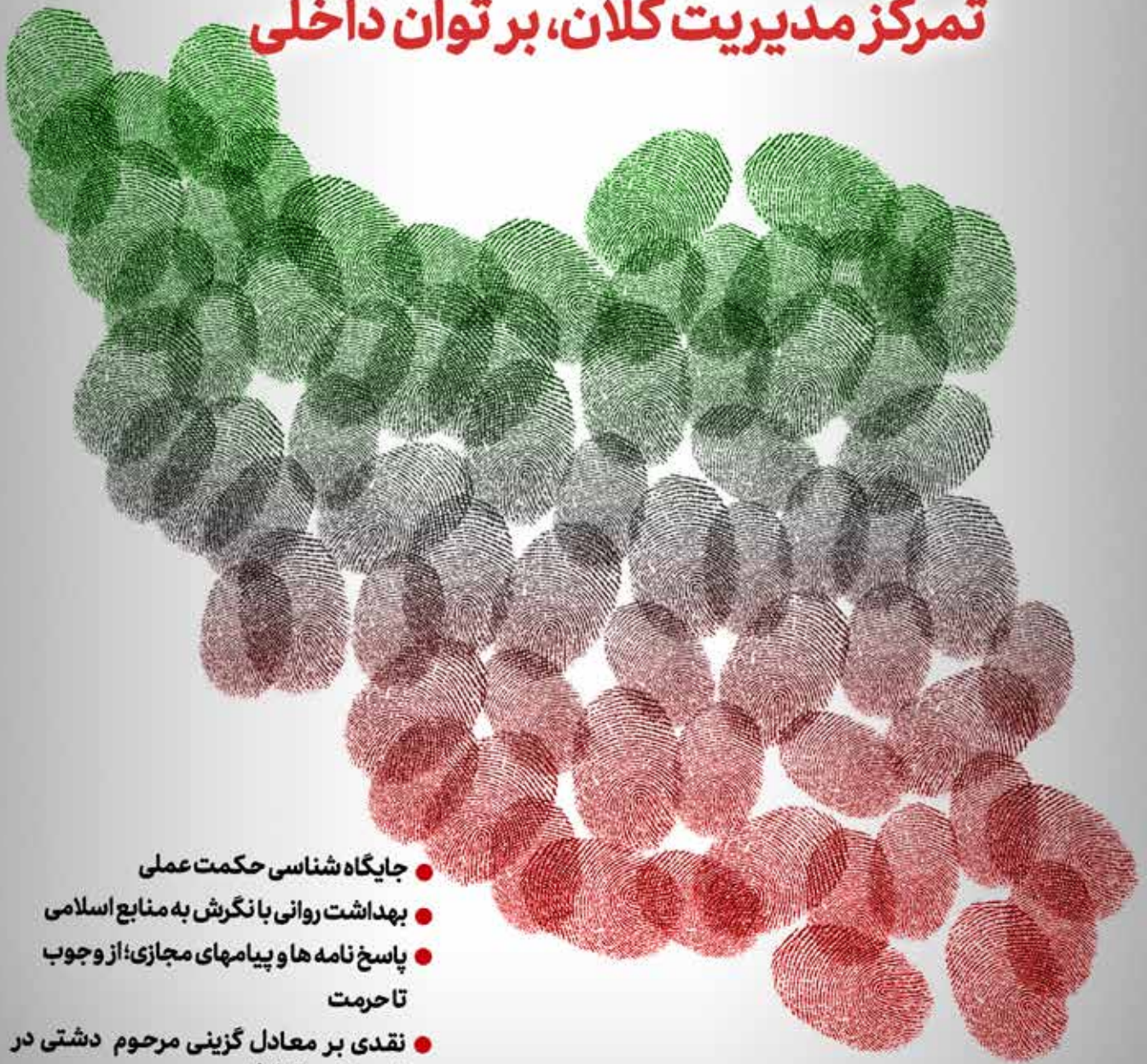


تنها راه علاج مشکلات کشور؛ تمرکز مدیریت کلان، بر توان داخلی



- جایگاه شناسی حکمت عملی
- بهداشت روانی با نگرش به منابع اسلامی
- پاسخ نامه ها و پیامهای مجازی؛ از وجوب تا حرمت
- نقدی بر معادل گزینی مرحوم دشتی در ترجمه نهج البلاغه
- حوزه علمیه مروی در مسیر بالندگی
- بررسی شخصیت رجالی، مشایخ روایات و اسانید روایات کتاب صحیح بخاری

پیام مروی



مجله پیام مروی مجله علمی فرهنگی اطلاع رسانی حوزه علمیه فخریه مروی - شماره نهم / بهار ۱۴۰۰

طراحی صفحه آرای: www.Rayatgraphic.ir
آدرس: خیابان ناصرخسرو، کوچه مروی، پلاک ۳۲، حوزه علمیه مروی
تلفن: ۰۲۱-۳۳۹۱۹۱۱۵
کدپستی: ۱۱۱۶۸۱۹۷۶۱
جیمیل: pajuhesh.marvi@gmail.com
نشانی سایت: www.howzehmarvi.ir
کانال پرسش و پژوهش: [@pajouheshgaranemarvi](https://www.instagram.com/pajouheshgaranemarvi)
صفحه اینستاگرام پیام مروی: [payame_marvi](https://www.instagram.com/payame_marvi)

صاحب امتیاز: حوزه علمیه مروی تهران
مدیر مسئول: حجت الاسلام محمد اسکندری
سر دبیر: حجت الاسلام محمد حسین حیدری
هیئت تحریریه: اساتید و حجج اسلام، رمضانعلی تیموری،
امیر حسین منصوری، محمد حسین حیدری
و طلاب محترم، مهدی محرم زاده، محمد جواد راستگو، شهریار
ربانی، سید محمد مصطفی مرتضایی نژاد، سید طه ابطحی
ناظر فنی: محمدصادق پورامینی
ویراستار: رمضانعلی تیموری

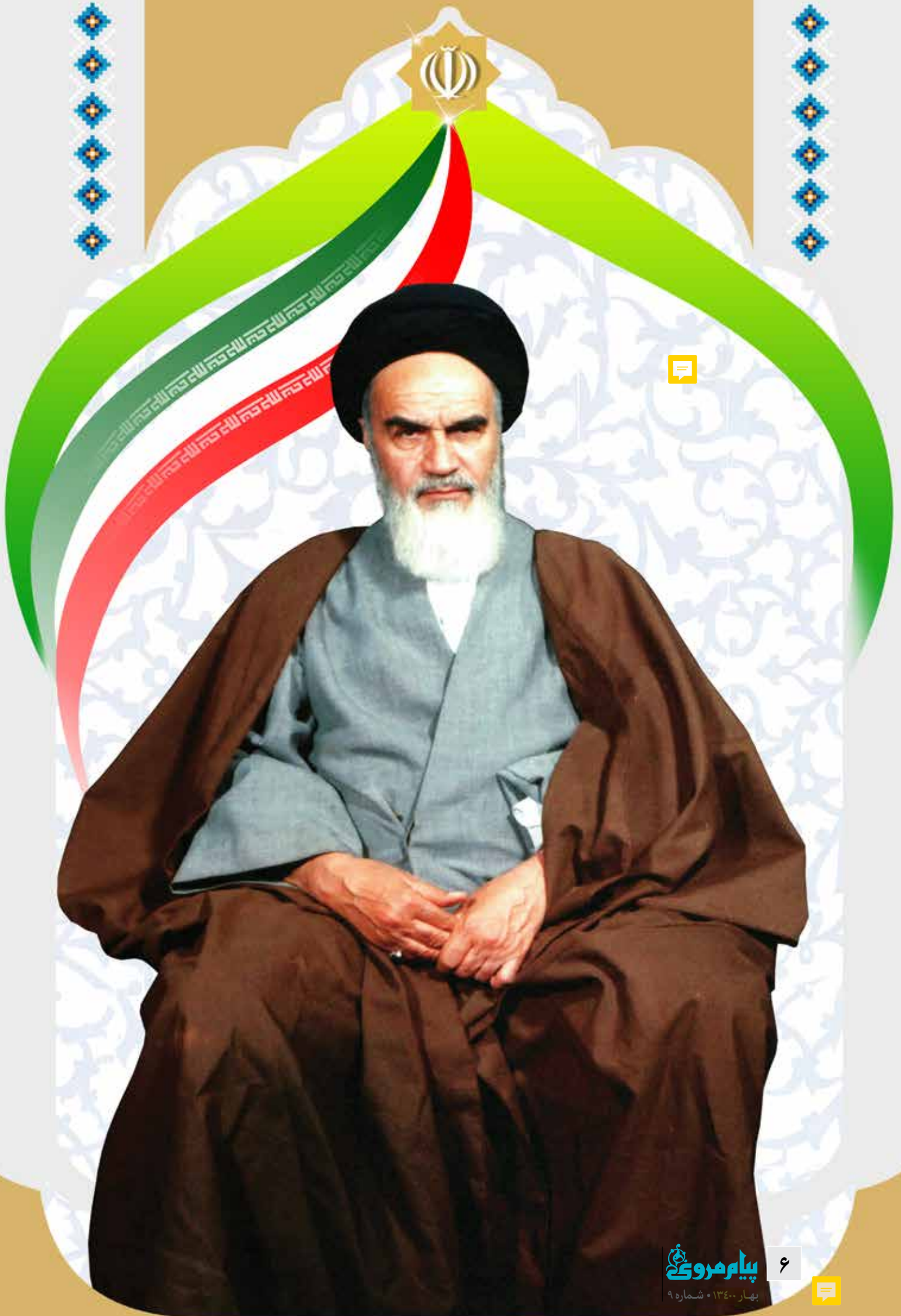
مجله علمی فرهنگی اطلاع‌رسانی حوزه علمیه مروی

شماره نهم • بهار ۱۴۰۰

پیام مروی

- ۷ < حفظ اسلام یک فریضه الهی است
- ۹ < ریاست جمهوری؛ پُرمسئولیت‌ترین مدیریت کشور
- ۱۰ < شاخصه های انتخاب زمامداران صالح
- ۱۴ < یادداشت سردبیر
- ۲۰ < آنچه نامزدها در زمان انتخابات، نباید انجام دهند؟
- ۲۴ < بررسی دلائل عدم شرکت برخی مردم در انتخابات
- ۲۷ < دوگانه «اصلح نامقبول-صالح مقبول»؛ جعلی یا واقعی؟
- ۳۱ < تاریخچه مسجد مروی
- ۳۶ < حوزه علمیه مروی؛ در مسیر بالندگی
- ۴۲ < یادداشت جهادی
- ۴۴ < با این ستاره‌ها ... 
- ۴۸ < شعر
- ۴۳ < مدح مولی الموحیدین امیرالمؤمنین علی (ع)
- ۴۴ < بهار طبیعت
- ۴۵ < نشست‌های علمی 
- ۵۲ < تبیین روش حضرت علامه طباطبائی رحمته الله در تفسیر قرآن کریم (قسمت دوم)
- ۵۸ < بهداشت روانی با نگرش به منابع اسلامی (بخش نخست)
- ۶۵ < یادداشت‌ها و مقالات تخصصی 
- ۶۶ < جایگاه‌شناسی حکمت عملی
- مروری کوتاه بر رویکرد عملی مرحوم آیت‌الله العظمی بروجردی در اتخاذ مبانی
- ۶۸ < اجتهادی 
- ۷۰ < آشنایی با الفاظ ذم و قدح در علم رجال
- ۷۳ < مفهوم شناسی لقاء الله
- ۸۰ < جهل و معانی آن در لغت و اصطلاح
- ۸۶ < بررسی شخصیت رجالی، مشایخ روایات و اسانید روایات کتاب صحیح بخاری
- ۹۲ < نقدی بر معادل‌گزینی محمد دشتی در ترجمه نهج البلاغه
- بررسی اجمالی حکم فقهی پاسخ پیام‌های دریافتی در شبکه‌های اجتماعی از منظر
- ۱۰۲ < صحیحہ عبدالله بن سنان 
- ۱۰۶ < در آمدی بر منابع شرع  و کارکرد آنها: (قانون یهود برای یک کتابدار حقوق)
- ۱۱۶ < گزارش فعالیت‌های  معاونت‌ها در سال تحصیلی ۱۴۰۰ - ۱۳۹۹
- ۱۲۲ < تازه‌های نشر







«حفظ اسلام یک فریضه الهی است.»

تا خاتم النبیین - صلی الله علیه و آله و سلم - در راه آن کوشش و فداکاری جان فرسا نموده‌اند و هیچ مانعی آنان را از این فریضه بزرگ باز نداشته؛ و همچنین پس از آنان اصحاب متعهد و ائمه اسلام - علیهم صلوات الله - با کوشش‌های توان فرسا تا حد نثار خون خود در حفظ آن کوشیده‌اند. و امروز بر ملت ایران، خصوصاً، و بر جمیع مسلمانان، عموماً، واجب است این امانت الهی را که در ایران به طور رسمی اعلام شده و در مدتی کوتاه نتایج عظیمی به بار آورده، با تمام توان حفظ نموده و در راه ایجاد مقتضیات بقای آن و رفع موانع و مشکلات آن کوشش نمایند.^۳

همین تکالیف هست؛ که ما الآن باید برای اسلام زحمت بکشیم. قضیه، قضیه اقتصاد نیست؛ قضیه، قضیه کشور نیست؛ قضیه، قضیه ایران نیست؛ قضیه، قضیه اسلام است. از قضایای دیگر، انسان می‌تواند صرف نظر کند؛ از خانه اش بگذرد، از اولادش صرف نظر کند، از جهات دیگر بگذرد، لکن از اسلام نمی‌تواند بگذرد. هیچ کس حق ندارد که از اسلام بگذرد. هیچ کس حق ندارد که از این رژیمی که تمام سعادت‌ها در آن است و تمام چیزهایی که ملت‌ها می‌خواهند در پرتو آن است، نمی‌تواند انسان بگذرد؛ و نباید بگذرد.^۴

حفظ اسلام یک فریضه الهی است، بالاتر از تمام فرایض؛ یعنی، هیچ فریضه‌ای در اسلام بالاتر از حفظ خود اسلام نیست. اگر حفظ اسلام جزء فریضه‌های بزرگ است و بزرگترین فریضه است، بر همه ما و شما و همه ملت و همه روحانیون حفظ این جمهوری اسلامی از اعظم فرایض است.^۱

و چون مسأله اسلام و حکومت الهی در کار است، مسامحه در این امور چه بسا خللی وارد آورد که جبران آن مشکل یا غیر ممکن شود و مسئولیت آن در پیشگاه خداوند بزرگ عظیم باشد. مسأله حفظ نظام جمهوری اسلامی در این عصر و با وضعی که در دنیا مشاهده می‌شود و با این نشانه‌گیری‌هایی که از چپ و راست و دور و نزدیک نسبت به این مولود شریف می‌شود، از اهم واجبات عقلی و شرعی است که هیچ چیز به آن مزاحمت نمی‌کند؛ و از اموری است که احتمال خلل در آن عقلاً منجز است.^۲

اینک که به توفیق و تأیید خداوند، جمهوری اسلامی با دست توانای ملت متعهد پایه ریزی شده، و آنچه در این حکومت اسلامی مطرح است اسلام و احکام مترقی آن است، بر ملت عظیم الشان ایران است که در تحقق محتوای آن به جمیع ابعاد و حفظ و حراست آن بکوشند که حفظ اسلام در رأس تمام واجبات است، که انبیای عظام از آدم - علیه السلام -

۳. وصیتنامه سیاسی الهی امام خمینی، صحیفه امام ج ۲۱ ص ۴۰۳
۴. سخنرانی در جمع بانوان کارمند شرکت مخابرات، صحیفه امام ج ۸ ص ۱۰۵

۱. سخنرانی در جمع وعاظ تهران، صحیفه امام ج ۱۵ ص ۳۲۹
۲. صحیفه امام ج ۱۹ ص ۱۵۳







ریاست جمهوری؛ پُرمسئولیت‌ترین مدیریت کشور

این کارها دارند می‌کنند. و از فضای مجازی هم حداکثر استفاده را دارند می‌کنند.

خصوصیات یک رئیس‌جمهور مطلوب

به نظر می‌رسد هر کسی که به دنبال سعادت کشور است یک چنین رئیس‌جمهوری می‌خواهد. اولاً با کفایت باشد، دارای مدیریت و کفایت مدیریت باشد. ثانیاً با ایمان باشد؛ اگر بی‌ایمان بود، نمی‌شود به او اعتماد کرد؛ آدم بی‌ایمان کشور را، منافع کشور را، مردم را یک وقتی می‌فروشد؛ پس با ایمان باشد. بعد، عدالت‌خواه باشد، ضد فساد باشد؛ این یکی از مهم‌ترین خصوصیات است که بایست در رئیس‌جمهور وجود داشته باشد که به معنای واقعی کلمه به دنبال اجرای عدالت باشد و به معنای حقیقی کلمه با فساد بخواهد مبارزه کند. دارای عملکرد انقلابی و جهادی باشد؛ یعنی با عملکرد اتوکشیده نمی‌شود کار کرد؛ با این همه مسائل اساسی‌ای که در کشور وجود دارد، یک حرکت جهادی و انقلابی لازم است؛ بایستی عملکردش این جوری باشد.

به توانمندی‌های داخل معتقد باشد. بعضی‌ها هستند داخل را اصلاً قبول ندارند؛ همان حرف قدیمی را می‌گویند که در داخل، فقط لولهنک (۷) را می‌توانند [بسازند]؛ نمیدانند که در داخل چه خبر است. یک وقتی یکی از آقایان یک چیزی راجع به مسئله دفاعی گفته بود، من گفتم (۸) یک تور دفاعی بگذارید تا آقایان ببینند یک خرده‌ای بچرخند و ببینند از لحاظ دفاعی در کشور چه خبر است. توانمندی‌های کشور را واقعاً مطمئن باشند و معتقد باشند به توانمندی‌ها. و به جوانان معتقد باشند، جوانها را قبول داشته باشند، جوان‌ها را به عنوان پیش‌ران حرکت عمومی کشور بشناسند و به آنها اعتماد کنند. بنده از سابق با جوانها مرتبط بودم و سالها است که به این‌ها مسائل گوناگون اعتماد می‌کنم؛ واقعاً هر جایی که جوانها وارد می‌شوند - من نمی‌خواهم حالا عناوین و مانند این‌ها را اسم بیاورم - این جوری است که گره‌های سخت را باز می‌کنند و مشکل‌گشایی می‌کنند. خود این رئیس‌جمهور به جوانها معتقد باشد. مردمی باشد. امیدوار باشد؛ آدم مأیوس و بدبین و با نگاه تلخ به آینده و تاریک به آینده نباشد.

(بیانات معظم له در روز عید نوروز ۱۴۰۰/۱/۱)

ریاست جمهوری خیلی مسئله مهمی است؛ یعنی مهم‌ترین و مؤثرترین مدیریت کشور، ریاست جمهوری است. اینکه حالا بعضی‌ها می‌گویند رئیس‌جمهور اختیاراتی ندارد، رئیس‌جمهور تدارکاتچی است، رئیس‌جمهور دوازده درصد یا پانزده درصد اختیارات دارد - چه جوری هم محاسبه می‌کنند من نمی‌دانم! چند سال است که از این حرفها گاهی گوشه کنار زده می‌شود - همه این‌ها خلاف واقع است؛ یا از روی بی‌مسئولیتی گفته می‌شود یا از روی بی‌اطلاعی گفته می‌شود یا خدای نکرده غرض‌ورزی در کار است. این جوری نیست؛ رئیس‌جمهور [ی] یکی از پُرمشغله‌ترین و پُرمسئولیت‌ترین دستگاه‌ها است؛... تقریباً همه مراکز مدیریتی کشور در اختیار رئیس‌جمهور است؛ یعنی فرض کنید که قوه قضائیه یا دستگاه‌های نظامی خب مدیریتهایی دارند؛ این‌ها در قبال مدیریتهایی که در قوه مجریه هست یک اندکی بالاتر از صفرند یا چند درصد مختصرند. عمده نزدیک به همه مدیریتهای کشور که هزاران مدیریت است، در اختیار رئیس‌جمهور مجریه است. همه بودجه مصوب کشور در اختیار رئیس‌جمهور است، چون رئیس [سازمان] برنامه و بودجه، معاون رئیس‌جمهور است و مستقیم زیر نظر ریاست جمهوری است. امکانات حکومتی کشور هم همین طور، اکثر و اغلب در اختیار رئیس‌جمهور است. بنابراین، مدیریتهای دیگر در جنب قوه مجریه در واقع چیزی نیستند. ریاست جمهوری یک چنین جای مهمی است.

تلاش دشمنان برای دلسرد کردن مردم از حضور در انتخابات

و من این را هم عرض بکنم - این‌ها دیگر اطلاعات ما است - ملت عزیز هم بدانند که دستگاه‌های جاسوسی و سرویس‌های اطلاعاتی کشورهایی و از همه بدتر کشور آمریکا و همچنین رژیم صهیونیستی از چندی پیش و نه امروز دارند تلاش می‌کنند که انتخابات آخر خرداد را بی‌رونی کنند؛ یا برگزارکنندگان را متهم می‌کنند [و می‌گویند] «انتخابات مهندسی شده» - در واقع برگزارکنندگان انتخابات را دارند متهم می‌کنند یا شورای محترم نگهبان را متهم می‌کنند - یا مردم را دلسرد می‌کنند [و می‌گویند] «رأی شما اثری ندارد، در بهبود اوضاع تأثیری نمی‌گذارد؛ چرا بیخودی خودتان را خسته می‌کنید!». با شدت تمام از





«شاخصه های انتخاب زمامداران صالح»

بیانات تولیت معظم، حضرت آیت الله تحریری (دام عزه)



«إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ مِنَّا أَرَأَيْكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا» (نساء، ۴)

ما با توجه به معارف نورانی قرآن و سنت و روش نبی اکرم صلوات الله علیه و ائمه علیهم السلام، قادر به استخراج برخی اصول از مسائل اسلام هستیم. از جمله این اصول بعد از دعوت به حق و عبودیت خالصانه برای خدای متعال و دعوت به توحید به عنوان راه نبی اکرم صلوات الله علیه، دعوت به تبعیت از دین حق هست؛ دین حق که همان دین اسلام هست

«إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (۱۹ آل عمران)

به حقانیت دین و مکتب اهل بیت علیهم السلام با همه خصوصیاتش، هم در زندگی خودش و هم در جامعه التزام اعتقادی و عملی داشته باشد.

ما در بین این دستوراتی که از قرآن و ائمه علیهم السلام در خصوص اداره جامعه اسلامی آمده، فرمایشی جامع‌تر از فرمان علی علیه‌السلام به مالک اشتر پیدا نمی‌کنیم. آن حضرت در این فرمان ابتدا با تعبیر «من عبدالله» توجه به آن هدف بندگی خداوند می‌دهد.

دوم در راستای پذیرش دین این واقعیت را متذکر می‌شود که دین از یک شأن بالاتری القامی شود و فرد پایین دست اجرا می‌کند. القای دین از بالا نیاز به **امارت** دارد، از این جهت ایشان خودش را امیرالمؤمنین معرفی می‌کند. در مرحله بعد چهار دستور کلی برای اداره جامعه می‌دهد و برای پیاده شدن این دستورات کلی، جزئیات را نیز مطرح می‌کند؛ اول نظام اقتصادی را مطرح می‌کند که مسئله مالیات و.. است، دوم سیستم نظامی و مقابله با دشمن را مطرح می‌سازد که هر حکومتی برای مقابله با دشمنان خارجی و مخالفین داخلی نیازمند نیروی نظامی و انتظامی است، سوم، اداره امور گوناگون مردم در پرتو صلاح حالشان تا اینکه آن نظام اقتصادی در زندگی مردم نمایش پیدا نکند. دین برای ما بهترین نظام اقتصادی را ترسیم کرده که ابعاد مختلف دارد؛ یکی بر عهده خود قوه مجریه هست و عمده‌اش هم بر عهده خود مردم هست که فعالیت‌ها باید در چارچوب تولید و تجارت درست تنظیم بشود. و البته مسئله فرهنگ و مدیریت تأمین خوراک فکری جامعه و جلوگیری از سلطه فکری و فرهنگی دشمن، غالب بر همه این‌هاست. این کلیت اگر بخواهد در اداره جامعه پیاده شود هم اصلاح امور معیشتی و دنیایی مردم را شامل می‌شود و هم مقابله با دشمنان دین که مقابله با دشمنان نیز ابعاد نظامی

هدف از دین و اولیای دین این هست که ما مسیر بندگی خالصانه خداوند متعال را در این عالم طی بکنیم و در عالم دیگر به سعادت ابدی برسیم. هرچند از آنجا که نظام این عالم، نظام خاص اجتماعی است، دستورات کامل دین، هم امور فردی را شامل می‌شود و هم امور اجتماعی. یکی از دستورات مهم اجتماعی دین که در راستای همان بندگی خداوند متعال مطرح می‌شود، مسئله حاکمیت هست؛ یعنی حاکمیت باید حاکمیت دین الهی باشد: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (انعام ۵۷) یکی از مسائل و مشکلات جامعه اسلامی، همین حاکمیت دین الهی هست. این حاکمیت یک محوریت خاصی باید داشته باشد که در رأس آن، شخص حاکم هست و سپس شئون حکومت. شئون حکومت عبارت است از قانونگذاری در ابعاد گوناگون زندگی که این قوانین جزئی در پرتو قوانین کلیه مندرج در قانون اساسی، تبیین و استخراج می‌شود و در مجلس شورای اسلامی پس از تطبیق با چهارچوب شرع مقدس تصویب می‌شود. اگر نظام دینی بخواهد پیاده بشود، باید اول به آن هدف بندگی خدای متعال توجه شود و در درجه دوم توجه به این که هدف مذکور در همه شئون زندگی قابلیت پیاده شدن را دارد و سوم اینکه پیاده شدن بندگی در شئون گوناگون زندگی از طریق قوانین کلی و قوانین جزئی امکان‌پذیر است، چهارم آنکه این قوانین همان قوانین و حیانی است پنجم آنکه ما برای اجرای این قوانین نیازمند یک مجری هستیم که به این قوانین ملتزم بشود؛ اول خودش قلباً ملتزم به حقانیت این قوانین باشد و در عمل این قوانین را پیاده بکند و نیز به اجرای دقیق قوانینی که در شئون گوناگون اداره زندگی مردم در اختیار وی گذارده می‌شود التزام عملی داشته باشد. بنابراین قوه مجریه به عنوان بازوی اجرایی حاکم دینی باید مانند خود حاکم دینی نسبت





و فکری و ... همه را شامل می‌شود. مسلماً همه این‌ها در پرتو فرهنگ دینی مورد توجه قرار می‌گیرد، از این رو برای تحقق این حاکمیت دینی لازم است تقوا در فرد و در جامعه شکل بگیرد.

سپس آن حضرت در مرتبه بعد بیان می‌کند که عبودیت در پرتو اطاعت از خدا و تبعیت از اوامر و دوری از نواهی او جریان پیدا می‌کند. در مسیر این اطاعت، یک دشمن داخلی قرار دارد و یک دشمن خارجی؛ دشمن داخلی در درون همه هست و آن هواهای نفسانی است.

در یک مرتبه بعد از حاکم دینی، قوه مجریه برای اداره جامعه علاوه بر اموری که گفته شد، وظایفی دارد و شخصی که در رأس قوه مجریه قرار دارد باید متصف به یک صفات نفسانی مثبت باشد؛ علاوه بر مراعات تقوا در خودش، در خانواده‌اش، در دوستانش باید او در جامعه از حیث این خصوصیات، محور باشد و چنانچه نباشد آن حاکم دینی نیست، حتی اگر تجارب زیاد و تخصص هم داشته باشد در صورتی که چشمش به دستور خدا نباشد، این هیچ فایده‌ای ندارد و قابلیت برای حاکمیت در رأس قوه مجریه را ندارد. از جمله آن اوصاف نفسانی این هست که حالت رحمت نسبت به مردم داشته باشد و بخواهد مردم به خیرات دنیایی و آخرتی برسند و دوم این که سخنان مخالف را تحمل بکند و نسبت به انتقادهایی که در مسیر اصلاح امور جامعه و اسلامی شدن و دینی شدن آن صورت می‌گیرد، انتقاد پذیر باشد، و سوم این که مراعات همه اقشار مردم را داشته باشد حتی نسبت به گروه‌هایی که از جهت باطنی این حاکمیت دینی را قبول ندارند و با بقیه بدنه جامعه دینی در مسالمت زندگی می‌کنند و مخالفت علنی و اقدام عملی در جهت تضعیف آن نمی‌کنند، لازم است مراعات داشته باشد. این‌ها تا آن حد که مقابله و مخاصمه با حاکمیت دینی نکنند، حقوقی بر گردن حاکم جامعه دارند به همین خاطر، آن حضرت فرمودند حاکم از جهت پیاده کردن قوانین باید عدالت را محور کار خودش قرار بدهد، در نظر او فرقی بین فرزندش و دیگران وجود نداشته باشد.

گرچه انسان در کارهای شخصی مختار است که این کار را انجام بدهد یا نه، اما در کارهای اجرایی مربوط به مردم چنین حقی را ندارد. اینجا بحث حق پیش می‌آید و به هیچ وجه، بحث اخلاقی نیست. و

مباحث حقوقی شرعی از اینجا یک مقداری با مسائل اخلاقی فاصله می‌گیرد، هرچند اگر رعایت مسئله حقوق دیگران هم خود بخشی از اخلاق است، اما اینطور نیست که در اینجا چنانچه مسئله اخلاق مطرح نباشد، «حق» هم مطرح نباشد. نه این دیگر چون مسئله اجراست، شخص مسئول مورد **مواخذه** قرار می‌گیرد چرا که حقوق را مراعات نکرده. از این جهت حضرت علی علیه السلام برای این که دولت، دولت اسلامی باشد و رئیس قوه مجریه و آنهایی که با دولت همکاری می‌کنند همه کارهایشان اسلامی باشد، یک دستورات بسیار جزئی و دقیق می‌دهند و در فرمان مذکور اشاره می‌کنند و حقوقی را برعهده دولتمردان بر می‌شمارند که اگر این حقوق مراعات نشود، قهراً یک رکن دیگر این حاکمیت یقه این‌ها را می‌گیرد. آن رکن دیگر، قوه قضاییه است که از جهتی حاکم و ناظر بر اجرای صحیح وظائف توسط دولتمردان است که اگر از آن وظایفی که برعهده شان هست تخلف کردند، باید همانجا مجازات بشوند.

بعد در ادامه تا حدودی مسئله خلع از مسئولیت پیش می‌آید. **امیر مؤمنان** علی علیه السلام در این جهت هنگامی که تخلفی را از فرماندهانش مشاهده می‌کردند، تذکر می‌دادند و اگر آن تذکر مفید واقع نمی‌شد شخص مسئول را خلع می‌کردند و عجیب است که پس از آن هم پیگیر اصلاح امر بودند؛ اولاً دستور توقیف اموال آن شخص متخلف را می‌دهند و با آن که خود ایشان رئیس حکومت بودند، و هم مقنن بودند و هم قاضی بودند، در عین حال قاضی هم معین می‌کردند. گاهی اوقات چاره‌ای نیست از اینکه یک حاکم دینی همه این شؤون حاکمیت را داشته باشد، هرچند به جهت توسعه و گستره وسیع اجرائیات، حکومت خودش به تنهایی نمیتواند به همه این‌ها رسیدگی کند و در مقام اجرا، یک مجری می‌گمارد، در مقام قضاوت یک قاضی کل و در مقام نظارت بر قوانین اسلامی نیز یک عده‌ای را می‌گمارد.

مسئله نظارت بر قوانین از طریق شورای نگهبان قانون اساسی از این قبیل امور است که حاکم جامعه اسلامی از طریق ایشان اعمال حاکمیت می‌کند. مسئله تنفیذ ریاست جمهوری نیز از همین قبیل است. البته مسئله تعیین رئیس قوه قضاییه و ناظرین بر اجرای قانون، دیگر به مردم و انتخابات کاری ندارد و تعیین آن به دست شخص حاکم جامعه دینی است.



این چهارچوب اصلی را ما از فرمایشات امیرالمؤمنین به مالک اشتر به دست می‌آوریم و جزئیاتی که نشان می‌دهد بالاترین منشور حاکمیت و ولایت، فرمان علی علیه السلام به مالک اشتر است.

آن وقت برای مثالاً خصوصیات **وزاریش** بیان می‌کند که **وزاریش** چگونه باشند آنها باید هم پذیرش حاکمیت عادلانه را داشته باشند و تابع حق باشند و همینطور باید مشاورین او مسئله اداره اسلامی جامعه را پذیرفته باشند و معتقد باشند به اینکه مردم به رفاه نسبی برسند و از اینکه در دل کار بیفتند ترسی نداشته باشند. اینکه در اجرا و مشورت حالت حرص ورزیدن و کشاندن منافع به سمت خود و اطرافیانش را نداشته باشد. اگر این مسائل برای حاکم باشد این حکومت یک نمودی از حکومت امیرالمؤمنین علیه السلام می‌شود.

در ادامه حضرت فرمودند: باید همواره آن معرفت دینی در حین کار بررسی بشود، چون وقتی انسان در اجرا می‌افتد فقط خود اجرا را می‌بیند و از اینکه جریان امور بر چه اساسی باشد، غفلت می‌کند. توجه به این امر مراقبت لازم دارد.

همچنین نسبت به این نکته که در جامعه طبقات مختلفی هستند که هر کدام حقوق خاص دارند باید رئیس اداره کننده جامعه و ریاست جمهوری هم اجمالاً به قوانین و نحوه اداره طبقات مختلف جامعه آگاهی داشته باشد و این را بدانند که افراد جامعه از جهت مشاغل و از جهت استعدادها یک دست نیستند؛ یک عده فرهیخته علمی هستند، یک عده باید فعالیت تولیدی بکنند و همینطور عده‌ای تجارت می‌کنند و عده‌ای هم از کار افتاده‌اند و هر یک از این‌ها حقوقی دارند. علاوه بر این که این‌ها یک احکام جزئی مخصوص به خود دارند و حاکم باید حقوق این‌ها را جداگانه ایفا بکند. مثلاً تاجر در تجارتش باید احکام تجارت را مراعات کند اما رئیس قوه مجریه باید نظام تجارت را بپذیرد حق تاجر را در نظام واردات و صادرات بشناسد و رعایت کند. هم این که جامعه از نتایج کار این تجارت بهره مند شود، نظارت لازم دارد تا شخص یا گروه‌های وارد کننده، چیزهای مفید برای جامعه را وارد کنند و آنچه صادر می‌کنند به منفعت جامعه باشد. در مسائل سیاسی و دینی هم اینگونه است و در همه این‌ها باید حقش ادا بشود. این‌ها قواعد کلی است که باید در هر زمان این‌ها را سنجید. و نظارت بر اجرای همه

این‌ها برعهده قوه مجریه هست. این وظائف حقوقی را به طور کلی باید قوه مجریه آگاهی داشته باشد و توان اجرا هم داشته باشد و دلهره و ترس در اجرا هم نداشته باشد حرص هم نداشته باشد.

حضرت می‌فرمایند که مردم باید ببینند حاکم دارد برای خودش و به نفع خودش حکومت می‌کند یا نه، به نفع مردم حکمرانی و ریاست می‌کند؟ آن حضرت حاکم را از این که این گونه باشد احتراز می‌دهند.

یکی از مسائل مربوط به اداره جامعه، مسئله نظام مالیاتی است. نظام مالیاتی بر اساس همان حقوق دینی باید اداره شود که خمس و زکات و نظایر این‌ها را هم شامل می‌شود. البته جامعه تنها با این‌ها اداره نمی‌شود. در نظام مالیاتی آن کسانی در پرتو تجارت درآمدهای هنگفتی کسب می‌کنند این‌ها به جهت وجهه و اعتباراتی که دارند، علاوه بر مسئله خمس و زکات، نحوه وصول مالیاتشان باید بر اساس آن اعتبارات و متناسب با آن باشد. یعنی علاوه بر آن مسائل خاص شرعی، اعتباراتی هم که در جامعه برای شخص می‌آید خود این اعتبار هم عنوان مالیات پیدا می‌کند، بنابراین نظام مالیاتی خیلی دایره اش محدود می‌شود و یک کارگر ضعیف دیگر لازم نیست مالیات بدهد، بلکه باید به وضع معیشت او رسیدگی بشود.

آن حضرت همه این‌ها را ملاحظه می‌کند تا اصول کلی اداره جامعه بر محور عدالت باشد. عدالت هم شاخص‌هایی در فقه اسلامی دارد و عدالت در هر جا، یک حکمی را اقتضا می‌کند. عدالت به معنای تساوی نیست. برای قاضی یک نوع عدالت متصور است و برای شخص نظامی یک نوع و برای تاجر یک نوع دیگر. همه این‌ها عدالت هستند اما خصوصیات هر کدام مختلف است. این مسائل را حضرت به زامدار و حاکم توجه می‌دهند و یکی از مسائلی را که خیلی به آن توجه می‌دهند و در جامعه باید بدان توجه بشود، رسیدگی به حال طبقات ضعیف است. این طبقه از مردم از آنجا که توان اداره کامل خودشان را ندارند و ابزار دفاع از حقوقشان را هم ندارند، از ابتدا دارای حقوق ویژه هستند نه آنکه از راه صدقه و از سر ناچاری حقوقی برای ایشان معین شده باشد! لذا در فقه اسلامی علاوه بر بیت المال، برای زکات سهمی و برای خمس نیز نسبت به این عده سهمی و حقوقی معین شده است.



گفتمان غالب در انتخابات پیش رو

یادداشت سردبیر



در نوشتار حاضر با بررسی وضعیت کلان جبهه‌گیری‌های سیاسی جناح‌ها قصد داریم محوریت رویارویی گفتمان تأثیرگذار بر نتایج انتخابات و بیم و امیدهای جریان انقلاب در این عرصه را مشخص کنیم. سؤال مهم این است که رقابت‌های انتخاباتی پیش رو بر محور کدام مسئله دور می‌زند؟ پیش از پاسخ به این سؤال لازم به ذکر است که جو انتخاباتی در کشور ما حاصل عوامل متعددی است؛ از جمله عملکرد کاندیداها، تبلیغات و نقش آفرینی دشمن در فضای رسانه‌ای.

تجارب انتخابات در چهل سال گذشته نشان می‌دهد که گفتمان‌های انتخاباتی خارج از این دو بخش عمده نیست: ایده کلان اداره دولت و خصوصیات کاندیداها. به تعبیر دیگر در انتخابات یا از برنامه‌ها و ایده‌ها سخن گفته می‌شود یا از مدیرانی که قرار است مجری برنامه‌ها باشند. آنچه مهم است اینکه، گرچه هر دو مؤلفه در انتخاب مردم تأثیرگذار هستند اما در هر دوره‌ای یک بخش پررنگ‌تر است و تشخیص مذاق فکری مردم در هر دوره و تعیین اینکه نقطه تمرکز روی کدام بخش خواهد بود، دقیقاً تعیین کننده راهبرد گفتمان مؤثر است.

در انتخابات ریاست جمهوری امسال همانند سال ۹۲ و ۹۶، دعوی اصلی و رقابت تعیین کننده بر سر ایده کلان اداره دولت خواهد بود. در سال ۹۲ ایده چرخش همزمان سانتریفیوژها و چرخ زندگی از طریق مذاکره با غرب، ایده اصلی یکی از طرفهای انتخاباتی بود و از قضا این ایده با فضای ذهنی جامعه آن روز هم منطبق بود. به این ترتیب، مردم به این ایده رأی دادند و در سال ۹۶ نیز بر اساس وعده بهره‌وری از ثمرات اقتصادی مذاکرات، مجدداً این ایده رأی آورد. بر خلاف انتخابات سال ۸۴ که رقابت اصلی میان اشخاص کاندیدا و خصوصیات آنها بود؛ رئیس جمهور خدوم، مردمی و متواضع در برابر کارگزار دیوان سالار، متکبر، فخر فروش و جناحی. یعنی در حقیقت مسئله اصلی در آن سال، دوگانه‌های هاشمی و احمدی نژاد بود و مردم در آن دوره پذیرفته بودند که ریشه اصلی حل معضلات کشور به خصوصیات مدیران و مجریان بازگشت می‌کند نه برنامه‌های آنها.

و اما انتخابات پیش رو...

با موشکافی در نحوه رأی دادن طیف‌ها و سلاقی مختلف مردم در ادوار مختلف انتخابات همواره این نگرانی وجود داشته که بیشتر مردم بر اساس غلیان احساسات ناشی از هیاهوها و شانتاژهای خبری رسانه‌ها، در انتخاب گزینه مناسب جهت اداره نهادهای مجری یا قانون‌گذار دچار اشتباه محاسباتی بشوند و از قضا دشمنان نظام و پیاده نظام آنها در داخل عمدتاً از همین نقطه ضعف توده مردم بیشترین بهره‌ها را برده‌اند. شرایط امروز اقتصادی کشور نیز دقیقاً چنین اقتضایی را دارد و اکثریت مردم همچنان

نسبت به نتیجه‌بخشی مذاکرات برجام و اینکه در اثر این مذاکرات پس از تحریم‌های طولانی مدت یک گشایشی ممکن است ایجاد شود، دل خوش کرده و امیدوار هستند. خصوصاً به مدد در اختیار داشتن رسانه‌های جمعی و مدیریت فضای مجازی توسط دولتمردان، این شعار در بین توده مردم جا افتاده که مذاکره سیاست نظام است نه سلیقه فلان جناح؛ در همین ایام شاهد بودیم یکی از کاندیداها که در زمان تصویب برجام ریاست مجلس را بر عهده داشت برای توجیه اقدام عجولانه مجلس در تصویب برجام در کمتر از ۲۰ دقیقه، گفت که رهبری راضی به این امر بودند و خواسته بودند که در این خصوص به سرعت تصمیم گرفته شود!! و از همان زمان این گزاره که «اگر تصویب برجام کار غلطی بود حتماً رهبری جلو آن می‌ایستاد»، توسط رسانه‌های مورد اشاره جا انداخته شد و هنوز هم در بین اذهان قشرهای زیادی از مردم نفوذ دارد.

با توجه به شرایط مورد اشاره، جناح انقلابی اگر امسال مراقب نباشد ممکن است باز هم صحنه را به رقیب ببازد. قطعاً جناح غیر انقلابی با توجه به عملکرد نامطلوب ۸ ساله در نحوه مدیریت کشور، در بخش خصوصیات مثبت کاندیداهاى خود حرفی برای گفتن ندارد. بنابراین با کمک ضدانقلاب و بوق‌های تبلیغاتی داخلی و خارجی، تمام توان و تکیه خود را در درجه اول بر همان ایده قدیمی اداره کلان کشور می‌گذارد؛ با این تفاوت که به مردمی که طعم تلخ فشارها و تحریم‌ها را چشیده‌اند، می‌فهماند که مشکل تحریم‌ها مربوط به ناهماهنگی ریاست جمهور سابق آمریکا با دولت ایران بود که باعث شد شدیدترین فشارها را مردم در آن دوره متحمل شوند، اما رئیس جمهور جدید آمریکا، کاملاً با دولت ایران جهت بازگشت به برجام و فضای مذاکرات، هماهنگ است و امید به حل مشکلات کشور - بخصوص تحریم‌ها - از طریق مذاکره در این دوره بیشتر است. نکته نگران کننده این است که مردم تأثیر ناهماهنگی دو دولت را در سفره‌های خود لمس کرده‌اند، شاهد آن که مردم ایران بیشترین پیگیری‌ها را در انتخابات‌های آمریکا، در این دوره اخیر داشتند. به این ترتیب نکته محوری در این دوره آن است



که جناح غیر انقلابی در کنار طرح مجدد ایده کلان «رفع مشکلات اقتصادی در چارچوب مذاکرات»، به کاندیدا هراسی در جناح رقیب بسنده می‌کند. حتی انتشار فایل صوتی مصاحبه وزیر خارجه و حمایت تمام قد رئیس دولت از مرد دیپلماسی در برابر مرد میدان را نیز در جهت همین سیاست ایده کلان اداره کشور باید ارزیابی کرد نه حمایت از شخص کاندیدا.

ضرورت هوشیاری در برابر ترفندهای رقیب هراسی

جناح غیر انقلابی در زمینه رقیب هراسی با هدف تخریب و ریزش آراء شخصیت‌های منتسب به انقلاب، سه تصویر عمده را در این عرصه به شدت برجسته خواهد کرد:

۱. عامه مردم به کار کارشناسی و علمی و حکمت و درایت جریان انقلابی در اداره کشور مشکوک هستند و روحیه دیکتاتورمآبانه و مدیریت پادگانی و دادگاهی القاء شده از سوی رقیب را نیز به این مشکل اضافه خواهند کرد.

۲. جریان انقلابی دست یافتن به آرمان‌های بلند انقلاب و اهداف ایدئولوژیک خود در منطقه را بر تسهیل امور معیشتی و رفاهی و به طور کلی ساماندهی امور کشور ترجیح می‌دهد و حتی به قیمت گرسنگی مردم حاضر نیست دست از "دشمنی" بی منطق با آمریکا دست بکشد حتی اگر کار به جنگ بکشد. تقابل میدان و دیپلماسی در مصاحبه اخیر ظریف را به یاد بیاورید!

۳. دیدگاه‌های فرهنگی این جریان متحجرانه و خشک است و عرصه فرهنگی کشور را از حیث آزادی بیان و ... تنگ خواهد کرد. نوک پیکان برخی حملات در این روزها متهم ساختن رقیب انقلابی به دخالت در زندگی خصوصی و مانع تراشی بر سر علایق فرهنگی مردم است!؛ سیاستی که رئیس دولت فعلی در جهت رأی آوری در سال ۹۶ بسیار از آن بهره برد.

حال سؤال این است که مواجهه با جناح رقیب در انتخابات پیش رو چگونه باید باشد؟ آیا تأکید بر روحیات و خصلت‌های مثبت کاندیدای انقلابی همانند آنچه در سال ۸۴ اتفاق افتاد به تنهایی جواب

می‌دهد؟ یا اینکه باید تکیه اصلی را بر برنامه کلان اداره امور کشور گذاشت (مسئله‌ای که ولی امر مسلمین در صحبت‌های اخیر روی آن تأکید داشته‌اند)؟ با ملاحظه مطالب قبل، پاسخ به این سؤال در سرنوشت غلبه جناح انقلاب نقش حیاتی بالایی ایفا می‌کند. پاسخ روشن است؛ جناح مقابل این بار نیز روی اشخاص سرمایه‌گذاری نمی‌کند، بلکه روی ایده اصلی رفع تحریم‌ها مانور می‌دهد. در واقع خصوصیات و ویژگی‌های مثبت کاندیداها برای جناح مقابل در درجه دوم اهمیت قرار دارد. و اگر ما نوع مواجهه را تغییر داده و به جای محور قراردادن ایده کلان مدیریت، محور اصلی را ویژگی‌های کاندیداها قرار دهیم، ممکن است خدای ناکرده صحنه رقابت را

مجددا واگذار کنیم.

رویکردهای عمده احتمالی در نحوه مواجهه با گفتمان جناح رقیب:

الف. برخی جریانهای انقلابی و هوادارانشان در شعارهای انتخاباتی خود تمام تمرکز را بر نفی مذاکره گذاشته‌اند، حال آن که این شعار در اذهان مردم توسط دشمن و جناح رقیب اینطور ترجمه شده: ایده نفی مذاکره و بقای تحریم بیشتر!!

این رویکرد در واقع بازی در زمینی است که طرف مقابل از پیش، مقدمات پیروزی در آن را فراهم کرده است. و شاهد خواهیم بود که آنها دوگانه دروغین تحریم بیشتر و مذاکره را در اذهان برجسته خواهند کرد. در واقع چنین رویکردی آن سه تصویر دشمن برای رقیب هراسی را پررنگ خواهد کرد.

راه حل خروج از این فریب، توجه به طرح گفتمانی مطرح شده از سوی رهبر انقلاب است که در ادامه از آن سخن خواهیم گفت.

ب. رویکرد تمرکز مستقیم بر خصوصیات کاندیدای مورد نظر و گذر مسالمت‌آمیز از مذاکره و برجام. بخش مهمی از جریان انقلاب در این دوره می‌کوشد به مردم اثبات کند مشکل اصلی کشور، بی‌عرضه‌گی در نحوه اداره دولت است، نه مذاکره یا تحریم.

نقد این رویکرد:

گرچه مطرح ساختن خصوصیات مدیران خوب و توانمند، بخشی از مواجهه مطلوب در این فضا خواهد بود و در فضای اعتراض به بی‌کفایتی مدیران، کارآمدی و توانمندی فلان مدیر، قابلیت طرح، اثرگذاری و جلب توجه دارد، ولی به نظر می‌رسد قرار دادن این رویکرد به عنوان ستون و تکیه‌گاه اصلی در منازعه‌ها خطایی بزرگ باشد و بیم آن می‌رود که این جریان و رویکرد، به دست خودش از گردونه رقابت‌ها حذف شود، چرا؟ چون درگیری ذهنی جامعه همچنان روی ایده کلان اداره کشور خواهد بود نه اشخاص خوب و مفید. دقت کنیم امروز مشکل تحریم، ازدهایی است که زندگی طیف زیادی از مردم را به خاک سیاه نشانده است و برای مردم این مهم است که کدام رویکرد توان بازدارندگی سریع در برابر تحریم‌ها را خواهد داشت. بهترین حالت برای





پرداختن به این مسئله می‌داند که آیا مشکلات کشور با مذاکره حل خواهد شد یا راه حل دیگری برای رهایی از مشکلات وجود دارد؟ تشخیص رهبر انقلاب این است که تأثیرگذارترین مسئله بر انتخاب سیاسی مردم، ایده کلان نحوه اداره دولت است. گرچه خصوصیات کاندیدای خوب را نیز در درجه بعدی مطرح کرده‌اند.

رهبری معظم، حل مشکلات کشور از طریق مذاکره را مسئله درجه دوم کشور مطرح فرموده‌اند و از نظر ایشان ماندن تحریم‌ها یا برداشتن آن، موضوعی نیست که راه حل مشکلات کشور را بتوان در آن جستجو کرد (گرچه این مشکل از دید ایشان ملموس و غیر قابل انکار است اما مشکل اصلی مملکت این نیست). از دیدگاه ایشان علاج مشکلات کشور تنها و تنها با تمرکز و تکیه مدیریت کلان جامعه بر توان داخلی امکان پذیر خواهد بود و ماندن تحریم یا برداشتن آن در نگاه

جناح رقیب آن است که دوگانه و رقابت بر سر مذاکره و عدم آن شکل بگیرد، پس بار دیگر تمام توان خود را خواهد گذاشت تا چاره حل مشکلات کشور را در رفع تحریم‌ها قلمداد کند و هماهنگی دو ریاست جمهور ایران و آمریکا را در این بخش مؤثر اعلام کند.

اضافه کنید این واقعیت را که اکثر توده‌های مردم اگر در سال ۹۶ فضای مذاکره و برجام را به عنوان یک ظرفیت برای حل مشکلات نگاه می‌کردند، اما امروز به عنوان یک واقعیت ملموس نگاه می‌کنند که شاید هنوز هم بتوان از طریق مذاکره گشایشی ایجاد کرد.

چاره حل مشکل از زبان حکیم انقلاب

بررسی حجم بیانات رهبر معظم انقلاب و میزان نوع تأکیدات ایشان نشان می‌دهد که نقطه ثقل هدایت‌گری معظم‌له، از اساس، ایده کلان اداره کشور است و ایشان گره اصلی و دغدغه مهم ذهنی مردم را



بدعهدی مواجه خواهد شد. اگر کاندیداهای انقلابی به این شکل ورود کنند، امید می رود که گفتمان اصلی رقیب در اذهان مردم هم به چالش کشیده شود.

سخنان ایجابی در این فضا

رهبر معظم معتقدند برای برون رفت از وضع موجود باید کشور در تمام ابعاد اقتصادی علمی، سیاسی فرهنگی قوی شود. در یک کلمه می توان گفت چکیده فرمایشات ایشان از سال ۹۲ تاکنون «تحول برای پیشرفت و ساختن ایران قوی با راهبرد تکیه به توان داخلی» است.

طرح مسئله ایران قوی، هم زمینه های امید آفرینی و کمال خواهی را پوشش می دهد و سطح مطالبات درخور شأن ملت ایران را ارتقا می دهد و هم از طرفی با توجه به اینکه شعار تحول خواهی و تحول آفرینی بالاترین میزان اعتراض به وضع موجود را در خود دارد، از جهت گیری عدالت محور برخوردار است.

«تکیه به توان داخلی» در مقابل «مذاکره با طرف خارجی» پایه ایجابی و مسئله اصلی و حیاتی برای گفتمان انقلاب اسلامی است. در صورت دنبال کردن این محورها و بیان آنها می توان «خنثی سازی تحریم» در مقابل «رفع تحریم» را به خوبی تبیین کرد.

خصوصیات مدیر لایق و توانمند نیز سهمی مهم و البته در درجه دوم برای طرح با مردم دارد. امروز بی کفایتی ها و فساد و ناکارآمدی دولت و انتقاد مردم از مدیریت دیوان سالار، پیر، خسته و لذت دنیا چشیده، زمینه مناسبی برای طرح مدیریت جهادی با خصوصیات نظیر توانایی حل مسئله متکی به توان کارشناسی کشور، تحول خواهی و تحول آفرینی، حضور در میدان و همراهی و همدردی با مردم را دارد.

مسئله بعدی بیان این گفتمان به زبان توده مردم و با شیوه بیان ملموس است که در این زمینه نیاز شدید به ابتکارات و ایده های هنری و رسانه ای احساس می شود.

القایی ایشان به جامعه، موضوعی نیست که راه حل مشکلات اصلی کشور از آن استخراج شود.

به این ترتیب نزاع جدی و رقابتی در انتخابات پیش رو به طور قطع، نزاع میان «مذاکره» و «تکیه بر توان داخلی» است. از طرفی تجربه سالهای ۹۲ و ۹۶ نشان می دهد کاندیداهای جریان انقلاب قابلیت غلبه سازی گفتمان دیگری غیر از تکیه بر توانمندی های داخلی در مقابل ایده مذاکره را نخواهند داشت.

امتیازات رویکرد تکیه بر توان داخلی

اولا: اذهان جامعه نیز بر این نکته متمرکز است که کدامیک از برنامه های ارائه شده قدرت راهبری و علاج مشکلات کشور را دارد؟ رویکرد مورد اشاره از این جهت قابلیت هدایت افکار عمومی به سمت مطلوب را دارد.

ثانیا: این رویکرد به هیچ وجه بازی در زمین از پیش طراحی شده جناح غیر انقلابی با همکاری دشمن خارجی نیست، بنابراین توان مهار کنندگی دو قطبی های کاذب را دارد

اگر جریان انقلابی در این مدت باقی مانده تا انتخابات بتواند دوقطبی کاذب مذاکره یا تحریم را بشکند و آن را به عنوان مسئله دست دوم مطرح کند، آنگاه زمینه برای شنیدن سایر حرفهای ایجابی مهم نیز فراهم خواهد شد. مهم این است که توده های جامعه در سایه آن سه تصویر منفی که در بالا ذکر شد، نگران سپردن اداره کشور به جریان انقلابی نباشند و به آنها اعتماد کنند و این تنها زمانی ممکن است که جریان انقلابی اولاً وارد این دوقطبی کاذب نشود و ثانياً آن تصاویر سه گانه را با رفتن در لاک دفاعی برجسته و پررنگ نکند.

در مراحل بعد اگر جریان انقلابی خواست وارد ثمرات و نتایج مذاکرات برجام بشود، باید دقت کند نوک حملات خود را به سمت طرفهای بیگانه برجام که خلف وعده کرده اند قرار دهد و تکیه اصلی را بر نابکاری دشمن بگذارد نه بر کوباندن عناصر مذاکره کننده. به این ترتیب می توانیم به مردم بفهمانیم که هرچه طرف داخلی مذاکره کننده، خبره و کاربلد باشد و تمام حفره های نانوشته قرارداد را ببندد، باز با



«آنچه نامزدها در زمان انتخابات، نباید انجام دهند؟»

گردآوری و تنظیم: شهریار ربانی



در نظام مردم‌سالاری دینی انتخابات عرصه تولید قدرت و تداول آن است. مردم در عرصه انتخابات با برگزیدن حاکمان مردم‌سالاری را تحقق می‌بخشند و از آن‌رو که اسلام جوهره و چارچوبه حرکت و زندگی مردم را تشکیل می‌دهد در مردم‌سالاری اسلامی مجریان و داوطلبان و ناظران انتخابات، مردم و بیش از همه نامزدهای انتخابات باید اصول اخلاقی اسلامی را به منصفه ظهور برسانند. سیاست در مردم‌سالاری دینی در خدمت اخلاق و دین است و هرگونه تلاش در جهت هزینه کردن از دین برای حفظ قدرت، به مردم‌سالاری دینی لطمه خواهد زد. این معیار روشنی است که می‌تواند در ارزیابی میزان اخلاقی بودن انگیزه‌ها، نیت و رفتار عوامل **متشکله** انتخابات یعنی داوطلبان، رأی‌دهندگان، مجریان و ناظران و به خصوص قانون انتخابات سودمند باشد. همه این عوامل **متشکله** می‌باید نتیجه انتخابات را به سمتی سوق دهند که به تقویت مشروعیت و کارآمدی نظام اسلامی و گسترش فرهنگ اخلاقی در جامعه یاری رساند، و آن شخص یا دستگاهی که اداره امور مردم را به عهده می‌گیرد باید مظهر قدرت و عدالت و رحمت و حکمت الهی باشد. این خصوصیت فارق بین جامعه اسلامی و همه جوامع دیگر است که به شکل‌های دیگر اداره می‌شود.

پذیرش مسئولیت و تصدی مناصب در نظام اسلامی اوصاف و شرایط خاصی را طلب می‌کند. طبیعی است که تجسم اسلام و دین در شخصیت و فعل و قول و گفتار و اعتقادات فردی که می‌خواهد سرنوشت جامعه یا بخشی از امور اساسی آن را عهده دار شود نخستین ویژگی نامزدهای انتخاباتی در نظام مردم‌سالاری دینی به حساب می‌آید.

افراد انتخاب شونده نیز می‌توانند با سخنرانی، تبلیغ در روزنامه‌ها، اطلاعیه‌ها و پوسترها امتیازات و نکات مثبت خودشان را بیان کنند اما شرعاً و اخلاقاً حق ندارند از رقیب خود عیب جویی و آبروریزی و تخریب کنند و شخصیت او را بشکنند. چون توهین به مؤمن حرام است و زینبده مسئولان نظام نیست. رهبری معظم انقلاب در خصوص رعایت نکات اخلاقی از طرف نامزدها و طرفداران ایشان چنین تأکید می‌کند:

• در تبلیغات، در مناظرات [انتخاباتی]، حرفهایی

زده شد، گاهی بد اخلاقی‌هایی شد، برخی از دستگاه‌های گوناگون کشور مورد اتهام قرار گرفتند؛ این‌ها کارهای خوبی نبود؛ گذشته، گذشته است؛ بایستی این‌ها ادامه پیدا نکنند. همه توجه داشته باشند: به آنچه در انتخابات انجام گرفت، با چشم اغماض نگاه کنند؛ تکرار نکنند؛ یعنی ملت - چه آن گروهی که نامزد آنها رأی آورده است، چه آن گروهی که نامزد آنها رأی نیاورده است - باید از خودشان ظرفیت نشان بدهند، از خودشان حلم نشان بدهند - حلم یعنی ظرفیت، جنبه‌دار بودن - بی‌جنبگی نشان ندهند. بعضی هستند که اگر در یک قضیه‌ای برنده هم بشوند بی‌جنبگی نشان می‌دهند، بی‌ظرفیتی نشان می‌دهند، اگر بازنده هم بشوند همین جور؛ نه، بایستی چه در صورتی که انسان موفق شد و به آن مقصودی که داشت رسید، چه در صورتی که نرسید، از خود ظرفیت نشان بدهد. خب، خوشبختانه امسال [انتخابات ریاست جمهوری سال ۹۶] در این انتخابات ظرفیت نشان دادند، آن کسانی هم که موفق نشدند ظرفیت نشان دادند، بر خلاف سال ۸۸ که آن مشکلات را برای کشور به وجود آوردند.^۱

اخلاق انتخابات دو رویه دارد: یک رویه آن مربوط به رعایت موازین اخلاقی از سوی کسانی است که نامزد تصدی یک مسئولیت می‌شوند و روی دیگر آن ناظر به

آن وظایف اخلاقی است که رأی دهندگان قبل و هنگام انتخاب اشخاص باید رعایت کنند. در این نوشتار به جهت اختصار صرفاً آن بخش از موازین اخلاقی که اشخاص پس از اطمینان از خود برای معرفی شدن به عنوان نامزد، لازم است دقت کافی نسبت به رعایت آن داشته باشند مورد بررسی قرار خواهد گرفت:

۱- اسراف نکردن در تبلیغات

به راستی، میزان در حوزه تبلیغات انتخاباتی چیست؟ آیا نامزدهای انتخابات می‌توانند با عنوان حفظ دین و اینکه جبهه مقابل بر حق نیست، دست به تبلیغات وسیع با هزینه‌های گزاف بزنند؟ یکی از آسیب‌ها، هزینه‌های هنگفتی است که صرف تبلیغات می‌شود. نامزدها به جای اینکه در صدد شناساندن خود به مردم باشند، مبالغی کلان را صرف تبلیغات می‌کنند که چیزی جز اسراف را به همراه ندارد.

امیرالمؤمنین علی علیه السلام می‌فرمایند:

مَنْ كَانَ لَهُ مَالٌ فَأَيَّاهُ وَ الْفَسَادَ؛ فَإِنَّ إِعْطَاءَ الْمَالِ فِي غَيْرِ وَجْهِ تَبْذِيرٍ وَ اسْرَافٍ وَ هُوَ يَرْفَعُ ذِكْرَ صَاحِبِهِ فِي النَّاسِ وَ يَضَعُهُ عِنْدَ اللَّهِ.^۲

هر که ثروتی دارد، مبادا آن را تباه کند؛ زیرا صرف کردن بی‌مورد آن، ریخت و پاش و اسراف است. این کار، او را در میان مردم بلند آوازه می‌کند، ولی نزد خدا بی‌مقدار می‌سازد.

البته برخی هم برای پیروزی خود، از اموال بیت المال استفاده و به هر شکل ممکن آن را توجیه می‌کنند. این کار اشتباه مضاعفی است؛ زیرا علاوه بر اسراف و تبذیر، از بیت المال برای مقاصد شخصی استفاده کرده‌اند.

امام باقر علیه السلام می‌فرمایند: «الْمُسْرِفُونَ الَّذِينَ يَسْتَحْلُونَ الْمُحَارِمَ وَ يَسْفِكُونَ الدِّمَاءَ»^۳؛ اسراف کاران، آنانی هستند که حرام‌ها را حلال می‌شمارند و خون می‌ریزند.

۲- انصاف در گفتار

نامزد در دفاع از ایده‌ها و برنامه‌ها و معرفی خود باید در گفتار و کردار، جانب انصاف را داشته باشد و از حق‌کشی دوری کند. وی باید از فضای به وجود آمده در جهت قرب به خدا بهره‌برد و با سعه صدر در برابر کارشکنان، همچون دوستی مهربان باشد.

امام علی علیه السلام می‌فرماید: **أَجُورُ الشَّيْرَةِ أَنْ تَنْصَفَ مِنَ النَّاسِ وَلَا تُعَامِلَهُمْ بِهِ**؛ ستمکارانه ترین روش آن است که از مردم انصاف بخواهی، ولی خودت با آنان به انصاف رفتار نکنی.

انصاف در گفتار و کردار نسبت به خود و رقیبان موجب الفت دل‌ها خواهد شد و دوستی‌ها را دوام خواهد بخشید که **«الْإِنْصَافُ يُولِّفُ الْقُلُوبَ»**.^۶

۳- احترام متقابل و دوری از تهمت

لازمه انتخابات سالم، ایجاد فضای سالم و دور از تشنج و فساد است. این امر محقق نخواهد شد، مگر با رعایت اصل «احترام متقابل» **«هم دلی و هم بستگی»** و دوری از «حرمت شکنی» و «تهمت و افترا».

تجربه نشان می‌دهد بیشترین ضربه که می‌توان به حاکمان و در فضای انتخابات به نامزدها وارد کرد، خیانت کردن، تهمت زدن و شایعه پراکنی است. بنابراین، افراد باید بکوشند خود را در جایگاه تهمت قرار ندهند. امام علی علیه السلام می‌فرماید: **«مَنْ وَضَعَ نَفْسَهُ مَوَاضِعَ التُّهْمَةِ فَلَا يُلَومَنَّ مَنْ إِسَاءَ بِهِ الظَّنَّ»**؛ کسی که خود را در جایگاه تهمت قرار داده است، نباید جز خود را نکوهش کند.

از آنجا که انسان با هم‌نشین خود شناخته می‌شود، باید هوشیار باشد که در هر مجلسی شرکت نکند و با هر کسی نشست و برخاست نداشته باشد.

امیرالمؤمنین علی علیه السلام می‌فرماید:

إِيَّاكَ وَمَوَاضِعَ التُّهْمَةِ وَالْمَجْلِسَ الْمَظْنُونِ بِالسُّوءِ، فَإِنَّ قَرِينَ السُّوءِ تَغْتَرُّ جَلِيسُهُ.^۷

از رفت و آمد به جاهای تهمت برانگیز و مجلس‌هایی که گمان بد به آنها برده می‌شود، پرهیز؛ زیرا دوست بد، هم‌نشین خود را می‌فریبد.

۴- پرهیز از دادن وعده‌های واهی

معمولاً صحنه انتخابات، نامزدها را ناچار می‌کند در جمع هواداران خود وعده‌هایی را بدهند که قادر به انجام آنها نیستند. متأسفانه برخی وعده‌ها در اثر فکر نکردن به عاقبت آن و در فضای به وجود آمده گفته می‌شود. در این شرایط باید هنگام گفتار با تأمل و از روی تعقل سخن گفت.

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: **«لَا تَعِدَنَّ أَخَاكَ**

وَعَدًا لَيْسَ فِي يَدِكَ وَفَاؤُهُ»^۸؛ هرگز به برادرت وعده‌ای نده که انجام آن به دست تو نیست.

قرآن مجید در سوره صف درباره انسان‌هایی که به گفتار خویش عمل نمی‌کنند، می‌فرماید:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ^۹

هان ای کسانی که ایمان آورده اید، چرا چیزهایی می‌گویید که به آنها عمل نمی‌کنید. خدای تعالی سخت به خشم می‌آید که چیزی را بگویید که بدان عمل نمی‌کنید.

همچنین امام علی علیه السلام می‌فرماید: **«وَعْدُ الْكَرِيمِ نَقْدٌ وَتَعْجِيلٌ، وَعَدُ اللَّئِيمِ تَسْوِيفٌ وَتَعْلِيلٌ»**؛ وعده شخص بزرگوار، نقد و فوری است و وعده شخص فرومایه، امروز و فردا کردن و با بهانه جویی همراه است.

۵- پرهیز از شعارزدگی

برخی نامزدها در زمان برگزاری انتخابات، شعارهایی را سر می‌دهند که قادر به انجام آنها نیستند. این گونه شعار گرایی، حکم فریب مردم را دارد و از منظر شرع و اخلاق، نکوهیده و ناپسند است. بنابراین، انسان‌های صالح، گوی سبقت را در میدان عمل از هم می‌ربایند و خدمت به خلق را نردبان قرب به خداوند متعال قرار می‌دهند. آنان از سخنان به ظاهر خوش آب و رنگ، ولی بی پایه که توان انجام دادن آن را ندارند، دوری می‌کنند. حضرت علی علیه السلام درباره پیروان و اصحاب جمل می‌فرماید:

وَقَدْ ارْعَدُوا وَابْتَرَقُوا، وَمَعَ هَذَيْنِ الْأَمْرَيْنِ الْفَسْلُ، وَلَسْنَا تُرْعَدُ حَتَّى تُوَقَّعَ وَلَا تُسَلُّ حَتَّى تُنْطَرَا.^{۱۰}

چون رعد خروشیدند و چون برق درخشیدند، ولی کاری از پیش نبردند و سرانجام سست گردیدند. ما این گونه نیستیم. تا عمل نکنیم، رعد و برقی نداریم و تا نباریم، سیل جاری نمی‌سازیم.

آن حضرت، یکی از علل شکست کوفیان را سردادن ادعاها و شعارهای تند می‌داند، به گونه‌ای که در میدان عمل هیچ گونه یاری نمی‌کنند:

ای مردم کوفه! بدن‌های شما در کنار هم، ولی افکار و خاسته‌های شما پراکنده است. سخنان ادعایی شما، سنگ‌های سخت را می‌شکند، ولی رفتار سست شما، دشمنان را امیدوار می‌سازد. در خانه‌هایتان که نشسته‌اید

۷- دوری از فریب کاری

حال و هوای انتخابات، برخی از نامزدها را برای کسب آرای بیشتر و در نهایت، پیروزی در انتخابات، آگاهانه یا ناآگاهانه، به سمتی پیش می برد که دست به فریب کاری و نیرنگ بازی و حيله گری می زنند. نامزدها و هواداران آنها باید با پرهیز از این گونه رفتارها، این سخن از پیامبر گرامی اسلام را آویزه گوش خود کنند که می فرمایند:

کسی که مسلمان باشد، نه نیرنگ می زند و نه حيله گری می کند؛ زیرا از جبرئیل علیه السلام شنیدم که می گوید: همانا نیرنگ و حيله گری در آتشند.

باز هم به کلامی از مولای متقیان، امیر مؤمنان علی علیه السلام تمسک می جویم که فرمودند:

ما در زمانه ای به سر می بریم که بیشتر مردم آن غداري و خیانت را زیرکی می دانند و افراد بی خبر و نادان، این عده را به خوش فکری نسبت می دهند. آنها را چه می شود! خدایشان بکشد! گاه باشد که مرد آزموده و دانا به زیر و زبر امور، در هر موردی، حيله و نیرنگ آن را می داند، ولی اوامر و نواهی خدا مانع می شود و با آنکه می داند و می تواند این حيله ها را به کار بندد، ولی آنها را رها می کند. در مقابل، کسی که در دین هیچ پروایی ندارد، فرصت را برای به کار بستن این ترفندها و نیرنگ ها غنیمت می شمرد.

بنابراین، در جامعه ای دین مدار، شایسته نیست که نامزدها برای کسب آرای بیشتر، به خدعه و نیرنگ رو آورند.

پی نوشت ها

۱. بیانات در مراسم بیست و هشتمین سالروز رحلت حضرت امام خمینی (رحمه الله) ۹۶/۰۳/۱۴
۲. میزان الحکمه ج ۵
۳. تفسیر الصافی، جلد ۲، صفحه ۳۱۴
۴. غرر الحکم: ۳۱۷۱.
۵. غرر الحکم: ۱۱۳۰. و فی الطبعه المعتمده «یألف» و الصحیح ما أثبتناه کما فی طبعه طهران.
۶. حکمت ۱۵۱ نهج البلاغه ترجمه مرحوم فیض (ره)
۷. بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۹۰.
۸. بحار الانوار (ط-بیروت) ج ۷۵، ص ۲۵۰
۹. سوره صف آیه ۲
۱۰. غرر الحکم: ۱۰۶۳ و ۱۰۶۴.
۱۱. خطبه نهم نهج البلاغه
۱۲. حکمت ۲۱۵ نهج البلاغه
۱۳. بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۸۱

ادعاها و شعارهای تند سر می دهید، ولی در روز نبرد می گویند:

- ای جنگ، از ما دور شو و فرار می کنی. آن کسی که از شما یاری خواهد، خوار است و قلب رها کننده شما آسایش ندارد. بهانه های نابخردانه می آورید. چون بدهکاران خواهان مهلت، از من مهلت می طلبید و برای مبارزه سستی می کنید.

۶- پرهیز از اختلافات

در هر جامعه ای، سلیقه های گوناگون وجود دارد. با این حال گروه ها باید با وجود اختلاف سلیقه ها و تعدد آرا در برابر منافع مشترک خود (ملی - مذهبی) وحدت کلمه داشته باشند و از تفرقه و اختلاف به شدت پرهیزند. آنان باید تنها برای رضای خدا و ادای تکلیف الهی به عرصه رقابت قدم بگذارند. پس پیروز شدن یا ناکامی در انتخابات برایشان تفاوتی نمی کند؛ زیرا در هر دو حالت، به تکلیف خود عمل کرده اند.

نامزدها باید بکوشند از هوا و هوس و نیرنگ و فریب افراد پرهیزند و از تجاوز به حقوق دیگر نامزدها و هواداران آنها خودداری کنند؛ زیرا اهانت به هر شکل ممکن، وحدت کلمه را از بین می برد و زمینه حق کشی و انحراف را پدید می آورد.

باید فضایی سالم و آرام فراهم کرد تا مردم بتوانند به درستی و با فراغ بال، درباره نامزدها، برنامه ها، شعارها و اهداف آنان تصمیم گیری کنند. اختلاف، فضایی را ایجاد می کند که قوه فکر و عقل در آن از کار می افتد و تنها پیروی از هوا و هوس و تعصب های خشک و نادانی برجای می ماند. همین امر ما را به ورطه نابودی و هلاک نزدیک می کند.

حضرت علی علیه السلام درباره اثر اختلاف می فرمایند: «**الْخِلَافُ يَهْدِمُ الرَّأْيَ**»؛ اختلاف، نابود کننده اندیشه است.

معمولاً ریشه اختلاف ها، نادانی است و اگر نادانی نبود، هرگز اختلاف پدید نمی آمد.

امیر مؤمنان علی علیه السلام در بیان این معنی می فرمایند: «**لَوْ سَكَّتِ الْجَاهِلُ مَا اخْتَلَفَ النَّاسُ**»؛ اگر نادان خاموشی می گزید، مردم دچار اختلاف نمی شدند.



«بررسی دلائل عدم شرکت برخی مردم در انتخابات»



نویسنده: مهدی محرم زاده

مقدمه: شرکت در انتخابات، آشکارترین نوع از مشارکت سیاسی افراد یک جامعه است. رأی دادن در واقع نوعی ساز و کار اجتماعی برای تشخیص ارجحیت‌های اجتماعی است و اساسی‌ترین کارکرد آن دخالت مردم در تعیین مناصب و مسئولیت‌های کلیدی جامعه و انتقال آنهاست.

می‌کنند این میزان به حداکثر برسد.

میزان مشارکت در انتخابات و رفتار انتخاباتی تحت تأثیر سلوک نامزدهای انتخاباتی و روش تعامل آنها با مردم و نیز زمینه‌های فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی رأی دهندگان است که امری فرآیندی و قابل تغییر است. از طرفی عدم حضور مردم در صحنه‌های انتخابات، خطر سست شدن پایه‌های حکومت جمهوری اسلامی ایران و تضعیف دین و ارزش‌ها را به دنبال دارد. همچنانکه که رهبر معظم انقلاب (مدظله العالی) در این رابطه می‌فرماید:

حج ۱۳۷۸/۱۱/۲۶

آنچه که ما در این نوشتار بدنبال آن هستیم پاسخ به این سؤال مهم و اساسی است که چرا با وجود اهمیت مشارکت مردم در انتخابات، برخی افراد در انتخابات شرکت نمی‌کنند، همچنانکه آمار مشارکت مردم در برخی از سالها گویای این مطلب می‌باشد.



نداشته و آنها را
برای حضور در انتخابات
راضی نمی‌کند.

۴. بی توجهی یا غفلت:

دسته‌ای دیگر بر اساس بی تفاوتی و بی توجهی نسبت به اهمیت انتخابات و عدم آگاهی و بصیرت سیاسی در انتخابات شرکت نمی‌کنند. این افراد که معمولاً از طبقات پایین جامعه هستند بیشتر درگیر مسائل خُرد معیشتی و... هستند و کمتر در جریان مسائل سیاسی و اجتماعی قرار می‌گیرند و اساساً انگیزه سیاسی و ایدئولوژیک خاصی در برخورد با مسائل اجتماعی جامعه ندارند، سهل انگاری و عدم توجه به نقش اجتماعی و ایفای آن، دلیل اصلی عدم مشارکت این افراد در انتخابات است.

۵. مخالفت یا مقابله با نظام:

عده‌ای از افراد به دلیل مخالفت با اصل نظام جمهوری اسلامی ایران در انتخابات شرکت نمی‌کنند این عده به دو طیف کلی تقسیم می‌شوند:

- ۱. برخی فقط در انتخابات و همه پرسی‌های نظام شرکت نمی‌کنند و در مابقی مسائل کشور هیچ کنش سیاسی و دخالتی علیه نظام ندارند.
- ۲. عده‌ای دیگر علاوه بر عدم شرکت در انتخابات، از هر فرصتی برای ضربه زدن به نظام جمهوری اسلامی استفاده می‌کنند

۶. تأثیر پذیری از تبلیغات دشمن:

بعضی از افراد مجذوب تبلیغات سوء دشمن مانند شایعه تقلب در انتخابات شده و در انتخابات شرکت نمی‌کنند که در واقع این افراد بخش مهمی از طبقه خاکستری جامعه را تشکیل می‌دهند که دشمنان درصدد جذب این افراد هستند.

در نهایت لازم به ذکر می‌باشد که نحوه برخورد و اصلاح هرکدام از این گروه‌ها با متفاوت می‌باشد و نباید همه را غیر انقلابی و مقابل و ضد نظام دانست بلکه باید با رویکرد جذب حداکثری، تبلیغات صحیح، آگاهی بخشی و افزایش بصیرت، از جذب این افراد توسط پایگاه دشمن، جلوگیری کرد.

علل عدم مشارکت در انتخابات:



کسانی که در انتخابات شرکت نمی‌کنند، گروه بندی و انگیزه‌های متفاوتی دارند و نباید همه آنها را بر اساس رویکرد سیاسی و یا ایدئولوژیک در مقابل نظام اسلامی قرار داد. برای بررسی مسئله عدم شرکت در انتخابات و برگزیدن راهکارهای اصلاحی، لازم است گروه بندی کسانی که در انتخابات شرکت نمی‌کنند مشخص شود تا متناسب با هر یک از آن علل اقدام لازم انجام شود.

۱. اعتراض به رقابتی نبودن:

عملکرد شورای نگهبان در مورد بررسی و تأیید نامزدهای انتخاباتی، همواره مورد اعتراض و انتقاد جریان‌های سیاسی و برخی مردم بوده است به طوری که برخی افراد که در انتخابات شرکت نمی‌کنند بر این نظر هستند که نظارت و فیلترهای شورای نگهبان، نامزدی را که به زعم آنها، صلاحیت انتخاب با رأی مردم را دارد باقی نگذاشته و عملاً امکان حق رأی و مشارکت را از آنان سلب نموده است.

۲. نارضایتی از عملکرد دولت:

برخی دیگر از کسانی که در انتخابات شرکت نمی‌کنند مدعی هستند که راهی برای نشان دادن اعتراض خود، جز شرکت نکردن در انتخابات را ندارند و از این طریق اعتراض خود را اعلام می‌کنند.

بنابراین، این افراد برای رفع این مشکلات و اعتراض به مشکلاتی مانند: بیکاری و مشکلات معیشتی و برخی شرایط نا عادلانه از ناحیه دولت، عدم شرکت در انتخابات را تنها راه خود می‌دانند

۳. بی فایده دانستن اصل انتخابات:

برخی دیگر بر این نظر هستند که مشارکت‌های قبلی آنان، تأثیری در کشور و شرایط آن نداشته و دولت‌های مختلف هم نتوانسته‌اند انتظارات آنها را برآورده نمایند، لذا با بررسی عملکرد احزاب و گروه‌های مختلف سیاسی که اداره امور کشور را در اختیار داشته‌اند به این نتیجه می‌رسند که عملکرد آنها تأثیر چندانی



دوگانه «اصلح نامقبول» - صالح مقبول»؛ جعلی یا واقعی؟

نویسنده: محمد امین ستاریان



در فضای سیاسی کشور به ویژه بعد از انتخابات ریاست جمهوری سال ۸۴، در مواضع سیاسی برخی از اصولگرایان، دوگانه‌ای بین اصلح نامقبول و صالح مقبول شکل گرفت. برخی از این افراد به صراحت اعلام می‌کردند که چون رقیب درون گفتمانی ما، گزینه‌ای رأی آور نیست، به خاطر اینکه گزینه اصلاح طلبان رأی نیاورد باید از انتخاب اصلح عدول کنیم تا صالحی که قدرت رأی آوری دارد، انتخاب شود.

این نوشتار صرفاً در مقام نقد سیاسی این موضع گیری نیست. برای اینگونه نقد کردن باید به صورت مصداقی تمام کاندیداهای هر دوره انتخابات ریاست جمهوری را طبق معیارهای انتخاب اصلح ارزیابی کرد و سپس با تطبیق آماری نظرسنجی‌های معتبر و نتایج انتخابات و اهداف و اغراض گروه‌هایی که در دو طرف این دوگانه تعریف شده‌اند، به تحلیل ماجرا پرداخت، اما در مقام تبیین تکلیف شرعی شکل گرفته حول این دوگانه و به صورت کلی می‌توان نکاتی را بیان داشت. البته این نوشتار حاوی نکاتی کلی در انتخابات ریاست جمهوری است و تطبیق کامل آن با سایر انتخابات‌ها، چندان صحیح به نظر نمی‌رسد.

در ابتدا این نکته را باید مورد توجه قرار داد که در کشور ما معمولاً فعالیت‌های انتخاباتی نامزدها چند ماه قبل از آغاز ثبت نام و به صورت مخفیانه و در قالب مشورت گیری، پویش دعوت، تأسیس رسانه یا... شروع می‌شود. این بازه زمانی را می‌توان دوران «پیشا انتخابات» نامید.

بازه زمانی آغاز ثبت نام تا پایان مهلت تبلیغات کاندیداها را هم به عنوان دوران «انتخابات» می‌نامیم و در نهایت از پایان مهلت تبلیغات تا روز رأی گیری را هم دوران «پیشا انتخاب» می‌نامیم.

در دوران پیشا انتخابات، افراد و جریان‌های سیاسی هر کدام به دنبال مطرح کردن گزینه مورد نظر خود هستند. اگر تکلیف مدارانه به این دوران نگاه کنیم، هر فردی به اندازه توان خود مسئول است که فردی را که برای ریاست جمهوری اصلح می‌داند، به کارزار انتخابات دعوت کند و برای او ظرفیت سازی کند. اما در این بین برخی موانع، مانند عدم احراز صلاحیت توسط شورای نگهبان ممکن است تمام این زحمات

را به هدر دهد. بنابراین کسی که در این بازه زمانی فعالیت می‌کند، باید از نوع تبلیغاتی که در دوران انتخابات برای نامزدها انجام می‌شود، پرهیز کند و با احتیاط در معرفی نامزد اصلح مورد نظر خویش عمل نماید.

گفتنی است فردی که قرار است به کارزار انتخابات دعوت شود و برای او ظرفیت سازی شود، باید ملاک‌های قانونی را دارا باشد. بنابراین عدم احراز صلاحیت نامزدها که پیشتر به آن اشاره شد، می‌تواند به علت کثرت نامزدهای انتخاباتی دارای صلاحیت‌های قانونی بیشتر، از یک سو و محدودیت تعداد نامزدهای نهایی تأیید صلاحیت شده از سوی دیگر باشد.

نکته مهم در دوران پیشا انتخابات، شناخت دقیق ملاک‌های احراز صلاحیت نامزدها و معیارهای اصلح و بزرگی کار ریاست جمهوری و جایگاه مهم آن در کشور است. بدیهی است هر چه شناخت ما از افراد بیشتر باشد، در نهایت به دعوت گزینه بهتری در انتخابات خواهیم رسید.

از طرف دیگر با رعایت این نکات و با توجه به معیار رجل سیاسی در انتخابات ریاست جمهوری، فردی که قرار است از او دعوت شود، دارای یک پایگاه رأی است و با توجه به این که در فرایندهای بعدی این پایگاه رأی می‌تواند رشد کند و حتی منجر به رأی آوردن وی شود، جایی برای طرح دوگانه اصلح نامقبول و صالح مقبول در این زمان نیست.

البته در این دوران می‌تواند دعوت و ظرفیت سازی از یک نامزد صورت نگیرد، بلکه چند نفر از میان افرادی که نسبت به سایر گزینه‌های محتمل صالح تر هستند به انتخابات دعوت شوند و در انتها به نامزد واحدی رسید یا آنکه از ظرفیت‌های هر کدام برای پر

شور شدن انتخابات و بالا رفتن مشارکت استفاده کرد. اینکه کدام یک از این دو مدل باید پیاده شود بستگی به آرایش انتخاباتی و سیاسی کشور در هر برهه دارد. البته چون معیار در این نوع کنش‌گری انتخاب اصلح - ولو نه یک فرد بلکه گفتمان افراد - است، باز نوبت به دوگانه مورد اشاره نمی‌رسد.

اما در دوران انتخابات فرض می‌کنیم که شورای نگهبان طبق معیارهای مندرج در قانون، ۴ نفر را تأیید صلاحیت کرده است. ما هم طبق معیارهای شرعی و عرفی و عقلی انتخاب اصلح، به صورت نسبی فرد «الف» را اصلح می‌دانیم و فرد «ب» و «ج» و «د» به ترتیب در رتبه‌های بعدی قرار گرفته‌اند.

حال فرد «الف» می‌تواند همان فردی باشد که در دوران پیشا انتخابات از او دعوت کردیم یا اینکه با اعلام کاندیداهای نهایی به این نتیجه رسیده‌ایم که شخص الف از فرد مورد نظر ما در دوران قبلی اصلح است یا آنکه فرد مورد نظر ما اصلاً ثبت نام نکرده یا آنکه رد صلاحیت شده است.

باید به این نکته توجه داشت که اگر گفتمان انتخاب اصلح، در اثر تساهل آسیب ببیند و در هر انتخابات شاهد آن باشیم که عده‌ای به بهانه رأی نداشتن فرد اصلح، دم از صالح مقبول بزنند، تکلیف عقلی و شرعی انتخاب اصلح ترک شده و برای جامعه‌ای که خواص آن تنها در پی رأی‌آوری هستند و مردم نیز با آنان همراهی می‌کنند، غیر از آسیب‌های دنیوی و مادی، عقاب اخروی نیز خواهد آمد.

فرض دیگر این است که ما طبق معیارهایی که داشته‌ایم، یا بنا به اطلاعاتی که از افراد «ج» و «د» داریم، می‌دانیم که این افراد ولو توانسته‌اند از دو راهی صلاحیت‌های قانونی را احراز کنند، اما افراد فاسدی

هستند که با برنامه قبلی خودشان جهت سوء استفاده از قدرت یا با برنامه ریزی دشمن و سوء استفاده‌ای که بناست از ضعف‌های شخصیتی، گفتمانی و... آن‌ها بشود، وارد کارزار انتخابات شده‌اند. البته می‌دانیم مثلاً «د» از «ج» فاسدتر است و سابقه و ارتباطات او گواه ما بر این مطلب است.

در این دوران است که نظرسنجی‌ها و نظرسازی‌های بسیاری انجام می‌گیرد و هر روز عده‌ای اعلام می‌کنند طبق فلان نظرسنجی، فلانی پیروز می‌شود و عده‌ای هم خلاف آن را می‌گویند. اینگونه اخبار در میان مخاطبان می‌تواند حالات یقین، شک یا ظن ایجاد کند و در مجموع آنچه مهم است این است که مبدأ یقین و ظن ما در این زمان باید منشأ صحیح و درستی داشته باشد.

برای مثال نباید به صرف آنکه مثلاً در محل کار یا تدریس، همه به فلانی رأی می‌دهند، نتیجه قطعی بگیریم. ضمن آنکه باید دسترسی نداشتن عامه مردم به منابع اطلاعاتی و نظرسنجی‌های دقیق را هم در نظر بگیریم.

با این تفصیل چند حالت می‌تواند برای ما نسبت به انتخاب «الف» که اصلح مد نظر ماست، پیش بیاید.

۱. اطمینان داریم که «الف» رأی می‌آورد:

در این صورت هیچ عقل سلیمی عدول از اصلح را نمی‌پذیرد. البته اینگونه اطمینانی به ندرت حاصل می‌شود.

۲. شک داریم که «الف» رأی می‌آورد یا نه:

منشأ این ظن و شک اگر غیر معتبر باشد، طبعاً نباید

به آن اعتنا کرد. اگر هم این شک معتبر باشد، چون در دوران انتخابات و تبلیغات هستیم و معیارهایی مانند برنامه نامزدها، مناظرات، تبلیغات طرفداران، تبلیغات چهره‌ها برای نامزدها و... می‌تواند باعث تغییرات نتایج بشود، عدول از اصلح جایز نخواهد بود. این فرض حتی در دوران پیشا انتخاب (دوران سوم) جواز عدول از اصلح را نمی‌تواند ثابت کند.

۳. مطمئن هستیم که «الف» رأی نمی‌آورد:

این فرض بیشتر در جایی مطرح می‌شود که بعد از تمامی تلاش‌ها در دوران تبلیغات، دیگر امیدی به انتخاب «الف» باقی نمانده است. یعنی تلاشی تا دقیقه نود صورت گرفته ولی اقبال جامعه طبق نظرسنجی‌های معتبر به سوی اصلح نرفته است. اینجا باید روی منشأ یقین مذکور دوباره تکیه کرد. بسیاری از مردم از در اختیار داشتن نتایج نظرسنجی‌های معتبر محرومند و اگر خود ما از افرادی باشیم که دسترسی به این اطلاعات ندارند، یا با افرادی که دسترسی دارند ارتباط نداشته باشیم، اطمینان مذکور و جواز عدول از اصلح برایمان حاصل نمی‌شود و باز تکلیف انتخاب اصلح به هیچ عنوان از گردن ما برداشته نمی‌شود.

حال اگر، این اطمینان و اطمینان‌های بعدی که به آن اشاره می‌کنیم از منبع معتبری به دست آمد، صورت‌های زیر را باید در نظر بگیریم:

- ۱.۳. مطمئن هستیم که «ب» (همان صالح مقبول) رأی می‌آورد: در این فرض، بنا به ادله متقن عقلی و نقلی، جواز عدول از انتخاب اصلح برایمان ثابت نمی‌شود. چون تکلیف انتخاب اصلح به عنوان حکم اولیه، با چیزی تعارض یا تراحم نکرده تا به حکم ثانویه عدول از اصلح به صالح برسیم.
- ۲.۳. مطمئن هستیم که اگر عدول نکنیم و به «ب» رأی ندهیم، او رأی نمی‌آورد و «ج» یا «د»

رأی می‌آورند: در این صورت تکلیف عدول از اصلح به صالح مقبول به علت دفع فاسد واجب می‌شود.

- ۳.۳. مطمئن هستیم که «ب» در هیچ صورت انتخاب نمی‌شود و اصل رقابت بین «ج» و «د» شکل گرفته و یکی از این دو قطعاً رأی خواهند آورد: اینجا تکلیف دفع افسد به فاسد منجز می‌شود و با رأی دادن به «ج» باید مانع از رأی آوری «د» بشویم.

دو فرض اخیر گاهی ممکن است در دوران انتخابات و تبلیغات نامزدها هم از طرق معتبر برای انسان قطعی شود، اما در این زمان بین دفع فاسد به صالح و دفع افسد به فاسد تفاوتی وجود دارد؛ تفاوت در اینجاست که اگر تکلیف به عدول از اصلح به صالح تعلق بگیرد، در دوران تبلیغات مجاز به تبلیغ برای گزینه صالح مقبول هستیم، اما در صورت دفع افسد به فاسد، به علت عدم جواز تبلیغ مفسد و به تبع آن فساد و همچنین تبعاتی که این امر می‌تواند برای انسان و جریان تکلیف مدار، به بار آورد، مجاز به تبلیغ برای فاسد نیستیم و تنها باید به افشای مفسد افسد و کاهش پایگاه اجتماعی او البته از طرق شرعی و صحیح پردازیم.

جمع بندی:

با توجه به مطالب گفته شده، تعیین تکلیف و الزام به عدول از اصلح نامقبول به صالح مقبول یا حتی فاسد، تنها در شرایط خاص و به ندرت محقق می‌شود.

تاریخچه مسجد مروی

مصاحبه با حجت الاسلام والمسلمین آژده

جوابگو نیست. مرحوم حاج ملا علی کنی که در سال ۱۲۹۰ بعد از فوت مرحوم میرزا محمد اندرمانی (رحمه الله علیهما) تولیت مدرسه مروی می شوند، ایشان مواجه می شوند با این که این مسجد کوچک است و دیگر جوابگوی این جمعیت طلاب و بازاری‌هایی که برای نماز می آمدند، نیست. جلوی این مسجد قدیم یک فضایی بوده که به عنوان آب انبار استفاده میشده و در وقف نامه آمده که به عنوان انبار غله استفاده میشده است، در زیر آن هم آب انبار بوده که الان این آب انبار موجود هست و بالای این انبار غله که فکر می‌کنم حدود ۵۰۰ متر مساحت دارد، اینجا را مرحوم حاج ملا علی کنی به عنوان مسجد می‌سازد و الان مسجد فعلی در واقع مسجدی هست که حاج ملا علی کنی ملحق کرد به اینجا و این مسجد در وقف نامه اصلاً نبود و به اصطلاح در آن معماری اولی مدرسه مروی هم نبوده و این را مرحوم حاج ملا علی کنی ساخته - حالاً بین ۱۲۸۱ که ایشان اینجا بوده تا ۱۳۰۶ که فوت شده، در این ۲۵ سال دقیقاً چه سالی ساخته شده دقیق نمی‌دانم - الحمدلله این مسجد در این سالها سر پا مانده و آن چیزی که حاج ملا علی کنی ساخته الان هم با همان معماری سابقش بازسازی و احیا شده است، گنج کاری قبلی مسجد هم در این ۵۰ سال گذشته شده بود و قبل از آن به همین شکل آجر بوده که الحمدلله با این بازسازی به همان شکل قبلی برگشت.

پیام مروی: درباره بزرگوارانی که عهده دار تولیت حوزه و امام جماعت مسجد مروی بوده اند بفرمایید.

ببینید هیچ وقت متولی‌ها امام جماعت نبودند تا آنجا که من مطالعه داشته‌ام، وقتی محمد حسین خان مروی اینجا را می‌سازد، آن را واگذار می‌کند به میرزا مسیح مجتهد تهرانی. یعنی اولین تولیت اینجا میرزا مسیح مجتهد تهرانی (رحمه الله علیه) بوده که خود ایشان در بازار مسجد داشته‌اند یعنی مسجد میرزا مسیح مجتهد تهرانی اینجا نبوده که بگوئیم میرزا مسیح امام جماعت مسجد مروی بوده است.

پیام مروی: درباره تاریخچه مسجد بفرمایید که از چه سالی تأسیس شده و ارتباط آن با حوزه علمیه مروی چیست؟

این مدرسه در سال ۱۲۳۱ هجری قمری افتتاح شده است به این ترتیب که در خود مدرسه طبق چیزی که در وقف نامه دیده‌ام دو مسجد تعبیه شده بود یکی مسجد جنوبی و دیگری مسجد شمالی که مسجد جنوبی را مسجد سیفی اسم گذاشته بودند و مسجد شمالی را مسجد شفتی؛ می‌گفتند. مسجد جنوبی سقف بلندی دارد و پشت به آفتاب هست که تابستان‌ها آنجا نماز می‌خواندند که خنک باشد. مسجد شفتی که الان در شمال مدرسه مروی واقع هست سقف کوتاهی داشته و رو به آفتاب، یعنی کلاً تقریباً بناهای قاجاری این سبک رو دارند. شما در مدرسه سپهسالار هم می‌توانید این را ببینید، یک مسجد جنوبی دارد، یک مسجد شمالی؛ که به اصطلاح تابستانی، زمستانی هست. منتها این مسجد چون در آن سالی که تهران تازه تأسیس شده بود و جمعیتی نداشت ساخته شده بود جوابگو بود، ۱۲۲۸ کلنگ شروع ساختمان زده شد و ۱۲۳۱ آماده شد. از تأسیس تهران که ۱۲۱۲ بوده تقریباً ۲۰ سال می‌گذشته و خیلی جمعیتی در تهران نبوده علاوه بر این که شاید شما اطلاع داشته باشید که در همان دوره قاجاریه تهران فقط ۳۴ تا حوزه علمیه داشته است. آن تهران کوچکی که محدود به چهارراه حسن آباد و سرچشمه و از این طرف محدود به خیابان مولوی بوده؛ یک همچنین جای کوچکی ۳۴ تا حوزه علمیه داشته است. به علاوه این که در این محدوده شاید مثلاً به نظر ۲۰۰ تا مسجد داشته باشیم، در این محدوده بازار، بعدها که جمعیت زیاد می‌شود این مسجد - که الان در ضلع جنوبی مدرسه هست - دیگر

متولیان مدرسه مروی

میرزا مسیح مجتهدتهرانی تا سال ۱۲۶۳ تولیت اینجا بوده که بعد از فوت ایشان، میرزا محمد اندرمانی تولیت می‌شوند تا سال ۱۲۸۲ و از سال ۱۲۸۲ تا سال ۱۳۰۶ حاج ملا علی کنی تشریف می‌آورند و از ۱۳۰۶ که حاج ملا علی کنی فوت می‌شوند، میرزا احمد اشتیانی می‌آیند تا ۱۳۱۹ و از سال ۱۳۱۹ قمری که میرزا احمد فوت می‌شوند برادرزاده ایشان شیخ مرتضی اشتیانی به اینجا می‌آیند و پس از او میرزا احمد می‌آید بعد از فوت میرزا احمد در سال ۱۳۵۴ شمسی، پسر ایشان میرزا باقر ده سال تا ۱۳۶۳ متولی بوده و بعد از آن آیت الله مهدوی کنی به عنوان متولی انتخاب می‌شوند که تا سی سال هم ایشان بودند یعنی تا سال ۱۳۹۳ و از سال ۱۳۹۳ آیت الله گرکانی تشریف آوردند که ایشان هم دو سال و نیم اینجا بودند و بعد از ایشان حضرت آیت الله تحریری تشریف آوردند که تا الان تولیت مدرسه مروی هستند.

امام جماعت‌های مسجد مروی

سال ۱۳۲۵ که مرحوم آیت الله ابوالحسن اصفهانی از دنیا می‌روند، مرحوم آقای سبط الشیخ امام جماعت مسجد مروی می‌شوند و تا چهل سال در اینجا امام جماعت بوده‌اند یعنی تا سال ۱۳۶۶. بعد از فوت ایشان حضرت آیت الله جعفری اراکی تا به الان که چیزی در حدود ۳۵ سال هست امام جماعت مسجد مروی هستند، قبل از مرحوم آقای سبط پدر آقای روحانی که مورخ هستند، اینجا امام جماعت بوده‌اند- این را هم از آیت الله اصطهباناتی شنیدم و هم جای دیگر دیده‌ام که پدر آقای حمید روحانی به مدت طولانی امام جماعت مدرسه مروی بوده‌اند- قبل از ایشان را من اطلاع ندارم که چه کسی امام جماعت اینجا بوده. متأسفانه هیچ جایی هم ثبت نشده است، البته در زمان حاج ملا علی کنی مدتی روضه خان معروف امام جماعت مسجد بوده که به نام شوشتری معروف هست که کتاب هم دارد و واعظ بوده مثل

این که آقای حاج ملا علی کنی ایشان را آورده بود اینجا تا هم روضه بخوانند و هم اقامه جماعت کنند.

پیام مروی: درباره شأن علمی و آثار علمی این دو بزرگوار آیت الله سبط الشیخ و آیت الله جعفری اراکی توضیح بفرمایید

من با آقا زاده آیت الله سبط الشیخ ملاقات داشتم که مصاحبه‌ای هم با ایشان انجام دادم، خود ایشان و قدیمی‌هایی که در اینجا هستند مثل آقای طبرستانی و خود آیت الله مهدوی کنی که با ایشان آشنا بودند، به من گفتند که سبط الشیخ بسیار انسان فاضلی بوده‌اند اگرچه درس خارج نداشتند ولی بسیار فرد ملایی بودند، مرحوم سبط الشیخ در همین حجره وسطی که الان شده دفتر مدرسه، مکاسب و کفایه تدریس می‌کرده‌اند. ایشان نزدیک چهل سال همین تدریس را داشته‌اند و پسر آقای سبط به من گفت که حتی دیده بودم گاهی اوقات برخی از علما زنگ می‌زدن مثلاً یک باب فقهی را که سؤال داشتند از ایشان می‌پرسیدند و شیخ آدرس می‌دادند که مثلاً به فلان کتاب رجوع کنید؛ انقدر احاطه علمی نسبت به مسائل و مباحث فقهی داشتند.

مرحوم آیت الله اصطهباناتی (ره) هم از ایشان برای بنده نقل می‌کردند که آقای سبط واقعا ملا بوده و در سالهایی که در اینجا امام جماعت بودند، مشغول به تدریس نیز بوده‌اند.

پیام مروی: در خصوص حضرت آیت الله جعفری اراکی هم توضیح بفرمایید.

آیت الله جعفری اراکی که زندگی نامه ایشان خیلی مفصل

نوشته دهایی دارند ولی به مرحله چاپ نرسیده است.

پیام مروی: آیا درست که ایشان هم بحث حاج آقا مصطفی خمینی در نجف بوده اند؟

ایشان و آقا مصطفی ظاهراً با آیت الله حسن آقای صافی اصفهانی و آیت الله سید محمد باقر خوانساری و چند نفر دیگر روزهای پنج شنبه صبح تا ظهر یک جلسه ای داشتند که در آن مباحث مختلفی مطرح میشده که آقا مصطفی خمینی در آن جلسه تفسیر می فرمودند. یعنی بحث های مختلفی در این بازه زمانی مطرح میشده و ناهار رو با هم می خوردند و پنج شنبه های هفته را ایشان اینطوری استفاده می کردند، این تفسیر حاج آقا مصطفی خمینی که چاپ شده همان درس تفسیری هست که روزهای پنج شنبه با این بزرگواران داشتند، کلاسی با موضوع درس تفسیر آقا مصطفی خمینی نبوده؛ اینطور که من از آقای جعفری شنیده ام. خب آقا مصطفی خمینی هم ردیف این ها بوده یعنی به عنوان استاد این ها نبوده و آقا سید باقر خوانساری شاگرد آقا مصطفی خمینی نبوده چون آقا سید باقر خودش از آقا مصطفی بزرگتر بوده و از نظر علمی هم در سطح هم دیگر بودند منتهی آزاد بوده که هر کدام یک بحثی را مطرح کند، آقا مصطفی نوبت خودش که میشده تفسیر بحث می کردند در واقع چون همگی مجتهد بودن ایشان تفسیر می گفتند.

پیام مروی: مسجد مروی در طول تاریخ چه جایگاه های سیاسی و اجتماعی داشته است؟

بنده در کتاب تاریخ مدرسه مروی که نوشتم این مباحث را بیان کرده ام. مسجد و مدرسه مروی از زمان مشروطیت کانون توجه سیاسیون بوده مثلاً شیخ فضل الله نوری و مرحوم مدرس و حتی حضرت امام خمینی هم در این مدرسه رفت و آمد داشته اند و حتی تدریس می کرده اند، خود مدرسه مروی جولانگاه مشروطه خواهان و رفت و

هست. ایشان سال ۱۳۱۰ متولد شدند و در سال ۱۳۲۰ وارد حوزه علمیه اراک شدند و بعد از آن در سال ۱۳۲۵ وارد حوزه علمیه قم شدند. سطح را در قم گذراندند تا سال ۱۳۳۱ و در سال ۱۳۳۱ از قم مهاجرت کردند به نجف و در نجف ۳۵ سال مقیم بودند. در این ۳۵ سال از درس مرحوم آیت الله میرزا باقر زنجانی (ره) که در نجف معروف بوده استفاده کردند همچنین از درس آیت الله شیخ حسین حلی استفاده کردند. ۲۵ سال از درس خارج فقه و اصول آیت الله خویی رحمه الله علیه استفاده کردند و ۱۴ سال از درس امام خمینی استفاده کردند. از بدو ورود امام به نجف تا وقتی که امام خمینی از نجف هجرت کنند، آقای جعفری می فرمودند: من کلاس های ایشان را شرکت کرده ام هم درس اخلاق چهارشنبه ها و هم درس فقه. از درس مرحوم آیت الله العظمی سید جمال الدین گلپایگانی دو سال استفاده کردند و بصورت متفرقه از علمایی که در نجف بودند استفاده هایی برده اند. زمستان سال ۱۳۶۵ به ایران برگشتند آمدند مدرسه مروی و شروع کردند به تدریس کتاب شریف لمعه تا سال ۱۳۷۱ و ۱۳۷۲ و بعد از درس خارج فقه را شروع کردند. حدود سی سال هم درس خارج فقه و اصول داشتند. البته درس اصول را این اواخر به خاطر کسالت تعطیل کردند، ایشان بعد از اتمام یک دوره درس خارج فقه، دوره دوم خارج فقه را قبل از شیوع بیماری کرونا شروع کردند.

پیام مروی: ایشان آثار مکتوب هم دارند؟

ایشان مکتوباتی در نجف داشته ولی هنگامی که از نجف بخاطر دیکتاتوری، صدام حسین به ایران فرار کردند همه را در آنجا جای گذاشتند و از بین رفت. البته الان

مرمت قرار گرفت و افتتاح شد، درباره ضرورت این بازسازی و مرمت و حفظ این بنا بفرمایید ؟

این مرمت لازم بود، بعضی دیوارها پوسیده شده بود و بعضی موارد سقف در حال خراب شدن بود که باسیم و کابل نگه داشته شده بود. ضمن اینکه این کانالی که حفر شد در زیر مسجد خیلی باعث استحکام شده است. بعضی ستون ها هم اصلاح شد و در مواردی ستون جدید ساخته شد که همه این موارد به استحکام بنا کمک بسیار زیادی کرده است.

پیام مروی: این مرمت و تغییرات چه بازخوردی داشته است ؟

تقریباً هم کسبه بازار و هم زمانی که این مرمت به اطلاع حضرت آیت الله جعفری اراکی رسید همگی این مرمت و بازسازی را تحسین کردند. انصافاً جا دارد از همت و پشتیبانی تولیت محترم حضرت آیت الله تحریری و هم جسارت حاج آقای عبداللّهی مدیر محترم مدرسه مروی برای ورود به این عرصه سخت، تشکر کرد

نکته پایانی

به نظر بنده مدرسه مروی مانند بهشتی است در قلب تهران، بنده خودم از آیت الله مهدوی کنی شنیدم که امام خمینی (ره) به ایشان نوشته بودند که مدرسه مروی باید فیضیه تهران بشود؛ لازمه تحقق این موضوع حضور طلاب ساعی و درس خوان و با همت است.

بنده نیز به عنوان خادم طلاب در کتابخانه مدرسه مروی وقتی طلبه ای برای گرفتن کتاب و مطالعه آن به کتابخانه مراجعه می کند از صمیم قلب خوشحال می شوم و امیدوارم این خدمت جزو باقیات الصالحات بنده باشد.

آمد این ها بوده است. به علاوه این که در قضیه تنباکو و تحریم تنباکو که میرزا حسن آشتیانی که حامل نامه آقای میرزای شیرازی بود در مدرسه مروی بوده و اجتماعی که میشده و حرکت هایی که میخواستن انجام بدهند، یکی از کانون های توجه، مدرسه مروی بوده و اگر کسی میخواست حرکتی بکند یکی از جاها همین مدرسه مروی بوده تا زمان انقلاب اسلامی که خدا رحمت کند آیت الله اصطهباناتی را که یکی از کسانی که کارهای پنهانی میکردند برای امام رحمت الله علیه و پخش اعلامیه های امام و رساله های امام در مدرسه مروی را آیت الله اصطهباناتی انجام می داده که در اسناد ساواک شما می توانید این ها را پیدا کنید بعد آقای میرزا باقر آشتیانی و میرزا احمد که این دو نمایندگان امام بودند و شهریه امام را این دو از مدرسه مروی توزیع می کردند. خود آیت الله مهدوی کنی، آیت الله انواری و آقا رضی شیرازی و آیت الله موسوی اردبیلی این ها همگی طلبه های سطح بالای مروی بودند که کارهای انقلابی را از همین مدرسه انجام می دادند. خود شهید مطهری هم اینجا بوده و درس و بحث داشته تا انقلاب شروع بشود.

پیام مروی: آیا این مسجد صرفاً عبادتگاه بوده یا دروس علمی و درس خارج هم در آن برگزار میشده ؟

من از وقتی خودم وارد مدرسه مروی شدم همیشه درس ما از اول صبح در همین مسجد بود و مسجد همیشه جایگاه علمی داشت حالا غیر از آن اساتیدی که بودند باید فکر کنیم که کدوم اساتید بودند که اینجا تدریس داشتند. ما در همین مسجد درس داشتیم خیلی از بزرگانی که به اینجا رفت و آمد داشتند در همین مسجد کرسی تدریس داشتند و مسجد جایگاه تعلیم و تعلم بود تا اذان ظهر و ظهر هم مراسم نماز برگزار میشد یعنی این مسجد علاوه بر نماز جایگاه علمی هم داشت و دارد.

پیام مروی: همانطور که مستحضر هستید بنای مسجد حدود یک سال و نیم پیش مورد بازسازی و



حوزه علمیه مروی؛ در مسیر بالندگی

مصاحبه با مدیر محترم مدرسه

پیام مروی: در خدمت حجت الاسلام و المسلمین عبدالهی، مدیرمحرترم حوزه علمیه مروی هستیم، با موضوع تبیین اجمالی از وضعیت گذشته، و کنونی مدرسه مروی و ترسیم دورنمایی از آینده مدرسه. اولین سؤال این که جنابعالی از زمانی که مسئولیت مدیریت مدرسه را قبول کردید وضعیت مدرسه را در آن شرایط چطور ارزیابی کردید و چه مشکلات و آسیب‌هایی را در ابتدای قبول این مسئولیت رصد کردید و در ادامه چه ظرفیت‌هایی را در آن شرایط می‌دیدید که می‌توانیم این‌ها را در آینده تقویت کنیم؟

بسم الله الرحمن الرحیم. دوم شهریور ۹۸ همزمان با افتتاحیه سال تحصیلی، تولیت معظم حضرت آیت الله تحریری بنده را به عنوان مدیر مجموعه منصوب کردند. قبول مسئولیت مدیریت یک حوزه علمیه با شروع سال تحصیلی یعنی برعهده گرفتن کار یک مجموعه‌ای که اساتید و طلاب و کادر و معاونت‌هایش مشخص است و برنامه جاری مدرسه معلوم است و فقط شما باید اداره جاری مدرسه، پیشبرد و پیشرفت برنامه‌هایی که مشخص شده، هماهنگی بین معاونت‌ها و مسئولین و برنامه‌ریزی برای برنامه‌های آینده را داشته باشیم. امکان تغییر و تحول وجود ندارد. این شرایط جاری مدرسه بود و البته با توجه به مشکلات فراوانی که در گذشته مدرسه بوده، تاب و تحمل تغییر و تحول را هم مدرسه نداشت. توصیه تولیت مدرسه هم همین بود که با همین تیم باید کار بشه و کار دقیق **بیش** برود و آرامش و تثبیتی برای مدرسه ایجاد بشود تا امکان ظهور و بروز برنامه‌های عادی و پیشرفت فراهم شود و تا قبلش این امکان فراهم نیست و اول باید آرامش برقرار شود.

سابقه آشنایی با مروی از حدود ۲۰ سال قبل به دلیل رفت و آمدهایی بوده که با مدرسه داشتم و البته از حدود دو سال قبل که همراه تولیت به مجموعه وارد شدیم هم کمک بود اما فضای زمان ورود بنده همراه

حاج آقا و فاصله‌اش با شروع مدیریت بنده یک اتفاقاتی افتاد که این مدیریت را پرحاشیه قرار می‌داد. شروع تولیت حاج آقا با قبول استعفا آیت الله گرکانی از طرف مقام معظم رهبری در حالی صورت گرفت که مدرسه پر از چالش و اختلاف و شکستگی روحی بود که مقداری از آن هم بعد از دوره رحلت مرحوم آیت الله مهدوی کنی بود. یعنی خود رحلت آن عالم بزرگوار و اتفاقات پس از آن و آمدن و رفتن تولیت سابق و نصب تولیت جدید، یک شرایطی را رقم می‌زد که نتیجه‌اش این شد که مدرسه پر از چالش و شکستگی و ناراحتی و اختلاف و کدورت باشد. وقتی حقیر به این مسئولیت منصوب شدم و این از بنده خواسته شد، زحمات فراوانی کشیده شده بود و بخشی از آرامش به مجموعه برگشته بود. تلاش‌هایی که خود حاج آقا کرده بودند و زحماتی که سرپرست مدرسه آقای پیرزاده کشیده بودند و زحمت همه اساتید و طلاب و کادر که کشیده شده بود برای آرامش و پیشرفت مدرسه، یک حداقل‌هایی را هم فراهم کرده بود. اینطور نبود که هیچی آماده نباشد. مدرسه آماده کار بود ولی شرایط پیچیده‌ای داشت. هم بنده شخصا خودم با چالش‌هایی مواجه بودم به جهت حرف و حدیث‌های گذشته و هم خود مدرسه مستعد نقل و سخن و حرف‌های حاشیه‌ای بود. وقتی کار شروع شد همه دست به دست هم دادند و کم کم سوء تفاهم برطرف شد. جلسات متعددی با معاونت‌ها و کادر و اساتید و طلاب داشتیم و دغدغه‌ها مطرح شد و فضا به سمتی حرکت کرد که کدورت‌ها جای خود را به رفاقت‌ها و حاشیه‌ها جایش را به متن و اقدام و عمل داد. خیلی‌ها بنا را بر این گذاشته‌اند که نگاه دوباره‌ای به کار داشته باشند و بنا را ببرند سمت اینکه حال بهتری برای مجموعه ایجاد بشود. تک تک معاونت‌ها کارهایشان را پیگیری می‌کردند و شرایط پیش می‌رفت. حاج آقای پیرزاده که از قبل هم مسئولیت سرپرستی مدرسه و هم مسئولیت آموزشی را داشت، در سمت معاونت آموزش کار را ادامه داد

و عمده زحمات شروع مسئولیت بنده با ایشان بود و خوب مدرسه را جمع کرد و کار پیش رفت تا مدرسه به یک ثبات و آرامش نسبی رسید.

شروع کار مدرسه هم مسافرت شمالی بود که دسته جمعی با طلاب رفتیم و هم هیئت دهه اول محرم خیلی در الفت مدرسه کمک کرد و سال تحصیلی در ادامه، شرایطی را رقم زد که ما هفته به هفته و ماه به ماه تغییر را در روند و رویکرد و عملکرد تک تک اساتید و طلاب و کادر و معاونین می دیدیم. قطعاً کدورت‌ها و مسائلی بود و قطعاً اشتباهاتی از طرف بنده بود که جاهایی مانع کار می شد ولی خیلی موقعیت‌ها با سعه صدر و با رفاقت و کنار گذاشتن مسائل شخصی از طرف دوستان این مسائل حل شد و پیش رفت.

به طور جدی حمایت‌های خاص تولید معظم برای پیشرفت کارها و تذکر اشتباهات و بزرگواری و بخشش کوتاهی‌ها و ضعف‌های حقیر و باقی کادر مدرسه باعث شده که فضا از حاشیه‌ای که بود به سمت کار بچرخد و کار کم کم نظمی به خود بگیرد.

پیام مروی: بعد از گذشت دو سال از مسئولیت، شما شرایطی را که امروز مدرسه از جهت برنامه‌ها و امکانات و ارتباط بین اساتید و طلاب و بین کادر و سایر مجموعه و به لحاظ برنامه‌های خود مدرسه دارد، این شرایط را در قیاس با دو سال قبل چگونه ارزیابی می‌کنید؟ چه تغییر و تحولاتی را امروز می‌بینید که دو سال پیش نمی‌دیدید؟ البته در کنار آن سعه صدری که فرمودید تولید معظم داشتند و همکاری دوستان و کادر چه چیزهای دیگری این وسط آمد تا این تغییر و تحولات به وجود آمد؟

اول کمی از گذشته صحبت کنیم. من مروی را پهلوان زخمی می‌دانستم که به واسطه جراحات و زخم‌هایی که به او وارد شده در موقعیت‌های مختلف و دوره‌های مختلف، امکان قدرت‌نمایی در حال حاضر نداشت و مروی یک پتانسیل فراوان و توانایی‌های فراوان بالقوه

دارد که حتماً لازم بود بالفعل شود و این بالفعل شدنش کار زیادی بود. افتخار مروی به ساختمان‌هایش و موقوفاتش نیست بلکه به اساتید و علمایی است که اینجا تدریس کرده‌اند و طلاب فاضلی که در آن مشغول به تحصیل بوده‌اند و نام نیک تولیدهای گذشته، و در حال حاضر افتخار مدرسه به طلاب فاضل و نخبه‌ها و اساتید فاضل و به کادر پر تلاشش شناخته می‌شود. اینها استعداد‌های خاصی است که در مروی وجود دارد، اما همه‌اش بالفعل نبود و عمده‌اش به واسطه همان جراحات و زخم‌ها بالقوه مانده بود. این پهلوان زخمی نیمه جانی که باید هم جراحاتش برطرف می‌شد و هم باید بازتوانی می‌شد، برای اینکه بتواند قدرت سابقش را به دست بیاورد، باید در چند زمینه برای آن کار انجام می‌دادیم؛ اول فضای ترمیم زخم‌ها بود که آن رفاقت‌ها و نشاط گذشته برگردد. به نظرم یکی از عمده‌ترین کارهایی که در دو سال گذشته باید انجام می‌شد، یا به نظرم با همه ضعف‌هایی که داشتیم و در یک سری زمینه‌ها هم الحمدلله پیشرفت داشتیم این است که جو کدورت مجموعه خیلی‌هایش برطرف شد هر چند در هر جایی سوء تفاهم‌ها و کدورت‌هایی وجود دارد اما قسمت غیرطبیعی‌اش از بین رفت. همه زحمت کشیدند و نمی‌شود این را به مدیریت یکی دو نفر تقلیل داد. همه خواستند که اتفاقات خوبی بیفتد. این که اساتید برگردند به فضای علمی‌ای که سابق داشتند و با شوق بیشتری درس بدهند و با تلاش بیشتری پیگیر کار طلاب باشند، و همینطور این که طلاب هم استفاده دقیقی از درس و اساتید و فضای مدرسه داشته باشند و فضای علمی اخلاقی برگردد، اینها کارهایی هست که بعد از آن صمیمیت ایجاد می‌شود. به نظرم اتفاق عمده‌ای که در مجموعه افتاد این کم شدن حواشی بود (نمی‌گویم بر طرف شدن) و الحمدلله اتفاق خوبی بود. وقتی حواشی کم شد اجمالاً کام اساتید و طلاب و کادر هم از آن تلخی در آمد. وقت آن بود که این پهلوانی را که اجمالاً یک

تخصصی فقه و اصول **خودمون** دارد پیش میرود، هرچند پیگیر اصلاحاتی هستیم و ان شاء الله توان و قدرتش بالاتر برود. کارگروه علوم عقلی راه اندازی شد و جمعی از اساتید معقول مدرسه دور هم جمع شدند تا فضای معقول مدرسه را ساماندهی کنند و پیگیر احیای مجدد کارگروه ادبیات هستیم و ان شاء الله بعد از این دو، کارگروه فقه و اصول راه اندازی می شود. حدود یک سال و نیم پیگیری ای انجام شد تا شعبه دوم **موزه** کتاب گفتمان علمی انقلاب اسلامی در مروی از سوی دبیرخانه انجمن های علمی حوزه راه اندازی شد و مذاکرات حدود یک سالی طول کشید و راه اندازیش حدود ۶ ماه به طول انجامید که آثار برگزیده طلاب و فضلا و علما بعد از انقلاب در زمینه علوم انسانی و اسلامی اینجا جمع شده که قطعا برای مجموعه مروی شروع یک حرکت علمی و محل نشست های علمی نقد و نظر و کرسی های آزاداندیشی خواهد بود ان شاء الله.

در این دوره حوزه های تهران به چند منطقه تقسیم شده که یکی از مناطقش با محوریت مدرسه مروی شکل گرفته که هشت تا از حوزه های اطراف زیر مجموعه حوزه مروی شدند. یک سری از بخش ها و فضاهای آموزشی و کارهایی که برای طلاب نیاز هست مثل آزمون های شفاهی و استادی و امثال آن به حوزه مروی واگذار می شود طی یک فرایندی که قطعا مدتی به طول می انجامد رسیدگی می شود.

همانگی برای احیای مجدد مرکز مشاوره استان تهران در مروی انجام شده و تا چند وقت دیگر به مدیریت حجت الاسلام والمسلمین آقای نظری مجددا آغاز به کار می کند ان شاء الله.

هم در فضای پیگیری علمی اساتید و طلاب به نظرم توفیقات اجمالی داشتیم هم در اثر زحمات آقای پیرزاده و هم زحمات آقای اسکندری معاون آموزش و پژوهش، فضاهای خوبی رقم خورده و به نظرم برای سال تحصیلی آینده در فضاهای علمی قدم رو به جلویی خواهیم داشت. ضمن اینکه اتفاقات خوبی

سری از زخم هایش بهبود پیدا کرده بود، بازتوانی بکنیم. بازتوانی و بالفعل کردن نیروهای بالقوه، در چند زمینه باید برای آن کار انجام می شد. اول فضای زیرساختی بود که این فضا فقط ساختمان نیست. بلکه هم سخت افزاری دارد و هم نرم افزاری. عمده کاری که لازم بود انجام بدهیم، ایجاد زیرساخت های نرم افزاری بود؛ مثل پیگیری و ایجاد مجدد گروه های علمی که به شکل محدود شروع شده بود اما به دلایل مختلف به زمین مانده بود. پیگیری کار کتابخانه، مرکز تخصصی فقه و اصول و طریقه مراجعات به کتابخانه و استفاده بیشتر از اساتید و فعال کردن بیشتر معاونت پژوهش و پیگیری مراکز تخصصی که می توانستند در مروی فعال بشوند و فضاهای تخصصی برای طلاب ایجاد کنند. کارگاه ها ضمن خدمتی که برای اساتید و ضمنا برای برخی طلاب ایجاد می شد، در زمینه های مختلف برنامه ریزی هایی انجام شده بود.

بالای خانمان سوز کرونا که عالم را فراگرفت، قطعا مقداری از برنامه ها را کند کرد و کار را سخت کرد اما تولید و ایجاد زیرساخت ها هر چند با شتاب کمتر اما انجام شد. با چند مرکز تخصصی هماهنگ کردیم، با موسسه دارالاعلام آیت الله العظمی مکارم شیرازی برای ایجاد مرکز تخصصی نقد و هابیت - که از گرفتاری های اخیر جهان اسلام است که تا چند سال آینده احتمالا مسئله جدی جمهوری اسلامی ایران می شود - هماهنگ کردیم و مذاکراتش در حد نهایی شدن است. و این کار و تلاشی بالای دو سال داشته تا به اینجا برسد. با مرکز تخصصی قضا هماهنگ شده که شعبه تهران این مرکز در مروی راه بیافتد و این هم حدود یک سال و خرده ای کار برده و الان در مرحله تفاهم نامه هستیم که شعبه مرکز تخصصی قضا در حوزه علمیه مروی راه اندازی شود و مذاکراتی با مرکز تخصصی تبلیغ و معاونت تبلیغ قم داشتیم برای اینکه مرکز تخصصی تبلیغ در حوزه علمیه مروی راه بیافتد. فراز و فرودهایی داشته که پیگیری هایش دارد ادامه پیدا می کند. کماکان با فراز و فرودهای زیاد مرکز

ترسیم می‌شود از جهت علمی که قطب فلسفه تهران بوده، در کنار قطبیت علمی مدرسه که شما اشاره فرمودید اقداماتی که باید انجام بشه در آینده تا مدرسه به آن اوجی که قرار است برسد با شتاب حرکت کند، یک دغدغه‌ای که همواره تولید معظم گاهی به آن اشاره می‌کنند و شما هم به آن واقف هستید، بحث تهذیب و اخلاق در مدرسه هست که آن رشدی را که در سایر ابعاد داشته، این احساس نمی‌شود؛ چه از حیث اساتید اخلاق و چه از حیث رشد خود طلاب، در این خصوص **خلا** احساس می‌شود. برای این مسئله چه تدبیری اندیشیده شده؟

اصل ضعف اخلاق و تهذیب در مدرسه را بنده قبول ندارم ولی با توجه به اینکه تولید فعلی مجموعه که استاد اخلاقی است بنام، و همچنین تولید اسبق اینجا مرحوم آیت الله مهدوی کنی از اساتید اخلاق بودند، انتظار از اینجا بیشتر است و خیلی بیشتر از این که هستیم باید بشویم، اما این نافی وجود اساتید متخلق و مهذب و طلاب و فضلاء اخلاقی مجموعه نیست. ما طلبه متخلق و استاد فاضل متخلق کم نداریم، اما نکته‌ای که کمتر به آن توجه می‌کنیم این است که معمولاً بزرگوارانی که دارند کار انجام می‌دهند، مشغول کار خودشان هستند و حواشی معمولاً دست کسانی است که اهل تقوا نیستند و به واسطه آن‌ها رقم می‌خورد و منتشر می‌شود. لذا وقتی حواشی دیده می‌شود، حس بداخلاقی و بی‌اخلاقی به ما دست می‌دهد در حالی که یک جمع قلیلی هستند که دارند این کار را انجام می‌دهند و فقط سروصداشان زیاد هست. از این جهت نباید **اینهارا** به جمع طلاب و اساتید نسبت داد و خود این نسبت دادن‌ها مجموعه را به سمت **بی‌اخلاقی** سوق می‌دهد. دقت کنید وقتی به کسی صفت بی‌اخلاقی نسبت می‌دهید و او را به این صفت متهم می‌کنید، خودش هم آرام آرام به این سمت می‌رود که من را اینطور می‌بینند و چه انتظاری از من وجود دارد! این درست نیست. ما طلاب و اساتید اخلاقی خوبی اینجا داریم، کادر

در فضای پژوهشی و نشریه و تولید مقاله داشته ایم و حرکت‌های رو به جلویی در فضای پژوهشی ایجاد شده. خود تولید کتاب مفاخر مروی و معرفی شرح احوال بیش از ۱۵۰ شخصیت علمی و معنوی که در گذشته مدرسه علمیه مروی جزء اساتید و متولیان مدرسه مروی بوده‌اند، اتفاق شگرفی خواهد بود و این اثر در تاریخ مروی می‌ماند که مردم و فضلاء تهران قدمت مروی و بزرگانی که اینجا بودند را بشناسند. اثر دیگری نیز در زمینه جریان شناسی مدرسه مروی در مسیر نهضت امام خمینی (ره) قرار است امسال تدوین شود و از این به بعد با توجه به ساختاری که در فضای پژوهش ایجاد شده، هم فضای ترویجی و هم فضای تولید محتوا علی‌الخصوص چند ماهی است که رشد داشته و بحمدالله و به لطف و زحمت دوستان انتشارات حوزه علمیه مروی تأسیس شده است. ان شاءالله با توجه به اقدامات صورت گرفته، شاهد تولید آثار طلاب و فضلاء مدرسه خواهیم بود. هماهنگی‌های اجمالی در خصوص اخذ مجوز نشریات تخصصی داشتیم و الحمدالله خود ساختار و محتوای مجله فعلی پیام مروی پیشرفت‌های خوبی داشته، قوت مقاله‌ها و یادداشت‌ها و مجموعه کار مجله پیشرفت‌های خوبی داشته است.

اتفاق فوق‌العاده‌ای که در مجموعه مدرسه افتاده این است که افزایش حرکت طلاب در کارهای مدرسه و مشارکت طلاب در فضای پژوهشی و آموزشی و هم در فضای رسانه و تأسیس واحد رسانه و پیگیری امور مدرسه و اخبارش توسط واحد رسانه... کارهای مختلفی که صورت گرفته و همکاری با سازمان‌ها و ارگان‌های مختلفی با بیرون داشتند تا خود مدرسه مروی را به بیرون بشناسانند؛ چون تا به حال مروی بُعد رسانه‌ای نداشته و تمام این حرکات توسط خود طلاب در حال انجام است.

پیام مروی: یکی از دغدغه‌هایی که تولید معظم در ابتدای ورودشان به مروی داشتن و دغدغه خود مقام معظم رهبری هم داشتند اینکه حوزه علمیه مروی آینده‌ای که برایش

متخلق و معاونت‌های خوبی داریم. فضا را من فضای بی‌اخلاقی و ضعف اخلاق نمی‌بینم اما انتظار از اینجا بیشتر است. باید تلاش شود قوت اینجا بالاتر رود و قطعا با تدابیری که خود تولید دارند و زحمت معاونت تهذیب‌های گذشته و فعلی، قطعا کار پیشرفت می‌کند. البته ایجاد زیرساخت‌های نرم افزاری تهذیب و بروز کردن این فضائل اخلاقی در جمع‌ها قطعا زمانبر است و به نظرم یکی از مشکلات فعلی مروی این است که بعضی از داشته‌هایش بروز پیدا نکرده و برای این باید قدری تلاش بشود. اقداماتی در معاونت تهذیب در حال انجام است و در زمینه‌های مختلف طلبه‌ها را فعال کرده‌اند؛ اردوی جهادی و مراسمی که می‌گیرند و دوستان رسانه‌... همه اینهایی که دارد انجام می‌شود به نظر در آینده‌ای نزدیک، تغییر را می‌توانیم حس کنیم و کم‌کم برویم سمت آن خواسته‌ای که مقام معظم رهبری و شخص تولید از ما دارند و به آن نزدیک بشویم که قطعا زمانبر است و آن چیزی که به آن خیلی نیاز داریم، امید است که این شاءالله به آن برسیم.

مسئله اساسی، اهداف آینده است که قرار است به کجا برسیم. مروی به عنوان اصلی‌ترین و شاخص‌ترین حوزه علمیه پایتخت جمهوری اسلامی وظیفه کمک رسانی حوزوی به حکمرانی جمهوری اسلامی را دارد. یعنی ما باید در این زمینه فعال بشویم و تلاش کنیم که طلاب به‌روز و کارآمد در سطح حکمرانی تربیت کنیم. نه اینکه دنبال تربیت حاکم دینی باشیم! خیر. الان حکومت، حکومت دینی است و برای آن نیازمند فاضل و عالم دین‌دار و دین‌شناس که متخلق به اخلاق الهی باشند و بتوانند اهداف این نظام دینی را دنبال کنند. تا قبل انقلاب، طلاب مکلف به اخلاق و دین فردی و اجتماعی مردم در سطح محدود بودند، اما الان اخلاق حکمرانی لازم داریم، فقه حکومتی لازم داریم، فلسفه‌ای که در ریز زندگی مردم وارد شود را لازم داریم و اینکار از طلبه‌های کوشا و فاضل به روز علمی بر می‌آید. وظیفه آینده نزدیک حوزه مروی این است که طلبه‌های کارآمد به‌روز تربیت کند.

برای این امر، یک سری سخت‌افزارها و نرم‌افزارهایی لازم است که در این زمینه داریم تلاش می‌کنیم که عمده آن هم ایجاد و بازسازی حس هویت طلاب مروی است که طلاب بدانند ما اینجا برای چه آمده ایم. حوزه‌ای که در وقف‌نامه آن به صراحت اعلام شده که وقف شده برای نخبگان حوزوی. پس باید از این حوزه نخبگان حوزوی بیرون بیاید که به درد جمهوری اسلامی و به درد حکومت دینی بخورند. برای آن باید تلاش فراوان شود. هر چند این درست است که نقاط ضعف فراوان داریم و با اهداف مان فاصله داریم. من به صراحت اعلام می‌کنم که همانطور که اوایل انقلاب امام فرمودند که ما انقلاب مان را صادر می‌کنیم و برخی کج‌اندیشان، ایشان را مسخره کردند که مگر انقلاب بقیچه است که آن را صادر کنیم، عرض می‌کنم که مروی به اهداف بلندش می‌رسد این شاءالله و آن دور نیست اما تلاش فراوان می‌خواهد. چطور ما الان انقلاب مان صادر شد و گوشه گوشه عالم حرف از انقلاب اسلامی می‌زنند و از آن الهام می‌گیرند! نمونه بارزش مردم فلسطین هستند که اوایل انقلاب، با سنگ به مبارزه با صهیونیست‌ها می‌رفتند و آن هم با ترس اما الان در دل دشمن با موشک می‌جنگند. این تلاش و پشتکار می‌خواهد و اگر این مدل نگاه در بین طلاب و اساتید و مجموعه کادر مدیریتی مدرسه شکل بگیرد همانطور که در حال شکل گرفتن است و بیشتر خواهد شد، ما این شاءالله به اهداف بلندمان می‌رسیم. باید دست به دست هم بدهیم با پشتیبانی از هم و قبول مسئولیت و با برنامه‌ریزی بلند مدت عاقلانه و مشورت گرفتن از بزرگان این فن، بتوانیم زیر ساخت‌های این کار را فراهم کنیم و این شاءالله به سمت حوزه نخبه‌پرور مطابق وقف‌نامه حرکت کنیم.

پیام مروی: از حضرتعالی به خاطر اینکه قبول زحمت فرمودید و فرصتی که در اختیار ما گذاشتید صمیمانه تشکر می‌کنیم.

«یادداشت جهادی»

چند روز مانده به عید طبق هر سال ذهنم درگیر تعطیلات عید بود که در ایامی که از حوزه باید دور باشم، کجا برم. خیلی دوست داشتم به اردوی راهیان نور بروم، ولی به خاطر شرایط کرونا برنامه‌های اردویی راهیان نور بسته بود و نمی‌شد رفت. تا اینکه یک روز داشتم ایتا رو چک می‌کردم، با تعجب دیدم در کانال حوزه علمیه مروی تبلیغ ثبت نام اردوی جهادی زده شده: ۲۷ اسفند تا ۴ اسفند «قلعه گنج- کرمان».

آنجا بود که احساس کردم مسیر نوروزی خود را پیدا کرده‌ام. پس بدون درنگ ثبت نام کردم.

در این سفر بیشتر از آنکه بخواهم به محرومین کمک کنم، **خود** احتیاج به کمک داشتم و نیتم از اول سفر این بود که اردوی جهادی یعنی ساختن برای ساخته شدن. می‌خواستم در این اردو احتیاجاتم را بواسطه مردم آن منطقه و همسفرهایم برآورده **کنم**. خیلی دوست داشتم این اردو بیشتر از همه روی خودم تأثیر بگذارد.

وقتی سفر آغاز شد با دیدن بسیاری از طلبه‌ها واقعا یاد شهدای دفاع مقدس می‌افتادم. انگار آن اوصافی که از شهدا در کتاب‌ها خوانده بودم داشت جلویم نمایان می‌شد: **مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَنُفِثَ مِنْ قَضَائِهِمْ وَنُجِبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا**: در میان مؤمنان مردانی هستند که بر سر عهده‌ای که با خدا بستند صادقانه ایستاده‌اند؛ بعضی پیمان خود را به آخر بردند (و در راه او شربت شهادت نوشیدند)، و بعضی دیگر در انتظارند؛ و هرگز تغییر و تبدیلی در عهد و پیمان خود ندادند.

برخی را که در این اردو می‌دیدم حقیقتا در افکار و اعمال و حرکات آنها خدا جاری و ساری بود؛ کسانی که وقتی در جایی از اردو به مشکل بر می‌خوردیم سعی می‌کردند با توسل آن را برطرف کنند. در واقع آن آرامشی که ناشی از ایمان بالای این جوانها بود باعث می‌شد که در مواجهه با مشکلات از خود استقامت به خرج دهند. می‌دیدم که مسئولین اردو مثل: خادم، مخلصانه کارهای طلبه‌ها را انجام می‌دادند و بدون اینکه شایستگی برای خود قائل شوند حتی کارهای کوچک را انجام میدادند و این کار را دون شأن خود نمی‌دیدند؛ جای می‌ریختند، زیاله جمع می‌کردند و...

کسانی را می‌دیدم که اوصاف خطبه متقین امیرالمؤمنین (سلام الله علیه) در آنها بود، غیر خدا در چشم آنها کوچک بود، کسانی که واقعا از سیم خاردارهای نفس گذشته بودند و به این بلوغ رسیده بودند که نباید دیده شوند، در حالی که خود مسئول اردو بودند همه این توفیقات را از خدای متعال می‌دیدند و خود را از بین حضرت حق و کارهایشان برداشته بودند و خودی نمی‌دیدند.

آن جوان طلبه‌ای که شرایط خوب خود را به خاطر خدمت به اسلام و انقلاب رها کرده و وارد حوزه علمیه شده و در این دوران که طلبگی سختی‌های خودش را دارد به خاطر آرمان‌هایش همه این سختی‌ها را به جان خریده. می‌دیدم طلبه‌ای که مسئول ماست و از من کوچکتر است از لحاظ سنی ولی چقدر روح او نسبت به من بزرگ است.

هنگام پخش غذا میدیدم که دیرتر از همه غذا می‌خورد تا مطمئن شود به همه غذا میرسد. یک وعده غذا کم آمده بود **بعده** ناهار آن مسوول آمد به من گفت: میشه با موتور بریم تا مغازه و بیاییم. گفتم بریم. وقتی رسیدیم دیدم رفت تو مغازه و چیزی گرفت تا بخورد، آنجا بود که

فهمیدم او غذا نخورده و اصلا صدایش رو درنیاورده بود. طلبه‌هایی را می‌دیدم که به خاطر خدمت‌هایی که انجام می‌دادند دیرتر از همه می‌خوابیدند ولی قبل از نماز صبح برای نماز شب بیدار می‌شدند و بقیه را برای نماز صبح بیدار می‌کردند.

من آن روایتگری‌ها و کتابهایی که درباره زندگی نامه شهدا شنیده یا خوانده بودم را در این اردو به چشم خودم تماشا می‌کردم.

وقتی قرار بود مستند بسازیم و از طلبه‌های جهادی مصاحبه بگیریم باید برای هر مصاحبه با آن طلبه کشتی می‌گرفتیم و کلنجار می‌رفتیم تا دقایقی گزارش دهد، اصلا قبول نمی‌کردند و دوست نداشتند اثری از آنها بماند. این کار آنها مرا یاد آن شهید گمنامی انداخت که پلاک شناسایی خود را در جبهه دور انداخت و گفت: من داشتم فکر می‌کردم آگه شهید بشوم، افراد محله عجب تشییع جنازه‌ای برام می‌گیرند... و پلاک را کندم تا بعد از شهادتم اسمی از من نماند و چیزی غیر خدا نباشه تا برای آن شهید بشوم.

آری اینان در زندگی، در درس خواندن، کار کردن و در همه افعال همواره سعی بر آن دارند که رضایت امام زمان را در نظر بگیرند. این اخلاص، تقوا و اخلاق در کنار فضائل علمی، گمشده من بود و با دیدن این طلبه‌ها نهیبی به من زده شد که این قطار انقلاب در حال حرکت و یارگیری است، اگر من خود را به آن رساندم می‌توانم سوار آن شوم و گرنه قطار رفته است و منم که جامانده‌ام. از دیگر نعمات این اردوی جهادی روستائیان محرومی بودند که با وجود انبوه مشکلات و محرومیت‌های فراوانی که چشیده بودند، از خدای خود راضی بودند و لب به گلایه نمی‌گشودند و صفا و صمیمیتی در بین آنها دیده می‌شد که حقیر در شهر خود با وجود فراوانی امکانات رفاهی کمتر دیده بودم.

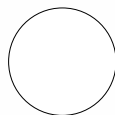
این بود بخش کوتاهی از خاطرات شیرینم در اردوی جهادی قلعه گنج سال ۱۴۰۰. الحق که یکی از شیرین‌ترین تجارب مسافرتی من بود. از خدای متعال شاکرم که خس بی سر و پایي را همراه این جهادگران قرار داد. **إِنْ شَاءَ اللَّهُ** که ما را جز خادمین اسلام و مسلمین و جزء سربازان واقعی امام ارواحنا فداه قرار دهند.

پی‌نوشت:

۱. سوره مبارکه الأحزاب آیه ۲۳

«با این ستاره‌ها...»

خاطرات شهید حاج علی خوش لفظ از عملیات رمضان



تهیه کننده: سید محمد مصطفی مرتضایی نژاد

مقدمه: سردار شهید علی خوش لفظ از نیروهای اطلاعات و عملیات لشکر ۳۲ انصار الحسین علیه السلام استان همدان، در سال‌های دفاع مقدس دلاورانه در مسئولیت‌های مختلف ایفای نقش کرد و در گمنامی تمام، حماسه‌ها از خود بر جای گذاشت. او بارها و بارها مجروح و زخمی شد اما مصمم‌تر از قبل حتی پیش از اینکه زخم‌هایش التیام یابد دوباره در جبهه‌ها حاضر می‌شد. به گفته دوستانش دوازده بار به صورت جدی مجروح شد که راهی جز بستری در بیمارستان نداشت و حتی به شدت مورد حمله شیمیایی قرار گرفت اما تا آخرین روزهای جنگ همچنان دلاورانه ایستاد و از اسلام و انقلاب و میهن خویش دفاع کرد. سال‌های پس از جنگ را با درد و رنج بسیار سپری کرد و در این سال‌ها، همسر فداکار و دو فرزند بزرگوارش دردهایش را التیام می‌بخشیدند.



کتاب زندگی نامه این شهید بزرگوار به همت همزمش حمید حسام با نام «**وقتی مهتاب گم شد**» به زیبایی به رشته تحریر درآمد و مورد توجه و عنایت ویژه مقام معظم رهبری قرار گرفت. رهبر معظم انقلاب پس از خواندن کتاب، بر این کتاب تقریظ نوشتند. امام خامنه ای در این کتاب مرقوم کردند:

• «بسم الله الرحمن الرحيم بچه های همدان؛ بچه های صفا و عشق و اخلاص؛ مردان بزرگ و بی ادعا؛ یاران حسین (علیه السلام)؛ یاوران دین خدا .. و آنگاه مادران؛ مردآفرینان شجاع و صبور .. و آنگاه فضای معنویت و معرفت؛ دل های روشن، همت ها و عزم های راسخ؛ بصیرت ها و دیدهای ماورائی .. این ها و بسی جویبارهای شیرین و خوشگوار دیگر از سرچشمه این روایت صادقانه و نگارش استادانه، کام دل مشتاق را غرق لذت می کند و آتش شوق را در آن سرکش تر می سازد. راوی خود یک شهید زنده است. تن بشدت آزاده او نتوانسته از سرزندگی و بیداری دل او بکاهد، و الحمد لله رب العالمین. نویسنده نیز خود از خیل همین دلدادگان و تجربه دیدگان است. بر او و بر همه آنان گوارا باد فیض رضای الهی؛ انشاء الله.

۹۵/۱۰/۱۸

پس از فتح خرمشهر و مشخص شدن ناتوانی عراق در جنگ با ایران و تصویب قطعنامه ۵۱۴ توسط شورای امنیت، طرح ریزی عملیات رمضان با هدف تنبیه متجاوز و ضربه زدن بر قوای انسانی و نظامی رژیم بعث عراق انجام شد. عملیات رمضان در شب ۲۱ ماه مبارک رمضان و سالروز شهادت امام علی (ع) در ساعت ۲۱ و ۳۰ دقیقه شامگاه ۲۳ تیر ۱۳۶۱ با رمز «یا صاحب الزمان ادرکنی» در منطقه عملیاتی شلمچه در شرق بصره آغاز شد. منطقه عملیاتی رمضان، بین یک زمین مثلثی شکل به وسعت ۱۶۰۰ کیلومتر مربع محصور است که از شمال به کوشک و طلائی (پاسگاه های مرزی ایران در جنوب هویزه) و حاشیه جنوبی هورالهویزه به طول ۵۰ کیلومتر و از غرب به رودخانه اروند به طول ۸۰ کیلومتر و از شرق به خط مرزی شمالی - جنوبی از کوشک تا شلمچه به طول ۶۰ کیلومتر منتهی می شود.

این عملیات برخلاف عقب نشینی هایش، از برخی جهات عملیات موافقی ارزیابی می شود، چرا که رزمندگان اسلام توانستند از دژ مرزی ایران تا پاسگاه

«زید» به **فاصله ۱۰ کیلومتر** وارد خاک عراق شوند و تا پشت دیوارهای شهر بصره و کانال پرورش ماهی پیشروی کنند. عراق دارای جدیدترین استحکامات مثلثی شکل بود که به صورت مثلثی و کیلومتری آنها را ایجاد کرده بود. مثلث های زرهی دشمن به شکلی طراحی شده بود که ضلع دوم آن نامعلوم بود و این نکته را می رساند که توان نظامی روس ها و اسرائیلی ها، عراقی ها را در این عملیات مورد حمایت قرار داده است. کانال پرورش ماهی با داشتن ۳۰ کیلومتر طول و یک کیلومتر عرض در نزدیکی «تنومه و بصره» به عنوان بزرگترین مانع برای پیشروی قوای ایران محسوب شد. از جمله دستاوردهای عملیات رمضان می توان به تصرف منطقه ای به وسعت ۴۰۰ کیلومتر مربع و انهدام کامل لشکر ۹ زرهی ارتش بعث اشاره کرد.

اوایل تیر ماه سال ۱۳۶۱ نیروهای استان مستقر در پاتاق به همدان بازگشتند و در یادگان قدس در قالب سه گردان نصر، فتح و خندق سازماندهی مجدد شده و به منطقه جنوب اعزام شدند. در اهواز با صدور حکمی از طرف فرمانده سپاه، مقرر شد که این گردان ها در قالب تیپ ۴۱ ثار... سازماندهی و راهی عملیات رمضان شوند. در تاریخ ۱۳۶۱/۴/۲۴ این سه گردان در محور شمالی عملیات یعنی منطقه کوشک وارد عمل شده و چندین روز در هوای گرم و غیرقابل تحمل با مواضع مثلثی شکل دشمن درگیر بودند.

نقش برجسته رزمندگان همدان در این مقطع از جنگ تحمیلی برکسی پوشیده نیست؛ شهید حاج علی خوش لفظ، یکی از رزمندگان و شجاع مردان دوران دفاع مقدس است که بیش از ۷۰ ماه در مناطق مختلف عملیاتی از کردستان تا جنوب ایران حضور یافته و در عملیات های رمضان، بیت المقدس و الفجر ۲، ثار...، مسلم بن عقیل و زین العابدین، والفجر ۵ و عملیات فاو، کربلای ۵، عملیات آزادسازی خرمشهر و رمضان حضور داشته است. وی درباره عملیات رمضان چنین توضیح می دهد:

• پیش از اجرای عملیات رمضان، قرار بود در غرب کشور و در منطقه قصرشیرین عملیات کنیم، اما با عقب نشینی دشمن به جنوب اعزام شدیم. برنامه حرکت و اعزام رزمندگان همدان به منطقه کوشک از اردوگاه شهید رجایی با دو گردان فتح و نصر

آغاز شد و شهید علیرضا حاجی بابایی، فرماندهی یکی از این گردان‌ها را برعهده داشت. در منطقه کوشک، دژری وجود داشت که نیروهای رزمنده پیش از ما، بخش‌هایی از آن را تصرف کرده بودند و قرار بر این بود که ما در ادامه مسیر، دژ را پاکسازی و به سمت تنومه عراق پیشروی کنیم. از آن طرف عراقی‌ها با تمام نیرو سعی می‌کردند، منطقه‌ای را که در دست رزمندگان ما بود؛ پس بگیرند به همین دلیل با انداختن بمب‌های خوشه‌ای و منور و روشن کردن منطقه، سعی بر توقف نیروهای ما داشتند، اما چاره‌ای نبود و ما برای جلوگیری از محاصره رزمندگان داخل دژ به سرعت داخل دژ رفتیم. همان‌جا بود که درگیری رزمنده‌های همدانی با عراقی‌ها شروع شد. نیروهای عراقی در چپ و راست دژ حضور داشته و با دژری که متعلق به خودشان بود؛ آشنایی کامل داشتند؛ این در حالی بود که ما شب وارد دژ شده بودیم و اصلاً نمی‌دانستیم در چه موقعیتی هستیم، با این وجود، رزمندگان بدون هیچ اعتراض صرفاً به انجام تکلیف مقدس خود و پاکسازی دژ به سمت شمال فکر می‌کردند.

آن شب ما تلفات زیادی داشتیم و تعداد بسیاری از نیروهای ما شهید شدند، اما با مقاومت رزمندگان حدود ۲/۵ کیلومتر به سمت شمال پیشروی کرده و به محلی رسیدیم که گردان بعدی قرار بود به ما ملحق شود، اما به دلیل اینکه بیشتر نیروهای آن گردان شهید و مجروح شده بودند نتوانستند به ما ملحق شوند؛ فردای آن روز در تاریک و روشن صبح با حدود ۳۰۰ تانک عراقی روبرو شدیم که به سرعت، جای گردان ما را گرفته و رزمندگان ما را یک کیلومتر به عقب راندند؛ در این هنگام شهید حبیب‌ا... مظاهری با وجود داشتن جراحاتی در ناحیه سر که از عملیات بیت‌المقدس به یادگار داشت به هدایت سایر رزمندگان پرداخت، اما زمانی که بالای سنگر رفته بود با اصابت تیر به محل جراحی قبلی به شهادت رسید؛ شهیدی که از فرماندهان شجاع لشکر ۲۷ محمد رسول... بود و در فتح خرمشهر، نقش مهمی ایفا کرد؛ پیکر این شهید بزرگوار در آن منطقه باقی ماند و نتوانستیم آن را به عقب برگردانیم و هم‌اکنون نیز پس از گذشت سال‌ها، برنگشته و از شهدای جاویدالآثر است.

تکه‌های سرش روی غذا ریخت

به دلیل شدت حملات هر سه، چهار روز یک‌بار

فرصت پیدا می‌کردیم تا غذایی بخوریم. یک روز پس از چندین روز گرسنگی، وقتی آتش دشمن کمتر شد؛ خواستیم با فرمانده گروهان غذایی بخوریم، آن هم در شرایطی که دستهایمان آلوده به خون و غذاها هم داخل یک پلاستیک فریزر بود و از داخل ماشین که به زحمت تا نزدیکی دژ می‌آمد برای ما پرت می‌شد. کیسه را با شهید محرمی باز کردیم تا غذایی بخوریم؛ ناگهان خمپاره‌ای به وسط پیشانی یکی از بسیجیان که مشغول نگهداری بود تا ما غذا بخوریم؛ اصابت کرد و سرش متلاشی شد و همه تکه‌های سرش وسط غذای ما ریخت و صحنه‌ای بسیار دردناک به وجود آمد و حال بسیار بدی پیدا کردیم.

سنگر شهادت، یکی یکی بچه‌ها را در آغوش می‌کشید

عملیات را ادامه دادیم. با یک کیلومتر عقب‌گرد به محلی از دژ رسیدیم که از سه طرف توسط نیروهای عراقی به محاصره درآمده بود و آن‌ها با تمام نیرو، بچه‌ها را از زیر آتش توپ و خمپاره گرفته بودند این در حالی بود که از قرارگاه به نیروها تکلیف شده بود که تحت هر شرایطی، این منطقه از کوشک را حفظ کنند چرا که در غیر این صورت، راه برای عراقی‌ها باز می‌شد و آن‌ها کل منطقه را تصرف می‌کردند. رزمندگان استان همدان با وجود عادت نداشتن به گرمای طاقت‌فرسای جنوب و با خستگی و گرسنگی و تشنگی فراوان، تنها اندیشه عمل به تکلیف خود و مقاومت در دژ را در سر می‌پروراندند. هریک از رزمندگان که برای دفاع از دژ بالای سنگر می‌رفت، - محلی که نام سنگر شهادت را به خود گرفت - پس از چند دقیقه با اصابت تیر نیروهای عراقی به شهادت می‌رسید و نفر بعدی که اعتقاد داشت امروز، عاشوراء و روز عمل به تکلیف است به سرعت جای او را می‌گرفت؛ یکی از این شهدا، سردار پرویز اسلامیان از رزمندگان دلیر همدان بود که رزمی‌کار بوده و بدن ورزیده‌ای داشت و با شجاعت تمام در برابر دشمنان ایستاد و به درجه رفیع شهادت نائل آمد.

شرایط طوری شده بود که از جناح پشت هم تانک‌های عراقی داشتند ما را محاصره می‌کردند که با همت عزیزان پرتلاش جهاد، خاکریزی برای جلوگیری از محاصره ما با تانک‌های عراقی ایجاد شد، پشت این خاکریز مشغول مقاومت شدیم که متوجه شدیم چند تا از تانک‌های عراقی از روی خاکریز رد شده‌اند؛ دیدیم که اگر الان تسلیم آن‌ها شویم، هم کشته می‌شویم و هم دژ را از

دست می‌دهیم به همین دلیل برای حفظ دژ، اسلحه‌ها را زمین گذاشته و با فریاد الله اکبر، دنبال تانک‌ها دویده و تعدادی از آن‌ها را با نارنجک منهدم کردیم که همین کار موجب شد تا بقیه تانک‌ها نیز کانال را ترک کرده و به عقب برگردند.

روز سوم عملیات، گردان سوم به فرماندهی سردار جعفر مظاهری وارد معرکه شد. در واقع هر چه نیرو در اردوگاه بود آمده بود تا بتوانیم آن قسمت از دژ را حفظ کنیم به طوری که هر چهار، پنج نفر یک دهلز را گرفته بودیم که از ورود عراقی‌ها به داخل دژ جلوگیری کنیم. در نهایت با مقاومت فراوان رزمندگان همدان، بچه‌های جهاد و مهندسی سپاه توانستند یک خاکریز دوجداره برای مقابله با عراقی‌ها بسازند و آن قسمت، تنها جایی باقی مانده از عملیات رمضان بود که تا پایان جنگ حفظ شد و باقی ماند.

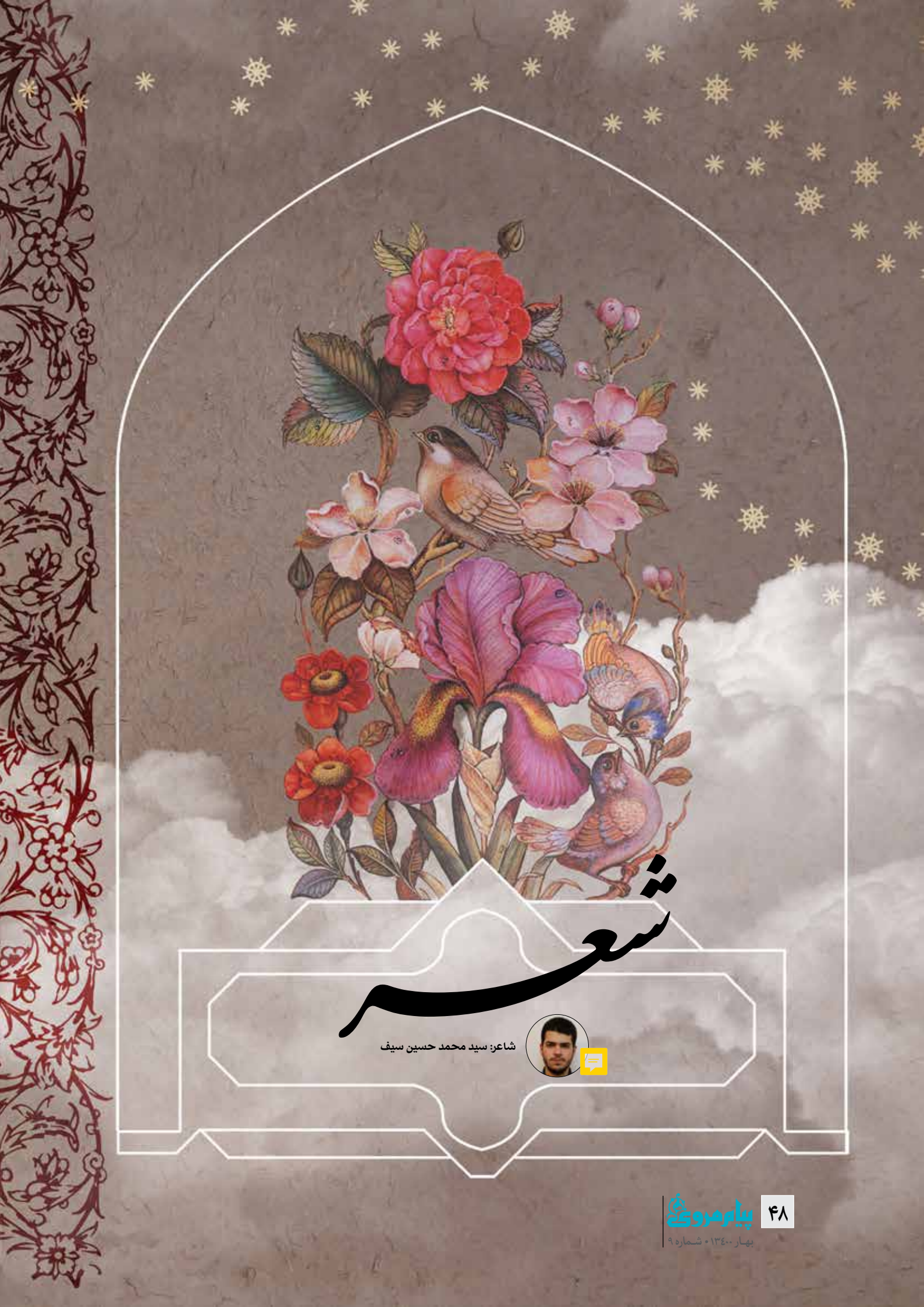
می‌خواستند روحیه رزمندگان را خراب کنند

به خوبی به یاد دارم در این عملیات، عراقی‌ها برای تضعیف روحیه رزمندگان همدانی، ورزشگاه قدس همدان، محل اقامه نماز جمعه را بمباران کردند و خبر رسید که خانواده بسیاری از نیروهای ما آن جا به شهادت رسیده‌اند، اما بچه‌ها معتقد بودند که تکلیف آن‌ها فعلا

جنگ است و حاضر به ترک جبهه نبودند. در پایان مقاومت چندروزه رزمندگان همدانی، ۱۵ تویوتا چراغ خاموش کنار دژ صف کشیدند که باقیمانده سه گردان را به عقب برگردانند و حاج جعفر مظاهری هم با بلندگوی دستی، نیروهای گردان نصر، فتح و خندق را صدا می‌زد که سوار تویوتا شوند. پس از یک ساعت انتظار دیدند که از سه گردان که هر کدام بالای ۳۵۰ رزمنده داشت تنها ۳ تویوتا پرشد. این مقاومت در گرمای طاقت‌فرسای منطقه و نبود آب و غذا موجب شهادت صدها نفر از جوانان رشید بسیجی، جهادی، ارتشی و سپاهی استان شده بود.

بدن‌های مطهر شهدای استان در این عملیات پس از ۱۸ سال به آغوش خانواده‌هایشان باز گردانده شد. حماسه مقاومت نیروهای همدان در مقابله با یکی از دژهای دشمن که فوج فوج تانک‌هایش به طرف این مواضع حرکت می‌کردند و تنها در یک سنگر تعداد ۳۰ آرپی جی زن در مصاف با آن‌ها به شهادت رسیدند که صحنه رشادت آنها در بارگاه پروردگار محفوظ است و هیچ قلم و زبانی گویای قطره‌ای از دریای معرفت آن‌ها نخواهد بود.





شعر

شاعر: سید محمد حسین سیف



مدح مولی الموحّدین امیر المؤمنین علی علیه السلام



عالمی بر جان تو باشد فدا
ای علی مرتضی، شیر خدا
کی توانم من شناسانم تو را؟
من کجا حق تو را کردم ادا؟
این زبانم قاصر از وصف علی
وصف اعلاء را چه گوید این دنی؟
او فصیح عالم و من لال او
کی توانم داد شرح حال او؟
الکن و عاجز به وصفت این زبان
ناتوان است ناتوان است ناتوان
چون علی نازاده مادر در جهان
بی مثال اندر زمین و آسمان
در نبرد دشمنان غرّان چو شیر
در بر مستضعفان همچون اسیر
در شجاعت شیر ربانیستی
در عطف لطف رحمانیستی
بر جحیم و جنت او باشد قسیم
هم عنایاتش بود بر ما مقیم
آن امام متقین، هادی راه
ناجی مومن بود از هر گناه
یک دمی غافل شود مولا زما
و آن عنایات شود از ما جدا
غرق سرگردانی و حیران شویم
آدمیت را رها، حیوان شویم
ای که هستی نور هستی یا علی
هست ها از هستی ات شد منجلی
گر کند مولا نگاهی بر خسی
می شود آن خس برای خود کسی
یک نظر سوی من غمخواره کن
چاره ی کار من بیچاره کن
یک نگاهی کن بر این روی سیاه
بی پناهم بی پناهم بی پناه
پس همین کافی بود شعرم تمام
لیک باقی مانده از تو صد مقام

بهار طبیعت

رسم سرسبزی پیاموز از بهار

در درون دل بیاور گل به بار

اندر این باغ دلت گلدار باش

پاکروبی کن ز خار دل خراش

گر تو هستی اهل گل، گل را ببین

گل طلب، گل باش، گل شو، گل

گزین

از بهاران زندگی را کن طلب

چند باشی این جهان را در تعب؟

زندگی زندان نباشد این بدان

پس برو در زمره ی آزادگان

چیست زندان تو در این زندگی؟

چون رهی از آن، رسد پایدگی

یک نسیم از کوی نوروزی بگیر

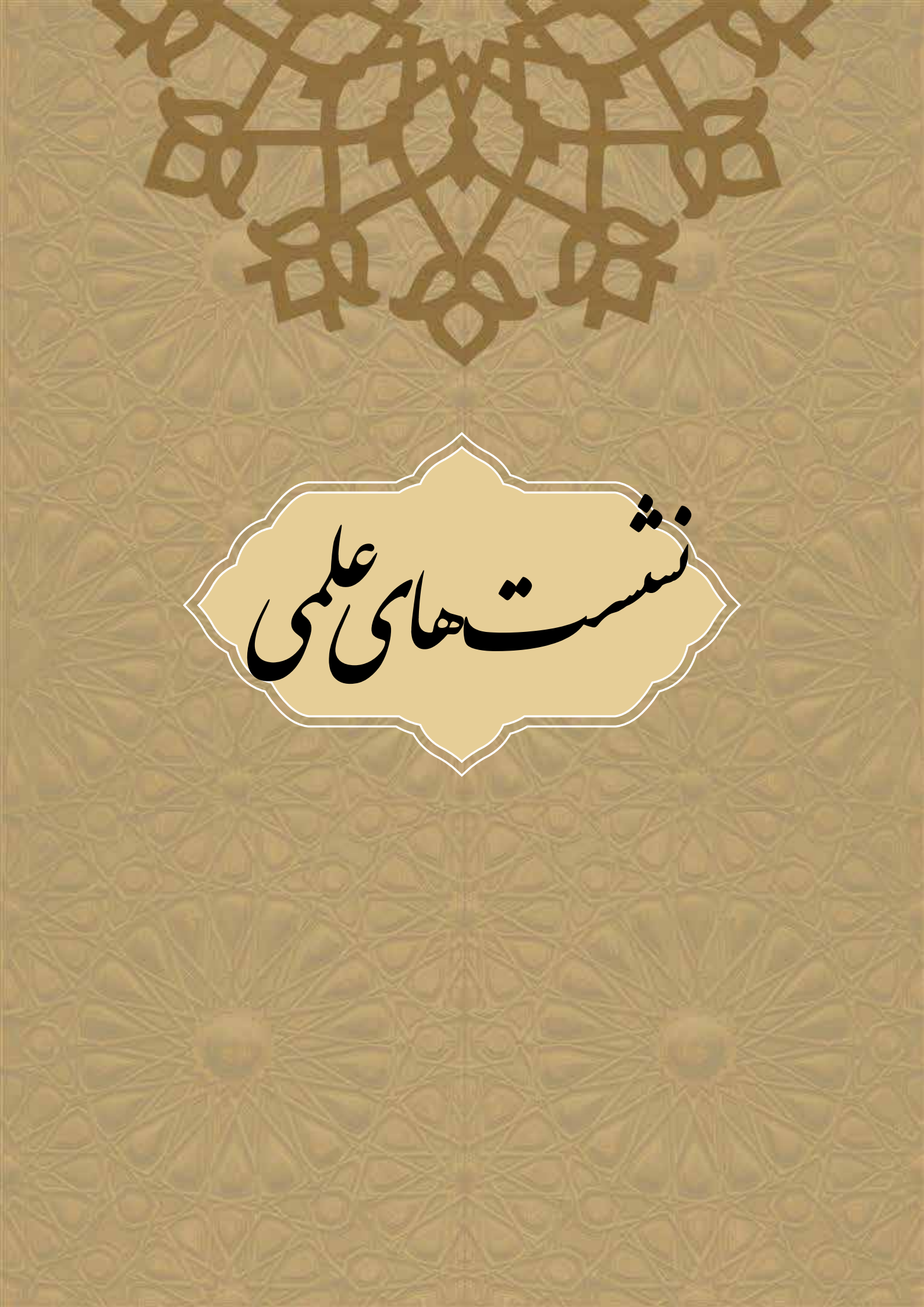
یک دمی از هرچه غیر حق بمیر

گر روی در بزم او با روی باز

می شوی از نور عزت سرفراز

آتشی از عشق در جان برافروز

هرچه غیر عشق او باشد بسوز



نستهای علمی

مَرْحُومُ
عَلَّامِ

تدیین روش حضرت علامہ طباطبائی در تفسیر قرآن کریم

قسمت دوم



دبیر علمی: ما در جلسه گذشته وارد بحث روش تفسیر علامه طباطبایی در المیزان شدیم؛ من خلاصه‌ای از بحثی که در جلسه گذشته مطرح شد را عرض می‌کنم و بحث را ادامه می‌دهیم. حضرت استاد فرمودند: قرآن خصوصیتش نور است و چون خصوصیت نور و تبیان بودن نسبت به همه چیز را دارد، اولاً ظاهر است بذاته؛ خودش روشن است و ثانیاً سایر اشیاء به واسطه آن روشن می‌شوند؛ نیازی به این ندارد که از جهات و خصوصیات دیگر و تحمیل نظریات علمی دیگر روشنی برای قرآن ایجاد شود. لذا در این فضا که قرآن را نوری گرفتیم که همه جا به واسطه آن روشن می‌شود، معنای تفسیر قرآن این عبارت شد که تفسیر، پرده برداری از الفاظ و کلمات قرآن برای رسیدن به مقصود گوینده با روش عقلانی در فهم عبارات است. این کلیت معنای تفسیر شد، نکاتی در این تعریف مطرح است: که اولاً تفسیر به سراغ الفاظ می‌رود و الفاظ را از جهت روشن شدن (ارشاد به مقصود گوینده) دنبال می‌کند؛ یعنی الفاظ را از این جهت بررسی می‌کند که گوینده چه قصدی در این الفاظ داشته است. ثانیاً به دنبال مقصود و مراد متکلم است نه به دنبال تحمیل نظرات و فکر خود و جایگزین کردن مقصود و اراده خود به جای اراده گوینده که این در فضای تحمیلی اتفاق می‌افتد، خاصیت تحمیل نظر این است که به جای این که مقصود گوینده واضح شود، مقصود خود و فکر خود را تحمیل بر عبارات می‌کند.

ثالثاً از روش عقلایی استفاده می‌کند؛ روش عقلایی‌ای که متعارف در فهم عبارات است و بخشی از اصول فقه، متکفل بیان این روش شده که در فهم عبارات اگر خواستی مراد جدی متکلم را بفهمی، اولاً باید مراد استعمالی فهمیده شود؛ برای فهم مراد استعمالی باید تمام قیود متصله و منفصله شیء مشخص شود، از جمله قیود متصله، بحث سیاق کلام است که علامه طباطبایی از این فراوان استفاده کرده که چینه‌اش آیات، نحوه چینش، نحوه بیان آیات به چه نحو است و این سیاق مقصود متکلم را برای ما روشن می‌کند. و نسبت به قرائن منفصله، در مطلق‌ها سراغ مقید، در عام سراغ خاص، در ظاهر سراغ نص و در متشابه سراغ محکم می‌رویم. در فضای تفسیر قرآن، همین روش عقلایی برای فهم عبارات و کلمات قرآن، استفاده می‌شود.

رابعاً، علما به اندازه سعه علمی‌ای که دارند-شخص فیلسوف، عارف، فقیه، محدث و...-وقتی به قرآن می‌رسند، با آن ذخایر علمی که دارند، به دنبال فهم

بهتر از عبارات هستند نه به دنبال بار کردن فهم خود بر عبارات! این افراد از آن جهت که یک گنجینه‌ای با خودشان دارند، به تعبیر علامه یک سعه وجودی و یک سعه صدری پیدا کرده‌اند که وقتی به خدمت قرآن و عبارات آن می‌رسند، می‌توانند بهره بیشتری از این عبارات و ظواهر آن ببرند.

خامساً، بهره‌گیری از کلام برای رسیدن به مراد متکلم، به دو صورت اتفاق می‌افتد: یک شکل این است که سوره‌ای شروع شود و سیاق کلی سوره را در نظر داشته باشند و آیه‌ای را طبق سیاق کلی سوره تفسیر کنند که این می‌شود روال تفسیرهای ترتیبی که داریم. شکل دیگر هم بحث موضوعی است که موضوع را در کل این نور و حقیقت نوری دنبال کنند و خصوصیت‌های آن را پیدا کنند. (این پنج نکته خلاصه‌ای از جلسه گذشته بود.)

دبیر علمی: اما سؤالی که در این جلسه می‌خواهم از محضر حضرت استاد تحریری بپرسم این است که در مراجعه به الفاظ قرآن کریم برای پی بردن به مقصود متکلم، به خصوص در کلمات عرفا می‌بینیم که عنوان «تأویل» را به کار می‌برند. اولاً تأویل به چه معناست؟ و ثانیاً آیا معیار و محدوده‌ای برای تأویل وجود دارد تا معلوم شود کدام تأویل صحیح است و کدام یک ناصحیح؟

آیت الله تحریری: برای تأویل هم، باید به خود الفاظ قرآن رجوع کنیم. تأویل از ماده «أول» می‌آید، به معنای رجوع. در قرآن چندین بار بحث تأویل آمده است و معنای لغوی تأویل، رجوع است، آن چیزی که به آن رجوع می‌شود هم در خود قرآن بیان شده است. مثلاً در قضایای حضرت یوسف، هم در خوابی که در کودکی دیدند و هم در خوابی که برای حضرت در زندان تعریف کردند، در آنجا بحث تأویل آمده است.

مرحوم علامه در ذیل آیه ۷ سوره مبارکه آل عمران - که آیات قرآن کریم را به محکم و متشابه تقسیم می‌کند و بیان می‌کند که تأویل آیات متشابه را جز خدا نمی‌داند- بحث مفصلی کردند که آیا تأویل از مفاهیم است؟ و با تفسیر چه فرقی دارد؟ چند قول را ایشان بیان می‌کنند. با این عقیده که قرآن از جانب خدای حکیم است «لا لغوفیه و لا تأئیم» اصلاً سخن

لغو ندارد. استفاده می‌کنیم که هر جمله و کلمه‌ای در هر کجا به کار رفته، معنای خودش را در نظر گرفته؛ اینطور نیست که ما معنای یک لفظ را به معنای دیگری برگردانیم چون معنای دیگری برای این لفظ پیدا نکردیم.

بنابراین تأویل آیات قرآن باید متناسب با معنای ظاهری خود آیات و آن چیزی که خود قرآن برای ما بیان کرده، باشد. و در یک کلام، تأویل، آن واقعیتی است که این لفظ بیان می‌کند و از پس این مفاهیم به واقعیت می‌پیوندد و آن، حقیقت این الفاظ و مفاهیم است که این مفاهیم به آن بازگشت می‌کند. مثلاً خود حضرت یوسف خواب می‌بیند که «إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كُوكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ: من یازده کوكب و خورشید و ماه را دیدم که در برابر من سجده کردند». بعد خدای متعال می‌فرماید که ما به تو تأویل احادیث را یاد می‌دهیم. در آیات آخر سوره یوسف، بعد از اینکه حضرت یعقوب و برادرها می‌آیند نزد حضرت یوسف و در برابر حضرت به سجده می‌افتند، اینجا حضرت یوسف به پدرش عرضه می‌دارد که «قَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ» آن خوابی که در دوران طفولیت دیدم، این تعبیرش است. این عمل خارجی را می‌گوید تأویل است.

دبیر علمی: شما می‌فرمایید تأویل، آن واقعیت نفس‌الامری الفاظ است که این الفاظ رجوع به آن می‌کنند؟

آیت الله تحریری: بله

دبیر علمی: موطن این واقعیت در کجاست؟

آیت الله تحریری: موطن این تأویل گاهی در این عالم است مثلاً آن معبرین خواب عزیز مصر، وقتی که او خواب خود را برایشان تعریف کرد آنها گفتند اضغاث احلام است و ما به تأویل خواب‌های آشفته آگاه نیستیم. آنگاه حضرت یوسف تبیین می‌کند و می‌گوید: هفت سال گندم می‌کارید و آنچه به دست آوردید در خوشه‌ها نگه دارید که بعد از آن هفت سال قحطی در پیش دارید. این واقعیت را می‌گوید تأویل است و آنها می‌گویند ما به آن واقعیتی که این خواب دارد آن را نشان می‌دهد و بعدا رخ می‌دهد، آگاهی نداریم. گاهی هم البته ممکن است خواب، وقایع گذشته را نشان دهد. گاهی هم تأویل مربوط به قیامت می‌شود «يَوْمَ يَأْتِي

تأويله» خدای متعال در مواقعی که مشرکین را تهدید می‌کند، می‌فرماید تمام حقیقت، این ظاهری نیست که شما با آن روبرو هستید! روزی تأویل این قرآن و معارف می‌آید که دیگر نمی‌توانید از آن واقعیت فرار کنید. پس اساساً بحث تأویل یعنی اشراف به آن واقعیتی که این معارف در صدد بیان آن است. لذا ضمیر در «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ»، به خود قرآن برمی‌گردد؛ یعنی هم آیات متشابه تأویل دارد و هم آیات محکم. برخی گفته‌اند آیات متشابه را باید با آیات محکم تأویل کنیم؛ این از جهتی درست است اما آیه این را بیان نمی‌کند بلکه می‌فرماید تأویل قرآن را فقط خداوند می‌داند^۱. مقصود از این کلام چیست؟ لذا معلوم می‌شود همانطور که خدا فرمود «يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ»^۲ روزی که پرده‌ها کنار می‌رود و حقایق روشن می‌شود، در مورد تأویل قرآن، نیز روشن شدن حقایقی است که در پس این ظواهر نهفته است.

دبیر علمی: پس در فضای تفسیر وقتی بحث از تأویل می‌شود، این لفظ وسیله‌ای برای ما می‌شود که به واقعیت خارجی این الفاظ برسیم و آن واقعیت عبارت است از تأویل این ظاهرو فرقی هم نمی‌کند که این واقعیت در عالم ماده قرار گرفته باشد یا عوالم طولیه و... بلکه همه مراتب و مراحل را در بر می‌گیرد. این می‌شود معنای تأویل.

آیت الله تحریری: برای تکمیل این مطلب، ما در تفسیر هم، از طریق لفظ و مفهوم با واقعیات ارتباط داریم لکن در تفسیر از همان ابتدا با واقعیت سرو کار نداریم و مقصود از تأویل، بازگشت و رجوع به آن واقعیتی است که این الفاظ از آن واقعیت که بعداً تحقق پیدا می‌کند، حکایت می‌کنند.

دبیر علمی: حضرت امام در کتاب "آداب الصلاة" در بحث حمد، می‌فرمایند که من تا به حال تفسیری از قرآن ندیدم و تفسیری برای قرآن هنوز وجود ندارد و وجه آن را هم با بیان خود مطرح می‌کنند که تفسیر برای هدایت است ولی آن جهت هدایتگری در فضای تفسیرهای مرسوم وجود ندارد. بالاخره این یک مبنایی است در فهم

۱. «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ» (آل عمران: ۷۹)
۲. قلم: ۴۲

تفسیر: نفی و تأیید این با شماست. دوم اینکه آیا میزان به عنوان یک تفسیر که این راه را رفته باشد، مطرح است؟ یا آن معیاری که به دنبالش بوده را طی کرده است؟ آیا به این معنا، تفسیری برای قرآن موجود است یا خیر؟

آیت الله تحریری: البته ما باید بیان امام را مانند بیانی که در کتب اخلاقی دارند، مقداری تحلیل کنیم؛ عمدتاً نظر حضرت امام این است که ما در معارف دینی، از آن جنبه تحریک، غفلت نکنیم. آن تکان خوردن را که در واقع موعظه است، از آن غفلت نکنیم. خب این مطلب از این جهت قطعاً درست است؛ چون بیاناتی که ائمه در روایات دارند، می بینیم که نقطه بلندش همین است که امام علیه السلام، صرفاً یک مطلب علمی را بیان نمی کند؛ بلکه می خواهد مخاطب را راه بیاندازد. حتی در جایی که امام صادق علیه السلام با ابن ابی العوجاء برخورد می کند، یک تلنگری به او می زند که آیا واقعا تو در طریق پذیرش حق هستی یا نه؟ اگر هستی بسم الله بیا! اگر هم نیستی پس برو به جهنم؛ که به جهنم هم می رود....

ظاهراً مقصود امام خمینی (ره) این است و الا آن بحث علمی که ما موشکافی کنیم آیات قرآن را که خود قرآن با عنوان تدبیر به ما خطاب می کند که چرا در قرآن تدبیر نمی کنید؟ «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» امر دایر بر این است که قفل زده بر دل یا تدبیر می کند؟! خب مقتضای تدبیر در مرحله اول همان اصطیاد معارف است که البته مقصود اولیه در اصطیاد معارف، خود معارف نیست! اینها نور هستند و ما را به نور مطلق راهنمایی می کنند که «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِثْلَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ»^۱

قرآن به جهت این که نور است، از جانب الله آمده و از ما می خواهد که با راهنمایی این نور، به سمت آن نور حقیقی حرکت کنیم که نور علی نور بشود. در انتهای آیه این را بیان می کند که «يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ» بنابراین، حتماً نیاز به معرفت دینی از طریق این کتاب - به عنوان منبع اصلی که دلالت ذاتی دارد - داریم، هرچند باید در پرتو این نور، در معارف ایمانی حرکت

۱. نور: ۳۵

و سیر قلبی کنیم و نیز حرکت عملی در معارف عملی و حرکت اخلاقی در معارف اخلاقی با ابعاد مختلفش داشته باشیم. مرحوم علامه قطعاً این چنین بود؛ وقتی دست به تفسیر زد، غرض اصلی ایشان این نبود که فقط یک سری از مطالب علمی را به ما بیاموزد. اگر با دید انصاف به میزان مراجعه کنیم، در بحث های مختلف آن ملاحظه می کنیم که مرحوم علامه آن نقطه نظرهای نهایی را که عامل و انگیزه حرکت باشد، را دارد؛ بنده با همین رجوع ناقصی که بیش از بیست سال است در خلال تدریس میزان داشتم، این واقعیت را ملاحظه کردم، خیلی عجیب است! ملاحظه می کنیم ایشان از آن بحث تاریخی که هم ردیف با بحث تاریخی قرآن است، آن تنبیهات بحث را بیان می کند. پس می توان گفت مقصود حضرت امام آن نیست که ما سراغ این تفسیر نرویم؛ بلکه باید این دیدگاه ها را با هم جمع کرد.

دبیر علمی: پس میزان هم جنبه علمی و هم جهت معنوی را به خوبی پیش برده است؛ و با توجه به هدف اصلی قرآن که هدایت به سمت خدای متعال است (هدی للمتقین)، این اثر علمی، هدی للمتقین هم هست و جنبه هدایتگری در این تفسیر مشهود است.

آیت الله تحریری: مخصوصاً بعضی از آیات یک درخشندگی خاصی دارد. خصوصاً در مباحث غرر قرآن که جناب علامه در آنجا مسائل بسیار عمیقی را مطرح می کنند. آیه ۲۵ سوره نور که می فرماید «يَوْمَئِذٍ يُؤْفِكُهمُ اللَّهُ دِيْنَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ» از غرر آیات قرآن است که نشان می دهد در قیامت انکشاف حق برای همه تحقق پیدا می کند؛ البته کسانی که در این دنیا کشف عقلی و ایمانی داشتند از حق در قیامت بهره می برند اما آنهایی که به منطق عقل پشت پا زده اند، بی بهره می مانند. ایشان ذیل تفسیر این آیه بحث های خاص خودش را دارد؛ همچنین در آیه ۱۰۵ سوره مائده «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ» وقتی ایشان به این آیه می رسند، بحث گسترده ای با ابعاد مختلف می کنند و بزنگاه های معرفت الله را از طریق معرفت النفس بیان می کنند. همینطور در سوره حشر آیه ۱۸ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ» با این که آیه کوتاه مطرح شده است، اما ایشان بحث های بسیار مهم معرفت نفس را آنجا مطرح می کنند.

غرضم این است که مرحوم علامه در تفسیر آیات شریف قرآن از این نکاتی که جنبه تحریک و تنبیه دارد، غافل نشدند.

دبیر علمی: طبیعتاً یک عالم شیعه وقتی وارد تفسیر قرآن می‌شود، شعارش حسبنا کتاب الله نیست و متمسک به ثقلین است و بیان «لن یفتقروا ابداً» را قبول دارد و متناسب با همین جهت وارد تفسیر می‌شود؛ بعضاً کسانی که به تفسیر المیزان ایراد می‌گیرند، این را مطرح می‌کنند که علامه در روش تفسیر آیه به آیه در المیزان، غافل از بحث روایات و رجوع به احادیث شده‌اند و بدون نظر کردن به بحث روایات، آیات را تفسیر کرده‌اند، گرچه در انتهای هر بحث، یک «بحث روایی» هم به آن ضمیمه کرده‌اند! می‌خواهیم بدانیم که بالاخره تکلیف روایات در تفسیر المیزان، به چه نحو است؟

آیت الله تحریری: منطق دین این است که اول به خود قرآن رجوع کنیم و آن را محور قرار دهیم. به تعبیر نبی مکرم اسلام، قرآن، ثقل اکبر است؛ بنابراین ما اموری را که باید در دین به آن ملتمز باشیم، از متن قرآن استخراج می‌کنیم. آن امر دوم که در طول قرآن استفاده می‌شود، بیانات پیامبر است که خود قرآن این را بیان می‌کند. اما آنچه که گوینده «حسبنا کتاب الله!» از این کلام اراده کرده بود، مقصودش محوریت کلام الله نبود، چون همین قرآن ما را به بیان پیامبر ارجاع می‌دهد، بلکه می‌خواست دهان پیامبر را ببندد که دیگر شما سخن نگو! مقصودش این بود که قرآن باطل است!

قرآن با نفی و اثبات این را بیان می‌کند که «وَمَا أَرْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ» ما ذکر و قرآن را نفرستادیم مگر این که تو آنچه را که ایشان در آن اختلاف کردند، بیان کنی. در جای دیگری فرموده غایت نزول قرآن برای عموم مردم، بیان پیامبر است: «وَأَرْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»^۲، و این دو آیه حتماً باید کنار هم باشد تا بتوان چنین استفاده‌ای از آن کرد. حال جمع میان این دو آیه چه می‌شود؟ بیان قرآن یعنی روشنگری، بیان پیامبر هم یعنی روشنگری. این دو چطور با هم جمع می‌شود؟

روشنگری مراتبی دارد. روشنگری اجمالی و تفصیلی. بیان قرآن روشنگری اجمالی دارد ولی بدون بیانات پیامبر، کافی نیست و لازم است برویم سراغ بیانات قطعی پیامبر تا روشنگری تفصیلی در کنارش باشد. در آیه ۷ سوره مبارکه حشر می‌فرماید: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»؛ آنچه پیامبر می‌فرماید را فرا بگیرید و بدان عمل کنید». یک از مواردی که پیامبر دستور داده، رجوع به اهل بیت ایشان است: «کتاب الله و عترتی^۳»؛ مصادیق ثقلین را شیعه و سنی به طور مشخص بیان کرده‌اند. پس مسئله مرجعیت علمی اهل بیت علیهم السلام، مرجعیت به عنوان مقام وصایت نبی، و مرجعیت به عنوان امامت و خلافت ائمه، امر مسلمی است که با ملاحظه بیانات مبارک پیامبر استفاده می‌شود. بنابراین ما از متن تفسیر قرآن و تفسیر آیه به آیه، حجیت بیانات ائمه و مقام امامت این اولیاء را استفاده می‌کنیم.

دوم این که آیاتی در قرآن داریم که اگر درست تبیین شود، مصداقی جز این خاندان ندارد. مرحوم علامه با تمسک به این آیات می‌فرماید که: برداشتم این است که اگر ما روایتی هم نداشتیم، مثلاً مسأله غدیر ثابت بود. ایشان با تحلیل تفسیری آیه «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» و آیه «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ»^۴، مسئله غدیر را اثبات می‌کند. بحث عمیقی هم هست. با آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ»^۵؛ خب این اولی الامر کیست که اطاعتش به طور مطلق در کنار اطاعت پیامبر به طور مطلق از ناحیه خدای متعال واجب شده است؟ ملاحظه بفرمایید این اطاعت‌ها هم دو گونه است؛ اطیعوا تکرار شده. این تکرار لغو نیست. اطاعت از خدا، ظهورش به پیروی از فرامین قرآنی است. اما اطاعت از رسول چه؟ حتماً باید پیامبر بیانات دیگری داشته باشد. این آیه را با آیه ما آتاکم الرسول که جمع کنیم و با ملاحظه آنچه در سوره نحل فرمود، معلوم

۳. «انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله وعترتی ما ان تمسکتم بهما لن تضلوا ابداً: کتاب الله فیه الهدی والنور حیل ممدود من السماء الی الارض وعترتی اهل بیتی وان الطلیف الخیر قد اخبرنی انهما لن یفترقا حتی یردا علی الحوض وانظروا کیف تخلفونی فیهما». این حدیث در صحیح بخاری به این صورت به نقل از زید بن ارقم آمده: «... قام رسول الله (صلی الله علیه و آله) یوماً فینا خطیباً یماؤ یدعی خُجَّاءَ بَیْنَهُ وَ مَکَّةَ وَ الْمَدِیْنَةَ فَخَیَّمَهُ اللهُ وَ اَلْبَنَى عَلَیْهِ وَ وَعَظَ ثُمَّ ذَكَرَ وَ قَالَ اَمَّا بَعْدُ اَلَا اَیُّهَا النَّاسُ اِنَّمَا اَنَا بَشَرٌ یُوشِکُ اَنْ یَأْتِیَنِی رَسُوْلٌ رَبِّی فَاجِیْبْ وَ اِلَی تَارَکَ فِیْکُمْ ثَقْلَیْنِ اَوَّلُهُمَا کِتَابُ اللهِ فِیْهِ الْهُدٰی وَ النُّوْرُ فَخُذُوْا بِکِتَابِ اللهِ وَ اسْتَمْسِکُوْا بِه فَخُذْ عَلٰی کِتَابِ اللهِ وَ رَغَبْ فِیْهِ ثُمَّ قَالَ وَ اَهْلَ بَیْتِیْ اَذِکُمْ اللهُ فِیْ اَهْلِ بَیْتِیْ اَذِکُمْ اللهُ فِیْ اَهْلِ بَیْتِیْ...» (صحیح مسلم بن الحجاج / تصحیح: محمد فؤاد عبد الباقی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا، ج ۴، ص ۱۸۷۳، باب ۴ (من فضائل علی بن ابی طالب).

۴. مائده: ۶۷

۵. نساء: ۵۹

۱. نحل: ۶۴

۲. نحل: ۴۴

می‌شود که ما باید از فرامین رسول هم اطاعت کنیم. پس این فرامین به نوعی غیر آن فرامین قرآن است. این غیریت از جهت شکل است؛ یعنی این اجمال است و آن، تفصیل.

آیا این اولی الامر هر کسی است که زمام امور را در دست بگیرد؟ خدا می‌فرماید: «لَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُشْرَفِينَ»^۱ باید این «لا تطیعوا» ها را کنار هم بچینیم تا معلوم شود این اولی الامر چه کسانی هستند که در مقام عصمت با پیامبر شریک‌اند هرچند مقام رسالت را ندارند.

دبیر علمی: من نکته‌ای عرض کنم تا بحث کامل شود. تا اینجا جایگاه ثقل اکبر نسبت به ثقل اصغر به واسطه خود قرآن و خصوصیت روشنگری قرآن نسبت به جایگاه اهل بیت، ثابت شد، اما نکته‌ای که به عنوان سؤال می‌خواستم عرض کنم این جهت بود که در مقام تفسیر، نکات تفسیری‌ای که اهل بیت فرمودند از یک سو، و تفسیر قرآن به قرآن از سوی دیگر، این‌ها چگونه با هم قابل جمع‌اند؟ آیا کلام اهل بیت مقدم می‌شود و اول باید سراغ روایات تفسیری برویم یا کلام قرآن و روش تفسیر آیه به آیه؟ اینجا باید چه کار کرد؟

آیت الله تحریری: ما ابتدا باید حجیت کلام اهل بیت و جهت حجیت را به دست بیاوریم. اهل بیت چه امتیازی دارند؟ این امتیاز را باید از قرآن به دست بیاوریم. همانطور که قبلاً عرض شد، قرآن هست که می‌فرماید به روایات رجوع کنیم. بله باید روایات در کنار قرآن باشد تا معارف را درست استفاده کنیم. مقصود این است که ما معارف دینی را جدای از ارتباط با روایات به طور مجمل استفاده می‌کنیم اما این کافی نیست. ما در دین معارف تفصیلی لازم داریم که به بیان پیامبر و بیانات اهل بیت رجوع کنیم. این یک امر مسلمی است.

مسأله دیگر این که وقتی به روایات رجوع می‌کنیم می‌بینیم که ما را به قرآن ارجاع می‌دهند. می‌فرمایند آنچه که ما گفتیم اگر با قرآن منطبق بود بگیرید و الا کنار بزنید. خوب آیا این نحوه ارجاع از قرآن به روایات و از روایات به قرآن، مستلزم دور نیست؟ خیر! این روایات با آن استدلال اول، حجیت ذاتی قرآن را تثبیت می‌کند که قرآن حجیت ذاتی دارد و از آن سو بیان اهل بیت نیز

تفسیر تفصیلی معارف قرآن است.

پس اینکه مرحوم علامه به روایات تمسک می‌کنند، یک عمل نمایشی نیست! در واقع می‌خواهد بگوید مطالبی که ما استفاده کردیم، همین مطالب را ائمه با دید وسیع تری از قرآن استفاده کرده‌اند و به ما بیان می‌کنند، پس حجیت دارد. از این رو ما با روایات با چند نگاه برخورد می‌کنیم:

یک نگاه، نگاه روش شناسانه است که خود ائمه روش استدلال به قرآن را به ما یاد می‌دهند.

نگاه دوم، نگاه و نگرش محتوایی است؛ مرحوم علامه در استدلالشان به بحث‌های روایی، هر دو را تثبیت می‌کنند. هم می‌خواهند بفرمایند که این روایات دارند روش را به ما یاد می‌دهند و امضا می‌کنند و هم غرضشان آن است که نشان دهند محتوای قرآن و روایات یکی است. البته ما از این طریق، اقسام روایات را استفاده می‌کنیم و همین اقسام هم با بحث تفسیری آیات قرآن استفاده می‌شود که منطق قرآن در هر جایی یکی نیست. گاهی اگر در جایی این آیه نازل شد با مراجعه به روایت معلوم می‌شود آنچه در روایت آمده، یکی از مصادیق این محتواست؛ یعنی اینطور نیست که شان نزول معنای آیه را محدود کند. این می‌شود تطبیق! شأن نزول به نوعی تطبیق می‌شود که روایات تطبیقی هم داریم.

برخی روایات، این شأنیت را دارند که وقتی معنای ظاهری آیه را بشکافیم، آن معنای باطنی آیه را به ما نشان می‌دهند. این‌ها معانی بطنیه هستند. همین معانی بطنیه را در قرآن کریم هم داریم که «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ» معلوم می‌شود که ایمان دارای مراتبی است و همینطور اسلام دارای مراتبی است.

دبیر علمی: پس در تفسیر قرآن به قرآن همه جا به تفصیل نمی‌رسیم. به اجمالی می‌رسیم که روایات این اجمال را تفصیل می‌دهند؛ هم اصل این معرفت اجمالی را امضا می‌کنند و هم گاهی مواقع بیان مصداق می‌کنند و گاهی بیان باطن می‌کنند و با بیان‌های مختلف، مصادیق و جزئیات این معنای روشن اجمالی قرآنی را تفصیل می‌دهند و باز می‌کنند.

بهداشت روانی با نگرش به منابع اسلامی (بخش نخست)

کارشناس برنامه: حجت الاسلام دکتر محمد رضا سالاری فر

مقدمه

با برنامه دیگری از سلسله نشست های گفتمان علمی انقلاب اسلامی در خدمت شما مخاطبین گرامی هستیم. این برنامه با حضور جناب حجت الاسلام والمسلمین استاد محمد رضا سالاری فر، کارشناس ارشد روانشناسی بالینی برگزار شده است. استاد سالاری فر، دارای سوابق پژوهشی و تحقیقاتی در زمینه علوم اجتماعی و روانشناسی است. ایشان مؤلف بیش از ۲۰ عنوان کتاب و مقاله در زمینه علوم اجتماعی، روانشناسی و خانواده هستند و همچنین برگزار کننده کلاس ها و کارگاه های آموزشی در زمینه مسائل روانشناسی، اجتماعی و خانواده هستند. موضوع نشست امروز تبیین و توضیح، درباره کتاب ارزشمند بهداشت روانی با نگرش به منابع اسلامی است که با قلم ایشان و جمعی از همکارانشان به رشته تحریر در آمده است.

مجری: در ابتدا مقداری در خصوص کاری که در کتاب بهداشت روانی با نگرش به منابع اسلامی صورت گرفته و معرفی موضوع کتاب، انگیزه تألیف و مسائل مطرح شده در آن، مطالبی را بیان بفرمایید.

استاد: استاد: بسم الله الرحمن الرحيم. بحثی که من امروز خدمتتون هستم در حوزه بهداشت روانی و تألیفی است که بنده با جمعی از دوستان در حوزه بهداشت روانی با نگاه اسلامی داشتیم. یکی از حرکت‌های قوی علمی در حوزه علمیه قم پس از انقلاب اسلامی، کار تدوین روانشناسی اسلامی است که سابقه‌ای حدود ۴۰ سال را دارد که با دعوت از اساتید دانشگاه و حوزه و همکاری طلاب و تلمذشان در حضور اساتید دانشگاه شروع شد. من می‌توانم الان با جرأت بگویم ما بیش از ۵۰۰ طلبه داریم که در حوزه روانشناسی کارکرده‌اند و رتبه علمی آنها بالاتر از کارشناسی ارشد است.

این حرکت روانشناسی اسلامی یک حرکت جالب توجهی بود که شروع شد و در حوزه‌های مختلف روانشناسی تحقیقات آغاز شد آن هم توسط افرادی که با دانش روانشناسی روز آشنا هستند یعنی طلابی که این دروس را آموخته‌اند. در امتداد این حرکت آثار بسیار خوبی تدوین شد، تحقیقات بسیار جالب توجهی صورت گرفت. امید داریم این مسیر گفتمان علمی انقلاب اسلامی در حوزه روانشناسی که انجمن‌های علمی حوزه شروع کرده‌اند یک مقدار آن تلاش و اجتهادی که دوستان داشته‌اند در حوزه روانشناسی را معرفی کند، و این تلاش بعضاً، رتبه‌های بالایی در دانشگاه و حوزه داشته، همین کتاب بهداشت روانی که ما به اتفاق چند نفر از دوستانی که در حد دکتری روانشناسی بوده‌اند، اقدام به نگارش آن کرده‌ایم، مجموعه تحقیقات و بحث‌هایی قوی در حوزه بهداشت روانی بر اساس متون اسلامی است که در سال ۹۰ کتاب برگزیده سال حوزه شد و آن موقع هم که ما دانشجو دکتری بودیم، به عنوان کتاب سال دانشجویی هم انتخاب شد.

در ابتدای تحقیق، ما می‌خواستیم مفهوم سلامت روانی را از نگاه اسلامی روشن کنیم. ببینید در روانشناسی، ما حوزه‌های متعددی داریم و شاید بتوان گفت هدف اعلای روانشناسی سلامت روانی است؛ یعنی تمام حوزه‌های روانشناسی که دست به دست هم می‌دهد تا برسد به اینکه روان این انسان را بشناسد، احساسات و عواطف و افکارش را بشناسد، دنبال این هستند که به منطقه سلامت

برسند یعنی بگویند ما افراد را کمک کنیم که از سلامت روانی برخوردار باشند و البته بهترین بخش‌ها و جالب توجه‌ترین بخش‌های روانشناسی همین است. ببینید اگر ما آسیب‌شناسی روانی داریم اگر روانشناسی بالینی داریم که برخی بحث‌های آن مباحث دشوار در حوزه انسان و مشکلات انسان است، در همه این مباحث ما دنبال این هستیم که برسیم به همین نقطه سلامت روانی. در واقع من می‌توانم اینطور بگویم که قلّه روانشناسی می‌شود سلامت روانی در سطح فردی و اجتماعی.

ما در این کتاب اول گفتیم که باید ببینیم این سلامتی روانی که روانشناس‌ها می‌گویند و به تعبیری قلّه کار آنهاست با سلامت روانی که ما می‌گوییم و طبق مبانی دینی ما می‌تواند تعریف شود چه تفاوتی می‌تواند داشته باشد؟ پس اولین کار این هست که سلامت روانی را بر اساس مبانی اسلامی تبیین کنیم و بگوییم آیا ما همان را می‌گوییم؟ یا حرف دیگری می‌زنیم؟ ما باید با همان شاخص‌هایی که آنها تعریف کرده‌اند، روشن کنیم که طبق همان شاخص‌ها این سلامت روانی با نگاه ما چه چیزی می‌شود و بعد ببینیم ببینیم که حالا طبق آن مبانی که خودمان داریم کدام موارد جزو مشکلات بهداشت روانی حساب می‌شود که آنها نسبت به آن غفلت کرده‌اند و در واقع هدف ما این است که ببینیم دیدگاه‌های مختلف را نقد کنیم و دیدگاه اسلامی را در حوزه سلامت روانی ارائه بدهیم.

اما این تحقیق ما به چه نتایجی رسید؟ من نتایج را خدمت شما عرض می‌کنم:

اول گفتیم اصلاً سلامت و بهنجاری بر اساس مبانی اسلامی چیست؟ این یک نتیجه بود. نتیجه دوم: یک نظریه در سلامت روانی و شخصیت سالم بر اساس دیدگاه اسلام ارائه دادیم که این نظریه بر اساس روابط سه بُعدی انسان با خود، دیگران و با خداوند است؛ طبق تحقیق ما، محور سلامت روانی انسان، رابطه مطلوب با خداست که ما شواهد علمی بر این موضوع آوردیم، هم استدلال‌های درون دینی که مبانی اسلامی باشد و هم برون دینی. در مرحله بعد آمدیم در تحقیقمان روشن کردیم که اگر بخواهیم اصطلاح شخصیت را که در روانشناسی بسیار مهم و به تعبیر بسیاری قلّه روانشناسی است، ببینیم بر اساس متون اسلامی بررسی کنیم باید دنبال چه باشیم؟ یعنی در قرآن و روایات دنبال چه اصطلاحاتی باشیم که همان شخصیتی که روانشناس‌ها می‌گویند: «personality» را بتوانیم در متون اسلامی تحلیل کنیم. نتیجه این شد که اصطلاح «قلب»

در قرآن نزدیک ترین اصطلاح به شخصیت در روانشناسی است.

بحث دیگری که از نتایج تحقیق ما بود این بود که روانشناس ها شاید تا ۳۰ یا ۴۰ سال پیش می گفتند نیازهای انسان دودسته است نیازهای زیستی، فیزیولوژی و نیازهای روانی، ولی صحبت از بُعد معنوی در زندگی انسان نمی کردند، کم کم روانشناس ها به نیاز معنوی توجه کردند و نیاز معنوی را تعریف کردند و گفتند همانطور که ما برای رفع تشنگی آب نیاز داریم، به معنویت هم نیاز داریم و این نیاز فطری است؛ یعنی نیاز محیطی نیست که محیط، آن را ایجاد کند. ما در این کتاب آمدم نیازهای معنوی را تحلیل کردیم و برایش سلسله مراتبی در نظر گرفتیم؛ گفتیم همین معنویت که از آن صحبت می شود اینطور نیست که همه با آن یکسان برخورد کنند بحث معنویت، به صورت یک هرم از نیازهای معنوی پایه شروع می شود تا قله نیازهای معنوی که مربوط به عرفا و اولیاء خداست. این از نتایج ما بود.

بحث دیگر این بود که نشان بدهیم که خدا باوری و نبوت باوری و معاد باوری طی چه فرآیندی می تواند در سلامت روانی و بهداشت روانی تأثیر بگذارد، آن فرآیند را تعریف کردیم که کسی که خدا محور و توحید محور باشد چه اتفاقی می افتد که روی آن شاخص های روانشناختی که الان من به آن اشاره خواهم کرد، تأثیر می گذارد؟

بحث دیگری که در این کتاب مطرح شده این است: شما وقتی مؤلفه های سلامت روانی و بهداشت روانی را بررسی می کنید می بینید که با مفاهیم اخلاق اسلامی بسیار همپوشانی دارد؛ یعنی وقتی ما از روانشناسی سکولار رد می شویم و به حوزه سلامت روانی و بهداشت روانی ورود می کنیم، آنجا روانشناس هایی که حتی اگر سکولار باشند، مجبور هستند به اخلاق و مبانی اخلاقی و اعتقادی و اسلامی برگردند، اینجا روانشناس به آن سمت می رود. ما این فرآیند را توضیح دادیم که چطور می شود که وقتی شما به حوزه سلامت روانی آمدید اگر بخواهید در آنجا هم طبق علم تجربی عمل کنید و سکولار باشید نمی توانید در آنجا ناچار هستید روی یکسری مقوله ها و مفاهیم اخلاقی سرمایه گذاری کنید و در مورد آن صحبت کنید، این در تحقیق ما روشن شده است.

همچنین بحث عبادات را که چگونه رفتارهای معنوی می تواند در سلامت روان تأثیر بگذارد همچنین بحث

دیگری که ما به آن پرداختیم این است که همین رفتارهای معنوی چگونه می شود به بهداشت روانی ضرر بزنه، به سلامت روانی آسیب بزند، همین که ما از آن این همه دفاع می کنیم، روانشناس ها می گویند شما تأکید به معنویت می کنید ببینید که آسیب زد، این از بررسی های ما در این کتاب هست که اگر ادعا می شود که رفتار معنوی و معنویت می آید به سلامت روانی فرد آسیب می رساند، چرا؟ و کدام معنویت است که آسیب زاست؟

و یک نکته ای که دوباره در این تحقیق در مورد آن زیاد تأکید کردیم، این است که چه اتفاقی می افتد که یک کسی اختلال روانی پیدا می کند، ما در ضمن این عوامل که موجب اختلال روانی می شود، بر اساس تحقیقاتی که خود روانشناس ها کرده اند و بحث هایی که خود ما داشتیم رسیدیم به اینکه فقر معنوی و بی اعتقادی این افراد را به اختلال روانی می کشاند.

بحث فقط این نیست که فرد دین ندارد، بحث این است که شما اگر به دنبال سلامت روانی که خود شما تعریف می کنید هستید، طبق همان شاخص ها می خواهید به آن پی ببرید یکسری عوامل معنوی هست که اختلال ایجاد می کند یعنی فقر بی اعتقادی و گناه و رذائل اخلاقی به سلامت روانی که شما از آن دم می زنید آسیب میزند، نه به بحث دین داری. باز هم تأکید می کنم شما در بحث دین داری می گویند گناه به دین داری آسیب می زند. قبول؛ گناه کردن به مرتبه اخلاقی فرد آسیب می زند قبول، ولی ما می گوئیم گناه به آن سلامت روانی که شما دنبال آن هستی آسیب می زند، به این نکته در این کتاب اشاره شده است.

مجری: اگر ممکن است چند مورد از مباحثی را که در این کتاب از آن بحث شده را به فراخور حال این جلسه برای مخاطبین این برنامه تبیین و تحلیل بفرمایید.

استاد: رشته بهداشت روانی، که این کتاب در این شاخه نوشته شده، دو نگاه به آن وجود دارد، یک نگاه، بهداشت روانی به عنوان شاخه ای از رشته روانشناسی لحاظ شده، مثل این که می گویند روانشناسی کودک، روانشناسی مرضی، روانشناسی اجتماعی، روانشناسی یادگیری، روانشناسی شخصیت، یک شاخه هم تحت عنوان بهداشت روانی. گاهی هم منظورمان یک وضعیت و یک حالت روانی است مثلاً وقتی می گوئیم آیا این فرد

از بهداشت روانی برخوردار است یا نه؟ منظورمان حالت و وضعیت روانی اوست، که این وضعیت روانی به اصطلاح روانشناسی، سالم است یا بیمار؟ پس یک اطلاق هم این می‌شود اما بهداشت روانی که ما به عنوان یک رشته در نظر می‌گیریم و ما با اصطلاح «mental hygiene» بهداشت روانی با آن برخورد می‌کنیم این یک دانشی است که چندین رشته در آن درگیر می‌شود، که به ارتقاء سلامت روانی افراد و پیشگیری از بیماری‌های روانی ختم بشود. ما دنبال این اطلاق از بهداشت روانی هستیم که سلامت روانی ارتقا پیدا کند و نسبت به بیماری روانی پیشگیری شود. حالا از چه طریقی؟ از دو طریق ما این را انجام می‌دهیم یا از دو دانش استفاده می‌کنیم یکی روانشناسی و دیگری روانپزشکی.

حالا این دانش دنبال این است که با برنامه‌های آموزشی افراد را رشد بدهد، زندگی عاطفی و احساسی شان را ارتقاء بدهد، زندگی خانوادگی شان پایدار بشود، یک تعریف عمومی هم برای بهداشت روانی دارند، به تعبیری می‌گویند که بهداشت روانی این می‌شود: یک دانش و یک هنر برای رشد و حفظ سلامت روان؛ ما در این کتاب بحث بهداشت روان را مطرح کردیم و در واقع داریم به این دانش حاشیه می‌زنیم و در موردش اظهار نظر می‌کنیم و می‌گوییم این دانش چه مسائلی دارد.

آسیب شناسی شاخص‌های سلامت روانی

با مراجعه به منابع دینی

اما بخش دوم این که ما باید روی خود این عنصر یعنی حالت سلامت روانی حرف بزنیم و این را تحلیل کنیم و بگوییم که این سلامت روانی که شما روانشناس‌ها، روانپزشک‌ها می‌فرمایید، شاخص‌هایی که شما نام می‌برید چه اشکالی دارد؟ چون گاهی توجه نمی‌شود آن روش‌ها و ابزارهایی که در روانپزشکی و روانشناسی به کار می‌رود، این ابزارها اینجا فایده ندارد یعنی شما هر کاری می‌کنید نتیجه نمی‌گیرید چون آن حالت و عناصرش را و شاخص‌هایش را باید بهتر تحلیل کنید؛ ببینید آن چیزی که روانشناس‌ها در رابطه با سلامت روانی می‌گویند یعنی آرامش داشته باشد و اضطراب نباشد، رهایی نسبی از اضطراب، در متون اسلامی بفرمایید «خوف» و اصطلاحات دیگر مثل «لا خوف علیهم». این یک شاخص اول که اضطراب نباشد، رهایی نسبی باشد، شاخص دوم یک نوع انگیزه و نشاط «یحزنون» اینجا می‌آید، علایم بیماری که ناتوان

کننده باشد در فرد وجود نداشته باشد. آدم سالم یعنی این؛ آدم سالم یعنی این که ارتباط خوب با دیگران برقرار کند، از خانواده گرفته تا جامعه. ارتباط سازنده با دیگران، این هم یک شاخص که روانشناسی تعریف می‌کند. شاخص دیگری که می‌گوید این است که آدم سالم آدمی هست که در زندگی با چالش‌ها و مشکلات و مقتضیاتی که پیش می‌آید خوب می‌تواند کنار بیاید، با شرایط مختلف زندگی می‌تواند خوب مواجه بشود، این آدم می‌تواند شاخصه‌هایی که روانشناس‌ها در مورد سلامت می‌گویند را داشته باشد. پس ببینید آرامش، رهایی نسبی از اضطراب، نشاط و انگیزه، ارتباط مؤثر با دیگران و در واقع نداشتن نشانه‌های ناتوان کننده. حالا اگر یک تعریف کلی در نظر بگیریم می‌گوید عملکرد موفق سیستم روانی انسان؛ از فکر و تفکر گرفته تا احساس و رفتار این سه بُعد را ما می‌گوییم: فرد می‌تواند خوب فکر کند، احساساتش در مورد خود و دیگران یک احساسات سالمی است همچنین و رفتارش. حالا ببینید آدم سالم آدمی است که حال نگر و آینده نگر است و در گذشته زندگی نمی‌کند. آدم سالم آینده نگر است، نه گذشته نگر. روانشناسی می‌گوید: آدم سالم رابطه‌های صمیمی خوبی با دیگران دارد، آدم سالم احساس امنیت می‌کند، آدم سالم خودپذیری دارد، یعنی خودش را پذیرفته است. یک شاخص خیلی مهم آدم سالم این است که درک واقع بینانه دارد چه از خود، چه از جهان. هم خودش را واقع بینانه شناخته و درک درست دارد هم از انسان‌ها.

ببینید یک مثال می‌زنم: فرض کنید فردی در یک ازدواج، بعد از مدتی می‌گوید که من فکر نمی‌کردم که تو اینطور باشی. انتظار این را نداشتم یعنی چی که انتظار نداشتم؟ یعنی فرد درک واقع بینانه از موقعیت ندارد، این درک واقع بینانه و درواقع رابطه‌ی با واقعیت یک عنصر کلیدی هست در سلامت روان. شما ببینید آن فردی که در روانشناسی به او می‌گویند: اسکیزوفرنی «Schizophrenia» یا مثلاً روان گسسته یا به تعبیری دیوانه، این آدم مسئله‌ی مهمش این است که ارتباط اش با واقعیت قطع است مشکل این فرد این است که با واقعیت ارتباط ندارد برای همین است که شما می‌بینید این فرد در کوچه و خیابان رفتارهایی دارد که تناسبی ندارد یا فکرش واقعی نیست. مثلاً فرض کنید که می‌گوید من امام زمان هستم یا مثلاً در کشورهای غربی فردی ادعا می‌کند من مسیح هستم. یا فرض کنید ادعا

می‌کند من پیغمبرم ما می‌گوییم ارتباطش با واقعیت قطع شده، این شاخص‌هایی هست که از آن صحبت می‌کنند که تعریف‌های متعددی دارد. سوال ما این است که روانشناس‌ها این را می‌گویند شما چه می‌گویید؟ این یک بحث کلیدی است در حوزه روانشناسی که ما اگر بتوانیم در این جلسه به این سوال جواب می‌دهیم که بهداشت روانی دنبال چه است. این حالت روانی را که صحبت کردیم ان شاء الله تحلیل می‌کنیم ببینیم که آنچه که روانشناس‌ها می‌گویند با آنچه که ما برداشت می‌کنیم چه تفاوتی دارد. قبل از این که این بحث را بکنیم من این رشته را تحلیل کنم و بگویم که نگاه کلی اسلامی به این رشته چه می‌تواند باشد.

نگاه کلی اسلام به بهداشت روانی

ما در این رشته دنبال سه موضوع هستیم؛ یک: پیشگیری. پیشگیری اولیه یعنی از بیماری‌های روانی قبل از وقوعش جلوگیری کنیم، دوم پیشگیری ثانویه؛ این رشته دنبال این است که وقتی بیماری روانی اتفاق افتاد و فرد درمان شد دومرتبه اختلال روانی او برنگردد، و پیشگیری سوم که مهم است این است که فرد درمان شده و از بیماری مجدد هم پیشگیری شده اما به آن توانایی و آن کارکرد نمی‌رسد، بهداشت روانی می‌گوید آن ناتوانی که از آن بیماری دچار شده‌ای را من ترمیم می‌کنم، تثبیتش می‌کنم و بازیابی اش می‌کنم. اما اگر ما بخواهیم بهداشت روانی را از نگاه اسلامی تحلیل کنیم چند تا مطلب می‌گوییم؛ یکی این که می‌گوییم پیشگیری از بیماری‌های روانی جزء هدف‌های ما باید باشد اما کنار بیماری‌های روانی، مشکلات اخلاقی و رفتارهای غیر اخلاقی را هم باید مورد توجه قرار دهیم. حالا شما مفهومی به نام عجب یا تکبر دارید، ممکن است در روانشناسی در وضعیت شدید آن بگویید خودشیفتگی و به دنبال درمان باشید ولی در حالت خفیف ممکن است خیلی با آن برخورد خاصی نداشته باشید. پس ما در بررسی اهداف‌ها، علاوه بر این که به مسئله از نگاه روانشناسی می‌پردازیم، باید به آن حالات غیر اخلاقی و صفاتی که مشکل دارد نیز، بپردازیم. مثلاً صفتی مانند حسادت. شما در کتاب‌های روانشناسی اصلاً این را به عنوان یک اختلال نمی‌بینید. بله از آن صحبت می‌شود ولی اختلال نیست. از نگاه اسلامی آرامشی که شما روانشناس‌ها می‌گویید در صدد هستیم که به آن برسیم، می‌بینیم آدم حسود به آن آرامش نمی‌رسد: «لا راحة للحسود». آقای روانشناس این را تو در نظر نگرفتی! پس ما

اگر بخواهیم بهداشت روانی را با نگاه اسلام ببینیم باید این را هم ببینیم که یک سری موضوعات غیر اخلاقی هست و من می‌خواهم در حوزه بهداشت روانی کار کنم چون من در این حالت روانشناس هستم، من روانشناس باید به این صفات اخلاقی هم توجه کنم.

بحث بعدی این است که در حوزه سلامت روانی، شکوفاسازی استعدادهای انسان در حوزه زیستی و روانی مطرح است و بعد برای این که سلامت روانی مان را ارتقاء بدهیم باید اخلاق و فضائل اخلاقی را در رابطه با خود و دیگران گسترش بدهیم حالا نسبت به این نکته‌ای که من گفتم شما باز هم اگر دیدگاه‌های روانشناس‌ها را مطالعه بفرمایید مثل دیدگاه آقای مزلو «Abraham Maslow» یا راجرز «Carl Rogers» یا انسان‌گرهای دیگر که در این مکتب می‌بینیم خواه ناخواه آمده‌اند در حوزه اخلاق وارد شده و خودشان را در حوزه اخلاق وارد کرده‌اند و برای سلامت روانی حرف‌های اخلاقی زده‌اند. پس یکی از هدف‌ها این هست که ما در نگاه اسلامی تقویت فضائل اخلاقی و رفتارهای اخلاقی را بررسی می‌کنیم.

یک هدف دیگر ما به عنوان بهداشت روانی با نگرش به منابع اسلامی این است که معنویت را رشد بدهیم. رشد و تعالی معنوی؛ از این هم به عنوان یک هدف باید صحبت کنیم. یعنی بیاییم بگوییم شما که می‌خواهی سالم باشی، آرامش داشته باشی، اگر معنویت مشکل داشته باشد آن آرامش را نداری، روانشناس‌ها به یک نکته‌ای در حوزه سلامت روانی رسیده‌اند می‌گویند مشکلات روانی‌ای که افراد دارند (این را هم دوستان کم و بیش آگاه هستن که ما در جامعه ۲۰ تا ۲۵ درصد صحبت از مشکلات روانی می‌کنیم) از کجا به وجود آمده و چگونه هست؟ یک رویکرد می‌گوید اینها زمینه‌های زیستی دارد و روانپزشک می‌گوید من دارو می‌دهم و ممکن است مشکل را حل کنم یک رویکرد می‌گوید مسئله ارتباطی و روانشناختی است. یک رویکرد می‌گوید مسئله اجتماعی است، نظام اجتماعی است که باعث اختلال روان می‌شود. خودکشی را در نظام اجتماعی تحلیل کنید. آقای دورکیم «David mile Durkheim» خودکشی را اینطور تحلیل می‌کند که: مثلاً شما در اصفهان می‌بینید دو تا دختر اقدام به خودکشی می‌کنند، یک نگاه، نگاه زیستی است، یک نگاه، نگاه روانشناختی است و بررسی می‌کند که پدر و مادرش چطوری بوده‌اند و ارتباط خوب با او داشته‌اند یا نداشته‌اند؟ مشکلات دیگر داشته‌اند؟ یک رویکرد

اجتماعی است؛ یعنی این فرهنگ است که این اختلال را به وجود آورده شما می بینید مثلاً یک دفعه در بعضی از شهرهای کشور آمار خودکشی زن ها خیلی بالا می رود اینجا بحث روانشناختی نیست بحث اجتماعی هست. رویکرد چهارم رویکرد دینی هست که فقر معنویت و احساس پوچی و گناه عامل مشکل روانی قلمداد می شود. ببینید الان روانشناس ها به اینجا رسیده اند که ما یک تبیین چهار وجهی داشته باشیم فردی یا زیستی، روانشناختی اجتماعی و معنوی؛ تبیین چهار بُعدی برای سلامت روان و بیماری های روانی. ما به این تبیین می خواهیم اصرار کنیم. یعنی می گوئیم آن چیزی که در بهداشت روانی باید توجه کنیم آن چیزی هست که چهار بُعد را ملاحظه می کند نگویید این مشکل روانی است، این دارو را بخور مشکل روانیت حل می شود یا پرو روانشناس بحث های ارتباطیت را حل می کند یا یک جامعه شناس می آید فلان کار را می کند و مسئله را حل می کند، این کافی نیست و رویکرد معنوی را هم باید به آن توجه کرد پس نگاه این کتاب در سلامت و بیماری روانی چهار وجهی است این نکته ای است که ما در این کتاب توضیح دادیم.

شاخصه های ناهنجاری از دیدگاه قرآن و روایات

بنابراین الان ما می خواهیم تعریف بکنیم بگوئیم مشکل روانی کجاست و ناهنجاری چیست؟ برای تشخیص این ناهنجاری ملاک هایی هست که ما تعریف جدایی برای ناهنجاری داریم و به تعریف آنها اکتفا نمی کنیم. می گوئیم که ناهنجاری ممکن است در اثر ترک واجبات باشد یا ممکن است در اثر گناه باشد، ممکن است معیار و ملاک اخلاقی مثل رفتارهای ضد اخلاقی در نظر بگیریم. ممکن است ملاکمان آرمانی باشد، ایمان بالا، تقوای بالا ملاک باشد. و ملاکمان دین شناسی باشد یعنی بگوئیم ایمان حداقلی می خواهیم اما در رشته بهداشت روان، افرادی که فعالیت می کنند ما بخواهیم در آن زمینه وارد شویم یک سری مبانی داریم. در بهداشت روانی با نگرش به منابع اسلامی صحبت از یک مبانی می کنیم، سلامت روانی را می خواهیم بررسی کنیم می خواهیم به افراد کمک کنیم و مسائل شان را حل کنیم، می خواهیم دستورالعمل بدهیم. وقتی که در بهداشت روانی بخواهیم دستورالعمل بدهیم باید چند نکته را قبول کنیم تا دستورالعمل بدهیم: اول بپذیریم انسان ها یک طبیعت مشترک دارند. اگر شما می خواهید یک دستورالعمل بدهید باید بگوئید انسان آفریقایی، انسان

اروپایی، چینی، آسیایی همه یکی هستند. روانشناس ها گاهی اوقات می گویند نه اینطور نیست، یعنی اگر شما برای انسان آفریقایی تجویزی کردی تا سلامت روانی و آرامش پیدا کند برای انسان آمریکایی نمیتوانی این کار را انجام بدهی، در حالی که طبق مبانی انسان شناسی ما، باید گفت که ما انسان ها را یک موجود می بینیم با یک طبیعت مشترک، برخلاف روانشناس ها. پس اینجا بین ما و روانشناس ها فرق می کند. دقیقاً این چیزی است که انسان شناسی قرآن می گوید، که انسان ها همه یک ماهیت دارند و اگر شما می خواهید برای سلامت روانی آنها توصیه ای داشته باشی برای سلامتی همه می توانی یک توصیه داشته باشی وقتی ما می گوئیم «لَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَظْمِنُ الْقُلُوبُ» یعنی برای آرامش دادن از تکنیک های ذکر استفاده می کنیم، این تکنیک ذکر را من برای هر انسانی به کار می برم، نه فقط انسان مسلمان بلکه هر انسانی که به خدای واحد اعتقاد دارد. این تفاوت دیدگاه ما با روانشناسی است.

نکته دوم این است که انسان موجودی با اراده و با اختیار است. یک سری روانشناس ها می گویند انسان موجود مجهولی است و اسیر گذشته محیطش است. فروید می گوید که شما در این اتفاقاتی که پنج شش سال اول زندگی افتاده، دیگر پرونده شما بسته شد و شما مجبوری که به یک شکلی باشید. اگر شما اعتقاد به اجبار در حوزه بهداشت روانی داشته باشید کاری نمی توانید بکنید. چطور می توانید انسان ها را تغییر بدهید. شما که به جبر معتقدید. پس این مبنا که انسان موجودی با اراده و اختیار است، منبایی هست که ما در اسلام بر آن تاکید می کنیم. منبای بعدی این است که انسان دو بُعدی هست دارای روح و بدن هست در دنیا و آخرت. در حوزه بهداشت روانی چرا به این مبنا معتقدیم؟ ببینید وقتی حادثه ای برای انسان اتفاق می افتد که از ادامه زندگی دنیا ناامید می شود مثلاً همه نزدیکان او می میرند، روانشناسی برای او چه درمانی دارد، اگر قائل به زندگی در آن دنیا نباشیم چطور می توانیم این انسان را درمان کنیم.

ما یک استادی داشتیم هم در دوره کارشناسی و هم در دوره ارشد و دکترای ایشان استفاده می کردیم خیلی به طلبه ها لطف داشت یکی از شخصیت های برجسته ی روانشناسی در ایران بود؛ خانم دکتر دادستان. من اگر بخواهم از پنج، شش نفر روانشناس های ایران صحبت

بکنم ایشون یکی از آنهاست که شاگرد پیاژه «Jean Piaget» در فرانسه بود. خیلی قوی بود و چه قدر به طلبه‌ها لطف داشت ما از قم می‌رفتیم تهران پای درس ایشون در یک جلسه‌ای بین دو تا درس به خانم دکتر دادستان گفتم من یک سوال خصوصی از شما دارم اگر مایلید جواب بدهید. گفت پرسید، گفتم من می‌دانم که شما جوان بودید شوهرتان تصادف کرد از دنیا رفت این را هم می‌دانم شما دو تا بچه‌هایت را بزرگ کردی بچه‌هایت که بزرگ شدند - یه پسر یه دختر- پسر را فرستادی دانشگاه... این پسر هم تصادف کرد از دنیا رفت من از شما سؤال این است می‌خواهم ببینم با وجود این دو تا مشکل و با وجود این که شما یک استاد و چهره برجسته شدی می‌خواهم ببینم روانشناسی چه کمکی به شما کرد و اعتقادات چه کمکی کرد؟. خانم دکتر دادستان گفت می‌دانی روانشناسی چه کمکی به من کرد؟ روانشناسی کمکی که به من کرد این بود که فقط بنشینم و فکر کنم. زمینه تفکر برای من ایجاد کرد که بتوانم در آن فشارها فکر کنم... اما آن چیزی که به من حرکت داد، من را نگه داشت و من را پیشرفت داد باورهای دینی و اعتقادات دینی بود که توانست من را نگه دارد. من را حفظ کند. بله روانشناسی اینجا تکنیک‌هایی دارد ما هم تکنیک‌ها را استفاده می‌کنیم و به عنوان روانشناس مسلمان آن تکنیک‌ها و روش‌ها را قبول داریم اما اگر شما مینا نداشته باشید گیر می‌کنید تکنیک کمک می‌کند فکر کنی تأمل کنی ابعاد مختلف را در نظر بگیری، من فکر کردم حالا چه کار کنم؟ من همه اینها را در نظر گرفتم، حالا در این موقعیتی که احساس می‌کنم تمام محصول عمرم از دست رفته در این موقعیت وحشتناک چه کنم؟ اینجا دینت می‌گوید چه بکنی. یکی از موضوعاتی که می‌تواند کمک کند بحث معاد باوری است، این بحث خیلی کلیدی است. بنابراین ما اینجا براساس یک سری مبانی معرفت شناسانه، هستی شناسانه و انسان شناسانه می‌رسیم به سلامت روانی و بهداشت روانی و از آنجا به هرم بالاتری می‌رسیم که می‌شود انسان کامل. یک کتابی آقای شولتز «Theodore Schultz» نوشته تحت عنوان روانشناسی کمال که ترجمه اش هم کرده اند. این فله‌ای هست که روانشناسی به آن می‌رسد.

پس ببینید ما یک سری مبانی داریم که این مبانی را باید در بهداشت روانی در نظر بگیریم و شمای روانشناس که معتقد به سلامت روان هستی، اگر این حرف‌ها را

قبول نکنی خودت در کار خودت گیر می‌کنی. نه این که بحث ما باشد، نه؛ تو خودت که می‌خواهی مشاوره بدهی، می‌خواهی روان درمانی کنی، در کار خودت می‌مانی. جالبه که در صحنه عمل یکی از اساتید ما می‌گفت من فردی را داشتم روان درمانی می‌کردم و کارم پیش نمی‌رفت از همه تکنیک‌ها استفاده می‌کردم و کارم متوقف شده بود می‌گفت کم کم رفتم جلو به این رسیدم که ایشان بهائی است و به انسان کامل و حجت خدا اعتقاد ندارد. یعنی ببینید انقدر مسائل ریز می‌شود، شما وقتی رفتی جلو، در میدان عمل، آنجا می‌رسی به این نکته، می‌بینی کسی که مشکل داره یک انسان کاملی باید در نظر بگیریم تا مشکل حل بشود. شما چقدر از ژاپن تعریف می‌کنید خیلی خوبه، خیلی از نظر فنی پیشرفته هست و از اخلاقیاتشون هم خیلی تعریف می‌کنن؛ آمارخودکشی تو ژاپن نسبت به همه ی دنیا بالاتره! چند تا از اساتید روانشناس دانشگاه‌های ژاپن آمده بودند قم در پژوهشگاه و دانشگاه با آنها جلسه داشتیم. همین بحث خودکشی را من مطرح کردم گفتم که ژاپن با آن همه پیشرفتش درسته این واقعیت گفتند کاملاً درسته. گفتم دین شما یعنی دینی که هست تو این زمینه مشکل ندارد؟ گفت: کاملاً درسته، گفت: این که دین ماست مشکل دارد. یعنی ببینید مشکل آنجا چیست که با شرایط اجتماعی آنجا، چرا فرد به خودکشی می‌رسد. آن حالتی که فرد را به اینجا می‌رساند که من باید خودم را از میان بردارم چرا باید در ژاپنی که وضعیتش از خیلی جهات بهتره از خیلی جاها آمارش خودکشی بالاتر باشه؟ این موضوع مربوط است به بحث معنویت. آن معنویتی که ما داریم از آن تعریف می‌کنیم یعنی آن چیزی که ما از آن دفاع می‌کنیم جایگاه خدا هست که اینجا خودش را نشان می‌دهد. ببینید در واقع نشست علمی ما و گفتمان علمی ما، با آنها مقابله می‌کند بله مردم عادی را شما ببینید خواهید گفت که مسئله خیلی راحت حل می‌شه مشکلی هم نداره چند تا تکنیک روانشناسی من به او می‌گویم با این تکنیک‌ها مسئله اش را حل می‌کنم. بله قبول، ولی وقتی مسئله کلیدی و حساس می‌شود، هنر ما آنجا معلوم می‌شود وقتی بحران خیلی عظیمی پیش می‌آید شما باید بگید برای این بحران شدید بهداشت روانی که اسلامی هست روان درمانی اسلامی چه توصیه‌ای داره روان درمانی روانشناختی چی داره اینجا عرصه ی آزمایشی هست که باید خودش را نشان بدهد.

یادداشت‌ها و مقالات تخصصی

جایگاه‌شناسی حکمت عملی



حجت الاسلام مجید افضلی
استاد سطوح عالی حوزه علمیه مروی

تبلور آن در نظام‌های کلان سیاسی، اقتصادی، تربیتی و آموزشی جوامع غربی به عنوان امتداد اجتماعی اندیشه های فلاسفه تجربه‌گرا را می‌توان نمونه ای از این دست بر شمرد. اهمیت این مسئله زمانی بیشتر می‌شود که جامعه کنونی ما به خاطر حاکمیت نظام جمهوری اسلامی - که داعی برای ایجاد تمدن بزرگ اسلامی با انقلاب یک حکیم عقلانی سترگ را دارد - نیازمند رویکردی بومی و متفاوت به علوم انسانی است تا مبانی اخلاقی و سیاسی خود را بر پایه آن شکل داده و هویت خود را از علوم غربی متمایز سازد. این نکته اقتضاء دارد که فلسفه اسلامی بر اساس اهداف و مبانی خود به اندیشه ورزی و مبنا سازی در این مقولات بپردازد و به تبع آن، اهداف، رویکردها و روش ها و گزاره ها در هر یک از خرده نظام های اجتماعی را از بر اساس مبانی مورد اشاره از نو سامان بخشد. لازمه چنین اهمیتی، ابتدا بازگشت به گذشته و بررسی عملکرد حکمای اسلامی است که آیا در تراث این

با پیشرفت جوامع و نمایان شدن نیاز جوامع انسانی به خلق ایده های جدید در ساحت های مختلف علم به ویژه علوم مرتبط با اجتماع؛ همچون سیاست، اقتصاد، مدیریت، اخلاق و خانواده و علوم تربیتی، این سؤال به ذهن می‌آید که آیا فلسفه اسلامی قابلیت پرداختن به مباحث و موضوعات جدید را دارد یا خیر؟ آیا حکمت اسلامی این ظرفیت را دارد تا مباحث نظری آن در صحنه عمل امتداد یابد؟ اهمیت پرداختن به این مسئله با ژرف نگری در تحولات سده های اخیر جوامع غربی بیش از پیش روشن می‌گردد، به گونه ای که آراء فلاسفه غربی در فضای تفکر معرفتی، و نظام هستی‌شناختی و انسان‌شناختی، ساختار نهادهای سیاسی، اجتماعی، اخلاقی و تربیتی جوامع مذکور را دستخوش تحول ساخته که ظهور مکتب سیاسی اجتماعی مارکسیسم در کشورهای کمونیستی، تحت تأثیر اندیشه‌های فلسفی مارکس و انگلس و همچنین شکل‌گیری لیبرالیسم و

بزرگان، در مورد مسائل امروزی، عناوین و موضوعاتی بیان شده است؟ و نیز آیا می‌توان با تکیه بر آثار آن گذشتگان، زمینه تعقل ورزی در مسائل جدید را باز نمود و قدمی نو با کمک آن حکیمان برداشت؟

پیش از پرداختن به پاسخ این سؤال لازم است نگاهی گذرا به تقسیمات حکمت در آثار حکماء داشته باشیم. حکمت در ثراث بزرگان و حکیمان به دو شاخه حکمت نظری و عملی تقسیم شده است. حکمت نظری در تقسیم بندی مشهور بین فلاسفه به تبع ارسطو به سه بخش علم الهی (ما بعد الطبیعه)، علم تعلیمی (ریاضی) و علم طبیعی و حکمت عملی به اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدُن تقسیم گردیده است. هر چند تقسیم بندی های دیگری مانند تقسیم بوعلی در دانشنامه اعلائی^۱ مطرح شده است که با تقسیم بندی مشهور و تقسیم خود او در سایر کتبش تفاوت دارد.

حکمت به عنوان مقسم این تقسیم، علمی نظری است که از طریق روش برهانی، به شناخت یقینی اشیاء می‌پردازد و از این طریق موجب استکمال و دستیابی انسان به کمال نهایی خودش می‌گردد.^۲ مراد از حکمت نظری، آن علم نظری یقینی می‌باشد که به شناخت اشیاء غیروابسته به اراده انسان می‌پردازد و مقصود از حکمت عملی، علم نظری یقینی نسبت به امور وابسته به اراده انسان است از آن جهت که آن امور، انسان را به سعادت یا شقاوت می‌رساند.^۳

در این تعاریف که از فارابی رسیده است تأکید بر یقینی بودن هر دو قسم وجود دارد و ایشان حکمت عملی را نیز مانند حکمت نظری، برهانی می‌دانند^۴؛ حکمتی که به مسائل اجتماعی و اخلاقی به نحو یقینی می‌تواند نظر کند و در مسائل کلی و عمده سیاسی اجتماعی ورود نماید و حلال مسائل بنیادین تمدن اسلامی ایرانی باشد.

گرچه ممکن است تقسیم حکمت به عملی و نظری این ذهنیت را ایجاد کند که همانطور که حکمت نظری از ناحیه فلاسفه و حکما مورد اهتمام قرار گرفته است، قاعدتا این اندیشمندان باید به حکمت عملی نیز پرداخته باشند ولی به غیر از فارابی هیچ یک از بزرگان حکمت، رساله مستقلی در حکمت عملی به نگارش در نیاورده اند. به خصوص در حکمت متعالیه، هیچ اثر جامعی برای حکمت عملی وجود ندارد، هر چند در میان مباحث حکمت نظری، مطالب و اشاراتی به مباحث عملی نیز شده است.

بررسی علل کم فروغی حکمت عملی در میان آثار حکماء نیازمند یادداشتی مستقل است، لکن توجه به این نکته ضروری به نظر می‌رسد که در دوره ای از تاریخ علم کلام، هنگامی که در میان آثار حکماء سخنی از متکلمین به میان آورده می‌شد، منظور افرادی بودند که برای توجیه اعتقاد خودشان حتی **بدیهیتی** همچون ارتفاع نقیضین را منکر می‌شدند تا مثلاً علم خداوند را آنگونه که فهمیده‌اند توجیه کنند، ولی به برکت خواجه نصیرالدین طوسی، کلام اسلامی بر پایه یک اصول متقن نظری استوار گردید و جهت کلی مباحث آن تغییر کرد و این روند توسط امثال ملاصدرا در گزاره های مختلف دینی ادامه یافت و مفاهیمی شرعی مانند بداء، لوح و قلم و... مأمنی عقلی و نفس‌الامری پیدا کرد. بنابراین، حکمت عملی - یعنی دانش افعال ارادی - نیز مانند مسائل حکمت نظری نیازمند افرادی همچون خواجه نصیر است تا همانگونه که مسائل هستی‌شناسانه دینی را با بیان عقلی و به عنوان کلامی جدید به صورت متقن مطرح کرده‌اند، مسائل عملی را نیز با بیان عقلی واضح و جهانی بیان نموده و غموض آن را برطرف نمایند.

این شاخه از حکمت نیازمند بزرگانی چون ملاصدرا می‌باشد تا اعمال شرعی را در اخلاق و سیاست و تدبیر منزل، با بیانی عقلی تحلیل نموده و فلسفه‌ورزی در اعمال انسانی و الهی را پیش بگیرند. نتیجه چنین تلاش‌های عالمانه این خواهد شد که مفاهیم عملی شرع نیز هم چون اعتقادات و مسائل هستی‌شناسانه، قابلیت عرضه جهانی و به زبانی بین‌المللی داشته باشد، آنگاه می‌توان ادعای شمول دین با تمامی جزئیات، برای همه جهانیان را مطرح ساخت. این وظیفه طلاب با تفکر جهانی مهدوی می‌باشد که با استفاده از زبان بین‌المللی یعنی عقل یقینی، به بیان همه جانبه دین برای جهانیان بپردازند و راه این مسئله توجه کامل به مسائل حکمت عملی و گسترش فلسفه در این بعد می‌باشد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. ص ۲.
۲. فارابی، المنطقیات، ج ۱، ص ۱۲.
۳. فارابی، الاعمال الفلسفیه ص ۲۵۶.
۴. فارابی، المنطقیات ص ۴۱۴.

مروری کوتاه بر رویکرد عملی مرحوم آیت الله العظمی بروجردی در اتخاذ مبانی اجتهادی



سجاد رجب زاده
دانش پژوه سطوح عالی حوزه علمیه قم

استنباط فرآیندی است که فقیه در پیمودن آن نیازمند مبنا در اصول، رجال، کلام، تفسیر، قواعد فقهی و... می باشد. بدون تردید حصول این مبانی نیازمند تحصیل بلند مدت است. فردی که می خواهد در مسیر فقاقت و دستیابی به این مبانی گام نهد، با یکی از رویکرد زیر می تواند به تحصیل و فراگیری علوم پیش نیاز اجتهاد - از جمله اصول، رجال، تفسیر، قواعد فقهیه^۱ و... - بپردازد:

رویکرد نخست که بسیاری از دانش پژوهان حوزوی - خواسته یا ناخواسته - دوران تحصیل خویش را بر اساس آن سامان می بخشند، آن است که فرد سالیانی متمادی به تحصیل در زمینه های گوناگون فقهی، اصولی، رجال، تفسیری و... بپردازد و آن گاه که به سطح مطلوبی از دانش و توانایی تحلیل دست یافت، دست به کار شده و در مسائل و موضوعات مختلفی که فقیه برای فرآیند استنباط نیازمند مبنا در آنها می باشد، به اتخاذ مبنا و اعمال آن همت گمارد.

در این رویکرد نقطه نظرات و اندیشه های دانش پژوه در سالیان تحصیلش اعتبار و ارزشی نداشته، و او تنها موظف به یادگیری اندیشه های دیگران و نقص و ابرام های آنان در هر زمینه ای می باشد. در واقع در این رویکرد، فرد پیش از دستیابی به سطحی مشخص از دانش و توان تحلیل صحیح مسائل علمی، حق هیچ گونه اظهار نظر و نتیجه گیری از اندوخته های خویش را ندارد.

۱. نگارنده برآن باور است که «قواعد فقهیه» خود دانش مستقل می باشد. وی در مقاله ای با عنوان «قواعد فقهیه، از توهم تا دانشی مستقل» به تبیین این اندیشه ی خود پرداخته است.

اما رویکرد دیگر، رویه ای است که مرحوم آیت الله العظمی بروجردی طی سالیان تحصیل خویش در اصفهان، بر اساس آن پیش رفته است. در این رویکرد دانش پژوه در ایام تحصیل خویش به هر بحث علمی که وارد می شود به فراخور سطح دانش و توان تحلیل خویش، به بررسی نظریه های مطرح و ادله آن ها می پردازد. فرض کنید دانش پژوه هنگامی که در یکی از کتاب های اصولی مانند «الموجز»، وارد بحث حجیت خبر واحد می گردد، با دو نظریه عمده رو به رو می شود:

خبر واحد ظن آور، حجّت نمی باشد یا خبر واحد حجّت است.

حال دانش پژوه چنانچه بخواهد با رویکرد منتسب به مرحوم آیت الله العظمی بروجردی پیش رود، در ضمن فراگیری دو نظریه ادله آنها را مورد بررسی قرار داده و آن را که درست تر می پندارد بر میگزیند. و به همین ترتیب سایر مسائل و مباحث رانیز مورد مطالعه و فراگیری قرار می دهد. حتی می تواند از آنچه در هر یک از این مباحث برگزیده است، در تحلیل و بررسی مباحث دیگر استفاده نماید. برای نمونه مرحوم کاشف الغطاء با استناد به روایت صحیح السندی از امام صادق علیه السلام، فرموده اند: پاسخ به نامه همانگونه که پاسخ به سلام واجب است، بنابر احتیاط، واجب می باشد. حال دانش پژوهی که در بحث «حجّت خبر واحد» نظریه سید مرتضی (ره) را مبنی بر عدم حجیت خبر واحد، پسندیده است، در تحلیل و بررسی «وجوب پاسخ به نامه»، می تواند بگوید:

با توجه به اینکه روایت مورد نظر، «خبر واحد» بوده و «خبر واحد» نیز بر اساس باور ما حجّت نمی باشد، «پاسخ دادن به نامه» واجب نخواهد بود.

بنابراین در این رویکرد دانش پژوه به فراخور سطح دانش و توانایی تحلیل خویش، در هر بحثی که وارد می شود یا حداقل در برخی از مباحثی که وارد می گردد، در حین تحصیل و به مرور زمان به گزینش مبانی خویش نیز می پردازد.

البته نکته بسیار مهم و اساسی که در طول تمام این مدت باید مدنظر وی باشد آن است که این نظریات و مبانی، قطعی نخواهند بود و هنگامی ارزش علمی حقیقی می یابند که وی پس از دستیابی به سطحی مطلوب از دانش و توانایی تحلیل، بار دیگر با دقت کامل به بررسی آن ها بپردازد.

نکته مهم دیگر، آن است که لزومی ندارد دانش پژوه در هر بحثی که وارد می شود بدون استثناء، به تحلیل و گزینش نظریات بپردازد، بلکه تنها در مباحثی می بایست مبادرت به

این کار نماید که تا حدودی امکان آن فراهم است. ثمرات این رویکرد علاوه بر القاء حس خودباوری به دانش پژوه، تمرین واقعی یا حداقل بسیار نزدیک به واقعی عملیات استنباط می باشد. این دسته از مبانی، راه اتخاذ مبانی واقعی اجتهاد را پس از دستیابی به سطحی مطلوب از دانش و توانایی تحلیل، آسان می گرداند. در واقع فردی که با چنین رویکردی به تحصیل می پردازد، نه تنها به مرور، توانایی اش در تحلیل مسائل علمی افزایش می یابد و در نتیجه نظریاتی را که در ادامه بر میگزیند احتمالاً به صواب نزدیک تر خواهند بود؛ بلکه پس از مدتی به مجموعه مبانی و نظریاتی در زمینه های مختلف دست خواهد یافت که پس از رسیدن به سطح مطلوبی از دانش و توانایی تحلیل، بر خلاف دیگران با صرف اندک زمانی می تواند به بررسی دوباره مبانی اتخاذ شده خویش پرداخته، عملاً با طی زمانی بس اندک، در بسیاری از زمینه ها صاحب نظر گردد. ولی اگر دانش پژوه با رویکرد نخست پیش رود، نه تنها از تمرین مؤثر فرآیند استنباط در طول تحصیل محروم خواهد ماند، بلکه پس از دستیابی به سطح مطلوبی از دانش، باید زمان زیادی را صرف تحلیل و اتخاذ مبانی اجتهادی نماید.

از این روی شایسته است رهپویان اجتهاد، با رویکردی همچون نگاه مرحوم آیت الله العظمی بروجردی به تحصیل دروس مختلف به ویژه در سطوح عالی پرداخته و سپس دوران درس خارج را، بیشتر برای اتقان و بررسی دوباره مبانی خویش، در نظر بگیرند. مرحوم آیت الله العظمی بروجردی ضمن بیان توصیه ای متعالی فرموده اند:

پس از آن که از بروجرد برای ادامه تحصیل رهسپار اصفهان - که در آن دوران از شکوه و جلالت علمی خاصی برخوردار بود. - شدم، دفترچه ای تهیه نمودم و هر بحثی را که می خواندم، مبنا و نظریه ای را بر میگزیدم و در آن دفترچه یادداشت می نمودم و سعی می کردم در مسائل پیش رو بر اساس همین مبانی که برگزیده بودم به بحث بنگرم و آن را بر اساس دیدگاه خویش تحلیل نمایم. روز به روز بر این مبانی و نظریات افزوده می شد تا آنکه تحصیلم در اصفهان به پایان رسید و برای تکمیل و تعمیق اندوخته های خویش وارد حوزه مبارک نجف اشرف شدم. جالب آن است که در تمام طول مدتی که در نجف به تحصیل و بررسی مجدد این نظریات مشغول بودم تا بازگشت به بروجرد حتی در یک مورد نظرم نسبت به آنچه در اصفهان یادداشت کرده بودم، تغییر نکرد.

آشنایی با الفاظ ذم و قدح در علم رجال



سعید سادین

کلید واژه‌ها: الفاظ ذم؛ الفاظ قدح و جرح؛ اعتبار؛ حدیث؛ راوی؛ سند روایت

مقدمه:

در علم رجال؛ راویان حدیث، از جهات مختلف مورد بحث و بررسی قرار گرفته و به دسته‌های مختلف تقسیم می‌شوند که یکی از این تقسیمات بر طبق مذهب، ثقه بودن، اختلاف درجات و مراتب ایشان در فقه و فهم احکام و ضبط و حفظ حدیث است. در این نوشتار اعتبار حدیث از حیث وثاقت و ضعف راوی را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

اعتبار یک حدیث از جهتی به صحت سند آن وابسته است و لازمه اعتبار داشتن سند حدیث، عدم تضعیف به ذم و جرح در خصوص راویان آن حدیث از سوی معصوم علیه السلام یا علمای رجال است. الفاظی که علمای رجال در مورد برخی روایات نقل کرده‌اند به گونه‌ای که راوی حدیث را از اعتبار، ساقط یا اعتبار و وثاقت وی را تضعیف می‌کند، در اصطلاح به این الفاظ، الفاظ ذم و قدح و یا جرح اطلاق می‌شود.

مقدمه اول: بنا بر مبنای رجالی (وثوق السندی) اعتبار یک حدیث به صحت و عدم جرح راویانی بستگی دارد که آن حدیث را به طبقات راویان بعد از خود نقل می‌کنند تا در نهایت، مؤلفین مجموعه‌های روایی آن حدیث را با سلسله سند راوی آن در کتاب خود ذکر کنند. طبق این مبنا اگر مجموع روایات یک حدیث در یک طبقه از راویان، از اعتبار بیشتری برخوردار باشند آن روایت نزد علمای رجال الحدیث از اعتبار بیشتری برخوردار است.

مقدمه دوم: برخی از راویان ویژگی‌هایی داشته‌اند که باعث می‌شود راوی از اعتبار، ساقط و یا از میزان اعتبار وی کاسته شود. این ویژگی‌ها به وسیله الفاظی که به ما رسیده که به الفاظ ذم و قدح و یا جرح در بین علمای رجال و درایه شهرت دارد.

الفاظ ذم و جرح به چند صورت به راویان نسبت داده می‌شود که به بیان آن می‌پردازیم.

نوع اول:

راوی ویژگی‌های اخلاقی داشته که علمای رجال، آن‌ها را نقل کرده‌اند و این ویژگی‌ها باعث می‌شود میزان اعتبار آن راوی نزد ما کم شود.

این نوع از الفاظ به ۲ قسم تقسیم می‌شود:

قسم اول: آن ویژگی‌هایی که مربوط به گناهان و معاصی می‌باشد و بیانگر فاسق العمل بودن راوی است؛ مانند: شارب الخمر و النبیذ، کذاب و دروغ‌گو (لازم به ذکر است که کذاب بودن در نوع دیگر هم وارد می‌شود).

قسم دوم: ویژگی‌های اخلاقی که گرچه نمایانگر فسق راوی نیست، اما به دایره اعتبار راوی خدشه وارد می‌کند. مانند: لئین الحدیث بودن (به معنای سهل‌انگاری در نقل روایت)، حریص بر مال دنیا بودن، بخیل بودن، وسواس بودن در نجاست و پاکی

نوع دوم:

الفاظی که وضعیت اعتقادی راوی را برای ما بیان می‌کند. این اعلام وضعیت به چار قسم تقسیم می‌شود:

قسم اول: به این صورت است که راوی داخل در روات شیعه است ولی تابع و پیرو فرقه‌ها شده است مثل فطحیه (نزدیک ترین فرقه به مذهب حق^۱)، واقفیه، کیسانیه، غلاة (اعتقاد در اهل بیت علیهم السلام به اینکه آن‌ها ربوبیت دارند یا نبی هستند یا اینکه محبت شان کفایت می‌کند از انجام واجبات و اجتناب از معاصی^۲) برای مطالعه بیشتر به کتاب مقباس الهدایه مرحوم مامقانی رحمه الله رجوع شود^۳.

قسم دوم: الفاظی که بیانگر تابعیت راوی از مذهب غیر شیعه است؛ مانند: لفظ عامی (در اصطلاح سنی مذهب‌ها را می‌گویند)، ناصبی قسم سوم: الفاظی است که اشاره به اعتقادی دارد که اهل بیت علیهم السلام آن اعتقاد را رد و طرد کرده‌اند؛ مانند: جبری (قائل به جبر هستند)، مجسمه (قائل به جسمانیت خداوند عزوجل هستند).

قسم چهارم: الفاظی مانند فاسد العقیده که به صورت مطلق بیان شده و مشخص نیست چه اعتقاد فاسدی داشته‌اند.

نوع سوم:

الفاظی که دلالت بر سهل‌انگاری در نقل روایت یا عدم صدق در گفتار و یا عمد در نقل دروغ، دلالت می‌کند. این نوع از الفاظ مانند یک طیف می‌باشد که در یک طرف، جانب ضعف (لئین الحدیث) و در جانب دیگر، شدت (وَضَاع و جاعل) وجود دارد.

نوع چهارم:

الفاظی که به صورت کلی و مطلق بیان شده است. مانند: ضعیف، متهم، غیر ضابط نکته قابل ذکر این است که علمای درایه و رجال تمامی این الفاظ را به صورت مرحله‌ای بیان کرده‌اند که به برخی از آن‌ها اشاره می‌نماییم.

مرحوم آیت الله ملا آقا فاضل دربندی رحمه الله در رساله‌ای به نام الفن الثانی من القوامیس می‌فرمایند: «وأما الفاظ الجرح فتراتب ایضاً:

الاول: أدناها لئین الحدیث فهذا یکتب حدیثه وینظر للاعتبار...

الثانیها: لیس بقوی یکتب حدیثه ومثله لیس بذاک القوی...

الثالثها: ضعیف الحدیث أو ضعیف حدیثه أو ضعیف المضطرب الحدیث أو لایحتج به...

الرابعها: متروک الحدیث أو ذاهب الحدیث أو منکر الحدیث أو ساقط لا یکتب حدیثه. ثم کذاب ووضاع و دجال فلا یکتب عنهم»^۴.

مرحوم شیخ الاسلام عزالدین حسین بن عبدالصمد حارثی همدانی عاملی رحمه الله پدر مرحوم شیخ بهایی رحمه الله در کتاب وصول الاخیار الی اصول الاخبار می‌فرمایند: «وأما ألفاظ الجرح: ف (مقارب الحدیث) ثم (لئنه) ثم (وسطه) ثم (لیس بذاک القوی) ثم (فیه - أو فی حدیثه - ضعف) ونحو ذلک. ومثل هذا یکتب حدیثه ایضاً للنظر والاعتبار و ربما صلح شاهد

۱. مقباس الهدایه ج ۲ ص ۶۶

۲. قیسات فی علم الرجال ج ۱ ص ۳۵

۳. مقباس الهدایه ج ۲ از صفحه ۶۰ تا ۱۲۳

۴. در مجموعه کتاب رسائل فی علم الدرایه ج ۲ ص ۱۷۷

و مقویاً. ثم (مخلط) ثم (متروک الحدیث) ثم (ساقط) ثم (کذاب) ثم (غال) و (محسّم) و ماأشبه ذلك مما يدلّ علی کفره فلا یکتب حدیثه ولا یعتبر^۱.

غرض از نقل کلام عالمان بزرگوار این بود که برخی از این کلمات، راوی را از اعتبار ساقط می‌کند و برخی از این الفاظ اعتبار او را تنزّل می‌دهد.

در این میان برخی از علما با خوش ذوقی این الفاظ را به نظم کشیده‌اند مانند مرحوم آیت الله شیخ عبدالرحیم اصفهانی حائری رحمه الله که در رساله‌ای به نام موجز المقال چنین می‌فرماید:

والجرح لفظه: ضعیفٌ، مضطرب

غالٍ و ضاعٌ و ساقط، ثلب

لیس بشیءٍ و کذوبٌ، متهم

مرتفع القول (وما به یدم)

کفاسدٌ، شرٌّ، مخلطٌ و ما

شاکلها والجرح منه علما

دون عن الضعاف یروی و کذا

لیس بیالی هو عمّن أخذ

یعتمد المرسل إذ ذلک فی

إفاده الجرح صریحاً لایفی

فی کون لیس بالنقی الخبر

و یعرف حدیثه و ینکر

حدیثه لیس بذلک النقی

و لم یکن بذلک الموثق

جرحاً تأمل و منعه یصح

لأنّ جرحه بها لم یتضح

من بصلاح بعد فسق إتصف

کعکسه عمّا رواه فلیکف

حتی یری صلاحه وقت الأدّا

لا الأخذ علماً بأنّ أو ظناً بدا^۲

همان طور که مشاهده می‌کنید ضمن بیان الفاظ، حکم آن‌ها را هم بیان فرمودند که به توفیق خداوند متعال در نوشتار بعدی به بیان و توضیح این الفاظ می‌پردازیم.

منابع

۱. قبسات، سید محمد رضا حسینی سیستانی، چاپ دارالوکاء.

۲. مقباس الهدایه، آیت الله شیخ عبدالله مامقانی، چاپ دلیلنا.

۳. رسائل فی علم الدرايه، شیخ ابوالفضل حافظیان، چاپ دارالحدیث.

۱. در مجموعه کتاب رسائل فی علم الدرايه ج ۱ ص ۴۹۲

۲. در مجموعه کتاب رسائل فی علم الدرايه ج ۲ ص ۵۰۱

مفهوم شناسی لقاء الله



مصطفی راستگو

سطح ۲ حوزه، کارشناسی ارشد کلام اسلامی، دکتری الهیات تطبیقی

چکیده:

یکی از ترکیب‌های مطرح در قرآن و روایات عبارت «لقاء الله» می‌باشد که به عنوان یکی از موضوعات اساسی در عرفان و اخلاق همواره مطرح بوده است؛ گرچه به طور دقیق و عمیق کم‌تر بدان پرداخته شده است. لقاء الله حقیقتی است که به بیان قرآن کریم بیشتر مردم آن را منکرند «إِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ»^۱ با وجود این‌که منکر آن به حکم قرآن، جزء زیان‌کاران است «قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ»^۲ و در قیامت در عذاب خواهد بود «وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الْآخِرَةِ فَأُولَئِكَ فِي الْعَذَابِ مُحْضَرُونَ»^۳. در مقام ارزش‌گذاری باید متذکر شویم که لقای الهی به عنوان غایت خلقت و اوج مقام انسانیت و کمال مطلوب انسان توسط خالق انسان در قرآن معرفی شده است: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كُدْحًا فَتَلْقَاهُ»^۴ با عنایت به اهمیت موضوع لقای الهی در این مقاله سعی شده است تا مفهوم شناسی «لقاء الله» بررسی شود که البته مقدمه‌ی درک معنای عمیق آن است. در نتیجه روشن می‌شود که این ملاقات، مادی نیست و با سنخیت بین طرفین ملاقات، اتفاق می‌افتد.

کلیدواژه‌ها

لقاء الله، دیدار خداوند، مفهوم شناسی لقاء الله، ملاقات پروردگار، رؤیت الهی.

۱ - سوره روم: ۲۰، آیه ۸؛ ترجمه: «بی‌گمان بسیاری از مردم منکر لقای پروردگار خویشند».

۲ - سوره انعام: ۶، آیه ۳۱؛ ترجمه: «آن‌ها که لقای پروردگار را تکذیب کردند، مسلماً زیان دیدند».

۳ - سوره روم: ۳۰، آیه ۱۶؛ ترجمه: «و اما آنان که به آیات ما و لقای آخرت کافر شدند، در عذاب الهی احضار می‌شوند».

۴ - سوره انشقاق: ۸۴، آیه ۶؛ ترجمه: «ای انسان! بی‌گمان تو به سوی پروردگارت سخت کوشنده‌ای، پس به لقای او خواهی رسید».

فیومی هم در «مصباح المنیر» می‌نگارد: «لقاء با کسر لام با مد و بدون مد به هر نحو که تلفظ شود به هر چیزی که با چیز دیگری رو به رو و مصادف شود، اطلاق می‌شود»^۵.

لکن برخی مثل ابوالفتح رازی تأکید دارند بر اینکه جسمانیت اشیاء در معنای «لقاء» لحاظ شده است؛ وی در تفسیر خودش می‌نویسد: «اصل ملاقات در لغت مقابله بود بر وجه مقاربه (نزدیکی) تا به حد ملاصقه (به هم چسبیدن) نیز باشد و حقیقت آن، در دو جسم برود»^۶ بر این اساس گفته می‌شود لقاء در ادراک با حس و چشم و بینایی به کار می‌رود، به طوری که برخی صریحاً از آن به رؤیت تعبیر کرده‌اند.^۷

لذا برای دفع شبهه جسمانی بودن خداوند، برخی مفسران سعی نموده‌اند معنای «لقاء» را از رؤیت خالی کنند؛ در حالی که مفاهیمی چون تصادف، رؤیت، مواجهه و تلاقی از آثار اصل این ماده می‌باشد و هیچ اثری از مؤثر خود جدایی ندارد؛ لکن این رؤیت و تصادف لزوماً جسمانی نیست و حقیقت آن است که آیات زیادی از روبه‌رویی دو شیء مادی و غیر مادی به لقاء و رؤیت یاد کرده‌اند و لذا وجهی برای جسمانی تلقی نمودن باقی نمی‌ماند.

برخی لقاء را «مقابله همراه با ارتباط» دانسته‌اند که این رابطه مستلزم تکامل است، یعنی تکمیل شدن نتیجه لقاء می‌باشد. از این روست که فخر رازی در «تفسیر کبیر» یا همان «مفاتیح الغیب» آورده: «زمانی که ملاقات بین دو جنس درک کننده باشد، سببی برای حصول ادراک می‌گردد. پس اگر جاری شدن لفظ بر تماس را ممتنع بدانیم باید آن را حمل بر ادراک نمود، زیرا اطلاق سبب بر مسبب از قوی‌ترین وجوه مجاز است»^۸؛ اما این ادراک و تکامل تنها زمانی معنا می‌یابد که لقاء دو مخلوق در میان باشد، در حالی که «لقاء» با توجه به اینکه دو طرف را شامل است. برای خداوندی که نقصی بر او وارد نیست نیز به کار رفته، لذا نمی‌توان تکامل را در معنای «لقاء» دخیل دانست.

شناخت هر موضوع نیازمند به دست آوردن شناخت کلی از آن موضوع، مفهوم، تعریف، گستردگی و اهمیت آن موضوع می‌باشد. لقاء الله از موضوعات بسیار مهمی است که در قرآن و روایات فراوان به آن پرداخته شده است لذا پیش از هر مطلب دیگری باید تعریف لغوی و اصطلاحی آن بیان شود.

واژه «لقاء» ۱۸۵ مرتبه در قرآن کریم ذکر شده است که منظور از این واژه مطلق ملاقات و رو به رو شدن می‌باشد که باید آن را با توجه به مضاف الیه آن و امری که بدان تعلق گرفته است تفسیر و معنا کرد اما اجمالاً در معنای این واژه مواجهه و رویارویی وجود دارد.

واژه لقاء در لغت

واژه «لقاء» یکی از مصادر متعدد «لقی یلقو» می‌باشد و مصطفوی در «التحقیق فی کلمات القرآن آورده است: «با توجه به اینکه لقاء بر وزن «فعال» است و با این فرض که مشارکت که معنای غالبی باب مفاعله است در معنای آن نهفته، مصدر باب مفاعله و هم معنا با «ملاقات» است»^۹.

اکثر لغویین «لقاء» را به «مقابله و مصادفه» یا «استقبال و مصادفه» دو شیء با یکدیگر معنا کرده‌اند که هم بر حضور آگاهانه و هم ناآگاهانه اشاره دارد و هم بر تقارب و تلاصق، یعنی رو به رو شدن و به هم رسیدن؛ لذا خلیل بن احمد فراهیدی می‌گوید: «هر چیزی وقتی با شیء دیگری رو به رو می‌شود و برخورد می‌کند می‌گویند او را ملاقات کرد»^{۱۰} و صاحب «مفردات الفاظ قرآن» برای واژه لقاء یک معنا را ذکر کرده است: «لقاء برخورد و مقابله دو چیز با یکدیگر است» و در ادامه با استناد به آیات قرآن می‌گوید «لقاء گاهی با برخورد همراه بوده و گاهی ملاقات صرف می‌باشد»^{۱۱}.

۱ - اسماعیل بن عباد، صاحب بن عباد، «المحیط فی اللغة»، ج ۶، ص ۲۷؛ مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، «تاج العروس»، ج ۲۰، ص ۱۵۸.

۲ - مصطفوی، حسن، «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، ج ۱۰، ص ۲۳۰.

۳ - فراهیدی، خلیل بن احمد، «کتاب العین»، ج ۵، ص ۲۱۶؛ «کل شیء من الأشياء إذا استقبل شيئاً أو صادفه فقد لقیته».

۴ - راجع اسفهان، حسین بن محمد، «مفردات الفاظ القرآن»، ص ۲۴۵؛ «اللقاء: مقابلة الشيء و صادفته معا، و قد یعتبر به عن کل واحد منهما، یقال: لقیته لقاءً و لقیاً و لقیته، و یقال ذلک فی الإدراک الحس، و بالبصر، و بالبصره. قال: لَقَدْ كُنْتُمْ تَمَتُّونَ الْمَوْتَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ [آل عمران / ۱۴۳]، و قال: لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصِيبًا [الكهف / ۶۲]، و مُلَاقَاةُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ عِبَارَةٌ عَنِ الْقِيَامَةِ، و عن المصبر إلیه. قال تعالى: وَ اغْلُظُوا أَنْكُمْ مُلَاقَاةُ [البقرة / ۲۲۳] و قال الذین یُتْلُونَ أَنْتُمْ مُلَاقُوا اللَّهِ [البقرة / ۲۴۹] و اللقاء: الملاقاة. قال: وَ قَالَ الذین لَا یَرْجُونَ لِقَاءَنَا [یونس / ۱۵]، إلی رَبِّكَ كَذْحَا مُلَاقَاةٍ [الانشقاق / ۶]، فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ یَوْمِکُمْ هَذَا [السجدة / ۱۴] آی: نَسِيتُمْ الْقِیَامَةَ وَ الْبَعثَ وَ التَّشْوِرَ، وَ قَوْلُهُ: یَوْمَ الثَّلَاثِ [غافر / ۱۵] آی: یوم القیامة، و تخصیصه بذلک لِاتِّقَاءِ مَنْ تَقَدَّمَ وَ مِنْ تَأَخَّرَ، وَ اتِّقَاءُ أَهْلِ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ، وَ مُلَاقَاةٌ كُلُّ أَحَدٍ بِعَمَلِهِ الَّذِی قَدَّمَهُ، وَ یقال: لَقِیَ فُلَانٌ خیرًا وَ شَرًّا».

۵ - فیومی، احمد بن محمد، «مصباح المنیر»، ج ۲، ص ۵۵۸؛ «لَقِیْتُهُ لِقَاءً مِنْ بَابِ تَعَبٍ، لِقِیًا، وَ الْأَصْلُ عَلِیَ فِعُولٍ، وَ لَقِیَ وَلِقَاءٌ مَعَ الْمَدِّ وَ الْقَصْرِ، وَ كُلُّ شَیْءٍ اسْتَقْبَلَ شَیْئًا أَوْ صَادَفَهُ».

۶ - ابوالفتح رازی، حسین بن علی، «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن»، ج ۱، ص ۲۵۹؛ ج ۲، ص ۲۴۵؛ فخر رازی، محمد بن عمر، «مفاتیح الغیب»، ج ۳، ص ۴۹۲.

۷ - همان مدرک، ج ۱، ص ۱۰۷.

۸ - فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، «القاموس المحیط»، ج ۴، ص ۴۴۳.

۹ - طوسی، محمد بن حسن، «التبیین فی تفسیر القرآن»، ج ۱، ص ۲۰۶-۲۰۷؛ ابوالفتح رازی، حسین بن علی، «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن»، ج ۱، ص ۲۵۹-۲۶۰؛ طبرسی، فضل بن حسن، «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، ج ۱، ص ۲۲۰.

۱۰ - فخر رازی، محمد بن عمر، «مفاتیح الغیب»، ج ۳، ص ۴۹۲.

واژه‌های مترادف «لقاء»

دانستن کلمات مترادف و واژگان متضاد یک کلمه کمک زیادی به درک معنای یک لغت می‌کند و حتی گاهی می‌تواند یک جهت معنایی را در لغت تقویت نماید و به عنوان مؤید به کار گرفته شود و در بسیاری از موارد از خلط مفاهیم و مغالطه جلوگیری می‌نماید.

واژه «رأی»

ابن منظور در «لسان العرب» می‌گوید: «واژه رأی به معنای رؤیت با چشم است که با این معنا متعدی به یک مفعول می‌باشد و گاهی به معنای علم است که در این صورت متعدی به دو مفعول می‌باشد مثل رأی زیدا عالماً»^۵.

ابن سیده می‌گوید: «النظر بالعين والقلب»^۶ رؤیت بر دو گونه است یکی دیدن با چشم سر و دیگری دیدن با قلب.

طریحی نیز در «مجمع البحرین» کاربردهای مختلف این واژه را در آیات و روایات بررسی نموده است و در تمام موارد کلمه‌ای را در تقدیر گرفته است^۷.

صاحب «معجم مقاییس اللغة» می‌گوید:

«واژه رأی در اصل دلالت می‌کند بر نظر و دیدن با چشم سر یا بصیرت»^۸.

راغب اصفهانی قابل دیدن بودن را در آن ملحوظ دانسته است و می‌نویسد:

«رؤیت دیدن و ادراك چیزی است که دیدنی و قابل دیدن باشد» و بنا بر تفاوت قوای نفسانی اقسامی را برای رؤیت همراه با مثال‌هایی از آیات قرآن کریم بیان می‌کند^۹ از این رو با توجه به قوای نفسانی مرتبط با رؤیت، چهار معنا را بیان می‌کند: رؤیت حسی، رؤیت با قوه وهم و خیال، رؤیت با فکر و رؤیت به واسطه قوه عقل.

مصطفوی در «التحقیق فی کلمات القرآن» می‌گوید: «اصل در این ماده مطلق نظر و دیدن است با هر وسیله‌ای که باشد؛ گاهی دیدن با چشم ظاهر است گاهی با چشم قلب، گاهی با شهود عرفانی است و گاهی به واسطه قوه خیال و فکر با ترکیب صور ذهنی و معانی».

۵- ابن منظور، محمد بن مکرم، «لسان العرب»، ج ۱۴، ص ۲۹۱، «الرؤیة بالعین تتعدی إلى مفعول واحد، و بمعنی العلم تتعدی إلى مفعولین؛ فقال: رأی زیداً عالماً».
۶- ابن سیده، علی بن اسماعیل، «المحکم و المحيط الأعظم»، ج ۱۰، ص ۳۳۸.
۷- طریحی، فخرالدین بن محمد، «مجمع البحرین»، ج ۱، صص ۱۶۱-۱۶۹.
۸- ابن فارس، احمد بن فارس، «معجم مقاییس اللغة»، ج ۲، ص ۴۷۲، «رأی: أصل یدل علی نظر و ابصار بعین - أو بصیره».
۹- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، «مفردات الفاظ قرآن»، ج ۱، صص ۳۷۳-۳۷۴، تلخیص.

ابن فارس در «معجم مقاییس اللغة» سه معنا برای لقاء آورده است: «معنای اول آن بر عیب دلالت می‌کند و معنای دوم بر ملاقات کردن دو چیز با یکدیگر و معنای سوم به معنای دور انداختن و دور نمودن است»^۱.

ابن منظور در «لسان العرب» معنای لغوی و همچنین کاربردهای مختلف «لقاء» در قرآن کریم و احادیث معصومین علیهم السلام را بررسی نموده و لقاء را با نقیض آن معنا می‌کند و می‌گوید: «لقاء معنای مقابل حجاب است»^۲.

مصطفوی در «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم» ذیل واژه لقی می‌نویسد:

«لقاء یعنی مقابله‌ای که ارتباط طرفین را می‌رساند و مفاهیمی مانند رؤیت، مواجهه و به یکدیگر رسیدن، همه از معانی اصلی این واژه می‌باشند». ایشان متذکر می‌شود که این معانی در امور مادی و معنوی و خیر و شر هر دو کاربرد دارند و سپس مثال‌هایی را برای هر کدام از اقسام ملاقات از آیات قرآن کریم بیان می‌کند. نکته‌ای که باید به آن توجه داشت این است که تحقق این مقابله‌ای که همراه با ارتباط طرفینی است، متوقف است به تقرب و تناسب بین دو طرف ملاقات، و این تناسب در ملاقات مادی و معنوی باید ملاحظه شود و ایشان متذکر می‌گردد که در انسان قوه و استعداد ملاقات با پروردگار عالم وجود دارد.^۳

صاحب قاموس القرآن اضافه می‌کند: «روز قیامت را از آن رو يوم التلاق گفته‌اند که در آن اهل آسمان و زمین، خدا و خلق، اولین و آخرین، ظالم و مظلوم، انسان و عملش، یکدیگر را ملاقات می‌کنند و برای هر یک از این وجوه، قائلی هست»^۴.

۱- ابن فارس، احمد بن فارس، «معجم مقاییس اللغة»، ج ۵، ص ۲۶۰، «لقی: اصول ثلاثة: أحدها يدل على عوج، و الآخر على توافي شيئين. و الآخر على طرح شيء. فالأول - اللقوة داء يأخذ في الوجه يعوج منه، و رجل مَلَقُو، و لقي الإنسان، و اللقوة: الدلو التي إذا أرسلتها في البئر ارتفعت أخرى شالت معها، و اللقوة: العقاب، سُميت بها لإعوجاجها في منقارها. و اللقوة: الناقه السريعة اللقاح، و الأصل الآخر - اللقاء: الملاقاة و توافي الإثنين متقابلين، و لقيته لقوه، أي مَرَّ واحد و لقاء، و لقيته لقياً و لقياناً. و اللقيته فعله من اللقاء، و الجمع لقي. و الأصل الآخر - لقيته: نبذته لقاء. و الشيء الطريح لقي، و الأصل أن قوماً من العرب كانوا إذا أتوا البيت للظوف قالوا لا تطوف في ثياب عصينا الله فيها فيلقونها، فيسمى ذلك الملقى لقي».
۲- ابن منظور، محمد بن مکرم، «لسان العرب»، ج ۱۵، ص ۲۵۴، «اللقاء: نقیض الجواب».
۳- مصطفوی، حسن، «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، ج ۱۰، ص ۲۲۸، «أن الأصل الواحد في المادة: هو مقابلة مع ارتباط، فلا بد من وجود القيدین. و أنا مفاهیم التصادف و الرؤیة و المواجهه و التوافي؛ فمن آثار الأصل. و هذا المعنی يستعمل في أمر مادی و معنوی، و في خبر شَرَّ - و اللقاء مادی؛ كما في: و إذا لقوا الذين آمنوا قالوا - ۱۴/۲، فأنطلقا حتى إذا لقيا غلاماً فقتله - ۷۴/۱۸. فإذا لقيتم الذين كفروا فضربت الرقاب - ۴/۴۷، فيتحقق اللقاء في الأمرين الماديين و اللقاء الروحاني؛ كما في: فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا - ۱۸/۱۱۰ فَإِنَّ لِقَاءَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَمَّا يَتَحَصَّل بِالرُّوحَانِيَةِ و اللقاء في عالم الآخر: كما في: فَذَرَهُمْ حَتَّى تُلَاقُوا نَوْمَهُمُ الَّذِي فِيهِ يُصْعَقُونَ - ۴۵/۵۲، فان اللقاء يتناسب ذلك اليوم و لقاء الشئ؛ كما في: وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا - ۶۸/۲۵ و الأثام هو البطؤ و التأخير في مراحل السیر الی الکمال - و لا يخفى أن المقابلة مع تحقق الارتباط يتوقف على تحقق التناسب و التقارب بين المتلاقين إما ماديًا أو معنويًا و الإنسان له استعداد الارتباط بأمر من أئ مقام و عالم، بل و له قوه الارتباط و استعداد اللقاء لله تعالى».

۴- قرشي، علي أكبر، «قاموس قرآن»، ج ۶، ص ۲۰۴.

بعد ایشان در توضیحی جامع به بیان اقسام رؤیت و نحوه شکل‌گیری آن می‌پردازد و در نهایت می‌نویسد: «مفاهیم علم و ظن و تدبیر و تعقل از آثار و لوازم رؤیت است نه معنای اصلی آن»^۱.

واژه «نظر»

نظر به معنای «حِشُّ الْعَيْنِ»^۲ یعنی بینایی می‌باشد. ابن منظور در «لسان العرب» می‌گوید:

«در جمله «نَظَرْتُ إِلَى كَذَا» مراد از نظر اعم از نظر با چشم و قلب است و گاهی به معنای انتظار داشتن و توقع داشتن می‌باشد مثلاً جمله «إِنَّمَا نَنْظُرُ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ إِلَيْكَ» به معنای توقع از فضل خدا داشتن و بعد، از فضل دیگری می‌باشد»^۳.

جوهری در «الصاحح» می‌نویسد: «نظر نگاه با تأمل است»^۴.

طریحی هم با جمع بین معانی فوق‌الذکر مقابلهت را در معنای آن لحاظ نموده و می‌گوید:

«نظر به معنای دیدن و مشاهده نمودن و تأمل کردن در چیزی با چشم می‌باشد و گاهی هم به معنای مقابل چیزی یا کسی قرار گرفتن است و در آیات قرآن هم به معنای دیدن، مهلت دادن و انتظار کشیدن، به کار رفته است»^۵.

بنابراین واژه «نظر» در لغت عرب به معنای دیدن صرف نمی‌باشد بلکه به معنای نگرستن همراه با تأمل است از همین رو مصطفوی در «التحقیق» می‌نویسد:

«معنای اصلی نظر عبارت است از دیدن همراه با تحقیق در یک موضوع مادی یا معنوی با چشم سر یا چشم بصیرت»^۶. آنگاه ایشان شروع می‌کند به بیان

۱ - مصطفوی، حسن، «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، ج ۴، ص ۱۱-۱۳؛ «أَنَّ الْأَصْلَ الْوَاحِدَ فِي هَذِهِ الْمَادَّةِ: هُوَ النَّظَرُ الْمَطْلُوعُ بِأَعْيُنِ الْبَاصِرَةِ، أَوْ يَقْلَبُ بَصِيرًا، أَوْ يَشْهَدُ رُوحَانِيًّا، أَوْ بِمُخْتَلِفِهِ مَفْكُوهٍ بِتَرْكِيْبِ الصُّوَرِ وَالْمَعَانِي... وَ لِيَعْلَمَ أَنَّ الرُّؤْيَةَ مَعْنَاهُ الْحَقِيقِيَّ وَالْأَصْلَ الْوَاحِدَ فِيهِ: هُوَ مَا قَلَنَاهُ مِنْ مَطْلُوعٍ النَّظَرِ بِعَيْنٍ أَوْ بِغَيْرِهَا. وَأَمَّا مَفْهُومُ الْعِلْمِ أَوْ الظَّنِّ أَوْ التَّدَبُّرِ أَوْ التَّعَقُّلِ وَغَيْرِهَا: فَأَمَّا هِيَ مِنْ أَثَارِ الرُّؤْيَةِ، وَ تَسْتَفَادُ مِنْهَا فِي مَوَارِدَهَا».

۲ - ابن سیده، علی بن اسماعیل، «المحکم و المحيط الأعظم»، ج ۱۰، ص ۱۳.

۳ - ابن منظور، محمد بن مکرم، «لسان العرب»، ج ۵، ص ۲۱۵؛ «نَظَرْتُ إِلَى كَذَا وَ كَذَا مِنْ نَظَرِ الْعَيْنِ وَ نَظَرِ الْقَلْبِ، وَ يَقُولُ الْقَائِلُ لِلْمَوْثَلِ يَرْجُوهُ: إِنَّمَا نَنْظُرُ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ إِلَيْكَ أَيْ إِنَّمَا نَتَوَقَّعُ فَضْلَ اللَّهِ ثُمَّ فَضْلَكَ».

۴ - جوهری، اسماعیل بن حماد، «الصاحح»، ج ۲، ص ۸۳۰؛ «النَّظَرُ تَأْمُلُ الشَّيْءِ بِالْعَيْنِ».

۵ - طریحی، فخرالدین بن محمد، «معجم البحرین»، ج ۳، ص ۴۹۷-۴۹۹؛ تلخیص.

۶ - مصطفوی، حسن، «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، ج ۱۲، ص ۱۶۶؛ «أَنَّ الْأَصْلَ الْوَاحِدَ فِي الْمَادَّةِ: هُوَ رُؤْيُهُ فِي تَعَمُّقٍ وَ تَحْقِيقٍ فِي مَوْضُوعٍ مَادِّيٍّ أَوْ مَعْنَوِيٍّ، بِبَصَرٍ أَوْ بِبَصِيرَةٍ... فَالنَّظَرُ فِي الْمَادِّيِّ الْمَحْسُوسِ، كَمَا فِي: فَتَنْظُرُ نَظْرًا فِي النُّجُومِ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ- ۸۸ / ۲۷. فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى ظُلَامِهِ- ۸۰ / ۲۴. قَلَمَ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ تَبَنَّنَاهَا- ۵۰ / ۶. أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ- ۸۸ / ۱۷ وَ يَرَادُ التَّوَجُّهُ بِالْبَصَرِ وَ التَّعَمُّقُ وَ التَّدَبُّرُ فِي هَذِهِ الْأُمُورِ وَ النَّظَرُ فِي الْمَعْنَوِيَّاتِ، كَمَا فِي: يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاؤُهُ وَ يَقُولُ الْكَافِرُ- ۷۸ / ۴۰ يَرَادُ أَثَارَ الْأَعْمَالِ وَ الْأَخْلَاقِ الْمُتَقَدِّمَةِ وَ النَّظَرُ فِي الْأُمُورِ الْآخِرَةِ، كَمَا فِي: إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ- ۸۳ / ۲۲. ثُمَّ نَفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ- ۳۹ / ۶۸ وَ النَّظَرُ إِلَى مَا وَرَاءَ عَالَمِ الْمَادَّةِ: لَا يَدَّ أَنْ يَكُونَ بِبَصِيرَةٍ رُوحَانِيَّةٍ، فَإِنَّ الْبَاصِرَةَ الْبَدَنِيَّةَ الظَّاهِرَةَ تَفْنَى بِمَوْتِ الْبَدَنِ وَ قُوَاهُ».

اقسام نظر که شامل نظر مادی محسوس و نظر معنوی و نظر در امور آخرت می‌گردد و برای هر کدام مثال‌هایی را بیان می‌کند.

احمد بن فارس هم در «معجم مقاییس اللغة» نظر را: «تأمل و معاینه یک شیء»^۷ می‌داند.

گفتنی است فرق نظر و رؤیت در همین نکته نهفته است که نظر به دیدنی گفته می‌شود که همراه با تأمل باشد اما رؤیت صرف دیدن است و جالب توجه این‌که در قرآن کریم در موارد متعددی به مسئله نظر در اشیاء مختلف تأکید شده است و خداوند گاهی انسان‌ها را دعوت می‌کند که به خلقت شتر، کوه، دشت و آسمان نظر کنند یعنی با تفکر و تعمق در آفرینش شگفت‌انگیز آن‌ها و خلقت موجودات پی به حقایق عالم ببرند.

واژه «رجع»

ابن فارس می‌گوید: «رجع به معنای بازگشت و عود است و دلالت بر رد و تکرار می‌کند»^۸.

راغب اصفهانی نیز این واژه را با توجه به محل رجوع تفسیر می‌کند و می‌نویسد:

«الرُّجُوعُ یعنی بازگشت به هر آنچه که آغاز و شروع از آنجا بوده، یا اندیشیدن در آغاز و ابتدای چیزی، پس رجوع به جزئی از اجزاء یا فعلی از افعال، همان بازگشتن است ولی - رَجَع - بازگرداندن و تکرار کردن است (لازم و متعدی)»^۹.

مصطفوی در «التحقیق» می‌گوید:

«رجع به معنای عود و بازگشت به آن چیزی است که در قبل بوده است که شامل مکان و صفت و حالت و عمل و کلام می‌شود»^{۱۰}. بعد ایشان در توضیح بیشتر درباره معنای عود می‌نویسد: «عود به معنای بازگشت بعد از انصراف از شیء است و اقدام در مرتبه دوم را می‌گویند»^{۱۱}.

۷ - ابن فارس، احمد بن فارس، «معجم مقاییس اللغة»، ج ۵، ص ۴۴۴؛ «أَصْلُ صَحِيحٍ يَرْجِعُ فِرْعَوْنَهُ إِلَى مَعْنَى وَاحِدٍ، وَ هُوَ تَأْمُلُ الشَّيْءِ وَ مَعَانِيَهُ، ثُمَّ يَسْتَعَارُ وَ يَتَّسِعُ فِيهِ، فَيَقَالُ: تَنْظُرْتُ إِلَى الشَّيْءِ أَنْظُرُ إِلَيْهِ، إِذَا عَابَنَهُ وَ يَقُولُونَ: نَظَرْتُهُ، أَيْ اَنْتَظَرْتُهُ، وَ هُوَ ذَلِكَ الْقِيَاسُ، كَأَنَّهُ يَنْظُرُ إِلَى الْوَقْتِ الَّذِي يَأْتِي فِيهِ. وَ مِنْ بَابِ الْمَجَازِ وَ الْإِسْعَاقِ قَوْلُهُ: نَظَرْتُ الْأَرْضَ: أَرْتِ نِبَاتَهَا. وَ نَظَرُ الدَّهْرِ إِلَى بَنِي فَلَانٍ فَأَهْلَكَهُمْ. وَ هَذَا نَظِيرُ هَذَا، أَيْ إِنَّهُ إِذَا نَظَرَ إِلَيْهِ وَ إِلَى نَظِيرِهِ كَانَا سَوَاءً».

۸ - ابن فارس، احمد بن فارس، «معجم مقاییس اللغة»، ج ۲، ص ۴۹۰؛ «رَجَعُ: أَصْلٌ كَبِيرٌ مَطْرُودٌ مَنَاسِقًا، يَدُلُّ عَلَى رَدِّ وَ تَكَارُرٍ. تَقُولُ رَجَعْتُ رَجُوعًا: إِذَا عَادَ. وَ رَاجَعَ الرَّجُلُ أَمْرَانَهُ».

۹ - راغب اصفهانی، حسین بن محمد، «مفردات ألفاظ القرآن»، ج ۱، ص ۳۴۲؛ «الرُّجُوعُ: الْعُودُ إِلَى مَا كَانَ مِنْهُ الْبَدَأُ، أَوْ تَقْدِيرُ الْبَدَأِ مَكَانًا كَانَ أَوْ فِعْلًا، أَوْ قَوْلًا، وَ بِذَاتِهِ كَانَ رَجُوعًا، أَوْ بِجُزْءٍ مِنْ أَجْزَائِهِ، أَوْ بِفِعْلٍ مِنْ أَعْمَالِهِ. فَالرُّجُوعُ: الْعُودُ، وَ الرَّجْعُ: الْإِعَادَةُ».

۱۰ - مصطفوی، حسن، «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، ج ۴، ص ۶۱؛ «أَنَّ الْأَصْلَ الْوَاحِدَ فِي هَذِهِ الْمَادَّةِ: هُوَ الْعُودُ إِلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ قَبْلَ، مَكَانًا أَوْ صِفَةً أَوْ حَالًا أَوْ عَمَلًا أَوْ قَوْلًا».

۱۱ - همان مدرک، ص ۶۱؛ «الْعُودُ هُوَ الرَّجُوعُ بَعْدَ الْأَنْصِرَافِ عَنِ الشَّيْءِ، وَ أَقْدَامٌ بَعْدَ فِي الْمَرْتَبَةِ الثَّانِيَةِ، وَ يِقَابِلُهُ الْبَدَأُ. وَ أَمَّا الْعُودُ، فَهُوَ أَقْدَامٌ تَانَوَيْ عَلَى مَا أَقْدَمَ أَوَّلًا، أَيْ رَجُوعُ إِلَى عَمَلٍ حَتَّى يَعْمَلَهُ ثَانِيًا».

به نظر می‌رسد این واژه اعم از لقاء باشد لذا در استعمال، رجوع به همه موجودات نسبت داده شده است اما لقاء در بین موجودات مختص به انسان‌ها می‌باشد.

لقای الهی در اصطلاح

آنچه در ابتدای این سر فصل دانستن آن اهمیت دارد این است که بزرگان تعریف اصطلاحی روشنی از لقاء الله بیان نکرده‌اند. با توجه به این مهم در این رساله سعی شده است در سر فصل جمع‌بندی مفهومی، تعریف اصطلاحی جامعی از لقاء الله با توجه به احتمالات و اقوال مختلف بیان گردد.

دایره المعارف‌ها

مؤلف «فرهنگ معارف اسلامی» می‌نویسد:

«لقاء الله اصطلاحی عرفانی می‌باشد و نزد صوفیه عبارت از ظهور معشوق است چنان که عاشق را یقین شود اوست که به صورت آدم ظهور کرده است»^۱.

همچنین در ذیل واژه «رؤیت» به بیان تعریف اصطلاحی این واژه از منظر عرفا و صوفیه می‌پردازد: «در اصطلاح عرفا رؤیت عبارت است از مشاهده به بصر؛ خواه در دنیا و خواه در آخرت. و مراد از رؤیت در اصطلاح صوفیان رؤیت حق و لقاء اوست که به دلالت «مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ»^۲ رؤیت عیان در این جهان متعذر است اما در آخرت مؤمنان را موعود است به حکم «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ»^۳ و کافران را ممنوع به حکم «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ»^۴ مؤمنان حق را در دنیا به دیده ایمان بینند و در آخرت به نظر عیان «انکم سترون ربکم يوم القيامة کما ترون القمر ليلة البدر»^۵»^۶.

سعاد حکیم می‌نویسد:

«لقاء به معنای شهود رفیق است و مراد از رفیق، خداوند است»^۷.

صاحب «موسوعه مصطلحات صدرالدین شیرازی» با عنایت به اقسام لقاء می‌نویسد: «لقای حقیقی همان ادراک علمی است و لقاء جسمانی در حقیقت لقاء نیست»^۸.

اقوال بزرگان

فخر رازی

«فخر رازی» به سه بیان لقاء الله را تعریف می‌نماید:

وی در تفسیرش بیان می‌کند: «انسان در این دنیا، به خاطر غرق شدن در امور مادی و تلاش برای معاش، غالباً از خدا غافل می‌شود، ولی در قیامت که همه این مشاغل فکری بر طرف می‌گردد، انسان با تمام وجودش متوجّه پروردگار عالم خواهد شد و این است معنای لقاء الله»^۹.

همچنین در «مفاتیح الغیب» یا همان «تفسیر کبیر» دو تعریف دیگر از لقاء الله را به صورت احتمال بیان می‌کند و می‌نویسد: «مراد از لقاء الله یا تجلی حضرت حق برای بنده و اشراق نور کبریائی خداوند در روح عبد است و یا وصول بنده به ثواب خداوند و نائل شدن به رحمت او اگر مراد از لقاء الله معنای اول باشد که اعظم درجات و اشرف سعادات و کامل‌ترین خیرات است اما اگر معنای دوم صحیح باشد چه کسی است که آرزوی رسیدن به ثواب و مقامات رحمت خداوند را نداشته باشد»^{۱۰}.

ابن اثیر

ابن اثیر در مقام تعریف می‌گوید: «مراد از ملاقات پروردگار رسیدن به سرای آخرت و طلب نمودن آنچه از نعم الهی و ثواب نزد خداوند است می‌باشد»^{۱۱}.

صدر المتألهین

ایشان در «تفسیر القرآن الکریم» ضمن تحقیق در مسئله می‌فرماید: «لقاء الله غایت وجود است»^{۱۲}.

۸ - دغیم، سمیح، «موسوعه مصطلحات صدرالدین شیرازی»، ج ۱، ص ۴۶، «اللقاء الحقيقي لا يكون إلا هذا اللقاء أي الإدراك العلمي، وأما اللقاء الجسماني فليس هو بقاء في الحقيقة».

۹ - مکارم شیرازی، ناصر، «تفسیر نمونه»، ج ۱۷، ص ۳۵۹.

۱۰ - فخر رازی، محمد بن عمر، «تفسیر کبیر»، ج ۱۷، ص ۲۱۱، «أن لقاء الله إما أن يكون المراد منه تجلي جلال الله تعالى للعبد وإشراق نور كبريائه في روحه، وإما أن يكون المراد منه الوصول إلى ثواب الله تعالى وإلإي رحمته فإن كان الأول فهو أعظم الدرجات وأشرف السعادات وأكمل الخيرات، فالعاقلي كيف لا يرجوه، وكيف لا يتمناه؟ وإن كان الثاني فكذلك، لأن كل أحد يرجو من الله تعالى أن يوصله إلى ثوابه ومقامات رحمته».

۱۱ - به نقل از: ابن منظور، محمد بن مکرم، «لسان العرب»، ج ۱۵، ص ۲۵۴، «قال ابن الأثير: المراد بقاء الله المصير إلى الدار الآخرة وطلب ما عند الله، وليس الغرض به الموت».

۱۲ - صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، «تفسیر القرآن الکریم»، ج ۳، ص ۳۰۷، «غايه الوجود هي لقاء الله عز وجل».

۱ - سجادی، جعفر، «فرهنگ معارف اسلامی»، ج ۲، ص ۱۶۴۲.

۲ - سوره عنکبوت: ۲۹، آیه ۵؛ ترجمه: «هر کس لقای خداوند را امید می‌دارد (بداند که) زمان (مقرر کرده) خداوند آمدنی است و او شنوای داناست».

۳ - سوره قیامت: ۷۵، آیه ۲۲؛ ترجمه: «و به پروردگارش می‌نگرد».

۴ - سوره مطلقین: ۸۲، آیه ۱۵؛ ترجمه: «چنین نیست که می‌پندارند، بلکه آن‌ها در آن روز از پروردگارش محجوب‌اند».

۵ - ترجمه: «شما به زودی در روز قیامت پروردگارتان را می‌بینید همان طور که ماه شب چهارده را می‌بینید».

۶ - سجادی، جعفر، «فرهنگ معارف اسلامی»، ج ۲، صص ۹۲۸-۹۲۹.

۷ - حکیم، سعاد، «المعجم الصوفي، الحکمة فی حدود الکلمه»، ص ۶۶۱، «و ما هو لقاء و انما هو شهود الرفیق الذي اخذ الله بابصارنا عنه فقال: من احب لقاء الله احب الله لقاءه».

مقدس ببیند و در این مشاهده، احاطه قیومی حق و فناء ذاتی خود را شهود کند و بالعیان وجود خود و جمیع موجودات را ظل حق ببیند»^۴.

علامه طباطبائی

در اصطلاح قرآن «مقصود از لقاء الله قرار گرفتن بنده در موقف و جایگاهی است که میان او و پروردگارش حجاب و پرده‌ای نباشد، چنان‌که شأن روز قیامت چنین است؛ زیرا قیامت، ظرف ظهور حقایق است»^۵.
گفتنی است ایشان در جای دیگری از تفسیر خود بیان دیگری دارند که مکمل این معنا و به بیانی توضیح آن می‌باشد، ایشان می‌فرماید: «گونه‌ای دیگر از رؤیت و مشاهده، وجود دارد و آن درک و شعور درونی شیء است که بدون ابزار حسی انجام می‌شود و انسان نسبت به خدا چنین احساس و رؤیتی را دارد که همان اعتقاد به وجود او است»^۶.

جوادی آملی

«لقاء الله مشاهده جمال خداوند به اندازه هستی سالک صالح است»^۷.

جمع‌بندی بحث مفهوم‌شناسی

اصل معنای ملاقات و لقاء در فارسی به معنای دیدار است و در کتب لغت عربی نوشته‌اند: «معنای اساسی لقاء برخورد و دیدار طرفینی است که البته این معنای مقابله و مواجهه در عالم اجسام روشن است مانند مقابله شدن و مواجه بودن دو فرد با یکدیگر اما در عالم روحانی و نسبت به خداوند متعال قهراً باید این مقابله و مواجهه و ملاقات به صورت روحانی و معنوی باشد چون خداوند از خصوصیات و اوصافی که در عالم خلق می‌باشد منزّه است»^۸.

از طرفی زمانی مقابله همراه با ارتباط است که تناسب

ایشان لقاء الله را با عنایت به مراتب آن تعریف می‌نماید: «معرفت اجمالی و معرفت اسماء و صفات الهی و تجلی مراتب ذات و اسماء و صفات حق تعالی، به آن میزان که برای ممکن، ممکن است»^۱.

و به عبارت دیگر، «کشف حجب ظلمانیه و نورانیه که برای عبد شد؛ آن وقت معرفت بر ذات حق تعالی و اسماء و صفات او پیدا می‌کند که آن معرفت از جنس معرفت قبل از آن کشف نیست»^۲.

و به عبارت دیگر، «انوار جمال و جلال الهی در قلب و عقل و سر خواص اولیای او تجلی می‌کند، به درجه‌ای که او را از خود فانی می‌نماید و به خود باقی می‌دارد؛ آن وقت محو جمال خود نموده و عقل او را مستغرق معرفت خود کرده و به جای عقل او خود تدبیر امور او را می‌نماید. اگرچه بعد از این همه مراتب کشف سبحات جلال و تجلی انوار جمال و فناء فی الله و بقای بالله، باز حاصل این معرفت، این خواهد شد که از روی حقیقت از وصول به کنه معرفت ذات، عجز خود را بالعیان و الکشف خواهد دید»^۳.

امام خمینی (ره)

ایشان ضمن بیان مراتب و راه رسیدن به لقای الهی به تبیین محمل درست لقاء الله پرداخته و می‌نویسد: «پس از تقوای تامّ تمام و اعراض کلی قلب از جمیع عوالم و رفض نشأتین و قدم بر فرق اثبّت و انانیت گذاشتن و توجه تامّ و اقبال کلی به حق و اسماء و صفات آن ذات مقدس کردن و مستغرق عشق و حبّ ذات مقدس شدن و ارتیاضات قلبیه کشیدن، یک صفای قلبی از برای سالک پیدا شود که مورد تجلیات اسمائیه و صفاتیّه گردد و حجاب‌های غلیظی که بین عبد و اسماء و صفات بود خرق شود و فانی در اسماء و صفات گردد و متعلق به عز قدس و جلال شود و تدلّی تامّ ذاتی پیدا کند و در این حال، بین روح مقدس سالک و حق حجابی جز اسماء و صفات نیست.

و از برای بعضی از ارباب سلوک ممکن است حجاب نوری اسمائی و صفاتی نیز خرق گردد و به تجلیات ذاتی غیبی نائل شود و خود را متعلق و متدلّی به ذات

۱ - ملکی تبریزی، جواد بن شفیع، «رساله لقاء الله»، ص ۱۵.

۲ - همان مدرک.

۳ - ملکی تبریزی، جواد بن شفیع، «رساله لقاء الله»، ص ۱۵.

۴ - امام خمینی، روح الله، «شرح چهل حدیث» (اربعین حدیث)، صص ۴۵۳-۴۵۴.

۵ - طباطبائی، محمدحسین، «المیزان فی تفسیر القرآن»، ج ۱۶، ص ۱۰۲، «المراد بلقاء الله وقوف العبد موقفا لا حجاب بینه و بین ربه كما هو الشأن يوم القيامة الذي هو ظرف ظهور الحقائق، قال تعالى: «وَيَتَلَمَّظُونَ أَلَّهُ هُوَ الْحَقُّ الْحَقُّ الْحَقُّ»»، «انسان از آغاز تا انجام»، ص: ۲۶۳.

۶ - همان مدرک، ج ۸، ص ۲۴۰: «أنه تعالى يثبت في كلامه قسما من الرؤيه والمشاهده وراء الرؤيه البصريه الحسيه، و هي نوع شعور في الإنسان يشع بالشيء بنفسه من غير استعمال آلة حسيه أو فكرية، وأن للإنسان شعورا بربه غير ما يعتقد بوجوده من طريق الفكر والاستخدام الدليل بل يجهده وجدانا من غير أن يحجبه عنه حاجب، ولا يجره إلى الغفلة عنه إلا اشتغاله بنفسه وبمعاصيه التي اكتسبها، و هي مع ذلك غفله عن أمر موجود مشهود لا زوال علم بالكلية و من أصله فليس في كلامه تعالى ما يشع بذلك البتة بل عبر عن هذا الجهل بالغفله و هي زوال العلم بالعلم لا زوال أصل العلم».

۷ - جوادی آملی، عبدالله، «تفسیر تسنیم»، ج ۲، ص ۳۰۶.

۸ - ابراهیمی، ابراهیم و صادری، مریم، «مفهوم‌شناسی واژه لقاء الله در قرآن»، ص ۱۲.

و تقارب بین دو متلاقی، از نظر مادی یا معنوی، تحقق یابد. بر این اساس «انسان استعداد ارتباط با هر امری از هر مقام و عالمی را دارد، بلکه دارای نیروی ارتباط و استعداد لقاء خدای تعالی می باشد»^۱. - مصطفوی، حسن، «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، ج ۱۰، ص ۲۲۹.

«فعل تلاقی و واژه ملاقات در مورد دو چیز و یا دو کسی به کار می رود که از هم دور بوده و فاصله و جدایی بین آن دو وجود داشته باشد و اکنون آن دو به هم رسیده اند و در مورد دو چیزی که پیش تر بین آن دو جدایی و فاصله نبوده، به کار نمی روند»^۲.

«توفیق لقاء الله که نصیب بندگان بهشتی می شود، لقاء ذات خدای سبحان نیست که آن مشهود احدی نخواهد بود. اولیای الهی فیض و ظهور خاص خدا را که از آن به اسمای الهی یاد می شود ملاقات می کنند، لیکن نه با چشم ظاهر و نه با اندیشه و علم حصولی و استدلال، بلکه با دل و حقیقت ایمان»^۳.

منابع

۱. قرآن کریم

۲. ابراهیمی، ابراهیم و صادری، مریم، مفهوم شناسی واژه لقاء الله در قرآن، فصلنامه پژوهش های ادبی قرآنی، مقاله ۱، دوره ۲، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۳، ص ۷-۲۵.

۳. ابن سیده، علی بن اسماعیل، المحکم و المحيط الأعظم، ۱۱ جلد، چاپ اول، ناشر: دار الکتب العلمیه، لبنان، بیروت، بی تا.

۴. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغه، ۶ جلد، چاپ اول، ناشر: مکتب الاعلام الاسلامی، ایران، قم، بی تا.

۵. ابن منظور، محمد، لسان العرب، مصحح: میردامادی، جمال الدین، چاپ سوم، ناشر: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع- دارصادر، لبنان، بیروت، ۱۴۱۴ ه. ق.

۶. ابوالفتح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ۲۰ جلد، چاپ اول، ناشر: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ایران، مشهد، ۱۴۰۸ ه. ق.

۷. اسماعیل بن عباد، صاحب بن عباد، المحيط فی اللغه، ۱۱ جلد، چاپ اول، ناشر: عالم الکتب، لبنان، بیروت، بی تا.

۸. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، چاپ پنجم، ناشر: مرکز نشر اسراء، ایران، قم، ۱۳۸۴ ه. ش.

۹. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، ۶ جلد، چاپ اول، ناشر: دار العلم للملایین، لبنان، بیروت، بی تا.

۱۰. حکیم، سعاد، المعجم الصوفی، الحکمه فی حدود الکلمه، ۱ جلد، چاپ اول، ناشر: دندره للطباعة و النشر، لبنان، بیروت، بی تا.

۱۱. خمینی (ره)، روح الله، شرح چهل حدیث (اربعین حدیث) (موسوعه الإمام الخمينی ۴۶)، جلد، چاپ پنجاه و هفتم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ایران، تهران، ۱۳۹۲ ه. ش.

۱۲. دغیم، سمیع، موسوعه مصطلحات صدرالدین شیرازی، ۱ جلد، چاپ اول، ناشر: مکتبه لبنان ناشرون، لبنان، بیروت، ۲۰۰۴ م.

۱۳. راغب أصفهانی، حسین، مفردات ألفاظ القرآن، مصحح: داوودی، صفوان عدنان، چاپ اول، ناشر: دارالقلم، لبنان، بیروت، ۱۴۱۲ ه. ق.

۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، ۷ جلد، چاپ دوم، ناشر: انتشارات بیدار، ایران، قم، ۱۳۶۶ ه. ش.

۱۵. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، ناشر: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ایران، قم، ۱۴۱۷ ه. ق.

۱۶. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۰ جلد، چاپ سوم، ناشر: انتشارات ناصر خسرو، ایران، تهران، ۱۳۷۲ ه. ش.

۱۷. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، ۶ جلد، چاپ سوم، ناشر: مرتضوی، ایران، تهران، ۱۳۷۵ ه. ش.

۱۸. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، ۱۰ جلد، چاپ اول، ناشر: دار احیاء التراث العربی، لبنان، بیروت، بی تا.

۱۹. فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب (تفسیر الکبیر)، ۳۲ جلد، چاپ سوم، ناشر: دار احیاء التراث العربی، لبنان، بیروت، ۱۴۲۰ ه. ق.

۲۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ۹ جلد، چاپ دوم، ناشر: نشر هجرت، ایران، قم، بی تا.

۲۱. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، ۴ جلد، چاپ اول، ناشر: دار الکتب العلمیه، لبنان، بیروت، بی تا.

۲۲. فیومی، أحمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، چاپ دوم، ناشر: موسسه دارالهجره، قم، ۱۴۱۴ ه. ق.

۲۳. قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، ۷ جلد، چاپ ششم، ناشر: دار الکتب الاسلامیه، ایران، تهران، ۱۳۷۱ ه. ش.

۲۴. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس، ۲۰ جلد، چاپ اول، ناشر: دار الفکر، لبنان، بیروت، بی تا.

۲۵. مصباح یزدی، محمد تقی، لقاء الهی، چاپ سوم، ناشر: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ایران، قم، ۱۳۹۲ ه. ش.

۲۶. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، چاپ اول، ناشر: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ایران، تهران، ۱۳۶۸ ه. ش.

۲۷. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، چاپ اول، ناشر: دارالکتب الإسلامیه، ایران، تهران، ۱۳۷۴ ه. ش.

۲۸. ملکی تبریزی، جواد بن شفیع، رساله لقاء الله، محقق: حسن زاده، صادق، ۱ جلد، ناشر: آل علی (علیه السلام)، ایران، قم، ۱۳۸۵ ه. ش.

۱ - مصباح یزدی، محمد تقی، «لقاء الهی»، ص ۱۸.

۲ - مصطفوی، حسن، «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، ج ۶، ص ۲۶۳.

جهل و معانی آن در لغت و اصطلاح



عرفان گرزین

طلبه حوزه علمیه امام خمینی (ره) استان گلستان، شهر گرگان

چکیده:

واژه «جهل» از لغات پر کاربرد در قرآن کریم و احادیث معصومین (ع) است که در متون علوم عقلی، حقوقی و اخلاقی نیز مورد استفاده زیاد قرار گرفته است. ماده جهل در کتب لغت به سه معنای «ضد عقل»، «ضد علم» و «ضد حلم» آمده، همچنین در فرهنگ لغت فارسی معنای «نادانستن» برای آن ذکر شده است. در اصطلاح حقوقی و علوم عقلی تنها همان معنای «ضد علمش» مراد است و در اصطلاح اخلاقی، به پیروی از حدیث مشهور جنود عقل و جهل که یک بار «جهل» را در برابر «عقل» و بار دیگر آن را مقابل «علم» قرار داده است، دو معنای «ضد عقل» و «ضد علم» را برای لغت جهل در نظر گرفته‌اند.

ما پس از جست‌وجو و گردآوری این معانی به این نتیجه رسیدیم که معنای لغوی جهل با هر یک از معانی اصطلاحی آن رابطه عموم و خصوص مطلق دارند.

کلیدواژه: جهل، عقل، حلم، علم، قرآن کریم

اکنون بر حسب مقام، معنای چند مورد از واژگان مترادف، متضاد و مشتق از ریشه «جهل» را که از منابع به دست می‌آید برمی‌شماریم که برای پژوهشگران عزیز، دقت در آن واژه‌ها نیز می‌تواند کمکی شایان در روشنگری معنای «جهل» باشد.

واژگان مترادف:

الف) سفه: نقیض حلم و به معنای جهل، سبکسری، کم عقلی و نابردباری است.

ب) حقم: در لغت به معنای نقصان عقل آمده و مترادف با جهل و متضاد عقل است.

ج) جنون: از ریشه جن، که در لغت به معنای ستر، پوشش، از بین رفتن یا فساد عقل آمده است.^۱
واژگان متقابل:

الف) علم: یعنی شناخت، دانایی، یقین، درک کردن حقیقت چیزی و دانستن چیزی که انسان قبلاً نمی‌دانست.

ب) حلم: متضاد جهل و سفه دانسته شده، به معنای ضبط و کنترل هیجان و غضب، خویشتن‌داری و حفظ طبیعت خویش از گرفتار شدن در هیجان غضب.

ج) عقل: نقیض جهل و مترادف با علم است؛ که در اصل به معنای حفظ کردن و خودداری نمودن است و معنای حسی آن، بستن شتر با زانو بند می‌باشد.

د) اسلام: مصدر باب افعال از ریشه سلم به معنای سالم شدن، رهایی یافتن از آفات، اطاعت و تسلیم بی قید و شرط از امر و نهی مافوق است، که در مقابل جاهلیت اهل شرک قرار دارد.^۲

واژگان مشتق:

«اشْتَجَهَلَ»؛ یعنی او را نادان شمرد یا او را خوار و سبک کرد.^۳

«تَجَاهَلَ - تَجَاهَلًا»؛ به معنای خود را نادان وانمود کردن و خود را به نادانی زدن آمده.^۴

«جَاهَلَ - مُجَاهَلَةً»؛ یعنی با او تجاهل کرد، به او ناسزا گفت. که این واژه ضد (جَامَلَ) است.

همچنین «الجاهل»؛ یعنی نادان، بیسواد و احمق، که بر صیغ جُهَل و جُهَال و جُهَلَاء و جُهَل و جُهَل جمع بسته می‌شود.

«الْجَاهِلِيَّة» نیز به معنای حالت جهل و نادانی است و منسوب به آن را «الجاهلی» دانسته‌اند.^۵ البته لغت‌شناسان و مفسران، واژه‌ی «جاهلیت» را به دوره‌ی خاصی از زمان اطلاق کرده‌اند که فرهنگی منحصر به فرد بر آن حاکم بوده است که به عبارتی روشنتر، ایشان معتقدند این دوره از لحاظ تاریخی قبل از ظهور اسلام بوده که در میان اعراب، جهل نسبت به خداوند متعال، بت‌پرستی، نادانی، ظلم و دیگر خسیسه‌های مذموم وجود داشته است.^۶

البته «جَهْل - جُهَلًا و جُهَالَةً» علاوه بر اینکه معنایی «ضد علم»، یعنی «نادان شدن» را افاده می‌کند، در مواردی هم به معنای «نادان و ستمکار و بد اخلاق شد»، آمده که در حقیقت معنایی است «ضد عقل».

«جَهْل - تَجْهِيلاً»؛ او را به نادانی نسبت داد.

«الْجَهْلُ» - ج جُهَلَاء: نادان مطلق.^۷

«الْمَجَاهِل»؛ سرزمینهای ناشناخته در دنیا، اَنَا لَنْصَفَحْ عَنْ مَجَاهِل قَوْمِنَا: ما از نادانی قوم خود می‌گذریم.^۸

«الْمَجْهَل» که جمعش «مَجَاهِل» است؛ به معنای بیابان خشک و بی آب و ناشناخته آمده.

«الْمَجْهَلَة» آن چیزی است که انسان را بر جهالت وادار می‌کند.

و «الْمَجْهُول» بر صیغه اسم مفعول، به معنای شناخته نشده، دانسته نشده و مورد جهل واقع شده می‌باشد.^۹

جهل و مشتقات آن در قرآن کریم:

گفتنی است که خود لفظ «جهل»، در قرآن کریم نیامده اما مشتقات فعلی و اسمی آن ۲۴ مرتبه در کلام الله مجید به کار رفته است،^{۱۰} مشتقات اسمی آن عبارتند از «الجاهلین» [۵]، «بجَهَاله» [۶]، «الجاهلیه» [۷]، «الجاهلون» [۸]، «جاهلون» [۹]، «الجاهل» [۱۰] و «جهولا» [۱۱] و مشتقات فعلی آن نیز «تجهلون» [۱۲] و «یجهلون» [۱۳] می‌باشند.

بررسی، مقایسه و تحلیل معانی در نظر گرفته شده برای مشتقات «جهل» که در آیات کریمه به کار رفته، امری دامنه‌دار و بس گسترده است که برای ادای حق این موضوع، می‌بایست در مقاله‌ای جداگانه به آن

۵. ر. ک. همو، ۱۳۷۵: ۲۸۷.

۶. ر. ک. شعبانپور، محمد و بشارتی، زهرا، ۱۳۹۴: ۱۰.

۷. ر. ک. بستانی، ۱۳۷۵: ۳۰۷.

۸. ر. ک. همو، ۱۳۷۵: ۷۸۳.

۹. ر. ک. همو، ۱۳۷۵: ۷۸۶.

۱۰. ر. ک. رفیعی، علی؛ عبدالهی، حسن، ۱۳۹۳: ۱۴۱.

۱. ر. ک. رفیعی، علی؛ عبدالهی، حسن، ۱۳۹۳: ۱۴۴-۱۴۵.

۲. ر. ک. همو، ۱۳۹۳: ۱۴۶-۱۴۵.

۳. ر. ک. بستانی، ۱۳۷۵: ۵۴.

۴. ر. ک. همو، ۱۳۷۵: ۲۰۸.

پرداخته شود. لذا به ذکر نمونه‌ای از معانی مختلفی که توسط مفسران و قرآن پژوهان ذکر شده، بسنده می‌کنیم مثلاً ذیل آیه شریفه «إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ» (نساء: ۱۷)، در معنای جهالت، وجوهی ذکر شده است:

۱. هر معصیتی که از انسان سرزند، از راه جهالت است، اگر چه از روی عمد باشد زیرا این جهل است که انسان را به معصیت دعوت می‌کند و معصیت را در نظر او آرایش می‌دهد. ابن عباس و عطا و مجاهد و قتاده این وجه را پذیرفته‌اند. همچنین است آیه شریفه: «هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ» (یوسف: ۸۹) یعنی آیا دانستید هنگامی که جاهل بودید با یوسف و برادرش چه کردید. در اینجا به برادران یوسف بواسطه اینکه خواستند معصیت خدا کنند، نسبت جهل داده شده است.

۲. ابو العالیه و قتاده می‌گویند: صحابه اجتماع کرده‌اند بر اینکه: هر گناهی که انسان مرتکب شود از روی جهالت است و معنایی ضد عقل را افاده می‌کند.

۳. زجاج می‌گوید: گناه، جهالت است بواسطه اینکه انسان لذت فانی را بر لذت جاودانی ترجیح می‌دهد. بنا بر این آنها در انتخابشان جاهلند. که اشاره به معنای ضد حلم برای واژه جهل دارد.

۴. فراء می‌گوید: معنای جهالت این است که آنها به کینه کفری که در عمل زشت است، پی نبرده‌اند. می‌توانیم این معنا را ضد علم بدانیم.

۵. جبائی می‌گوید: مقصود این است که آنها جاهلند که عملشان گناه است، از این رو گناه را مرتکب می‌شوند ولی دلیلی اقامه می‌کنند که آن عمل را از صورت گناه خارج می‌سازد.^۱

۶. مرحوم علامه طباطبایی نیز در تبیین معنای جهل ذیل این آیه شریفه می‌فرماید: «منظور از این جهل همان معنای لغوی کلمه است، و جهل در لغت مقابل علم است، اما از آنجایی که مردم احساس می‌کنند که هر عملی که از آنان صادر می‌شود از روی علم و اراده‌شان صادر می‌شود و چون اراده، همواره ناشی از نوعی حُب و شوق است، -چه اینکه فعل بحسب نظر عقلا فعلی باشد که باید در مجتمع صادر شود و یا فعلی باشد که از نظر اجتماع نبایستی صادر شود- و آنهایی که در

عقل ممیز دارند اقدام به عمل زشت نمی‌کنند و عملی که نزد عقلا سزاوار نیست انجام نمی‌دهند، از این رو این درک و اعتقاد برایشان حاصل می‌شود که هر کس با انگیزه هوای نفس و دعوت شهوت با غضب مرتکب این گناهان و اعمال زشت بشود، در حقیقت واقعیت و حقیقت امر بر او پوشیده مانده و کوران برخاسته در دلش چشم عقلش را که ممیز بین خوبی‌ها و بدی‌ها است پوشانده و یا به عبارت کوتاه‌تر بگو چهار جهلش ساخته و به همین جهت مردم در عرف و اصطلاح خود چنین کسی را جاهل می‌نامند، هر چند که با نظر دقیق و علمی، خود این درک نوعی علم است، لیکن از آنجایی که علم گنهکار به زشتی گناه و علت زشتی و مذموم بودن گناه، خاصیت و اثر علم را ندارد، چون او را از وقوع در قبح و شناعة باز نداشت، لذا بودن این علم را با نبودش یکسان شمرده‌اند. پس گنه کار در عرف و اصطلاح مردم جاهل است، آری مردم حتی یک انسان جوان و کم تجربه را- هر قدر هم با سواد باشد- به خاطر غلبه هوی و هوس جوانی در او و ظهور عواطف و احساسات دور و درازش جاهل می‌خوانند، باز به همین جهت است که مردم را می‌بینی که مرتکب کارهای زشت را اگر از عمل خود شرمسار و از پیروی هوا و هوس و عواطف نابجای خود خجل نباشد جاهل نمی‌نامند، بلکه او را معاند و مرتکب عمدی نامیده و یا عنوانی نظیر اینها به او می‌دهند.^۲

معانی اصطلاحی جهل:

الف) در حوزه علوم عقلی، لغت «جهل» تقریباً در همان معنی لغوی به کار برده می‌شود؛ و به معنی ندانستن یا ناآگاهی است. اگر بخواهیم کمی دقیق‌تر نگاه کنیم، می‌بایست برای درک معنای اصطلاحی «جهل» در فلسفه و منطق، مفهوم «علم» نیز به درستی شناخته شود، چرا که تعریف این دو اصطلاح در محدوده علوم عقلی، رابطه بسیار تنگاتنگی با یکدیگر دارند، بنابراین از آنجا که در دانش منطق، «علم» به معنی آگاهی داشتن و دست یافتن به واقعیت‌های خارج از ذهن است، «جهل» نیز در این دانش به معنی نادانستن و دست نیافتن به واقعیت‌های خارجی خواهد بود.^۳

ب) در متون فقهی و حقوقی این واژه عمدتاً در معنای لغوی به کار رفته، ولی دامنه کاربرد آن به مواردی که در

۲. موسوی همدانی، ج ۴: ۱۳۷۴-۳۷۸-۳۷۹؛ نیز، ر. ک. طباطبایی، ج ۴: ۱۴۱۷-۳۳۹.
۳. ر. ک. نجابت، علی اصغر، ۱۳۹۳؛ قابل دسترسی از <http://pajooh.e.ir>

۱. ر. ک. مترجمان، ج ۵: ۱۳۶۰-۷۰-۷۱؛ نیز، ر. ک. طبرسی، ج ۳: ۱۳۷۲-۳۶.

آن نسبت به موضوعی شك یا وهم وجود دارد، - شبهات حکمی و موضوعی - نیز تسری یافته است، زیرا در واقع در این موارد نیز نوعی جهل و ناآگاهی وجود دارد. در منابع فقهی و حقوقی، جهل از نظر منشأ تحقق آن به جهل قصوری و تقصیری تقسیم شده است. در جهل قصوری، شخص متصف به جهل در شرایطی است که به هیچ وجه امکان دسترسی و آگاهی به احکام شرعی و قوانین را ندارد، مانند شخصی که در محلی دورافتاده زندگی می‌کند و نمی‌تواند با علما و مراکز علمی و دینی ارتباط داشته باشد. در جهل تقصیری، جاهل قدرت دستیابی به علم و قانون را دارد، ولی بر اثر کوتاهی و سهل انگاری خود همچنان در جهل باقی می‌ماند.^۱ همچنین لغت جهل «در اغلب رشته های حقوق به‌ویژه در حقوق خصوصی و حقوق کیفری و نیز در رشته های مرتبط با حقوق، مانند فقه و اصول، از کاربرد زیادی برخوردار است.»^۲

ج) لغت جهل در علم اخلاق نیز معنای خاص خود را دارد، زیرا از تقابلی که میان عقل و جهل وجود دارد و از آنجا که در بیشتر احادیث معصومین (ع) جهل به مثابه وصفی در مقابل عقل معرفی شده است، می‌توان استنباط کرد که جهل نوعی حالت اخلاقی منفی است.^۳ همانطور که در حدیث مشهور جنود عقل و جهل از امام صادق (ع)، «جهل» به عنوان حقیقتی در برابر حقیقت نورانیة «عقل» معرفی شده که آن «وهم کل» است در انسان کبیر، که به حسب فطرت و جبلت، مایل به شرور و فساد و داعی به اغلوطة و اختلاق است و آن بعینه، حقیقت ابلیس الالباسه و شیطان بزرگ است، که سایر شیاطین و ابالسه از بروزات و مظاهر آن است و از برای این حقیقت، تجرّد است، تجرّد برزخی ظلمانی، نه تجرّد عقلانی نورانی؛ چنانچه پیش اصحاب معرفت و یقین روشن و واضح است.»^۴ همچنین در ادامه حدیث شریف ضمن تبیین لشکریان عقل و جهل، علم را از جنود عقل و در مقابلش جهل را از جنود آن جهلی که در برابر عقل بوده است برمی‌شمارد. علم و جهل در این مقام، عبارتند از: شئون آن دو حقیقت؛ یعنی شأن عقل علم است، زیرا که عقل حقیقت مجرّده غیر محجوبه است و با برهان ثابت گشته که این حقیقت، عاقل و عالم است. اما جهل گرچه مجرّد است و عالم، ولی به واسطه غلبه وجهه ملکینه طبیعیّه بر آن تمام ادراکاتش از قبیل جهالات

مرکبه است و طبق نظام کلی و جمال الهی نمی‌باشد. به بیانی دیگر، علم عبارت است از ادراکات عقلیه‌ای که مربوط به حق - جلّ جلاله - باشد و جهل نیز ادراکات جهلیّه شیطانیه^۵ مربوط به شجره خبیثه است که اصل اصول جهالات و ضلالت است.^۵

با این تفصیل روشن شد که «جهل» در علم اخلاق، گاهی در «مقابل عقل» قرار گرفته و اصطلاحی است برای حقیقتی ظلمانی و گاهی در «مقابل علم» قرار گرفته و اصطلاحی برای یکی از شئون آن حقیقت ظلمانی محسوب می‌شود.

نتیجه:

در نهایت از مطالعه این مطالب چنین نتیجه گرفتیم که رابطه منطقی «عموم و خصوص مطلق» میان معنای لغوی «جهل» و معنای اصطلاحی آن برقرار است؛ یعنی «جهل» در لغت به سه معنای «ضد عقل» و «ضد علم» و «ضد حلم» آمده است و عام به حساب می‌آید. از این لغت در مباحث حقوقی و علوم عقلی تنها معنای «ضد علمش» مورد نظر است و در مباحث علم اخلاق معنای مصطلح «ضد عقلش» که گاهی هم به مناسبت مقام، معنای «ضد علم» از آن اراده می‌کنند که نسبت به معنای لغوی مطلق، خاص است.

پی نوشت‌ها:

۱. رفیعی، علی؛ عبد‌الهی، حسن، معناشناسی واژه جهل در قرآن کریم، فصلنامه مطالعات قرآنی، سال پنجم، شماره ۲۰، صص ۱۲۹-۱۴۹، زمستان ۱۳۹۳.

۲. آخوندی، روح الله، مفهوم جهل، نشریه پژوهشنامه حقوق اسلامی، شماره ۳۵، صص ۹۵-۱۲۴، تابستان ۱۳۹۱.

۳. ناصری مقدم، حسین، جهل (۱)، نشریه دانشنامه جهان اسلام، شماره ۱۱، صص ۵۲۸-۵۲۹، ۱۳۸۶ ش

۴. ناصری مقدم، حسین؛ سعیدی، فریده، جهل (۲)، نشریه دانشنامه جهان اسلام، شماره ۱۱، صص ۵۲۹-۵۳۴، ۱۳۸۶ ش

۵. ر.ک. بقره: ۶۷ و انعام: ۳۵ و اعراف: ۱۹۹ و هود: ۴۶ و یوسف: ۳۳ و قصص: ۵۵

۶. ر.ک. النساء: ۱۷ و الأنعام: ۵۴ و نحل: ۱۱۹ و حجرات: ۶

۷. ر.ک. آل-عمران: ۱۵۴ و مائده: ۵۰ و احزاب: ۳۳ و فتح: ۲۶

۸. ر.ک. فرقان: ۶۳ و زمر: ۶۴

۹. ر.ک. یوسف: ۸۹

۱۰. ر.ک. بقره: ۲۳۷

۱۱. ر.ک. احزاب: ۷۲

۵. ر.ک. خمینی، روح الله، ۱۳۸۲: ۲۵۸

۱. ناصری مقدم، حسین؛ سعیدی، فریده، ۱۳۸۶: ۵۲۹-۵۳۰

۲. آخوندی، روح الله، ۱۳۹۱: ۹۵

۳. ر.ک. ناصری مقدم، حسین، ۱۳۸۶: ۵۲۹

۴. خمینی، روح الله، ۱۳۸۲: ۲۳-۲۴

۱۲. ر. ک. اعراف: ۱۳۸ و هود: ۲۹ و نمل: ۵۵ و احقاف: ۲۳

۱۳. ر. ک. انعام: ۱۱۱

۱۴. با توجه به آنچه در مقاله «معناشناسی واژه جهل در قرآن کریم» یافتیم، مشتقات این واژه در ۸ مورد از آیات قرآنی، در تقابل معنایی با واژه علم استعمال شده و در ۱۶ مورد، به معنای عدم بردباری و تندخویی، در تقابل معنایی با واژه حلم به کار رفته است. [برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به رفیعی، علی و عبدالحی، حسن، ۱۳۹۳: ۱۴۱ و ۱۴۲] البته باید توجه داشت که این ادعا از جانب نویسندگان محترم مقاله، بدون ذکر منبع یا بررسی تمامی آیات شریفه بوده است. همچنین در مقاله‌ی «جهل» ۱ چند آیه شریفه که مشتقات جهل در آن به کار رفته است، مختصراً بررسی شده. [برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به ناصری مقدم، حسین، ۱۳۸۶: ۵۲۸]

فهرست منابع:

۱. قرآن کریم

۲. ابن درید، محمد بن حسن، جملهره اللغة، چاپ اول، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۸۸م

۳. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، چاپ اول، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق

۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق

۵. آخوندی، روح الله، مفهوم جهل، نشریه پژوهشنامه حقوق اسلامی، شماره ۳۵، صص ۹۵-۱۲۴، تابستان ۱۳۹۱.

۶. ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق

۷. بستانی، فواد افرام، فرهنگ ابجدی، چاپ دوم، تهران: اسلامی، ۱۳۷۵ش

۸. خمینی، روح الله، شرح حدیث «جنود عقل و جهل»، چاپ هفتم، قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۳۸۲ش

۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، چاپ اول، بیروت: دار القلم، ۱۴۱۲ق

۱۰. رفیعی، علی؛ عبدالحی، حسن، معناشناسی واژه جهل در قرآن کریم، فصلنامه مطالعات قرآنی، سال پنجم، شماره ۴۰، صص ۱۲۹-۱۴۹، زمستان ۱۳۹۳.

۱۱. زبیدی، مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، چاپ اول، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ق

۱۲. زمخشری، محمود بن عمر، مقدمه الأدب، چاپ اول، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۸۶ش

۱۳. شعبانپور، محمد و بشارتی، زهرا، مولفه‌های قرآنی فرهنگ

جاهلیت و مصادیق آن در جوامع مدرن، نشریه علمی-پژوهشی تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، سال ششم، شماره ۱۹، صص ۷-۲۸، تابستان ۱۳۹۴.

۱۴. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق

۱۵. طبرسی، فضل، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش

۱۶. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، چاپ سوم، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۳۰ق

۱۷. قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ش

۱۸. مترجمان، ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، تهران: انتشارات فراهانی، ۱۳۶۰ش.

۱۹. موسوی همدانی، سید محمد باقر، ترجمه تفسیر المیزان، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴ش

۲۰. ناصری مقدم، حسین، جهل (۱)، نشریه دانشنامه جهان اسلام، شماره ۱۱، صص ۵۲۸-۵۲۹، ۱۳۸۶ش

۲۱. ناصری مقدم، حسین؛ سعیدی، فریده، جهل (۲)، نشریه دانشنامه جهان اسلام، شماره ۱۱، صص ۵۲۹-۵۳۴، ۱۳۸۶ش

۲۲. نجابت، علی اصغر، جهل، قابل دسترسی از سایت پژوهشکده باقرالعلوم (ع)، قم: <http://pajoohe.ir>، ۲۴ آبان ۱۳۹۳.

بررسی شخصیت رجالی، مشایخ روایات و اسانید روایات کتاب صحیح بخاری



محمد جواد راستگو

چکیده:

کتاب صحیح بخاری معتبرترین کتاب از مجامع حدیثی اهل سنت پس از قرآن کریم است که به جمع آوری روایات در ابواب مختلف پرداخته است. بخاری سال‌های متعددی برای جمع‌آوری احادیث نزد اساتید گوناگون به تحصیل مشغول بوده است. اگر چه کتاب مزبور از جایگاهی رفیع نزد اهل سنت برخوردار است، اما منصفان و محققان از اهل سنت، به نقاط ضعفی در مورد این کتاب اشاره کرده‌اند. مواردی همچون نقل به معنا، نقل احادیث مجعول، نقل حدیث از افراد مجهول و کذاب، نقل ناقص حدیث و... از نقاط ضعف مورد اشاره آنان است. همچنین عدم توجه به فضایل اهل بیت را می‌توان نشان از تعصب وی دانست.

کلید واژه: بخاری - مسلم - مشایخ - ضعف رجالی - ضعف فقهی

مقدمه

است که مشهورترین آنها: مسند احمد، مسند شامیین، مسند ابوعوانه است. دسته چهارم، جوامع است که جامع الاحادیث سیوطی، جامع الاصول ابن اثیر جزری از آن دسته هستند. دسته پنجم از این منابع، معاجم است که معجم الکبیر، معجم الاوسط و معجم الصغیر طبرانی از جمله معاجم هستند. و دسته آخر از منابع روایی اهل سنت، مصنفات است که شامل مصنف عبدالرزاق^۱، مصنف ابن ابی شیبه^۲ می باشد.

برتری و رتبه کتب حدیثی:

از میان منابع فوق، «صحاح» در درجه اول قرار دارد که شامل شش کتاب ذیل می شود:

صحیح بخاری، صحیح مسلم، صحیح ابوداود، صحیح ترمذی، صحیح نسایی و صحیح ابن ماجه. در بین این شش کتاب، صحیح بخاری و مسلم برتر از دیگر کتب است، گرچه برخی ابی داود را مقدم می دارند^۳ و برخی «ترمذی» را. عده ای «نسائی» را - با تمام موقعیت علمی که دارد - در رتبه آخر قرار داده اند. ذهبی در این زمینه می نویسد: نسائی در علل الحدیث، آشنایی و ید طولایی دارد و از مسلم، ترمذی، ابوداود و... بالاتر است و شاید با بخاری و ابوزرعه برابری کند^۴.

بخاری یا مسلم؟

بحث بعدی این است که صحیح بخاری برتر است یا صحیح مسلم؟ بسیاری از علما و دانشمندان اهل سنت نظرشان این است که بعد از قرآن، کتابی صحیح تر از صحیح بخاری نیامده است. ذهبی در تاریخ الاسلام چنین می نگارد: «اجل کتب الاسلام و افضلها بعد کتاب الله...»^۵ هیشمی شافعی در «الصواعق» تعبیرش این است: علما بر این مطلب اتفاق نظر دارند که بعد از قرآن، معتبرتر از صحیحین (بخاری و مسلم) کتابی وجود ندارد.

مقبولیت و اعتبار صحیح بخاری در نزد اهل سنت از کثرت شروح و تعلیقات و حواشی اش نیز نمایان است. مطابق مقدمه صحیح بخاری (چاپ مکه ۱۳۷۶) تاکنون تعداد ۵۹ شرح به صحیح بخاری

قرآن کریم به عنوان معجزه جاوید پیامبر گرامی اسلام (ص) دربردارنده کلیات احکام و معارف است و بیان جزئیات احکام را به عهده پیامبر اکرم (ص) و جانشینان آن حضرت گذاشته شده است. از این رو برای شناخت کامل دین، توجه به احادیث صادر شده از سوی آن بزرگواران از اهمیت بسزایی برخوردار است. با وجود این، تاریخ حدیث حکایت از وقوع یک برهه تاریک زمانی دارد که در آن کتابت حدیث منع شده بود. سال ها بعد که چنین منعی برداشته شد، تلاش های فراوانی برای جمع آوری احادیث از سوی اندیشمندان شیعه و اهل سنت صورت گرفت.

در میان مجامع روایی اهل سنت، کتاب صحیح بخاری از اعتبار و منزلت ویژه ای برخوردار است؛ به گونه ای که در برخی از دیدگاه ها به عنوان برترین کتاب، پس از قرآن کریم از آن یاد شده است. هدف ما از نگارش این مقاله با مراجعه به منابع دست اول اهل سنت، بررسی اشکالات سندی صحیح بخاری است تا این دیدگاه مورد نقد واقع شود. ضرورت این بحث زمانی مشخص می شود که در مباحث کلامی و امامت، علمای اهل سنت در برابر شیعیان به روایاتی احتجاج می کنند که در این کتاب نقل شده است در حالی که آن روایات از حیث سند اشکالات فراوانی دارد.

پیش از پرداختن به اشکالات صحیح بخاری لازم است اشاره کوتاهی به دسته بندی منابع روایی اهل سنت داشته باشیم تا معلوم شود که این کتاب جزو کدام دسته بوده و چه جایگاهی دارد:

اقسام منابع روایی اهل سنت:

منابع حدیثی اهل سنت، چند قسم اند: «صحاح»، «سنن»، «مسانید»، «جوامع»، «معاجم»، «مصنف»، «مستخرج» و «مستدرک»

صحاح، معتبرترین کتب حدیث نزد اهل سنت است که بعد از قرآن مهم ترین منابع و معاجم روایی اهل سنت به شمار می رود که شامل صحیح بخاری و صحیح مسلم است. دسته دوم از منابع روایی سنن است که مشهورترین آنها سنن نسائی، سنن دارقطنی و سنن دارمی می باشد. دسته سوم از منابع روایی، مسانید

۱. متوفای ۲۱۱ این کتاب از قدیمی ترین مصنفات اهل سنت است.

۲. وی استاد محمد بن اسماعیل بخاری است.

۳. به گفته مرحوم تستری، وی از نوایب است.

۴. سیر اعلام النبلا ۱۴/۱۳۳.

۵. تاریخ الاسلام ۲۴۲/۱۹.

نوشته شده که ۱۱ شرح از آنها چاپ شده است بعلاوه ۲۹ تن بر آن پاورقی و ۱۶ تن مقدمه نوشته‌اند.

صحیح بخاری را هاله‌ای از قداست فراگرفته و کم‌تر کسی جسارت به خرج داده و در صحت احادیث آن و خدشه در سند و راویان احادیثش تردید کرده است. تا جایی که به گفته ابوالحسن مقدسی، هریک از راویان احادیث صحیحین (= صحیح بخاری و صحیح مسلم) از هرگونه عیب و نقص و انتقاد مبرا است.^۱ از این رو بسیاری از حافظان، تمامی احادیث آن را بدون تأمل پذیرفته‌اند و حتی تسلیم کامل در برابر احادیث مزبور را از اصول ایمان و ارکان اسلام دانسته‌اند.^۲ ذهبی هنگام ذکر برخی احادیث آن می‌گوید: اگر هیئت صحیح بخاری نبود، می‌گفتم که این احادیث ساختگی است.^۳ به گفته امام الحرمین اگر کسی قسم بخورد که تمامی احادیث صحیحین مطابق با واقع و کلام رسول خداست، قسم او درست است و کفاره‌ای بر او نیست.^۴

با وجود این، بعضی از بزرگان حدیث از اهل سنت، از جمله حافظ دارقطنی، اقدام به نقد آن نموده‌اند و این عقیده را که احادیث آن صحیح‌ترین احادیث به‌شمار می‌رود، مورد مناقشه قرار داده‌اند.^۵ به گفته ابن حجر، حفاظ، ۱۱۰ حدیث صحیحین را نقد کرده‌اند که ۳۲ حدیث را هردو و ۷۸ حدیث را تنها بخاری نقل کرده است. همچنین حدود هشتاد تن از رجال احادیث صحیح بخاری غیر قابل اعتماد معرفی شده‌اند.^۶

بررسی اشکالات صحیح بخاری

کتاب صحیح بخاری را در سه محور می‌توان مورد بررسی قرار داد:

- ۱) اشکالات سندی
- ۲) اشکالات متنی
- ۳) اشکالات دلالتی

البته ما در این مقاله می‌خواهیم به اشکالات سندی صحیح بخاری پردازیم.

اشکالات سندی

کتاب صحیح بخاری در ۹۷ جلد و ۳۴۵۰ باب تدوین شده است و تعداد احادیث آن با احتساب احادیث مکرر ۷۲۷۵ حدیث و با حذف مکررات ۴۰۰۰ حدیث است.

قبل از اینکه وارد بحث شویم، لازم است صحبتی در ارتباط با شخصیت بخاری داشته باشیم که آیا وی رجالی بود؟ و آیا ایشان فقیه بود؟

کسی در علم الحدیث توانمند است که در علم رجال قوی باشد. حال آنکه ایشان به شهادت شخصیت‌های مشهور اهل سنت نه در فقه و نه در رجال خبره نبوده است. از این رو این سؤال جدی مطرح می‌شود که انتخاب و گزینش این چهار هزار و یا هفت هزار حدیث بخاری از ۶۰۰ هزار حدیث، بر چه اساسی بوده؟؟؟ کسی که در رجال و درایه تبحر نداشته باشد نمیتواند اخبار صحیح را گزینش کند.

الف) ضعف در رجال:

بخاری در علم رجال کتابی دارد به نام «التاریخ الکبیر» که در آن به معرفی ۱۲۳۱۵ نفر از راویان حدیث پرداخته است. خوب است در ارتباط با ضعف بخاری در علم رجال، اظهار نظر برخی از علمای اهل سنت را نقل کنیم. تخصص رجالی بخاری را لااقل پنج نفر رد کرده‌اند:

۱. دارقطنی: وی کتابی با نام «الالزامات و التبع» دارد؛ که در آن بخاری را رد می‌کند و نقاط ضعفش را بیان می‌کند.

۲. ابن ابی حاتم در کتاب «بیان خطأ البخاری» تخصص رجالی ایشان را رد می‌کند.

۳. خطیب بغدادی در کتابی مستقل با عنوان «موضح أوهام البخاری» بخاری را فردی غیر متخصص در موضوع رجال معرفی می‌کند.

هر سه ایشان در مقام رد و تضعیف بخاری، یک تعبیر کرده‌اند: «لا خبر له بالرجال» تخصصش رجال نبوده. پر واضح است کسی که در علم رجال دارای ضعف‌های آشکار است، ادعای او مبنی بر صحت همه روایاتی که در مجموعه روایی خود آورده، مسموع نیست.

۱. قسطلانی، ارشاد الساری فی شرح البخاری، ۱۳۰۵، ج ۱، ص ۲۱.

۲. ابوریثه، أضواء علی السنه المحمديه، ص ۳۰۵.

۳. ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، ۱۴۰۴، ج ۸، ص ۱۴۶.

۴. نووی، شرح صحیح مسلم، ۱۴۰۷/۱۹۸۷، ج ۱، ص ۱۲۷ (به نقل از ویکی شیعه).

۵. ابوریثه، أضواء علی السنه المحمديه، ص ۳۱۲-۳۱۳.

۶. ابن حجر عسقلانی، هدی الساری مقدمه فتح الباری، ۱۴۰۸، ص ۹.

۴. ذهبی نیز، در چند جا بخاری را رد کرده است :

الف) ایشان در ترجمه «ابن خالد عامری» می‌گوید: و البخاری لیس بالخیر برجال الشام وهذا من أوهامه^۱.

ب) در شرح حال قاسم بن عبد الرحمن الدمشقی، ذهبی می‌گوید: «و ذکر البخاری أنه سمع من علی (علیه السلام) و ابن مسعود و هذا من وهم البخاری^۲»

مطابق آنچه ذهبی می‌گوید، ادعای بخاری مبنی بر اینکه قاسم بن عبد الرحمن به طور مستقیم از علی بن ابیطالب (علیه السلام) و ابن مسعود روایتی را شنیده و نقل کرده، از توهمات بخاری است و به هیچ عنوان حقیقت ندارد. چنانچه حرف ذهبی را بپذیریم، بنابراین روایات منقول بخاری از قاسم بن عبد الرحمن، مرسل و از اقسام روایات ضعیف شمرده می‌شود.

۵. ابن عقده ۶۰۰ هزار حدیث حفظ بود: ۳۰۰ هزار با سند و ۳۰۰ هزار بدون سند. ابو عمرو بن حمدان می‌گوید: از ابن عقده سؤال کردم کدامیک از این دو در حفظ حدیث متبحرتر اند: بخاری یا مسلم؟؛ ابن عقده گفت: «کان محمد عالما و مسلم عالم». با اندکی دقت در این تعبیر «کان محمد (محمد بن اسماعیل بخاری) عالما» نشان می‌دهد وصف عالم در خصوص بخاری، وصفی است که انقضی عند المبدأ است، در حالی که همین وصف درباره مسلم، متلبس بالمبدأ است. در بحث مشتق در علم اصول آمده است: ذاتی که در زمان گذشته متلبس به مبدأ بوده ولی اکنون نیست، اصطلاحاً گفته می‌شود: انقضی عنه المبدأ، یعنی اینکه یک شیء دارای وصفی بوده است ولی آن وصف الآن از او زائل شده است و اکنون آن شیء متلبس به آن وصف نیست. مثل اینکه خورشید در طول روز به حوضچه آب بتابد و آب را گرم کند، اما وقتی که خورشید غروب کند آب هم خنک می‌شود و گرما از آن زائل می‌شود و لذا این وصف حار برای آب وصفی است که «انقضی عنه المبدأ» است، برخلاف متلبس بالفعل که الآن آن وصف را دارد و هنوز از موصوف زائل نشده است.

تعبیر «کان عالما» در مورد محمد بن اسماعیل بخاری نشان می‌دهد از یک زمانی به اعتقاد ابن عقده وی جزو علما محسوب نمی‌شده است. ابن حمدان می‌گوید: دوباره تکرار کردم که کدام یک از

این دو با سوادترند؟ دوباره همین پاسخ را تکرار کرد و در آخر گفت:

«يقع لمحمد الغلط في أهل الشام و ذلك لانه أخذ كُتُبَهُمْ و نظَّرَ فيها و ربَّما ذكَّرَ رجلاً بِكُتُبِهِ و يذكُّره في موضع آخر باسمه، يظنُّهما إثنين؛ أمَّا مسلم فلما يوجد له غلط في العِلل لانه كتب المسانيد و لم يكتب المقاطيع و لا اليه سبيل^۳»: بخاری در رجال اهل شام، اشتباهاتی، دارد. زیرا وی فقط کتب آنها را نگاه کرده است و خودش از مشایخ و راویان نشنیده است چه بسا یک راوی را با کنیه نام برده ولی همین آقا را با اسم در جای دیگر ذکر می‌کند و خیال می‌کند که دو نفرند.

بنابراین کسی که درباره دانش او به علم رجال چنین تعبیری استفاده شده حتما در انتخاب احادیث و گزینش آنها برای نقل در کتاب دچار اشتباهات فراوانی می‌شود.

ب) ضعف در «فقه»

سرخسی در المبسوط، اغلاط امام بخاری را نقل می‌کند و می‌گوید: علت اینکه وی را از شهر بخارا بیرون کردند، نقل فتوایی بر خلاف مشهور بوده است. وی ابتدا فتوای مشهور را چنین بیان می‌دارد: «لو أن صَبِيْن شَرَبَا من لبن شاه أو بقره لم تثبت به حرمة الرضاع. لأنَّ الرضاعَ مُعْتَبَرٌ بالنسب و كما لا يتحقق النسب بين آدمي و بين البهائم فكذلك لا تثبت حرمة الرضاع بشرب لبن البهائم: اگر دو تا بچه از شیر یک گوسفند یا گاو بخورند، حرمت رضاع به این وسیله ثابت نمی‌شود.»

سپس فتوای محمد بن اسماعیل بخاری بر خلاف مشهور را چنین ذکر می‌کند:

«و كان محمد بن اسماعيل البخاري - صاحب التاريخ رضي الله عنه - يقول: تثبت الحرمة. و هذه المسألة كانت سبب اخراجه من بخارا، كانه قدم بخارا في زمن ابي حفص الكبير وجعل يفتي. فنهاه ابو حفص وقال له: لست بأهل له. فلم ينته حتى سُئِلَ عنه هذه المسألة وأفتى بالحرمة، فاجتمع الناس وأخرجوه: ... گویا بخاری در زمان ابی حفص کبیر قدم به بخارا گذاشت و به محض ورود، شروع به فتوا دادن نمود، ابو حفص او را از این کار نهی کرده و گفت: تو اهلیت فتوا نداری! ولی امام بخاری به نصیحت ابو حفص اعتنا نکرد، تا اینکه

۱. تاریخ الاسلام ۱۱۲

۲. سیر اعلام النبلا ۵/ ۱۹۵ - تاریخ الصغير للبخاری ۲۲۰/۱

۳. شروط الایمه السنه ۷۲

مسأله رضاع به سبب نوشیدن از شیر گاو پیش آمد و بخاری در این مسئله فتوا به حرمت داد. مردم هم جمع شدند و وی را اخراج کردند.^۱

وی بار دیگر در اثر بیان عقیده اش درباره «خلق قرآن» (به معنای انکار و حیانت آن) توسط عالم بزرگ اهل سنت، محمد بن یحیی الذهلی، متهم به بدعت در دین و از نیشابور اخراج شد و ذهلی از امیر بخارا خواست تا بخاری را از آنجا اخراج کنند. درباره بخاری گفت: هر کس بعد از این به سمت اسماعیل بخاری برود، او را متهم بدانید.^۲

به این ترتیب معلوم می شود کسی که فتاوی او را علمای اهل سنت شایسته فتوا دادن نمی دانند و او را به خاطر عدم اهلیت فتوا، از شهر اخراج می کنند، از نظر فقهی قابل اعتماد نمی باشد.

راویان

نکته بعدی که قابل توجه است، این که بخاری از چه کسانی نقل کرده؟ جمعی از خوارج، جمعی از ضعاف، گروهی از نواصب؛ با وجود نقل از این دسته از گروه ها و اشخاص، در صحیح خواندن این کتاب تردید جدی وجود دارد و اساساً نباید جزو صحاح به حساب آید. چون عنوان صحاح نشان دهنده این است که نویسندگان از رجال صحیح و یا ثقه نقل روایت کرده در حالی که عکس آن ثابت شده است.

برخی چنانچه در مقدمه فتح الباری آمده، مشایخ ضعیف وی را تا ۳۰۰ نفر رسانده اند.

بررسی دو تن از مشایخ بخاری:

۱. ابوهریره (صحابی)

علی رغم این که ابوهریره تقریباً دو سال از زندگانی پیامبر اکرم (صلوات الله علیه و آله) را درک کرده، ولی روایات او از روایات تمامی صحابه بیشتر است. بر اساس آمار، وی از ابوبکر ۱۴۲ حدیث، از عمر ۵۳۷ حدیث، از عثمان ۱۴۶ حدیث، از سلمان فارسی ۶۰ حدیث، از ابوذر ۲۸۱ حدیث، از طلحه و زبیر هر کدام ۳۸ حدیث، از عبد الرحمن عوف ۶۵ حدیث، از حسان بن ثابت ۱ حدیث، و از حضرت فاطمه (سلام الله علیها) فقط ۱۸ روایت در کتب حدیثی اهل

سنت نقل کرده است، در حالی که از ابوهریره حدود ۵۴۰۰ روایت نقل نموده است. این بدان معناست که حکومت های بنی امیه و بنی عباس بنا داشته اند تا اهدافشان را از زبان ابوهریره تحقق بخشند.

از ابوهریره نقل است که می گفته: «از پیامبر خدا دو انبان حدیث دارم؛ یکی را منتشر کردم، دومی را اگر پخش کنم، گردنم را قطع می کنند.» و بنابر نقلی دیگر، گفته: «دو پوست از سخنان پیامبر را پخش کردم، اگر پوست سوم را پخش کنم، سنگبارانم می کنند.»^۳ احادیث وی را در کتابی به نام «مسند اُبی هریره» که شامل پنج هزار و چهارصد حدیث است، جمع کرده اند.

حال بایست دید چه تعداد از این روایات در صحیح بخاری و مسلم است؟

روایات المتفق؛ یعنی روایاتی که هم در صحیح مسلم و هم صحیح بخاری آمده است، ۳۲۰ روایت، و روایاتی که فقط در صحیح بخاری آورده شده، ۴۱۳ روایت است. اگر تعداد روایات بخاری (با حذف مکررات) را چهار هزار حدیث فرض کنیم، ۴۰۰ روایت از مجموع این روایات، نقل از ابوهریره است. از عمر بن خطاب، درباره ابوهریره چنین نقل شده است که وی را اینگونه مورد خطاب قرار می داد: «یا عدو الله و عدو کتابه».

۲. زهری (تابعی)

درباره شخصیت زهری این طور باید گفت که: نام وی، محمد بن مسلم بن عبید الله بن عبدالله بن شهاب زهری قریشی مدنی است و محل سکونت او در شام بوده است. او در سال ۵۱ هجری متولد و در سال ۱۲۴ در سن ۷۲ سالگی^۴ درگذشت و در روستای ادما از توابع فلسطین دفن شد. او نزد اکثر اهل سنت جایگاه بالایی دارد. ذهبی درباره وی می گوید: «الامام العلم، حافظ زمانه» می گویند او اولین کسی است که حدیث را جمع آوری و تدوین نمود و مجموع روایات او به گفته ابن مدینی نزدیک به دو هزار و به گفته ابوداود بالغ بر ۲۲۰۰ حدیث است، که نیمی از آنها مرسل است.

می گویند از عبدالله بن عمر و جابر بن عبدالله انصاری حدیث شنیده و از جمعی چون سهل بن سعد، انس بن مالک، ابوالطفیل و امام زین العابدین

۳. فتح الباری/۱: ۲۷۷ - حلیه الاولیاء ۳۸۱/۱ البدایه و النهایه ۱۰۵/۸
۴. سیر اعلام النبلاء ۵/ ۳۵۰

۱. الميسوط ۲۹۷/۳۰
۲. ذهبي، سیر اعلام النبلاء، ج ۱۰، ص ۱۱۳

علیه السلام روایت نیز نقل کرده است. بخاری بیش از ۱۲۵۰ حدیث اعم از مدرجات و متابعات و... از زهری نقل می‌کند.

ولی عده ای مراسیل او را مردود می‌شمارند؛ یحیی بن سعید می‌گوید: مراسیل زهری به مراتب بدتر از مراسیل غیر او است، چون او حافظ است پس هر راوی را که دلش بخواهد می‌تواند نام ببرد و کسانی را که از آنان خوشش نمی‌آمد، نام نبرده است. البته بعضی دیگر از بزرگان اهل سنت به لحاظ همکاری او با سلاطین جور، تمامی احادیث وی را مردود می‌شمارند. مکحول می‌گوید: زهری خود را در اثر مصاحبت با ملوک تباه کرد. ذهبی نیز می‌گوید: «بعض من لا یعتد به، لم یأخذ عن الزهری لکونه مداخلًا للخلفاء: برخی از کسانی که از نظر ما اهمیت ندارند، به احادیث زهری عمل نمی‌کنند، چون او را همکار سلاطین می‌دانند.»

به گفته ذهبی، او ملازم و ندیم جمعی از خلفای بنی امیه از جمله عبد الملک، ولید، سلیمان، عمر بن عبد العزیز، یزید بن عبد الملک و هشام بود. وی معلم فرزندان خلفا و راهنمای حج آنان بود. همو گوید: زهری مورد تعظیم و احترام و یکی از سربازان و نیروهای رده بالا در حکومت بنی امیه بود. ابن اشکاب می‌گوید: «کان جندیا فی رتبه الامیر: او درجه سردار را در ارتش داشت». وی هیچگاه فضایل اهل بیت علیهم السلام را روایت نمی‌کرد.

چنانچه ابن حبان می‌گوید: ما سراغ نداریم از مالک و زهری حدیثی در فضایل امام علی (علیه السلام) نقل کرده باشند.^۱ ابن عساکر از خواهر زهری نقل می‌کند که او فضایل آل محمد (صلوات الله علیهم) را در سال اول کتمان می‌کرد و می‌گفت: «لا تکتب عنه، فإنه مال الی بنی امیه و أخذ جوائزهم: از برادرم زهری حدیث نقل نکنید، زیرا او به بنی امیه تمایل یافته و جوایز آنان را دریافت می‌کند».^۲

زهری هزاران دینار از بیت المال برای مصارف شخصی خود دریافت کرد. آلوسی او را از مصادیق «ولا ترکنوا الی الذین ظلموا» می‌داند.^۳ حدیدی می‌گوید: زهری و عروه بن زبیر در مسجد پیامبر اکرم (صلوات الله علیه و آله) به حضرت علی (علیه السلام) فحش می‌دادند. بنابراین مرحوم طوسی در کتاب رجال خود، او را یکی

از دشمنان اهل بیت دانسته و از او با واژه «عدو» تعبیر می‌کند. هر چند مرحوم تستری این معنا را قبول نداشته و او را محب امام زین العابدین (علیه السلام) می‌داند.^۴ از مرحوم خویی نیز این معنا استفاده می‌شود.^۵

نتیجه

با توجه به ضعف علمی بخاری در رجال و فقه و با توجه به نقل روایت از روات ضعیف مثل ابوهیریه و زهری نمی‌توان این کتاب را آنگونه که علمای اهل سنت می‌گویند، صحیح‌ترین کتاب بعد از قرآن دانست؛ بلکه با بررسی اسناد روایی کتاب بخاری و بررسی رجالی و مشایخ آن به این نتیجه می‌رسیم که این کتاب از حیث سندی دارای اشکالات فراوانی از قبیل نقل احادیث مجعول، نقل احادیث مجهول، نقل احادیث از ضعاف و از اشخاص کذاب و نقل روایت به صورت ناقص است. از این رو با بررسی اسانید روایات این کتاب نتیجه می‌گیریم که این مجموعه روایی نه تنها صحیح‌ترین کتاب روایی اهل سنت نمی‌باشد بلکه به لحاظ اشکالات سندی فراوان جزء کتب ضعاف محسوب می‌گردد.

فهرست منابع:

۱. قران کریم
۲. ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، ناشر موسسه الرساله
۳. ذهبی، محمد بن احمد، تاریخ الاسلام، ناشر دار الکتاب العربی
۴. ابن حجر هیتمی، احمد بن محمد، الصواعق المحرقة، ناشر بی نام
۵. بخاری، محمد بن اسماعیل، التاریخ الصغیر للبخاری، ناشر دار المعرفه
۶. ابوالفضل، محمد بن طاهر، شروط الاثمه الستة، ناشر دار الکتاب العلمیه
۷. سرخسی، شمس الدین، المبسوط، ناشر دار المعرفه
۸. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، فتح الباری، دار المعرفه
۹. ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، البدایه و النهایه، ناشر دار هجرت
۱۰. ابن حبان، محمد بن حنان، المجروحین، ناشر دار الوعی
۱۱. آلوسی، شهاب الدین، روح المعانی، ناشر دار الکتب العلمیه
۱۲. شوشتری، محمد تقی، قاموس الرجال، ناشر موسسه نشر اسلامی
۱۳. خوئی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، ناشر بی نام

۴. قاموس الرجال ۳۳۰/۹
۵. معجم رجال الحدیث ۱۸۲/۱۶

۱. لمجروحین ۲۵۸/۱
۲. تاریخ الاسلام ۱۲۳
۳. روح المعانی ۱۸۹/۳

نقدی بر معادل‌گزینی محمد دشتی در ترجمه نهج البلاغه



حسن بهادری

چکیده:

کتاب شکوهمند نهج البلاغه که از جمله متون دینی و ادبی به شمار می‌رود، پیچیدگی‌های شگرف و خاصی دارد تا آنجا که حتی مترجمان چیره‌دست در ترجمه آن دچار اشتباه شده‌اند با این حال افراد بسیاری به ترجمه این کتاب دست زده‌اند و **دراین** میان ترجمه‌ای که از سایر ترجمه‌ها شهرت بیشتری پیدا کرده است، ترجمه استاد محمد دشتی است. هدف از طرح این مقاله سنجیدن میزان دقت و قدرت این ترجمه از حیث معادل‌یابی و بحث‌های ریشه‌شناسی واژگان است، برای نمونه بخش‌هایی از خطبه نخست را مورد بررسی قرار خواهد گرفت، و در آخر مشخص خواهد شد که مزایا و معایب این ترجمه چیست و مخاطب این گونه ترجمه چه کسانی می‌باشند.

واژگان کلیدی: نهج البلاغه، دشتی، ترجمه، نقد ترجمه، معادل‌گزینی، نقد، مترجم.

مقدمه

از دیرباز ترجمه دقیق متون قدیمی و مقدس، دغدغه مترجمان و دین پژوهان بوده و هست، اما در بسیاری از موارد به علل گوناگون، مترجم دچار اشتباهاتی می‌شود، آن چیزی که سهل انگاری‌های مترجم را غیر قابل چشم پوشی می‌کند جایگاه و اهمیت آن کتاب است؛ بدین گونه که هرچه کاربردش در حیطه عقل نظری و عقل عملی یا به بیان دیگر در گستره هست و نیست‌ها و باید و نبایدها بیشتر باشد، ارزشش بیشتر خواهد بود تا آنجا که حرف به حرف و کلمه به کلمه این متن برای خوانندگان اهمیتی شگرف می‌یابد، از این رو برای سهل انگاری‌های مترجم یا برگرداننده، هیچگونه بخششی شایسته نیست، زیرا توانایی دست یابی به معنای راستین نویسنده از خواننده گرفته شده است، نهج البلاغه کتابی ست فراگیر که در آن مطالبی دقیق و نیاب در حیطه سیاست، اخلاق، ادبیات، فن سخنوری، عرفان، فلسفه، دین، و... یافت می‌شود، این کتاب سترگ و شگرف نه تنها از سوی مسلمانان مورد توجه قرار گرفته است بلکه تمام دانشوران و حقیقت جویانی که این کتاب پر رمز و راز را خوانده‌اند، شیفته و دلباخته آن شده‌اند و در وصف و ارزش آن سخن‌ها گفته‌اند. آنچه در امثال و حکم تازی زبانان آمده است که «سخن پادشاهان، پادشاه سخنان است» به راستی بهترین مصداقش سخنان امام علی (علیه السلام) است.

حضرت امام خمینی (رحمة الله علیه) راجع به این کتاب والا چنین گفته است: «ما مفتخریم که کتاب «نهج البلاغه» که بعد از قرآن، بزرگترین دستور زندگی مادی و معنوی و بالاترین کتاب رهایی بخش بشر است و دستورات معنوی و حکومتی آن بالاترین راه نجات است، از امام معصوم ماست.»^۱

رهبر معظم انقلاب نیز با دیدی نو و ژرف به این کتاب، راجع به چیستی و چرایی آن مطالبی ارزنده بیان کرده‌اند:

«نهج البلاغه برای ما از دو نظر اهمیت پیدا می‌کند، اولاً از نظر طرح مسائل اصولی اسلام، طرح مسأله الله، طرح مسأله انسان و مشخص کردن دیدگاه‌های اسلام درباره انسان، طرح مسأله نبوت

و موضع نبوت در تاریخ انسان و شأن نبی و رسالت نبی و از این قبیل مسائلی که در باب نبوت هست و، از یک نظر طرح مسائل اصولی اسلام را می‌کند. برای ما نهج البلاغه امروز یک وسیله شناخت است؛ نهج البلاغه اشاره می‌کند به مسائل اجتماعی در محیطی منافقانه و مشتبه؛ و چون ما در چنان محیطی امروز قرار داریم پس مسائل زندگی و مسائل سیاسی و مشکلات و دردها و احیاناً راه‌حلهای - اگر راه‌حلی در مسأله‌ای وجود داشته باشد می‌تواند از نهج البلاغه شناخته و الهام گرفته بشود - پس از این نظر هم نهج البلاغه برای ما مهم است»^۲

«نهج البلاغه از جهات مختلفی حائز اهمیت است، شاید بشود گفت که نهج البلاغه یک مجموعه‌ای است از عمده‌ترین مباحث معارف اسلامی؛ و همه چیزهایی که برای یک انسان مسلمان و یک جامعه مسلمان لازم است در نهج البلاغه از آن سخنی و حرفی و به آن اشاره‌ای یا درباره آن بحثی و هدایتی هست. از توحید و عقاید اسلامی و اصول دین تا اخلاق و تهذیب و تزکیه نفسانی؛ و از سیاست ملک‌داری و کیفیت اداره صحنه‌های عظیم فعالیت اجتماعی تا تنظیم روابط اخلاقی و خانوادگی؛ از جنگ و سیاست و حکمت و علم و مغیبات و همه چیز در این کتاب شریف هست»^۳

«نهج البلاغه در مجموع درس زندگی اجتماعی برای مسلمانان است؛ مطالب این کتاب به طور مجرد از زندگی مطرح نشده. گوینده این کلمات یک رئیس مملکت، یک حاکم و فرمانروای بزرگی است که سلطنت او و حکومت او بر یک کشور پهناور و عظیمی گسترش داشته و این انسان بزرگ - که مسؤولیت ملک‌داری و زمامداری را هم بر دوش داشته - با احساس این مسؤولیت عظیم این مطالب را بر زبان جاری کرده. مانند گفته‌های یک حکیمی نیست که دور از غوغای زندگی و فارغ از واقعیتهای و مسائل گوناگونی که در یک جامعه ممکن است مطرح باشد می‌نشیند و معارف اسلامی را بیان می‌کند. مانند عارفی نیست که به حالات و کیفیات درونی و نفسانی خود تکیه می‌کند. انسانی است که بار مسؤولیت اداره یک جامعه عظیم را بر دوش خود احساس می‌کند، و دانای دین و بصیر به همه

۲. شناخت موضوعات نهج البلاغه، ۱۳۶۱/۵/۳.
۳. سخنرانی درباره هنر ۱۳۶۱/۰۵/۰۳

۱. خمینی، سید روح الله، وصیت نامه الهی و سیاسی، ج ۲، ص ۱۷۱

معارف اسلامی و قرآنی است؛ با این دل پرمعرفت، با این روح بزرگ و در مقام این مسؤولیت با مردم روبرو می‌شود، با آنها حرف می‌زند، از آنها می‌خواهد، به آنها می‌گوید و پاسخ سؤالات و استفسارهای آنها را می‌دهد؛ این شرائط صدور نهج البلاغه است.

شاید با همه روایاتی که ما از ائمه معصومین علیهم السلام داریم از این جهت فرق می‌کند، آنها مربوط به دوران حاکمیت مورد قبول اسلامی از دیدگاه ائمه علیهم السلام زندگی نمی‌کردند. آنها در دوران اختناق به سر می‌بردند، مسائل از دیدگاه یک حاکم و مسؤول اداره مملکت بر زبان آنها جاری نمی‌شد. اما امیرالمؤمنین به عنوان یک حاکم اسلامی حرف می‌زند، با یک جامعه‌ای که تحت اشرف و حکومت خود اوست حرف می‌زند، و این بیشترین سخنانی است که از امیرالمؤمنین در نهج البلاغه نقل شده. البته در کلمات آن حضرت سخنانی هم هست که مربوط به دوران حکومت ایشان نیست. ما امروز در همان شرائط قرار داریم، شرائط کنونی جامعه اسلامی همان شرائط است. البته نهج البلاغه مخصوص کشور ما نیست، مال همه دنیای اسلام است، اما دنیای اسلام هم امروز در حال یک بیداری و حیات دوباره اسلامی است، در کشور ما و در جامعه ما - که در سایه همین آموزشهای امیرالمؤمنین و با اتکاء به نفس این انقلاب به پیروزی رسیده، و امروز همان جامعه اسلامی و علوی تشکیل شده و همان شرائط تقریباً در بیشتر ابعاد بر جامعه ما و کشور ما حکومت می‌کند - امروز روز استفاده هر چه بیشتر از نهج البلاغه است.

امروز شرائطی مشابه شرائط دوران حکومت امیرالمؤمنین است، پس روزگار نهج البلاغه است. امروز می‌شود با دیدگاه دقیق و نافذ امیرالمؤمنین علی علیه السلام به واقعیتهای جامعه و واقعیتهای جهان نگاه کرد و بسیاری از حقایق را دید و شناخت و علاج آنها را پیدا کرد. لذاست که به نظر ما امروز از همیشه به نهج البلاغه ما محتاج‌تریم»^۱

سید رضی که خود گردآورنده این کتاب پرمعناست چنین گفته است: «جویندگان و سود برندگان از آن زیاد است و این به دلیل گران‌سنگی و قدر و منزلت

۱. سخنرانی در کنگره بین‌المللی نهج البلاغه ۱۳۶۳/۰۱/۲۶.

این کتاب در فراهم داشتن شگفتی‌های سخن‌وری و زبان‌آوری اوست.»

در همین راستا باز هم سیدرضی می‌نویسد: «بعد از قرآن و بیانات پیامبر اکرم (ص) هر کلام و خطبه و مقاله‌ای را که خواندم و شنیدم توانستم با آن رقابت کنم و بهتر از آن یا همانندش را بگویم، مگر کلمات امیرالمؤمنین علی «ع» را که هرچه کوشیدم توانایی رقابت با آن را در خود نیافتم.»

مستر کرنیکوی انگلیسی، استاد ادبیات در دانشگاه هندوستان، در مجلسی که استادان ادبیات و زبان‌های مختلف حضور داشتند، هنگامی که از وی درباره معجزه بودن قرآن پرسیده شد، چنین پاسخ داد: «قرآن برادر کوچکی دارد به نام نهج البلاغه، آیا کسی می‌تواند مانند این برادر کوچک بیاورد، تا ما را مجال بحث از برادر بزرگ (یعنی قرآن) و امکان آوردن نظیر آن باشد؟»^۲

جرج جرداق، نویسنده و ادیب معروف مسیحی و صاحب کتاب ارزشمند امام علی علیه السلام و صدای عدالت انسانی در مورد نهج البلاغه چنین می‌نویسد: «آیا در تاریخ مشرق زمین، هیچ به سراغ نهج البلاغه رفته‌اید؟... نهج البلاغه‌ای که از فکر و خیال و عاطفه، آیتی به دست می‌دهد که تا انسان هست و تا خیال و عاطفه و اندیشه انسانی وجود دارد، با ذوق بدیع ادبی هنر او پیوند ناگسستنی خواهد داشت سخنانی به هم پیوسته و هماهنگ، جوشان از درکی عمیق و بینشی ژرف، لبریز از شور واقعیت و گرمی حقیقت، و سرشار از اشتیاق تمام برای شناخت ماورای این حقیقت. سخنانی زیبا و نغز، که زیبایی موضوع و بیان، آن چنان در آن به هم آمیخته که تعبیر با مدلول و شکل با معنا یکی شده اند؛ هم چنانکه حرارت با آتش و نور با خورشید یکی هستند. بشر نیز در مقابل آن، چونان موجودی است که در برابر سیلی خروشان، دریایی پرموج، توفانی سرکش یا گردبادی تند قرار گرفته است.»

همچنین وی در جایی دیگر چنین می‌گوید: «نهج البلاغه، بیانی است رساتر از هر رسا، و پاره‌ای است از یک تنزیل، و پیوندی ناگسستنی با اصول ادب انسانی دارد و تا آنجا اوج می‌گیرد که درباره آن گفته اند: بیانی است فروتر از کلام خداوند و فراتر از گفتار

۲. تنزیه التنزیه، بخش دوم.

بشری. نهج البلاغه که بیان آن اگر برای انتقاد به کار برده شود، گویی تندباد خروشان است؛ اگر تبااهی و فساد را تهدید کند، همچون آتشفشانی سهمناک زبانه می‌کشد؛ اگر برای تفکر و اندیشه بخواند، حس و عقل را همراه می‌سازد؛ اگر در مقام پند و اندرز باشد، مهر و عاطفه پدری را همگام با راستی و وفای انسانی در آن خواهیم یافت؛ و اگر از ارزش و هستی و زیبایی‌های آفرینش و کمالات جهان هستی سخن بگوید، آنها را با مدادی آغشته به نور ستارگان در قلب می‌نگارد.^۱

نرسیسیان، از اندیشمندان مسیحی مذهب انگلیس، درباره جذابیت خطبه‌های نهج البلاغه و سخنان حضرت علی علیه السلام می‌گوید: «اگر علی علیه السلام، آن خطیب بزرگ، در عصر ما، هم اکنون بر منبر مسجد کوفه پا می‌نهاد، می‌دید که مسجد کوفه با آن همه پهنآوری، از سران و بزرگان اروپا موج می‌زد. می‌آمدند تا روح خود را از دریای سرریز دانش و علم او سیراب سازند.»^۲

دانشمند مسیحی، استاد امین نخله، در جواب شخصی که از وی درخواست کرده بود صد کلمه از کتاب نهج البلاغه را برای او انتخاب کند، چنین می‌گوید: «به خدا سوگند نمی‌دانم چگونه از میان صدها کلمه گهربار، صد کلمه آن را انتخاب کنم. من از انتخاب یک کلمه آن هم عاجزم؛ زیرا این کار درست به این می‌ماند که دانه یاقوتی را از کنار دانه‌های دیگر بردارم. به هر حال این کار را انجام دادم، درحالی که دستم یاقوت‌های درخشنده را زیر و رو می‌کرد و چشمانم از پرتو نور آنها خیره می‌شد. نمی‌توانی باور کنی که به علت تحیر و سرگردانی که در انتخاب هر یک از این کلمه‌ها داشتم، با چه مشکلی این کلمات را از این معدن بلاغت بیرون آوردم. این صد کلمه را بگیر و متوجه باش که آنها، پرتوهایی از نور بلاغت و جلوه‌هایی از انوار فصاحت است.»^۳

استاد امین نخله جایی در سخنان خود به این مطلب اشاره می‌کند که کتاب ارزشمند نهج البلاغه درمان بسیاری از دردهای روحی و روانی است:

«هرگاه کسی بخواهد بیماری نفس و روان خویش را درمان کند، باید به گفتار امام علی علیه السلام در نهج البلاغه روی آورد و راه و روش زندگی را از پرتوی این کتاب ارزشمند بیاموزد.»^۴

پروفسور هانری گربن، محقق، فیلسوف و شرق شناس معروف فرانسوی، درباره جایگاه و اهمیت نهج البلاغه چنین می‌گوید: «بعد از قرآن و احادیث پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله وسلم)، نهج البلاغه در درجه اول اهمیت قرار دارد. باید گفت به طور کلی این تنها به قلمرو حیات مذهبی تشیع محدود نیست؛ بلکه تفکر فلسفی شیعه نیز به آن وابسته است و از آن مایه می‌گیرد. از این رو، باید نهج البلاغه را از مهم ترین سرچشمه‌هایی به شمار آورد که متفکران شیعه پیوسته از آن سیراب گشته‌اند.»^۵

هم چنین فواد أفرام البستانی، نویسنده معروف و استاد دانشگاه بیروت، در مقدمه یکی از آثار خود چنین می‌نویسد: «می‌خواهم این اثر خود را با برگزیده‌هایی از نهج البلاغه آغاز کنم؛ زیرا نهج البلاغه، اثر بزرگ ترین اندیشمند جهان علی بن ابی طالب است.»^۶

مرحوم حجه الاسلام محمد محقق، نماینده حضرت آیت الله العظمی بروجردی؛ در کشور آلمان و مؤسس مسجد بزرگ مسلمانان در هامبورگ می‌گوید: به امر آیت الله العظمی بروجردی، کتاب نهج البلاغه را به یکی از دانشمندان بزرگ آلمان برای ترجمه به زبان آلمانی دادم. او روزی نزد من آمد و گفت: «این چه کتابی است که هر چه در ترجمه آن پیش می‌روم، عظمت آن را بیشتر درک می‌کنم. به راستی کتاب عجیب و شگفتی است و من خود را در برابر آن بسیار کوچک می‌بینم.»^۷

آقای عبدالرحمان، مسئول جامعه اسلامی مجارستان می‌گوید: «در سال ۱۹۸۶م کارداری در سفارتخانه ایران کتاب نهج البلاغه را به من هدیه داد. کنجکاو بودم بینم در نهج البلاغه به عنوان یک اثر و کتاب مذهب شیعه، چه چیزی نوشته شده است. هنگامی که آن را مطالعه کردم، دیدم اثری فلسفی است و در آن حکمت‌هایی وجود دارد که گنجینه اسلام

۱. صوت العدالة الانسانية به نقل از مکت اسلام، سال ۱۷، ش ۴.

۲. پیرامون نهج البلاغه، ص ۶۰.

۳. علامه شهرستانی، پیرامون نهج البلاغه، ص ۳۹.

۴. مصادر نهج البلاغه، ص ۱۰۰.

۵. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۸۰.

۶. مکتب اسلام، سال ۱۷، ش ۴.

۷. محمد محمدب اشتهازی، آیات قرآن در نهج البلاغه، ص ۸.

است. آن گاه اسلام را تاحدودی شناختم. اکنون هر گاه صحبتی می‌شود، شدیداً دفاع می‌کنم که شیعه و سنی در کار نیست و همه با هم برادرند. نهج البلاغه گنجینه ارزشمندی است که ما باید آن را حفظ و نگهداری کنیم؛ این اسلام است.^۱

بولس سلامه، نویسنده و شاعر معروف مسیحی لبنانی می‌نویسد: «نهج البلاغه ستاره درخشان آسمان علم و ادب است که یک نویسنده برجسته، از شیوه نگارش او پیروی می‌کند، و یک دانشمند از نکات دقیق و علمی آن استفاده می‌نماید.»^۲

شیوه پژوهش:

بررسی‌ها در سه مرحله محقق می‌شود، اول طرح متن و ترجمه (استاد محمد دشتی) دوم طرح یافته‌های لغوی و در سومین مرحله واژه‌های مدنظر مورد تحلیل قرار گرفته و معادلی صحیح پیشنهاد می‌شود، در آخر ترجمه‌هایی که با نظر نهایی مطابق است آورده خواهد شد.

نقد ترجمه جملاتی از خطبه اول:

عبارت اول: «الَّذِي لَا يُدْرِكُهُ بَعْدُ الْهَمَمُ»

ترجمه محمد دشتی: خدایی که افکار ژرف اندیش، ذات او را درک نمی‌کنند.

الف) معنای «درک»: خلیل بن احمد آن را به معنای «رسیدن به مطلوب»^۳ و ابوالحسن احمد بن فارس بن زکریا آن را به معنای «رسیدن چیزی به چیزی»^۴ دانسته است. و حسن مصطفوی نیز این معنا را در بین اقوال حق دانسته است.^۵

تحلیل: مترجم در برگردان «لا یدرکه»، «درک نمی‌کنند» را برگزیده است. با توجه به مطالب قبل، رابطه واژه «درک» در استعمالات زبان عربی با واژه «درک کردن» در زبان فارسی از حیث منطقی عام و خاص مطلق است، به این تفصیل که درک در فارسی تنها بر فهمیدن اطلاق می‌شود اما درک در استعمالات عرب هم به معنای فهمیدن به کار می‌رود

و هم به معنای رسیدن. مترجمین اغلب به علت عدم رجوع به کتب لغت اصیل، و سهل انگاری در این امر علاوه بر اینکه معنای «درک» را به خوبی درک نکرده‌اند بلکه با همان درک نادرست به توجیه سایر الفاظ جمله پرداخته‌اند، مقصود من از این توجیه نادرست بعد از شرح واژه سپسین آشکار خواهد شد.

ب) «هَمَّة»: واژه شناس چیره دست ابن سیده معنای آن را «آرزو» و «اراده بر انجام کاری» دانسته است.^۶ خلیل فراهیدی و ابومنصور اژه‌ری آن را به معنای «آنچه بدان قصد کنند» دانسته‌اند^۷ و حسن مصطفوی معنای این واژه را «عزم بر انجام کاری» می‌داند.^۹

تحلیل: مترجم در برگردان «هَمَم»، «افکار» را برگزیده است، این واژه گزینی دو علت می‌تواند داشته باشد، اول، عدم رجوع به کتب کهن لغت، و دوم، موجه ساختن برگردان «درک کردن»، زیرا اگر قائل می‌شد که «همه» در اینجا به معنای کوشش یا عزم است، رابطه اش با «درک کردن» از بین می‌رفت. پس به ناچار می‌بایست چاره‌ای بیندیشد تا این گزینش به سرانجامی توجیه پذیر بیانجامد.

ج) بُعْد: واژه شناسان به اتفاق آن را به معنای «دور» و «خلاف قرب» دانسته‌اند (العین، ج ۲، ص ۵۳)، (المحكم والمحیط الاعظم، ج ۲، ص ۳۳)، (التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱، ص ۲۹۷)

تحلیل: مترجم در برگردان «بُعْد»، «ژرف اندیش» را برگزیده است که با اطمینان می‌توان گفت با معنای لغوی این واژه به هیچ وجه مطابقت ندارد. علاوه بر این، ترکیب بن مضارع «اندیش» با واژه «فکر» که خود به معنای اندیشه می‌باشد، ترکیبی به غایت سست می‌نماید. زیرا اگر با دقت بر این ترکیب نظری بیفکنیم متوجه خواهیم شد که ترکیب «افکار ژرف اندیش» جناب مترجم همان «افکار ژرف فکر» است!

۶. المحكم والمحیط الاعظم، ج ۴، ص ۱۱.

۷. العین، ج ۲، ص ۳۵۷.

۸. تهذیب اللغة، ج ۵، ص ۲۴۸.

۹. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱۱، ص ۲۸۶.

۱. کیهان فرهنگی، اسفند ۱۳۷۱، ص ۹۵، ص ۶۵.

۲. حساس‌ترین فراز تاریخ، ص ۳۰۲.

۳. ۵. العین، ج ۵، ص ۳۲۷.

۴. مقایس اللغة، ج ۲، ص ۲۶۹.

۵. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۳، ص ۲۰۲.

ترجمه‌های پیشنهادی:

حسین بن شرف‌الدین الهی اردبیلی: آن خدایی که در نمی‌یابند او را همت‌های بلندپرواز.

آیت‌الله سید محمود طالقانی: خدایی که همت‌های بلند ذاتش را در نیابند

ملا فتح‌الله کاشانی: آن خدائی که نمی‌یابد او را همت‌های بلندپرواز.

عزالدین جعفر بن شمس‌الدین آملی: آن خدای که در نیابد او را عزم‌ها و اراده‌های بلند.

عبارت دوم: «وَلَا يَبَالُغُ غَوْصُ الْفِطْنِ»

ترجمه محمد دشتی: و دست غواصان دریای علوم به او نخواهد رسید.

الف) «غوص»: زمخشری راجع به این واژه گفته است: «این واژه یک معنای مجازی و یک معنای حقیقی دارد، معنای حقیقی‌اش (به آب فروشدن) است و معنای مجازی‌اش (غور کردن در دانش) است.» (اساس البلاغه، جلد ۱، ص ۷۱۵) «غوص» وقتی در جمله قرینه «علم» یا تعلقاتش بیاید، به دلالت التزامی به «غمض» رهنمون می‌شویم، یعنی غوص زمانی برای دانش‌پژوه رخ می‌دهد که غمضی پدیدار گشته باشد.

عده‌ای هم این واژه را به معنای ناپدید شدن دانسته‌اند و بنابر قولی دیگر: سخن از رودی باشد که در شن‌ها فرو رود یا به دریاچه ریزد یا در زیر زمین جاری گردد. و فعل «غاص» یا «غیض» نیز به همین معنی استعمال شود. گویا دانشور غائص زمانی که به دنبال مسئله‌ای غامض می‌رود همانطور که امر غامض، امری ناپدیدار است او هم به تبع آن ناپدیدار می‌گردد.

تحلیل: مترجم در برگردان «غوص»، واژه «غواص» را برگزیده است، اینکه این کلمه در معنای مجازی به کار رفته یا معنای حقیقی بسیار مهم است، زیرا اگر در معنای حقیقی به کار می‌رفت گزینش غواص یا غائص پسندیده بود حال آنکه واژه به قرینه «فطن» در معنای مجازی به کار رفته است، پیشنهاد من برای این معادل‌گزینی، واژه «ژرف‌یاب» یا «ژرف‌پیما» است.

ب) «فِطْن»: ابن سیده گفته است: این واژه جمع «فِطْنَه» می‌باشد.^۱ و فطنه خود به معنای «هوشمندی» است

تحلیل: پیداست مترجم به طور کلی این واژه را در فرایند ترجمه لحاظ نکرده است!

ترجمه‌های پیشنهادی:

آیت‌الله سید محمود طالقانی: هوش‌های ژرف‌پیما به حقیقتش دسترسی پیدا نکنند.

عزالدین جعفر بن شمس‌الدین آملی: نرسد به وی فهم‌های خوب و ذهن‌های تند.

ملا فتح‌الله کاشانی: نمی‌رسد به ذات او فطنه‌ها و فهم‌های غائصه.

ترجمه میرزا محمدباقر بن محمد نواب لاهیجی: نمی‌رسد به او فرورفتن زیرکی‌ها.

عبارت سوم: «... وَلَا نَعَتْ مُؤْجُودٌ...»

ترجمه محمد دشتی: و تعریف کاملی نمی‌توان یافت برای خدا

الف) «نعت»: «وصف کردن چیزی به خوبی‌ای که در وی باشد و در چیز قبیح استعمال نمی‌گردد برخلاف وصف که در حسن و قبح هر دو استعمال می‌شود.»^۲

تحلیل: مترجم در برگردان «نعت»، «تعریف کامل» را برگزیده است. با توجه به مطالب فوق معادل مترجم صحیح نیست. پیشنهاد من «ستایش» است که به معنای «وصف نیکی‌های چیز یا شخصی» است، اما با مسامحه می‌توان معادل «وصف» را هم پذیرفت.

ترجمه‌های پیشنهادی:

سید جمال‌الدین دین‌پرور: دست و زبان از وصف جمالش درماند.

آیت‌الله مکارم شیرازی: اوصاف کمالش را وصف نتوان کرد.

۱. المخصص، ج ۱، ص ۲۵۶
۲. مقایس اللغه، ج ۵، ص ۴۴۸
۳. اساس البلاغه، ج ۲، ص ۲۸۴

عبارت چهارم: «وَنَشْرُ الرِّيحَ بِرَحْمَتِهِ»

ترجمه محمد دشتی: و با رحمت خود باده‌ها را به حرکت درآورد

الف) نشر: نظر زمخشری راجع به این واژه این است که یک معنای حقیقی و یک معنای مجازی دارد، معنای حقیقی‌اش «گسترده شدن» و «پراکنده شدن» (باید دقت داشت که این فعل هم به صورت گذرا و هم ناگذرا استعمال می‌شود یا به بیان روشن‌تر از مصادر دووجهی می‌باشد)، و معنای مجازی‌اش «زنده شدن» است. او بعد از ذکر مصادیق معنای حقیقی، «نشرِ رِیاح» را در دسته مصادیق معنای مجازی آورده است. نه تنها زمخشری، بلکه بسیاری از واژه‌شناسان بزرگ ادب عرب بر این عقیده هستند که «نَشْر» در جمله (نَشْرَتِ الرِّيحُ) معنای «زنده شدن» می‌دهد.

۴ ۳ ۲ ۱

دلیل اصلی آنان این است که در شعر فصیحان عرب «ریح» هم به «موت» و هم به «حیات» موصف شده است. ابن سیده و ابن منظور و شیخ طبری این بیت را به عنوان شاهدی بر مدعای خود آورده‌اند:

(وَهَيْتَ لَهُ رِيحَ الْجَنُوبِ وَأُحْيَيْتَ... لَهُ رَيْدَهُ يُحْيِي الْمَوَاتَ نَسِيمَهَا) (مَرَّارُ فَقْعَسِي)

شاعر این بیت مشخص است^۵ و نیز مرجعش^۶. اما شاهد دومی که مطرح شده است، شاعر و منبعش مشخص نیست. به نقل از ابن جنی گفته‌اند: زمانی که باد ساکن شود عرب می‌گوید باد مُرد!

«إِنِّي لَأَرْجُو أَنْ تَمُوتَ الرِّيحُ... فَأَقْعُدَ الْيَوْمَ فَأَشْرِيحَ»

اما نظر مشهور این است: بادی که با خود ابر باران‌زا حمل می‌کند یا پس از باران می‌وزد و دارای رطوبت است، باد زنده نامیده می‌شود.^{۱۰ ۱۱ ۱۲ ۱۳}

تحلیل: مترجم در برگردان «نشر»، «پراکنده ساخت»

را به عنوان معادل برگزیده، که معادلی نابجاست، با نظر به مطالب فوق، مشخص شد که اگر به این کلمه قرینه «ریح» و مشتقات آن ملحق شود از معنای حقیقی خارج شده به معنای مجازی منتقل می‌شود، در این فراز قرینه «ریاح» موجود است پس بایست معادل، مطابق با معنای مجازی‌اش باشد و با وجود چنین قرینه‌ای صحیح نیست که معادلی مطابق با معنای حقیقی همچون «پراکنده ساخت» انتخاب شود. پیشنهاد من این است که «زنده ساخت» یا با مسامحه «باران‌زا ساخت» به عنوان معادل قرار داده شود.

ترجمه عبدالمحمد آیتی: بادهای باران‌زا را بپراکند تا بشارت باران رحمت او دهند.

ترجمه‌های پیشنهادی: (متأسفانه آنچه با یافته‌های ما دقیقاً مطابق باشد یافت نشد)

عبارت پنجم: «وَلَا هَمَامَةً نَفْسِي اضْطَرَبَ فِيهَا»

ترجمه محمد دشتی: و یا تصمیمی مضطرب در او راه داشته باشد.

الف) «همامه»: می‌توان گفت اکثر مترجمان و شارحان در بدست آوردن معنای این واژه ناتوان بوده‌اند! ابتدا به جهت روشن‌تر شدن این مسئله به بیان اقوال می‌پردازم.

معادل اول) اهتمام و قصد

معادل دوم) تردد در اراده

معادل سوم) پتیاره

معادل چهارم) سستی

معادل پنجم) پیری

معادل اول بیشتر از سایر معادل‌ها مورد پسند مترجمان و شارحان قرار گرفته است، اما نکته جالب توجه اینجاست که این معادل در کتاب هیچ واژه‌شناس برجسته‌ای یافت نمی‌شود!

معادل دوم که اغلب در شرح‌ها استفاده شده است و در آثار مترجمان بسامد کمتری دارد، نیز همچون معادل اول در کتب واژه‌شناسان یافت نمی‌شود، این گزینش بیجا حاصل خلط و خبط در امر اشتقاق است. آن‌ها «همامه» را مشتق از «همهمه» می‌دانند،

۱. تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۷، ص ۵۲۵.

۲. المحکم والمحیط الأعظم، ج ۸، ص ۳۲.

۳. مجمع البیان، ج ۴، ص ۲۷۴.

۴. المخصص، ج ۲، ص ۴۱۷.

۵. ابوحسان مرّاز بن سعید بن حبیب فقعی.

۶. الشعر والشعراء، ص ۴۶۷.

۷. الأغاني، ج ۱۰، ص ۳۶۶.

۸. معجم المرزبانی، ص ۳۰۴.

۹. الأعلام، ج ۷، ص ۱۹۹.

۱۰. تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۷، ص ۵۲۵.

۱۱. المحکم والمحیط الأعظم، ج ۸، ص ۳۲.

۱۲. مجمع البیان، ج ۴، ص ۲۷۴.

۱۳. المخصص، ج ۲، ص ۴۱۷.

در صورتی که هیچ واژه‌شناس برجسته‌ای به این مسئله تصریح نکرده بلکه به عکس این دو واژه را در دو بخش مجزا ذکر کرده‌اند، به این صورت که «همامه» در ذیل ماده (ه م م) و همهمه در ذیل ماده (ه م م).^{۱ ۲ ۳ ۴}

معادل سوم را تنها عده اندکی انتخاب کرده‌اند علاوه بر آن انتخابشان هیچ استنادی به کتب اهل لغت ندارد، گویا اولین بار ابن ابی‌الحدید این معادل را پیشنهاد کرده، و ادعا کرده است که این واژه عربی نیست بلکه این واژه به آموزه‌های ثنوی مجوسان تعلق دارد و امام (ع) قصد رد آن را داشته است.^۵ آنچه در مورد «همامه» و «هامه» در کتاب‌های ملل و نحل ذکر شده، قریب به مطالبی است که ابن ابی‌الحدید در شرح خود آورده است، عبدالقاهر بغدادی صاحب کتاب الملل و النحل در کتابش یک بخش مجزا تحت عنوان «الفضیحه التاسعه» به آن اختصاص داده و این اصطلاح را همچون صاحب مفاتیح‌العلوم به دین مانی منسوب کرده است.^۶ اما جاحظ بر خلاف این دو، تحت عنوان «مضمون کتب الزنادقه» این واژه را به زنادقه منسوب کرده است.^۸

دکتر شهیدی راجع به این مسأله چنین گفته است: «همامه که آن را پتیاره معنی کرده‌ام واژه‌ای است آرامی، و با ریشه «هم» عربی ارتباطی ندارد. همامه در باور مانویان روح شرّ است. ابو القاسم بلخی در کتاب «المقالات» از ثنویان چنین حکایت کند: نور اعظم در جنگ با تاریکی مضطرب شد، پس از ذات خود پاره‌ای بیرون آورد که آن را همامه نام است و آن در نفس خود مضطرب است؛ پس برای جنگ، با تاریکی در آمیخت. تاریکی نیز همامه‌ای بیرون کرد و به جنگ او فرستاد». پس بیان امیر مؤمنان (ع) «و لا همامه نفس اضطرب فیها» ناظر بر ردّ باور خطای ثنویان است.^۹

سخن دکتر شهیدی تقریباً ترجمه سخنان ابن ابی

الحدید است: «ذکره شیخنا أبو القاسم البلخی فی کتابه فی المقالات أيضا عن الثنویه أن النور الأعظم اضطرب عزائمہ وإرادته فی غزو الظلمه والإغاره علیها فخرجت من ذاته قطعه وهی الهمامه المضطربه فی نفسه فخالطت الظلمه غازیه لها فاقتطعتها الظلمه عن النور الأعظم و...»^{۱۰}

از میان شارحان کسانی مانند (حبیب‌الله هاشم خویی) ناقد این نظر هستند، او در شرح خود موسوم به «منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه» چنین گفته است: ابن ابی‌الحدید تحقیقات لغوی خود را منحصر در صحاح کرده بود، و چون این واژه را در صحاح نیافته لاجرم آن را غیر عربی پنداشته است.

معادل چهارم و پنجم در کتب معتبر لغت ذکر شده است اما متأسفانه با معنای کلی جمله مطابقت نمی‌کند، مکارم شیرازی در کتاب نفحات الولایه، معادل چهارم را برگزیده و بعد از ارائه یک تحلیل لغوی این معادل را ترجیح داده است، تحلیل ارائه داده شده به این صورت است که (میتوان از معانی پیری و فتور، معنای سستی را بدست آورد).^{۱۱} اینکه بتوان از واژه‌ای معنای جدیدی بدست آورد و محدوده دلالت آن را گسترش داد امری محال نیست اما در فضای خاص و دقیق استعمالات عربی و فهم آن نمی‌توان به راحتی این گونه تحلیل‌ها را پذیرفت. معادل این واژه یا خارج از این پنج معادل است یا نیست، اگر هست آن معادل برای ما سودمند نیست، و اگر نیست باز هم مشکل ما را حل نخواهد کرد، به نظرم آنچه می‌تواند به این اختلافات خاتمه دهد دو چیز است، الف) کمک از سایر نسخه‌های نهج‌البلاغه. ب) سنجش و بررسی سیاق سخن متکلم و میزان بسامد لغات.

اختلاف نسخه‌ها به این صورت است:

الف) همامه^{۱۲}

ب) هامه^{۱۳}

ج) هممه^{۱۴}

د) همامه^{۱۵ ۱۶}

۱۰. شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۸۲

۱۱. نفحات الولایه، ج ۱، ص ۶۸

۱۲. نسخه مشهور

۱۳. نسخه خطی ابن ابی‌المحاسن

۱۴. نسخه عطاردی

۱۵. نسخه برگزیده لکنه‌و-هند

۱۶. شرح کیدری، ج ۱، ص ۲۴۹

۱. لسان العرب، ج ۱۲، ص ۶۲۱

۲. العین، ج ۳، ص ۳۵۸

۳. تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۱۷، ص ۷۶۶

۴. المختص، ج ۱، ص ۶۴

۵. شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۸۲

۶. الملل والنحل، ج ۱، ص ۹۲

۷. مفاتیح‌العلوم، ج ۱، ص ۵۶

۸. الحيوان، ج ۱، ص ۴۲

۹. شهیدی، ترجمه نهج البلاغه، ص ۳

«همامه» و «هامه» در کلام حضرت تنها در همین نسخه و خطبه آمده‌اند «همه» دو بار (خطبه ۱۷۹ و حکمت ۴۶۰) و «هماهم» در دو خطبه (۹۱) و (۱۹۵) به کار رفته است.

شواهد «همه»:

(وَمَاذَ الْقَامَةِ قَصِيرُ الْهَمَّةِ) ^۱

(الْحِلْمُ وَالْإِنَاءُ تَوْأَمَانِ يُنْتِجُهُمَا غُلُو الْهَمَّةِ) ^۲

شواهد «هامه»:

(وَرَدَعَ خَطَرَاتِ هَمَاهِمِ النَّفْسِ عَنْ عِرْقَانِ كُنْهِ صِفَتِهِ) ^۳

(وَهَمَاهِمِ كُلِّ نَفْسٍ هَامَةٌ) ^۴

آنچه در اینجا بیش از هر چیز خودنمایی می‌کند، همراهی و مقارنه «نفس» و «هماهم» است، اما تنها «هماهم» نیست که در عبارات عربی مقارن با «نفس» آمده بلکه «همه» با بسامد بیشتری دارای چنین مقارنه‌ایست. ما در اینجا دو نوع قرینه داریم: الف) قرینه صوری یا ظاهری. ب) قرینه معنوی یا باطنی.

«يَلَا رَوِيَّةٍ أَجَاهَا وَلَا تَجْرِبَةٍ اسْتَفَادَهَا وَلَا حَرْكَةٍ أَحَدْتَهَا وَلَا هَمَامَةٍ نَفْسٍ اضْطَرَبَ فِيهَا» ^۵

در عبارت فوق، قرینه ظاهری ما سجع مطرفی است که با (رَوِيَّةٍ) و (تَجْرِبَةٍ) به وجود آمده که هر دو پنج حرف دارند و در حرف رَوِی یعنی (ه) مشترکند، این دو یک سجع را، و (حَرْكَةٍ) و (هَمَامَةٍ) سجعی دیگر را تشکیل می‌دهند. در اینجا دو نکته حائز اهمیت است: اول) رَوِی سجع، (ه) است. دوم) (حَرْكَةٍ) چهار حرف دارد.

با توجه به این دو نکته احتمال اینکه «هماهم» باشد از میان می‌رود زیرا بیش از چهار حرف است و رَوِی آن (ه) نیست. «هامه» از حیث رَوِی مشکلی ندارد اما از حیث عدد مطابقت نمی‌کند، زیرا از حیث عدد پنج حرف دارد، و نیز با توجه به سیاق عبارت بعد از (لا) صفت مشبیه یا اسم فاعل یا مفعول نبایست بیاید، حال اینکه «هامه» اسم فاعل است بنابراین چه از حیث لفظ و چه از حیث سیاق عبارت احتمال «هامه» منتفی است. «همامه» نیز پنج

حرفی است و با توجه به مطالب قبل انتفاء این احتمال ثابت شد. آنچه باقی می‌ماند «همه» است که هم از حیث تعداد حروف و هم از حیث رَوِی مطابقت می‌کند.

تحلیل: مترجم در برگردان «همامه»، «تصمیم» را برگزیده است که بطلان نسخه و به طریق اولی بطلان ترجمه آن ثابت شد.

ب) اضطراب: این مصدر معانی متعددی دارد اگر بخواهیم مناسب و مطابق معنای عبارت یکی از آنها را انتخاب کنیم معادل «خلل پذیرفتن» است. ^{۶ ۷}

تحلیل: ترکیب «تصمیمی مضطرب» در عبارت مترجم به معنای «اراده‌ای بی‌قرار و آشفته» نارساست.

ترجمه پیشنهادی:

بدون قصدی که بخواهد خللی در آن ایجاد شود (جهان را آفرید).

نتیجه‌گیری:

بنابر آنچه در این مقاله ذکر شد این نتایج را می‌توان گرفت:

۱. از حیث معادل‌گزینی این ترجمه بغایت ضعیف عمل کرده است و این ضعف عمکرد هم موجب اختلال در فهم مخاطب می‌شود که به هیچ وجه مطلوب نیست.

۲. از حیث بافت و ساختار دستوری زبان فارسی این کتاب دچار ضعف است، و بلاغت لازم را ندارد.

۳. مخاطب این ترجمه نه متخصصین هستند و نه غیر متخصصین، چرا که اشتباهات فاحش این ترجمه موجب رنجش متخصصین و موجب به اشتباه افتادن و فهم نادرست غیر متخصصین خواهد شد.

۴. محمد دشتی ادعای تصحیح نسخ و تقابل نسخه داشته است، اما متأسفانه تصحیح و مقابله‌ای دیده نمی‌شود مگر مواردی معدود.

۵. پیشنهاد ما برای ترجمه‌ای که هم از حیث معادل‌گزینی و هم از حیث شیوه بیان دارای قوت و

۱. دشتی، محمد، نهج البلاغه، خطبه ۲۳۴، ۲۳۵ ص

۲. همان، حکمت ۴۶۰، ۵۲۸ ص

۳. همان، خطبه ۱۹۵، ۲۹۰ ص

۴. همان، خطبه ۹۱، ۱۲۰ ص

۵. همان، خطبه یک، ۲۰ ص

۶. تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۲، ص ۱۷۱

۷. لسان العرب، ج ۱، ص ۵۴۴

قدرت لازم باشد، تنها و تنها ترجمه استاد سید جلال الدین دین پرور است که حق ترجمه را به خوبی ادا کرده است گرچه ما ادعای بی عیب بودن آن را نداریم، در ترجمه های گذشتگان هم ترجمه حبیب الله خویی و ملافتح الله کاشانی را پیشنهاد می کنیم.

منابع و مآخذ:

۱. آملی، عزالدین جعفر بن شمس الدین، شرح نهج البلاغه، ج ۱، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، چ اول، ۱۳۵۵ ش
۲. آیتی، عبدالحمید، ترجمه نهج البلاغه، ج ۱، نشر و پژوهش فرزاد روز، تهران، ۱۳۷۷ ش
۳. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۲۰، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، قم، چ اول، ۱۳۶۳
۴. ابن سیده، هندای، عبدالحمید، المحکم والمحیط الأعظم، ج ۱۱، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، چ اول، ۱۴۲۱ ق
۵. ابن سیده، خلیل ابراهیم جفال، المخصص، دار احیاء التراث العربی، چ ۵، بیروت، چ اول، ۱۴۱۷ ق
۶. ابوالحسن احمد بن فارس بن زکریا، عبدالسلام محمد هارون، معجم مقاییس اللغة، ج ۶، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، چ اول، ۱۳۹۹ ق
۷. الهی اردبیلی، الهه روحی دل، منهج الفصاحه فی شرح نهج البلاغه، ج ۱، بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی، مشهد، چ اول، ۱۳۹۰ ش
۸. انصاری افریقی، ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، دار الصادر، بیروت، چ سوم، ۱۴۱۴ ق
۹. بحرانی، ابن میثم، شرح نهج البلاغه، ج ۵، بنیاد پژوهش های اسلامی، مشهد، چ اول، ۱۳۷۵ ش
۱۰. بیهقی فرید خراسانی، علی بن زید، محمد تقی دانش پژوه، معارج نهج البلاغه، ج ۱، کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی، قم، چ اول، ۱۴۰۹ ق
۱۱. حبیب الله خویی، ابراهیم میانجی، منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه، ج ۲۱، مکتبه الاسلامیه، تهران، ۱۳۲۴ ش
۱۲. خلیل بن احمد فراهیدی، مهدی مخزومی، د ابراهیم سامرائی، ج ۸، دار و مکتبه الهلال، بیروت، چ اول، ۱۴۰۸ ق
۱۳. خوارزمی، محمد بن احمد، ابراهیم الایاری، مفاتیح العلوم، ج ۱، دار الکتب العربی، بیروت، دوم
۱۴. دین پرور، جمال الدین، نهج البلاغه پارس، ج ۱، بنیاد نهج البلاغه، تهران، چ اول، ۱۳۷۹ ش
۱۵. زبیدی، مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۲۰، دارالفکر، بیروت، چ اول، ۱۴۱۴ ش
۱۶. زمخشری، ابوالقاسم محمود بن عمرو بن احمد، محمد باسل عیون السود، اساس البلاغه، دار الکتب العلمیه، بیروت، چ اول، ۱۴۱۹ ق
۱۷. شیخ طبرسی، مجمع البیان، ج ۴، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۵ ق

۱۸. شریف رضی، صادق موسوی، محمد عساف، فرید سید، تمام نهج البلاغه، ج ۱، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، مشهد، ۱۴۲۶ ق
۱۹. صوفی تبریزی، عبدالباقی، حبیب الله عظیمی، منهاج الولاية فی شرح نهج البلاغه، ج ۲، تهران، دفتر نشر میراث مکتوب، چ اول، ۱۳۷۸ ش
۲۰. عبدالقاهر بغدادی، الملل و النحل، ج ۱، دارالمشرق، بیروت، سوم، ۱۹۹۲ م
۲۱. عطاردی قوجانی، عزیزالله، نهج البلاغه، بنیاد نهج البلاغه، تهران، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق
۲۲. قزوینی، محمد صالح، ابراهیم میانجی، شرح نهج البلاغه، ج ۲، حاج باقر کتابچی حقیقت، تبریز، چ اول، ۱۳۳۸ ش
۲۳. کاشانی، ملافتح الله، محدجواد ذهنی تهرانی، تنبیه الغافلین و تذکره العارفین، ج ۲، پیام حق، تهران، چ اول، ۱۳۷۶ ش
۲۴. لاهیجی، محمدباقر، شرح نهج البلاغه، ج ۲، اخوان کتابچی، تهران، چ اول، ۱۳۱۷ ش
۲۵. محمد بن احمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور، تهذيب اللغة، ج ۸، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چ اول، ۲۰۰۱ م
۲۶. محمود بن أبی المحاسن بن محمود، نسخه خطی، مکتبه الظاهرية، دمشق، شماره ۹۰۸، ۷۰۸ ق
۲۷. مصطفوی، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ۱۴، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، چ اول، ۱۳۶۸ ش
۲۸. معادیخواه، عبدالمجید، خورشید بی غروب، ج ۱، ذره، تهران، چ پنجم، ۱۳۷۴ ش
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر، ترجمه نهج البلاغه، ج ۱، امام علی بن ابیطالب، قم، چ اول، ۱۳۸۴ ق
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر، نفحات الولاية، ج ۱۰، مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)، قم، دوم، ۱۴۲۶ ق
۳۱. موسوی، سید عباس، شرح نهج البلاغه، ج ۵، دار الرسول الاکرم صلی الله علیه و آله و سلم، بیروت، چ اول، ۱۳۷۷ ش
۳۲. محمد مهدی علیقلی، سیمای نهج البلاغه، نشر غیاث، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۶

بررسی اجمالی حکم فقهی پاسخ پیام‌های دریافتی در شبکه‌های اجتماعی از منظر صحیحہ عبد اللہ بن سنان



سجاد رجب زاده

مقدمه:

اندک ایامی است که با رخ‌نمایی شبکه‌های اجتماعی در بستر فضای مجازی، سنت نیکوی نامه‌نگاری در قالبی نو با عنوان پیام‌های متنی و...، حیاتی دوباره یافته است. به دنبال این رویداد، شاهد پرسش‌های گوناگون فقهی هستیم که پیش روی ما قرار گرفته و می‌گیرند. از جمله:

از نظر شرعی حکم پاسخگویی به پیام‌هایی که گاه و بی‌گاه در شبکه‌های مجازی دریافت می‌نماییم، به ویژه پیام‌هایی که متضمن "سلام و تحیت" می‌باشد، چیست؟

یادداشت پیش رو بر آن است تا با بررسی صحیحہ عبد اللہ بن سنان از امام صادق علیه السلام پیرامون وجوب پاسخ به نامه‌ها و پیام‌ها، ضمن بررسی برداشت‌های گوناگون فقها از این بیان نورانی، با ارائه بحثی موضوع‌شناسانه به برداشتی نوین و در نتیجه نظریه‌ای متفاوت در این زمینه دست یابد و به نحوی شایسته به پرسش گذشته پاسخ گوید.

کلام امام علیه السلام و برداشت نخستین

پیش از هر چیز شایسته است کلام نورانی امام صادق علیه السلام را که عبدالله بن سنان از ایشان پیرامون پاسخگویی به نامه‌ها و پیام‌ها نقل نموده‌اند، بیان شود: **ابْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ:**

رَدُّ جَوَابِ الْكِتَابِ وَاجِبٌ كَوُجُوبِ رَدِّ السَّلَامِ وَالْبَادِي بِالسَّلَامِ أَوَّلَى بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ.^۱

شاید به نظر برسد امام علیه السلام، پاسخگویی به هر گونه نامه‌ای را واجب دانسته‌اند؛ همانگونه که پاسخ به سلام را واجب می‌دانند اما برای آن که دریابیم این برداشت ابتدائی، به چه میزان به واقعیت نزدیک است و آیا می‌توان آن را به امام علیه السلام نسبت داد؟ یا خیر؟ ابتدا می‌بایست صدور روایت از امام علیه السلام را بررسی نماییم، سپس به واکاوی مدلول آن همت گماریم:

بررسی جنبه صدور روایت

روایت مذکور را مرحوم کلینی به چهار سند نقل نموده است، که مطابق نظر مجلسی اول^۲ و دوم^۳، شیخ یوسف بحرانی^۴ (رحمهم الله) و بسیاری دیگر نیازمند منبع، حداقل یکی از آن چهار سند صحیح می‌باشد. چراکه همه راویان این طریق، ثقه امامی هستند. لذا هیچ تردیدی در صدور آن وجود نخواهد داشت. البته برخی با بیان مجهول بودن مقصود حقیقی مرحوم کلینی از عبارت "عدة من الاصحابنا" مناقشاتی در صحت این طریق، ارائه نموده‌اند، که هیچ کدام آن‌ها وارد نیست.

مدلول روایت

اما مسئله اساسی و بحث برانگیز، دلالت آن بر وجوب یا استحباب رد پاسخ نامه و پیام مکتوب می‌باشد. در لابه لای مباحث فقهی، سه برداشت پیرامون مدلول این بیان نورانی به شرح زیر ارائه گردیده است:

برداشت نخست

برخی همچون مرحوم کاشف الغطا بر این باورند که این بیان نورانی امام علیه السلام، هر چند بر رجحان

پاسخ دادن به هر نامه‌ای دلالت دارد، اما شدت این رجحان به گونه‌ای که به حد وجوب برسد و ضعف آن به گونه‌ای که در مرتبه استحباب باقی بماند، بر ما پوشیده است. ایشان در حاشیه‌ای که بر کتاب العروة الوثقی نگاشته‌اند، می‌نویسد:

«يستحب او يجب جواب الكتاب لصحيحة عبدالله بن سنان عنه عليه السلام: (رد جواب الكتاب واجب كوجوب رد السلام والبادي بالسلام أولى بالله ورسوله) وظاهره العموم اما تضمن السلام ام لا»^۵.

که ظاهر آن توقف بین وجوب و استحباب و در نتیجه لزوم احتیاط است.

برداشت دوم

مرحوم آیت الله العظمی بروجردی از سویی -گویا به استناد ادله دیگری غیر از صحیح عبدالله بن سنان، که در دست داشته‌اند و هم اکنون آن‌ها بر ما پوشیده است- پاسخ به نامه‌ها و پیام‌ها را واجب نمی‌دانسته‌اند.

و از سوی دیگر در صحیح عبدالله بن سنان، میان جواب نامه و جواب سلام از نظر حکمی، تلازم برقرار نموده بیان کرده‌اند که پاسخ دادن به نامه نیز مانند پاسخ دادن به سلام واجب می‌باشد.

از این رو چنانچه واژه "واجب" در صحیح دارای معنای مصطلح فقهی خود باشد، یک نوع تناقض و تعارض پیش می‌آید به این گونه که پاسخ نامه هم باید واجب باشد و هم واجب نباشد.

در نتیجه مرحوم آیت الله العظمی بروجردی برای رفع چنین تناقض و تعارضی، در معنای واژه «واجب» در صحیح، تصرف کرده و می‌فرمایند: به معنای مصطلح فقهی خود نمی‌تواند باشد؛ بلکه معنای دیگری دارد:

«اما ما رواه عبدالله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام (قال: رد جواب الكتاب واجب كوجوب رد السلام، والبادي بالسلام أولى بالله ورسوله). فلا تدل على وجوب رد السلام لعدم إمكان الالتزام بوجوب رد الكتاب، بل لا بد من توجيه في لفظ الوجوب الواقع في هذه الرواية.»^۶

جدای از اینکه دلیل یا ادله ایشان مبنی بر عدم وجوب جواب نامه، چه چیزهایی بوده است؟، آنچه برای ما

۵. العروة الوثقی المحشی، البزدي، السيد محمدکاظم ج جامعه المدرسين ج ۳ ص ۲۲ و ۲۳ الهامش ۴ ص ۲۲
۶. تبیان الصلاة، البروجردی، السيد حسين، تقرير الكلایگانى، الصافى، على ج ۶ ص ۲۵۰

۱. الكافي، الكليني، محمد بن يعقوب، ط الاسلاميه ج ۲ ص ۶۰۷ باب الكتاب ج ۲
۲. روضة المتقين في شرح من لايحضر الفقيه، المجلسي، محمد تقی، ۱۴ جلدی ج ۱۲ ص ۱۳۴
۳. بحار الانوار، المجلسي، محمدباقر، مؤسسة الطبع و النشر ج ۸۱ ص ۲۷۳
۴. الحدائق الناضرة في احكام عتره الطاهرة، البحراني، الآل عصقور، يوسف، دفتر انتشارات اسلامي ج ۹ ص ۲۹

در اینجا مهم می باشد برداشت ایشان از صحیح (عدم دلالت آن بر وجوب پاسخ دادن به نامه ها و پیام ها) است.

برداشت سوم

مرحوم آیت الله العظمی سید محمد رضا گلپایگانی در پاسخ استفتائی که پیرامون روایت شریفه از محضرشان انجام شده است، مستحب موکد دانسته اند:

السؤال:

إذا كتب إلينا شخص رسالة فهل يجب علينا الرد حيث روي في أصول الكافي الجزء الثاني باب التكاثر الحديث الثاني ابن محبوب عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال:

((رد جواب الكتاب واجب كوجوب رد السلام و البادي بالسلام أولى بالله و رسوله)) ؟

الجواب:

بسمه تعالی: رد جواب الرسالة مستحب مؤکد و ليس واجبا، والله العالم.^۱

برداشتی متفاوت

مجموع نظریه هایی که پیرامون مدلول روایت شریفه تا به اینجا از نظر گذرانندیم، حکم مسئله را با رویکردی یک پارچه و بدون قید دنبال نمودند. اما ما بر این باوریم که حکم مسئله پیش رو از رزنه ای موشکافانه که باید در مسأله تفصیل داد به دست خواهد آمد که به بیان نکته ای موضوع شناسانه منوط است:

نامه ها و پیام ها از جهت موضوع شناسی

نامه ها و پیام هایی که افراد به یکدیگر می نویسند، با غرض ها و محتواهای گوناگونی نگارش می یابد. گاه هدف نویسنده از نوشتن آن، عرض ارادت، احوال پرسشی و در یک کلام جامع، تحیت گویی می باشد. گاهی هم این گونه نیست، و افراد نامه و پیام خویش را برای اعلام خبری یا صدور فرمانی می نگارند. نامه ها و پیام هایی که میان دو دوست یا دو معشوق با هدف جو یا شدن احوال یکدیگر و تحیت و شادباش گویی، رد و بدل می گردد، از جمله مصادیق دسته نخست است که در عصر ائمه معصومین علیهم السلام نیز نگارش این قبیل نامه ها بسیار

رواج داشته؛ به گونه ای که این امر در برخی روایات از جمله دو روایت صحیح السندی که مرحوم کلینی در کتاب کافی باب التکاتب (نامه نگاری) به شرح زیر نقل نموده اند، مورد توجه قرار گرفته است:

۱- عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ زَكْرَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: التَّوَّاضُلُ بَيْنَ الْإِخْوَانِ فِي الْحَضَرِ التَّزَاوُرُ فِي السَّفَرِ التَّكَاتُبُ.

۲- ابْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: رَدُّ جَوَابِ الْكِتَابِ وَاجِبٌ كُوجُوبِ رَدِّ السَّلَامِ وَ الْبَادِي بِالسَّلَامِ أَوْلَى بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ.^۲

در روایت نخست امام علیه السلام، نامه نوشتن دو دوست و برادر مومن به یکدیگر را که به خاطر مسافرت، توانایی ملاقات حضوری را ندارند، مصداق تواضل و تحکیم روابط دانسته اند و در روایت دوم ضمن واجب دانستن پاسخ گویی به چنین نامه ای، آن را به عنوان مصداق سلام و پاسخش را به عنوان مصداق جواب سلام، بیان می نمایند. مرحوم ملا صالح مازندرانی در شرح خویش بر کتاب کافی، در توضیح روایت دوم یعنی همان صحیح عبدالله بن سنان که در این نوشتار محور بحث ما بود، ضمن بیان این نکته که نامه نگاری مصداق تحیت و سلام است، می نویسد:

قوله: (رد جواب الكتاب واجب كوجوب رد السلام)

هذا من باب الحاق النظر بنظيره في الحكم اذ السلام تحية و تحفة من الحاضر و الكتاب تحفة و تحية من الغائب فكما يجب رد السلام بالسلام يجب رد الكتاب بالكتاب، و أيضا رعاية حقوق الإخوة و كمال المروءة و ثبات الألفة مقتضية لرد الكتاب بالكتاب.^۳

مرحوم شیخ احمد کاشف الغطاء نیز در حاشیه «سفینه النجاة» ضمن تصریح به همین نکته، در چنین حالتی پاسخ دادن به نامه و پیام را به استناد صحیح عبدالله بن سنان، واجب می داند:

لا یبعد وجوب رد كل تحية مثل صبحك الله بالخير و نحوها و منه رد جواب الكتاب و فيه خبر صحيح صريح في الوجوب.^۴

۲. کافی، کلینی، محمد بن یعقوب، ط الاسلامیه ج ۲ ص ۶۰۷ باب التکاتب ح ۲ و ۳. شرح کافی، المازندرانی، محمد صالح بن احمد بن شمس سروی، ۱۲۰۰ جلد، المكتبة الإسلامية، تهران ج ۱ ص ۱۳۲ و ۱۳۳

۴. سفینه النجاة و مشکاة الهدی و مصباح السعادات، النجفی، کاشف الغطاء، احمد بن علی بن محمد رضا، ۴ جلد، مؤسسه کاشف الغطاء، نجف اشرف ج ۲ ص ۴۵ الهامش الاولی

۱. ارشاد السائل، الکلبایکانی، الموسوی، السید محمدرضا، ط بیروت ج ۱ ص ۱۸۷

خود چیدمان و ذکر صحیحه مورد نظر توسط مرحوم کلینی پس از روایتی که در باب تحکیم روابط و تواصل وارد گردیده نیز می‌تواند مؤیدی بر درستی برداشت ما از این کلام نورانی امام علیه السلام باشد. هر چند که با توجه به سندهائی که وی برای این دو روایت ذکر نموده است، هیچ بعید نیست روایت دوم دنباله همان روایت نخست باشد؛ که در چنین حالتی درستی برداشت مورد نظر، بدون هیچ تردیدی، قطعیت می‌یابد.

از این رو به نظر می‌رسد نمی‌توان به صورت مطلق به مسئله مورد بحث (وجوب پاسخ نامه‌ها و پیام‌ها)، نگریت و حکمی مطلق ارائه نمود. بلکه می‌بایست تفصیلی به شرح زیر را بیان کرد:

چنانچه نامه یا پیام با هدف تحیت‌گویی نگارش یافته طوری که در نگاه عرف، مصداق تحیت باشد یا متضمن سلام و یا تحیت دیگری باشد، پاسخ دادن به آن واجب خواهد بود. و در صورتی که پاسخگویی به آن سبب تحکیم روابط و یا تکریم برادر مؤمن گردد، به دلیل روایت نخست - که مرحوم کلینی آن را در باب تکاتب (نامه‌نگاری) کافی، نقل نموده‌اند - پاسخگویی مستحب و چنانچه خودداری کردن از پاسخگویی سبب تزلزل روابط شود، مکروه و درحالتی که مصداق هتک و بی‌احترامی برادر مؤمن گردد، حرام خواهد بود. به عبارت دیگر در صورتی که نامه و پیام مورد نظر مشتمل بر تحیت نباشد، عدم پاسخگویی به نامه ممکن است بخاطر صدق عناوین دیگر، حکم استحباب، کراهت و یا حتی حرمت پیدا کند.

پرواضح است که ملاک مورد نظر، اختصاصی به نامه یا پیام‌های متنی ندارد و هرگونه پیامی را از جمله فیلم کوتاه (کلیپ، لایو)، صوت (ویس)، عکس (پوستر) و... نیز در برمی‌گیرد. از این رو برای نمونه چنانچه در یکی از شبکه‌های اجتماعی، فیلم کوتاهی که بیانگر تحیت به مخاطب می‌باشد، از سوی فردی برای دوستش ارسال شود، پاسخگویی بر فرد دریافت‌کننده واجب می‌باشد. بدیهی است که دریافت‌کننده می‌تواند به صورت دلخواه به آن پاسخ داده و نیاز نیست با ارسال پیامی مشابه که بیانگر تحیت باشد، مبادرت به این کار نماید. در پایان قابل توجه است که نوشتار پیش‌رو تنها عهده‌دار بررسی مسئله مورد نظر از روزه صحیحه عبدالله بن سنان می‌باشد؛ در حالی که ادله و مؤیدات دیگر و

قابل استنادی حول این مسئله وجود دارند که درستی نظریه برآمده از صحیحه مزبور را تأکید می‌کنند.

نتیجه‌گیری

این قلم در مجال اندکی که به فضل الهی برایش فراهم آمد، کوشید ضمن یادآوری و اثبات صدور صحیحه عبدالله بن سنان از امام صادق علیه السلام پیرامون لزوم پاسخگویی به نامه‌ها و پیام‌ها، با برشمردن نظریه‌های گوناگون فقهای گذشته حول مدلول این روایت شریفه - که البته همگی با نگاهی مطلق به آن نگریت بودند، - با ارائه بحثی موضوع‌شناسانه پیرامون انواع نامه‌ها و پیام‌ها و نیز امداد طلبی از نقطه نظرات برخی گذشتگان، نظریه‌ای نو و تفصیل‌گرایانه در این زمینه به دست دهد.

منابع

۱. البحرانی، الآل عصفور، یوسف، الحقائق الناضرة فی احکام عتره الطاهرة، قم، دفتر انتشارات اسلامی
۲. البروجردی، السید حسین، تبیان الصلاة، تقریر الکلبایکانی، الصافی، علی، بی‌نا، قم
۳. الکلبایکانی، الموسوی، السید محمد رضا، ارشاد السائل، بی‌نا بیروت
۴. الکلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ط الاسلامیه، تهران
۵. المازندرانی، محمد صالح بن احمد بن شمس سروری، شرح الکافی، تهران، المكتبة الإسلامية،
۶. المجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، مؤسسة الطبع والنشر، بی‌جا
۷. المجلسی، محمد تقی، روضة المتقین فی شرح من لایحضر الفقیه، بی‌نا، بی‌جا
۸. النجفی، کاشف الغطاء، احمد بن علی بن محمد رضا، سفینه النجاة و مشكاة الهدی و مصباح السعادات، نجف اشرف، مؤسسه کاشف الغطاء،
۹. الیزدی، السید محمد کاظم العروه الوثقی المحشی، قم، ط جامعه المدرسین

درآمدی بر منابع شرع یهودی و کارکرد آنها: (قانون یهود برای یک کتابدار حقوق)

(قسمت اول)



نویسنده: دیوید هولندر
ترجمه سید طه ابطی

مقدمه مترجم:

این مقاله ترجمه ای است از «Jewish Law for the Law Librarian» اثر آقای «David Hollander»، کتابدار سابق خدمات مرجع / آموزشی در کتابخانه دانشکده حقوق دانشگاه میامی (کورال گیبلز، فلوریدا) و کتابدار کنونی حقوق و مطالعات حقوقی / مطالعات یهود و عبری در کتابخانه دانشگاه پرینستون (نیوجرسی)؛ مقاله مذکور در ژورنال «Law Library Journal, Vol. 98, No. 219, 2006» وابسته به «انجمن کتابخانه های حقوقی آمریکا - AALL» منتشر گشته است. نویسنده، به عنوان یک کتابدار و یک یهودی سعی دارد، راهنمای مقدماتی به همکاران خود (در درجه اول) و به پژوهشگران در حیطه قانون و شرع یهود (در درجه دوم) ارائه نماید؛ تا آنها در مواجهه با ساختار، مصادر و منابع قانون یهود و نحوه تعامل با آنها، خصوصا در سکولاریسم حاکم بر فضای کنونی دانشگاه ها، دچار حیرت و سرگشتگی نشوند. بدیهی است که فهم دقیق اصطلاحات مطرح شده در این متن به نسبت کلیت تعلیم و آموزه های یهودی، احتیاج به انس بیشتر با این مفاهیم و مطالعات گسترده تر در دین یهود دارد. لذا جهت مطالعات تکمیلی می توان به آثار مفیدی همچون «باورها و آیین های یهودی» اثر «آلن آنترمن» (ترجمه شده توسط: رضا فرزین و منتشره توسط انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب) و یا «Historical Dictionary of the Jews» مجدداً اثر «Alan Untermann» مراجعه نمود. همچنین رجوع به «دانشنامه جودائیکا» چاپ «انتشارات بریل» نیز مفید خواهد بود. ضمناً برای مطالعه و مشاهده مستقیم و آسان آثار اصلی یهودی می توانید از تارنمای جامع «sefaria.org» استفاده نمایید.

نکات:

* متن انگلیسی مقاله در انتها، دارای پنج ضمیمه نیز می باشد که به ترتیب در ضمیمه A به ارائه فهرست تفصیلی کتبی که به عنوان منابع اولیه قانون یهود معرفی شده اند می پردازد، در ضمیمه B آناتومی و شاکله یک حکم قانونی و مسیر رسیدن به آن در میان منابع اولیه را برای نمونه بررسی می کند، در ضمیمه C فهرست موضوعات مرتبط به قانون مدنی در میشنه تورا، ارائه می گردد، در ضمیمه D بخش های قسمت هوشن میشپات از شولحان آروخ به شکل اجمالی و فهرست وار ارائه می شود و نهایتاً در ضمیمه E تعدادی از نام رساله های معاصر و پایگاه های اینترنتی مفید و مرتبط با قانون یهود آورده می شود. از آنجا که این ضمیمه ها برای مخاطب این ترجمه ضرورت و جذابیت چندانی نداشته و همچنین باعث افزایش حجم متن می گردید، از ترجمه آنها برای چاپ در این مجله صرف نظر شده و در پاورقی ها اگر نیازی بوده از مطالب موجود در آن ضمیمه ها آورده شده است.

* در ترجمه عبارات داخل [] و پاورقی های دارای نشان (م)، از مترجم می باشد.

متن مقاله:

۱. من به عنوان یک دانشجوی کارشناسی، با مرکز دانشجویان یهودی دانشگاه خود درآمیخته شده بودم. این مرکز میزبان برنامه ای شده بود که در آن دانشجویانی از یک پیشوای^۱ محلی باید به مرکز می آمدند تا زمان مخصوص مطالعه تلمود را که به دانشجویان دانشگاه داده شده بود، سپری کنند. من عضوی از این برنامه نبودم. من هرگز مطالعات قانون یهود نداشتم و از آنجا که هیچ قصدی نداشتم تا به طور جدی پایند به پیچیدگی های آن [قوانین] باشم، برای بیش از این سپری نمودن وقتم در کلاس احساس نیاز نمی کردم. یک بعد از ظهر برای امر دیگری در مرکز بودم که حدود پانزده نفر از آن دانشجویان یشیوا سر رسیدند. آنها درحالی به داخل ساختمان هجوم آوردند که گویی برای اجرای نمایش «ویولن زن روی بام»^۲ لباس پوشیده بودند. از کلاس آنها ترکیب ناهنجاری از اصوات بیرون می آمد که گمان می کردم، صدای گپ و گفت های پیش از کلاس باشد. نیم ساعت بعد این گپ زدن ها قوت گرفت و من متعجب از اینکه چرا هنوز درس قانون یهود آغاز نشده بود، سرم را داخل اتاق بردم و منظره ای را که تا بحال ندیده بودم مشاهده کردم. هر دانشجوی یشیوا با یک دانشجوی دانشگاه جفت شده بود. هر یک از جفت ها بر روی یک مجلد بزرگ از تلمود خم شده و مشغول بحثی پرشور و با صدای بلند در باب محتویات صفحه پیش رویشان گشته بودند. با کمال تعجب برای من، آن ترکیب ناهنجار اصوات، گپ و گفت پیش از کلاس نبود، بلکه خود کلاس بود.

۲. بعد ها آموختم که آنچه شاهدش بودم (و می شنیدم) یک روش باستانی درس خواندن بود به نام «چاوروتا»^۳، که در آن هر جفت از دانشجویان یک صفحه از تلمود را با یکدیگر و با صدای بلند مطالعه می کنند و بر سر نقاط غامض قانون یهود مناظره و مجادله می نمایند. این شکل منحصر به فرد آموزش شفاهی برای «تلمود»، که شرح طولی بر یکی از «مصادر بنیادی» قانون یهود یعنی «قانون شفاهی» است، متناسب می باشد. بنا بر سنت یهودی، قانون شفاهی برای قرن ها نگاشته شده نبود، اما نسل به نسل شفاهاً منتقل می شد. تا زمان ویرایش نهایی این قانون در سال ۲۲۰ میلادی، قانون شفاهی همچنان به صورت شفاهی آموخته می شد. آموختن قانون یهودی که

من به عنوان یک دانشجوی کارشناسی شاهد آن بودم از این بیشتر نمی تواند با آموختن قانون در دانشکده حقوق مدرن آمریکایی تضاد داشته باشد. علاوه بر تفاوت عظیم در شیوه آموزش، بیشتر ساختار و جوهر نظام حقوقی یهودی است که منحصر به فرد است و بسیار متفاوت از قانون به شکلی که در یک دانشکده حقوق معاصر آمریکایی تدریس می شود، می باشد. در نتیجه، بیشتر کتابداران قانون مجهز به دانش برای ارائه خدمات مرجع پایه در مورد سؤالات قانون یهود نیستند.

۳. برای هر «غیر متخصص»^۴ که هیچ گاه تحصیلاتی در قانون یهود (به عبری: هالاخا - halakha) نداشته است، روند یادگیری قانون یهود می تواند ترساننده باشد. هیچ کدام از منابع اولیه به انگلیسی نگاشته نشده و برخی نیز (حتی) ترجمه نگشته اند. به علاوه برخی از ترجمه ها در انتقال ظرافت و پیچیدگی زبان عبری و آرامی ناکام مانده و [لذا] آنها مورد اصابت رگباری از کلمات عبری و آرامی با ترجمه نارسا قرار دارند. سدی دیگر پیش پای غیر متخصصین فقدان ابزار یابنده جامعی برای قانون یهود است. (از جمله یک سیستم ارائه خلاصه یا یک پایگاه داده قابل جستجو). نهایتاً، تعداد اندکی از منابع شرعی قانون یهودی، دقیقاً منابع شرعی هستند. متون اصلی شرع یهودی، در عین حالی که حاوی قانون یهود هستند، به عنوان متون تاریخ یهود، اخلاق یهود و فلسفه یهودی نیز بکار می روند. از آنجا که قانون گاهی اوقات به طور یکپارچه با این زمینه ها در هم آمیخته است، دریافت و فهم قانون در مورد یک موضوع خاص می تواند برای یک فرد غیر متخصص دشوار باشد.

۴. از آنجایی که بیشتر مدارس حقوق آمریکایی، دوره های آموزشی در قانون یهود ارائه می دهند، این تنها برخی از موانعی است که یک کتابدار حقوق هنگام تلاش برای کمک به مراجعه کننده درحال تحقیق حول قوانین یهود با آن روبرو می شود. چگونه می شود آموزش این قانون باستانی از مجادلات دوسویه دانشجویان در یشیوا به کلاس مدارس مدرن حقوق و کتابخانه حقوق آنها منتقل شود؟ چگونه یک کتابدار حقوق که هیچ مواجهه ای با ساختار منحصر به فرد، اصطلاحات فن، آثار اصلی و حتی روش شناسی قانون یهود نداشته است، امید داشته باشد تا به یک دانشجوی استاد حقوقی که چه بسا به همین میزان بی اطلاع است، برای پژوهش

۱. یشیوا - جمع آن یشیوت؛ نهاد آموزشی مخصوص تعالیم تلمودی (آلن آترومن، باورها و آیین های یهودی، ترجمه رضا فرزین، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ج ۳، بخش واژه نامه)، (م)

2. Fiddler on the Roof

3. chaveruta

۴. اصطلاح «غیرمتخصص» برای اشاره به یک کتابدار، دانشجوی حقوق، وکیل، یا استاد حقوق که در قوانین یهود و زبان عبری مهارت کافی ندارد، به کار رفته است.

در قانون یهود کمک کند؟ آیا این یک مصداق ناامید کننده از کوری است که عصاکش کور دگر شده؟ فارغ از دشواری های بسیار برای فرد غیر متخصص، پاسخ نه می باشد.

۵. علاوه بر مجموعه ای از مصنفات مربوط به جامعه مذهبی یهودی، مجموعه قابل توجهی از تألیفات انگلیسی درباره قانون یهودی، با هدف جامعه دانشگاهی دانشکده های حقوق، وجود دارد. تعداد زیادی اثر ممتاز عالمانه در قانون یهود وجود دارد که شامل مجموعه رسالات چندجلدی بسیار گرانمایی می شود. کتابشناسی هایی عالی، هم به صورت مختصر و هم مفصل وجود دارد. مقالات مروری-حقوقی^۱ زیادی وجود دارد که برخی با جزئیات بسیار به موضوعی خاص از قوانین یهود پرداخته و برخی از آنها مضامین گسترده ای از قوانین یهود را با جزئیات کمی بیان می کنند. با اینحال، نقصی در این مکتوبات یافت می شود. آنچه که مفقود است، یک راهنمای مختصر برای مطالعه قانون یهود می باشد که جزئیات اساسی درباره ساختار سیستم شرعی یهودی و منابع اصلی آن ارائه کند و راهنمایی درباب راهبرد پژوهشی بنیادین^۲ تدارک ببیند. آثار بزرگ تر، در حالی که جزئیات زیادی ارائه می دهند، برای کتابداری که به دنبال به دست آوردن دانش پایه برای شناخت مسیر خود در بخش مجموعه قوانین یهودی کتابخانه و ارائه کمک های مرجع ابتدایی است، کاربرد کمی دارند. آثار مختصر [نیز] در مورد قانون یهود تنها توضیحی حداقلی^۳ از ساختار قانون یهود ارائه می دهد، که برای شروع تحقیقات کافی نیست.

۶. این مقاله در صدد است تا آن خلأ را با ارائه راهنمایی به ساختار و منابع قانون یهود پر کند که هم مختصر و هم بر اساس حقیقت باشد. قانون یهود حتی آنچنان که نظام حقوقی آلمان برای نظام آمریکایی مطرح می شود، به شکل در خور و مقتضی به عنوان یک نظام حقوقی خارجی توصیف نگشته است. بخش اعظمی از ساختار و منابع نظام حقوقی یهود به آسانی به اصطلاحات و تعاریف نظام حقوقی مدرن ترجمه نمی شود. بسیاری از کتابداران حقوق نیز (صرف نظر از دانشجویان حقوق) از ابتدا شروع می کنند. این مقاله به فراهم آوردن یک پایه ریزی اساسی در اصطلاحات، منابع و ساختار قانون

یهود کمک خواهد کرد و توصیه های اساسی در مورد چگونگی شروع تحقیقات ارائه خواهد داد.

۷. بخش دوم این مقاله به شکلی مختصر ساختمان کلی نظام حقوقی یهود را توصیف می نماید، در حالی که بخش پیش رو توسعه تاریخی، ساختار و اعتبار منابع اولیه اصلی قانون یهود را توضیح داده و راهبردهای پژوهشی برای استفاده از ترجمه های هر یک از منابع اصلی را توصیه می نماید. بحث بعدی که مقاله بدان می پردازد، منابع معاصر ثانویه برای قانون یهود است و اینکه چگونه آنها به شکل خاصی برای غیر متخصص ها کاربرد می باشند. بخش نهایی نشان می دهد که چگونه قانون یهود امروزه در نظام قضایی آمریکا و اسرائیل و همچنین در شعب و فرق یهودی به کار بسته می شود.

ساختار قانون یهود

۸. قانون یهود با قوانین ثابت و لایتنیری آغاز می شود که در آنچه قانون مکتوب (تورات) و قانون مصاحب آن یا همان قانون شفاهی (همچنین "تورات شفاهی" نیز گفته می شود) خوانده می شود، بنا نهاده شده است. از دل این منابع نظام قانونی کلی بیرون آمده که در طول قرن ها و توسط خاخام هایی از سرتاسر جهان توسعه یافته است. جوهره قانون یهود نه در هیچ اعلامیه رسمی حکومتی^۴، بلکه بیشتر در فرآورده های فکری خاخام های دو هزار سال گذشته یافت می شود. اعتبار یک اثر شرعی، نه با زور اسلحه یا حکومتی مقتدر، بلکه با پذیرش آن اثر توسط مردمان یهودی در طول زمان تعیین گردیده است. به عبارت دیگر، قانون یهود در آثار خاخامی یافت می شود که تاریخ آن را با قدرت قانون مطابقت داده است. این آثار، و قوانین موجود در آن ها، از تفسیر خاخامی قانون مکتوب و قانون شفاهی سرچشمه می گیرند. این آثار خاخامی اشکال مختلفی دارند، اما می توانند در دسته های کلی زیر، گروه بندی شوند: شرح مستقیم بر قانون شفاهی (که گمارا نامیده می شود)؛ شرح بر مدونات قانونی گمارا که از قوانین تورات، قانون شفاهی و گمارا گردآوری شده اند؛ و قانون پرونده ای (که رسپونسا خوانده می شود) که این قوانین را به کار می گیرد. در مجموع، پیکره منابع اولیه قانون یهود از قانون مکتوب، قانون شفاهی، و فرآورده فکری مربوطه

1. law review articles

2. basic research strategy

3. bare-bones explanation

4. official government pronouncement

و معتبر خاخام ها تشکیل شده است.

۹. بیشتر این مواد به جزئیات تشریفات مذهبی یهودیان و مراسم معبد باستانی می پردازد. با این حال، یک جزء از قانون یهود با مسائلی سرو کار دارد که امروزه به عنوان قانون مدنی و مسائل جنایی تلقی می شوند [مانند]: روابط تجاری، شهادت، شکنجه ها، اموال، سرقت و غیره. احتمالاً جزئی که توسط دانشوران قانون یهود "میشپات ایوری" Mishpat ivri خوانده می شود است، که مورد تمرکز اصلی بیشتر تحقیقات حقوقی و بورس های تحصیلی یهودی انجام شده در بستر یک دانشکده حقوق سکولار می باشد. در حالی که این مقاله اطلاعات مربوط به قوانین مذهبی و تشریفات را حذف نمی کند، اطلاعات مفصل تری را در مورد تحقیق در مورد جز میسپات ایوری از قانون یهود ارائه خواهد داد.

منابع اولیه قانون یهود: توسعه تاریخی، اعتبار، ساختار، و راهبرد پژوهش

۱۰. فهم توسعه تاریخی قانون یهود برای فهم ساختار نظام قضایی یهود و تفسیر خود قانون، اهمیت بسیاری دارد. قوانینی که از دوره های مختلف و از منابع مختلف نشأت می گیرند، به نسبت اعتبار و قدرت و میزان تغییرپذیری، دارای شؤن متفاوتی می باشند. علاوه بر این، برخلاف نظام قضایی آمریکا، که در آن جدیدترین آراء قضایی با احکام معتبر اولیه جایگاه یکسانی دارند، گاهی اوقات خلاف آن در مورد نظام قضایی یهودیان صادق است. در نظام قضایی یهود، هر چه قدمت منبع قانونی بیشتر باشد، اعتبار آن بیشتر است.

۱۱. مطلب پیچیده بیشتر در مسأله فقدان تمایز روشن بین منابع اولیه و آنچه که به طور معمول منابع ثانویه در نظر گرفته می شوند می باشد. برای مثال، برخی شروح خاخامی بر تلمود دارای چنان اعتباری هستند که خود آن شروح به عنوان یک منبع قانونی عمل می کنند. یک مثال از چنین اثری، شرح تلمود نوشته ربی شلومو بن ییصکا^۲ (راشی - Rashi) است (۱۰۴۰ - ۱۱۰۵ میلادی). برای اهداف این مقاله، آثاری که به عنوان یک منبع بالفعل قانون عمل می کنند، منابع اولیه قانون یهود تلقی خواهند شد، حتی اگر طبق تعریفی سخت گیرانه باید به عنوان منابع ثانویه قانون در نظر گرفته شوند.

۱. اصطلاح "میشپات ایوری" به بخشی از شرع یهودی (هالاخا) اطلاق می شود که مربوط به مسائل مورد رسیدگی در حقوق امروزی است و با رویکرد سکولار به قانون مطابقت دارد. در اصل قوانینی که در این بخش مورد بررسی قرار می گیرد، قوانین ما بین دو انسان است و نه قوانین ما بین خدا و انسان. (م)

2. Rabbi Shlomo ben Yitzhak

۱۲. بخش های زیر توسعه تاریخی منابع اولیه قانون یهود را شرح داده و به توضیح محتوای هر منبع و میزان اعتبار آن در نظام قضایی یهودی خواهند پرداخت. همچنین توضیح می دهند که چگونه باید به شکل واقعی تحقیق را با استفاده از این منابع اولیه انجام داد.

قانون مکتوب و قانون شفاهی

۱۳. سند بنیادین قانون یهود به دو بخش تقسیم می شود: قانون مکتوب و قانون شفاهی. سنت یهودی منشا این دو دسته از قوانین را وحی الهی می داند. قانون مکتوب در تورات، که اسفار خمرسه (متشکل از پنج کتاب اول کتاب مقدس عبری [عهد عتیق]) نیز نامیده می شود، بنا نهاده شده. طبق سنت یهودی، تورات پس از خروج از بردگی در مصر، در صحرای سینا توسط خداوند به دست مردم یهودی داده شده است. با این حال، تورات "نیاز به تفسیر انسانی دارد تا به عنوان یک متن قانونی فهمیده و به کار گرفته شود." بنابراین، برای تسهیل چنین تفسیری، خداوند در سینا، همراه با تورات مکتوب، تورات شفاهی را بر [حضرت] موسی [علیه السلام] آشکار نمود، که متشکل است از تفاسیر آشکار شده از قوانین به علاوه قواعدی هرمنوتیک تا توسط مراجع قانونی برای استخراج تفاسیر بیشتر مورد استفاده قرار گیرد^۴ در حالی که ممکن است این باورهای سنتی برای پژوهشگر یا دانشجوی حقوقی، که پژوهش در شرع یهودی را در بستر سکولار دانشکده حقوق انجام می دهد مهم نباشد، نتیجه عملی از این باور سنتی برای چنین مطالعه سکولاری از قانون یهود این است که هم قانون مکتوب و هم قانون شفاهی ثابت و غیرقابل تغییر می باشند. این دو به عنوان نوعی "قانون اساسی" برای نظام حقوقی عمل می کنند، با این تفاوت که این قانون اساسی ممکن است هرگز اصلاح یا تغییر نکند. قانون نوشته شده و شفاهی با هم به صورت دئورایتا (به شکل تحت اللفظی یعنی "قانون تورات" در زبان آرامی) طبقه بندی می شوند. قانون دئورایتا (D'oraita) تغییرناپذیر و غیرقابل تغییر است.

۱۴. تعداد ۶۱۳ قانون [واقع در] تورات مبنایی را تشکیل می دهند که همه قوانین یهودی از آن مشتق می شوند. هر بخش، آیه و حرف - در واقع، حتی هر گونه علامات

Samuel J. Levine, An Introduction to Legislation in Jewish Law, with References to the American

Legal System, 29 SETON HALL L. REV. 916, 919 (1999).
4. Id.

بر روی حروف - تورات به عنوان منبع معتبر قانون یهود به رسمیت شناخته شده است.^۱ تورات و قوانین آن منبع اساسی برای کل نظام قانون یهود هستند.

۱۵. با این حال، تورات به شکل منفرد در قانون یهود قرار ندارد. در واقع، با وجود موقعیت تورات در راس منابع قانون یهود، استناد به تنهایی به قانون کتاب مقدس، به ندرت منبع کافی برای استناد به قانون یهود می باشد.^۲ استناد به کتاب مقدس عبری برای هر گزاره بدون درک قانون شفاهی قابل اجرا در آن موضوع یک اشتغال ذاتا خطرناک است.^۳ این ممکن است غیر منطقی به نظر برسد. به نظر می رسد که قوانین "مرتبه اساسی"^۴ که در تورات یافت می شوند، باید قادر به تاثیر مستقل باشند. با این حال، هدف قانون شفاهی روشن کردن، متمیم و تکمیل قوانین نوشته شده در تورات می باشد. در اصل، قانون شفاهی راهنمایی را در مورد ماهیت و کاربردهای قانون مکتوب فراهم می کند، و ارجاع به قانون نوشته شده بدون ارجاع به قانون شفاهی تقریبا هرگز به طور دقیق موقعیت حقوقی کنونی یهودیان در مورد یک موضوع بدست داده شده را توصیف نخواهد کرد.

۱۶. منبع اصلی قانون شفاهی، اثری به نام میشنا (Mishna) است. قانون شفاهی در ابتدا از نسلی به نسل دیگر به صورت شفاهی انتقال داده می شد، تا اینکه در سال ۲۲۰ میلادی توسط ربی یهودا هناسی^۵ (۱۳۵-۲۲۰ م) تدوین و ویرایش گشت. دوره تاریخی تألیف و تدوین قانون شفاهی دوره تنائیتیک (Tannaitic) نامیده می شود (قرن اول میلادی - ۲۲۰ میلادی). میشنا، که تا حد زیادی به شکل موضوعی تنظیم شده است، " احکام قانون شفاهی را به شکل خلاصه و به عنوان گزاره های حقوقی مستقل ثبت می کند"^۶ که میشنایوت (mishnayot) نامیده می شود. (به شکل تحت اللفظی یعنی: " میشنا ها ").

۱۷. علاوه بر میشنا، منابع دیگری از قانون شفاهی نیز وجود دارد. این منابع عبارتند از میدراش هلاخایی (halakhic midrashim) و توسفتا (Tosefta). میدراش هلاخایی قوانینی مؤلف می باشند که مستقیما با قوانین مکتوب از تورات مطابقت دارند. این سبک در تضاد با قوانین شفاهی خود بسنده موجود در میشنا است. در اصل میشنا و میدراش هلاخایی هر دو حاوی قانون شفاهی

هستند که در شیوه های تفسیری متفاوت بیان شده است: میشنائی (قواعد و قوانین خودبسنده و مستقل) و میدراشی (مرتبط با قانون مکتوب تورات).^۷ در حال حاضر چهار تألیف اصلی از میدراش هلاخایی وجود دارد.^۸ توسفتا نیز مجموعه ای از میشنایوت است که در نسخه نهایی میشنای ویرایش شده گنجانده نشده است.

۱۸. در مجموع، قانون مکتوب و قانون شفاهی، اسناد شرعی اساسی و تغییرناپذیر (دئورایتا) نظام حقوقی یهودیان هستند. قانون مکتوب در تورات بنا شده است. میشنا منبع اصلی قانون شفاهی است، اما همچنین میدراش هلاخایی و توسفتا نیز منابع قانون شفاهی هستند. قوانینی که پس از اتمام میشنا در سال ۲۲۰ پس از میلاد ایجاد شدند، دئورایتا در نظر گرفته نمی شوند، بلکه بیشتر به عنوان دِربائَن (لغتی آرامی برای کلمه «خاخامی») دانسته می شوند. در مقابل قوانین دئورایتا، قوانین دِربائَن (که توسط خاخام ها وضع شده اند)، ممکن است اصلاح یا تغییر داده شوند، اگر چه نظامی توصیه شده و مقبول همگان برای انجام این کار وجود ندارد.

تلمود بابلی

۱۹. تلمود بابلی، احتمالا مهم ترین منبع برای فهم قانون است. این اثر منبع هزاران قانون دِربائَن است که حاصل تفسیر ریهها از میشنا بوده است. اصطلاح "تلمود" در واقع کمی گمراه کننده است. در حقیقت تلمود یک لفظ مشترک برای چندین اثر منحصر به فرد است که با هم در یک مجموعه از مجلدات چاپ می شوند. تلمود شامل میشنا، اثر دیگری به نام گمارا (Gemara)، و چندین تفسیر بر این دو منبع می شود. به عبارت دیگر، تلمود شامل متن قانون شفاهی است، به عنوان منبع اصلی قوانین دِربائَن عمل می کند، و همچنین شامل تفسیرهایی است که اعتبار آن ها به سطح منبع اصلی قانون یهود رسیده است. بنابراین، به عنوان یک مجموعه، تلمود و تورات مهم ترین منابع حقوق یهودیان هستند.

گمارا

۲۰. گمارا در دوره آمورائیک - Amoraic (۲۲۰ میلادی

5. 3 ELON, supra note 13, at 1049.

۶. که شامل فهرست زیر می باشد:

i. Mekhilta-on Exodus (Shemot), ii. Sifra-on Leviticus (Vayikra), iii. Sifrei-On Numbers (Bamidbar), iv. Sifrei-On Deuteronomy (D'varim)

1. 3 MENACHEM ELON, JEWISH LAW: HISTORY, SOURCES, PRINCIPLES 1020 (1994).

2. Constitutional level

3. Rabbi Judah Ha-Nasi

4. 3 ELON, supra note 13, at 1049.

۵۰۰- میلادی) توسعه یافت، که اولین دوره تاریخی پس از پایان میشنا بود. متن این کتاب هفت نسل از مباحثات و اظهارات خاخام‌های مراکز علمی بزرگ سرزمین اسرائیل و بابل را ثبت و گزارش می‌کند. به عبارت دیگر، خاخام‌های میشنا درباره تورات بحث می‌کردند، و خاخام‌های گمارا درباره میشنا.^۱ تمرکز گمارا بر روی تفسیر و کاربرد میشنا است. این مباحثات و اظهارات ضبط شده منجر به هزاران قانون درپائین می‌شود که امروزه بخش عمده‌ای از قانون یهود را تشکیل می‌دهند.

۲۱. در واقع دو نوع متفاوت از گماروت^۲ (جمع کلمه گمارا) وجود دارد که در دو تلمود متفاوت ظاهر می‌شوند: (۱) تلمود بابلی یا Talmud Bavli (شامل گمارایی که از مراکز علمی بابل سرچشمه می‌گیرد)؛ و (۲) تلمود اورشلیمی یا Talmud Yerushalmi (که شامل گمارای نشأت‌گرفته از مراکز علمی سرزمین اسرائیل است). از این دو، تلمود بابلی، کامل‌تر و دارای استفاده و استناد گسترده‌تر است. یک ارجاع به "تلمود" تقریباً در سطح جهانی ارجاعی به تلمود بابلی محسوب می‌شود.

۲۲. تعدادی از شروع بر تلمود به عنوان منابع اولیه قانون یهود عمل کرده و نقش بسیار بیشتری در نظام حقوقی یهودیان نسبت به تفاسیر قانونی در نظام حقوقی آمریکا بازی می‌کنند. معتبرترین آن‌ها در صفحات خود تلمود ظاهر می‌شوند و اغلب به عنوان بخشی از تلمود در نظر گرفته می‌شوند. یک مثال از این دست، شرح راشی بر تلمود است. ربی شلومو بن ییصکا (که اغلب راشی نامیده می‌شود) (۱۰۴۰ - ۱۱۰۵ میلادی) عالم بزرگ قرن یازدهم بود که در فرانسه و آلمان زندگی می‌کرد. شرح کلاسیک او امروز در حاشیه هر صفحه از تلمود نمایان می‌شود و "به بخشی جدایی‌ناپذیر از تلمود" تبدیل شده است.^۳ یکی از محققان تا آنجا پیش رفته که گفته است: "درک تلمود بدون [تفسیر راشی] عملاً غیرممکن است."^۴ راشی در تفسیر خود، آنچه را که معتقد است متن دقیق میشنا و گمارا است، روشن می‌سازد. آراء او ارزش قانونی دارد.

۲۳. یک نمونه دیگر برای شرحی مزجی درون تلمود، توصفوت (Tosefot) می‌باشد.^۵ این شرح از

یادداشت‌هایی تشکیل شده است که محصلان یشیوا در طول دوران تعلیم خود به دست آوردند، دورانی که با نسل شاگردان راشی آغاز شده و تا دویست سال بعد، از قرن یازدهم تا قرن سیزدهم گردآوری‌ها تداوم داشته است. چندین شرح دیگر نیز در حاشیه‌های کناره‌های راست و چپ و کناره‌های عطفی تلمود گنجانده شده‌اند. یکی از این شرح‌دهنده‌ها به عنوان یکی از بزرگ‌ترین عالمان تلمودی در تمام زمان‌ها، ربی الیاهو بن شلومو زلمن^۶ (۱۷۲۰ - ۱۷۹۷) معروف به "ویلنا گائون"^۷ یا "GRA" می‌باشد.

۲۴. به طور خلاصه، در هر صفحه از تلمود در واقع چندین اثر مختلف نوشته شده در قرن‌های مختلف، مثلاً در اوایل قرن سوم میلادی، در اواخر قرن نهم میلادی، و زمان‌های دیگری بین این دو، وجود دارد. این آثار در سراسر جهان، از بابل، سرزمین اسرائیل، اسپانیا، ایتالیا تا شمال آفریقا و اروپای شرقی نوشته شده‌اند. قلب تلمود - میشنا و گمارا - در ستون میانی هر صفحه چاپ شده است، اما هر یک صفحه از تلمود شامل مباحثه‌ای بزرگ است که گستره زمان و جغرافیا را با هم در بر می‌گیرد و با هم منبع اولیه قانون یهود را شکل می‌دهد.

۲۵. اگر چه تلمود منبع اولیه اصلی قانون یهودیان است، اما برای افراد غیر متخصص بسیار دشوار است که در این زمینه کار کنند. مواد شرعی تلمود با مواد فلسفی، اخلاقی (ethical)، و آداب عرفی (moral) که آگادا (aggada) خوانده شده و جایگاه قانون شرعی را ندارند، درهم آمیخته شده است. در ثانی، حتی بحث‌های شرعی نیز اغلب از موضوعی به موضوع دیگر در چرخشند، و اختلافات بین خاخام‌ها را بررسی می‌کنند؛ اغلب بدون بیان واضح یک حکم دقیق و نهایی. در نهایت، اگر چه (تلمود) به رساله‌هایی تقسیم می‌شود که تقریباً حوزه موضوعی به خصوصی را دنبال می‌کنند، باز قوانینی از حوزه‌های موضوعی متفرقه ممکن است در هر رساله گنجانده شوند. تنظیم موضوعی تلمود در ساختار خود کلی - تراز مُدونات قانونی است که جلوتر در این مقاله مورد بحث قرار گرفته^۸ و قوانین تلمودی را در گزاره‌های مختصری مرتب شده بر اساس موضوعات سازماندهی کرده است. در مجموع، افراد غیر متخصص برای تحقیق در مورد قانون یهود باید نسبت به

1. MELVIN KONNER, UNSETTLED: AN ANTHROPOLOGY OF THE JEWS 95 (2003).

2. Gemarot

3. 3 ELON, supra note 13, at 1116.

4. MARC-ALAIN OUAQNIN, THE BURNT BOOK: READING THE TALMUD

32 (Llewellyn Brown trans., 1995).

۵. توصفوت را نباید با توسفتا که در بالاتر (شماره ۱۷) بحث آن گذشت، اشتباه گرفت.

6. Rabbi Eliahu ben Shlomo Zalman

7. Vilna Gaon

۸. ببینید در پایین تر شماره ۳۹-۵۰

تکیه کردن تنها بر تلمود محتاط باشند. تلمود باید همیشه در تعاملی همبسته با رساله‌های معاصر^۸ و مدونات قانونی اصلی و همچنین راهنماهای متعدد در تفسیر تلمود مورد استفاده قرار گیرد. مطالعه تلمود، که هسته اصلی قانون یهود است، یک کنکاش فکری باور نکردنی است، اما استفاده از آن به تنهایی راه ایده‌آلی برای مراجعه کننده به کتابخانه حقوق نیست تا نگاه قانون یهود در مورد هر موضوع خاص را تعیین کند. افراد غیر متخصص همیشه باید با منابعی در تعامل فکری باشند که از نظر شکل و زبان برایشان آشنا تر است. با این حال، یک ارجاع تلمودی تقریباً همیشه هنگام استناد به قانون یهود ضروری خواهد بود. افراد غیر متخصص نباید در استفاده از تلمود تردید کنند، اما باید بدانند که فهم کردن آن چقدر دشوار است. غیر متخصص ها باید از تمام ابزارهای موجود (از جمله یک کتابدار حقوقی آگاه) برای کمک به هدایت آن‌ها در آنچه که اغلب "بحر تلمود" نامیده می‌شود، استفاده کنند. سه بخش فرعی زیر اطلاعات کاربردی در مورد انجام کار پژوهشی با تلمود بابلی فراهم می‌کنند.

ساختمان پایه ای تلمود

۲۶. ساختمان تلمود، از ساختار میشنا تبعیت می‌کند؛ از این رو لازم است ابتدا چگونگی ساختار بندی میشنا فهمیده شود. میشنا به شش "ردیف"^{۲۷} (به عبری: سدر - seder؛ جمع: سدریم - sedarim) تقسیم می‌شود که هر کدام با یک حوزه موضوعی سرو کار دارند:

(۱) زراعی^{۲۸} (به معنای: کاشتنی ها)، احکامی که با قوانین کشاورزی و غذایی سرو کار دارند؛

(۲) موعده^{۲۹} (به معنای: ایام مقدس)، قوانین مربوط به تشریفات روز (های) عید و شبات (شنبه)؛

(۳) ناشیم^{۳۰} (به معنای: زنان)، قوانین مربوط به ازدواج و طلاق؛

(۴) نزیکین^{۳۱} (خسارات)، قوانین مربوط به ضرر ها، شهادت و دیگر مسائل مدنی و کیفری؛

(۵) کودوشیم^{۳۲} (امور مقدس)، قوانین مربوط به تشریفات و قربانی معبد؛

۱. منظور نویسنده رساله های علمی و مقالات و پژوهش های تخصصی حقوقی و دین شناسانه ای است که توسط نویسندگان و محققان معاصر یهودی در موضوعات خاص نگاشته شده است. (م)
2. orders
3. Zeraim
4. Moed
5. Nashim
6. Nezikin
7. Kodoshim

و (۶) طهاروت^{۳۳} (پاکی)، قوانین مربوط به تشریفات طهارت.

هر ردیف به چند رساله (به عبری: مسخت - masekhet؛ جمع: مسختوت - masekhtot) تقسیم می‌شود. هر رساله به چند فصل تقسیم می‌شود و هر فصل از قوانین خاصی به نام میشنا یوت (مفرد: میشنا) تشکیل شده است. اگرچه رساله ها و فصل های تلمود از رساله ها و فصل های میشنا تبعیت می‌کنند، این مهم است که توجه داشته باشید، تلمود به ازای هر رساله میشنا حاوی یک رساله خاص نیست. در فهرست رساله های میشنا در ضمیمه A، ردیف هایی که با علامت "*" مشخص شده اند، آن هایی هستند که در مقابل شان یک رساله متناظر از تلمود وجود دارد.^{۳۴}

۲۷. تلمود، همچنانکه تابع مسیر و تقسیمات فصول میشنا است، توسط شماره صفحه نیز تقسیم می‌شود. صفحات، که "فولیوس"^{۳۵} نیز نامیده می‌شوند، از سیستم زیر استفاده می‌کنند: ۲a, ۲b, ۳a, ۴a, ۴b و... شماره گذاری مجدداً با هر رساله آغاز می‌شود، اما هیچ صفحه ۱a یا ۱b وجود ندارد. هر رساله با صفحه ۲a آغاز می‌شود. تمام اطلاعات صفحه در بالای هر صفحه ظاهر می‌شوند: نام فصل، شماره فصل، نام رساله و شماره صفحه. در تلمود ترجمه نشده، تمام شماره فصل ها و صفحات با حروف عبری نوشته شده اند، نه با اعداد عربی. ترجمه شوتن اشتاین^{۳۶} شامل تمام این اطلاعات به زبان انگلیسی در صفحه ترجمه است.

(شیوه) استناد به تلمود به نام رساله و شماره صفحه است. برای مثال، در استناد به TB Baba Batra ۲۹a^{۳۷}، "TB" به تلمود بابلی اشاره می‌کند (برخی از استنادها به جای آن "BT" را برای تلمود بابلی دارند)، رساله Baba Batra می‌باشد و فولیوس شماره ۲۹a است.

8. Taharot

۹. از آنجا که بخش ضمیمه در این ترجمه آورده نشده است به اجمال رسانی از میشنا را که در تلمود نیز رساله متناظر دارند می‌آوریم:

1. Zeraim: Berakhot
2. Moed: Shabbat, Erubin, Pesachim, Yoma, Sukkah, Besah, Rosh Hashanah, Taanit, Megillah, Moed Katan, Hagigah
3. Nashim: Yebamot, Ketubot, Nedarim, Nazir, Sotah, Gittin, Kiddushin
4. Nezikin: Baba Kamma, Baba Metzia, Baba Batra, Sanhedrin, Makkot, Shavuot, Avodah Zarah, Horayot
5. Kodoshim: Zevachim, Menachot, Chullin, Bekhorot, Arakchin, Temurah, Keritot, Meilah, Tamid
6. Taharot: Niddah
10. folios

۱۱. برای این مقاله از این چاپ استفاده شده است:

The SCHOTTENSTEIN EDITION TALMUD BAVLI (Yisroel Simcha Schorr & Chaim Malinowitz eds., Artscroll Series, rev. ed. 2001)

ساختار یک صفحه عبری / آرامی تلمود

۲۸. حتی هنگامی که مشغول تحقیق، با تلمود به زبان انگلیسی هستیم، فهم نحوه ساختاربندی صفحه در زبان عبری و آرامی مفید است. صفحات تلمود به شیوه‌ای منحصر به فرد دسته بندی شده‌اند. آثار مختلفی که تلمود را تشکیل می‌دهند (میشنا، گمارا، و شروح) همگی در یک صفحه کنار هم قرار می‌گیرند. به یک معنا، هر صفحه از تلمود شامل گفتگویی است که شرکت کنندگان آن از نظر تاریخی (در طول هزار سال) و جغرافیایی (آن‌ها در مکان‌های گوناگونی مانند بابل (در عراق امروزی) و فرانسه زندگی می‌کردند) دارای تنوع هستند. آگاهی از این چیدمان منحصر به فرد به فهمیدن ترجمه کمک می‌کند، حتی اگر کسی هیچ شناختی از زبان عبری نداشته باشد. ^۱ در حالی که تمام صفحات یکسان به نظر نمی‌رسند، ساختار اصلی مشابه است.

۲۹. ستون مرکزی صفحه تلمود شامل متن "میشنا" و "گمارا" می‌باشد. ابتدا متن میشنا نمایان خواهد شد که معمولاً یک قانون واحد است. بلافاصله پس از متن میشنا، متن گمارا آغاز خواهد شد (اغلب در همان خط) و به بحث، تفسیر و تفصیل بر متن مذکور میشنا خواهد پرداخت. پس از تکمیل بحث مفصل خود در مورد میشنای مقدم (این بحث ممکن است چندین صفحه باشد)، قانون بعدی میشنا ظاهر خواهد شد و پس از آن متن گمارا به این میشنای بعدی می‌پردازد. علایمی (که مخفف کلمه "میشنا" یا "گمارا" است) برای نشان دادن زمانی که متن از "میشنا" به "گمارا" تغییر می‌کند و دوباره بر می‌گردد، مورد استفاده قرار می‌گیرند. این علامت‌ها کمی بزرگ‌تر از اندازه متن "میشنا" و "گمارا" است. متن میشنا به زبان عبری و متن گمارا به زبان آرامی است، اگر چه آن‌ها در چشم نابلد یکسان به نظر می‌رسند.

استفاده از ترجمه های تلمود

۳۱. ترجمه‌های اصلی^۶ معمولاً از این ساختار فیزیکی یک ستون مرکزی و ستون‌های حاشیه‌ای پیروی نمی‌کنند. همچنین، اغلب آن‌ها ترجمه‌های کاملی از شرح‌های راشی، توسفوت یا حاشیه‌های منتهی الیه

۲. شرح راشی همچنین توسفوت و بقیه با حروف عبری اندکی متفاوت به نام "خط راشی" چاپ می‌شوند.

3. Ein Mishpat Ner Mitzvah

4. Yehoshua Boaz

5. Masoret ha-Shas

۶. اگرچه این مقاله بر نسخه شونتشتاین تمرکز دارد، همچنین به ترجمه دیگری که در یک سری منتشر شده توسط Soncino Press در سال ۱۹۸۹ به عنوان Hebrew English Edition of the Babylonian Talmud ارجاع خواهد داد.



[تصویر شماره یک: یک صفحه از تلمود بابلی]

۳۰. در هر دو طرف ستون مرکزی، حواشی قرار دارند که حاوی شرح هستند. بخش مرکزی حاشیه داخلی شامل شرح راشی بر تلمود است.^۲ بخش مرکزی حاشیه بیرونی شامل شرح توسفوت بر تلمود است. در نهایت، منتهی الیه داخلی و خارجی حاوی نکات حاشیه‌ای هستند که در طول قرن‌ها اضافه شده‌اند. این ممکن است صفحه به صفحه متفاوت باشد، اما دو مورد رایج عبارتند از: (۱) عین میشبای نر میصواه^۳ – که توسط یهوشوا بواز^۴ در ایتالیا در دهه ۱۵۰۰ گردآوری شده، و استنادات به مجموعه قوانین شرعی که مربوط به بحث تلمودی آن صفحه است را تأمین می‌کند؛ و (۲) ماسورت‌ها-شاس^۵، که استنادات به دیگر رساله‌های تلمودی و آثار دیگری که مربوط به بحث این صفحه هستند را مهیا می‌کند.

۱. صفحات عبری / آرامی ترجمه شونتشتاین از تلمود چاپ Romm استفاده می‌کنند، که در سال ۱۸۸۶ در ویلنا چاپ شد. این نسخه از تلمود به عنوان نسخه استاندارد در نظر گرفته می‌شود. DOVID LANDESMAN, A PRACTICAL GUIDE TO TORAH LEARNING (1995).

صفحه ندارند.

۳۲. نسخه شوتشتاین^۱ از یک سیستم منحصر به فرد برای ترجمه خود استفاده می‌کند. اول، شامل تمام تلمود به صورت ترجمه نشده است، با استفاده از فولیس کلاسیک "نسخه ویلنا" که از زمان انتشار آن در سال ۱۸۸۶ نسخه استاندارد بوده است.^۲ صفحه عبری / آرامی در یک طرف مجلد باز شده و ترجمه آن در صفحه مقابل قرار دارد. با این حال، ترجمه یکی از فولیس های عبری / آرامی چندین صفحه انگلیسی مصرف می‌کند. برای مثال، دو صفحه از ترجمه انگلیسی طول می‌کشد تا صفحه ۲۸a از رساله Baba Batra ترجمه شود. با توجه به عملکرد حفظ صفحه عبری / آرامی در مقابل صفحه ترجمه انگلیسی، ویراستاران صفحه ۲۸a را به طور کامل در مقابل هر یک از دو صفحه ترجمه آن قرار داده اند. به عبارت دیگر، صفحه عبری / آرامی ۲۸a دو بار نمایان می‌شود. یک نوار خاکستری در امتداد ستون مرکزی عبری / آرامی (میشنا / گمارا) نشان‌دهنده بخشی است که در صفحه مقابل ترجمه شده است. در صفحه انگلیسی، صفحه اول ترجمه ۲۸a با یک شماره بالانویس: ۱ ۲۸a نشان داده می‌شود. صفحات اضافی مورد نیاز برای ترجمه با اسامی ۲۸a, ۲, ۳ ۲۸a, ۴ و غیره مشخص شده‌اند. این شماره صفحات در حاشیه بالای صفحه همراه با نام فصل، شماره فصل و نام رساله ظاهر می‌شوند. بنابراین، حاشیه بالای اولین صفحه ترجمه صفحه ۲۸a از رساله Baba Batra^۳ چنین خوانده می‌شود:

CHEZAKAS HABATIM CHAPTER THREE
BAVA BASRA 28a1.

۳۳. در اینجا تنها یک ترجمه کامل انگلیسی از ستون مرکزی (میشنا / گمارا) وجود دارد. آغاز یک میشنا با عبارت "میشنا" با حروف بزرگ نشان داده می‌شود و آغاز یک گمارا نیز به همین طریق نشان داده می‌شود. به طور کلی، بخش میشنا کوتاه است و معمولاً تنها بخشی از یک صفحه را تشکیل می‌دهد، در حالی که بخش گمارا می‌تواند به اندازه چندین صفحه طول بکشد.

۳۴. ترجمه "میشنا/گمارا" که در بالای صفحه انگلیسی

قرار دارد، با فونت بولد و معمولی نگاشته شده. نوشتار بولد، ترجمه کلمه به کلمه میشنا یا گمارا است که با گفتارهایی در نوشتار معمولی تکمیل می‌شوند. این امر منجر به روان ساختن زبان اصلی به زبان انگلیسی و در نتیجه قابل فهم شدن آن می‌شود. این یکی از مزایای اصلی چاپ شوتشتاین است. مکمل‌های با نوشتار معمولی، ترجمه قابل خواندن تری نسبت به ترجمه مستقیم دارند، اما نوع برجسته هنوز هم نشان می‌دهد که چه چیزی گفتار واقعی میشنا و گمارا را تشکیل می‌دهد. علاوه بر این، در متن انگلیسی، متن عبری / آرامی نیز جاسازی است. هر عبارت ترجمه کلمه به کلمه با نوشتار بولد همراه با متن عبری / آرامی است. این ممکن است خواندن ترجمه را کمی سخت‌تر کند چون متن با حروف عبری منقطع شده است. احتمالاً هدف این سیستم کمک به افرادی است که دانش اولیه زبان عبری دارند تا یاد بگیرند چگونه متن را به زبان اصلی مطالعه کنند. با این حال، هنوز هم به راحتی می‌توان عبارات عبری را نادیده گرفت و تنها ترجمه‌های با نوشتار بولد و مکمل‌های با نوشتار معمولی را خواند که با هم یک ترجمه قابل خواندن از میشنا و گمارا را شکل می‌دهند.^۴



[تصویر شماره دو: ترجمه شوتشتاین از تلمود بابلی]

۳۵. همان طور که پیش از این گفته شد، نسخه شوتشتاین تنها ستون مرکزی صفحه تلمود را ترجمه می‌کند که شامل میشنا و گمارا است. راشی، توسفوت و یادداشت‌های حاشیه‌ای ترجمه نشده‌اند. با این حال، هر صفحه حاوی نکات توضیحی مفصلی است که از این منابع و از شروحي که در صفحه تلمود نمایان نمی‌شوند، گرفته شده است. بخش قابل توجهی از

۴. نسخه Soncino بیشتر یک ترجمه سنتی است، یک صفحه عبری / آرامی به ازای یک صفحه انگلیسی. همچنین، سونچینو از سیستم نوشتار بولد برای نشان دادن ترجمه کلمه به کلمه دقیق در مقابل گفتار تکمیلی برای روان کردن متن استفاده نمی‌کند. در نهایت، صفحه ترجمه کاملاً انگلیسی است و هیچ عبارت عبری یا آرامی آن را منقطع نمی‌کند. چاپ‌ها و ترجمه‌های دیگر ممکن است از روش‌های مختلفی برای ترجمه مؤثر متن عبری و آرامی استفاده کنند. سومین ترجمه اصلی تلمود بابلی، ترجمه Steinsaltz Talmud می‌باشد.

ADIN STEINSALTZ, THE TALMUD: STEINSALTZ EDITION (۱۹۹۲).

۱. Schottenstein.
۲. LANDESMAN, supra note ۹, at ۳۱.

۳. توجه داشته باشید که "Baba Batra" چیزی شبیه به "Bava Basra" است. به زبان عبری، بسیاری از کلمات ممکن است به دو روش مختلف با حروف قابل تعویض تلفظ شوند. به عبارت دیگر، یک "b" با صدای "v" قابل تعویض است. همین قانون می‌تواند در مورد صداهای "s" و "z" نیز صدق کند.

مفاد "راشی"، "توسفوت" و دیگر شرح‌ها در این پانویس گنجانده شده‌اند، اما ترجمه مستقیم و کاملی از این حواشی صورت نگرفته است.

۳۶. یکی دیگر از ویژگی‌های مفید در این ترجمه‌ها مقدماتی به زبان انگلیسی است. در نسخه شونتشتاین، هر رساله و هر فصل درون رساله شامل یک جستار به عنوان مقدمه است. این جستارها در معرفی موضوعاتی که در رساله و فصل، مورد بحث قرار خواهند گرفت بسیار مفید هستند. نسخه Soncino فقط شامل مقدمه رساله‌ها می‌باشد.

شرح بیشتر بر تلمود

۳۷. همچنین شرح معتبر متعددی وجود دارند که داخل صفحات تلمود نمایان نمی‌شوند. برخی از این شرح عبارتند از شرح ربی موشه بن نحمان^۱ (نحمانیدس^۲ یا زبمان^۳) (۱۱۹۴ - ۱۲۷۰ میلادی) و ربی شلومو بن آدریس (رشبا)^۴ (۱۲۳۵ - ۱۳۱۰ میلادی). شرح معتبر در مورد میشنا عبارتند از شرح ربی موشه بن میمون^۵ (ابن میمون^۶ یا رامبام^۷) (۱۱۳۵ - ۱۲۰۴ میلادی) بر میشنا، شرح ربی اودییه از پرتینورو (بارتینورا)^۸ (حوالی ۱۴۵۰ - حوالی ۱۵۱۵ میلادی) بر میشنا، و "توسفات یوم توو"^۹ توسط یوم توو لیپمن هلر^{۱۰} (۱۵۷۹ - ۱۶۵۴ میلادی). این‌ها نیز درون صفحه تلمود جای داده نمی‌شوند. [کتاب] "A Practical Guide to Torah Learning" اثر لاندمن^{۱۱}، حاوی استنادهای گسترده‌ای به تفاسیر کلاسیک درباره تلمود و میشنا، و نیز استناد به دیگر آثار قانون یهود است.^{۱۲}

۳۸. شریعت دانان پسا تلمودی به سه زیر دوره تاریخی تقسیم می‌شوند: گئونیم - geonim (۷۰۰ - ۱۰۵۰ میلادی)، رشونیم - reshonim (۱۰۵۰ - ۱۵۹۹ میلادی) و آهارونیم - aharonim (۱۶۰۰ - حاضر). مکتوبات شرعی این دوره‌ها را می‌توان به سه نوع عمده تقسیم کرد: (۱) شرح بر تلمود، (۲) مدونات (تدوین‌های) قانونی^{۱۲}، و (۳)

رسپونسا (قانون پرونده‌ای یا رویه قضایی).^{۱۳} پیش‌تر در مورد شروع مربوط به تلمود بحث و گفتگو شد. در بخش بعد به بررسی مدونات قانونی و رسپونساها پرداخته شده‌است.

مدونات قانونی

۳۹. همانطور که قبلاً بحث شد، تلمود دقیقاً یک منبع قانونی نیست. این کتاب موضوعات مذهبی، اخلاقی، آداب عرفی، فلسفی و همچنین مسائل شرعی را بررسی می‌کند. علاوه بر این، مسائل شرعی با موضوعات غیر شرعی (به نام آگادا) درهم می‌آمیزند. در نهایت، چون تلمود از الگوی موضوعی میشنا پیروی می‌کند، قوانین تقریباً مربوط هر موضوعی را می‌توان در هر بخشی مورد بررسی قرار داد. به عبارت دیگر قوانین یک موضوع خاص همیشه با یکدیگر نمودار نخواهند شد. در نتیجه، پیدا کردن یک قانون خاص در تلمود (و به تبع آن شروحش) می‌تواند بسیار دشوار باشد - حتی برای شخص متخصص.

۴۰. مدونات قانونی معتبر راه حلی برای این مشکل ارائه می‌دهند. خاخام‌های بزرگ وظیفه عظیم ایجاد مدونات قانونی جامع را با جدا کردن قوانین واقعی از بحث‌های بزرگ تلمودی و کنار هم قرار دادن آن‌ها براساس موضوع بر عهده گرفته‌اند. این مدونات قانونی معتبر یک منبع بسیار مفید هستند، به خصوص از آنجا که آن‌ها خود نیروی قانون را دارند.

ادامه دارد.....

1. Rabbi Moshe ben Nachman
2. Nachmanides
3. Ramban
4. Rabbi Shlomo ben Aderes (Rashba)
5. Moshe ben Maimon
6. Maimonides
7. Rambam
8. Rabbi Ovadia of Bertinoro (Bartinura)
9. Tosfot Yom Tov
10. Yom Tov Lipmann Heller
11. LANDESMAN, supra note 38, at 9-34.
12. Law Codes

13. 3 ELON, supra note 13, at 1101-02.

گزارش فعالیت‌های معاونت‌ها در سال تحصیلی ۱۴۰۰-۱۳۹۹

گزارش فعالیت‌های معاونت آموزش:

۱. برگزاری مجازی کلاس‌های درسی به دلیل شیوع بیماری کرونا
۲. بررسی تقریرات درسی طلاب
۳. برگزاری امتحانات کتبی میان ترم و اصلی و تجدیدی نیمسال اول
۴. برگزاری امتحانات شفاهی نیمسال اول
۵. دریافت سؤالات هفتگی از اساتید محترم و گزینش، تایپ و ذخیره موضوعی آنها جهت ایجاد بانک سؤالات امتحانی
۶. برگزاری جلسات متعدد آموزشی و انضباطی در خصوص عملکرد تحصیلی طلاب محترم در نیمسال اول و دوم
۷. برگزاری امتحانات شفاهی مرکز مدیریت در مدرسه مروی
۸. معرفی اساتید دارای صلاحیت جهت شرکت در امتحانات ارتقاء و یا دریافت حکم تدریس
۹. ارزیابی سالیانه اساتید
۱۰. تبلیغات جذب و ثبت نام طلاب ورودی و تشکیل پرونده (جذب گزینش) و انجام مصاحبه پذیرشی
۱۱. برنامه ریزی درسی و انتخاب اساتید سال آینده تحصیلی
۱۲. برنامه ریزی برای امتحانات اصلی و تجدیدی نیمسال دوم
۱۳. برگزاری دوره مهارت افزایی پژوهشی اساتید جهت تدریس پژوهش محور
۱۴. مطالعه و بررسی میدانی طرح دوره‌های تربیت مدرس، جهت شناسایی و تربیت طلاب مستعد تدریس



گزارش فعالیت های معاونت ها در سال تحصیلی ۱۴۰۰ - ۱۳۹۹

گزارش فعالیت های معاونت تهذیب

طرح پیام معرفت

وحدت و مسئله لعن دشمنان اهل بیت (ع) در قرآن، روایات و ادعیه، دهه محسنیه، ادله، مبانی و نقدها، مراسم ۹ ربیع، مبانی، آثار و نقدها، مسئله بدعت، حدود و آثار آن، تعظیم شعائر، حدود و شرایط آن و بررسی حدیث بشارت به ورود ماه ربیع و سایر موضوعات مرتبط سازماندهی نمایند.

فستاح مرکز مشاوره حوزه علمیه مروی در تاریخ

۳ آذرماه همزمان با سالروز میلاد حضرت

زینب (سلام الله علیها) و روز پرستار

برنامه های مرکز شامل دو شاخه عمده کارگاه آموزش هفتگی و مشاوره فردی و موردی می شود که در قالب های حضوری و مجازی در اختیار طلاب گرمی قرار می گیرد.

تاکنون دو کارگاه با موضوع «اهداف و انگیزه های طلبگی» توسط استاد گرانقدر جناب حجت السلام صیادی برای استفاده طلاب سیکل و دیپلم به صورت مجزا برگزار شده است.

این طرح به عنوان گام اول پویش مجازی طلاب و اساتید حوزه علمیه فخریه مروی در سه سطح طلاب پایه ۱ تا ۶، طلاب پایه ۷ و بالاتر و اساتید پیش بینی شد. از طلاب و اساتید دعوت شد تا با ضبط و ارسال منبرهای مجازی کوتاه مدت، در طرح شرکت کرده و از جوایز نفیس آن بهره مند گردند.

موضوع اصلی و اولویت اول در ضبط منبر، مسئله وحدت قرار داده شده و از طلاب خواسته شد تا حتی المقدور منبرهای خود را در موضوعات وحدت شیعه و سنی، ولایت و مهدویت و رابطه آن با وحدت، مبانی، شرایط و آثار وحدت در قرآن و کلام اهل بیت (ع)، الگوی رفتاری پیامبر اکرم (ص) و امام صادق (ع) در ایجاد وحدت دینی، مذهبی و اجتماعی، راهکارهای حفظ و تقویت وحدت در جامعه اسلامی، وحدت: استراتژی یا عقیده؟، تاریخچه وحدت در جامعه اسلامی، الگوی صحیح حکومت اسلامی بر محور وحدت، الگوی تعاملی جامعه اسلامی با اهل برائت،



برگزاری کلاس عروه خوانی حجت الاسلام والمسلمین کریمی

مسئول دفتر پاسخگویی به سؤالات شرعی مقام معظم رهبری (مد ظله العالی) به صورت روزانه و قبل از نماز ظهر اصوات این کلاس روزانه ضبط شده و جهت استفاده علاقمندان در کانال مخصوص در پیام رسان ایستا قرار می‌گیرد.

جشن خانوادگی میلاد حضرت زهرا سلام الله علیها

جشن میلاد حضرت فاطمه زهرا (سلام الله علیها) و روز زن به صورت خانوادگی و ویژه طلاب متاهل، کادر و اساتید حوزه علمیه مروی برگزار گردید.

برنامه های مراسم:

- بیان گوشه ای از فضایل صدیقه طاهره (سلام الله علیها) توسط تولیت محترم حضرت آیت الله تحریری (دامت برکاته)
- ملبس شدن یکی از طلاب معزز به دستان تولیت محترم
- تقدیر از برگزیدگان مسابقه تقریر نویسی معاونت پژوهش
- اجرای گروه سرود عطر یاس حرم، مهد کودک فرزندان طلاب،
- اهدای هدایای تولیت محترم به همسران طلاب، کادر و اساتید به مناسبت روز زن،
- اهدای جوایز کانال طلبه کوچولو و مداحی و پذیرایی از مهمانان مراسم به صرف شام

برگزاری درس اخلاق

جلسات هیئت الطلاب با بهره مندی از بیانات تولیت محترم حوزه علمیه فخریه مروی حضرت آیت الله تحریری از سه شنبه یکم مهرماه از سر گرفته شد. این جلسات به صورت مستمر و هفتگی به صورت مجازی و حضوری با رعایت کامل پروتکل های بهداشتی همچنان ادامه دارد.

برگزاری اردوی زیارتی مشهد مقدس ویژه طلاب پایه های یک و دو

توزیع هدیه فرهنگی معاونت تهذیب به خانواده های طلاب و کادر و اساتید

برگزاری اردوی جهادی با مشارکت طلاب سطح ۱ در منطقه قلعه گنج کرمان در ایام عید

تشکیل کارگروه ارتقای کیفی و کمی پذیرش حوزه با هدف تبلیغات جهت پذیرش و جذب هوشمند

اهم فعالیت های این کارگروه:

۱. تهیه، نصب و توزیع تراکت، پوستر و بنر در سطح مساجد، هیأت و سایر تجمعات مذهبی و انقلابی خصوصا در ایام مبارک ماه رمضان و لیالی قدر
۲. هماهنگی با کانال های پر مخاطب حوزوی در پیام رسان های ایستا، بله و سروش جهت اطلاع رسانی نسبت به پذیرش حوزه علمیه مروی
۳. هماهنگی با واحد بسیج صدا و سیما جهت اطلاع رسانی پذیرش حوزه از طریق زیرنویس در برنامه های پر مخاطب تلویزیون، تهیه و پخش موشن گرافی، تهیه و پخش کلیپ های کوتاه با موضوع معرفی حوزه علمیه مروی
۴. هماهنگی و تشکیل همایش هم اندیشی ارتقای کیفی جذب با حضور رابطین دو طرح بهنام و امین در مدارس شهر تهران با سخنرانی تولیت محترم، مدیریت محترم حوزه علمیه استان تهران و معاونت علمی ایشان
۵. رایزنی با مدیریت محترم حوزه علمیه استان تهران جهت تشکیل و شروع به کار قرارگاه پذیرش و جذب حوزه علمیه استان تهران

تشکیل قرارگاه انتخاباتی حوزه علمیه مروی

در جهت هم افزایی طلاب انقلابی سراسر کشور در راستای تحقق منویات مقام معظم رهبری (مد ظله العالی) و نقش آفرینی هر چه بیشتر و بهتر ایشان در امر انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۴۰۰

اهم اقدامات این قرارگاه:

- تشکیل جمعیت روحانیت انقلابی به عنوان سازمان رسمی روحانیت و ثبت شده در وزارت کشور جهت هم افزایی طلاب و روحانیون انقلابی سرار کشور و نقش آفرینی مؤثر در فضای سیاسی و اجتماعی جهان اسلام با حضور اساتید برجسته و جوان حوزوی
- تامین محتوا برای مبلغین مجمع نمایندگان طلاب در سراسر کشور در راستای بصیت افزایی سیاسی در طول ماه مبارک رمضان تا انتخابات ریاست جمهوری ۱۴۰۰
- اقدامات مقدماتی برای تشکیل سلسله نشست های گفتمان سیاسی انقلاب اسلامی در کنار گفتمان علمی شامل تهیه طرح اولیه، تعیین سؤال ها و شاخص های اصلی، تعیین مدعوین و ...

گزارش فعالیت های معاونت ها در سال تحصیلی ۱۳۹۹-۱۴۰۰



گزارش اهم فعالیت های معاونت پژوهش

الف- آموزش

۱. تهیه سلسله کلیپهای صوتی آموزش یادداشت برداری و تقریرنویسی برای طلاب سطح ۱
۲. مشاوره و راهنمایی پژوهشی به طلاب در تنظیم طرح نامه های مقالات دروس پژوهش محور
۳. برگزاری کارگاه روش تحقیق ویژه اساتید با مربی گری استاد اسلام پور کریمی (به صورت حضوری و مجازی)
۴. آموزش ارزیابی اجمالی ساختاری مقالات و یادداشت ها به همکاران دفتر پژوهش

ب- ترویج

۱. نصب مجموعه نرم افزارهای نور بر روی لب تاپ و هارد طلاب متقاضی، به مناسبت هفته پژوهش با تخفیف ۹۰٪
۲. برگزاری مسابقات تقریر نویسی
۳. بارگذاری اطلاعات، اخبار و معرفی کتب، مقالات، نشریات و نرم افزارهای پژوهشی، و همچنین آموزش مهارت های پژوهشی در کانال ایتای معاونت پژوهش (پرسش و پژوهش)
۴. راه اندازی صفحه اینستاگرام تبلیغ فصلنامه پیام مروی
۵. راه اندازی صفحه معاونت پژوهش در سایت حوزه علمیه مروی
۶. برگزاری مسابقات یادداشت نویسی با محوریت انتخابات ریاست جمهوری
۷. برگزاری مسابقه آیین نگارش و نویسندگی
۸. برگزاری وینار علمی تبیین روش تفسیری علامه طباطبایی (ره)
۹. پیگیری و برگزاری نشست علمی معرفی کتاب بهداشت روانی با نگرش به منابع اسلامی
۱۰. پیگیری و برگزاری نشست علمی معرفی کتاب منظومه فکری امامین انقلاب
۱۱. تهیه گزارش های مکتوب از نشست های علمی جهت درج در نشریه و سایت حوزه
۱۲. تهیه و تنظیم بروشورهای معرفی موزه گفتمان علمی انقلاب اسلامی

ج- تولید

۱. پیگیری و آماده سازی و ویراستاری کتاب فیضیه تهران
۲. تنظیم قرارداد تألیف و نگارش کتاب «جریان شناسی مدرسه مروی در مسیر نهضت امام خمینی (ره)»
۳. انتشار فصلنامه شماره ۶ و ۷ و ۸ پیام مروی
۴. تهیه و تنظیم و آماده سازی نشریه شماره ۹ (فصلنامه بهار ۱۴۰۰) جهت انتشار
۵. تایپ و تحقیق منابع و آماده سازی کتاب اوصاف بهشتیان با بهره گیری از دست نوشت های مرحوم استاد شهریار
۶. انجام مقدمات تدوین کتاب شرح زیارت ناحیه مقدسه ماه رجب (مجموعه جلسات تولید معظم حضرت آیت الله تحریری) (ره)
- د- امور اداری زیرساخت
۱. تهیه و تدوین اشل کارشناسی حق الزحمه مقالات و یادداشت های طلاب و اساتید
۲. تهیه و تدوین اشل کارشناسی حق الزحمه ارزیابی مقالات طلاب توسط اساتید
۳. تدوین شرح وظایف اعضای هیئت تحریریه نشریه علمی اطلاع رسانی پیام مروی
۴. برگزاری جلسات هفتگی برنامه ریزی و هدایت امور هیئت تحریریه
۵. راه اندازی و تعیین مسئولین و متصدیان واحد ترویج و واحد تولید معاونت پژوهش
۶. برنامه ریزی و پیگیری و اخذ مجوز انتشارات حوزه علمیه مروی
۷. ارزیابی ساختاری یادداشت ها و مقالات و تکالیف پژوهشی طلاب
۸. ارزیابی محتوایی یادداشت ها و مقالات و تکالیف پژوهشی طلاب با همکاری اساتید مدرسه

گزارش فعالیت های معاونت ها در سال تحصیلی ۱۳۹۹-۱۴۰۰

گزارش فعالیت های معاونت اداری و مالی

۵. تجهیز قسمت های متخلف مجموعه اعم از خرید
رایانه و....
۶. ارتقاء کمی و کیفی تجهیزات و موارد مصرفی آشپزخانه
جهت ارتقاء کیفیت غذا

۱. پیگیری و راه اندازی اتوماسیون اداری
۲. پیگیری و راه اندازی اتوماسیون تغذیه
۳. پیگیری وام های طلاب و کارکنان
۴. پیگیری و انجام امور بیمه تکمیلی

تازه‌های نشر

خمس

قرآن کریم در بیان اهمیت خمس، ایمان را با آن پیوند زده و می‌فرماید:

«بدانید آنچه را که سود می‌برید، یک پنجم آن، برای خدا و رسول خدا صلی الله علیه و آله و خویشاوندان او و یتیمان و مسکینان و در راه‌ماندگان است، اگر به خدا ایمان دارید...»

آنچه معمولاً مورد ابتلای اکثر افراد بوده و از چگونگی آن پرسش می‌کنند، «خمس درآمد» و خمس «مال حلال مخلوط به حرام» است که در این نوشتار به صورت مینامحور به این موضوع پرداخته شده است.



طریق سعادت

بنده مدتی است که وارد سیر و سلوک اخلاقی شده‌ام، برای استمرار این حرکت چه اموری را مصلحت می‌دانید؟

در مرحله اول لازم است به اصلاح و تکمیل اعتقادات خود، سپس نسبت به انجام واجبات و ترک محرمات اهتمام داشته باشید. انجام مستحبات عمومی همچون نماز اول وقت با جماعت، خواندن مستمر قرآن به هر اندازه‌ای که مقدور است، تعقیبات نمازها در حدی که موجب خستگی نشود، شرکت و ارتباط با مجالس دینی که توسط عالمان وارسته اداره می‌شوند و مطالعه مستمر معارف دینی، خدمت به برادران دینی و رسیدگی به نزدیکان و مراعات مسائل اخلاقی در روابط اجتماعی برای استمرار این مسیر خوب است.

کتاب طریق سعادت مجموعه گردآوری شده از پاسخ استاد محمدباقر تحریری به سؤالاتی در موضوعات و مسائل اعتقادی، اخلاقی-تربیتی، اجتماعی، معارف-معاریف و فقهی می‌باشد.



گام های آغازین سلوک

عبودیت، روح و جانی است که باید در جسد اعمال و فعالیت های انسان تجلی کند تا کارهای وی ارزش یابد. اعمال و رفتار انسان بدون جهتِ عبودی، پوسته ای خشک و بی ارزش است که در آستان الهی آن را به چیزی نمی خرنند و اثری نیز در تکامل صاحب آن ندارد.

مؤلف در کتاب حاضر در پنج فصل به شرح حدیث امام صادق علیه اسلام به عنوان بصری پرداخته است.

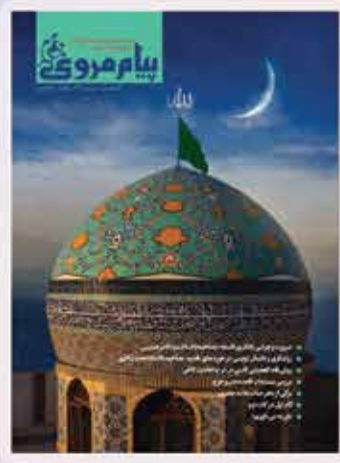


اربعمائہ

تعقل، تذکر و پرهیزکاری حالاتی هستند که در پرتو شنیدن، اهمیت دادن و عمل به وصایای الهی شامل حال انسان می شوند؛ این حالات با به کار بستن مداوم در انسان، تثبیت شده و او را به کمال حقیقی اش می رساند. وصایای الهی در درجه اول خطاب به انبیاء و اولیاء صادر شده است. ایشان نیز به فراخور حال و مقال، اُمت و مردم خود را مخاطب قرار داده اند و وصیت هایی نموده اند که از جمله این وصایا سفارشات چهارصدگانه امیرالمؤمنین علیه السلام است که مقداری از آن در این کتاب شرح داده شده است.







پیام مروی

فراخوان مقاله و یادداشت علمی

معاونت پژوهش حوزه علمیه فخریه مروی

پذیرش، ارزیابی، راهنمایی و مشاوره علمی مقالات
و یادداشت‌های علمی با موضوعات ذیل:

- فقه و حقوق اسلامی
- اصول فقه
- تفسیر و علوم قرآنی
- حدیث، درایه و رجال
- اخلاق و تربیت اسلامی
- فلسفه، منطق و عرفان
- روانشناسی اسلامی
- کلام، ادیان و مذاهب
- تاریخ اسلام، سیره و تراجم
- ادبیات عرب
- ادبیات انقلاب اسلامی
- رسانه و فضای مجازی
- انقلاب اسلامی و تاریخ معاصر
- مطالعات راهبردی
- سایر شاخه‌های علوم انسانی و اسلامی

مزایا:

- اعطای حق الزحمه نگارش
- چاپ در فصلنامه پیام مروی
- تقدیر از آثار برگزیده

جهت اطلاع از شرایط و نحوه ارسال مقالات به آدرس
زیر بخش "سامانه اصحاب قلم" مراجعه نمایید:

www.howzehmarvi.ir



نشانی: تهران خیابان ناصرخسرو کوچه مروی
حوزه علمیه فخریه مروی تلفن: ۳۳۹۱۹۱۱۵ - ۰۲۱ داخلی ۲۲۵

پل‌های ارتباطی: