها از زمان تدریس و در سنین کهولت، عبارات کتاب مکاسب را از حفظ دارد.

استاد عاملی علاوه بر تدریس، فعالیت های بسیار ارزشمندی از قبیل ساخت مسجد امام رضا علیه السلام، رسیدگی به خانواده های نیازمند، مشارکت در آزادسازی زندانیان، پیگیری و اجرای آبرسانی و برگزاری کلاس های معارفی و قرآنی را نیز طی این مدت سامان داده که آثار آن همچنان به یادگار مانده است. در اوایل پیروزی انقلاب اسلامی

زمینی به مساحت ۴۰۰۰ متر مربع از یکی از خیرین شهر دریافت کرد، اما بی آن که خود یا بستگانش از آن بهره ای ببرند قطعه بندی کرده و در اختیار نیازمندان قرار داد.

همراه و همگام با انقلاب اسلامی

استاد عاملی در دوره ستمشاهی همگام با جامعه روحانیت مبارز به فعالیت های سیاسی و سخنرانی های روشنگرانه بر ضد رژیم روی آورد و در این زمینه بسیار فعال بود، به طوری که از سوی ساواک مورد تهدید جدی قرار گرفت و چند نوبت نیز دستگیر و زندانی شد. تشویق مردم برای مبارزه با شاه و شرکت در راهپیمایی های قم و کرج و دیدار خانوادگی با حضرت امام خمینی (ره) از جمله تلاش های سیاسی استاد عاملی در دوره پیش از انقلاب اسلامی به شمار می رود. ایشان پس از انقلاب نیز به فعالیت های اجتماعی خود ادامه داد و به ویژه بعد از بروز جنگ تحمیلی بارها در جبهه های حق علیه باطل حضور یافت و حتی فرزند خود را در این راه تقدیم اسلام و انقلاب کرد.

ویژگی های اخلاقی و معنوی

استاد عاملی عشق و علاقه وافری به ائمه اطهار علیهم السلام داشت، به طوری که تاکنون ۲۷ بار به زیارت خانه خدا و حرم نبوی و ائمه بقیع علیهم صلوات الله، تشریف یافته و حدود ۲۰ سفر نیز به عراق داشته و به

نتیجه آن ۵ فرزند پسر و ۳ فرزند دختر است. فرزند بزرگ او محمد صادق در سال ۱۳۶۰ در منطقه سوسنگرد به درجه رفیع شهادت نائل گردید.

این عالم پارسا در ۱۷ اسفند ۱۴۰۰ دار فانی را وداع گفت و به فرزند شهیدش پیوست. نام و یاد خاطره استاد را ارج می نهیم و به روان پاکش درود می فرستیم.



زیارت عتبات عالیات نائل گشته است. یکی از نشانه های علاقه مندی وی به آل الله آن است که برای تامین هزینه سفر زیارت خانه خدا، حتی منزل شخصی خود را فروخت تا از این فیض عظمی محروم نگردد. علاقه ایشان به حضرت فاطمه زهرا سلام الله علیها نیز زبانزد خاص و عام است و ایشان نزدیک به ۳۵ سال که در ایام فاطمیه، صبح ها در منزل خود مراسم روضه برپا داشته و به شرکت کنندگان نیز یک جلد مفاتیح هدیه می دادند.

ویژگی های زندگی شخصی استاد

۱. نظم در زندگی
 ۲. زود خوابیدن
 ۳. یک ساعت به اذان صبح بیدار شدن و انجام مستحبات دینی همانند نافله شب، خواندن قرآن و ادعیه
 ۴. تقید به نماز اول وقت
 ۵. تقید به پرداخت وجوهات شرعیه
 ۶. کثرت مطالعه حتی در سن ۹۰ سالگی
 ۷. پرهیز از پذیرش مناصب حکومتی
 ۸. برخورداری از برنامه غذایی سالم و منظم، شوخ طبعی و خنده رویی با مردم، پاسخگوی مراجعان و کمک به افراد نیازمند
- نیز از ویژگی های شخصیتی استاد به شمار می روند.
- استاد عاملی در ۱۹ سالگی ازدواج کرد که

مراحل بررسی و انتشار مقاله ها

- ۱- مقالات صرفاً به روش الکترونیکی از طریق e.abdi@ismc.ir دریافت می شود.
- ۲- پس از دریافت مقاله اعلام وصول انجام خواهد شد.
- ۳- بررسی شکلی و صوری مقاله در صورتی که موارد ذکر شده در راهنمای تدوین مقالات رعایت نشده باشد مقاله به نویسنده برگشت داده می شود.
- ۴- در صورتی که مقاله با معیارها و ضوابط نشریه مطابقت داشته باشد برای داوران فرستاده می شود تا درباره ارزش علمی و شایستگی چاپ آن در نشریه قضاوت کنند.
- ۵- نتایج داوری در جلسات هیئت تحریریه مطرح و تصمیم نهایی اتخاذ می شود.

نظر نهایی هیئت تحریریه به اطلاع نویسندگان مقاله ها می رسد.

