

- ✓ سخن رهبری (ماه فرصت ها) ✓ سخن تولیت (ماه مبارک رمضان)
- ✓ بررسی تحلیلی نظرات مرحوم خویی (ره) درباره مسئله نسخ آیات قرآن کریم
- ✓ تبیین (احصاء) نکات مدیریتی سوره مُلک ✓ معرفت کتاب
- ✓ تبیین صفات مقوم فضیلت عفو و غفران و مراتب آن از منظر قرآن و روایات



بسم الله الرحمن الرحيم

■ هیئت تحریریه: اساتید و حجج اسلام
امیر حسین منصوری، شمس آبادی و طلاب
محترم، سیدعلی حسینی، محمد قاسمی شادهی

■ ویراستاران: محمدجواد راستگو
■ طراحی و صفحه‌آرایی: سید حسین عربی

■ ایمیل: pajuhesh.marvi@gmail.com
■ نشانی سایت: www.howzehmarvi.ir
■ کانال پرسش و پژوهش:
@pajouheshgaranemarvi

■ صاحب امتیاز: حوزه علمیه مروی تهران
■ مدیر مسئول: حجت الاسلام محمد اسکندری
■ سردبیر: حجت الاسلام هادی شمس آبادی
■ جانشین مدیر مسئول: محمد قاسمی شادهی

■ آدرس: خیابان ناصر خسرو، کوچه مروی، پلاک ۳۲،
حوزه علمیه مروی
■ تلفن: ۰۲۱-۳۳۹۱۹۱۱۵
■ کدپستی: ۱۱۱۶۸۱۹۷۶۱

مجله علمی فرهنگی حوزه علمیه مروی
شماره نوزدهم؛ فصل نامه بهار ۱۴۰۳

شناستامه

سخن رهبری (ماه فرصت ها)	۴
سخن تولیت (دیدار با خاخام های ضد صهیونیست)	۶
سخن سردبیر	۸

ویژه نامه ماه مبارک رمضان

سخن تولیت (ماه مبارک رمضان)	۱۱
بررسی تحلیلی نظرات مرحوم خویی (ره) درباره مسئله نسخ آیات قرآن کریم	۱۴
تبیین (احصاء) نکات مدیریتی سوره مُلک	۳۷
تبیین صفات مقوم فضیلت عفو و غفران و مراتب آن از منظر قرآن و روایات	۴۷
معرفی کتاب	۵۸

نشست ها

رویداد هم اندیشی تحول علوم انسانی	۶۳
---	----

یادداشت ها و مقالات

بررسی چالش عدم نیاز به انبیاء الهی با وجود عقل	۶۹
مبانی فقهی جرم انگاری اخلاق عمومی با نگاهی به فرهنگ سازی حجاب	۷۶
«اقتضایی بودن احکام شرعی و تأثیر آن بر تحلیل گزاره های فقهی»	۸۷
تبیین تفاوت جری باطنی، بطن و تأویل از منظر علامه طباطبایی با تأکید بر ثبات مبنایی ایشان	۱۰۲

گنجینه مروی	۱۱۱
-------------------	-----



قبل از شروع ماه مبارک رمضان پیامبر معظم اسلام مردم را، برای ورود در این عرصه خطیر و والا و پربرکت، آماده می‌کردند؛ «قد اقبل الیکم شهر الله بالبرکة و الرحمة». در خطبه روز جمعه آخر ماه شعبان، بنا به روایتی این طور فرمود: «توجه داد به مردم که ماه رمضان فرا رسید.» **اگر بخواهیم در یک جمله ماه رمضان را تعریف کنیم، باید عرض کنیم ماه فرصت‌ها.** اگر از این فرصت‌ها بتوانیم درست استفاده کنیم، یک ذخیره عظیم و بسیار ارزشمندی در اختیار ما خواهد بود. شروع ماه مبارک رمضان در حقیقت عید بزرگی برای مسلمانان است و جا دارد که مؤمنین ورود این ماه را به هم تبریک بگویند و یکدیگر را به استفاده هرچه بیشتر از این ماه توصیه کنند؛ چون ماه ضیافت الهی است. در این ماه فقط مؤمنین و کسانی که اهل ورود در این ضیافتند، بر سر سفره پروردگار مٔان و کریم می‌نشینند. این غیر از سفره عام کرم الهی است که همه انسان‌ها، بلکه همه موجودات عالم، از آن بهره‌مندند. این سفره خواص و ضیافت خاصان پروردگار است. گرفتاری زندگی، گرفتاری معاش، گرفتاری امور شخصی، گرفتاری اهل و اولاد و انواع گرفتاری‌ها مانع می‌شود که ما به خودمان، آن‌چنان که شایسته است، برسیم. لذا، یک ماه رمضان را که خدای متعال قرار داده است، فرصت مغتنمی است. این ماه را از دست ندهید. مقصودم این است که اگر نمی‌توانیم به‌طور دائم در حال مراقبت و ساخت و ساز خودمان باشیم، اقلّ ماه رمضان را مغتنم بشماریم. اینکه می‌گویند ماه رمضان ماه ضیافت الهی است و سفره ضیافت الهی پهن است، محتویات این سفره چه چیزهایی است؟ محتویات این سفره که من و شما باید از آن استفاده کنیم، یکی اش روزه است، یکی اش فضیلت قرآن است. قرآن را در ماه رمضان بیش از ایام دیگر در این سفره با فضیلت زیاد گذاشتند. به ما گفتند که زیاد تلاوت قرآن کنید. این‌ها همان مائده‌هایی است که سر این سفره گذاشته شده است. ریاضتی که در میهمانی این ماه وجود دارد - که ریاضت روزه و گرسنگی کشیدن است - شاید بزرگترین دستاورد این ضیافت الهی است. برکاتی که روزه برای انسان دارد، به قدری این برکات از لحاظ معنوی و ایجاد نورانیت در دل انسان زیاد است که شاید بشود گفت بزرگترین برکات این ماه همین روزه است. یکی از دستاوردهای بزرگ ماه رمضان توبه و انابه است. در دعای وداع ماه مبارک رمضان امام سجاد به پروردگار عالم عرض می‌کند: «**انت الَّذی فتحت لعبادک بابا الی عفوک و سَمّیته التَّوبه**»؛ این باب را باز کردی به روی ما که به سوی عفو تو بشتابیم. از نعمت عفو و رحمت تو بهره ببریم. این در در توبه است.

■ ماه فرصت‌ها

..... رهبر معظم انقلاب اسلامی



سخن تولیت

دیدار با خاخام های ضد صهیونیست

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمین / قرآن کریم می فرماید: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» دین نزد خدای متعال همان تسلیم شدن در برابر خدای متعال و فرامین الهی و پیامبران الهی است و این از افتخارات اسلام شریف است. اسلام از وقتی که ظهور پیدا کرد ارتباط خوبی را با ادیان گوناگون برقرار کرد و پیمان صلح را پیامبر اسلام تدوین کرده است که قرآن کریم سرگذشت قوم یهود را مکرر بیان کرده است و سرگذشت حضرت موسی، علیه السلام، را که در برابر فرعون و فرعونیان قیام کرد را بیان کرده است. قرآن کریم حتی بیان می کند حضرت موسی، علیه السلام، قبل از به پیامبری رسیدن با مستکبرین مقابله می کرده و دفاع از مظلومین داشته است. در کتاب ماست که هر کس که ایمان به خدای متعال داشته باشد، این ایمانش ایمن خالص باشد، نزد خدای متعال چه مسلمان چه یهودی چه مسیحی مورد پذیرش خدای متعال هستند. اساساً آن کسانی در برابر پیامبران الهی قرار گرفته اند که همه همتشان زندگانی دنیا و طغیان و تسلط بر امکانات مردم بوده است. اسرائیل ماهیتش سابقه طولانی دارد و در زمان حضرت موسی علیه السلام که با فرعون مواجه بود، سال ها درگیر بود. فرعون مردم را به ذلت و بردگی کشانده بود از همه امکاناتشان در سلطه خودش استفاده می کرد. منطق همه انبیا الهی برخورد با چنین دیدگاه هایی است که این ها در واقع، نه منطق اعتقادی تعدادی دارند و نه منطق انسانی دارند. اسلام به طور خاص آن قدر از حقوق مردم و اهل ادیان دفاع می کند که پیامبر اسلام، صل الله علیه و آله، یک روز می بینند شخصی در کنار خیابان دست فروشی می کند، کار کوچکی می کند، به مسلمانان می فرماید که شما تا چند روز پیش از این استفاده می کردید چرا می گذارید این شخص به چنین وضعی قرار بگیرد. داماد رسول گرامی اسلام امیرالمؤمنین، علیه السلام، گاهی در تنگناهای اقتصادی می رفتند از همسایگان یهودی قرض می گرفتند و در مقابل قرض گرفتن چیزی گرو می دادند؛ یعنی همه این حقوق را مراعات می کردند. حتی چادر همسرش را به آن همسایه یهودی می دهد و آن همسایه یهودی این چادر را در صندوق خانه خودش نگه می دارد و نور تلاگوم می کند و این رابطه را مستحکم تر می کند. یکی از سوره های خوب قرآن و مهم قرآن سوره ای به نام انسان است، که بیشتر آیاتش در شأن این خانواده نازل شد. علی، علیه السلام، برای اداره زندگی شان می روند از شمعون یهودی قرض می گیرند، جو قرض می گیرند و در مقابلش پنبه می گیرند که پنبه را خانم حضرت علی علیه السلام بریسند و به آن ها بدهد؛ این قضایا بیانگر ارتباط و حال خوب اصحاب ادیان خاص در دین اسلام بوده است که در پرتو این قرضی که علی، علیه السلام، می گیرند و این جور حضرت زهرا، سلام الله علیها، ناناش می کنند و سه روز این نان جوین را به فقیر و مسکین و یتیم می دهند. خوب ما وقتی که به محتوای ادیان الهی که معارف دست نخورده و صحیح آن ها توجه بکنیم، می بینیم که به انسان یک دید بسیار بالایی نگاه شده است و در پرتو تعالیم نورانی انبیا، انسان ارتباط با عرش و فوق عرش الهی می تواند برقرار بکند. بعد از جمهوری اسلامی ایران، در پرتو شکل گیری حکومت اسلامی، می بینیم این ارتباط به برکت معارف اسلام بسیار بیشتر شده است. ما قبل از جمهوری اسلامی این ارتباطات را نداشتیم. این بیانگر این است که این نقشه های شومی که دشمنان ریختند و همواره بر علیه اسلام دارند قیام می کنند و اسرائیلی را درست کردند، همه این ها جز باطل چیزی دیگری نیست. ما اگر در ماهیت اسرائیل یک مقدار دقت بکنیم، می بینیم که اسرائیل خودش به تنهایی شکل نگرفته؛ همان طور که فرعون در برابر حضرت موسی علیه السلام قیام کرد، بعد از برخوردهای گوناگون از بین رفت و ایادی را فرعون درست می کرد.

ما الان فرعون هایی داریم در عالم که اسرائیل را درست کرده است. قبل از اینکه آمریکای یک قدرتی بشود، انگلیس آن قدرت را داشت که منشأ به پا شدن اسرائیل در انگلیس بود. الان باید با هر منشائی که صهیونیسم اسرائیل را درست کرده است بجنگند.

الان مسلمانان واقعی دشمن واقعی صهیونیسم هستند؛ همون طور که یهود واقعی، مسیحی واقعی دشمن صهیونیسم است. منتها این موفقیت درگیری و مقابله با اسرائیل و صهیونیسم بر دوش مسلمانان فلسطینی و غزه ای آمده. قدرت های شیطانی انگلیس و سپس آمریکا و ایادیش فهمیدند که چه مرکزی را ایجاد بکند که بین مسلمانان و ادیان الهی جدایی بیندازند و جایی را بهتر از فلسطین ندیدند که قبله اول مسلمانان و مرکز اتحاد ادیان الهی بوده است. الان باید از هر مخالفتی که بر علیه اسرائیل و دفاع از مظلومان فلسطین، مخصوصاً ملت غزه، انجام می شود تقدیر و تشکر کرد. قطعاً مسلمانان از یهودیان و مسیحی ها و بالعکس در تظاهراتشان بر علیه اسرائیل و بازگو کردن جنایات آن ها اشتراک داریم. باید همواره با دقت هر چه بیشتر این جنایت ها را شناسایی کرد و با راه های مختلف که می توانیم، همه ما این ها را به حق طلبان عالم برسانیم. مسئله اولی و اصلی همان طوری که شما گفتید مسئله توکل بر خدای متعال و استعانت از ذات اقدس الهی است، در همه امور مخصوصاً در مشکلات، لکن اگر دقت بکنیم خدای متعال در عالم و در وجود ما یک قوایی را ایجاد کرده و قرار داده که در برابر ناملایمات، با همه با آن ها برخورد بکنیم. ادیان الهی هم مطابق فطرت خدایی ما برای ما از جانب خدا قوانین را آوردن؛ از این نظر ما در تعالیم حضرت موسی، علیه السلام، ملاحظه می کنیم که فقط با گفت و گو کارش را تمام نکرد. معجزه آورد برای اثبات حقانیت خودش و کسانی را هم تربیت کرد که در وقتی که این موعظه ها مؤثر واقع نشد و کسانی در برابر تعالیم ایشان ایستادگی کردند، با آن ها مبارزه بکنند. یک جمعیتی را درست کرده اند که در برابر فرعون بتوانند، هم استقلال فرهنگی داشته باشند، هم استقلال اعتقادی و استقلال اقتصادی و سیاسی داشته باشند؛ یعنی حضرت موسی، علیه السلام، راه های ذلت آفرین را نسبت به فرعون بست؛ در عین حالی که از فرعون و فرعونیان شکنجه می دید و سال ها فرعون اقوام آن ها را نابود می کند، اما حضرت موسی علیه السلام به این معنا فقط اکتفا نکرد تا آخری که ایشان با فرعون درگیر بود فرعون در رود نیل آمد، حضرت را در تنگنا قرار بدهد، اما در همان رود نیل نابود شد. این نشان دهنده مبارزه همیشگی حضرت موسی، علیه السلام، و هارون با طاغوت های زمان بود.

یکی از راه های دفاع از مظلوم در این زمان این است که آن کسانی که از جهت اقتصادی و اجتماعی و سیاسی اسرائیل را کمک می کنند، راه های

کمک‌رسانی آن‌ها را ببندیم. الان کشور ترکیه با اینکه به ظاهر مسلمان است، اما در عین حال اسرائیل را کمک می‌کند. مسلمانان ترکیه، مسیحیان ترکیه، یهودیان ترکیه باید بر علیه حکومت‌شان قیام بکنند. راه‌های کمک اقتصادی اسرائیل را ببندند. اگر کسانی قدرت داشته باشند، نفوذ پیدا بکنند در دولت اسرائیل و بتوانند با همین قیافه به ظاهر یهودی وارد بشوند و این سران یهودی را نابود کنند. یکی از راه‌های دیگر اینکه ما مظلوم را کمک بکنیم، ملت فلسطین و غزه نیازهای زیادی به کمک‌های غذایی دارویی و کمک فکری دارند با این حال کمک بکنیم بر علیه اسرائیل. در قرآن هست که حضرت موسی، علیه السلام، به همراهانش می‌فرمود نترسید خدا با ما است در مقابله با فرعون. این کلام را آن وقتی که می‌خواستند وارد رود نیل بشوند به همراهیان خود فرمود؛ چون آن‌ها می‌ترسیدند.

در این مقابله خدای متعال نصرتش را شامل حضرت موسی و همراهانش کرد و والاترین معجزه را نشان داد. دریا شکاف خورد بدون اینکه با ابزار مادی این شکاف تحقق پیدا کند و این‌ها هم عنایت‌های خدای متعال است. اصحاب ادیان الهی که فرمود در قرآن اگر خدا را یاری کنید خدا هم شما را یاری می‌کند. ان شاء الله که همه ما موفق باشیم در پیاده کردن خواسته‌های خدا.

بنده حرف آخرم را عرض می‌کنم. حال این حرکت جهانی یهود که ایجاد شده است درک بکنیم و از این فعالیت‌ها تشکر می‌کنیم. این امر باعث خوش بختی ماست که چنین ملاقات‌هایی در پرتو جمهوری اسلامی شکل می‌گیرد؛ اما جمهوری اسلامی توان این را دارد که این ارتباط‌ها عمیق‌تر بشود و آن عمیق شدن دیدگاه‌های ایمانی ماست که این دیدگاه‌های ایمانی ما آنقدر قوی باشد که حاضر باشیم در برابر دفاع از آن، از جانمان بگذریم. به هر حال در زندگانی دنیا در این امور زندگی انسان به خطراتی می‌افتد؛ همان‌طور که شما به خطراتی افتادید و یهودیانی را مثل پدر بزرگ شما را نابود کردند؛ اما انسان در برابر دین الهی مقاومت بکند و از مالش بگذرد، از آبرویش بگذرد، حتی از جانش بگذرد این خیلی قیمتی است برای انسان تا اینکه در برابر از دست دادن زمین و امکانات دنیایش از دنیا برود. الان فلسطینی‌های عزیز تنها در رابطه از دست دادن آب و خاک نمی‌جنگند، آن‌ها هیچ امکاناتی ندارند؛ اما وقتی که دارن شهید می‌شوند لاله‌الا الله می‌گویند. دم از اعتقاد می‌زنند، دم از حقانیت اعتقادشان می‌زنند. نظر ما، نظر اسلام این است که ما در همه این عرصه‌ها باید حرکت بکنیم و جبهه حق را تقویت بکنیم. در برابر جبهه باطل به هر نوعی که هست آن را نابود کنیم که روز موعود یک چنین روزی تحقق خواهد یافت. ان شاء الله خدای متعال همه ما را کمک بکند؛ همچنین شما را ان شاء الله موفق بدارد در طی کردن مسیر حق و حقیقت.



انقلاب اسلامی ایران، با پشت سر گذاشتن فراز و نشیب های بسیار، به مرحله از تکامل رسیده است که امروزه، در معادلات جهانی، به عنوان یک تعیین کننده ایفای نقش می کند. این جایگاه رفیع در حالی بدست آمده است که جهان در حال گذر از یک پیچ بزرگ تاریخی است و انقلاب اسلامی، برای نقش آفرینی بیشتر، در آینده بشریت با شرایط حساس و سرنوشت سازی روبه رو است.

به همین جهت حوزه علمیه، در جهت گام دوم، می بایست در بسیاری از عرصه ها حضور فعال داشته و در بسیاری از پدیده های اجتماعی پرچم دار و پیشگام باشد. نسبت به حوادث آینده آگاه و حساس و آماده واکنش مناسب بوده و در برابر بسیاری از مسائل و آسیب های اجتماعی دارای نظر و راهکارهای کارگشا باشد؛ همچنین حوزه به عنوان رکنی صاحب نظر و اثرگذار در معادلات فرهنگی، سیاسی و اقتصادی کشور شناخته شود و در منزلت پدري دلسوز و آشنا با نیازها و راهکارهای تربیت و رشد جامعه، دست سرپرستی و حمایت و هدایت بر سر اقشار مختلف جامعه نظیر دانشجویان، معلمان، نظامیان، کارمندان، هنرمندان و ... داشته باشد. از طرفی، تحقق تمدن نوین اسلامی و تربیت مدیران و کارگزاران آن وظیفه حوزه علمیه است. به عبارت دیگر، حوزه انقلابی و چشم انداز پیش رو تحقق تمدن نوین اسلامی است که بدون نقش آفرینی حوزه علمیه تحقق آن امکان پذیر نیست. مهم ترین نقش حوزه علمیه در تحقق تمدن نوین اسلامی، در حوزه اجتماعی، عبارت اند از:

۱. تبیین نظری و کارآمد چارچوب ها، اهداف و الگوهای ناظر به تمدن نوین اسلامی. بر اساس آن تحققش نیازمند یک منظومه معرفتی است که در مرکز آن منظومه معارف اسلامی قرار دارد؛

۲. زمینه سازی ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف؛

۳. ظرفیت سازی و پرورش نیروهای کارآمد متناسب با رسالت انقلابی که از دیگر الزامات تحقق تمدن نوین اسلامی است.

همچنین جهت تحقق تمدن نوین اسلامی، در گام دوم انقلاب، حوزه های علمیه بایستی به مسایلی همچون: نقش مطالبه گری از مسئولین جهت مدیریت راهبردی کشور، ضرورت افزایش جمعیت، ضرورت پردازش به نقش زنان در جامعه پردازش، نقش رسانه در پیاده سازی اهداف بیانیه گام دوم انقلاب، آسیب شناسی نظری انقلاب اسلامی در گام دوم انقلاب و نقشه راه دستیابی به دولت اسلامی در جهت تحقق تمدن نوین اسلامی بپردازد.

سخن سردییر

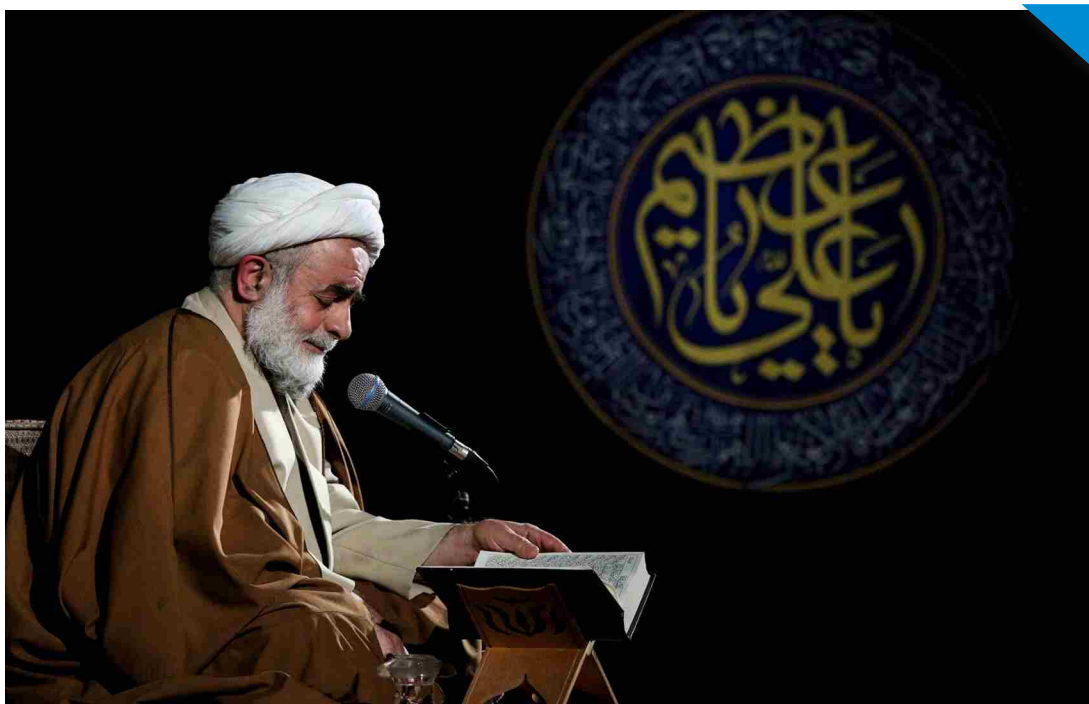
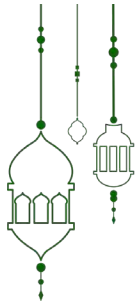
.....



ویژه نامه

ماه مبارک رمضان





سخن تولیت (ماه رمضان)

آیت الله محمد باقر تحریری

می خواندند، یک حال خاصی را از انسان می طلبید که انسان درون حال خاص قرار بگیرد. عمده مضامین این دعا درخواست هایی است که از خدای متعال داریم. در این درخواست ها عمدتاً یک راهکارهایی را به ما ارائه می دهد که ما باید خودمان را در راستای این درخواست ها قرار بدهیم. عمدتاً این چنین است، درخواست از جواد مطلق از کریم مطلق آن وقتی درخواست واقعی می شود که انسان آن زمینه را در خودش داشته باشد. اگر یک کسی با حالت غنا و بی نیازی برود نزد کسی و طرف مقابل ببیند که او حالت بی نیازی دارد و از سر بی نیازی دارد یک چیزی را تقاضا می کند، به خواسته آن شخص اعتنا نمی کنند. ما هم همین گونه ایم. لذا، طبیعت درخواست و استجابت آن درخواست این است که ما هر امری درخواست می کنیم، یک نوع طلبی در خودمان و یک نوع زمینه ای با مضمون آن برای خودمان ایجاد بکنیم تا او فیضش را به ما عنایت بفرماید. این جملاتی که اول این

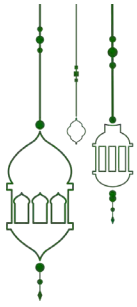
شب های ماه مبارک رمضان بسیار با معنویت است. خدای متعال علاوه بر عنایاتی که به بندگانش در این ماه ضیافت دارد، در این شب ها عنایات او مضاعف می شود و اساساً شب ها از نیمه به بعد، حتی سحر، موقعیت بسیار خوبی است که انسان می تواند قابلیت های خاصی برای ارتباط با عالم غیب پیدا بکند؛ البته اگر این ارتباط با مواظبت نسبت به اعمال و رفتار و مراعات ذکر الهی همراه باشد، حال سحر و شب قطعاً مناسب با آن مواظبت ها خواهد بود. یک ارتباط خاصی بین اعمال انسان اوقات انسان قطعاً برقرار است. دعای ابو حمزه یک ویژگی هایی دارد که در سال های گذشته توفیق توضیح آن به اندازه فهم قاصر از ابتدا به دست آمد همچنین خدای متعال عنایت فرمود که در امسال هم مباحثی را بیان کنیم. مناجات ابو حمزه جنبه های مختلفی را در بر دارد که همه اش برای ما درس هست. بر اساس مناجات ها، مخصوصاً مناجات ابو حمزه که امام سجاد علیه الصلاة والسلام آن را



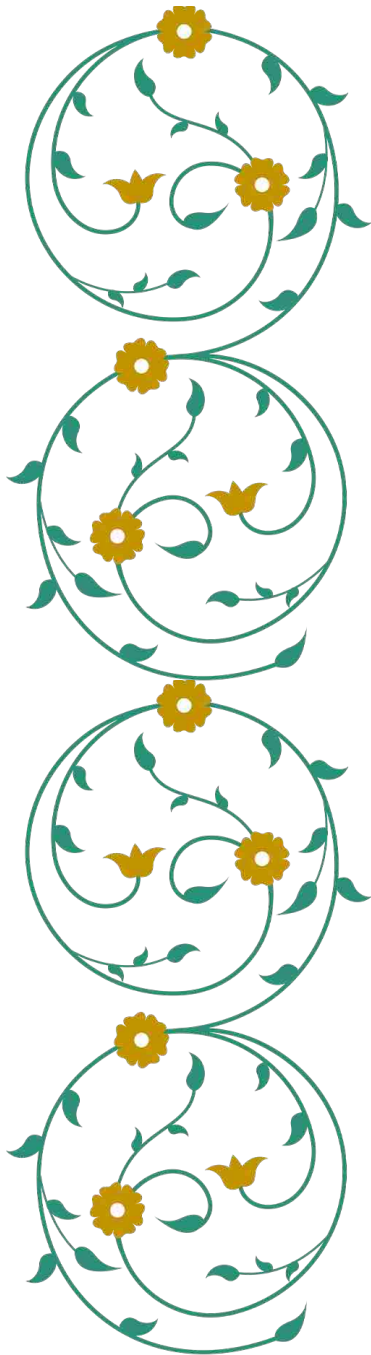
جلسه خواندیم، به همین صورت «اللهم احرسني بحراستك واحفظني بحفظك واكلائني بكلاءتك»، با تعبیرات مختلف، یک حقیقت را از خدای متعال طلب می‌کنیم. خدایا ما را در پناه خودت قرار بده در حفظ خودت محافظت کن و در سایه حمایت مرا حمایت کن. خب خدای متعال بنا بر تعبیرات قرآنی طبق بعضی از آیات «و الله على كل شيء حفيظ» خدا هر موجودی را که ایجاد می‌کند و فیض هستی به او می‌دهد تا آن محدوده‌ای که این موجود با حکمت الهی وجود پیدا می‌کند و به ایجاد او موجود هست، از آن آسیب‌هایی که این موجود آن را ضایعش می‌کند و از بین می‌برد آن را حفظ می‌کند؛ مگر اینکه حالا شرایط این موجود تغییر نکند. آن وقت حفظ خدای متعال به گونه دیگری ظهور می‌کند. «و الله على كل شيء حفيظ» می‌فرماید علاوه بر این، خدای متعال برای انسان یک حافظانی را هم قرار داده است. به لحاظ ویژگی وجود انسان که به هر حال یک مرکب خاص، از اعتقادات، از افکار، از اعمال، از افراد، از اخلاقیات است که هر یک از این‌ها یک نقشی در سعادت انسان می‌گذارد. آن وقت هر مقداری که انسان در آن جهتی که خدای متعال برای انسان قرار داد است حرکت نکند، آن حافظیه خدای متعال نسبت به انسان از طریق این وسایط فیضش ظهور می‌کند. خب این درخواست در اینجا درخواست خاصی است که انسان، در جهت آن اهداف الهی، آنجایی که خدا می‌خواهد انسان حرکتی نکند و توجه هم داریم که در این راستا، ما آسیب‌های زیادی داریم؛ آسیب‌های درونی و بیرونی. آسیب‌های درونی ما همین تحولات درونی در باطن است که اول نسبت به تفکرات، نسبت به وسواسی که در نفس ما می‌آید و سپس آن تمایلاتی که ما داریم. این تمایل تمایلات و موانع بیرونی که جلوه‌گری‌های دنیا و پرورش شیطان نسبت به این جلوه‌گری‌ها، پرورش شیطان، تحریک شیطان، نسبت به این وسواسی که در نفس ما هست، امکان انحراف درش هست. ذهن ما مثل یک پرنده‌ای است که قرار ندارد. انسان یکجا نشسته یک مرتبه افکار

می‌رود این طرف آن طرف. این از ویژگی‌های وجود انسان است که یک سعه وجودی دارد که این سعه وجودیش در ما عمدتاً با این خطورات ظهور و بروز می‌کند. این خطورات یک نقش خاصی در نفس انسان می‌گذارد. نباید به همین طوری سرسری برخورد بکنیم این خطورات در نفس حیوانات نیست اگر باشد، خیلی کم در نفس انسان است.

هم مسائل فکری و اعتقادی را دربر می‌گیرد که مربوط به جنبه عقلانی انسان می‌شود و هم مربوط به افعال و رفتار و این‌ها می‌شود که افعال و رفتار عمدتاً امور جزئی است. اعتقادات عمدتاً جنبه‌های کلی و بینشی دارد که عقل عمدتاً با کلیات مرتبط است. حیطه این خطورات همه این عرصه‌ها هست که در همه این‌ها انسان نیاز به یک مواظبت دارد که انحراف پیدا نکند. انسان مؤمن توجه به این امور دارد. به هر حال ما باید داشته باشیم که ما این‌گونه هستیم، خدا ما را این‌گونه آفریده و در این جهت هم امتحان بسیار مهمی است. این امتحانات عمدتاً مربوط به ذهنیات انسان می‌شود. این ذهنیات جنبه‌های مختلفی دارد. این تقاضا از خدای متعال تقاضایی خاص است. روزه خاصیات‌های خیلی بالایی دارد، منتها به ما گفتند توجه داشته باشیم با روزه داری نفس هم ضعیف می‌شود. گاهی محل ورود خطورات انسان قرار می‌گیرد. اینجا است که باید ما جلوییش را بگیریم. اساسی‌ترین جلوگیری از این خطورات دست تضرع به درگاه ذات احدیت است که ما اظهار می‌کنیم خودمان ضعیفیم. ما نمی‌توانیم خودمان را حفظ کنیم ما باید تحت حراست تو باشیم. تعبیرات مختلف است. حراست با فعالیت‌های مختلف معنا پیدا می‌کند؛ لذا، این را باید توجه داشته باشیم که همه ما به نوعی در معرض این اموری که در آن اجمالاً عرض شد هستیم و اگر آن حفظ الهی شامل حال انسان بشوند، تأثیرات وسواس یا از بین می‌رود یا خیلی ضعیف می‌شود. برای عده‌ای این تأثیرات به‌طور کلی از بین می‌رود. آن‌ها انسان‌های پاک شده هستند. در مسیر پاک شدن، از جانب خدای



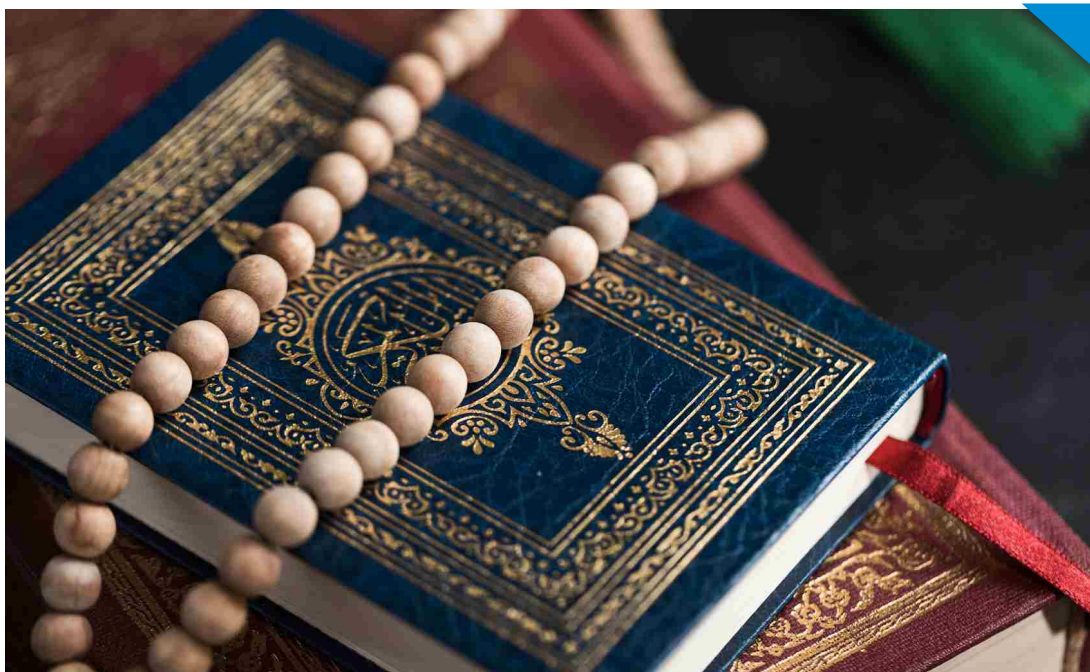
اگر می‌خواهید همیشه اینجا باشید، از این بخورید.» در سوره طه این آیات را بیان می‌کند. «ولقد عهدنا إلى آدم» آدم اولین موجودی بود که آمده بود در این عالم و این کلک‌ها را ندیده بود. شیطان از این طریق وارد شد یک ساده‌لوحی به خرج داد. همه جا نمی‌شود ساده‌لوح بود و عهد کردیم به آدم گفتیم «وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عِزْماً» برای او عزمی نیافتیم این عزم را ما باید پیدا کنیم.



متعال، هستند همه وجودشان را به خدای متعال سپرده‌اند. آن‌ها مخلصین هستند که اغواء شیطان شامل حال‌شان نمی‌شود «قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لأُعَوِّثَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ. إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ». ورود شیطان در ناحیه ذهن است و این وسوس و خطورات را جنبه منفی می‌دهد. جنبه منفی که پیدا کرد، می‌شود وسوسه. جنبه مثبت که پیدا کند، می‌شود الهام. فرمودند در نفس انسان دو دریچه هست از یک دریچه خدای متعال می‌دمد، به واسطه ملائکه، ملاکش توجه به خداست. توجه به خوبی‌هاست. این ملاک الهام که این شاخصه برای ما باشد. ملاک وسوسه در مقابل است. تعالیم دینی این ملاک‌ها را به ما می‌دهد که چه چیزهایی خدایی‌ست؛ از اعتقادی یا از مسائل اخلاقی از مسائل عملی. اینکه فرمودند برویم یاد بگیریم این ملاک را داشته باشیم، این چراغ را داشته باشیم این وسوس را با این ملاک‌ها محک بزنیم که به کدام توجه دارد و عملاً دنبال نکنیم یا خوبی‌ها را دنبال نکنیم.



لذا، اینجا برای این عده که خودشان را در مسیر پاکی قرار داده‌اند، این وسوسه‌ها تأثیر نمی‌گذارد. حضرت موسی علیه السلام دعا می‌کرد، یکی از اجنه در آنجا بود که در اصل شیطان بود. شیطان از اجنه است. «كَانَ مِنَ الْجِنِّ» منتها انحراف پیدا کرد که شیطان و ابلیس شد گفت: با این بنده خوب خدا چی‌کار دارید که نزدیک می‌شوید، گفت همان کاری که با بابایش داشته‌ام. آمده‌ام در بهشت خلاصه او را وسوسه کردم. قرآن می‌فرماید: «فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ» که تعبیر وسوسه است؛ منتهی چون بهشت عالم گناه کردن نبود، آنجا یک ترک اولی نیز از حضرت آدم علیه السلام سرزد. وجوب نداشت؛ چون وجوب شرعی آنجا که عالم تکلیف نیست معنی ندارد. عالم تکلیف یعنی ما وظائف مولوی داریم و هم وظایف ارشادی داریم. حالا وظائف مولوی تکلیف حرمت و این‌ها برایش مترتب می‌شود، وظایف ارشادی نوعاً نه. قرآن کریم: «شيطان آمد وگفت شما می‌خواهید همیشه در این عالم باشید.



بررسی تحلیلی نظرات مرحوم خویی (ره) درباره مسئله نسخ آیات قرآن کریم

سینا محمد خانلو؛ طلبه پایه ۷

«چکیده: نسخ قرآن کریم همواره از مسائل بحث برانگیز، در مباحث علوم قرآن و نیز علم اصول بوده که ثمرات فقهی و اصولی بسیاری بر آن مترتب است. برخی تعداد نسخ در آیات را بسیار فراوان دانسته‌اند؛ عده‌ای نیز در مقابل این افراد به تقلیل آیات منسوخ همت گمارده‌اند. در این میان فقیه و اصولی معاصر، جناب آیت الله خویی (ره)، نخستین کسی می‌باشد که جز در یک آیه، ادعای نسخ را در سایر آیات رد کرده و نمی‌پذیرد. از آن جا که نظریه‌ی ایشان در این رابطه مخالف مشهور است، این سؤال مطرح می‌شود که ایشان بر اساس چه مبنا و ملاک‌هایی ملتزم به این نظر شده‌اند؟ نگارنده برای پاسخ به این مسئله با تتبع در آثار اصولی و تفسیری جناب خویی (ره) سعی در بررسی تحلیلی نظرات ایشان داشته که محور این تحلیل مبتنی بر سه مسئله است:

۱. مفهوم‌شناسی مسئله از منظر جناب خویی (ره)؛ ۲. بررسی امکان نسخ؛ ۳. شرایط نسخ.

بر اساس بررسی‌های صورت گرفته جناب خویی (ره)، حقیقت نسخ را تخصیص زمانی و دفع حکم در مقام واقع می‌دانند. به نظر می‌رسد سایر پژوهش‌های صورت گرفته به این مسئله توجه نداشته‌اند و در نتیجه دچار خطای برداشتی از مبانی ایشان شده‌اند. ایشان بر اساس همین تعریف قائل به ملاکاتی از جمله: «وجود تعارض ظاهری و ناظر بودن ناسخ بر منسوخ» می‌شوند که دایره نسخ را در منظر ایشان به یک آیه محدود می‌کند.

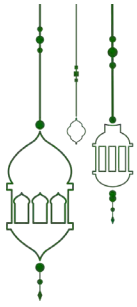
واژگان کلیدی: قرآن کریم/نسخ آیات/آیت الله خویی (ره)/علوم قرآن/اصول فقه/ناسخ و منسوخ

مقدمه

قرآن کریم به عنوان کتابی که حاوی کلام شارع مقدس است، یکی از منابع اصلی استنباط احکام شرعی و نیز معارف عقیدتی مسلمانان می‌باشد که وقوع نسخ در آیات آن، برداشت‌های تفسیری و فقهی از آیات ناسخ و منسوخ را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

وقوع نسخ در آیات قرآن کریم، مورد اتفاق فقهاء و مفسران می‌باشد؛ اما نظرات مختلفی در رابطه با تعداد و نوع نسخ در آیات وجود دارد. از آن جا که بدون تردید، نوع دیدگاه راجع به آیات ناسخ و

منسوخ تأثیر به سزایی در استنباط حکم شرعی و تفسیر قرآن دارد؛ لذا شناخت و تبیین نظر صاحب نظران در مسئله فوق و انتخاب مبنای صحیح، از اهمیت ویژه‌ای برای طالبین علوم قرآنی و فقیهان برخوردار است. علّت این مطلب از این قرار است که چنانچه رأی فقیه بر نسخ حکم موجود در یک آیه باشد، آن آیه برای وی حجّیت شرعی - جهت استخراج حکم - نخواهد داشت و نمی‌تواند آن را در طریق استنباط احکام قرار دهد؛ اما اگر فقیه دیگری نسخ در آن را نپذیرد، همان آیه برای او حجّت و مفید حکم خواهد بود. بنابراین اختلاف



نظر در این مسئله، می‌تواند منجر به تغییر حکم شرعی در نظر دو فقیه گردد. به عنوان مثال کسی که قائل شود در مورد قصاص، آیه «وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالْيَدَ بِالْيَدِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ» (مائده، ۴۵) نسخ حکم آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبُ بِالْحَرْبِ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى» (بقره، ۱۷۸) می‌باشد. ممکن است قائل به این شود که همانندی در قصاص نسخ شده است؛ فلذا می‌توان مردی را که زنی را به قتل رسانده، بدون پرداخت نصف دیه به ورثه مرد، قصاص کرد.

نظرات در رابطه با تعداد آیات منسوخ مختلف است؛ به طوری که گستره آن در کلام برخی چون ابن حزم و ابن جوزی، از ۲۰۰ آیه فراتر رفته است. در مقابل نیز کسانی مانند جلال‌الدین سیوطی و از شیعیان علامه طباطبائی (ره) در مقابل این گستردگی در نسخ ایستاده‌اند و تعداد محدودی از آیات را دچار نسخ می‌دانند. جلال‌الدین سیوطی تعداد آیات منسوخ را ۲۰ آیه شمارش کرده و علامه (ره) آن را به ۵ آیه تقلیل فرموده است. در این میان آیت‌الله خویی (ره) به عنوان یکی از صاحب‌نظران معاصر در مباحث فقهی، اصولی و نیز تفسیری، دیدگاهی متفاوت از سایرین در این رابطه ارائه داده‌اند. از نظر ایشان، تنها یک آیه از آیات قرآن مورد نسخ واقع شده که بر این اساس، بسیاری از آیاتی که در نظر دیگران، از آیات منسوخ محسوب شده و در استنباط احکام و معارف، کارایی و حجّیت ندارند، برای ایشان حجت خواهند بود. مرحوم خویی (ره)، نخستین فقیه و مفسّری هستند که دایره نسخ را تا این حدّ محدود فرموده‌اند و تا قبل از ایشان هیچ کس چنین نظری نسبت به آیات ناسخ و منسوخ نداشته‌است؛ به همین خاطر این سوؤال در ذهن ایجاد می‌شود که تعریف ایشان از نسخ چیست؟ و بر اساس چه مبنا و رویکردی نسبت به نسخ آیات چنین نظری دارند؟ به نظر می‌رسد این نظر، ریشه در مبانی اصولی و تفسیری ایشان دارد.

در این نوشتار، سعی بر آن است که با بهره‌گیری از آثار تفسیری و اصولی مرحوم ابوالقاسم خویی (ره)، به تبیین و تحلیل نظر و مبانی مؤثر در دیدگاه ایشان پرداخته شود و در پایان دید که آیا می‌توان با اتخاذ نظر ایشان عدّه کثیری از آیات قرآن را از دایره رکود و عدم اعتبار فقهی خارج کرد یا خیر؟! در بررسی صورت گرفته در رابطه با پیشینه موضوع مورد بحث، نتایج زیر به دست آمد:

کتاب‌ها و مقالات بسیاری در رابطه با موضوع نسخ نوشته شده‌است. از جمله نخستین کسانی که مسأله‌ی نسخ را مطرح کرده، محمدبن احمد بن اسماعیل الصفار (ابوجعفر النحاس) می‌باشد که کتابی موسوم به الناسخ و المنسوخ فی القرآن به ایشان منسوب شده است. وی در قسمت اول کتاب خود به مفهوم‌شناسی نسخ و تعریف و اقسام آن پرداخته و در قسمت دوم به تشریح تعداد آیات ناسخ و منسوخ می‌پردازد که نسخ را در ۱۳۴ آیه مطرح کرده و می‌پذیرند. از دیگر کسانی که به مسئله نسخ پرداخته‌اند، می‌توان به علامه طباطبائی (ره) اشاره کرد که در کتاب المیزان فی تفسیر القرآن، افق متفاوتی از نسخ را تصویر می‌فرمایند؛ طبق نظر ایشان نسخ نه تنها در احکام فقهی، بلکه در جمیع امور حقّه من جمله تکوینیات صورت می‌گیرد (طباطبائی، ۱۳۹۰ق. ص ۲۴۹ و ۲۵۰) که شرح آن، به طور تفصیلی، خارج از مسئله تحقیق پیش‌رو بوده و مجال دیگری را می‌طلبد.

کتاب نقد و بررسی نظریه انکار نسخ، به قلم عزّت‌الله مولایی‌نیا، از دیگر کتاب‌هایی است که در این موضوع به رشته تحریر در آمده که به بررسی امکان عقلی نسخ و پاسخ به شبهات پیرامون مسئله پرداخته‌است.

مقالات و تحقیقات صورت‌گرفته در این رابطه نیز بسیار است که از میان آن‌ها می‌توان به مقاله «بررسی و نقد دلیل آیت‌الله خویی بر محدودیت تعداد آیات منسوخ» به نگارش سمانه‌توگلی و مریم‌توحیدی اشاره کرد که با ادعای رویکردی تحلیلی نسبت به فرمایش آقای خویی (ره)، ملازمه میان «نسخ با آیات غیرناظر» و «وجود



اختلاف در قرآن» را انکار کرده‌اند. همچنین مقاله «بررسی مفهوم و شروط نسخ از دیدگاه آیت‌الله خویی(ره)» که اثری از محمدرضا شاهرودی و رضا قربانی می‌باشد که ضمن بیان شروطی که مرحوم آقای خویی(ره) برای صدق نسخ قائل شده‌اند، با بررسی هر یک از آن‌ها شروط قابل قبول را نتیجه‌گیری کرده‌اند.

از دیگر مقالات مرتبط با موضوع بحث، مقاله «نقد نظریه نسخ از دیدگاه آیت‌الله خویی(ره)» اثر علی نصیری می‌باشد. رویکرد ایشان در این مقاله، توصیفی انتقادی است و کاملاً ناظر بر کتاب البیان مرحوم خویی می‌باشد. آقای نصیری در این مقاله پس از بیان نظر مرحوم خویی(ره)، به نقد نظریه‌ی ایشان می‌پردازد.

چنانچه از اجمال فوق روشن است، در میان مقالات ذکر شده، در مقاله اخیر با رویکردی انتقادی، تنها به بیان نظر ایشان با محوریت یک کتاب و سپس نقد آن اکتفاء شده و تحلیلی نسبت به مبانی ایشان صورت نگرفته است. مقاله پیشین نیز تنها به بررسی مفهومی و ذکر شروط نسخ پرداخته و در نهایت نظر مؤلف پیرامون شروط بیان شده است. در مقاله نخست هم با وجود ادعای رویکرد تحلیلی نسبت به فرمایش ایشان، این کار تنها نسبت به یکی از نظرات ایشان در کتاب البیان صورت گرفته که همان عدم نسخ توسط آیات غیر ناظر می‌باشد و نسبت به تمامی مبانی و تعاریف ایشان چنین رویکردی در این مقاله دیده نمی‌شود. از این جهت وجه تمایز این تحقیق با پژوهش‌های ذکر شده روشن است. در این تحقیق رویکرد اصلی نگارنده، تحلیل جامع نظرات آیت‌الله خویی(ره) و در نهایت اتخاذ تعریف و مبنای صحیح در مسئله با نظر بر دیدگاه و تحلیل آراء ایشان می‌باشد.



تعریف نسخ

الف) نسخ از نظر لغوی

در تبیین معنای نسخ بیانات گوناگونی وجود دارد. فیروزآبادی در کتاب قاموس‌المحیط، نسخ را از منظر لغوی به ازاله و ازبین بردن، ابطال و تغییر

دادن یک چیز و نیز جایگزین کردن چیزی به جای شیء دیگر معنا کرده‌است (فیروزآبادی، ۱۴۲۶، ص ۲۶۱). ابن منظور نیز در لسان‌العرب در بیان معنای نسخ گفته‌است: «والتَّشْحُجُّ إِبْطَالُ الشَّيْءِ وَإِقَامَةُ آخَرٍ مَقَامَهُ» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۳، صفحه ۶۱).

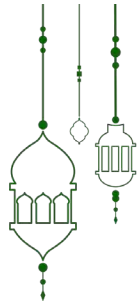
خلیل نیز در العین، نسخ را به ازاله امری که به آن عمل می‌شده به واسطه امر حادث دیگر معنا کرده‌است. (فراهیدی، جلد ۴، ص ۲۰۱). از قید «کان یُعمل به» در عبارت خلیل ابن احمد چنین برداشت می‌شود که مراد از امر در کلام او، امر به معنای فرمان و دستور می‌باشد که بنابر تعریف او، دایره لغوی نسخ به فرامین و اوامر محدود می‌شود. درحالی که در معنایی که فیروزآبادی و ابن منظور ذکر کرده‌اند، گستره نسخ، هر شیئی را در بر می‌گیرد.

راغب در مفردات، نسخ را به معنای ازاله شدن یک چیز به واسطه شیئی متعقب بر آن چیز آورده‌است. همچنین در پایان اضافه می‌کند که از واژه نسخ گاهی معنای ازاله کردن فهمیده می‌شود؛ گاهی اثبات یک شیء دیگر و گاهی هردو معنا. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۴۹۰). به عبارت دیگر، با این بیان، هرگاه واژه نسخ به کار می‌رود، ممکن است که بر دو چیز یا به نحو مستقل یا غیر مستقل و به صورت همزمان دلالت کند؛ (۱) ازاله شیء (۲) اثبات شیء دیگر.

معنای دیگری نیز برای این واژه گفته شده که همگی آن‌ها، فی‌الجمله، با معنای مذکور در کتب فوق یکسان می‌باشند. به این ترتیب به طور کلی می‌توان گفت که قدر جامع و مشترک میان تمام لغویین در معنای این واژه، عبارت است از: «از بین رفتن یک چیز به واسطه شیئی دیگر و جایگزین شدن آن به جای شیء سابق».

مرحوم خویی(ره) در میان معانی ذکر شده برای نسخ، اشاره می‌فرماید که معنای ازاله، در میان صحابه رسول خدا صلی‌الله علیه و آله و سلم و نیز مسلمانان بعد از آن حضرت بیشتر استعمال می‌شده است و در آن زمان به هرآنچه که تبصره بر کلیات یا تخصیص و تقیید محسوب می‌شد، ناسخ می‌گفتند. (خویی، ۱۴۱۸، ص ۲۷۵) اما در





مصلحتش باقی است و پس از آن، دوام مصلحت ندارد و به حسب واقع استمراری برای آن نیست؛ منتهی حکمت او اقتضاء می‌کرده که آن را دائم، باقی و مستمرّ اظهار کند.

برای توضیح این مطلب لازم به بیان است که چنانچه گفته شود که حکمی رفع گردیده و حکم دیگری جایگزین آن شده، به این معنا خواهد بود که آن حکم سابق از استمرار و بقائش منع شده است. لازمه منع از بقاء حکم، این است که در نفس الامر و واقع، آن حکم بقاء داشته و مصلحت اصل انشاء آن باقی باشد؛ منتهی به جهت مصلحت دیگری شارع از استمرار آن منع کند. در حالی که اگر بگوییم: «نسخ، دفع حکم سابق است»؛ دیگر بقاء و استمرار آن در نفس الامر و واقع متصور نیست و نسخ حکم کاشف خواهد بود از اینکه مصلحت متتابعه حکم به همین مقدار بوده است و تا زمان نسخ جریان داشته و به حسب واقع بیش از این استمرار ندارد.

مرحوم آیت الله

عین حال ایشان، در این جا اثباتاً و نفیاً راجع به هیچ یک از معانی لغوی اظهار نظر نفرموده اند. لکن در جای دیگری بدون اشاره به سایر معانی تصریح می‌فرمایند که نسخ در لغت به معنای ازاله است. (خویی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۴۹۱)

ب) نسخ از نظر اصطلاحی

در اصطلاح اصولی، نسخ در آیات قرآن را به معنای جایگزین شدن و تشریع یک حکم، به جای حکمی دیگر گفته اند. برخی از قرآن پژوهان نیز نسخ را به معنای برداشته شدن حکم موجود در یک آیه و جایگزین شدن حکمی دیگر به جای آن اخذ کرده اند. از جمله این قرآن پژوهان، جناب آیت الله معرفت (ره) می‌باشد که نسخ را در اصطلاح به صورت زیر بیان فرموده است:

«نسخ در اصطلاح کنونی عبارت است از: رفع حکم سابق، که بر حسب ظاهر اقتضای دوام داشته، به تشریع حکم لاحق، به گونه‌ای که جایگزین آن گردد و امکان جمع میان هردو نباشد» (معرفت، ۱۳۸۱، ص ۲۵۱)

در این میان مرحوم آخوند (ره)، فقیه و اصولی معاصر، با اشاره‌ای ظریف به حقیقت نسخ، معنای اصطلاحی این واژه را در اصول دچار تحوّل کرده و می‌فرماید: «نسخ در آیات قرآن

به معنای دفع حکم در

عالم ثبوت می‌باشد؛

اگرچه که ظاهراً،

رفع حکم

موجود

ثابت در

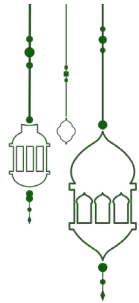
عالم اثبات

است.»

(خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۲۳۹). بنابر فرمایش

ایشان اظهار دوام و استمرار نسبت به حکم منسوخ قبل از نسخ، به اقتضاء حکمت شارع بوده است؛ در حالی که به حسب واقع دوام و استمراری برای آن حکم نبوده. یعنی شارع می‌دانسته که این حکم تا زمان معینی





خویی (ره) در کتاب البیان نسخ را در اصطلاح به معنای رفع امر ثابت در شریعت دانسته و در این باره چنین نوشته است: «هو رفعُ أمرٍ ثابت في الشريعة المقدسة بارتفاع أمدّه وزمانه، سواء أكان ذلك الأمر المرتفع من الأحكام التکلیفیه أم من الوضعية، وسواء أكان من المناصب الالهیه أم من غيرها من الامور التي ترجع إلى الله تعالى بما أنه شارع». (خویی، ۱۴۱۸، ص ۲۷۶)

اما در کتب اصولی جناب آقای خویی (ره) ملاحظه می شود که حقیقت نسخ از نظر ایشان نیز همان است که جناب آخوند (ره) فرموده اند؛ یعنی «دفع حکم به خاطر به پایان رسیدن زمان آن». برای روشن شدن مطلب به چند بیان از ایشان که در تقریرات مختلف از درس اصول این فقیه بزرگوار آمده است، اشاره می کنیم:

۱- «نسخ در مقام ثبوت به معنای به پایان رسیدن حکم به واسطه انتهای مدّت و زمانش است و در مقام اثبات، رفع حکم ثابت است». (خویی، ۱۴۲۲، جلد ۴، ص ۴۹۵)

۲- «حقیقت نسخ به اعتبار مقام ثبوت و واقع، پایان حکم است به خاطر پایان مدّت و زمان آن؛ به این معنا که گستره جعل آن از ابتدا بیش از این نبوده است؛ بنابراین نسخ در واقع رفع نیست؛ بلکه دفع و انتهای حکم است به سبب انتهاء و پایان مقتضی آن و به حسب مقام اثبات رفع می باشد». (خویی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۲۰۴)

۳- «نسخ در احکام شرعیه به معنای دفع و بیان پایان حکم می باشد چراکه اگر نسخ به معنای رفع حکم ثابت باشد، مستلزم بداء محال در حقّ خدای متعال است». (الواعظ الحسینی، ۱۴۲۲، جلد ۲، ص ۱۷۷)

۴- «نسخ تخصیص از حیث زمان است». (الهاشمی الشاهرودی، ۱۴۱۹، ج ۲، صفحه ۷۰)

۵- نسخ در احکام شرعیه، به معنای رفع حکم ثابت و تخصیص افرادی نیست چراکه مستلزم جهل [جاعل] است؛ بلکه نسخ، تخصیص زمانی بوده و بیان پایان حکم است. (الهاشمی الشاهرودی، ۱۴۱۹، جلد ۴، ص ۲۲۷)

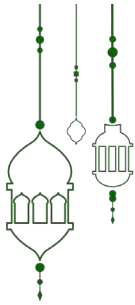
ج) تحلیل تعریف آیت الله خویی (ره)

با ملاحظه تعریف نخست که در کتاب البیان ارائه شده، چنین به نظر می رسد که ایشان بر خلاف جناب آخوند (ره)، حقیقت نسخ را رفع امر ثابت در شریعت می دانند و قائل به ثبوت آن در عالم واقع و نفس الامر پس از نسخ می باشند. اما در بیانات دیگری از ایشان دیدیم که ایشان در مقام تعریف نسخ، نه تنها آن را به معنای دفع می دانند بلکه متعلّق آن را به صراحت احکام شرعیه معرفی کرده اند. پیش از بررسی علّت اختلاف موجود در بیانات ایشان، ابتدا به بررسی تحلیلی تعاریف ایشان می پردازیم.

طبق تعریف اوّل، از آن جا که ایشان قید «بما أنّه شارع» را بیان کرده اند، در می یابیم که گستردگی متعلّق نسخ در کلام ایشان تمام امور تکوینی و غیر تکوینی در عالم را شامل نمی شود؛ بلکه تنها اموری را شامل می شود که در ارتباط با حیثیت شارع بودن خدای متعال است؛ حال تفاوتی ندارد که آن امور از احکام تکلیفی و وضعی باشد یا از مناصب شرعی یا امور شرعیه ای مانند الفاظ قرآن که نه حکم است و نه منصب اما مرتبط با حیثیت شاریّت خدای متعال است.

اگر بخواهیم، این تعریف جناب آقای خویی (ره) از نسخ را با معانی لغوی مذکور تطبیق دهیم، می توانیم بگوییم که تعریف ایشان با معنای تغییر و تبدیل سازگاری بیشتری دارد تا معنای ازاله؛ چرا که همانطور که گذشت، رفع، مستلزم ثبوت حکم سابق در نفس الامر می باشد که از دوام آن نهی شده است که با تغییر و تبدیل هماهنگ تر است.

منتهی ملاحظه می کنیم که ایشان در مباحث اصولی، راجع به حقیقت نسخ بیان دیگری دارند و آن را به معنای دفع حکم در مقام ثبوت می دانند که بنابر این تعریف، رفع ظاهری کاشف از آن دفع حقیقی و انتهاء مدّت حکم خواهد بود. به این معنا که اگرچه علی الظاهر نسخ، رفع حکمی است که باید دوام و استمرار داشته باشد اما در حقیقت نشانگر این است که آن حکم، در واقع، مصلحتش تا همان زمان بوده و دیگر در



تعاریف منجر شده است. به عنوان مثال در علم اصول، دقت نظر در تعریف به خاطر مترتب شدن ثمره بر آن، بسیار مهم و حایز اهمیت است؛ لذا می بینیم که در جایگاه بحث اصولی، ظرافت در دقت این چنینی نسبت به حقیقت نسخ، به خرج داده اند اما در جایی که محظ بحث، مباحث تفسیری و علوم قرآنی می باشد، چنین دقت نظریاتی ثمرات ویژه ای در مباحث ندارد؛ فلذا به تعاریف مشهور و ظاهری نسخ اکتفاء شده است. به عنوان مثال اگر بخواهیم اشاره ای به ثمرات این دقت نظر در مباحث اصولی داشته باشیم، یکی از این ثمرات عبارت است از اینکه یکی از دلایل ایشان بر عدم حجیت استصحاب عدم نسخ، این مطلب است که چون نسخ، بیان انتهای یک حکم در نفس الامر است، لذا شک در آن، به شک در حدوث تکلیف باز می گردد نه شک در بقاء که بخواهیم عدم نسخ و بقاء حکم را استصحاب کنیم. (الواعظ الحسینی، ۱۴۲۲، جلد ۲، ص ۲۷۶)؛ یعنی از آن جا که نسخ بیانگر این مطلب است که زمان ثبوت این حکم به پایان رسیده و بیش از این استمرار و دوام ندارد، لذا شک در آن به این بر می گردد که آیا از ابتدا، تکلیفی نسبت به این حکم، در این زمان بر گردن ما هست یا خیر؟ و به عبارتی شک در اصل ثبوت تکلیف است نه در بقاء آن؛ بنابراین نمی توان عدم نسخ و بقاء تکلیف را استصحاب کرد. از نظر نگارنده، اولاً معنای ازاله در میان معنای لغوی صحیح تر به نظر می رسد؛ زیرا این معنا را خلیل بن احمد فراهیدی که نزدیک تر به عرف زمان پیامبر بوده، نقل کرده است. ثانیاً از نظر اصطلاحی، به سه دلیل عمده، معنای دفع، صحیح تر و کامل تر می باشد:

۱- مناسبت میان معنای لغوی و اصطلاحی: در رابطه با معنای اصطلاحی یک لفظ گفته شده: «اصطلاح، عبارت است از: خارج کردن یک لفظ از معنای لغوی به معنایی دیگر به جهت وجود مناسبت میان آن دو». (جرجانی، ۱۴۰۳، ص ۲۸). بنابراین بایستی تعریفی که از معنای اصطلاحی نسخ ارائه می دهیم با معنای لغوی آن مناسبت

نفس الامر نیز ثبوت ندارد پس حقیقتش دفع حکم است.

طبق بیانات دیگری که از آقای خویی (ره) در تعریف نسخ ملاحظه کردیم، در می یابیم که به دیدگاه ایشان حقیقت نسخ مشتمل بر چند ویژگی است:

الف) دفع حکم در نفس الامر و عالم ثبوت بوده و علی الظاهر رفع حکم در مقام اثبات است.

ب) نشان دهنده پایان مدت و زمان حکم و به پایان رسیدن مصلحت آن.

ج) تخصیص زمانی برای حکم منسوخ می باشد؛ به این معنا که عمومیت حکم را از زمان جعل تا ابد را به زمان نسخ تخصیص می زند. این تخصیص در مقابل تخصیص افرادی است که در اصول به عنوان مخصص مطرح می شود.

د) متعلق نسخ طبق تعاریف ایشان در کتب اصولی احکام شرعیه می باشد.

با این بیانات از مرحوم خویی (ره)، آن اشکال سابق به تعریف نخست ایشان در کتاب البیان، مبنی بر عدم هماهنگی میان معنای لغوی و تعریف اصطلاحی مرتفع می گردد. زیرا اکنون، با تطبیق این تعاریف بر معنای لغوی واژه، به معنای ازاله که معنای مورد قبول

مرحوم خویی (ره) می باشد، می رسیم.

جا دارد این سؤال را

طرح کنیم که چرا جناب

آقای خویی (ره) دو تعریف

مغایر از نسخ ارائه داده اند؟

می توان در پاسخ به این

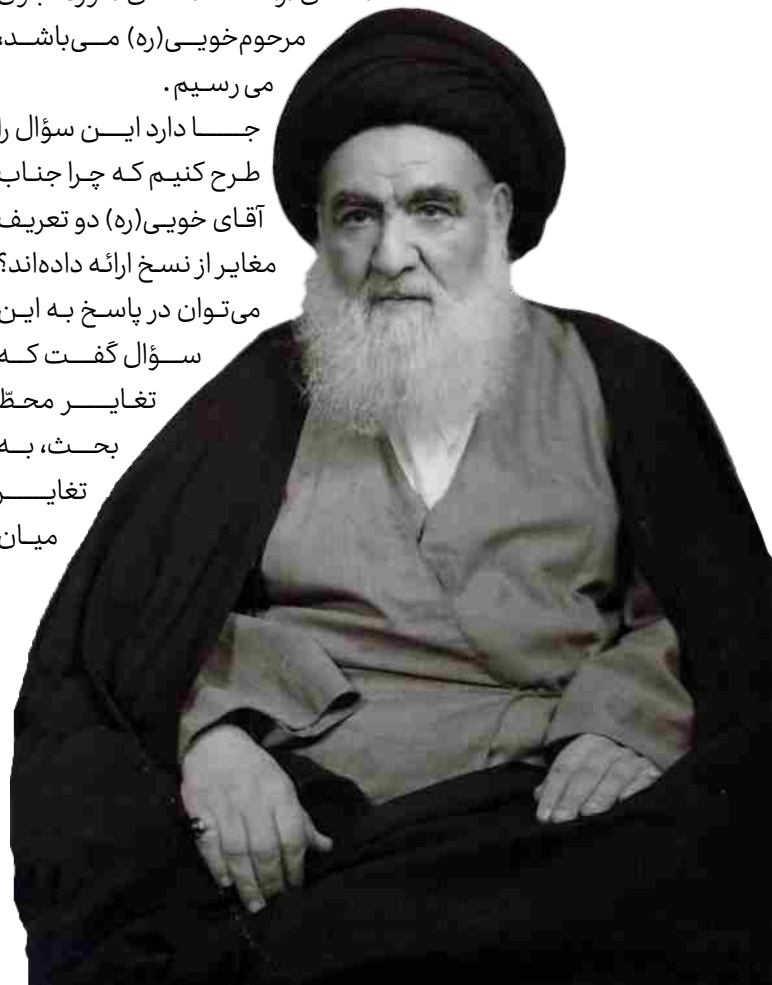
سؤال گفت که

تغایر محظ

بحث، به

تغایر

میان





داشته باشد. معنای دفع با معنای لغوی نسخ- یعنی ازاله- مناسبت دارد؛ در حالی که معنای رفع با معنای تغییر و تبدیل هماهنگ و سازگارتر است. بنابراین تعریف نسخ به دفع، صحیح‌تر به نظر می‌رسد.

۲- آن‌چه که مشهور میان علماء شیعه می‌باشد، این است که احکام تابع مصالح و مفاسد واقعی و نفس‌الامری است یا به حسب جعل یا به حسب مجعول. مقتضای حکمت شارع آن است که از آن‌چه که مصلحت آن باقی است، منع نکند؛ زیرا احکام تابع مصالح و مفاسد است و منشأ آن‌ها اراده و کراهت شارع و اوامر و نواهی اوست؛ پس اراده و کراهت او نیز بر اساس مصالح و مفاسد است. بنابراین منع او، یا کاشف از عدم مصلحت حکم از همان ابتدا خواهد بود که در این صورت امر ابتدایی به آن مستحیل بوده است؛ چون امر به غیر مصلحت خواهد بود که خلاف حکمت است. یا این‌که کاشف از جهل و غفلت شارع نسبت به دوام مصلحت یا عدم آن است که بالضرورة نسبت به حکیم باطل است یا کاشف از عدم استمرار و دوام مصلحت و جایگزینی مصلحتی دیگر است که متعین خواهد بود و همان معنای دفع می‌باشد.

۳- چنان‌چه نسخ به معنای رفع باشد، به این معنا خواهد بود که مفاد حکم سابق همچنان در نفس‌الامر دارای مصلحت می‌باشد و دوام دارد. بنابراین یا شارع نسبت به دوام مصلحت آن، جهل و غفلت داشته یا نهی و زجر او تابع مصالح و مفاسد نبوده است. بطلان احتمال اول که عرض شد و بطلان احتمال دوم نیز، نزد امامیه در جای خود، در علم اصول ثابت است و این مقاله محل بحث از آن نیست.



امکان نسخ

با روشن شدن معنای نسخ، این سؤال پیش می‌آید که آیا نسخ در شریعت و احکام ممکن است یا خیر؟ مراد از امکان در این بحث، امکان وقوعی است به این معنا که آیا از التزام به آن محال لازم می‌آید یا خیر؟

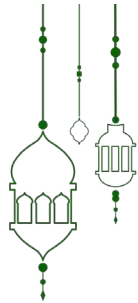
با تتبع در بیانات مرحوم خوئی (ره) ممکن است با برخی تعارضات ظاهری در کلام ایشان مواجه شویم. به عنوان مثال ایشان در جایی می‌فرمایند: «معروف بین عقلای عالم، جواز و امکان نسخ به معنای مورد بحث یعنی رفع حکم از موضوعش در عالم تشریع و انشاء است.» (خوئی، ۱۴۱۸، ص ۲۷۷).

در جای دیگری با تبیین معنای نسخ این مطلب را تذکر می‌دهند که: «نسخ به معنای دفع حکم است؛ چرا که نسخ به معنای رفع مستلزم بداء مستحیل است نسبت به حق تعالی.» (الواعظ الحسینی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۷۷)

باز در جاهای دیگر، اثری از هر دو بیان را ملاحظه می‌کنیم؛ هم فرموده‌اند: «المعروف والمشهور بین المسلمین هو إمكان النسخ بالمعنی المتنازع فيه (رفع الحكم عن موضوعه في عالم التشريع والجعل)» (خوئی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۴۹۲) و هم اشاره کرده‌اند: «...لأنّ النسخ بمعنی الرفع مستحیل في حقّه تعالی» (الواعظ الحسینی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۲۷۶) و نیز بیان داشته که: «فإنّ النسخ لو كانت حقیقه رفعاً، لكان الاستصحاب جاریاً بلا إشکال، لکنّه مستلزم للبداء بمعناه الحقیقی الذی هو ظهور ما خفی، المستحیل في حقّه تعالی، فلا محالة تكون حقیقه دفعاً.» (اصفهانی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۳۸ و ۱۳۹)

بنابراین ناگزیر این سوؤال مطرح می‌شود که آیا از نظر مرحوم خوئی (ره) نسخ، مطلقاً - چه به معنای رفع و چه به معنای دفع - جایز است؟ یا اینکه ایشان میان این دو معنا از جهت امکان تفکیک قائل شده‌اند؟ این پرسش اولی است که در این بحث بایستی به آن پاسخ داده شود و به آن خواهیم پرداخت.

در پاسخ به این سوؤال به نظر می‌رسد که مرحوم خوئی (ره) در مواضعی که نسخ به معنای رفع را ممکن می‌شمارند، اولاً به صورت کلی در صدد بیان نظر مشهور و معروف هستند؛ چنانکه در هر دو موضع، هم در کتاب البیان و هم در محاضرات، این امکان را به عنوان رأی معروف میان مسلمین بیان می‌کنند. ثانیاً ایشان در این مواضع، در



که در این موارد مانعی وجود ندارد که ابتدا صادر شده و پس از حصول غرض که همان امتحان اُمت است برداشته شود و خلاف حکمت هم نیست چراکه غرض حکیم از وضع آن امتحان بوده که حاصل شده است و بعد از حصول غرض، بقاء آن عقلانی نیست؛ کما اینکه کشف خلاف مستحیل نسبت به شارع نیز در این گونه موارد رخ نمی دهد. قسم دیگر از احکام نیز احکامیست که با انگیزه بعث و زجر حقیقی انشاء شده است؛ اما در این قسم نیز مانعی از تحقق نسخ وجود ندارد؛ چراکه همان طور که گفته شد، نسخ عبارت است از انتهاء مدّت و زمان حکم. به این معنا که مصلحتی که اقتضاء کرده این حکم جعل شود، تا این زمان بوده و پس از این مصلحتی بر آن مترتب نیست و به حسب مقام ثبوت این حکم مقید بوده است به این زمان که این تقیید نزد شارع معلوم بوده اما مردم نسبت به آن جهل داشته اند. بنابراین مراد از نسخ رفع حکم ثابت در نفس الامر نیست تا این اشکال بر شارع

وارد شود. (خویی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۴۹۳)

طبق این بیان اشکال قائلین به نسخ، زمانی وارد است که نسخ به معنای رفع حکم ثابت در نفس الامر باشد؛ اما با توجه به این که نسخ به معنای دفع حکم در نفس الامر می باشد، این اشکال مردود خواهد بود. در بحث تعریف نسخ نیز به طور کامل به این مطلب اشاره شد. قدر متیقّن از امکان نسخ، زمان وحی است و تردیدی میان مسلمین بر امکان چنین نسخی نیست. اما در این که آیا این امکان، پس از انقطاع وحی نیز جاری است یا خیر؟! نظرات مختلف است:

عده ای نسخ را مختص به زمان رسول اکرم (ص) می دانند. (عاملی، ج ۱۸، ص ۷۷) از جمله دلایلی که به آن در اختصاص نسخ به زمان پیامبر تمسک شده است، اجماع علماء است بر این مطلب که آن چه در عصر پیامبر نسخ نشده تا قیامت باقیست و نسخ نخواهد شد. (سبحانی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۸۳). دلیل دیگری که ممکن است بر اختصاص نسخ به زمان پیامبر اکرم اقامه شود از

مقابل قول یهود و نصاری که نسخ را به طور کلی انکار می کنند، این امکان را نسبت به اصل نسخ مطرح می فرمایند و به جزئیات آن اشاره ای ندارند و به نوعی غرضشان بحث کلامی می باشد تا بحث اصولی. اما با دقّت نظر در کلام ایشان می توان دریافت که ایشان نسخ به معنای رفع را مستلزم وقوع در محال نسبت به خدای متعال می دانند و آن چه را که از امکان نسخ مطرح می فرمایند نسخ به معنای دفع حکم است.

مسئله دیگری که در بحث امکان نسخ مطرح می شود و آن را در کلامات ایشان پی خواهیم گرفت، این است که با فرض امکان، آیا این امکان به زمان وحی اختصاص دارد یا بعد از وفات پیامبر و انقطاع وحی نیز ممکن است؟ پیش از پرداختن به این سوؤال لازم است ابتدا به بیان ادله امکان و امتناع پرداخته شود. دلیل مخالفین نسخ که یهود و نصاری می باشند از این قرار است که نسخ دائر مدار دو امر محال است:

اول اینکه شارع از ابتدا که حکمی را وضع کرده؛ بر خلاف مقتضای حکمت و علم خود، حکمی را که در آن مصلحتی وجود نداشته وضع کرده است یا اینکه جهل به عدم مصلحت داشته که خلاف حکمت اوست.

دوم اینکه خدای متعال پس از وضع حکم با وجود آن که مصلحت آن باقیست از آن منع کرده است یا اینکه برای او کشف خلاف شده؛ هر دو امر نسبت به شارع حکیم محال است؛ بنابراین نسخ عقلاً امکان پذیر نیست. (خویی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۴۹)

مرحوم خویی (ره) در ردّ این دلیل می فرماید: «احکامی که از شارع حکیم صادر می شود بر دو نوع است: یکی از آن ها احکامیست که با انگیزه بعث و زجر حقیقی انشاء نشده است و اغراضی مانند امتحان اُمت و ... سبب انشاء آن ها بوده





این قرار است که پس از پیامبر اکرم (ص)، ارتباط انسان با وحی منقطع گردید و روشن است که همان طور که تشریع احکام در آیات از طریق وحی می باشد، نسخ آیات از جانب خدای متعال نیز باید از جانب او و از طریق وحی صورت پذیرد. مرحوم خویی (ره) دلیل اخیر را رد می کنند به اینکه با توجه به معنای نسخ که همان بیان انتهاء مدّت و زمان حکم می باشد، امکان نسخ حکم بعد از انقطاع وحی نیز امکان خواهد داشت؛ زیرا ممکن است که نبی (ص) به امام بعدی خبر دهد که زمان فلان حکم تا این زمان است و آن امام نیز با فرا رسیدن مدّت، نسخ آن را بیان کند. (الواعظ الحسینی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۴۵۹ و ۴۶۰)

نظر نگارنده نیز مطابق با رأی مرحوم خویی (ره) بر این است که اولاً نسخ به معنای دفع حکم و جایگزینی حکمی دیگر به دلایل مذکور، امکان دارد و ثانیاً این امکان نیز اختصاص به زمان پیامبر اکرم (ص) ندارد. علّت این مطلب نیز همان است که مرحوم خویی (ره) فرموده اند و بطلان دلیل انقطاع وحی نیز بر همین اساس واضح گشت. مضافاً بر اینکه ما این را قبول داریم که نسخ حکم موجود در قرآن، باید از جانب واضع آن یعنی خدای متعال صورت پذیرد اما انحصار آن به مسئله وحی، خالی از اشکال نیست؛ زیرا کشف قول و نظر خدای متعال منحصر به قرآن و وحی نبوده و کلام ائمه علیهم السلام که خلفاء نبی (ص) و منصوب از جانب او هستند نیز کاشف از رأی و نظر شارع است. به عبارتی یکی از منابع اخذ حکم ائمه معصومین علیهم السلام هستند و نسخ نیز مصداقی از حکم است.

اما اجماع نیز در بحث مذکور اعتباری ندارد؛ چرا که اولاً چنانچه گفته شد، مراد از امکان در بحث فوق، امکان عقلی می باشد. ثانیاً اجماع مذکور نمی تواند دالّ بر عدم جواز اخذ ناسخ از سنت باشد؛ زیرا اولاً از قبیل اجماع منقول به خبر واحد است و ثانیاً کاشف از قول معصوم نیست؛ لذا حجّت آن محلّ تردید است.

ثمره اصولی بحث: اگر قائل به امکان و جواز نسخ پس از نبی اکرم (ص) شویم، نسخ آیات با سنت

متواتره از ائمه معصومین علیهم السلام برای ما حجّت خواهد بود. در صورتی که قائلین به عدم جواز، نمی توانند حجّتی بر این گونه اخبار قائل شوند و اگر نتوانند آن ها را حلّ کنند، کنار خواهند گذاشت.



انواع متصوّر نسخ به اعتبار منسوخ

پس از اثبات امکان وقوعی نسخ، سخن از وقوع به میان می آید. به این معنا که نسخ در چه حیطة و گستره ای واقع شده است؟ جناب آقای خویی (ره) برای بررسی این امر یک تقسیم بندی از نسخ ارائه می دهند و سپس وقوع یا عدم آن را در هر یک از اقسام بررسی می کنند. بنابراین محلّ نزاع در این مقام این است که نسخ در کدام یک از اقسامی که ذکر خواهد شد واقع شده است؟ از آن چه سابقاً در تعریف نسخ بیان شد، چنین بر می آید که این اصطلاح، مشتمل بر دو رکن اساسی است که عبارتند از:

الف) آیه منسوخ که مورد نسخ واقع شده است.

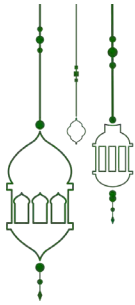
ب) ناسخ که نسخ کننده آیه منسوخ می باشد. پس از تذکار این مطلب، به بررسی انواع متصوّر آن، به اعتبار منسوخ، می پردازیم. آیت الله خویی (ره) نسخ را به سه صورت تقسیم می کنند:

۱. نسخ الفاظ و حکم آیه باهم
۲. نسخ الفاظ آیه سابق، بدون نسخ حکم
۳. نسخ حکم آیه سابق، بدون نسخ الفاظ

(خویی، ۱۴۱۸، ص ۲۸۳ و ۲۸۴)

می توان گفت که تقسیم بندی مذکور در کلام مرحوم خویی (ره)، در واقع یک تقسیم بندی عقلی به لحاظ آیه منسوخ می باشد؛ زیرا به طور کلی نسخ در قرآن کریم، با محوریت آیه منسوخ، عقلاً به سه صورت امکان پذیر می باشد: یا نسبت به محتوای آیه سابق است که حالت سوّم می باشد؛ یا نسبت به الفاظ آن که صورت دوّم را شامل می شود یا نسبت به هر دو که همان صورت اوّل خواهد بود. حالت دیگری برای نسخ، به این معنا، متصوّر نیست.

نکته: این تقسیم بندی با این فرض می باشد که



خود باقی است اما حکم و محتوایی که در بردارد برداشته شده است.

در اینکه کدام یک از این انواع در قرآن کریم واقع شده، اختلاف نظراتی وجود دارد؛ عده ای برای تمام آن ها مصادیق و شاهد مثال هایی ذکر کرده اند. به عنوان مثال:

برای مورد اول طبق نقلی از عایشه، گفته شده که آیه ای در قرآن وجود داشته که بر اساس آن، ده مرتبه رضاع معلوم سبب تحریم می شد که حکم پنج مرتبه، آن را - لفظاً و حکماً - نسخ کرده است. (زرکشی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۳۹)

برای صورت دوم، گفته شده که در سوره مبارکه نور، آیه ای به نام آیه رجم وجود داشته، مشتمل بر حکم سنگسار پیرمرد و پیرزن زناکار که با وجود آن که حکم آن هم چنان در اسلام باقی است، تلاوت آیه و الفاظ آن نسخ شده است. (اندلسی، ۱۴۰۶، ص ۹)

برای نوع سوم نیز، به عنوان مثال آیه مربوط به حد و مجازات فاحشه را به عنوان شاهد آورده اند؛ (جوان آراسته، ۱۳۹۷، ص ۳۲۳، ۳۲۲) که بر طبق آن حد فاحشه چنین بوده که او را در خانه حبس ابد کنند؛ اما گفته اند که این حکم نسخ شده است. مرحوم خویی (ره) در میان این اقسام سه گانه، تنها قسم آخر را قابل قبول می دانند و دو مورد سابق را رد می کنند. ایشان در ردّ حالات اول و دوم، استدلال می فرمایند به اینکه: «اولاً مصادیق ذکر شده بر وقوع چنین نسخی، همگی از اخبار آحاد می باشد و همانطور که به اجماع مسلمین، وجود آیه ای در قرآن با خبر واحد به ثبوت نمی رسد، نسخ در الفاظ قرآن نیز با خبر واحد ثابت نمی شود. ادعای چنین نسخی در کتاب مستلزم اثبات هر دو مطلب می باشد؛ یعنی باید، ابتدائاً، هم وجود آن آیه منسوخ در قرآن به اثبات برسد و هم نسخ شدن آن که مسلماً هیچ یک از این دو امر با خبر واحد قابل قبول و پذیرش نیست. ثانیاً وقوع چنین نسخی همان قول به تحریف است که از نظر ایشان باطل است». (خوئی، ۱۴۱۸، ص ۲۸۴، ۲۸۳) اما در رابطه به قسم آخر می فرمایند که قسم مشهور

متعلق نسخ را اعم از احکام و سایر امور شرعیه در نظر بگیریم اما چنانچه متعلق نسخ را حکم شرعی بدانیم، تنها صورت اول و سوم ممکن خواهد بود؛ چرا که دفع حکم بدون نسخ محتوا امکان پذیر نیست. به عبارتی، برای اینکه حکم موجود در یک آیه نسخ و دفع شود و حکم دیگری جایگزین آن گردد، لازم است که این نسخ نسبت به محتوای آیه صورت پذیرد؛ چرا که آن حکم، مدلول مفاد آن آیه می باشد. بنابراین نسخ الفاظ آیه به تنهایی کافی نیست.

مرحوم خویی (ره) راجع به هر یک از این اقسام بیاناتی دارند که برای تبیین فرمایش ایشان به توضیح مختصر هر یک از این حالات پرداخته می شود.

الف) نسخ الفاظ و محتوا

این نوع از نسخ به این معناست که هم حکم یا امر موجود در یک آیه و هم الفاظ آن در قرآن منسوخ شود. به عبارتی دیگر این نسخ مستلزم آن است که در ابتدا (پیش از نسخ) آیه ای در قرآن که مشتمل بر حکمی بوده است موجود بوده باشد که بعدها این آیه به طور کلّ از ناحیه شارع منسوخ شده باشد؛ یعنی هم حکم آن از دین و هم الفاظ آیه از قرآن برداشته شود.

ب) نسخ الفاظ آیه سابق بدون نسخ محتوا

این صورت بدین معناست که حکم و محتوایی در دین وجود داشته باشد که منشأ آن آیه ای از قرآن بوده که الفاظ آن از قرآن نسخ و برداشته شده است. به عبارتی در گذشته آیه ای وجود داشته باشد مشتمل بر یک حکم شرعی که بعدها الفاظ آن منسوخ شده و حکم آن در دین باقی مانده باشد. در این صورت می گوییم الفاظ آیه دچار نسخ شده اما حکم و مفاد آن باقی مانده است.

ج) نسخ محتوای آیه سابق بدون نسخ الفاظ

این نسخ به این صورت است که آیه ای که مشتمل بر امری است، در قرآن وجود داشته باشد که محتوای آن نسخ شود اما الفاظ آیه در قرآن هم چنان باقی بماند. به عبارت دیگر در این نوع از نسخ الفاظ و تلاوت آیات در سر جای



میان علماء و مفسرین از اقسام نسخ، همین قسم است. جناب آقای خویی (ره)، از میان این اقسام اجمالاً تنها وقوع قسم سوّم را در شریعت می پذیرند. البته برای این قسم نیز سه صورت را بیان می فرمایند که در این مقاله تحت عنوان «اقسام نسخ به اعتبار ناسخ» بیان شده است. نظر ایشان در این رابطه نیز عرض خواهد شد.

اقسام نسخ به اعتبار ناسخ

مرحوم خویی (ره) تفکیک فوق در رابطه با ناسخ و منسوخ را لحاظ نکرده است و چنانچه عرض شد، این تقسیم را ذیل حالت سوّم ارائه می دهد. اینکه دلیل ذکر چنین تفکیکی در این نوشتار چیست؟! با تحلیل کلام ایشان روشن خواهد شد.

ایشان پس از پذیرش قسم اخیر از تقسیم فوق، سه حالت را برای این قسم مطرح کرده و سپس وقوع هر قسم را بررسی می فرمایند. این سه حالت از این قرار است:

۱. نسخ حکم ثابت در قرآن، به واسطه خبر متواتر یا اجماع قطعی کاشف از رأی معصوم.
۲. نسخ حکم ثابت در قرآن، به واسطه آیه ای دیگر که ناظر است بر حکم منسوخ و بیانگر رفع آن حکم می باشد.

۳. نسخ حکم ثابت در قرآن، با آیه ای دیگر که بر حکم سابق ناظر نیست و به طور صریح بیانگر رفع آن حکم نیست. (خویی، ۱۴۱۸، ص ۲۸۵)

در توضیح این تقسیم می توان گفت که به طور کلی، ناسخ در مبحث نسخ، بایستی هر آن چیزی باشد که به نوعی نشان دهنده و بیانگر قول واضع، یعنی خدای متعال باشد؛ چون همان طور که در وضع یک حکم، علوّ حاکم بر محکوم علیه لازم است و موجود اسفل حقّ وضع حکم بر موجود عالی را ندارد، نسخ آن حکم نیز یا باید از جانب واضعش صورت گیرد یا از جانب مافوق واضع؛ بنابراین در نسخ نیز یا بایستی همان حاکم عالی آن حکم را نسخ کند یا کسی که اعلی از آن حاکم است. فرض دوّم نسبت به خدای متعال ضرورتاً باطل است و همان فرض اول ثابت

می شود؛ یعنی باید ناسخ، همان واضع و حاکم باشد که خداوند است. پس باید نسخ را از آن چه که نشانگر اراده و قول اوست اخذ کنیم.

از طرفی اراده و قول خدای متعال، یا باید به صورت مستقیم به انسان ها برسد و خود او با تمام انسان ها تکلم کند یا به صورت غیر مستقیم. انتفاء صورت اوّل روشن و بین است. وصول کلام او از طریق غیر مستقیم نیز تنها به دو صورت امکان پذیر است: ۱) ولی معصوم منصوب از جانب او کلام او را نقل کند که در علم اصول به آن سنت گویند. ۲) از طریق کتاب با انسان ها سخن بگوید که البته این صورت نیز از طریق فرستاده او نقل می شود.

در علم اصول در جای خود بیان شده که آن چه حاکی از قول معصوم می باشد، یا خبر است که خود شامل خبر واحد و خبر متواتر می شود یا اجماع حاکی از قول معصوم. از طرفی کتاب نیز همان قرآن کریم است.

بنابراین بدون اطاله کلام می توان گفت که به انحصار عقلی، نسخ به لحاظ ناسخ به پنج صورت قابل تقسیم است:

۱. نسخ به واسطه سنت که خود مشتمل بر دو قسم است:

الف) نسخ با خبر واحد؛ ب) نسخ با خبر متواتر؛

۳. نسخ به واسطه اجماع حاکی از قول معصوم؛

۴. نسخ با آیات دیگر از قرآن کریم که این صورت نیز از دو حال خارج نیست: الف) نسخ به واسطه آیاتی که ناظر بر آیه سابق است. ب) نسخ با آیاتی که نظارت بر آیه سابق ندارد.

با این توضیح وجه حیثیت ذکر شده برای این تقسیم بندی نیز روشن می شود که محور در این تقسیم، ناسخ است؛ لذا عنوان بحث را اقسام نسخ به اعتبار ناسخ قرار دادیم با اینکه در بیان آقای خویی (ره) این تفکیک وجود ندارد.

از آن جا که مرحوم خویی (ره) نسخ با خبر واحد را سابقاً رد کرده اند، لذا این قسم را در تقسیم بندی خود ذکر نفرموده اند و در بین سایر اقسام نیز نسخ به واسطه اجماع حاکی از قول معصوم و نسخ با خبر متواتر را می پذیرند. در رابطه با نسخ





نه اختلاف به نحو تناقض به اینکه بعض از آن بعضی دیگر را نفی کند یا همدیگر را دفع کند؛ نه اختلاف تفاوت به این صورت که از جهت بیان، معنا و مقاصد با هم متفاوت باشند.» (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۵: ۲۰)

این آیه مشتمل بر یک قضیه شرطیه متصله، لزومیه می باشد که در از رفع تالی، رفع مقدم اثبات می شود؛ به این معنا که چون اختلاف در قرآن نیست، از ناحیه غیر خدا نمی باشد. در واقع غرض اصلی نفی غیرالهی بودن قرآن است که در پی آن وجود اختلاف نیز نفی شده است. اختلاف نیز بر اساس معنای لغوی، هر گونه عدم تساوی و تغایر می باشد که تناقض و تفاوت مذکور از مصادیق آن می باشد.

تنافی: مرحوم خویی (ره) در رابطه با تنافی فرموده اند: «تنافی میان دو حکم، گاه در مقام جعل و انشاء دو حکم است؛ به گونه که جعل هر دوی آن ها امکان پذیر نیست و گاه در مقام امثال و فعلیت حکم است؛ با اینکه به حسب مقام جعل و انشاء هیچ گونه تنافی میان آن ها نیست و قسم سوّمی برای تنافی میان دو حکم وجود ندارد.» (خویی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۳۵۶) در جایی دیگر این فرمایش را تفصیل داده اند به اینکه: «تنافی در مقام جعل و انشاء، میان دو حکم، یا ذاتی است یا عرضی؛ ذاتی به این نحو که از التزام به هر دوی آن ها اجتماع ضدّین یا نقیضین لازم بیاید و عرضی به این صورت که منافات ذاتی میان آن ها نیست اما علم اجمالی داریم که یکی از دو طرف حکم جعل نشده است؛ مثل جایی که امر میان وجوب ظهر و وجوب نماز جمعه دوران دارد.» (الواعظ الحسینی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۳۰۲)

تنافی در مقام جعل و انشاء را تعارض و در مقام امثال و فعلیت را تراحم گفته اند. (خویی، ۱۴۲۲: ۳۵۶)

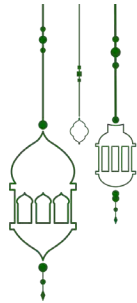
حال محلّ بحث این جاست که مراد از اختلاف و تنافی در این فرمایش آیت الله خویی (ره) چیست؟ آیا می توان آن را همان تعارض اصولی معنا کرد یا معنای لغوی از اختلاف مدّ نظر ایشان بوده است؟

از آن جا که محل استدلال، پیرامون نفی مسئله نسخ حکم و مدلول یک آیه توسط آیات غیر ناظر است، اقتضاء می کند اختلاف در استدلال مذکور، تنافی بین الحکمین باشد که به تصریح آقای خویی (ره) از دو حالت فوق خارج نیست. از طرف دیگر از آن جا که در مسئله نسخ، تنافی بین دو حکم در مقام جعل و انشاء مدنظر است، لذا بایستی مورد استدلال ایشان، عدم تعارض در آیات باشد. نتیجه این گفتار این خواهد بود که نسخ توسط آیات غیر ناظر، طبق دیدگاه ایشان باید مستلزم تعارض اصولی میان دو آیه باشد. تعارض نیز طبق تقریراتی که از بیان ایشان موجود است، در آن جایی است که امکان جمع عرفی میان مدلول دو دلیل وجود نداشته باشد که برخی از آن به تعارض مستقرّ تعبیر می کنند. اما آن جایی که جمع عرفی امکان داشته باشد از قبیل حکومت و ورود و تخصیص و... تعارضی میان دو دلیل وجود ندارد و سخن از نسخ هم به میان نمی آید. (الواعظ الحسینی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۵۳ و ۴۵۸)

از طرفی ملاحظه کردیم که خود ایشان نسخ را تخصیص زمانی برای حکم سابق در نظر گرفته اند؛ بنابراین جادارد این سوؤال مطرح شود که در نهایت چه باید کرد؟ آیا نسخ بنابر نظر ایشان مستلزم تعارض مستقرّ میان دو دلیل است یا اینکه از موارد جمع عرفی بوده و تخصیص زمانی محسوب می شود؟

برخی نوشته اند که از نظر ایشان وجود تعارض مستقرّ میان دو آیه شرط تمسّک به نسخ است. (شاهرودی و قربانی، ۱۳۸۹: ۱۰۲). برخی نیز با فرض چنین شرطی در دیدگاه ایشان، از تخصیص زمانی بودن نسخ و عدم وجود تعارض میان ناسخ و منسوخ استفاده کرده و استدلال ایشان بر عدم وقوع نسخ توسط آیات غیر ناظر را نقد کرده اند. (توگلی و توحیدی، ۱۴۰۰: ۹۰)

در صورتی که ایشان اصلاً شرطی مبنی بر اینکه بایستی تعارض مستقرّ میان ناسخ و منسوخ برقرار باشد، در هیچ جا مطرح نکرده اند؛ بلکه در همان مواردی که جمع عرفی توسط تخصیص



انشاء شده است؛ در حالی که نسخ، تنافی میان دو حکم است در مقام ثبوت. بنابراین نه ملاک واحد بودن حکم در عالم ثبوت را داراست و نه ملاک تنافی در مقام اثبات؛ بنابراین از مصادیق تعارض محسوب نمی شود. (توگلی و توحیدی، ۱۴۰۰: ۸۷ و ۸۸) این اشکال با مفهوم شناسی نسخ از منظر جناب خویی (ره) سالبه به انتفاء موضوع خواهد بود و نسخ، تنافی میان دو حکم در مقام ثبوت نیست؛ بلکه طبق این تعریف، در حکم واحد جریان خواهد داشت که از این حکم واحد دو دلیل به ظاهر متعارض در مقام جعل و انشاء رسیده است. این تعارض ظاهری، چنانکه عرض خواهد شد نشانگر تخصیص زمانی است که از موارد جمع عرفی است.

ثالثاً: ایشان تنها نسخ به واسطه آیات ناظر را از مصادیق این تخصیص می دانند؛ اما نسخ با آیات غیر ناظر، به عقیده ایشان تخصیص زمانی نبوده و التزام به آن مستلزم پذیرش تعارض در قرآن است؛ چرا که جمع عرفی میان دو دلیل متعارض ظاهری (غیر مستقّر) محسوب نمی شود و زمانی که جمع عرفی امکان نداشته باشد، باید گفت که تعارض حقیقی برقرار است و روشن است که وجود تعارض حقیقی در قرآن مستحیل است و این مسئله ارتباطی به اینکه عدم اختلاف را از جنبه های اعجاز بدانیم یا خیر ندارد. کما اینکه برخی منشأ دیدگاه ایشان را چنین پنداشته اند. (توگلی، توحیدی؛ ۱۴۰۰: ۷۷) بلکه چه آن را از وجوه اعجاز قرآن بدانیم و چه ندانیم، با صرف نفی اختلاف از قرآن با ادله نقلی و عقلی، تعارض حقیقی از قرآن نفی می شود و با نفی تعارض حقیقی، طبق مبنای ایشان نسخ با آیات غیر ناظر ممکن نخواهد بود؛ زیرا از مصادیق تخصیص زمانی و جمع عرفی محسوب نمی شود و مستلزم پذیرش تعارض در قرآن خواهد بود.

گرچه این نکات در بیانات و کلام مرحوم خویی (ره) تصریح نشده اما با ملاحظه مجموع دیدگاه های ایشان پیرامون حقیقت نسخ، امکان و اقسام آن

مصطلح یا همان تخصیص افرادی ممکن است، آن را مقدم بر تخصیص زمانی یعنی نسخ گرفته اند. (الواعظ الحسینی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۴۵۸).

بنابراین برداشت صحیح از فرمایشات ایشان این است که:

اولاً: ایشان ادعایی بر اینکه هر نسخی لازمه اش تعارض حقیقی و مستقّر میان مدلولین است ندارند؛ بلکه خود ایشان تصریح فرموده اند که نسخ از قبیل تخصیص زمانی برای حکم منسوخ است. لذا آن را از موارد جمع عرفی می دانند که در این صورت اصلاً سخنی از تعارض مطرح نمی شود.

ثانیاً: چنانچه سابقاً اشاره شد، نسخ از نظر ایشان به معنای دفع حکم شرعی در نفس الأمر و عالم ثبوت است و بیان انقضاء مدّت حکم است در مقام جعل. پس اشکالی که بانوان توگلی و توحیدی در مقاله «بررسی و نقد دلیل آیت الله خویی (ره) بر محدودیت آیات منسوخ» با استفاده از بیانات شهید صدر (ره) بر ایشان گرفته اند، قابل طرح نمی باشد.

آن اشکال مبنی بر این است که اگر نسخ را به معنای رفع حکم بدانیم در این صورت از حیطة تعارض خارج خواهد بود چرا که تعارض، تنافی در مقام اثبات، نسبت به حکم واحد است که به دو نحو مختلف





به وضوح قابل برداشت می‌باشد.

البته اینکه چرا جناب آقای خویی(ره) نسخ به واسطه آیات غیرناظر را از دایره تخصیص زمانی و جمع عرفی خارج دانسته و التزام به آن را مستلزم وقوع تعارض حقیقی میان آیات می‌دانند نیازمند فحص بیشتری در کلمات این فقیه بزرگوار می‌باشد و چنانچه بخواهیم به نظر ایشان پیرامون نسخ اشکال و نقدی وارد کنیم بایستی آن اشکال و نقد ناظر بر این مبنا باشد. زیرا می‌توان گفت که علت اصلی اختلاف نظر آقای خویی(ره) با مشهور در رابطه با تعداد آیات منسوخ - که به آن اشاره خواهد شد - همین مبنای ایشان می‌باشد و ریشه بحث را بایستی در این مبنا جست و جو کرد.

به هر حال جمع بندی استدلال به این صورت خواهد بود:

مقدمه اول: نسخ به واسطه آیات غیرناظر مستلزم وقوع تعارض در قرآن است؛ زیرا این گونه موارد از قبیل موارد جمع عرفی و تخصیص زمانی محسوب نمی‌شود.

مقدمه دوم: وقوع تعارض به ادله عقلی و نقلی در قرآن مستحیل بوده و نفی شده است.

نتیجه: نسخ به واسطه آیات غیر ناظر مستحیل و منفی است.



تعداد آیات منسوخ

در رابطه با تعداد آیات منسوخ نظرات گوناگونی در میان مفسران وجود دارد. ابن بارزی ۲۴۹ آیه را منسوخ می‌داند. (ابن بارزی، ۱۴۱۸ق: ۲۳) ابن جوزی، ابن حزم و ابوجعفر نحاس هر یک به ترتیب ۲۴۳، ۲۱۲ و ۱۳۷ آیه را به عنوان منسوخ ذکر می‌کنند. جلال الدین سیوطی قول به کثرت نسخ را در قرآن کریم، برنمی‌تابد و پس از نقد نظر قائلین به کثرت نسخ، تنها ۲۰ جزء منسوخات به شمار می‌آورد. (سیوطی، ۱۳۹۴ق؛ ج ۳: ۷۷) جناب آیت الله معرفت(ره) نیز تعداد آیات منسوخ را حدود ۲۰ آیه می‌دانند. (معرفت، ۱۳۸۱: ۲۶۷)

در این میان جناب آقای خویی(ره) ابتدا با بررسی ۳۶ آیه در کتاب البیان، خاطر نشان می‌شوند که

هیچ یک از این آیات منسوخ نیستند مگر یکی از آن‌ها که آیه شریفه نجوا می‌باشد. به این ترتیب ایشان در میان تمام آیاتی که در آن‌ها ادعای نسخ شده است، وقوع نسخ را تنها در یک آیه از قرآن می‌پذیرند. یکی از مهم ترین دلایلی که می‌توان ذکر کرد برای محدودیت آیات منسوخ از نظر ایشان، مرتبط با همان بحثی است که در سابق گذشت مبنی بر اینکه تحقق نسخ توسط آیات غیرناظر بر آیه منسوخ امکان پذیر نیست فلذا واقع نشده است. لکن پیش از بررسی عمیق تر مبنای ایشان، در مسئله ابتدا به عنوان شاهد مثال، به چند آیه که ایشان وقوع نسخ در آن‌ها را نمی‌پذیرند و نیز آیه نجوا اشاره می‌شود. تا نحوه استدلال ایشان، بر رد نسخ در آن آیات و وقوع نسخ در آیه نجوا تبیین گردد و در نهایت مبنای مهم و تأثیرگذار ایشان بر محدودیت آیات منسوخ استخراج شود. سعی بر آن است که در بیان این آیات، دلایلی از مرحوم خویی(ره) بیان شود که ارتباط بیشتری با مبنای اصلی ایشان دارد.

نسخ آیه عفو اهل کتاب با آیه سیف

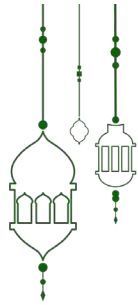
یکی از آیاتی که جناب آقای خویی(ره) وقوع نسخ در آن را مورد مناقشه قرار داده‌اند، آیه عفو اهل کتاب می‌باشد:

«وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره: ۱۰۹)

ادعا شده است که این آیه به وسیله آیه سیف نسخ شده است. خدای متعال در آیه سیف می‌فرماید:

«قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ» (توبه: ۲۹)

یکی از دلایل مرحوم خویی(ره) در رد این نسخ فوق، این است که چنانچه بخواهیم ملتزم به نسخ در این آیه شریفه شویم، در حقیقت بایستی به دو امر فاسد التزام داشته باشیم که یکی از آن



«وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ...»
مرحوم خویی (ره) در ردّ این ادّعا اشاره می‌کنند به این مطلب که آیه نخست اختصاصی به مسئله نماز ندارد بلکه اشاره دارد به این مطلب که انسان هر سمتی که در نماز و دعا و سایر اعمال عبادی اش رو کند، به جانب خدای متعال روی آورده است و از همین طریق است که ائمه علیهم السلام به مسافر اجازه داده‌اند که نمازهای نافله خود را به هر سمتی که می‌خواهد بخواند و نیز صحت نماز کسی که قبله را نمی‌داند، به هر سمتی که آن را اقامه کند از این آیه شریفه استفاده می‌شود. بنابراین نمی‌توان گفت که نسخی در این آیه شریفه صورت گرفته است؛ چرا که اعتقاد به ثبوت نسخ متوقف است بر اینکه دو امر بی اساس را بپذیریم: اول اینکه ناسخ در خصوص نماز واجب نازل شده باشد که بطلان آن روشن است. دوم اینکه نزول این آیه قبل از نزول آیه قبله رخ داده باشد که این هم امر ثابت و مسلم نیست. (خویی، ۱۴۱۸: ۲۸۹ و ۲۹۰)

● نسخ آیه حرمت جهاد ابتدائی نزد مسجد الحرام

علماء اهل سنت اتفاق نظر دارند که جهاد با مشرکین در مسجد الحرام که حرمت آن توسط آیه زیر بیان شده است نسخ شده است:
«وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يَقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ»
(بقره: ۱۹۱)

البته در آیه ناسخ اختلاف نظرانی وجود دارد؛ اما اگر آیه‌ای که می‌توانند به عنوان ناسخ به آن تمسک کرده باشند این آیه باشد:

«فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ...» (توبه: ۵)
روشن است که آیه شریفه منسوخ نیست؛ چرا که میان ناسخ و منسوخ در این صورت رابطه عام و خاص برقرار است و روشن است که آیه عام نمی‌تواند ناسخ آیه خاص باشد؛ بلکه آیه خاص قرینه‌ای است بر بیان مراد آیه عام اگرچه که به لحاظ زمانی بر آن مقدم باشد. و اگر مستندشان روایت منقول از پیامبر باشد که فرمودند: «ابن

دو امر عبارت است از اینکه: باید بگوییم که به پایان رسیدن وقت یک حکم موقت که از ابتداء به موقت بودن آن تصریح شده است نسخ می‌باشد که این سخن واضح البطلان است؛ زیرا نسخ برداشته شدن حکمی است که اقتضای دوام داشته و مختص به زمان مخصوص نبوده است. (خویی، ۱۴۱۸، ص ۲۸۷)

با این بیان مرحوم خویی (ره) روشن می‌گردد که یکی از ملاک‌های نسخ در قرآن از نظر ایشان این است که آیه منسوخ اقتضاء دوام داشته باشد؛ به این مطلب در همین مقاله در مبحث تعریف نسخ، ذیل فرمایش مرحوم آخوند (ره) نیز اشاره شد. با این فرمایش نتیجه گرفته می‌شود که مرحوم خویی (ره) از این نظر دیدگاهی شبیه مرحوم آخوند (ره) دارند.

نکته دیگری که حائز اهمیت می‌باشد این است که این کلام مرحوم خویی (ره) نبایستی چنین توهمی ایجاد کند که ایشان، نسخ را بیان انتهاء زمان و مدت حکم نمی‌دانند؛ بلکه همانطور که از فرمایشات مختلف ایشان استفاده شد، ایشان حقیقت نسخ را همین مطلب معزفی کرده‌اند. منتهی سابقاً نیز اشاره شد که در نسخ، حکم منسوخ که در حقیقت و در عالم ثبوت نزد شارع موقت بوده است، چنین نیست مقام اثبات و جعل نیز به موقت بودن آن تصریح شده باشد. بلکه این نسخ است که برای ما کاشف خواهد بود از اینکه مدت و زمان این حکمی که اقتضاء دوام داشته است تا این وقت بوده است. به همین دلیل است فرمودند نسخ، دفع در عالم ثبوت و رفع در مقام اثبات است.

● نسخ آیه اینما تُولُّوا فتم وجه الله با آیه قبله

یکی از آیاتی که مورد ادّعای نسخ واقع شده است، آیه ۱۱۵ سوره مبارکه بقره می‌باشد:
«وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُّوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ»
عده‌ای مدّعی شده‌اند که این آیه شریفه به وسیله آیه ۱۵۰ از همین سوره مورد نسخ واقع شده است:



خط را اگرچه که به پرده کعبه آویخته شده باشد بکشید؛ در این صورت هم نسخ ثابت نیست؛ زیرا خبر مذکور خبر واحد است که نسخ - همانطور که گفته شد - با خبر واحد ثابت نمی شود و همچنین اقوال دیگران نیز نمی تواند برای ما مفید نسخ باشد و خود آیه دلیلی است بر بطلان فتوای آن‌ها. (خویی، ۱۴۱۸)

● نسخ در آیه ازدواج

بین علماء در وقوع نسخ میان دو آیه زیر اختلاف است:

«وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ» (بقره: ۲۲۱)
 «...وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ...» (مائده: ۵)
 برخی از جمله ابن عباس و مالک بن انس آیه نخست را منسوخ به آیه دوم می‌دانند و برخی چون بالعکس. (نحاس، ۱۴۰۸: ۱۹۴)
 دیدگاه مرحوم خویی (ره) در رابطه با این دو آیه این است که چنانچه مراد از زن مشرک در آیه نخست زنان بت پرست باشند، همان گونه که ظاهر آیه است؛ در این صورت منافاتی میان آیه اول و دوم وجود نخواهد داشت که یکی ناسخ باشد و دیگری منسوخ و اگر مراد، اعم از مشرک کتابی و غیر کتابی باشد در این صورت آیه دوم مخصص آیه نخست خواهد بود و نسخی در میان نیست. (خویی، ۱۴۱۸، ص ۳۰۵)

طبق توضیحات ارائه شده در مباحث پیشین، روشن است که مراد ایشان از تنافی همان تنافی ظاهری است که به واسطه جمع عرفی از جمله تخصیص آن را برطرف می‌کنند. شاهد این مطلب ظاهر کلام ایشان است که وجود تنافی را ابتدا در حالت اول به طور کلی نفی می‌کنند اما در حالت دوم به واسطه تخصیص آن را قابل رفع می‌دانند؛ بنابراین نباید گمان کرد که مفهوم کلام ایشان در حالت این است که بایستی تعارض حقیقی میان ناسخ و منسوخ برقرار باشد؛ بلکه همان طور که سابقاً نیز گفته شد، ایشان نسخ را از قبیل تعارض می‌دانند که یکی از موارد جمع عرفی میان دو دلیل به ظاهر متنافی می‌باشد.

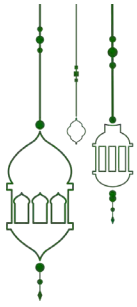
● نسخ حکم اطعمه حرام

«قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (انعام: ۱۴۵)

برخی قائل شده‌اند به اینکه آیه شریفه فوق با روایاتی از پیامبر اکرم (ص) در بیان تحریم برخی اشیاء دیگر نسخ شده است. زیرا طبق آیه حکم به جواز و حلیت در غیر موارد مذکور در آیه می‌شود و بعد پیامبر (ص) برخی چیزهای دیگر را نیز حرام فرموده است. مرحوم آیت الله خویی (ره) می‌فرمایند که مفاد این آیه شریفه، اخبار از این است که غیر از آن چه که در این جا ذکر شده است، در زمان نزول آیه، اطعمه حرام دیگری وجود نداشته است و این منافاتی با این ندارد که بعداً برخی اشیاء دیگر نیز حرام اعلام شود. بنابراین آیه شریفه فوق در مقام اخبار است؛ نه تشریع و قانون گذاری و نسخ در جمله خبریه واقع نمی‌شود. نکته دیگر آن که نزول تدریجی احکام در اسلام ارتباطی به نسخ ندارد که حرمت اشیاء دیگر از جمله احکام تدریجی اسلام بوده است. (خویی، ۱۴۱۸: ۳۴۹ و ۳۵۰)

● نسخ حکم صلح با کفار

خداوند در آیه ۶۱ سوره انفال می‌فرماید: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا»؛ برخی گفته‌اند که این آیه با آیه سیف که در صفحات قبل به آن اشاره کردیم، منسوخ شده است. لکن نظر آقای خویی (ره) این است که به دو دلیل نسخی در این آیه شریفه صورت نگرفته است: (۱) آیه سیف اختصاص به مشرکین دارد؛ در صورتی که آیه صلح اعم است و شامل اهل کتاب نیز می‌شود؛ به همین جهت بود که پیامبر (ص) با مسیحیان نجران در سال دهم هجری صلح نمود. بنابراین آیه سیف، مخصص آیه شریف فوق می‌باشد نه ناسخ آن. به این معنا که صلح با مشرکین از آیه فوق به واسطه آیه سیف تخصیص خورده است



خبر واحد امکان پذیر نیست که عدم اثبات نسخ به وسیله آن بیان شده است. به علاوه، سیاق دو آیه شاهد است بر اینکه در یک زمان واحد و باهم نازل شده‌اند. بنابراین برقراری نسخ بین این دو آیه قابل قبول نمی باشد. در نتیجه حکم آیه اول یک حکم استحبابی می باشد که حکم استحبابی نمی تواند ناسخ وجوب گردد. (خوبی، ۱۴۱۸: ۳۵۳ و ۳۵۴)

● وقوع نسخ در آیه نجوا

تنها آیه‌ای که مرحوم خویی (ره) وقوع نسخ در آن را می پذیرد آیه شریفه نجوا می باشد:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَظْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ». (سوره مجادله: ۱۲)

اکثر علماء قائلند به اینکه این آیه به وسیله آیه بعد نسخ شده است که خدای متعال می فرماید:

«أَسْأَلُكُمْ أَنْ تَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذَا لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ». (سوره مجادله / ۱۳)

ایشان در رابطه با این آیات، ابتدا احادیثی را نقل می کنند که بر اساس آن ها تنها کسی که به آیه نخست، قبل از نسخ عمل کرد، امیرالمؤمنین علیه السلام بوده است و سپس در توضیح سبب نسخ می فرمایند، اصحاب به خاطر وجوب صدقه از مناجات و گفت و گو با رسول خدا اعراض می کردند و همین مسئله سبب می شد که بسیاری از منافع عمومی فوت شود؛ خدای متعال برای حفظ این منافع با وجود اینکه حکم صدقه در تعالی و رشد اصحاب و تطهیر نفوس ایشان بسیار تأثیرگذار بود، آن را نسخ فرمود. البته ایشان به این مطلب نیز اشاره می فرمایند که نسخ موجود در آیه شریفه از قبیل نسخ به وسیله آیه ناظر به انتهاء حکم آیه منسوخ می باشد و اگر این طور نبود نمی توانستیم قائل به نسخ شویم. البته می فرمایند که نسخ آیه به این جهت نبوده که مصلحت آن اختصاص به زمان خاص داشته باشد؛ بلکه در تمام زمان ها جاری بوده است اما

اما صلح با اهل کتاب همچنان جایز خواهد بود. ۲) وجوب جهاد با مشرکین مقتد است به زمانی که مسلمانان نیروی مقابله با آن ها را داشته باشند؛ در غیر این صورت صلح با آن ها مانعی ندارد؛ چنانکه در صلح حدیبیه پیامبر اکرم (ص) این گونه عمل کرد. (همان: ۲۵۲ و ۲۵۳)

● نسخ در آیه استقامت در جنگ

یکی از آیات دیگری که ادعا شده که در آن نسخ صورت گرفته است آیه زیر می باشد:

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ» (انفال: ۶۵)

گفته شده است که این آیه به وسیله آیه بعد منسوخ گشته است: «الآن حَقَّقَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَ عَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ صَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ». (انفال: ۶۶)

مدعیان نسخ در این آیه می گویند که در ابتدا بر مسلمانان واجب بوده که اگرچه تعداد کفار ده برابر آن ها باشد، با آن ها بجنگند اما این حکم به وسیله آیه بعد نسخ شده و خدای متعال به مسلمین در رابطه با آن تخفیف قائل شده است و وجوب قتال و جنگ را مشروط فرموده به اینکه تعداد کفار بیش از دو برابر لشکر مسلمین نباشد.

جناب آقای خویی (ره) وقوع نسخ در این آیه را نیز مورد مناقشه قرار می دهند به این صورت که قول به نسخ در این آیه متوقف است بر دو مطلب:

- اینکه این دو آیه از جهت نزول، جدای از هم نازل شده باشند و با هم نازل نشده است و به عبارتی میان آن ها فاصله زمانی وجود داشته است.
- آیه دوم بعد از گذشتن زمانی که بتوان به آیه نخست عمل کرد، نازل شده باشد؛ چراکه وقوع نسخ در یک حکم قبل از عمل به آن مستلزم لغویت تشریع حکم اول می باشد.

ولی اثبات این دو مطلب جز با تمسک به یک



از آن جا که حرص امت نسبت به مال و اعراض از مراجعه به پیامبر مانع از دوام و استمرار این مصلحت شده است. (خویی، ۱۴۱۸: ۳۷۲-۳۷۵)

این بیان مرحوم خویی (ره) نیز به صورت غیر مستقیم اشاره به حقیقت نسخ دارد به این نحو که نسخ بیان انتهاء زمان و مدت حکم می باشد که ما از آن به دفع حکم در نفس الامر تعبیر کرده ایم. لکن در کلام ایشان ظرافتی وجود دارد که نیاز به توضیح بیشتری دارد. ایشان در این بیان، منشأ انتهاء مدت حکم را فوت یک مصلحت دیگر بیان کرده اند؛ در صفحه ۱۰ از همین مقاله نیز در بیان حقیقت نسخ گفته شد که دفع به معنای عدم استمرار مصلحت حکم است. حال این عدم استمرار اعم است از اینکه مصلحت دیگری مانع از دوام مصلحت حکم سابق گردد یا آن مصلحت اختصاص به زمان خاصی پیدا کند. طبق فرمایش مرحوم خویی (ره) منشأ عدم استمرار، در حکم آیه اول این است که فوت مصلحت دیگری مانع از دوام و استمرار حکم شده است و این طور نیست که این مصلحت تنها به زمان خاصی، اختصاص داشته باشد. ایشان در ادامه مطالب دیگری نیز در رابطه با حکمت تشریع حکم اول می فرمایند که خارج از مسئله تحقیق پیش رو است.

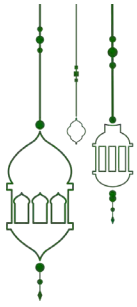
مبانی مرحوم خویی (ره) در محدودیت آیات منسوخ

از آن چه که در تبیین معنای نسخ از منظر آقای خویی (ره) و مصادیق ذکر شده از آیات مورد بحث در نسخ، می توان مبانی مرحوم خویی (ره) را که سبب محدودیت آیات منسوخ از نظر ایشان شده است استخراج کرد. البته ایشان در ذکر مصادیق، آیات دیگری را نیز مورد بحث قرار می دهند؛ اما تقریباً تمام مبانی مؤثر در محدودسازی نسخ، در موارد مذکور وجود دارد و آن چه در آیات دیگر بیان شده است یا از قبیل تکرار مکررات خواهد بود یا مستلزم بحث دلالتی و معنایی روی آیات می باشد که خارج از بحث این نوشتار است. ضمن آن که بحث های دلالتی در آن آیات نیز ناظر بر برخی شرایطی است که در این بخش به ذکر و تبیین آن ها پرداخته خواهد شد.

بر اساس آن چه که از کلمات آیت الله خویی (ره) استفاده می شود، مبانی نسخ از نظر ایشان که مؤثر در محدودیت آیات منسوخ می باشد از این قرار است:

۱. اتحاد موضوع: همان طور که گفته شد، حقیقت نسخ تخصیص زمانی نسبت به حکم منسوخ است؛ در تخصیص نیز اتحاد موضوع حکم در عالم ثبوت شرط است که در مقام اثبات به دو نحو گوناگون به ما رسیده است. بنابراین هر جایی که میان حکم دو آیه ای که در آن ها ادعای نسخ شده است، اتحاد موضوع ثبوتی برقرار نباشد، نمی توان قائل به نسخ شد. یعنی اگر حکم آیه نخست نسبت به یک موضوعی است که هیچ اتحاد و ارتباطی با موضوع آیه دوم ندارد، نسخی وجود ندارد. در چند مورد که ایشان بحث معنایی و دلالتی در مناقشه به آیات ادعا شده می کنند، نهایتاً دو آیه را موضوعاً از هم خارج می دانند. به عنوان مثال در رابطه با صوم ادعا شده است که آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ...» (بقره: ۱۸۳) با آیه «أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ» (بقره: ۱۸۷) نسخ شده است؛ چرا که طبق آیه نخست صوم و روزه ای که در صدر اسلام واجب بوده مانند صوم امت های پیشین بود که خواب بعد از ظهر در آن موجب می شد که استمتاع از زنان و خوردن و آشامیدن حرام شود اما آیه بعدی این حکم را برداشته و استمتاع را در شب های ماه مبارک مطلقاً جایز کرده است. مرحوم آقای خویی (ره) با بیان اینکه آیه نخست درباره اصل تشریع صوم است که برای آن ها نیز واجب بوده نه درباره کیفیت آن، موضوعاً دو آیه را خارج از هم می داند. می توان نفی نسخ در آیات قبله را نیز که در مصادیق فوق ذکر شد، بر طبق همین مبنا دانست.

۲. تعارض غیرمستقر میان ناسخ و منسوخ: باز بر اساس تعریف مرحوم خویی (ره) مبانی بر حقیقت تخصیصیه نسخ، باید گفت که در میان ناسخ و منسوخ باید تعارض ظاهری برقراری باشد و البته به واسطه تخصیص مصطلح قابل جمع نباشد.



تقدیم و تأخر آیات ادّعا شده اشکال و مناقشه می‌فرمایند. عقلاً نیز نسخ یک حکم مسبوق بر وجود آن حکم می‌باشد؛ بنابراین بایستی آن حکم توسط منسوخ ابتدا تشریع شده باشد و بعد به واسطه ناسخ نسخ گردد. ۵. نبودن رابطه «عام و خاص» و «اطلاق و تقييد» میان آن‌ها؛ بنابر نظر مرحوم خویی(ره) در جایی که بتوان از تخصیص یا تقييد استفاده کرد، نوبت به نسخ نمی‌رسد. (الواعظ الحسینی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۴۵۸)؛ ایشان در ردّ نسخ حرمت جهاد ابتدایی با مشرکان در نزد مسجدالحرام به همین مطلب اشاره فرمودند. در بحث از مصادیق از میان ۸ موردی که بررسی شد، ۳ مورد به همین مسئله اشاره دارد.

۶. اخبار نبودن منسوخ؛ چنانکه در رد نسخ، در حکم اطعمه حرام به این مسئله اشاره فرمودند و آن را بیان کردیم که نسخ در جمله خبریه واقع نمی‌شود. بنابراین آیه منسوخ طبق این مبنا، بایستی در مقام تشریع و قانون گذاری باشد.

۷. فاصله زمانی میان دو حکم؛ بنابر مبنای مرحوم خویی(ره) بایستی میان ناسخ و منسوخ به قدری فاصله زمانی وجود داشته باشد که بتوان به حکم ناسخ عمل کرد؛ چرا که تشریع حکم بدون لحاظ زمان برای عمل به آن، مستلزم لغویت در حکم است. به این مطلب در آیه استقامت در جنگ که ادّعی نسخ آن شده بود، اشاره کردند

۸. ناظر بودن آیه ناسخ بر منسوخ؛ به این شرط سابقاً نیز اشاره شد که در نسخ آیه به آیه، ایشان تنها نسخ به واسطه آیه ناظر را می‌پذیرند؛ چرا که نسخ به واسطه آیه غیر ناظر را مستلزم وجود تعارض حقیقی و مستقر میان آیات می‌دانند. در مواردی که جناب آقای خویی(ره) نسخ را به دلیل ارتباط نداشتن دو آیه نمی‌پذیرند، یا مرادشان از ارتباط عدم اتحاد موضوع می‌باشد که به عنوان ملاک اول ایشان در نسخ معرفی شد یا مرادشان همین عدم نظارت یک آیه بر آیه دیگر است. یکی از علّت‌های ایشان در پذیرش نسخ در آیه نجوا همین ناظر بودن آیه دوم بر آیه اول است. (خویی، ۱۴۱۸: ۳۷۵)

۹. خبر واحد نبودن ناسخ؛ ایشان مکرّر در کتاب‌های مختلف از جمله البیان خاطر نشان می‌شوند که نسخ با خبر واحد ثابت نمی‌شود. در همین مقاله نیز به این مبنای ایشان اشاره

اگر هیچ گونه تعارضی میان دو آیه وجود نداشته باشد نمی‌توان قائل به تخصیص شد. برخی گمان کرده‌اند ایشان که در چند مورد به دلیل نبودن تنافی، نسخ را مورد مناقشه قرار داده‌اند، قائل به این هستند که بایستی میان آیات، تعارض حقیقی و مستقرّ برقرار باشد که بتوان به نسخ متمسک شد؛ (شاهرودی و قربانی، ۱۳۸۹: ۱۰۲) در صورتی که ایشان طبق آنچه بیان شد، به صراحت وجود تعارض حقیقی در آیات را نفی کرده‌اند و نسخ را از قبیل تخصیص به شمار آورده‌اند و تخصیص در جایی است که تعارض مستقرّی میان دو نباشد؛ بلکه تعارض غیر مستقر در تخصیص معتبر است. شاید ریشه این خطای برداشت عدم نگاه جامع به آثار ایشان باشد.

ایشان در موارد بسیاری به دلیل نبود هیچ گونه تنافی، وجود نسخ را منکر شده‌اند. به عنوان مثال: نسخ در آیه ازدواج که مطلب آن گذشت. ۳. اقتضای دوام داشتن در مقام اثبات و موقت بودن در مقام ثبوت؛ در تبیین حقیقت نسخ عرض شد که مرحوم خویی(ره) نسخ را دفع در مقام ثبوت و رفع در مقام اثبات می‌دانند؛ با این معنا نسخ در واقع کاشفیت خواهد داشت از اینکه حکم مزبور در نفس الأمر موقت و مختص به زمان خاصی بوده است اما در آن اظهار دوام شده است. وقتی که سخن از کاشفیت به میان می‌آید، روشن است که اتمت، قبل از کشف، نسبت به موقت بودن آن جهل داشته‌اند و آن را دائمی می‌دانستند. در همان مبحث حقیقت نسخ نیز گفتیم که نسخ عبارت است از دفع حکمی در نفس الأمر که شارع به اقتضای حکمت خود در آن اظهار دوام فرموده است. با این بیان باید بگوییم که اگر از ابتدا به موقت بودن حکمی تصریح شده و مطلق بیان نشده باشد نمی‌توانیم در آن قائل به نسخ شویم. مرحوم خویی(ره) در برخی مصادیق، به خاطر نبود این شرط، نسخ را نمی‌پذیرند؛ از جمله آیه عفو اهل کتاب. ایشان در ردّ نسخ در این آیه ابتدا به همین مطلب تکیه می‌کنند.

۴. مؤخر بودن ناسخ از منسوخ؛ در موارد متعدّدی ملاحظه می‌شود که جناب آقای خویی(ره)، به



شد. در موارد متعددی جناب آقای خویی به دلیل خبر واحد بودن مدعا، وقوع نسخ در آیه را نمی پذیرند. (خویی، ۱۴۱۸: ۲۹۵-۳۶۸)

از میان ملاک‌ها و شروط فوق، موارد ۱ تا ۷ همگی، میان نسخ آیه به آیه و آیه به سنت مشترک هستند اما مورد ۸ اختصاص به نسخ آیه به آیه داشته و مورد آخر مختص نسخ آیه به سنت است.

از توضیحات داده شده، می‌توان دریافت که بیان آیت الله خویی (ره) در رابطه با حقیقت و تعریف نسخ که ارتباط مستقیم با مباحث اصولی ایشان داشت، تأثیر به سزائی در نظریه منحصر به فرد ایشان نسبت به مسئله دارد و یکی از مهم ترین مبانی نظریه ایشان به همین مسئله باز می‌گردد که ایشان نسخ را تخصیص زمانی حکم و دفع در مقام ثبوت می‌دانند.

ثمرات فقهی بحث

با روشن شدن مباحث پیشین غرض این تحقیق محقق گردید منتهی طرماً للباب به ثمرات بحث نیز اشاره می‌شود. مسلماً مسئله نسخ، ثمرات فراوانی در فتاوی فقهی یک مجتهد می‌تواند داشته باشد. فقیهی که آیه‌ای را منسوخ می‌داند، بر اساس آن فتوا نخواهد داد؛ چرا که مدلول آن برای وی حجّتی در مقام استنباط نخواهد داشت و در مقابل، فقیهی که نسخ را در همان آیه نپذیرد، مؤظف است بر طبق آن فتوا دهد؛ مگر آن که مسائلی مانند تخصیص افرادی و تقیید و حکومت و ورود مانع آن شود.

طبعاً این قاعده نسبت به جناب آقای خویی (ره) نیز صادق می‌باشد و چنانچه در جایی ملاحظه شود که ایشان فتوایی بر خلاف مبنایشان در مسئله نسخ دارند، بایستی بررسی کرد که آیا مسئله دیگری از قبیل موارد مذکور مانع حکم بر اساس آیه شده است یا اینکه در میان مبانی و فتاوی ایشان تعارضی وجود دارد؟ قطعاً بررسی چنین جزئیاتی نیاز به تحقیقی مستقل دارد که خارج از حوصله این پژوهش است.

عده‌ای از پژوهشگران، نظرشان بر این است که جناب آقای خویی (ره) در مقام افتاء با برخی

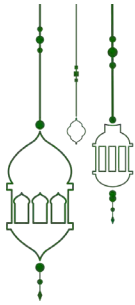
آیاتی که از نظر ایشان منسوخ نیست، مانند آیه منسوخ برخورد کرده‌اند و بر اساس آن فتوا نداده‌اند و به عنوان مثال آیات سوره نساء را در رابطه با حدّ و مجازات فاحشه نام برده‌اند. (شاهرودی و قربانی، ۱۳۸۹: ۱۱۳-۱۱۶) علی الظاهر این فرمایش صحیح به نظر می‌رسد؛ چرا که با تتبعی که صورت گرفت در کتب فقهی ایشان اثری از فتوا بر حسب این آیه دیده نشد.

البته ایشان طبق آن چه در کتاب البیان فرموده‌اند، حکم موجود در این آیه را حدّ فاحشه نمی‌دانند؛ فلذا نمی‌توان اشکال نمود که چرا در بحث حدود به این بحث نپرداخته‌اند. بهتر است تحقیق گستره تری نسبت به این مسئله صورت پذیرد.

برخی آیات هم که در کتب فقهی ایشان اثری از آن‌ها دیده نمی‌شود، به این دلیل است که یا اصلاً از نظر ایشان متضمن حکم فقهی نیستند یا از احکام زمان حضور معصوم محسوب می‌شود که ایشان به آن نپرداخته‌اند. لکن به طور کلی اثرات فقهی بر نظرات ایشان راجع به نسخ مترتب می‌شود که اجمالاً برخی از موارد را عرض می‌کنیم:

۱. اعتبار برابری در قصاص: از آنجا که آقای خویی (ره) آیه برابری در قصاص را منسوخ نمی‌دانند، حکم کرده‌اند به اینکه در قصاص برابری شرط است بنابر این اگر حرّی عیدی را به قتل برساند، قصاص نمی‌شود و همین طور اگر مردی، زنی را به قتل برساند، تنها در صورتی قصاص می‌شود که نصف دیه به مرد پرداخته شود. (خویی، ۱۴۲۲، ص ۳۹ و ۴۱)

۲. جواز نکاح دائم با زنان اهل کتاب: همانطور که اشاره شد، ایشان نسخ در آیه نکاح با مشرکات را قبول ندارند و نهایت چیزی که از آن استفاده می‌کنند، تخصیص می‌باشد؛ لذا نسبت به زنان اهل کتاب که از آیه فوق تخصیص خورده‌اند، نکاح دائم را جایز می‌دانند. البته که دلیل این فتوا منحصر به این مسئله نیست اما بررسی سایر ادله مستلزم خروج از بحث اصلی است. (خویی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۷۰)



توجه به این قیود در مقالات و تحقیقات پیشین منجر به نقص در نتایج صورت گرفته شده بود که این نقص در این نوشتار جبران گردید.

در میان اقسام نسخ نیز بیان شد که ایشان تنها یک قسم را می‌پذیرند و آن زمانی است که حکم موجود در یک آیه نسخ شود، بدون نسخ الفاظ آن؛ لذا بسیاری از موارد نسخ ادعا شده توسط اهل سنت، از دایره نسخ خارج شد.

از قید تخصیص زمانی نتیجه گرفتیم که تعارض موجود میان ناسخ و منسوخ از نظر ایشان، تعارض مستقر بوده که در سایر مقالات مورد غفلت واقع شده بود و دستاورد جدیدی در این رابطه به شمار می‌رود. چرا که دانستیم ایشان نسخ را از قبیل تعارض و از موارد جمع عرفی میان دو دلیل به ظاهر متعارض محسوب می‌کنند؛ اما به این صورت که آن را رتبتاً مؤخر از تخصیص افرادی و تقیید می‌دانند. از قید دفع، دریافتیم که وحدت موضوع در مقام ثبوت، از جمله شروط مهم برای تحقق نسخ می‌باشد. از قید رفع در مقام اثبات نیز چنین استنتاج شد که بایستی حکم منسوخ در مقام جعل و انشاء اقتضای دوام داشته باشد و به موقت بودن آن تصریح نگردد؛ اگر چه که در نفس الأمر موقت می‌باشد. هم چنین با ذکر مصادیقی که ادعای نسخ در آن‌ها شده بود و تبیین مناقشه مرحوم خویی(ره) پیرامون آن‌ها شروط ذیل نیز استخراج شد:

وجود فاصله زمانی به میزان عمل به آیه منسوخ؛

۲. تأخر زمانی حکم ناسخ بر منسوخ؛

۳. اخباری نبودن آیه سابق؛

۴. ناظر بودن آیه ناسخ بر منسوخ؛

۵. خبر واحد نبودن ناسخ.

در نهایت دانستیم که ایشان به دلیل مبانی فوق تنها یکی از آیات را جامع تمامی این شرایط می‌دانند و نسخ را در آن جریان می‌دهند که همان آیه نجوامی باشد.

۳. حکم به جواز متعه: تمامی فقهاء شیعه و من جمله مرحوم خویی(ره) از آن جا که نسخ در این آیه شریفه را قبول ندارند، حکم به جواز نکاح متعه پس از رسول اکرم فرموده‌اند. مشهور علماء اهل سنت این فتوا را قبول نداشته و آیه فوق را منسوخ می‌دانند. جناب آقای خویی در رابطه با جواز نکاح متعه فرموده‌اند: «لا خلاف ظاهراً فی عدم الفرق بین النکاح الدائم و المنقطع، لتحقق الزوجية فی المنقطع، المصححة لإضافة المرأة إلى الشخص، فیصدق علیها أنها امرأته كما فی الدائم». (خویی، ۱۴۱۷، ص ۷۸)

۴. اعتبار شهادت اهل کتاب در مورد وصیت: ایشان از آن جا که نسخ در آیه ۱۰۶ سوره مائده را قبول ندارند، لذا در رابطه با وصیت شهادت اهل کتاب را با این شرط که مسلمانی برای شهادت وجود نداشته باشد، معتبر دانسته‌اند. (خویی، ۱۴۲۲، ص ۱۰۶)

ثمرات فقهی دیگری نیز بر این بحث مترتب می‌شود؛ اما از آن جا که به این چند مورد هم از باب مثال اشاره شد، ذکر تمامی آن‌ها لازم نیست.



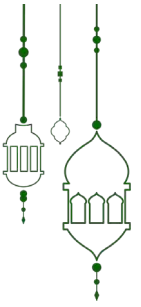
نتیجه‌گیری و جمع‌بندی:

در این نوشتار به سه مبحث مهم پرداخته شد که در نهایت منتج به استخراج مبانی مهم جناب خویی(ره) در مسئله نسخ و محدودیت آیات منسوخ گردید:

۱. مفهوم شناسی نسخ؛ ۲. امکان نسخ؛ ۳. اقسام نسخ؛ ۴. شروط نسخ.

بر اساس مفهوم شناسی صورت گرفته از منظر مرحوم خویی(ره) دانستیم که ایشان سه قید مهم در رابطه با نسخ مطرح می‌فرمایند:

۱. تخصیص زمانی بودن ۲. دفع در مقام ثبوت ۳. رفع در مقام جعل و انشاء و دانسته شد که اساساً رفع بودن نسخ در مقام ثبوت مستحیل است و بدین ترتیب اشکالاتی که برخی پژوهشگران بزرگوار به ایشان وارد کرده بودند، پاسخ داده شد. عدم



فهرست منابع

البرهان في علوم القرآن. چاپ اول. قاهره: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه.

۱۶. سبحانی، جعفر؛ تقریرات جلالی مازندرانی، سید محمود. ۱۴۱۴ق. المحصول في علم الأصول. چاپ اول. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام

۱۷. سیوطی، جلال الدین. ۱۳۹۴ق. الإتيان في علوم القرآن. جلد ۳. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

۱۸. طباطبائی، محمد حسین. ۱۳۹۰ق. الميزان في تفسير القرآن. جلد ۵. چاپ دوم. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

۱۹. طبرسی، فضل بن حسن. ۱۳۷۲ش. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. جلد ۳. چاپ سوم. تهران: ناصر خسرو.

۲۰. عاملی، شیخ حرّ. وسائل الشیعه — بیروت: دار إحياء تراث العربی.

۲۱. فراهیدی، خلیل بن احمد. العین. قم: دار و مکتبه لاهل —

۲۲. فیروز آبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب. ۱۴۲۶ق. القاموس المحيط. چاپ هشتم. بیروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.

۲۳. قرائتی، محسن. ۱۳۸۳ش. تفسیر نور. جلد ۹. چاپ یازدهم. تهران: مرکز فرهنگی درسهای از قرآن.

۲۴. معرفت، محمد هادی. ۱۳۸۱ش. علوم قرآنی. چاپ چهارم. قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.

۲۵. نحاس، ابوجعفر. ۱۴۰۸ق. الناسخ و المنسوخ. کویت: مكتبة الفلاح.

مقالات:

۱. توکلی، سمانه؛ توحیدی، مریم. ۱۴۰۰ش. بررسی دلیل آیت الله خویی بر محدودیت تعداد آیات منسوخ. فصلنامه علمی- تخصصی مطالعات علوم قرآنی جامعه الزهرا، سال نوزدهم. شماره ۱۳۹.

۲. شاهرودی، محمدرضا؛ قربانی، رضا. ۱۳۸۹ش. بررسی مفهوم و شروط نسخ از دیدگاه آیت الله خویی. مجله پژوهشهای قرآن و حدیث. سال چهل و سوم. شماره ۱.

۱. ابن منظور. ۱۴۱۴ق. لسان العرب. چاپ سوم. جلد ۳. بیروت: دار صادر.

۲. اصفهانی، حسین بن محمد (راغب). ۱۴۱۲ش. المفردات فی غریب القرآن. چاپ اول. بیروت: دارالعلم.

۳. اندلسی، علی بن محمد (ابن حزم). ۱۴۰۶ق. الناسخ و المنسوخ فی القرآن الکریم. چاپ اول. بیروت: دارالکتب العلمیة.

۴. جوان آراسته، حسین. ۱۳۹۷ش. درسنامه علوم قرآن. چاپ اول. قم: مؤسسه بوستان کتاب.

۵. خراسانی، محمد کاظم. ۱۴۰۹ق. کفایة الأصول. چاپ اول. قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.

۶. خویی، ابوالقاسم. ۱۴۱۰ق. منهاج الصالحين. چاپ بیست و هشتم. جلد ۲. قم: مدينة العلم.

۷. خویی، ابوالقاسم. ۱۴۱۷ق. احکام الرضا (ع) فی فقه الشيعة. چاپ اول. قم: انتشارات منیر..

خویی، خویی، ۸. ابوالقاسم. ۱۴۱۸ق. البیان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.

۹. خویی، ابوالقاسم. ۱۴۲۲ق. مبانی تکملة المنهاج (القصاص و الديات). قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.

۱۰. ابوالقاسم. ۱۴۲۲ق. مبانی تکملة المنهاج (القضاء و الحدود). قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.

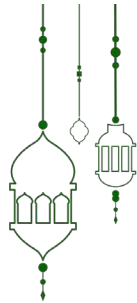
۱۱. خویی، ابوالقاسم. ۱۴۲۲ق. محاضرات فی الأصول الفقه. قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.

۱۲. خویی، ابوالقاسم؛ تقریرات صافی اصفهانی. ۱۴۱۷ق. الهدایة فی أصول الفقه. جلد ۴. چاپ اول. قم: مؤسسه صاحب الامر.

۱۳. خویی، ابوالقاسم؛ تقریرات هاشمی شاهرودی، سید علی. ۱۴۱۹ق. دراسات فی علم الأصول. چاپ اول. قم: مؤسسه دایرةالمعارف فقه اسلامي بر مذهب اهل البيت عليهم السلام

۱۴. خویی، ابوالقاسم؛ تقریرات واعظ حسینی بهسودی، محمد سرور. ۱۴۲۲ق. مصباح الأصول. قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.

۱۵. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله. ۱۳۷۶ق.



تبیین (احصاء) نکات مدیریتی سوره مُلک

روح‌الله حمیدی؛ طلبه سطح ۴؛ جامعه المصطفی

«چکیده: قرآن کتاب جامعی است که اصول و مبانی تمامی علوم در آن مورد اشاره قرار گرفته است. مدیریت به عنوان یکی از مهمترین شاخه‌های علوم انسانی، از اهمیت زیادی برای رتق و فتق کم و کیف زندگی جمعی بشر، از جایگاه مهمی برخوردار است. آیات بسیاری در قرآن ناظر به مدیریت وجود دارند که برای ارائه پارادایم دینی در زمینه دانش مدیریت، تفسیر مدیریتی آن‌ها نیاز مبرم است. سوره مُلک یکی از سوره‌های مهم مدیریتی قرآن کریم است که نکات مهم سبک مدیریتی خداوند را به بحث گرفته است. تحقیق حاضر، به هدف بیان نکات مدیریتی این سوره به روش تحقیق تحلیلی-توصیفی با استفاده از دانش مدیریت و تفاسیر مفسران انجام یافته است. نتایج تحقیق نشانگر این است که اصول مهم مدیریت مثل اشراف کامل مدیر بر امور سازمان، خلاقیت و نوآوری در سازمان، مدیریت دانش، سیستم پاداش و تنبیه مناسب، توجه به کیفیت به جای کمیت، بهره‌گیری توأمان از قاطعیت و لطافت در سازمان و لزوم بسترسازی مناسب مدیر برای فعالیت سازمانی و نیل به اهداف در این سوره به روشنی بیان گردیده است. کلیدواژه: سوره ملک، مدیریت، تفسیر.

مقدمه

قرآن کریم همانند منشوری است که نورهای متفاوتی از آن ساطع شده و هرکس به اندازه ظرفیت و درک خود می‌تواند از چشمه‌سار غنی رودبار آن بهره برد. اصول و پایه‌های علوم زیستی و انسانی و ازجمله دانش مدیریت را می‌توان در قرآن جست‌وجو کرد. باید گفت که با تتبع در آیات قرآن صرفاً می‌توان به اصول مسلم و پایه‌های دانش پرداخت و جزئیات هر دانش نیازمند تلاش‌های بشری است. در همین راستا، قرآن کریم به عنوان کتاب جامع و جاوید، به بیان کلیات و اصول دانش مدیریت اشاره کرده است؛ اما توسعه و تبیین بیشتر آن را به ذهن بشریت و انباده است که البته می‌توان با تفسیر و تحلیل

آیات مدیریتی آن، اصول و قوانین کلی مدیریت

فردی و جمعی را کشف و عملی ساخت. خلاء تحقیقی در تفسیر مدیریتی و موضوعی قرآن کریم از دیرباز موجود بوده است و تا کنون باقی است؛ این در حالی است که برای فهم و درک کامل و همه‌جانبه قرآن کریم و بهره‌گیری از آن و پیاده‌سازی مفاهیم و آموزه‌های آن در زندگی فردی و جمعی، نیازمند رفع این خلاء هستیم تا بتوانیم زمینه عملیاتی‌سازی و تحقق عینی مفاهیم قرآنی را در جامعه پیاده و سپس نهادینه کنیم؛ لذا تحقیق حاضر گامی است در راستای رفع این خلاء و تلاشی است در مسیر استنباط نکات مدیریتی از آیات و سوره قرآن حکیم که با روش تحقیق استنتاجی شهید صدر و رویکرد تحلیلی-توصیفی



انجام یافته است. سوال اصلی و محوری در تحقیق حاضر این بوده است که: «در سوره ملک چه نکات مدیریتی وجود دارد؟» سوالات فرعی در تحقیق حاضر نیز بدین صورت است: اولویت نکات مدیریتی در سوره ملک به چه نحو است؟ آیا می‌توان با کمیت نکات مدیریتی را در سوره ملک احصاء کرد؟ چگونه می‌توان بایسته‌های مدیریتی را در سوره ملک مورد تحلیل قرار داد؟

پیشینه تحقیق

علاوه بر تفسیرهای عمومی و موضوعی قرآن کریم، به‌طور خاص تا کنون تحقیقات قابل توجهی در زمینه سوره ملک و تفسیر مدیریتی قرآن کریم انجام یافته است. نمونه‌ای تحقیقات در مورد سوره ملک که بیشتر در قالب مقاله هستند، در زیر فهرست می‌شوند:

- میزان دقت واژه‌گزینی در ترجمه‌های فارسی معاصر قرآن (مطالعه موردی: سوره ملک) اثر فرزانه تاج‌آبادی و عاطفه میرعابدینی در قالب مقاله که به بیان توجه یا عدم توجه مترجمین در مولفه‌های معنایی واژه‌ها پرداخته است.
- بررسی فرانش‌های اندیشگانی و متنی ترجمه سوره ملک نوشته خدیجه بهرامی رهنما (۱۳۹۸) که در مورد تحلیل ساختار نقش‌گرای سوره ملک براساس نظریه هلیدی است.
- مقایسه و ارزیابی ترجمه انصاریان و طاهری از سوره ملک براساس الگوی نقد گارسس اثر سیده محبوبه کشفی و زهرا قاسم‌نژاد (۱۴۰۰) به مطالعه تطبیقی ترجمه انصاریان و طاهری پرداخته و مزایا و معایب هریک را تبیین کرده است.
- تبیین ربوبیت عامه الهی در سوره ملک بر پایه تفسیر ساختاری با تأکید بر تفسیر المیزان نگاشته حسین علوی مهر، ابوالفضل صادقی و سید عبدالرسول حسینی زاده به تحلیل هدف و غایت اصلی سوره ملک پرداخته و آن را با زیرمولفه‌هایی در تفسیر المیزان جستجو کرده است.

- بررسی سوره ملک و قلم در ترجمه منظوم ربیوار هه‌جمنه‌یی براساس نظریه یوجین نایدا اثر جواد خانلری، ابراهیم نامداری و عباس رهبری (۱۱۴۰۱) است که میزان تناسب ترجمه مذکور را با متن

مبدأ به تحلیل گرفته است.

- واکاوی فراین تولید معنا در سوره ملک (با تأکید بر رویکرد ساختارگرایی) اثر سعدالله همایونی و خدیجه مسرور (۱۴۰۲) به محورهای چهارگانه معنایی در سوره ملک پرداخته‌اند.

چنانچه مشاهده می‌شود، تحقیقات قبلی در مورد سوره ملک تا کنون با رویکرد مدیریتی انجام نیافته و یا محقق بدان دست نیافته است، بنابراین در این زمینه خلاء تحقیقی وجود دارد و محقق در تحقیق حاضر در تلاش رفع آن است.

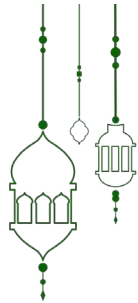


محتوای کلی سوره ملک

سوره ملک با مسئله مهم حاکمیت و مالکیت خداوند بر هستی و جاودانگی او آغاز شده است که کلید تمام مباحث سوره است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱/۲۴: ۳۱۶) غرض اصلی سوره ملک بیان ربوبیت عمومی خداوند و تبیین ربابایی او و ابطال وثنیت است. در این سوره خداوند ابتدا بر ربوبیت خویش، با بیان نعمات کثیرش در خلق و تدبیر، احتجاج کرده و کلام خویش را با «تبارک» آغاز کرده است که به معنای کثرت صدور برکات از جانب اوست. در ادامه به توصیف اوصاف و در نهایت به مسئله بعث و حشر می‌پردازد. خلاصه اینکه خداوند سوره ملک را در دعوت به توحید ربوبی و صحبت از معاد اختصاص داده است (طباطبایی، ۱۳۹۰/۱۹: ۳۴۹). در ادامه به تبیین برخی از معیارهای کلی و بایسته‌های مدیریتی، در سوره ملک، پرداخته می‌شود و بایسته‌های مشخص مطروحه در سوره با ترتیب اولویت مورد تحلیل قرار می‌گیرند. ترتیب و اولویت‌بندی نکات، نه بر اساس ترتیب آیات، بلکه بر اساس ترتیب سیر دوره عمر سازمان است که از تأسیس و بسترسازی آغاز و تا زوال و بحث مدیریت دانش و بازسازی ادامه می‌یابد.

لزوم بسترسازی مدیر برای فعالیت سازمانی

روشن است که سازمان‌ها در بستری از امکانات شکل می‌گیرند و برای بقا و توسعه نیازمند منابع و امکانات و بستر مناسب فعالیت هستند. خداوند، در چند آیه از سوره ملک، به فراهم



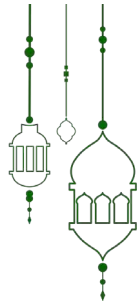
رفاه برای ساکنین هستی و زیرمجموعه سازمان متعالی تحت ربوبیت و مدیریت خداوندی است که در آیات گذشته به خوبی تبیین گردیده است. در تمامی سازمان‌ها فراهم‌آوری بستر مناسب برای فعالیت‌های سازمانی و نیل به اهداف و راهبردهای سازمان است. بنابراین امکانات و نعماتی که در این آیات بیان گردیده است، نشان دهنده این است که هر مؤسس و مدیر سازمان بایسته است قبل از اینکه از زیردستان خویش توقع داشته باشد، ابتدا امکانات و نیازمندی‌های آنان را فراهم آورده و در سازمان برای انجام فعالیت‌های آنان بسترسازی لازم را فراهم آورد. همچنانکه خداوند چنین امکاناتی را در اختیار بندگان خویش به عنوان مخلوق و زیردستان قرار داده است و سپس از آنان شکرگزاری و انجام مسئولیت‌هایی را خواستار شده است.

تبیین مقررات سازمانی

مقررات و راهبردهای سازمانی برای نیل به اهداف سازمان و تحقق فلسفه وجودی آن طرح می‌شوند و بایستی جامعه عمل ببوشند. مقررات سازمان هستی به وسیله مؤسس و مربی آن به خوبی در آیات سوره ملک تنقیح و تبیین گردیده است. آنجا که می‌فرماید: «أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (ملک: ۲۲) یعنی آیا آن کس که نگونسار راه می‌پیماید هدایت یافته تر است یا آن کس که ایستاده بر راه راست می‌رود. «مکبا علی وجهه» اشاره به کسی است که سرش را واژگانه کرده و راه می‌رود. چنین کسی راه را نمی‌بیند و چهار طرف را نمی‌داند؛ یعنی کسی است که نمی‌داند محق است یا مبطل. «سویا» اشاره به مومن است که راست ایستاده و راه می‌رود و تمام جهات را می‌بیند (طبرسی، ۱۳۷۲/۱۰: ۴۹۴). صراط مستقیم پیروی از دستورات فرماندهی و عمل به قوانین و مقررات سازمانی سازمان هستی خداوند است که شایستگان و وفاداران به این سازمان، بدون دودلی و تزلزل، بدان گام می‌دهند؛ اما در دیگر سو، خارج شدن از صراط مستقیم و قرار گرفتن در

بودن بستر سازمان هستی برای مدیریت و امکانات مختلف موجود در آن پرداخته است. آیه «الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ...» (ملک: ۳) یعنی همان که هفت آسمان را طبقه طبقه بیافرید. همچنین «وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ...» (ملک: ۵) و در حقیقت آسمان دنیا را با چراغ‌هایی زینت دادیم و «هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ» (ملک: ۱۵) یعنی اوست که زمین را برای شما رام گردانید. پس در فراخنای آن رهسپار شوید و از روزی بخورید و رستاخیز به سوی اوست. خلقت آسمان‌های هفتگانه را هر طوری تفسیر کنیم، در نهایت منتج به این می‌شود که آسمان‌ها یکی روی دیگری خلقت یافته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱/۲۴: ۳۲۰). جمله «ماتری... من تفاوت» این مفهوم و قاعده کلی را می‌رساند که خلقت خداوند، در عین عظمت، همواره مطابق با حکمت و انتظام است. هرچند مخلوقات خداوند در صور و هیئات مختلف باشند (طبرسی، ۱۳۷۲/۱۰: ۴۸۵).

علامه در تفسیر آیه سوم بیان داشته است که مراد از نفی تفاوت، اتصال تدبیر و ارتباط بعضی از موجودات با برخی دیگر از حیث غایات و منافع آن‌ها در همکاری با یکدیگر است؛ یعنی هرچند در اوصاف متفاوتند، اما تضاد منافع بین آن‌ها نیست و یکی غرض دیگری را نفی نمی‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰/۱۹: ۳۵۱). «ذللول» به مفهوم سهل‌السکونه و تسخیرشده و «مناکب» نیز راه‌ها و دره‌ها است (طبرسی، ۱۳۷۲/۱۰: ۴۹۱). بیانگر کم و کیف بستر سازمان هستی‌اند که تعبیری چون «طباقا»، «ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت»، «ارجع البصر کرّین»، «جعل لکم الارض ذلولاً...» و «زینا السماء الدنيا بمصابیح» به روشنی نحوه خلق و تأسیس سازمان هستی را توسط خالق و مؤسس آن بیان می‌دارند. هماهنگی بین بخش‌های سازمان (ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت)، ساخت طبقات مختلف آسمان و نیز تزئین آسمان‌ها با چراغ‌هایی روشن، تماماً بیانگر فراهم‌سازی بستر مناسب ارائه خدمات و



تقابل با مقررات سازمانی، نتیجه‌ای جز تباهی و عقوبت نخواهند داشت.

آیة «أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ» (ملک: ۱۶) یعنی آیا کسی که آفریده است نمی‌داند با اینکه او خود باریک بین آگاه است. نیز بیان کننده مقررات سازمان هستی است. یکی از مقررات سازمانی که در این آیة به صراحت بیان شده است، پیروی قلبی، قولی و عملی از حاکمیت و رهبری در سازمان است که مخالفت با این مقررۀ عواقب جبران ناپذیر برای متخلف در پی خواهد داشت که در این آیة نیز بیان شده است و این آیة به نحوی انذار و تهدید را توأمان در خود دارد.

طراحی سیستم پاداش و تنبیه عادلانه

در نظام اداری اسلام تنبیه، قاطعیت و توبیخ متخلفین در سازمان، امری مسلم و غیرقابل اغماض است. تنبیه متخلفان در اسلام دارای دو نوع ضمانت اجرای دنیوی و اخروی است (کدخدایی و فلاح سلوک‌لایی، ۱۳۹۰: ۸۸-۸۹). در چند آیة بعدی خداوند از تنبیه عناصر مخرب در سازمان هستی سخن گفته و کم و کیف مجازات آنان را به تصویر کشیده است. در رأس سازمان غیررسمی نیروهای مخرب، شیطان و نسل او قرار دارند که دو بال آن‌ها را کافران و منافقان تشکیل داده است. تعبیراتی چون «وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ» (ملک: ۵) یعنی و آن را مایه طرد شیاطین گردانیدیم و برای آن‌ها عذاب آتش فروزان آماده کرده‌ایم، «عَذَابُ جَهَنَّمَ وَبُنُوسُ الْمُصَوِّرِ» (ملک: ۶) عذاب آتش جهنم خواهند داشت و چه بد سرانجامی است. «إِذَا أُلْقُوا فِيهَا سَمِعُوا لَهَا شَهِيقًا وَهِيَ تَمُورُ» (ملک: ۷) چون در آنجا افکنده شوند از آن خروشی می‌شنوند در حالی که می‌جوشد، «تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ...» (ملک: ۸) نزدیک است که از خشم شکافته شود، «سَيِّئَتْ وَجُوهُ الَّذِينَ كَفَرُوا» (ملک: ۲۷) چهره‌های کسانی که کافر شده‌اند در هم رود، «فَمَنْ يُجِيرِ الْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ» (ملک: ۲۸) چه کسی کافران را از عذابی پر درد پناه خواهد

داد، «فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ» (ملک: ۱۸) پس عذاب من چگونه بود، «أَمِنُ هَذَا الَّذِي هُوَ جُنْدٌ لَكُمْ يَنْصَرُّكُمْ مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إِنَّ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي غُرُورٍ» (ملک: ۲۰) یا آن کسی که خود برای شما [چون] سپاهی است که یاریتان می‌کند جز خدای رحمان کیست کافران جز گرفتار فریب نیستند، «أَمِنُ هَذَا الَّذِي يُزْزِقُكُمْ إِنَّ أَمْسَكَ رِزْقَهُ بَلْ لَجُّوا فِي عُتُوٍّ وَنُفُورٍ» (ملک: ۲۱) یا کیست آن که به شما روزی دهد اگر [خدا] روزی خود را [از شما] باز دارد [نه] بلکه در سرکشی و نفرت پافشاری کردند، «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (ملک: ۱۰) و گویند اگر شنیده [و پذیرفته] بودیم یا تعقل کرده بودیم در [میان] دوزخیان نبودیم و «فَاعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ فَسُخِّقُوا أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (ملک: ۱۱) پس به گناه خود اقرار می‌کنند و مرگ باد بر اهل جهنم، همه بیان‌کننده چگونگی تنبیه سرکشان و مخربین سازمانی است که توسط موسس، مدیر و مدبر سازمان صورت می‌گیرد و تماماً متناسب با نوع و مقدار اعمال مخرب آنان در سازمان است.

عبارت «لَجُّوا فِي عُتُوٍّ وَنُفُورٍ» در آیة ۲۱ به مفهوم این است که کافران با وجود روشنی حق، بازهم در تمرد و دوری از حق اصرار و لجاجت کردند (فخر رازی، ۱۴۲۰/۳۰: ۵۹۵). آیات ۱۰ و ۱۱ بیانگر اعتراف کافران به گناهانشان است که در عین داشتن نعمت سمع که وسیله شنیدن حق برای عموم مردم است و نعمت عقل که وسیله دقت و درک حق برای خاصه مردم است، از این نعمات بهره نبرده و در مقابل حجت باطنی و ظاهری خداوند با لجاجت ایستادند (طباطبایی، ۱۳۹۰/۱۹: ۳۵۴).

باید گفت که باتوجه به آیات فوق، در شدت و حدت مجازات افراد مخرب نیز عدالت سازمانی کاملاً رعایت شده است. تجلی عدالت سازمانی خداوند در این آیات از دو جهت قابل بررسی و تحلیل است: اول اینکه به افراد مخرب همواره و به‌طور پیوسته مزایای سازمان الهی، میزان خدمات و مسئولیت اعضا در آن و نیز مجازات خروج شورشگرانه از آن بیان گردیده است؛ پس

● نظارت و ارزیابی مستمر در سازمان

نظارت و ارزیابی به هدف افزایش کیفیت و بهره‌وری در سازمان‌ها انجام می‌یابد و مسئولیت مهم مدیریتی است که استانداردهای شغلی را مشخص کرده و تعیین می‌کند که عملکرد کارکنان چقدر در محدوده مقررات سازمان و در راستای اهداف سازمانی است. نتیجه نظارت و ارزیابی عملکرد برای تنبیه و تشویق مسئولین امری حیاتی است (صادقیان، عبداللهیان و حمیدی، ۲۰۱۷م: ۳). ارزیابی در سازمان مرحله بعد از نظارت است. نظارت و در پی آن ارزیابی و سنجش عملکردها در سازمان از آن حیث حیاتی و ضروری است که اولاً سیستم تنبیه و پاداش عادلانه برقرار باشد و ثانیاً میزان تطابق عملکردهای سازمانی را با اهداف تعیین شده سنجش کرده و در زمان مناسب از کجروی‌ها و انحرافات در سازمان پیشگیری شود. نظارت و ارزیابی خداوند بر سازمان هستی با توجه به قدرت او کما مستمر و پیوستگی دارد و کیفی تمام جزئیات و کلیات امور را شامل می‌شود. آیاتی از سوره ملک نیز بیانگر همین موضوع است. آیاتی مثل «فَسْتَغْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرٍ» (ملک: ۱۷) پس به زودی خواهید دانست که بیم دادن من چگونه است. «وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (ملک: ۲۵) و می‌گویند اگر راست می‌گویید این وعده کی خواهد بود و «فَسْتَغْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (ملک: ۲۹) به زودی خواهید دانست چه کسی است که خود در گمراهی آشکاری است. همه به نحوی بیانگر نظارت و ارزیابی خداوند به عنوان مدبر هستی و مدیر سازمان عالم هستند.

«مَنْ فِي السَّمَاءِ» کنایه از «مَنْ فِي السَّمَاءِ قُدْرَتَهُ و ملکه و سلطانه» است و مراد از ذکر سماء، تفخیم سلطنت خداوند و تعظیم قدرت اوست (فخر رازی، ۱۴۲۰/۳: ۵۹۳). ارزیابی عملکرد در عبارت «فَسْتَغْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» و «...فَسْتَغْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرٍ» به صراحت بیان گردیده است؛ زیرا علاوه بر تبیین قدرت و عظمت ملک و قدرت، در هر دو آیه خداوند به نحوی اعلام می‌دارد که عملکرد و اقوال همه تحت نظر

تمامی افراد مخربی که بعداً تنبیه و مجازات می‌گردند، می‌دانستند که وفاداری به سازمان چه مزایایی دارد و خیانت به آن چه عواقبی. از سویی نیز، مجازات مورد نظر نیز متناسب و در تطابق با مسئولیت‌گریزی و خیانت اعضای مخرب بوده است، نه بیشتر و نه کمتر. بنابراین، عدالت از هر حیث در تنبیه خاطیان متجلی است.

● اولویت و تقدم کیفیت بر کمیت

کیفیت یعنی هرچیز عالی و استحکام، قابل دوام و مطابق با استانداردهای از قبل تعیین‌شده. مباحث مدیریت کیفیت جامع به نحو مدرن، به تحولات بعد از جنگ جهانی دوم برمی‌گردد (وهابی و قدیریان، ۱۳۸۶: ۷۴). کیفیت در کالا و خدمات سازمان‌ها از اهمیت به‌سزایی برخوردار است؛ تا جائیکه امروزه سبک یا حداقل رشته‌ای تحت عنوان «مدیریت کیفیت جامع» مورد تحقیق و تدریس قرار گرفته است. در آیه دوم سوره ملک نیز خداوند اهمیت کیفیت و اولویت آن را نسبت به کمیت به روشنی مورد تأیید و تأکید قرار داده است. آنجا که می‌فرماید: «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (ملک: ۲) یعنی همان‌طور که مرگ و زندگی را پدید آورد تا شما را بیازماید که کدامتان نیکوکارترید و اوست ارجمند آمرزنده. کلیدواژه «احسن» بیانگر اکثر نیست؛ بلکه به مفهوم اصوب است. در برخی از احادیث، عمل به عقل تفسیر شده است. پس معنای «احسن عملاً»، «احسن و اتم عقلاً» می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰/۱۹: ۳۵۶). اینکه هدف آزمایش، «حُسن عمل» گفته شده نه «کثرت عمل»، بدین دلیل است که در اسلام کیفیت عمل مهم است نه کمیت آن (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱/۲۴: ۳۱۸). پس تأییدات و تأکیدات آیه فوق نشان‌دهنده اهمیت و اساس بودن کیفیت در نزد خداوند متعالی است نه کمیت؛ بنابراین، مدیریت خداوند در سازمان، کیفیت‌محور است و سازمان‌های متعالی با رویکرد الهی نیز بایستی چنین باشند.



و رصد است و به زودی نتیجه این نظار و ارزیابی آن به وسیله مدیر سازمان هستی، به سمع و بصر همگان خواهد رسید و آن زمان دیگر کسی را مجال بهانه تراشی و انکار نخواهد بود. بنابراین، ضرورت استمرار و پیوسته بودن نظارت و کنترل در سازمان‌ها را با الگوگیری از روش نظارت و ارزیابی خدای متعال در سازمان هستی می‌توان از این آیات استنباط کرد.

● اشراف مدیر بر امور سازمان

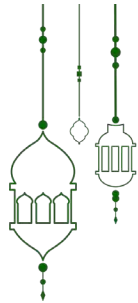
از موضوعات مهمی که در دانش مدیریت به نحو مبسوط به آن پرداخته شده است، کنترل و اشراف کامل مدیریت و رهبری بر زیرمجموعه تحت نظارتش می‌باشد. یکی از انواع قدرت که در مدیریت لازم و ضروری به نظر می‌نماید، قدرت در کنترل خود و دیگران است که از آن به «اشراف» تعبیر شده است (خلعتبری و صدارت، ۱۳۹۳: ۹۷). این موضوع در سوره ملک به روشنی بیان شده است. خداوند به عنوان مدیر، مدیر و رهبر خلقت، در آیه اول سوره ملک بیان می‌دارد که «تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (ملک: ۱) یعنی بزرگوار [و خجسته] است آنکه فرمانروایی به دست اوست و او بر هر چیزی تواناست. طبرسی در مجمع البیان، «تبارک» را به معنی عظمت، علو شأن و کمال قدرت دانسته است. «مُلک» نیز به مفهوم اتساع مقدور برای سیاست‌ورزان مدبران و مدیران است. معنای آیه این است که خداوند هرطور که بخواهد در هستی تصرف کرده و به هرکه خواهد می‌دهد (طبرسی، ۱۳۷۲/۱۰: ۴۸۴). علامه طباطبایی نیز در تفسیر این آیه بیان داشته است که اطلاق «ملک» هر ملکی را شامل می‌گردد و «بیده» نیز استعاره از تسلط کامل خداوند بر ملک است. و جمله «وهو علی کل شیء قدير» نیز بیانگر بی‌انتها بودن تسلط و قدرت اوست (طباطبایی، ۱۳۹۰/۱۹: ۳۴۹). بنابراین، از عبارت «بیده الملک» فهمیده می‌شود که سازمان هستی بسان مومی در دست خداوند متعال است و ذات باری تعالی به هر نحو که صلاح بداند، در سازمان هستی تصرف می‌کند.

تعبیر فوق مصداق اکمل و اتم اشراف و کنترل مدیریتی در امور سازمان است که همانند آن در دانش مدیریت نمی‌توان یافت. همچنین عبارت «وهو علی کل شیء قدير» نیز بیانگر قدرت و توان بی‌نهایت خداوند، در امور کلی و جزئی سازمان هستی بوده و نشان می‌دهد که خداوند به عنوان موسس و خالق و در پی آن مدیر و مدبر سازمان و سیستم جهان وجود، بر هر نوع اعمال عمل و تصرفی در این سیستم توانا است. پس آیه اول سوره ملک به بهترین نحو کنترل و اشراف بر امور جزئی و کلی سازمان هستی را برای خداوند، به عنوان موسس و مدیر سازمان مذکور بیان کرده است که با توجه به رویکرد سیستمی به سازمان، در سازمان‌های امروزه نیز این موضوع را می‌توان تعمیم داد.

● اعطای پاداش به نحو سخا و تمدانه

سیستم پاداش و تنبیه در سازمان‌ها برای اصلاح سازمان و تشویق افراد موثر در پیشبرد اهداف سازمانی از اهمیت زیادی برخوردار است. در نظام اداری مدیران فرادست باید عملکرد زیرمجموعه خود را مورد کنترل و مراقبت قرار داده و و در برابر کارآمدی کارکنان از عنصر تشویق و در برابر تخلف آنان نیز از عنصر تنبیه و مجازات بهره ببرند (کدخدایی و فلاح سلوکلاهی، ۱۳۹۰: ۹۸). پاداش و تنبیه همانند قاطعیت و لطافت دوروی یک سکه‌اند؛ لذا همان‌طوری که تنبیه برای اصلاح یا پاکسازی سازمان از عناصر مخرب ضروری است؛ به همان اندازه تشویق و ترغیب نیروی کاری موثر و شایسته نیز برای توسعه، رشد وفاداری و خلاقیت‌پروری در سازمان امری حیاتی است. خداوند در ادامه به بیان پاداش‌های شایستگان و وفادارن به سازمان هستی و الهی پرداخته و بیان می‌دارد که کسانی که به سازمان الهی وفادار بوده و در پیشبرد اهداف عالی سازمان الهی تلاش می‌ورزند، از چه نعمت‌ها و پاداش‌هایی برخوردار می‌گردند.

تعبیری چون «لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ» (ملک: ۱۲)، آنان را آمرزش و پاداشی بزرگ خواهد بود، «قُلْ



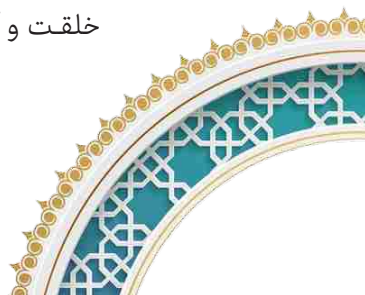
عنوان رحمت و امکانات رفاهی از جانب او برای تمامی افراد سازمان هستی دانست؛ اما از آنجا که افراد شایسته از این نعمات و پاداش‌ها بیشترین و بهترین استفاده را می‌برند و تلاش می‌ورزند تا با برآوردن اهداف سازمان، شکرگزار نعمات مذکوره باشند، نعمات الهی براساس قاعده «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (ابراهیم: ۷) یعنی اگر مرا سپاس گوئید، بر نعمت شما می‌افزایم و اگر کفران کنید، بدانید که عذاب من سخت است. برای آنان بیشتر شده و از کافریں پاداش و اعضای مخرب سازمان، باز ستانده شده و آنان تنبیه می‌گردند. از جهتی می‌توان گفت که مفهوم آیات سیستم پاداش و تنبیه سازمان هستی را توأمان بیان می‌کند، اما در اعطای پاداش به شایستگان تصریح دارد.

تجميع قاطعیت و لطافت در مدیر

قاطعیت در مدیریت امری ضروری است و بدون آن نمی‌شود سازمان و مجموعه و حتی خانواده‌ای را مدیریت کرد. اما در کنار آن لطافت و لينت نیز برای جذب افراد از خصوصیات بارز رهبری است. خداوند متعال در آیه دوم سوره ملک، خود را «عزیز و غفور» توصیف فرموده است که به بیان علامه طباطبایی خداوند عزیز است؛ زیرا ملک و قدرت تنها در دست اوست. پس هیچ کس را یاری مخالفت با او و غلبه بر او نیست. همچنین غفور است؛ زیرا در دنیا و آخرت «يعفو عن كثير» است (طباطبایی، ۱۳۹۰/۱۹: ۳۵۰). بنابراین، «عزیز» نمایانگر قاطعیت و صلابت خداوند است و «غفور» که به معنای گذشت است، نشانگر عفو، لينت و لطافت ذات باری تعالی است. لذا خداوند هم مهم‌ترین صفت رهبری (غفور) و هم بنیادی‌ترین صفت مدیریت (عزیز) را در این آیه به ذات خودش در رتق و فتق امور نسبت داده است. لذا مدیران و رهبران سازمان‌های اسلامی نیز لازم است تا در تمامی امور، به خصوص در امور مهمی چون ارزیابی عملکرد، تنبیه و پاداش و تصمیم‌گیری‌ها از قاطعیت و لينت توأمان بهره ببرند تا هم مدیریت بهینه شده و هم افراد

هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ» (ملک: ۲۳)، بگو اوست آن کس که شما را پدید آورده و برای شما گوش و دیدگان و دلها آفریده است چه کم سپاسگزارید، «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ» (ملک: ۳۰)، بگو به من خبر دهید اگر آب [آشامیدنی] شما [به زمین] فرو رود چه کسی آب روان برایتان خواهد آورد و «قُلْ هُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ» (ملک: ۲۴) یعنی بگو اوست که شما را در زمین پراکنده کرده و به نزد او [ست که] گرد آورده خواهید شد. تماماً بیان کننده نعمات و پاداش خداوندی به مخلوقات و مسئولین است. «اجر کبیر» به معنای اجر عظیمی است در آخرت که هرگز فنا نپذیرد (طبرسی، ۱۳۷۲/۱۰: ۴۹۱). به بیان آیات فوق، کارکنان و مسئولینی که حتی در غیاب مسئولین بالادستی نیز به تلاش صادقانه و وفادارانه شان به سازمان، رهبری و منافع علیای سازمان ادامه می‌دهند و به نحوی از نعمت خودکنترلی برخوردارند، مورد شفقت و رحمت مدیر قرار گرفته و پاداش بزرگی (اجر کبیر) خواهند گرفت. «مائکم غورا» یعنی آب روان و «ماء معین» به معنای آبی است که دیده می‌شود (فخر رازی، ۱۴۲۰/۳۰: ۵۹۸). «انشاء» به معنی ایجاد از عدم، «جعل» به معنی خلق و «افئده» به معنای قلوب و آلت تفکر و تدبیر است (طبرسی، ۱۳۷۲/۱۰: ۴۹۵). از نظر علامه طباطبایی، مراد از سمع و بصر مطلق حواس ظاهری است از باب اطلاق جزء و اراده کل و مراد از افئده نیز قوه تفکر است که انسان را از سایر حیوانات متمایز می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۹۰/۱۹: ۳۶۴).

البته پاداش سمع، ابصار و افئده اختصاص به کارکنان شایسته تقدیر ندارد؛ اما از آنجا که صرفاً آنان از این پاداش‌ها و موهبات موسس سازمان هستی بهره‌مند می‌شوند و از سویی موارد ذکر شده با استفاده بسیار بهتر و بهینه‌تر می‌شوند، پس می‌توان گفت که این امور نیز پاداش خداوند، به عنوان موسس سازمان، به زیردستان و اعضای سازمان هست. همچنین است اصل خلقت و آب و سایر نعمات الهی را می‌توان به





سازمانی از سازمان و مدیر دلسرد نشوند. لازم به ذکر است که هرچند اوصاف الهی ذاتی است و نمی‌توان آن‌ها را نسبت به مخلوقات تسری داد؛ اما تسامحا و تساهلا و به عنوان اینکه حداقل شمه‌ای از چنین اوصاف در عباد و مخلوقات نیز باشد و استدلال به اینکه موجودات دیگر ناشی از وجود ذات اقدس الهی است، می‌توان چنین اوصافی را به عنوان عرض و جلوه متجلی از اوصاف خداوند در بندگان نیز مورد تحلیل قرار داد.

● لزوم خلاقیت و نوآوری در تأسیس سازمان و سبک مدیریتی

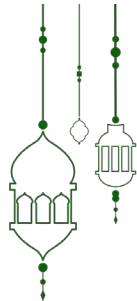
خلاقیت (Creativity) به مفهوم «خلق کردن» و پدیدآوردن چیزی از چیز دیگر به گونه منحصر به فرد است. ابداع و نوآوری نیز در تداوم خلاقیت و جلوه بیرونی آن است (سلیمی، ۱۳۹۲: ۵). خلاقیت و نوآوری امروزه به یکی از دغدغه‌های اساسی در دانش مدیریت تبدیل شده است؛ زیرا سازمان‌ها در محیط متغیر فعالیت دارند و برای بقا و توسعه فعالیت‌ها، در چنین محیطی، تمسک به نوآوری و خلاقیت امری لازم و نیاز مبرم است. خداوند در سوره ملک به عنوان خالق، نوآور و مبتکر در خلق و مدیریت سازمان هستی مورد توصیف قرار گرفته است. در این سوره، چند آیه ناظر به مفاهیم خلاقیت، نوآوری و ابتکار بیان گردیده است. از جمله خداوند متعال در آیه دوم سوره فرموده است: «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (ملک: ۲) یعنی همان که مرگ و زندگی را پدید آورد تا شما را بیازماید که کدامتان نیکوکارترید و اوست ارجمند آمرزنده. کلیدواژه «خلق» به مفهوم «انشاء» و «اختراع» است و مفهوم جمله «لیبلوکم ایکم احسن عملا» نیز اختبار و آزمایش در عمل به اوامر و خودداری از نواهی و در پی آن مجازات هرکس براساس عملش هست (طبرسی، ۱۳۷۲/۱۰: ۴۸۵). هدف از خلقت، مرگ و زندگی امتحان است و مراد از امتحان نیز این است آن‌که احسن العمل بودند، پاداش مناسب را دریافتند که هدف خلقت نیز ایصال به جزای خیر است نه غیر آن (طباطبایی، ۱۳۹۰/۱۹: ۳۵۰).

این آیه دلالت بر نوآوری در سازمان دارد و ادامه آیه نیز مفهوما بر خلاقیت و نوآوری در سبک مدیریتی خداوند که مبتنی بر آزمایش کارکنان و نظارت و ارزیابی مستمر و همیشگی است دلالت دارد. موضوع ارزیابی و نظارت نیازمند عنوان جداگانه است؛ اما در این آیه که به عنوان دلیل برای خلقت سازمان هستی بیان شده است، خود یک ابتکار است و علاوه بر اینکه فراتر از انواع مختلف نظارت در دانش مدیریت را شامل می‌گردد و بیانگر این نکته است که مدیریت خداوند متعال انسان محور است و تمام هم و غم سازمان هستی، ناظر به معنویت و اصلاح فردی و جمعی بشر است و تمام خدمات و امکانات سازمانی نیز ناظر بدین موضوع است. تمامی این نکات علاوه بر نوآوری در تأسیس سازمان، نوآوری در سبک مدیریتی و ترسیم اهداف سازمانی را نیز تداعی می‌کند. لذا تمامی این موارد، ذیل نوآوری و خلاقیت مطرح گردیدند. هرچند منظور نوآوری و خلاقیت در مورد خداوند ایجاد از معدوم است؛ اما آن را در مورد سازمان و مدیریت با تسامح و تساهل می‌توان حداقل تشابهات و تماثلا با خلاقیت و نوآوری خداوند مقایسه کرد.

● مدیریت دانش در سازمان

مدیریت دانش استراتژی است که هدف آن در اختیار گذاشتن دانش مناسب ضمنی و صریح به فرد مناسب در زمان مناسب در سازمان است (رخشانی و غیبی، ۱۳۹۴: ۱۴). مدیریت درست دانش در سازمان دلیل بقا و توسعه هر سازمانی است. دانش ضمنی و صریح توأمان موجب بالندگی و شکوفایی نیروی انسانی به عنوان موتور محرک رشد سازمانی می‌گردد. حفظ، توسعه و انتقال دانش در سازمان هستی نیز چنین است. خداوند به عنوان خالق و موسس سازمان هستی، بیشترین دانش را کما و کیف در اختیار دارد و مقداری از آن را برای مدیران عامل خویش (پیامبران و ائمه) و اندکی از آن را نیز به سایر ذی‌نفعان سازمان براساس شایستگی و جایگاه هریک از آنها اعطا کرده است.





نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه تاکنون بیان گردید و در پاسخ به سوالات اصلی و فرعی تحقیق می‌توان بیان داشت که سوره ملک یکی از سوره مهم قرآن کریم است که حاوی نکات فراوان و اساسی در حوزه مدیریت است که با تتبع و تفحص، در آیات مختلف آن، می‌توان آن نکات را استنباط و استخراج کرد. مهم‌ترین نکات مدیریتی در این سوره را می‌توان به ترتیب لزوم بسترسازی مدیر برای فعالیت سازمانی، تبیین مقررات سازمانی، طراحی سیستم پاداش و تنبیه عادلانه، اولویت و تقدم کیفیت بر کمیت، نظارت و ارزیابی مستمر در سازمان، اشراف مدیر بر امور سازمان، اعطای پاداش به نحو سخاوت‌مدانه، تجمیع قاطعیت و لطافت در مدیر، لزوم خلاقیت و نوآوری در تأسیس سازمان و سبک مدیریتی و مدیریت دانش در سازمان دانست. این موارد در شکل زیر به نمایش درآمده است.

منابع

۱. قرآن کریم. ۲. خلعتبری، حسام‌الدین، صدارت، فریبا، ویژگی‌های شخصی مدیر از منظر قرآن و نهج البلاغه، فصلنامه سراج منیر: سال ۵، شماره ۱۶، پاییز ۱۳۹۳. ۳. رخشانی، جاوید، غیبی، بهرام، مروری بر مفهوم مدیریت دانش در سازمان، کنفرانس بین‌المللی مدیریت و اقتصاد در قرن ۲۱، ۱۴ اسفند ۱۳۹۴.
۴. سلیمی، معصومه، نقش خلاقیت و نوآوری در سازمان، نشریه کار و جامعه: شماره ۱۶۶، ۱۳۹۲، صص ۴-۱۴. ۵. صادقیان، پریوش، عبداللهیان، فرزانه، حمیدی، کامبیز، مطالعه نقش نظارت الکترونیکی بر ارزیابی عملکرد کارکنان سازمان تأمین اجتماعی، مرکز کنفرانس توزیع بین‌المللی دانشگاه شیراز، ۱۸ مه ۲۰۱۷.
۶. طباطبایی، محمدحسین، میزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت: موسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ق. ۷. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مصحح: فضل‌الله طباطبایی یزدی و هاشم رسولی، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲. ۸. فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق. ۹. فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۰. کدخدایی، عباسعلی، فلاح سلوک‌لایی، محمد، نظام تشویق و تنبیه کارگزاران حکومتی در اسلام، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۶۱، پاییز ۱۳۹۰.
۱۱. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، چاپ دهم، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱.
۱۲. وهابی، محمد مهدی، قدیریان، عباسعلی، استقرار مدیریت کیفیت در سازمان و ارتقای توان رقابت، مجله بررسی‌های بازرگانی، شماره ۲۵، ۱۳۸۶، صص ۷۳-۷۷.

در چند آیه از سوره ملک، خداوند به این مطلب تصریح کرده است. آنجا که می‌فرماید: «وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (ملک: ۱۳)، و [اگر] سخن خود را پنهان دارید یا آشکارش نمایید در حقیقت وی به راز دلها آگاه است، «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (ملک: ۱۴)، «أَوَلَمْ يَرَوْا... إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ» (ملک: ۱۹) آیا کسی که آفریده است نمی‌داند با اینکه او خود باریک بین آگاه است و «قُلْ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ...» (ملک: ۲۶) بگو علم [آن] فقط پیش خداست و من صرفا هشدار دهنده ای آشکارم.

لطیف به معنای «عالم بما لطف و دق» و آنکه لطیف‌ترین و نافذترین تدبیر را برای بندگان تدبیر می‌کند. عالم نیز به معنای دانا به بندگان و اعمالشان است. «بصیر» نیز به معنای علیم و دانا است. (طبرسی، ۱۳۷۲/۱۰: ۴۹۱). فخر رازی نیز لطیف را به مفهوم «دقایق تدبیر» الهی در خلقت بندگان و مدیریت آن‌ها دانسته است (فخر رازی، ۱۴۲۰/۳: ۵۹۱). «لطیف الخبیر» یعنی نافذ فی بواطن الاشیاء و مطلع بر تمامی جزئیات و آثار اعمال (طباطبایی، ۱۳۹۰/۱۹: ۳۵۶). در آیه ۲۶، علم منظور از علم، «علم به زمان وقوع» است که منحصر در اختیار خداوند است، اما «علم به وقوع» را پیامبر نیز دارا بوده است و لذا «نذیر مبین» بودند (فخر رازی، ۱۴۲۰/۳: ۵۹۷). در این آیات موسس و رهبر سازمان مهارت عالیۀ ادراکی داشته و از دانش ضمنی و صریح در بالاترین سطح برخوردار است (علیم بذات الصدور، خبیر، انما العلم عندالله). با این وجود خداوند مقداری از این دانش را به مدیران زیردست خویش (پیامبران) اعطا کرده است (انما انا نذیر مبین)؛ زیرا لازمه نذیر مبین بودن، داشتن متاعی از علم خداوند است. همچنین حداقلی از دانش سازمانی نیز به سایر ذی‌نفعان سازمان هستی اعطا شده است (الا یعلم... اللطیف الخبیر). در غیر اینصورت استفهام الهی از بندگان عبث خواهند بود؛ درحالیکه خداوند از قول و عمل عبث بدور است. جمله «انه بكل شیئی بصیر» نیز به وجود دانش ضمنی و صریح در ید مدیریت عالی سازمان هستی تصریح داشته و وسیله‌ای برای مدیریت عالم اعلام شده است.



نکات مدیریتی سوره مُلک

نظارت مستمر

اشراف مدیر بر سازمان

طراحی سیستم پاداش و
تنبیه عادلانه

تبیین مقررات سازمان

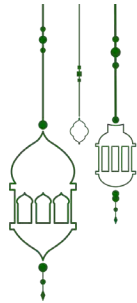
بسترسازی و ریل‌گذاری مدیر

مدیریت دانش

تقدم کیفیت بر کمیت

تجمیع قاطعیت و
لطف در مدیر

خلاقیت و نوآوری مستمر
در سازمان



تبیین صفات مقوم فضیلت عفو و غفران و مراتب آن از منظر قرآن و روایات

● صغری گرجی چالسبازی؛ مرضیه قنبری طلبه سطح ۳ جامعة الزهرا
 «چکیده: در عصر حاضر، با توجه به گسترش تعامل انسان‌ها با یکدیگر و ایجاد درگیری‌های گوناگون که در زندگی روزمره آن‌ها رخ می‌دهد، یکی از مباحث اخلاقی که بررسی آن می‌تواند از تنش‌های موجود در جامعه تا حد بسیاری بکاهد و آتش عداوت را خاموش کند، موضوع عفو و بخشش است. عفو و بخشش از صفات ارزشی بسیار مهم است که در رأس ارزش‌ها قرار دارد. پژوهش حاضر به روش توصیفی تحلیلی درصدد پاسخ به این پرسش است که صفات مقوم فضیلت عفو غفران و مراتب آن از منظر آیات و روایات چیست؟ بر این اساس، پرداختن به این صفت اخلاقی برای آگاهی و عمل به آن و عنصر سازش بسیار مهم و حیاتی است. این نوشتار، به روش توصیفی-تحلیلی، با نگاهی به مفهوم عفو حوزه آن را باز شناسانده و منشأ آن را برشمرده است. حقیقت عفو، گذشتن از خطاهای دیگران است که این مهم با مهار نمودن و مدیریت هیجانات نفسانی در انسان میسر می‌شود؛ زیرا عفو و گذشت در جایی مطرح می‌شود که انسان با وجود صاحب حق بودن از حق خود چشم پوشی کند. و از آنجا که دست‌یابی به حقیقت عفو نیازمند درک منشأ و منبع عفو است، توجه به منشأ عفو امری حائز اهمیت است. بر این اساس، آموزه‌های اسلامی در تبیین منشأ عفو، بر خوددوستی، قلب رئوف، احسان و نیکوکاری، تأکید نموده‌اند تا بتوان با توجه به منشأ عفو، به حقیقت عفو دست یافت.
 کلیدواژه‌ها: عفو، غفران، فضیلت عفو، مراتب عفو، صفات عفو، آیات، روایات»

مقدمه

هر وضعیتی که دارند مجازات شوند و هر کس بخواهد آزار و اذیت دیگری را تلافی کند، صحنه زندگی بشر مملو از کینه و نفرت فرا خواهد گرفت. اینجاست که سخن از مکارم اخلاقی و فضایل عالی انسانی، هم‌چون عفو و بخشش به میان می‌آید و ارزش والای آن‌ها مشخص می‌شود. معنی «عفو» آن است که «هرگاه از کسی جرمی و تقصیری نسبت به تو واقع شود، پی‌او نیروی و به او اظهار نکنی و از ظاهر و باطن فراموش کنی و احسان را به او زیاده‌تر از پیش کنی». درحقیقت «عفو و گذشت» یکی از اصول تربیتی است که تأثیر بسزایی در رشد و اصلاح انسان‌های گنهکار

در صحنه زندگی اجتماعی بشر، کمتر کسی را می‌توان یافت که از عیب پاک بوده و از لغزش مصون باشد؛ زیرا انسان همواره گرفتار کشمکش غرایز حیوانی و تمایلات عالی انسانی خویش است و هرکاری هم که از او سر می‌زند، فرایند نزاع این دو نیروست. هرکس به مقتضای حال خود کم و بیش لغزش‌هایی دارد. زیان ناشی از این لغزش‌ها، همیشه منحصر به خود انسان نمی‌شود، بلکه در مواردی گریبان دیگران را نیز می‌گیرد و موجودیت و منافع آنان را به خطر می‌اندازد. اگر قرار باشد همه خطاکاران با



دارد. بر این اساس، سؤالاتی که در این پژوهش مورد توجه است اینکه صفات مقوم فضیلت عفو و غفران و مراتب آن در آیات و روایات چیست؟ عفو و غفران چه تأثیری در رفتار انسان دارد؟ و نیز منشأ عفو و غفران چیست؟ براساس، آموزه‌های قرآنی یکی از فضائل اخلاقی انسان مؤمن، عفو و بخشش است که برای سامان یافتن روابط میان هم‌نوعان، نکات بسیاری باید فرا گرفته و عمل شود تا روابط حسنه تحقق و استمرار یابد و منافعش نیز به دست آید.

پیشینه تحقیق

کتاب‌های مختلفی در موضوع عفو و بخشش نگاشته شده است؛ از جمله کتاب‌های در این زمینه می‌توان به کتاب «معناشناسی عفو در قرآن کریم» نوشته‌ی مائده جعفری اشاره نمود که در آن به بررسی آرای مفسران شیعه و اهل سنت ذیل آیه ۴۳ سوره‌ی توبه پرداخته است و به این نکته اشاره نموده است که عفو و گذشت در مورد پیامبر اکرم (ص) منافاتی با عصمت حضرت (ص) ندارد؛ بلکه خداوند متعال ذیل این آیه غرض دیگری داشته است و آن اثبات هویت منافقان دروغگو بود. از دیگر کتاب‌ها در این زمینه می‌توان به کتاب «اخلاق نیکو: بخشندگی در قرآن و حدیث» نوشته‌ی کریم باوفا، اشاره نمود که در آن به موضوع عفو و گذشت بر اساس آموزه‌های اسلامی پرداخته است.

مقالات متعددی نیز پیرامون عفو و گذشت بیان شده است. از جمله در این زمینه می‌توان به مقاله‌ی «جایگاه عفو و گذشت در اسلام و مسیحیت»، نوشته‌ی محمدحسین توحیدی فر و ابراهیم نوری، در نشریه‌ی مطالعات علوم اجتماعی ایران، سال ۱۳۹۴ اشاره نمود که در آن به مطالعه‌ی موردی در قرآن کریم و کتاب مقدس یهودیان پرداخته و محدوده‌ی عفو و گذشت را در دین اسلام و مسیحیت بیان نموده است. از دیگر مقالات در این باره می‌توان به مقاله‌ی

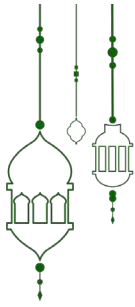
«آثار تربیتی عفو از منظر قرآن»، نوشته‌ی سید محمود طیب حسینی و راضیه مشک مسجدی، در فصلنامه‌ی حسنا، سال ۱۳۹۳ اشاره نمود که در آن پس از بررسی عفو و واژگان مرتبط، به آثار تربیتی عفو پرداخته است. جلب رضایت و مغفرت الهی، بهره‌مندی از رحمت خدا، قرار گرفتن در جایگاه نیکوکاران، محبوب خدا شدن، دست‌یابی به پاداش وصف ناپذیر، پیروزی مقتدرانه و... از آثار مورد توجه در این مقاله است.

پژوهش حاضر، پس از بررسی مفهوم عفو و غفران، به بررسی منشأ عفو و تبیین صفاتی که مقوم فضیلت عفو است پرداخته است. سپس مراتب عفو را بیان نموده است و این سه مبحث را ذیل یک پژوهش، از منظر آیات و روایات، مورد بررسی قرار داده است. از این رو، پژوهش جدیدی است که در خور توجه است.

مفهوم‌شناسی (الف) عفو

«عفو» به معنای کهنه شدن، بخشیدن و محو گناهان، اسقاط حق، کثرت افراد، زیاده از یک شیء است و «استعفی الخروج» به معنای درخواست ترک خارج شدن است. عفو به معنای گذشتن از گناه و ترک کیفر آن است و اصل و ریشه آن به معنی محو و نابودی است. [۱] هم‌چنین به معنای ترک کردن [۲] چیزی که مستوجب عقوبت است [۳]، گذشت نمودن [۴]، صرف نظر کردن از چیزی در جایی که اقتضای توجه و نظر وجود دارد به کار رفته است و از مصادیق آن صرف نظر کردن از گناهان و خطا و عقاب است [۵]. ولی راغب در مفردات این معنی را ریشه اصلی نمی‌داند و معتقد است که عفو به معنای قصد گرفتن چیزی است. به همین مناسبت به وزش بادهایی که منجر به ویرانی و گرفتن چیزی می‌شود، این واژه اطلاق شده است و اگر به محو کردن عفو اطلاق می‌گردد، به خاطر این است که آن هم نوعی قصد برگرفتن چیزی است. [۶]

۱. فیومی، همان، ج ۲، ص ۴۴۹؛ ابن فارس، همان، ج ۴، ص ۳۸۵. ۲. فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب، قاموس المحيط، ص ۴۲۰. ۳. مصطفوی، همان، ج ۷، ص ۲۴۱. ۴. طبرسی، فضل بن سحن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۲۴۵. ۵. رازی، محمد بن ابی بکر، پرسش و پاسخ‌های قرآنی، ص ۸۳. ۶. قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، ج ۵، ص ۶۰۹.



● (ب) غفران

«غفران» در لغت از «غفر» در معنای پوشاندن به کار رفته است؛ هم چنان که عرب وقتی موی خود را خضاب می کرد، می گفت: غَفَرَ الشَّيْبَ بالخضاب؛ زیرا با رنگ کردن سفیدی موی خود را پنهان می کرد. اما صاحب التحقيق «غفر» را به معنای محو نمودن اثر دانسته و قائل است که پوشش و گذشت و اصلاح، از لوازم آن به شمار می رود. «غفران» در اصطلاح به معنای پوشاندن است و به آمرزش، از این نظر که گناه را در زیر پرده لطف می پوشاند «غفران» و مغفرت گفته اند. بر این اساس، معنای غفران ذنوب پوشیدن گناهان از جمیع جهات است که جز خداوند کسی دیگر آن را انجام نمی دهد. به عبارت دیگر، غفران گناه آن است که خداوند آن ها را مستور می کند و جزء موجودات دیگر می شوند؛ به طوری که دیگر دیده نمی شوند و به شخص نزدیک نمی گردند و یا در اثر توبه مبدل به حسنات می گردند.



📌 منشأ عفو

یکی از راه های پی بردن به حقیقت عفو، دست یافتن به منشأ، یعنی مبدأ و منبع آن است که اساساً چه منبع و یا صفتی برمی خیزد. به تعبیر دیگر ام الفضائل این صفت کدام صفت یا فضیلت است.

● (الف) خدا دوستی

عفو و گذشت کریمانه نشأت گرفته از خدا دوستی است که از موجبات جلب رحمت خداوندی است که در آیه ۲۲ سوره نور به آن توجه داده شده است. هم چنین در آیه ۱۴ سوره تغابن، می فرماید که زمینه سازی برای جلب غفران و آمرزش الهی از ثمرات عفو و گذشت است. آیه: «وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» [۱] بیان می دارد جمعی از کسانی که آلوده افک شدند، از مهاجران در راه خدا بودند که

فریب منافقان را خوردند و خداوند متعال به خاطر سابقه آن ها اجازه نداد که آنان را از جامعه اسلامی طرد کنند و تصمیم هایی که بیش از حد استحقاق باشد، درباره آن ها بگیرند. بر این اساس، نخست امر به عفو و گذشت می کند، سپس می گوید آیا دوست ندارید خدا شما را ببخشد؟

خداوند در آیه عفو و اغماض از خطای دیگران و اصلاح بدی آنان را نیکی دانسته و گذشت را موجب پاداش ویژه خداوند برمی شمارد و در آیات ۵۲ و ۵۴ سوره قصص با ذکر داستان مؤمنان اهل کتاب، که دریافت کننده دو اجر و پاداش برای تحمل در برابر کفار و عفو و گذشت از آزار آنان می باشند، توضیح می دهد پاداش مضاعفی را بدست می آورند. بهترین پاداش و اثری که می توان برای گذشت و عفو بیان کرد، آن است که شرایط برای عفو و گذشت خداوند از خطاهای انسانی را فراهم می آورد تا این گونه در مسیر ارحم ترحم (رحم کن تا رحم شوی) قرار گیریم. از طرفی نیز خداوند متعال تصریح نموده که اگر نیکی ها را آشکار یا مخفی سازید و یا از بدی ها گذشت نمایید، خداوند بخشنده و توانا است و با اینکه قادر بر انتقام است، عفو و گذشت می کند: «إِنْ تُبْدُوا خَيْرًا أَوْ تُخْفُوهُ أَوْ تَعْفُوا عَنْ سُوءٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا» [۲] بنابراین، اگر می خواهیم از سوی خداوند مورد بخشش و عفو قرار گیریم، باید با مردمان نیز این گونه باشیم و به قول معروف چیزی را که برای خود می پسندی، برای دیگران بپسند و چیزی را که برای خود نمی پسندی، برای دیگران هم مپسند.

● (ب) خود دوستی

عفو و گذشت از نظر عقل و آموزه های قرآنی و روایی، رفتاری ارزشی و هنجاری نیکو است. خداوند در آیات زیادی از قرآن بر ارزش عفو و گذشت تأکید کرده و صاحبان حق را به گذشت از حق خویش و بخشش خطاکار دعوت نموده است و این روش را نیکوترین روش ها خوانده است: «وَلَا تَسْتَوِي

۱. نور، آیه ۲۲؛ و صاحبان برتری مالی و وسعت معاش از شما، از اینکه به خویشاوندان و فقیران و مهاجران در راه خدا بخشش نمایند، کوتاهی نکنند و بر ترک آن سوگند نخورند و باید (از بدزبانی و بد خلقی آنان) عفو کنند و درگذرند، آیا دوست ندارید که خدا شما را ببخشد؟ و خداوند بسیار آمرزنده و مهربان است.

۲. نساء، آیه ۱۴۹؛ اگر (درباره خلق) آشکارا یا پنهانی نیکی کنید یا از بدی دیگران درگذرید خدا همیشه از بدیها در می گذرد با آنکه در انتقام تواناست.



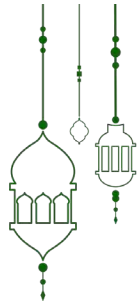
الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ اذْفَعْ بِالَّتِي هِيَ اَحْسَنُ» [۱] به طور مطلق خوبی و بدی یکسان نیستند. انسان باید دفع شر و بدی دیگران را به وجه احسن انجام دهد. خوددوستی و منفعت طلبی انگیزه قوی است تا انسان عفو خطاکار را سرلوحه اخلاق و رفتار خود بداند تا از این سیره او کسی که میان او و دیگران دشمن هست، مانند دوست نگهدارنده گردد. [۲] امام خمینی (ره) از بزرگ ترین اوصاف حق را رحمت بر عباد و تجاوز از سیئات و عفو از خطیئات دانسته اند که اگر در انسان حظی از این اوصاف نباشد، در جواب سؤال قبر که وقت بروز سربار است، آن گاه که سؤال شود «مَنْ رَبُّكَ» نمی تواند بگوید «من ربی الله». [۳] در حقیقت کسی که عفو می کند اول به خود لطف کرده است؛ زیرا خود را آراسته به صفتی از صفات پروردگار کرده و به اسمی از اسماء الهی تمسک نموده است. انسان در اثر عفو و گذشت از خطای دیگران نسبت به خودش به آرامش مخصوصی دست می یابد که نمونه آن را نمی تواند از راه دیگری کسب کند؛ از این رو، بزرگان دین گفته اند که «در عفو و گذشت لذتی است که در انتقام نیست.» کسی که از خطای دیگری می گذرد، رحمت و مهر الهی را به سوی خویش جلب می کند. از این رو، عفو قبل از اینکه نوع دوستی باشد، به نوعی خود دوستی محسوب می گردد. در آیه ذیل نیز به این مطلب اشاره شده است: «وَلْيُغْفِرُوا وَلْيُصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ» [۴] بر انسان لازم است که همه وقت محتاجان را دستگیری کند و با آنان آن گونه معامله کند که دوست دارد پروردگار کریم با او آن گونه رفتار نماید؛ زیرا فقط فضل و احسان اوست که می تواند دستگیر باشد، نه عمل و طاعت بندگان. وظیفه ی اهل فضل و ثروت است که برای جلب بخشایش خداوند از مال و ثروت خویش و بذل آن در راه آسایش فقرا و نزدیکان و مهاجران در راه خدا جلوگیری و امساک نکنند. [۵] بنابراین، عفو و گذشت یکی از فضیلت ها و منن های نیک در

رفتار و اخلاق انسانی است. کسانی که رنگ خدایی به خود می گیرند، انسان های باگذشتی هستند. که از خطا و گناه و اشتباه دیگری چشم می پوشند. درحقیقت «عفو» به معنی گذشت از خطای دیگری و خودداری از مجازات خطاکار می باشد.

ج. قلب رؤوف

از آنجا که عفو گذشتن از حق خویش است، کار دشواری است و به راحتی هرکس توان آن را ندارد که از حق خود بگذرد. این امر مستلزم عنایت الهی و داشتن قلبی رؤوف است که آن نیز از جانب پروردگار به انسان عطا می گردد و عید در جای خود از آن استفاده می کند. خداوند درباره بخشنده بودن پیامبر اکرم (ص) می فرماید: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ» [۶] پس از پایان جنگ احد، مسلمانان انتظار داشتند که پیامبر به خاطر فرار و سستی آن ها در جنگ از آن ها عصبانی شود، ولی دیدند که پیامبر اکرم (ص) با ملایمت و مهربانی با آن ها روبه رو شد و این در تقویت روحی آن ها بسیار مؤثر بود و سبب جلب و جذب بیشتر آن ها به اسلام شد. این یکی از الطاف الهی بر پیامبر بود و با رحمتی از جانب خدا و با کمک او پیامبر چنین مهربان و خوش اخلاق بود. در آیه شریفه تأکید می کند که به سبب رحمتی از خدا بود که تو با آنان ملایمت کردی و اگر تند و بداخلاق و سخت دل بودی، آن ها از اطراف تو پراکنده می شدند. در حقیقت یکی از عوامل مهم پیشرفت اسلام، اخلاق والای پیامبر و حسن معاشرت او با مردم بود. به تعبیر قرآن، اخلاق پیامبر اسلام (ص) بزرگ بود و او «خلق عظیم» داشت. حضرت (ص) همواره خیرخواه مسلمانان بود؛ مانند یک طبیب دلسوز و مهربان با گنه کاران امت رفتار می کرد و اگر بر کسی آسیبی می رسید، ناراحت می شد و غم او را غم خود می دانست. [۷]

۱. فصلت، آیه ۳۴. ۲. کمالی درفولی، علی، شناخت قرآن، ص ۶۹. ۳. موسوی خمینی، روح الله، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۴۲۵-۴۲۴. ۴. نور، آیه ۲۲. ۵. محمدی گلپایگانی، ابوالقاسم، جرعهای از زلال قرآن، ج ۲، ص ۱۱۸. ۶. آل عمران، ۱۵۹. ۷. جعفری، یعقوب، تفسیر کوثر، ج ۲، صص ۲۸۱-۲۸۲.



د) صفت احسان و نیکوکاری

انسان نیکوکار که به راحتی احسان می‌کند، به تدریج خود را برای احسان بالاتر و گذشت از حق خویش؛ یعنی عفو نمودن مهیا می‌کند. در واقع عفو درجه بالایی از احسان است. آیه: «فَأَعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» [۱] بیان می‌دارد که ای رسول گرامی از این گروه که بدین اسلام گرویده، هم‌چنین آن مردمی که تسلیم شده و جزیه قبول کنند، از عتاب و ملامت آنان چشم‌پوش، پروردگار نیکوکاران را دوست می‌دارد. مراد از کلمه محسنین، افرادی از یهودند که بدین اسلام گرویده‌اند. [۲] عفو و اغماض ظاهراً برای آن است که باید با این‌گونه اشخاص مدارا کرد که نهضت و انقلاب به راه خود ادامه دهد و آن‌ها به تدریج ذوب شده و از بین بروند و گرنه این‌گونه اشخاص در مسیر حق‌پرستی واقع نمی‌شوند. این عمل از جمله نیکوکاری است و خدا نیکوکاران را دوست دارد. [۳] درحقیقت، بیان می‌دارد که تا نزول حکم جهاد از آنان درگذر و از مجازات‌شان روی گردان؛ زیرا خدا نیکوکاران را دوست دارد.

مراتب عفو

حقیقت عفو که بخشش و گذشتن از خطا و گناه دیگری است، دارای مراتبی است که در صورت واجد بودن آن مراتب، می‌توان به حقیقت عفو دست یافت. گاهی ممکن است کسی را ببخشیم، اما دلمان با او صاف نشود. به این حالت عفو می‌گویند. در ظاهر بخشیده‌ایم، اما هنوز آن موضوع را در دل داریم. درمرتبۀ دوم انسان علاوه بر بخشش، دل خود را نیز صاف می‌کند. مرتبۀ سوم مرتبۀ غفران است. در این حالت انسان نه تنها طرف مقابل را عفو کرده و دلش را نسبت به اوصاف نموده است، بلکه با مهربانی هم قبول می‌کند. این مرتبۀ سوم دیگر کار ما نیست. خداوند می‌فرماید: شما دو مرتبۀ اول را انجام دهید، غفران و رحمتش با من. شما

دیگران را عفو و صفح کنید ما نیز برای شما غفران و رحمت قرار می‌دهیم. این آیه دستور خداوند است و در ابتدا بیان می‌کند که باید عفو کنید. یک شخص سخnrانی بود و به‌خاطر اختلاف سلیقه‌ای که با آخوند خراسانی داشت در منبر به ایشان توهین می‌کرد. بعدها این فرد مشکل مالی پیدا کرد و قصد داشت منزل خود را به فروش رساند. وقتی آخوند خراسانی متوجه شد، به ایشان گفتند: «چرا منزل خود را می‌فروشید؟» آن شخص گفت که من گرفتاری پیدا کرده‌ام و به پول احتیاج دارم. آخوند خراسانی مقداری پول به او داد و گفت که خانه خود را بفروش و با این پول مشکل خود را حل کن. این کار مصداق زیباترین عفو و گذشت است. حال اگر کسی که دارای عفو و گذشت نیست، با چنین فردی برخورد می‌کرد، به سرعت کارهای بدش را به او یادآوری می‌کرد و می‌گفت: کاری خواهم کرد تا آخر عمر نتوانی خانه خود را بفروشی... به‌طور کلی: حقیقت و چیستی عفو و بخشش در قرآن کریم در سه مرتبۀ مطرح شده است. [۴]

مرتبه اول؛ بخشیدن و گذشت مربوط به عموم

در این مرتبۀ انسان بدی دیگران را می‌بیند، اما به‌خاطر رضای خدا از آن می‌گذرد و بدون انتقام یا بی میلی نسبت به گنهکار از او می‌گذرد. خداوند متعال در قرآن خطاب به پیامبر اکرم (ص) در این باره می‌فرماید: «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ» [۵] این آیه دستوری است کامل که عفو را نسبت به دیگران بر مکلفان واجب کرده که از جمله زندگی مصلحانه و شایسته است؛ چنان‌که چشم‌پوشی از برخی ستم‌های ستمکاران و نیز پرداخت اموالی اضافه بر مصرفتان و هم‌چنین زندگی میانه برون از افراط و تفریط را واجب کرده است. [۶] این آیه در برگزیده بهترین درس‌های اخلاق است و به گفته امام صادق (ع) آیه‌ای در قرآن نیست که مانند این آیه مکارم اخلاق را جمع کند. در این آیه

۱. مائده، ۱۳. ۲. حسینی همدانی، محمد، انوار درخشان در تفسیر قرآن، ج ۲، ص ۲۷۹. ۳. قشّی، علی اکبر، تفسیر احسن الحدیث، ج ۳، ص ۳۸. ۴. نیک‌بین، مهدی، حکایتی از سلوک آخوند خراسانی، کنگره بزرگداشت آخوند خراسانی. ۵. اعراف، آیه ۱۹۹. ۶. صادقی تهرانی، محمد، ترجمان فرقان، ج ۲، ص ۲۵۸.



خداوند پیامبر خود را به سه چیز فرمان می‌دهد: نخست اینکه عفو و بخشش را پیشه خود ساز و در پیش گیر. عفو و گذشت یکی از صفات کریمه انسانی است و انسان‌های بزرگوار با درگذشتن از لغزش‌های دیگران کرامت نفس خود را ثابت می‌کنند. به تعبیر امیر المؤمنین (ع) عفو در حال قدرت، شکرانه قدرت است؛ دوم اینکه به نیکی امر کن. اینکه کسی دیگران را به نیکی‌ها دعوت می‌کند، خود اهل نیکی است و این یک وظیفه الهی و انسانی برای همه افراد است که مردم را به‌سوی نیکی‌ها سفارش کنند؛ سوم این‌که از نادانان روی گردان. وقتی سخن اصلاح طلبانه در یک فرد جاهل اثر نکرد و انسان مورد مسخره او قرار گرفت بهترین شیوه این است که با کرامت از او روی گرداند و پرخاشگری نکند. این شیوه ممکن است در شخص نادان اثر بگذارد و او از کرده خود پشیمان شود و همین مقدمه‌ای بر هدایت او باشد. [۱]

اهمیت عفو و بخشش از منظر امام حسین (ع) به حدی است که در احادیث متعددی بدان اشاره نمودند؛ همچنان‌که در حدیثی باگذشت‌ترین مردم را چنین معرفی نمودند: «اغْفَى النَّاسِ مَنْ غَفَى عَنْ قُدْرَةٍ» [۲] با گذشت‌ترین مردم آن است که در موضع قدرت عفو کند. امام حسین (ع) هم‌چنین در حدیث دیگری چنین فرمودند: «إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ نَادَى مُنَادٍ مَنْ كَانَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ فَلْيَذْهَبْ إِلَى الْجَنَّةِ فَيَقَالَ مَنْ ذَا الَّذِي أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ فَيَقَالَ الْعَافُونَ عَنِ النَّاسِ» [۳] این روایت بیانگر آن است هنگامی‌که بندگان در پیشگاه خدا می‌ایستند، آواز دهنده‌ای ندا دهد، آن کس که مزدش با خداست برخیزد و به بهشت رود. گفته می‌شود: چه کسی مزدش با خداست؟ می‌گوید: گذشت‌کنندگان از مردم.

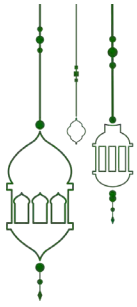
عفو شگفت‌آور حر توسط امام حسین (ع): عاشورا و کربلا معلّم اخلاق بشریت است و درس‌های آموزنده فراوانی دارد. بر این اساس، لازم است علاوه بر عزاداری برای امام حسین (ع) به نکات اخلاقی قیام آن حضرت توجه و عمل شود.

یکی از آن درس‌ها، درس عفو و گذشت حضرت سیدالشهداء (ع) است. «حز بن یزید ریاحی ظلم بزرگی در حق امام حسین (ع) و یاران ایشان روا داشت. او باعث شد که امام و عیال و یاران آن حضرت در بیابان گرم و سوزان کربلا، بدون آب و آذوقه، محصور شوند و به دلیل خودداری آن حضرت از بیعت با یزید، ایشان را محاصره و متوقف کرد. سپس لشکریان ابن زیاد به کربلا آمدند و آن حادثه ناگوار تاریخی رخ داد. در واقع، مسبب محاصره کاروان امام حسین (ع) شهادت ایشان و اسارت عیال، حر بود. بالأخره حر روز عاشورا به راستی پشیمان شد و درحالی‌که فرمانده لشکر بود، همه چیز را رها کرد و به‌سوی امام حسین (ع) روانه شد. امام حسین (ع) وقتی از دور حر را دیدند، بدون توجه به بدی و شدت اقدام قبلی او، نخواستند شاهد ذلتش باشند؛ از این رو، به حضرت ابوالفضل (ع) امر کردند به استقبال او بروند. حر از شدت شرمندگی سر به زیر و سرافکنده بود. سپس به حضرت (ع) عرض کرد: اگر مرا عفو کردید، اجازه بدهید تا در راه شما جهاد کنم. امام حسین (ع) هم به او اجازه رفتن به میدان دادند. عفو حر توسط امام حسین (ع) در حالی که او مسبب مصائب ایشان بود شگفت‌آور است و شگفتی بیشتر، از نادیده گرفتن گناه بزرگ او و نیز از لطف و محبت آن امام بزرگوار حاصل می‌شود.»

● مرتبه دوم؛ صفح

صفح آن است که انسان بدی و زشتی دیگران در حق خویش را نادیده بگیرد. در قرآن کریم، نادیده گرفتن ظلم و بدی دیگران صفح نامیده شده و از مؤمنین می‌خواهد که نسبت به هم‌دیگر این چنین باشند تا مورد غفران الهی واقع شوند: «وَلْيُغْفِرُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» [۴] «صفح» در اصل به معنای دامنه کوه، پهنی شمشیر یا صفحه صورت است و این جمله معمولاً به معنای روی گرداندن و صرف‌نظر کردن به‌کار می‌رود. [۵]

۱. جعفری، یعقوب، تفسیر کوثر، ج ۴، ص ۳۴. ۲. قمی، عباس، سفینه البحار، ج ۲، ص ۶۳۸. ۳. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، ج ۶۴، ص ۲۶۶. ۴. نور، آیه ۲۲. ۵. امامی، عبدالنبی، فرهنگ قرآن، اخلاق حمیده، ج ۳، صص ۱۷۹-۱۸۰.



و فرمود: «...يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَ هُوَ أَزْهَمُ الرَّاحِمِينَ» [۷] این درسی است که انبیا به انسان می‌دهند. درس گذشت و عفو، درس اغماض و چشم پوشی از هم کیشان و هم نوعان اشتباه کار و خطاکردار تا زندگی با یک دیگر ظرف محبت و صفا و صمیمت و وفا باشد. [۸] درحقیقت این دال بر نهایت بزرگواری یوسف نبی (ع) است که نه تنها از حق خویش گذشت، حتی حاضر نشد کمترین توبیخ و سرزنشی نماید؛ بلکه از نظر حق الله نیز به آنان اطمینان داد که خداوند غفور و بخشنده است. این آیات به انسان‌ها درس مهمی می‌دهد که به هنگام پیروزی بر دشمن، انتقام جو و کینه‌توز نباشید.

عفو امام علی (ع) در جنگ جمل: «برخورد امیرمؤمنان (ع) پس از جنگ جمل با دشمنان خود آنچنان کریمانه بود که حتی دشمن‌ترین افراد را به تحسین وامی‌داشت. آن حضرت در این جنگ، دستور عفو عمومی برای مردم بصره صادر کرد و تمام کسانی را که در برابرش شمشیر کشیده بودند بخشید و آن‌ها را آزاد گذاشت تا کشته‌های خود را آزادانه به خاک بسپارند». [۹] مروان حکم از این برخورد شگفت‌زده شد و عده‌ای به یکدیگر می‌گفتند: «ما درباره علی ستم روا داشتیم و بیعت با او را شکستیم، ولی وقتی او بر ما پیروز شد، هیچ‌کس را بزرگوارتر و باگذشت‌تر از او پس از پیامبر (ص) نیافتیم. به پاخیزید تا نزدش برویم و عذرخواهی کنیم».

● مرتبه سوّم؛ بخشیدن و گذشت مربوط به خواص

گاهی انسان عفو می‌کند، اما هم‌چنان پیامدهای گناه دامنگیر گناه‌کار است و تا حدی عفوکننده می‌تواند از آن بکاهد. اگر چنین کند و علاوه

«صفح» یعنی گذشتن از گناه و ترک عقوبت است و موارد آن در قرآن نسبت به عقوبت دنیوی است. [۱] صفح به معنی روی برگرداندن است. می‌تواند اشاره به این باشد که اصلاً خطای خطاکار را به کلی به دست فراموشی بسپارد، نه تنها ملامت نکند؛ بلکه هیچ تأثیری در ارتباط شما با او نداشته باشد. [۲] کسی که خواهان عفو و بخشش خداوند در قیامت است شایسته است خودش نیز، کسانی را که در حق او ظلم کرده‌اند را ببخشد و مهم‌تر اینکه ظلم آنان را نادیده بگیرد. امام رضا (ع) در تفسیر آیه ۸۵ سوره حجر: «فاصفح الصفح الجمیل»: از دشمنان، به خوبی صرف نظر کن، می‌فرماید. منظور عفو کردن بدون سرزنش است. [۳]

انسان کریم و عزیز در برابر ناملایمات تحت تأثیر قرار نمی‌گیرد و خویشتن را نمی‌بازد؛ بلکه با عفو و اغماض و احسان مبادله می‌کند و به جای انتقام به فرو نشاندن خشم و صبر و خویشتن داری روی می‌آورد. امام علی (علیه السلام) در اهمیت عفو و گذشت در حدیث دیگری چنین فرمودند: «إِذَا أَسَىءَ إِلَيْكُمْ فَأَعْفُوا وَ أَصْفَحُوا كَمَا تُحِبُّونَ أَنْ يُعْفَى عَنْكُمْ» [۴]؛ اگر کسی به شما بدی کرد شما چشم‌پوشی کنید و گذشت داشته باشید؛ همان‌طور که دوست دارید دیگران هم نسبت به شما گذشت داشته باشند». از کرامت‌های حضرت یوسف (ع)، گذشت و عفو ایشان نسبت به برادرانش بود. یوسف نبی (ع) با عفو و گذشت نمودن از برادران در مقابل ظلمی که در حق ایشان نمودند، جهانیان را به شگفت در آورد. برادران حضرت یوسف بعد از سال‌ها، در زمان رویارویی با یوسف (ع) در این انتظار بودند که آیا گناهشان قابل بخشش است یا نه. بر همین اساس، رو به یوسف (ع) نمودند و گفتند: «قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ أَثَرُكَ اللَّهُ عَلَيْنَا وَإِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ» [۵] حضرت یوسف (ع) نه تنها در مقام انتقام‌جویی بر نیامد، بلکه بلافاصله با این جمله به آنان امنیت و آرامش خاطر داد و فرمود: «قَالَ لَا تَذْهَبْ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ...» [۶] سپس اشاره به عفو و گذشت خداوند نمود

۱. همان، ج ۳، ص ۱۴۵. ۲. مکارم شیرازی، ناصر، اخلاق در قرآن، ج ۳، ص ۴۱۴. ۳. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۱۱، ص ۱۲۸. ۴. همان، ص ۱۴۷. ۵. سوره یوسف، آیه ۹۱. ۶. سوره یوسف، آیه ۹۲. ۷. سوره یوسف، آیه ۹۳. ۸. انصاریان، حسین، عرفان اسلامی، ج ۹، ص ۳۶۷. ۹. عکبری، محمد بن محمد نعمان، الجمل والنصرة لسيد العترة في حرب البصرة، ص ۴۰۸.



بر بخشش تلاش کند، گنه‌کار وجهه ایمانی و اجتماعی خود را کسب کند، لطف بزرگی نموده است. علمای اخلاق این مرحله را غفران به معنای پوشانیدن آثار خطا و گناه می‌دانند. [۱] انسان همواره در تلاش است تا راهی برای رهایی بجوید. قرآن کریم به این نیاز انسان به صورت ویژه‌ای پرداخته و در موقعیت‌های مختلف از امکان جبران گناهان گذشته و امید به عفو خداوند سخن به میان آورده است. خداوند متعال در آیات متعددی انسان‌ها را برای دستیابی به مغفرت الهی به مسارعه تشویق نموده و به غفران اشاره نموده است [۲] تا در جهت رفع موانع نزول مغفرت گام بردارند: «وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ» [۳]

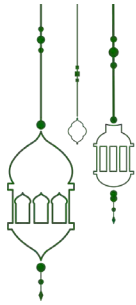
عفو پیامبر اکرم (ص) در زمان قدرت: نمونه بارز این عفو برخورد بزرگوارانه پیامبر (ص) در فتح مکه با سردمداران کفر است. در حالی که در اوج قدرت قرار داشت. هنگامی که ابوسفیان و عبدالله ابن امیه اظهار پشیمانی کردند، امیرمؤمنان (ع) راه را به آنان نشان داد که بروید در مقابل پیامبر (ص) بنشینید و همان جمله‌ای را که برادران یوسف در مقام عذرخواهی بر زبان جاری کردند بگویید، پیامبر شما را خواهد بخشید. آنان چنین کردند و تقاضای عفو نمودند. حضرت نیز آنان را بخشید. این در حالی بود که یکی از فرماندهان سپاه به نام سعد بن عباد با ورود به شهر مکه شعار می‌داد: «الیوم یوم الملمحه». امروز روز جنگ و نبرد است. اما پیامبر اکرم (ص) سخت برآشفته و به امام علی (ع) فرمودند پرچم را از دست او بگیرد. آن‌گاه این جمله را بر زبان آوردند: «بل الیوم یوم المرحمه»؛ امروز روز رحمت و بخشش است. [۴]

● مرتبه چهارم: نیکی کردن

«عفو به همراه نیکی» آن است که انسان در مقابل بدی دیگران، نه تنها او را می‌بخشد، بلکه به آنان نیکی و احسان هم می‌کند. این مرتبه از گذشت

از مراتب قبلی مشکل‌تر و نیازمند روحیه ایمانی قوی است و انسان‌های معمولی کمتر از این مرتبه برخوردارند؛ اما باید دانست که در تعالیم دینی، عفو و احسان به این شیوه مورد تأکید بیشتری واقع شده و به صورت جدی از مسلمانان خواسته شده که این چنین باشند. قرآن کریم می‌فرماید: عفو به معنای کنترل و مهار خشم و عواطف و چشم‌پوشی از حقوق خود است و این موجب می‌شود تا انسان صبر را در مقام خشم و غضب تجربه کند. تکرار این‌گونه اعمال در انسان باعث می‌شود تا صبر و شکیبایی در انسان تقویت شود و آدمی به پاداش صابران برسد؛ به این معنی که مقام صابران پاداش عمل عفو می‌شود که خود مصداق صبر است و خداوند در این باره می‌فرماید: «وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ» [۵] هم‌چنین درجای دیگر می‌فرماید: «يَذَرُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ» [۶]؛ آیه مبنی بر مژده سعادت و مدح آن گروهی از دانشمندان، مانند عبدالله بن سلام و سلمان فارسی و تمیم دارمی و جارود عبدی است که با مشرکان و کفار با حسن سلوک و هم‌چنین با مردم جاهل و نادان مدارات می‌نمودند. پروردگار نیز در برابر سبقت آنان به ایمان دوبار و زیاده اجر و ثواب به هریک از آنان موهبت فرموده است. پیوسته رفتار ناشایسته و گفتار ناسزای مردم جاهل را به رفتار نیک و سخنان پندآمیز پاسخ داده و در برابر بت‌پرستان صبر و بردباری پیشه نموده و با عموم مردم جاهل مدارات می‌نمودند. [۷] یکی از مؤثرترین روش‌ها برای مبارزه با دشمنان و بیدار کردن غافلان و فریب خوردگان آن است که انسان برای دفع بدی آنان، روش نیکی را انتخاب کند و حتی به آنان نیکی کند: «ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةَ» [۸]؛ اینجا است که در وجدان آن‌ها غوغایی به پا می‌شود و شخص بدکار تحت ضربات سرزنش وجدان خویش قرار می‌گیرد و در بسیاری از موارد در برنامه‌ی خویش

۱. مکارم شیرازی، ناصر، اخلاق در قرآن، ج ۳، ص ۴۲۱. ۲. اعراف، آیه ۵۳؛ آل عمران، آیه ۱۳۵؛ تغابن، آیه ۱۷؛ نساء، آیه ۸۳؛ زمر، آیه ۵۳. ۳. آل عمران، آیه ۱۳۳. ۴. شرح نهج البلاغه، ج ۱۷، ص ۲۷۲ و سیره ابن هشام، ج ۴، ص ۴۹. ۵. فصلت، آیه ۳۴. ۶. قصص، آیه ۵۴. ۷. حسینی همدانی، همان، ج ۱۲، صص ۲۴۳-۲۴۴. ۸. مومنون، ۹۶.



و مشاهده کردید در این چند مرتبه که آمدید مصر من همه نوع محبتی به شما کردم. بضاعت شما را رد کردم، ضیافت کردم، کیل وافی دادم. این از جهت حق الناس؛ اما از جهت حق الله در حق شما دعا می‌کنم و طلب مغفرت که خداوند هم از شما مؤاخذه نمی‌فرماید؛ زیرا «وَهُوَ أَزْهَمُ الرَّاحِمِينَ» [۶] است. زیبایی بخشش یوسف (ع) در این است که برادران خود را در زمان قدرت‌مندی و توانایی بر انجام انتقام، می‌بخشد و این صفت کریمان است.



نتیجه

حقیقت عفو گذشتن از خطاهای دیگران است که این مهم با مهار نمودن و مدیریت هیجانات نفسانی در انسان میسر می‌شود و از آنجا که دستیابی به حقیقت عفو نیازمند درک منشأ و منبع عفو است، توجه به منشأ عفو امری حائز اهمیت است. بر این اساس، آموزه‌های اسلامی در تبیین منشأ عفو، بر خود دوستی، قلب رئوف، احسان و نیکوکاری، تأکید نموده‌اند تا بتوان با توجه به منشأ عفو، به حقیقت عفو دست یافت. هم‌چنین برای دستیابی به حقیقت عفو، توجه به مراتب عفو از اهمیت بسزایی برخوردار است. درواقع، حقیقت و چیستی عفو در قرآن کریم در سه مرتبه مطرح شده است که مرتبه‌ی اول آن گذشتن از حق خویشتن است. زمانی که انسان به این ویژگی دست یابد در مرتبه‌ی بعد واجد صفت غفران خواهد شد. در این مرتبه انسان علاوه بر اینکه عفو می‌کند، پیامدهای گناه را از گناه‌کار محو می‌کند تا گناه‌کار وجهه ایمانی و اجتماعی خود را کسب کند. مرتبه‌ی بعد صفح است که انسان علاوه بر عفو و گذشت، بدی و زشتی دیگران در حق خویش را نادیده بگیرد. مرتبه‌ی نهایی عفو، عفو به همراه نیکی است که انسان در مقابل بدی دیگران، نه تنها او را می‌بخشد، بلکه به آنان نیکی و احسان هم می‌کند. این مرتبه نیازمند روحیه ایمانی قوی است و انسان‌های معمولی کمتر از این مرتبه برخوردارند

تجدید نظر می‌کند. [۱] در سیره پیشوایان و روش عملی پیامبر ص و ائمه هدی ع بسیار دیده‌ایم که افراد یا جمعیت‌هایی را که مرتکب بدترین جنایات شده‌اند، به نیکی پاسخ گفته و مشمول محبتشان ساخته‌اند و همین سبب، انقلاب و دگرگونی روحی و باز گشت آن‌ها به طریق حق گردیده است. [۲]

عفو مالک اشتر؛ مالک اشتر از بازار کوفه می‌گذشت. شخصی که او را نمی‌شناخت یک بُندقه‌ای (آشغال) را برداشت پرت کرد به سر و صورت مالک. مالک اعتنایی نکرد و رد شد. به آن شخص گفتند: آیا شناختی این کسی که این جور به او اهانت کردی، مسخره‌اش کردی که بود؟ او مالک اشتر بود. گفت: قبل از اینکه درباره من تصمیمی بگیرد بروم از او معذرت بخواهم. تعقیبش کرد دید رفت داخل مسجد و شروع کرد به نماز خواندن. صبر کرد تا نمازش را سلام داد. بعد سلام کرد و افتاد به التماس که من همان آدم بی‌ادب بی‌تربیتی هستم که به شما جسارت کردم، نمی‌شناختم، مالک گفت: به خدا قسم من به مسجد نیامدم جز برای اینکه دو رکعت نماز بخوانم و بعد درباره تو دعا بکنم که خدا از گناه تو بگذرد و تو را هدایت کند. [۳]

عفو و نیکی حضرت یوسف (ع) به برادران خطاکارش: «یکی از زیباترین جلوه‌های عفو، برخورد حضرت یوسف (ع) با برادرانش است. فرزندان حضرت یعقوب بی‌رحمانه‌ترین جفاها را به پدر و برادرشان روا داشتند تا آنجا که یوسف نوجوان را با ترفند و حيله از پدر جدا نمودند و به پناه انداختند. یعقوب (ع) چهل سال در فراق پسرش سوخت و چشمانش بر اثر گریه و اندوه سفید و نابینا شد [۴]؛ ولی همین یوسف (ع) وقتی بر مسند رهبری مصر نشست و برادران خطاکارش عذرخواهی کردند، بی‌درنگ آنان را بخشید و فرمود: «قَالَ لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَ هُوَ أَزْهَمُ الرَّاحِمِينَ» [۵]؛ یعنی من از شما گذشت کردم و هیچ اثری بر فعل شما بار نمی‌کنم و دست از محبت برادری بر نمی‌دارم؛ چنان‌که دیدید

۱. رضایی اصفهانی، تفسیر قرآن مهر، ج ۱۳، ص ۹۳. ۲. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۱۴، ص ۳۰۸. ۳. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۲۲، ص ۴۷۶-۴۷۷.

۴. یوسف آیه ۸۴. ۵. یوسف، آیه ۹۲. ۶. طیب، عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۲۶۶.



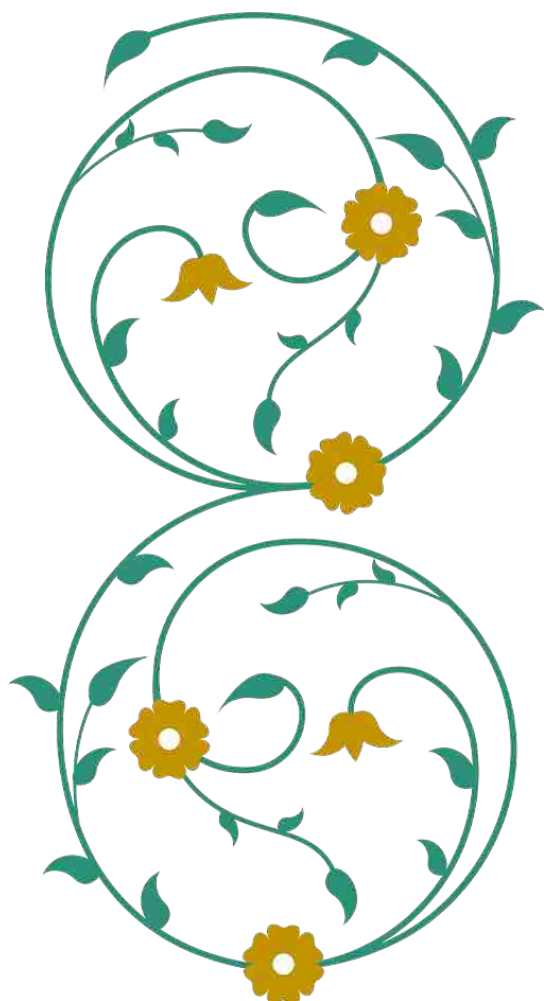
عفو و گذشت از سوی خداوند متعال، برای ترغیب بندگان به شکرگزاری و سپاس صورت می‌گیرد و خداوند به جهت ایجاد انگیزه‌ی گرایش خلق به سوی خالق در مقام ربوبیت، به عفو و گذشت از خطا و گناهان بندگان اقدام می‌نماید و با آنکه بنده مستحق تنبیه و مجازات دنیوی و یا اخروی است، از وی می‌گذرد. بروز و ظهور این ویژگی نیازمند این است که انسان با اراده قوی، به‌عنوان یکی از علل و عوامل اصلی، برای توانمندی خود بر عفو و گذشت از انتقام نائل شود که انسان اگر اراده و خواست قوی داشته باشد، می‌تواند امیدوار باشد که از خطای دیگران در گذرد و با ایشان از در عفو و گذشت وارد شود.

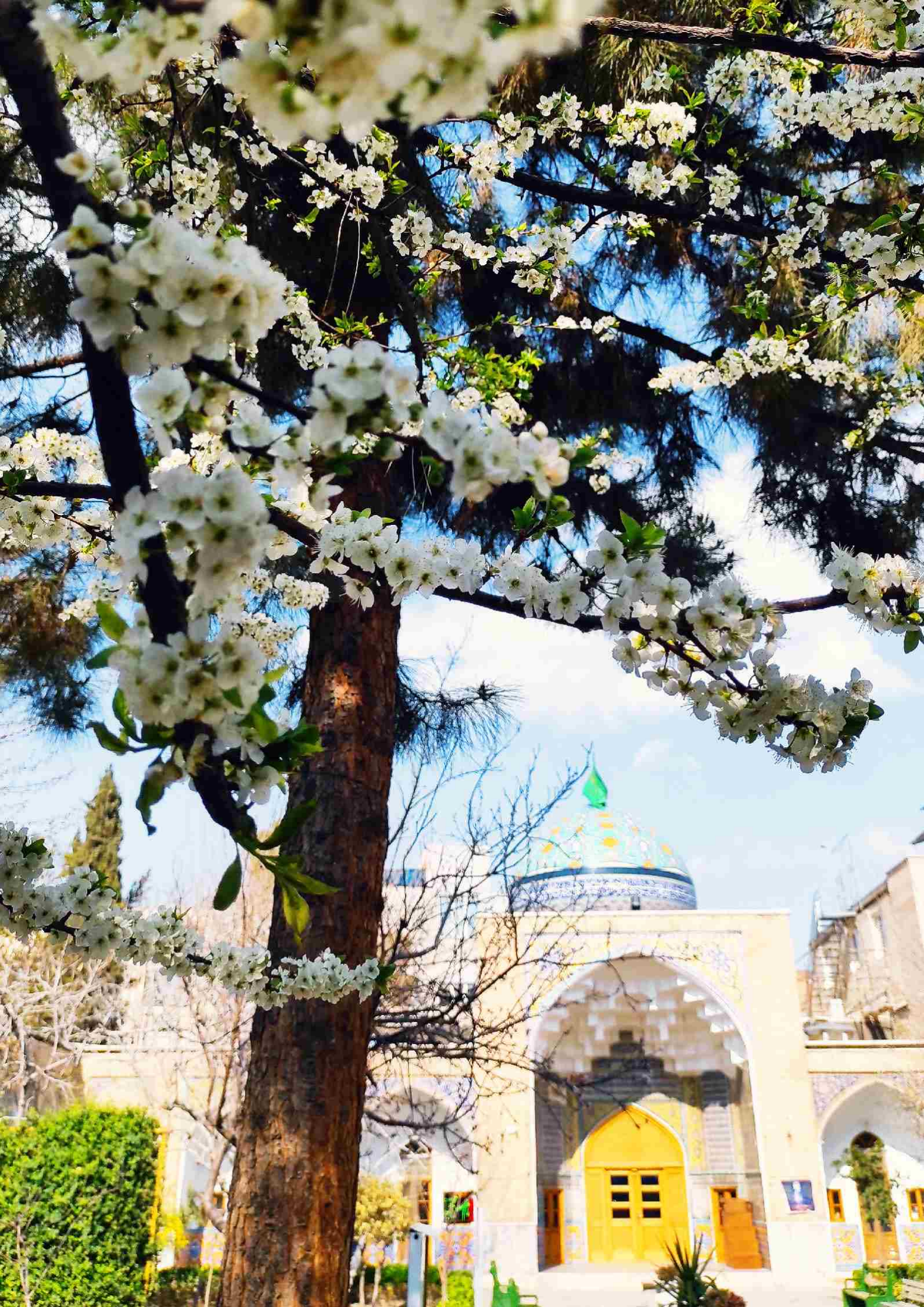


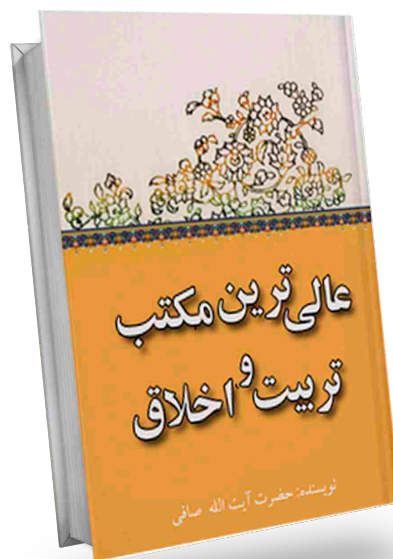
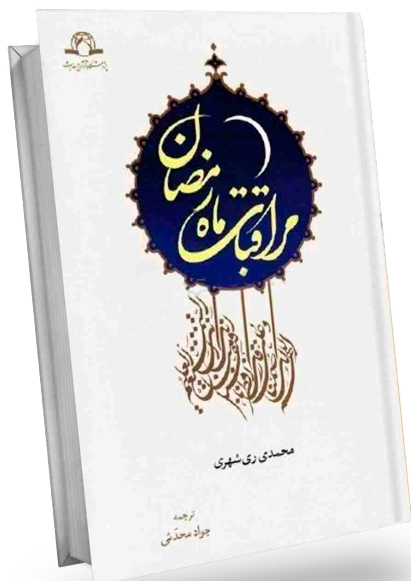
فهرست منابع

۱. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، قم: مكتبة الأعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ق.
۲. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت: دارصادر، ۱۴۱۴ق، چاپ سوم.
۳. امامی، عبدالنبي، فرهنگ قرآن، اخلاق حمیده، قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۹ش، چاپ اول.
۴. انصاریان، حسین، عرفان اسلامی، قم: دارالعرفان، ۱۳۸۶ش، چاپ سوم.
۵. جعفری، یعقوب، تفسیر کوثر، قم: مؤسسه انتصارت هجرت، ۱۳۷۶ش، چاپ اول.
۶. حسینی همدانی، محمد، انوار درخشان در تفسیر قرآن، تهران: لطفی، ۱۴۰۴ق، چاپ اول.
۷. رازی، محمد بن ابی‌بکر، پرسش و پاسخ‌های قرآنی، قم: نورگستر، ۱۳۸۰ش، چاپ اول.
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دارالقلم، ۱۴۱۲ق، چاپ اول.
۹. رضایی اصفهانی، محمدعلی، تفسیر قرآن مهر، قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن، ۱۳۷۸ش، چاپ اول.
۱۰. صادقی تهرانی، محمد، ترجمان فرقان، قم: شکرانه، ۱۳۸۸ش، چاپ اول.
۱۱. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصرخسرو، ۱۳۷۲ش، چاپ سوم.
۱۲. طیب، عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: اسلام، ۱۳۶۹ش، چاپ دوم.
۱۳. عکبری، محمد بن محمد نعمان، الأمالی، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، چاپ اول.
۱۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ق، چاپ دوم.
۱۵. فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب، قاموس المحيط، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۴، چاپ دوم.
۱۶. فیومی، احمد بن محمد، مصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير، قم: دارالهجرة، ۱۴۱۴ق.

۱۷. قرشی، علی‌اکبر، قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۷۱ش، چاپ ششم.
۱۸. قمی، عباس، سفینه البحار، قم: اسوه، ۱۴۱۴ق، چاپ اول.
۱۹. کمالی دزفولی، علی، شناخت قرآن، تهران: اسوه، ۱۳۷۰ش، چاپ اول.
۲۰. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الأنوار لجامعة الدرر الأخبار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق، چاپ دوم.
۲۱. محمدی گلپایگانی، ابوالقاسم، جرحه‌ای از زلال قرآن، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۰ق، چاپ اول.
۲۲. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
۲۳. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران: صدرا، ۱۳۸۴ش، چاپ هفتم.
۲۴. مکارم شیرازی، ناصر، آیات ولایت در قرآن، قم: نسل ج.ان، ۱۳۸۶ش، چاپ سوم.
۲۵. اخلاق در قرآن، قم: مدرسه الإمام علی بن ابی‌طالب علیه السلام، ۱۳۸۵ش، چاپ چهارم.
۲۶. تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۷۱ش، چاپ دهم.
۲۷. موسوی خمینی، روح الله، شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶ش







● مراقبات ماه رمضان

✍ نویسنده: محمد محمدی ری شهری

این کتاب در پنج بخش تدوین شده که عبارتند از: از فضایل ماه خدا؛ آمادگی برای میهمانی خدا؛ آداب میهمانی خدا؛ شب قدر؛ آداب بیرون آمدن از میهمانی خدا.

در بخشی از پیش گفتار این کتاب آمده است: خداوند سبحان، در این ماه، میهمانی ویژه‌ای را برای تربیت روح ترتیب داده که می‌تواند در حیات معنوی انسان تحولی پدید آورد و او را به سعادت ابدی برساند. نکته مهم در این مسیر آن است، انسانی که می‌خواهد به دنیای این ضیافت گسترده وارد شود، بداند به کجا می‌رود، معنای میهمانی الهی چیست و چگونه باید وارد آن شود.

لازم به ذکر است که چاپ هفتم کتاب «مراقبات ماه رمضان»، به زبان فارسی، منتشر شده است. این کتاب را استاد ری شهری با همکاری «رسول افقی» تألیف کرده و استاد «جواد محدثی» آن را ترجمه کرده است.

● عالی‌ترین مکتب تربیت و اخلاق یا ماه مبارک رمضان

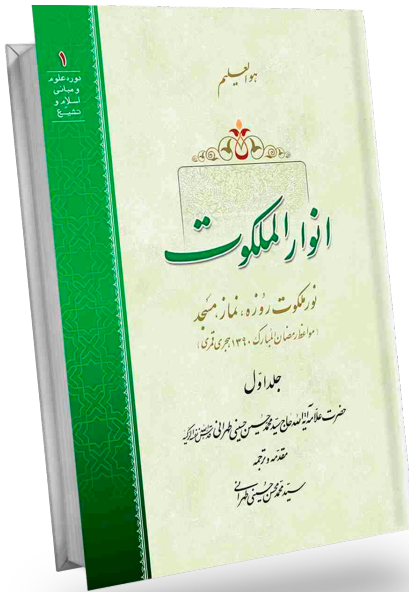
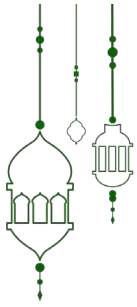
✍ نویسنده: لطف الله صافی گلپایگانی

کتاب حاضر که به قلم فقیه وارسته، حضرت آیت الله العظمی صافی گلپایگانی، به رشته تحریر درآمده، پیرامون آثار این ماه عظیم سخن می‌گوید.

این کتاب آکنده از نکات جالب و جذاب تفسیری، حدیثی، تربیتی و اخلاقی است و خواننده مطالب نافع و سودمندی را درباره ماه مبارک رمضان و آثار این ماه به دست می‌آورد.

این کتاب راهنمای خوبی برای همه خوانندگان و افرادی است که خواهان منبعی مفید درباره اخلاق اسلامی و ارتقای سطح معرفت و آگاهی خود در این زمینه هستند. قلم کتاب روان و مطالب آن دارای چینش منطقی و دقت علمی خوبی است و مستندات به خوبی با ذکر آدرس ذکر شده‌اند و کثرت استفاده از آیات و روایات و حکایات اسلامی از ویژگی‌های برجسته این اثر است. اثر مزبور مشتمل بر شانزده باب است که عبارتند از:

درباره باب اول: فضیلت ماه مبارک رمضان در خطبه رسول خدا صلی الله علیه وآله؛ باب دوم درباره روزه ندای الهی است که شرحی بر آیه ۱۸۳ سوره بقره است؛ باب سوم درباره ماه رمضان ماه نزول قرآن است که در آن مطالب متنوعی درباره قرآن آمده است... و سرانجام باب شانزدهم درباره عید سعید فطر است.



● انوار الملکوت: نور ملکوت روزه، نماز، مسجد، قرآن، دعا (خلاصه مواظ ماه مبارک رمضان) ✍ سید محمد حسین حسینی طهرانی

خلاصه‌ای از مواظ و گفتارهای اخلاقی مؤلف است که در رمضان ۱۳۹۰ هجری قمری بیان گردیده است. این مواظ که توسط خود ایشان خلاصه شده، شامل طیف گسترده‌ای از موضوعات اسلامی با رویکردی عرفانی و معنوی درباره عقاید شیعه، احکام روزه، نماز، شرح اوصاف و حقایق قرآن می باشد.

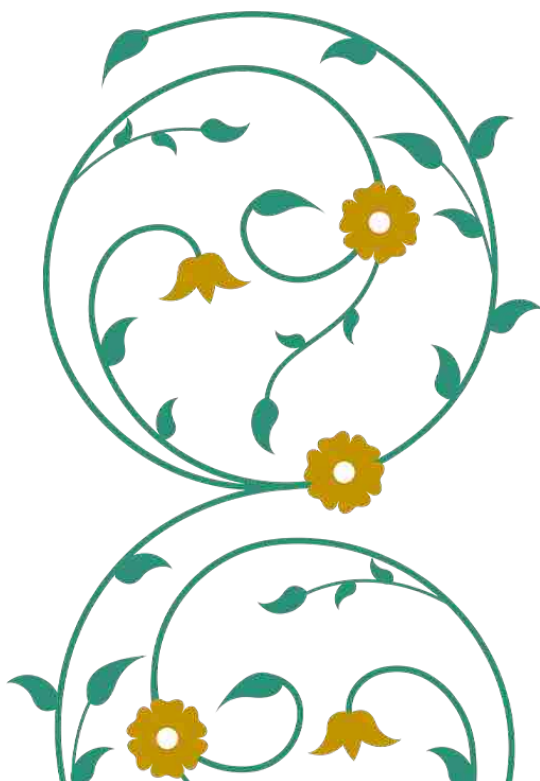


● اخلاق روزه

✍ نویسنده: امام موسی صدر

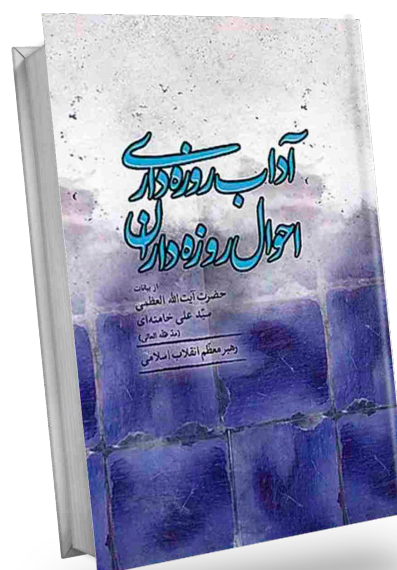
در پیش گفتار این کتاب آمده است: اخلاق روزه، عنوان دیگری از مجموعه پرتوهاست که برخی دیدگاه‌ها و تجربیات معرفتی امام موسی صدر را در پیوند با روزه منعکس می‌کند. تنوع مطالب این کتاب به سبب تنوع شرایط زمانی و مناسبت‌های تاریخی و جغرافیایی است که وی برای توضیح آن‌ها سخن گفته است؛ اما در عین تنوع مطالب، کتاب وحدت و انسجام موضوعی دارد؛ زیرا از دیدگاه‌های مختلف روزه و معانی، ابعاد و تأثیرات و جلوه‌های آن را در طول زمان را بیان می‌کند.

فهرست کتاب بدین شرح است: روزه؛ تمرین جهاد؛ شأن امت و سرنوشت او؛ اخلاق پیروزی؛ زکات فطر؛ پس از عید؛ از تولد و حضور؛ از بودن و غیاب.





موضوعات مهم: فضیلت ماه رمضان و اعمال آن/فرصت دعا و مناجات/آثار و برکات تقوا/آفات بی تقوایی/رمضان؛ ماه تمرین تسلط بر نفس و خودسازی، شخصیت و وصایای امیرالمؤمنین(ع)/اهمیت شب قدر/روز قدس؛ یادگار برجسته‌ی امام (ره)/عید فطر
باب سوم درباره ماه رمضان ماه نزول قرآن است که در آن مطالب متنوعی درباره قرآن آمده است... و سرانجام باب شانزدهم درباره عید سعید فطر است.



● آداب روزه داری و احوال روزه داران

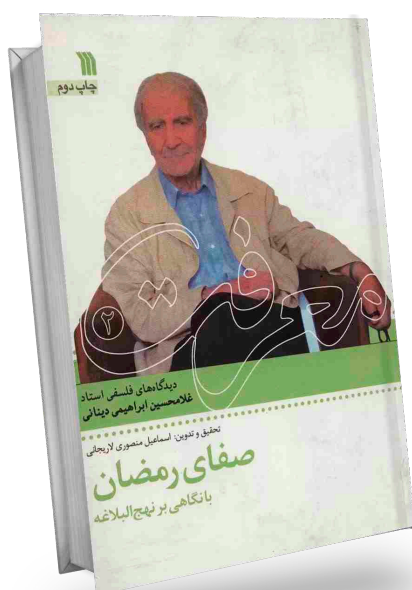
این کتاب مجموعه توصیه‌ها، نصایح، تحلیل‌ها و مواعظی است که در ماه‌های رمضان، در طول ۲۲ سال گذشته، از سال ۱۳۶۹ تا ۱۳۹۰ در بیانات حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای ارائه شده است.

مخاطبان این مواعظ عموم مردم بوده‌اند هرچند بعضی از این سخنان در دیدار جمعی از قاریان قرآن کریم، کارگزاران نظام جمهوری اسلامی ایران، نمازگزاران نماز جمعه، اساتید دانشگاه‌ها، دانشجویان، شاعران و... بیان شده است.

بنابراین، در انتخاب مطالب این کتاب دو ویژگی مورد توجه قرار گرفته است:

نخست؛ موضوع بیانات ماه مبارک رمضان؛ معارف دینی مربوط به روزه‌داری؛ آداب دعا؛ تکالیف مؤمنان در این ماه از نظر فردی، اجتماعی و سیاسی و نظایر آن باشد.

دوم؛ صرفاً در محدوده زمانی از حلول ماه مبارک رمضان تا پایان روز عید سعید فطر هر سال بیان شده باشد. خواننده‌هایی که با دقت این کتاب را مطالعه کنند، درخواهد یافت که فضای معنوی خاصی در این مجموعه احساس می‌شود که دلیل آن بر زبان گوینده عظیم‌الشان آن نیز جاری شده که در ماه رمضان فضای معنوی و ملکوتی بر عالم و به خصوص بر جامعه‌ی اسلامی و مؤمنین اهل عبادت حکم فرماست و بر همه افعال و بیانات و روایات مسلمانان تأثیر می‌گذارد.

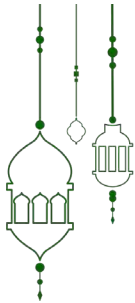


● صفای رمضان با نگاهی بر نهج البلاغه

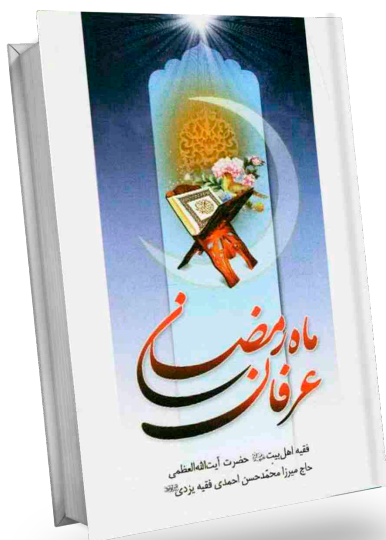
نویسنده: غلامحسین ابراهیمی دینانی

کتاب «صفای رمضان با نگاهی بر نهج البلاغه» دیدگاه‌های فلسفی استاد غلامحسین دینانی نوشته «غلامحسین ابراهیمی دینانی» توسط انتشارات سروش منتشر شده است.

«اهل خلوت، الفتی با شب دارند و اهل عزلت نیز». «عزلت» به معنی دوری جستن از غوغای خلق و زمانه همیشه مطلوب نیست، بلکه در برهه‌ای از زمان برای هر سالکی تجربه آن لازم است؛ اما «خلوت» جدایی گزیدن از خود است. یعنی دوری گزیدن از مشتتهیات، آرزوها، تمثیلات و تصوراتی که در ذهن ما بافته می‌شود یا شخصیتی که انسان با خیال برای خود ساخته است و گاه با شخصیت



علامه طباطبایه رحمه الله است. ویژگی مهم این کتاب آن است که مولف برخی لطایف و ظرایفی که خود از محضر اساتید اخلاق و سیروسلوک، به ویژه مرحوم آیت الله سعادت پرور، دریافت نموده در اینجا ذکر نموده است.



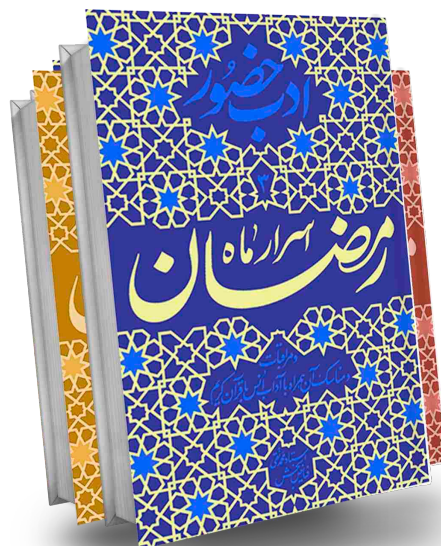
عرفان ماه رمضان

محمد حسن احمدی فقیه

این کتاب درباره بررسی ابعاد معنوی و عرفانی ماه مبارک رمضان و فضیلت این ماه و اعمال مربوط به آن است. در این کتاب از منظری قرآنی و روایی به بیان آثار انسان ساز ماه مبارک رمضان پرداخته شده و آثار معنوی روزه، عبادت، انفاق، اعمال سحر و دعا در این ماه بیان گردیده است. نویسنده به فضیلت سحر و شب های قدر و اعمال مخصوص آن ها اشاره کرده و سیره معصومین (ع) در دعا و نیایش با خداوند متعال را در ماه مبارک رمضان را تشریح نموده است. از دیدگاه نویسنده، تجلی عرفان در ماه مبارک رمضان را در نوافل و اعمال مخصوص این ماه دانسته و چگونگی به جای آوردن نوافل، ادعیه و اعمال دهه آخر ماه مبارک رمضان را بیان نموده است. وی با توجه به ثواب عظیم عبادات، افزایش رحمت و مغفرت پروردگار و تقرب به درگاه او در ماه مبارک رمضان را فرصتی بسیار مناسب برای کسب کمال و پر کردن خلأهای معنوی عنوان کرده و از مخاطبان خویش خواسته است که فضیلت این ماه و ثواب عظیم اعمال آن را قدر بدانند.

واقعی او بسیار فاصله دارد و در خلوت گزینی این فاصله برداشته می شود. خلوت گزینی نیاز به گوشه ای دور از خلق ندارد؛ می توان در جمع هم به آن دست یافت، اگر با خود «صدق» داشته باشیم. روزه یعنی همان خلوت گزیدن با خود. رمضان فرصت خوبی است که این خلوت دست می دهد. این شب های پاک را که شب های نزول حقایق، رحمت، ارواح طیبه و ملائکه است قدر بدانیم. ...»

در این کتاب که دومین جلد از مجموعه برنامه تلویزیونی «معرفت» است، با دیدگاه های استاد دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، درباره رابطه علم و عبادت، رابطه شب قدر با ولایت حضرت امیرالمومنین (ع)، قدر «شب» و شب قدر و ارتباط آن با روابط اجتماعی و حق الناس، چستی زمان و مکان، وابستگی و وابستگی و راه رسیدن به معرفت آشنا می شویم.



ادب حضور

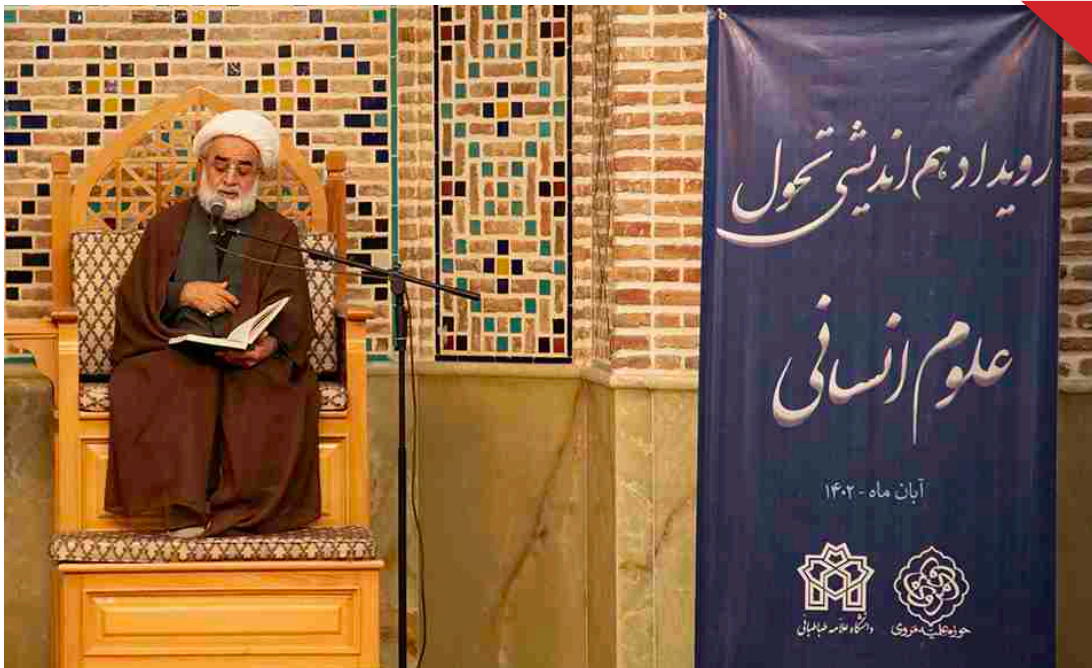
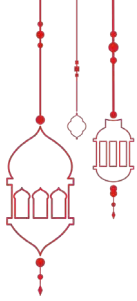
استاد محمد تقی فیاض بخش

ادب حضور مجموعه شش جلدی است که به آداب و مراقبات مهم ترین ایام سال، در نزد اهل معنا، می پردازد؛ اوقاتی که در فرهنگ اهل بیت علیه السلام فرصتی ویژه برای سیر و سلوک توحیدی معرفی شده اند. این ایام عبارت اند از: سه ماه ارجمند رجب، شعبان و رمضان. اربعین موسوی (یعنی ماه ذی القعدة، دهه ی اول ذی الحجه) و ایام سوگواری حسینی علیه السلام در محرم و صفر. کتاب حاضر، عصاره دستورات اخلاقی و عبادی و همچنین معارف توحیدی پیرامون ماه رمضان، بنا بر مکتب تربیتی

نشست

رویداد تحول در علوم انسانی





رویداد هم اندیشی تحول علوم انسانی

آیت الله تحریری

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين

آیه: «قَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (۴)

ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ (۵)

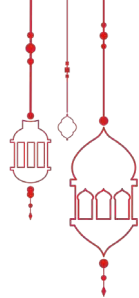
إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ (۶) (سوره تین)

قطعاً یک اصطلاح خاصی دارد. علوم انسانی که با همان ملاحظه‌ها بنیان شده است.

عمدتاً علوم انسانی به آن علومی گفته می‌شود که مربوط به فعل و انفعالات انسان در روابط انسانی می‌شود. در حیطه شناخت روان، شناخت جامعه و جامعه‌شناسی، اقتصاد و علوم سیاسی و امثال این علوم.

نکته دیگر اینکه اساساً ماهیت خود علوم، چه علوم انسانی و چه علوم دیگر، از این نظر که یک شاکله‌ای دارد و یک موضوعی و هدفی و مسائلی، این ماهیتش ماهیت اعتباری است که ساخته دستگاه ذهن بشر است. منتهی این ساختار بر اساس یک سری امور حقیقی شکل می‌گیرد که آن امور حقیقی مربوط می‌شود به ساختمان وجود انسان، در ارتباطش هم با این عالم و هم در ارتباطش با انسان‌های دیگر. این ارتباطها و

با توجه به تخصصی که اساتید بزرگوار در علوم انسانی و در قسمت‌های گوناگون دارند، بنده کلیاتی را در این رابطه عرض می‌کنم. مطالبی که می‌خواهم بیان کنم تکیه بر بعضی جنبه‌های عقلی دارد و مورد پذیرش همه مکاتب علمی است و در تحول علوم انسانی تاثیرگذار است. به نظر می‌رسد که اول به ماهیت علوم انسانی باید توجه شود. در این رابطه کتاب‌هایی نوشته شده و اساتید بیاناتی دارند، اما آن مقداری که به ذهن‌های قاصر می‌رسد بیان شده است. یک وقت ما خود علوم انسانی را بررسی می‌کنیم و یک وقت آن علومی که انسان از آنها بهره می‌برد. اگر به این نکته توجه کنیم، همه علوم که در صحنه جامعه انسانی مطرح می‌شود، علوم انسانی هستند. از این نظر که هدفش رسیدن انسان به یک نوع زندگی مناسب در این عالم است؛ اما



این ساختمان وجودی یک وجود حقیقی است و این ارتباطات هم ارتباطات واقعی است؛ منتهی در جنبه این ارتباطات یک آگاهی‌هایی شکل می‌گیرد که ما می‌خواهیم این ارتباطات را جدا کنیم و هر علمی با یک موضوعش و با قید خاصش در نظر گرفته شود. موضوع همه علوم انسانی انسان است؛ منتهی انسان از دریچه ارتباطات اجتماعی، انسان از جهت فعل و انفعالات روانی اش، انسان از جهت روابط اقتصادی اش این می‌شود. این علم که از این جهت به اعتباری بودنش تعبیر شد، اما انسان خودش واقعاً نیاز اقتصادی دارد؛ نیازهای روحی و روانی با ارتباطات مختلف دارد که این‌ها جنبه‌های حقیقی پیدا می‌کند.

نکته بعد اینکه انسان از دیدگاه همه مکاتب دارای دو بُعد است؛ یک بُعد مادی که فعل و انفعالات ویژگی‌های مادی انسان با محیط و ... را بیان می‌کند که عده‌ای، از علوم تجربی، مربوط به ساختمان بدن انسان است که متکفل این ارتباطات و احکام است. بُعد دیگر را که در فلسفه و در قرآن از آن به روح تعبیر می‌کنیم. در بحث‌های روانشناختی و ... عمدتاً به روان تعبیر می‌شود که وقتی از آن تعریفی به میان می‌آید، به فعل و انفعالات درونی انسان با بیرون که اعم از جهان طبیعت یا روابط گوناگون انسانی باشد؛ اما اینکه این فعل و انفعالات برای کیست و برای چه حقیقتی است، این دیگر آن مقداری که اطلاعات محدود ما ایجاب می‌کند از این علوم، در رابطه با این حقیقت در علوم روانشناختی و روان کاوی، بحث نمی‌شود. این بُعد عمدتاً در مباحث عقلی- فلسفی در مرحله اول و بعدش در علوم دینی از آن بحث می‌شود.

نکته بعد که این هم امر مسلمی است، اینکه یک رابطه تأثیر و تأثری بین بُعد مادی و روحی - روانی انسان هست و نمی‌شود آن را منکر شد و مقداری از مسائل به این تأثیر و تأثر توجه می‌کند. یک مقداری از طبابت‌ها به این نحوه تأثیر و تأثر روح از انفعالات مادی مختص است که گاهی آن جنبه‌های روحی و روانی تأثیر مثبت، حتی در بُعد مادی انسان دارد و بالعکس.

نکته بعد که آن را هم از جنبه قرآنی عرض می‌کنم و هم تحلیل خارجی وجود انسان، این را دلالت می‌کند که بُعد مادی انسان یک مرحله را طی می‌کند که، از دیدگاه قرآن، انسان اولیّه از خاک و بعد گل و بعد مراحل «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ»؛ انسان‌های بعد مبدأ اولیّه‌اش نطفه است و تحولاتی که رخ می‌دهد. غرضم این است که این فعل و انفعالات روحی و روانی از یک برهه خاصی از وجود انسان شروع به پیدا شدن می‌کند تا وقتی که انسان پا در این عالم می‌گذارد؛ اما همه این مباحث تا حدی مسلم است.

در بحث تحوّل علوم انسانی، به نظر می‌رسد که باید به این سؤالات جواب قطعی بدهد؛ یا جواب مثبت قطعی یا جواب منفی قطعی. اینکه اساساً حقیقت انسان چیست؟ از دو جهت این سؤال مطرح می‌شود: اول این که خود ماهیت انسان چیست؟ آیا این ماهیت جنبه تجرّدی دارد یا جنبه مادی؟ البته این‌ها یک کلیّاتی است که در این جا عرضه می‌شود که هر یک از این‌ها مباحث گسترده‌ای در مباحث عقلی و قرآنی دارد و غرضم یک بحث فشرده‌ای است که این مباحث مورد توجه قرار بگیرد که قطعاً شما افضل هستید به این مباحث؛ منتهی یک چینی‌شی به ذهن رسید که از تحلیل علوم انسانی و اینکه قوام علوم انسان به چیست و خود علم ماهیتش چیست؟ با این اصطلاحی که گفته شد و علوم انسانی که اضافه شده است به انسان، این چه حقیقتی را بازگو می‌کند؟ ما دنبال چه حقیقتی باید باشیم. در همین راستا آیا اصالت انسان به همین جنبه روحی روانی‌اش است؟ یا به جنبه مادی و فعل و انفعالات فیزیولوژیکی بدن مادی است؟ قطعاً در علوم انسانی به این بُعد از بُعد فیزیولوژیکی انسان توجه نمی‌شود؛ اگر چه بی ارتباط نیست و روانشناسان از این هم بحث می‌کنند، اما اصالت را به آن فعل و انفعالات روحی و روانی می‌دهند و به این هم باید توجه شود.

نکته دیگر که مخصوص این سؤالات انسان است، اینکه آیا این حالات گوناگون عارض به



این‌ها از امور بدیهی است؛ البته اگر کسی شک کند، در بحث معرفت شناسی گفته می‌شود که دلیلی برای شک وجود ندارد و شک را رد می‌کنند. خلاصه قابل شک نیست. بعضی از این اموری که عرض کردیم، این‌ها بدیهی است و برخی از مباحث مباحث نظری است که قطعاً مباحث نظری باید به مباحث بدیهی برگردد و اگر مباحث نظری به مباحث بدیهی برنگردد، در هر علمی این بحث قابل طرفداری نیست و اثبات شدنی نیست. این هم یک اصل مسلمی است. بنابراین، ما در علوم انسانی باید این مباحث را روشن کنیم و بعد در باره تحوّل بحث کنیم. تحوّل از چه چیزی به چه چیزی و الآن چیست. شاکله علوم انسانی بر چه اساسی است و اگر بخواهیم متحوّل کنیم، باید بر چه اساسی و مبانی تکیه کنیم. خود شما می‌دانید که علوم انسانی را عمدتاً از دسته جات علوم تجربی معرفی می‌شود تا یک مقداری درست است، اما با این بحثی که عرض کردم، باید در این مسئله تجدید نظر کرد که آیا علوم انسانی همه جنبه‌اش جنبه تجربی است ولو ناخود آگاه یا تکیه به مباحث عقلی می‌کند. یعنی این دانشمند این نظریه را ناخودآگاه بر اساس یک اصل عقلی پذیرفته شده نزد خودش، متکی کرده است و آن را مطرح می‌کند و خیال می‌کند که این مسئله فقط با تجربه اثبات می‌شود. بنابراین، غرضم این است که این موضوع را باید درست تبیین کنیم. موضوع علوم انسانی انسان است با این ویژگی‌هایی که عرض کردیم. اگر ثابت شود یا احتمال داده شود که این انسان یک موجود خیلی وسیعی است و حقیقت تجرّدی دارد، این حقیقت تجرّدی نمی‌تواند از موجود مادی سرچشمه بگیرد و این حقیقت تجرّدی فقیر است و فقر با او همراه است یا عینش است. خوب به چه حقیقتی تکیه می‌کند. به حقیقتی که غنی مطلق است؛ کمال مطلق است؛ حکیم است و این انسان را با این شاکله در این عالم برای یک هدف والا آفریده است و این انسان یک موجود نیازمند است که ابعاد مختلف دارد. همه این ابعادش، جنبه فقری برایش حاکم است و خدای

جنبه جسمانی انسان می‌شود یا عارض به جنبه روحی و روانی؟ هر دو تعبیر را می‌آورم که با هر دو رشته جمع شود. این باید مورد توجّه قرار بگیرد. اگر خوب مشخص شود، روند بحث نشان می‌دهد که مبانی این علوم چه باید باشد؟ مطلب دومی که تنها مربوط به انسان نیست و به همه موجودات مربوط می‌شود و آن اینکه با این اصل مسلم که انسان، مانند سایر موجودات این عالم، به یک روابطی تکیه می‌کند. ما به روابطی تکیه می‌کنیم که همه ویژگی‌هایمان خلاصه می‌شود در ارتباطات. ارتباطات مختلف است و از نحوه ارتباطات در علوم بحث می‌شود که این ارتباط نحوه‌اش چگونه است؟ قوه بینایی یک ارتباطی دارد؛ قوه شنوایی یک ارتباطی دارد. از نفس شروع می‌شود و انسان منفعل می‌شود یا بالعکس؟ که این‌ها بحث‌های خاص خودش را دارد.

آن بحث این است که آیا انسان مانند سایر موجودات، یک موجود نیازمند است یا خیر؟ شاخصه‌های نیازمندی را باید در موجود نیازمند پیدا کنیم. اگر نیازمند است، به چه حقیقتی نیازمند است؟ این‌ها باید روشن شود. چون شاکله این موجود به نیاز تکیه می‌کند، ماهیتش یا حقیقتش به یک معنا، به نیاز وابسته است و عین نیاز است. این نیاز به چه کسی است. این قبیل جواب‌ها از این سوالات، قطعاً در علوم تجربی به دست نمی‌آید. جواب این‌ها را باید با یک براهین و درک‌های عقلی انسان بدهد؛ چه جواب مثبتش و چه جواب منفی‌اش. اینکه حقیقت انسان یک امر مادی است به چه دلیل. امر مادی چه ویژگی‌هایی دارد. آیا روح و روان انسان این ویژگی‌ها را دارد یا ندارد؟ این‌ها باید با استدلال مناسب با خودش مطرح شود. همین‌طور مباحث دیگر که در اینجا مطرح شد. این بحث اخیر یک بحث عقلی است. بعضی مباحث مباحث فطری و مورد پذیرش است و به نوعی بدیهی است و مباحث بدیهی استدلال نمی‌خواهد و روشن است. اینکه انسان هست، موجودات این عالم هستند و این ارتباط هست،



غنى مطلق، برای تأمین این فقیر، موجودات را آفریده است که هر یک از این موجودات بُعدی از فقر این انسان را تأمین می‌کند. آن وقت این بُعد روحی انسان که یک وجود حقیقی و اصالی است و دارای هدف والاست و فوق هدف تصور شده نسبت به این عالم، این هدف چه طور تأمین شود؟ قطعاً آفریننده حکیم او این هدف را هم برای او تأمین کرده است. همان طور که هدف تأمین نیازهای مادی را با ایجاد امور مادی تأمین کرده است، این هدف را هم باید تأمین کرده باشد که با وجود انبیا و اولیا علیهم السلام و دین الهی. این دین باید همه شاکله وجود انسان را در ابعادش شامل شود؛ چون این انسان در همه ابعاد نیاز به آن غنى مطلق دارد. آن غنى مطلق، در همه این ابعاد او را به آن هدف عالی می‌رساند. این بُعد مادی یک ارتباط تنگاتنگ با آن بُعد روحی و روانی دارد. نمی‌شود این اهداف را جدا کرد. آن وقت مباحث به گونه دیگری در اینجا مطرح می‌شود. آیه شریف که خواندم، این را می‌فرماید که «قَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (۴)؛ ما انسان را در نیکوترین و زیباترین قوام‌ها آفریدیم.» گوینده‌ای که خلقت همه موجودات را احسن معرفتی می‌کند: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ». به طور خاص در دو آیه دیگر این انسان را به عنوان احسن معرفی می‌کند: «وَصَوَّرَكُمُ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ». خدا شما را صورت داد؛ صورت انسانی، صورت زیبایی. آن وقت در این آیه‌اش در سوره مبارکه تغابن می‌فرماید: «وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ؛ بازگشت به سوی اوست.» که از اینجا نتیجه می‌گیریم که این شاکله باید با این صوَرکم و إليه المصیر شناخته شود. این نکته را عرض کنم که یک وقت بحث تکیه بر بدیهیات و نظریات است که مباحث عقلی است و یک وقت، همراه با این بحث، تکیه به قرآن هم می‌کنیم. به نظر می‌رسد که این بحث هر دو بُعد را دارد. بعضی از قسمت‌هایش را عرض کردم که از امور بدیهی است که همه مکاتب به آن‌ها اقرار دارند و معتقدند و بعضی از مباحث از مباحث عقلی است که باید در جای خودش به آن‌ها پرداخته شود و

همراه با این مباحث، قرآن کریم و معارف عمیق اولیای دین علیهم السلام گویای آن هستند. اگر می‌گوییم علوم انسانی اسلامی، این اسلامیت علوم انسانی را توضیح می‌دهد. نه اینکه ما جدای از اسلام علوم انسانی تجربی داشته باشیم. عرض کردم که علوم انسانی اساسش بر مباحث عقلی است. در تحول باید این صورت خودآگاه تحقق پیدا کند که شخصیت‌هایی که مبزز هستند در علوم عقلی و انسان شناسی‌های حقیقی و ارتباطی یا تسلطی به ابعاد دیگر انسان و روابط دیگر انسان دارند که این روابط را مرتبط کنند به آن مبانی. این اقتصاد انسان اقتصاد انسانی است. انسانی که دارای هدف اعلاست. این باید مطرح شود. ماهیت جامعه شناسی بر چه باید باشد. چه جامعه‌ای را اسلام و تحلیل اولیه انسان، جامعه انسانی می‌شناسد. جامعه شناسی ما باید بر چه چیزی تکیه کند. جامعه انسانی باید چطور شکل بگیرد. این مبتنی می‌شود بر شناخت این زیربناها.

در پایان این آیه شریفه را هم بخوانم در سوره قاف: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلَمُ مَا تُوْشَوْسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»؛ این آیه هم از آیات بسیار عمیقی است که با مبانی و براهین بسیار متعدد عقلی همراه است. این‌ها را إن شاء الله ما باید سرلوحه مباحث علوم انسانی قرار دهیم تا بتوانیم یک حرکت زنده و حرکت بدون تقلیدی از آن دیدگاه‌هایی که تاکنون برای ما ارائه شده است و انسان را به نوعی یک وجود مادی معرفتی می‌کنند، خارج شویم.

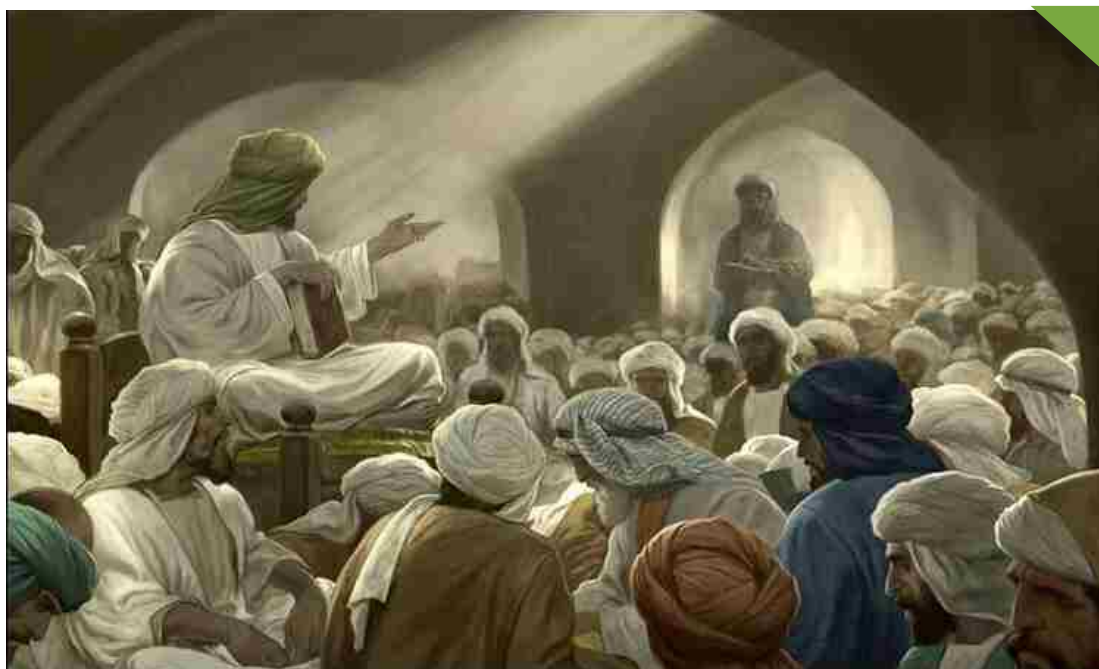
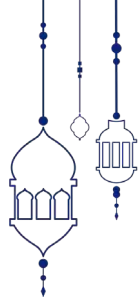
والسلام علیکم ورحمة الله و برکاته





A stack of books is shown on the right side of the image, with their spines and pages visible. The background is a solid blue color. On the left side, there is a decorative vertical line with a small dot at the bottom, followed by the Persian text 'یادداشت‌ها و مقالات' in a white, bold, sans-serif font.

یادداشت‌ها و مقالات



بررسی چالش عدم نیاز به انبیاء الهی با وجود عقل

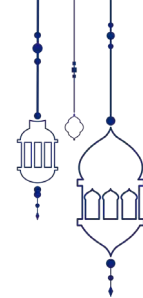
مریم کاظمی؛ طلبه سطح ۲
 «چکیده: یکی از اصلی‌ترین مباحث، در کلام و اعتقادات، ارائه پاسخ‌های متقن به مسائل روز و تبیین صحیح مسائل است. یکی از چالش‌های فکری که در طول تاریخ، در مورد نبوت عامه، مطرح بوده است، بی‌نیازی از انبیای الهی با وجود قوه عقل است. این مسئله در کتب کلامی مطرح شده و اصل این تفکر به برخی از فرقه‌های ضد دین، به نام براهمه، نسبت داده شده است. این گروه خود را بی‌نیاز از مکتب وحی دانسته و تعالیم خود را مستند به عقل می‌دانند. هدف از این نوشتار بیان اصل مسئله بی‌نیازی از انبیای الهی با وجود عقل و تحلیل و بررسی این تفکر است. در این نوشتار با روش تحلیلی توصیفی، این مسئله مطرح و پاسخ‌هایی متقن، با بهره‌گیری از آیات و روایات و کتب کلامی، ارائه شده است. سؤال اصلی این نوشتار این است که بررسی مسئله عدم نیاز به انبیاء الهی با وجود عقل چه نتیجه‌ای در پی دارد؟ نتیجه حاصل از مقاله، پیشرو این است که این مسئله از اساس قابل دفاع نیست و با در نظر گرفتن اهداف بعثت انبیا و همچنین حیطه کارایی عقل، نیاز به مکتب انبیای الهی روشن می‌شود. توجه به این امر که عقل انسان در تمام امور کارایی ندارد و قدرت درک تمام حقائق را ندارد و همچنین توجه به اینکه انبیای الهی دستورات عقل را در بسیاری از موارد تأکید و تأیید می‌کنند، نیاز انسان به تعالیم انبیای الهی را روشن می‌سازد. کلیدواژه: انبیای الهی، براهمه، کارایی عقل، نبوت.

مقدمه

در این مورد، ابتدا نیاز است تبیین صحیح مسئله صورت بگیرد و سپس با روشن شدن اصل تفکر براهمه، پاسخ مستدل به آن، محور اصلی این نوشتار است. همچنین به عنوان مقدمه، توضیح مختصری در مورد فرقه براهمه که این تفکر در کتب کلامی منسوب به آنان است، ضروری به نظر می‌رسد.

هدف از این نوشتار این است که اصل تفکر براهمه در بحث نبوت به خوبی تبیین گردد و با استفاده از منابع معتبر، از جمله دلیل عقل، بدان پاسخ صحیح و متقن داده شود. روشن است که این مسئله یکی از مهمترین مسائل در زمینه نبوت عامه است که پیش از هر چیز پاسخ به آن

یکی از رسالت‌های اصلی متکلمان پاسخ به چالش‌های فکری است که در مورد اعتقادات اسلامی بیان می‌شود. این چالش‌ها عموماً در حوزه توحید، نبوت و معاد است. از معروفترین چالش‌های فکری که از قدیم، در کتب کلامی، مطرح بوده و بدان پاسخ داده شده است تفکر براهمه است، مبنی بر اینکه با وجود عقل نیازی به انبیای الهی نداریم. این تفکر در کتب معروف کلامی مطرح شده، تحلیل و بررسی در مورد آن صورت گرفته و پاسخ‌های متعددی بدان داده شده که مهم‌ترین آن در این نوشتار بیان می‌گردد.



در ابتدای بحث از نبوت عامه لازم است، از این رو طرح این مسئله و پاسخ صحیح و مستدل به آن ضرورت دارد.

سؤال اصلی این نوشتار این است که بررسی مسئله عدم نیاز به انبیا الهی با وجود عقل چه نتیجه‌ای در پی دارد؟ سؤالات فرعی عبارتند از: عقیده براهمه، مبنی بر عدم نیاز به انبیای الهی با وجود عقل، به چه شکل بیان شده است؟ پاسخ‌های صحیحی که در کتب کلامی به این مسئله داده شده است کدام است؟

با تحقیق و بررسی در کتب کلامی روشن می‌شود که در مورد تفکر براهمه در مسئله نبوت عامه بحث‌های فراوانی صورت گرفته است و معمولاً متکلمین اسلامی، در ابتدای بحث از نبوت عامه، اعتقاد براهمه در این موضوع را بررسی می‌کنند. برخی از این آثار همراه با برخی از آثار معاصر در این قسمت از مقاله اشاره می‌شود:

علامه حلی، در کشف المراد، در بحث نبوت عامه بعد از بیان اعتقاد براهمه، پاسخ‌های خوبی در این زمینه ارائه کرده است هر چند این پاسخ‌ها نیاز به تکمیل دارند و منحصر در آنچه ایشان بیان کرده‌اند نیست.

شهرستانی، در ملل و نحل، و علامه شعرانی، در شرح کشف المراد، در مورد فرقه براهمه و اعتقاد ایشان در بحث نبوت عامه به‌طور مختصر بحث کرده‌اند و مباحث ایشان در این دو کتاب نیاز به تفصیل بیشتری دارد.

در سال‌های اخیر نیز مقالاتی تحت عنوان: براهمه در آثار متکلمان مسلمان و برهم و برهما و براهمه تألیف شده است که این مقالات بیشتر جنبه فرقه‌شناسی و در مقام بیان تحلیل و بررسی افکار براهمه نبوده‌اند.

الف) آشنایی با براهمه

با مراجعه به متون اصیل کلامی روشن می‌شود که شبهه عدم نیاز به انبیا مربوط به براهمه است و اعتقاد آن‌ها در این زمینه، سبب شده است تا این مسئله در کتب کلامی راه پیدا کند؛ از این جهت در بخش نخست نکاتی را در مورد این فرقه

بیان می‌کنیم.

واژه «براهمه» در لغت از ریشه «برهمن» است. این گروه مدعی هستند که از نسل پادشاهی به نام برهمی هستند؛ از این رو خود را «براهمه» یا «برهمن» می‌نامند (ابن حزم، ۱۴۱۶، ۱/۶۹). براهمه در اصل از تبار هندوها هستند و مقید به آداب و رسوم هندوها بوده‌اند. مهم‌ترین اعتقاد آن‌ها این است که با وجود عقل نیاز به انبیای الهی نداریم، از این جهت در کتاب کلامی لفظ براهمه علم شده است برای کسانی که منکر نبوت هستند. از دیگر اعتقادات آن‌ها می‌توان به تحریم خوردن گوشت و تحریم کشتن چهارپایان اشاره کرد. گرچه برخی از نویسندگان در علم کلام براهمه را منسوب به آیین حضرت ابراهیم (علیه السلام) دانسته‌اند، اما این مطلب از اساس باطل است؛ به دلیل اینکه با تحقیق و بررسی روشن می‌شود که این گروه به‌طور کلی نبوت عامه را منکر بودند. لذا این انتساب صحیح نمی‌باشد. (شعرانی، ۱۳۷۲، ص ۴۲۲) براهمه در واقع منکر توحید نیستند و اصل شریعت را زیر سؤال نمی‌برند، بلکه مشکل اصلی این‌ها این است که در به کارگیری عقل و شناخت حیطه آن دچار خطا شده‌اند؛ از این جهت خود را مقید به دین می‌دانند، ولی می‌گویند آنچه شما مسلمانان در مورد انبیا و معجزات آن‌ها می‌گویید برای ما قابل قبول نیست. از این جهت منکر نبوت می‌شوند. (شیخ صدوق، ۱۳۸۲، ۱/۳۲۰)

ب) تبیین شبهه براهمه

در مورد شبهه براهمه مبنی بر عدم نیاز به انبیا با وجود عقل، در کتب کلامی، مطالب زیادی دیده می‌شود. ما ابتدا در این بخش اصل شبهه را از کتب معتبر نقل کرده و در بخش آینده پاسخ آن را بیان می‌کنیم. شهرستانی در «الملل والنحل» برای تبیین شبهه براهمه چهار بیان را ذکر می‌کند که طبق این چهار بیان براهمه منکر نبوت شده‌اند:

● **بیان اول:** براهمه که منکر نبوت هستند، این‌گونه استدلال می‌کنند می‌گویند: آن چیزی که



برخی از غذاهایی که می‌خوریم را انبیا الهی حرام کرده‌اند. با این وجود، در مطالبی که خلاف عقل هستند نباید از انبیا و شریعت آن‌ها پیروی کنیم؛ زیرا دستورات آن‌ها مخالف عقل است. (همان) بیان چهارم: بیان دیگری که براهمه برای نفی نبوت از آن بهره گرفته‌اند، این است که می‌گویند: بالاترین گناه این است که از شخصی مثل خودت تبعیت کنی. کسی که مثل خودت غذا می‌خورد، راه می‌رود و زندگی معمولی دارد. مگر انبیا الهی چه فضیلتی بر ما دارند که باید از آن‌ها پیروی کنیم؟ مگر ما حیوان هستیم که دیگری ما را امر و نهی کند یا اینکه عبد هستیم که نیاز به مولایی داشته باشیم که به ما دستور بدهد؟ این بیان را نیز شهرستانی از براهمه نقل کرد و به توضیح آن پرداخته است. (همان)

به نظر می‌رسد این تفکر چیز تازه‌ای نیست. در اساس و ریشه همان مطلبی است که در زمان اعراب جاهلی نیز وجود داشته است و تقریباً همه انبیا الهی از این نوع افکار را در مسیر خود مشاهده می‌کردند. قرآن کریم در بیان این تفکر می‌فرماید: «جمعیت اشرافی از قوم نوح که کافر بودند گفتند: این مرد جز بشری همچون شما نیست که می‌خواهد بر شما برتری جوید. اگر خدا می‌خواست (پیامبری بفرستد) فرشتگانی نازل می‌کرد. ما چنین چیزی را هرگز در نیاکان خود نشنیده‌ایم» (مؤمنون: ۲۴).

در این آیه کریمه، خدای متعال تفکر منکرین نبوت را نقل کرده است. تفکرشان این است که اولاً انبیای الهی افراد عادی هستند که مثل ما زندگی می‌کنند و هدف آن‌ها از ادعای نبوت این است که ارباب ما بشوند و ما را امر و نهی کنند؛ ثانیاً این مطلب یک نوع بدعت است؛ زیرا ما قبلاً در نیاکان خودمان چیزی به اسم پیروی از انبیا خدا را نداشتیم. بنابراین، ما هم به روش نیاکان خود دلیلی بر تبعیت از این افراد نمی‌بینیم. همچنین در جای دیگر از قرآن کریم خدای متعال نقل می‌کند: «گفتند: چرا این پیامبر غذا می‌خورد و در بازارها راه می‌رود؟! (نه سنت فرشتگان را دارد و نه روش شاهان را) چرا فرشته‌ای بر او نازل

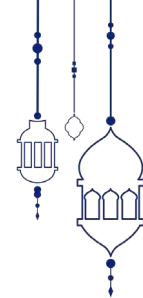
انبیا برای مردم بیان می‌کنند و از طرف خدا می‌آورند از دو حال خارج نیست:

الف) آن مطلب با عقل قابل درک است؛ در این صورت عقل کامل برای ما کافی است و دیگر نیازی به وجود پیامبران نیست. با مراجعه به عقل می‌توانیم همان مطلب را درک کنیم.

ب) آن مطلب با عقل قابل درک نیست. در این صورت نباید آن مطلب را قبول کنیم؛ زیرا قبول کردن مطلبی که خلاف عقل است، موجب می‌شود از انسانیت خارج شده و داخل در حیوان بشویم. زیرا قوام انسان به عقل اوست و نمی‌تواند مطلب خلاف عقل را قبول کند. (شهرستانی، ۱۴۱۵، ۶۰۱/۲؛ طوسی، ۱۴۱۶، ص ۹۷)

بیان دوم: بیان دیگر این است که خدای متعال به انسان عقل داده است، از طرفی هم خدای متعال حکیم است و حکیم تنها چیزی را از ما می‌خواهد که مطابق با عقل و حکمت باشد؛ در اینصورت، هر چیزی را که با عقل درک کردیم پیروی می‌کنیم و آن چیزی که با عقل برای ما قابل درک نیست، نباید پیروی کنیم چون مخالف حکمت است. می‌گویند: ما با عقل درک می‌کنیم که خدایی وجود دارد و این خدا نعمت‌هایی به ما داده است؛ اگر این نعمت‌ها را شکر کنیم، ثواب می‌بریم و اگر این نعمت‌ها را منکر شویم، مستوجب عذاب هستیم. این مطالب را با عقل درک می‌کنیم؛ با این وجود برای چه از فردی مثل خودمان که ادعای نبوت دارد پیروی کنیم. (شهرستانی، ۱۴۱۵، ۶۰۱/۲)

بیان سوم: عقل درک می‌کند که این عالم با وسعتی که دارد دارای خالق حکیم است که آن را خلق کرده است، این خالق حکیم دستوری که خلاف عقل است صادر نمی‌کند. در حالی که وقتی ما به دستورات دینی، مثلاً دستورات دین اسلام، مراجعه می‌کنیم می‌بینیم که برخی از دستورات آن مخالف عقل است. مثلاً به مردم می‌گویند دور خانه خدا طواف کنید، سعی انجام دهید، حیوانات را ذبح کنید و گوشت آن‌ها را بخورید. همچنین



نشده که همراه وی مردم را انذار کند (و گواه صدق دعوی او باشد)» (فرقان: ۷).

در این آیه نیز خدای متعال مشکل منکرین نبوت را در این می‌داند که این‌ها علاقه‌ای به پیروی از انسانی مثل خودشان نداشتند؛ از این رو، از خدای متعال تقاضا داشتند که فرشته‌ای از آسمان بیاید تا راهنمای آن‌ها باشد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۲۶/۱۵؛ قرائتی، ۱۳۸۸، ۲۲۹/۶)

با دقت در آیات فوق و همچنین بسیاری دیگر از آیاتی که خدای متعال در قرآن کریم بیان کرده است، روشن می‌شود که انکار نبوت یک مشکل عمومی بوده است که در زمان تمام انبیای الهی مورد ابتلاء بوده است؛ گرچه در این میان، براهمه با استدلال عقلی درصدد رنگ و لعاب دادن به انکار نبوت برآمده‌اند و دلیل عقل را در مقابل دستگاه نبوت اقامه کرده‌اند.

نتیجه این است که براهمه به چهار بیان نبوت را انکار کرده‌اند که بیشتر استدلال‌های آن‌ها مبتنی بر این است که با وجود عقل و برهان دیگر نیازی به وجود انبیا الهی نیست. وقتی خدای متعال انسان را مجهز به علم و حکمت کرده است، تنها پیروی از عقل و حکمت را می‌خواهد؛ لذا پیروی از انسانی به نام نبی یا رسول قبیح است.

ج) پاسخ به شبهه براهمه

در بخش سابق در مورد اصل شبهه توضیح دادیم و روشن شد که عمده استدلال براهمه مبنی بر انکار نبوت، مبتنی بر این است که با وجود عقل نیاز به انبیا نداریم؛ از این جهت، عموم پاسخ‌های متکلمان در کتاب‌های کلامی مبتنی بر همین استدلال است. در این بخش با مراجعه به کتب کلامی معتبر پاسخ این استدلال را بیان می‌کنیم. علامه حلی در «شرح تجرید» پاسخ‌های مختلفی برای شبهه براهمه بیان کرده است. (علامه حلی، ۱۳۸۲، ۱۵۲) بسیاری از علمای معاصر نیز در کتب اعتقادی این پاسخ‌ها را تبیین و تشریح کرده‌اند. ما این پاسخ‌ها را همراه با توضیح و تکمیل در این بخش نقل می‌کنیم:

تأکیدی بودن تعالیم انبیای الهی در برخی امور

در مواردی که عقل حکم یا دستور شرع را درک می‌کند، در صورتی که پیامبر الهی نیز همان دستور را بدهد، این موجب تأکید و تقویت دلیل می‌شود. مثلاً وقتی عقل انسان درک می‌کند که خدایی وجود دارد. اگر یک پیامبر عاقل و معصوم نیز همین مطلب را تأیید کند، موجب استحکام و تقویت دلیل عقلی می‌شود؛ لذا نبوت در این قسم مفید فایده است.

غیرقابل درک بودن برخی از احکام عقل

احکام عقلی دارای اقسام مختلفی هستند، برخی از آن‌ها را عقل به تنهایی درک می‌کند که در اصطلاح به آن «مستقلات عقلیه» گفته می‌شود. مثلاً عقل همه انسان‌ها، بدون نیاز به چیزی، درک می‌کند که عدالت خوب است و ظلم بد است. این امور از مستقلات عقلیه هستند.

برخی دیگر از احکام عقلی به راحتی قابل درک نیستند و عقل به کمک امور دیگری می‌تواند آن را بفهمد. در این قسم از احکام، نقش انبیا الهی روشن می‌شود. مثلاً عقل درک می‌کند که باید خدای متعال را شکر کرد؛ اما اینکه شکر گزاری به چه شکل باشد برای عقل به تنهایی قابل درک نیست. لذا انبیا الهی باید در این مورد انسان را یاری و هدایت کنند.

نارسائی عقل از درک برخی از امور

بسیاری از اشیاء، غذاها، داروها و مانند آن هستند که در طبیعت و زندگی انسان وجود دارند. انسان به تنهایی و با عقل خود نمی‌تواند خواص این داروها را بفهمد یا اینکه مضرات آن را درک کند؛ اما انبیای الهی دستوراتی را بیان کرده و با مشخص کردن حلال و حرام الهی انسان را راهنمایی می‌کنند. در نتیجه، در این بخش نیز نقش انبیا الهی روشن می‌شود و وجود آن‌ها ضرورت دارد (همان).

نیاز به قانون غیبی برای تنظیم امور اجتماعی

انسان به گونه‌ای خلق شده است که نیاز به



پاسخ دیگری که علامه حلی نقل کرده است این است که انسان‌ها دارای استعداد‌های مختلف هستند و سطح درک و فهم آن‌ها متفاوت است؛ برخی از انسان‌ها مطالب عقلی را خوب درک کرده و استدلال و برهان را متوجه می‌شوند، اما خیلی از افراد کم سواد هستند که در امور عقلی و برهانی ضعیف هستند؛ لذا نمی‌توانند با اتکاء بر عقل خود مسیر سعادت را پیدا کنند. از این رو، وظیفه پیامبران الهی است که انسان‌های کامل را تعالی و رشد بدهد و انسان‌های ضعیف را دستگیری کنند تا بتوانند مسیر سعادت را پیدا کنند. با این بیان روشن می‌شود که عقل به تنهایی در مورد بسیاری از انسان‌ها کافی نیست و همین مطلب ضرورت وجود پیامبران الهی را می‌رساند. (علامه حلی، ۱۳۸۲، ۱۵۲)

● محدودیت کارایی عقل

یکی دیگر از پاسخ‌هایی که برای شبهه براهمه بیان شده است و برخی از محققین معاصر، از جمله مصباح یزدی، بدان اشاره کرده‌اند، این است که عقل بشر کارایی محدودی دارد؛ به این معنا که بشر در حیطه امور حسی، تجربی و نهایتاً در اموری که مربوط به قوانین دنیاست می‌تواند فکر کند و عقل خود را به کار گیرد، اما در مورد مربوط به آخرت، قیامت، سعادت اخروی و ... عقل بشری کارایی ندارد؛ چون هیچ درک صحیحی از آن عالم مبعوث شده و احوال و اوصاف آخرت و قوانین مربوط به آن را به بشر نشان دهند. ایشان در این مورد می‌فرمایند: «نیز باید توجه داشته باشیم که تمام همّ و تلاش حقوق‌دانان و قانون‌گذاران، صرف تأمین مصالح دنیوی و اجتماعی شده و می‌شود و هرگز اهتمامی به تأمین مصالح اخروی و کسر و انکسار آن‌ها با مصالح مادی و دنیوی نداشته و ندارد و اگر می‌خواستند این جهت را هم که مهم‌ترین جهت مسئله است. رعایت کنند، هرگز نمی‌توانستند به نتیجه قطعی دست یابند؛ زیرا مصالح مادی و دنیوی را تا حدودی می‌توان به وسیله تجارب عملی تشخیص داد. اما مصالح

حضور در اجتماع دارد و بدون حضور در اجتماع نمی‌تواند نیازهای خود را مرتفع کند و این مطلب غیر قابل انکار است. از طرف دیگر، حضور در اجتماع نیاز به قانون دارد؛ زیرا بدون قانون زندگی مردم دچار تزاحم، اختلاف و درگیری می‌شود و مردم در مواجهه با یکدیگر دچار مشکل می‌شوند. در این صورت دو راه وجود دارد: راه اول این است که قانون را خود بشر وضع کند؛ در این صورت مشکل این است که بشر به خاطر علم محدودی که دارد نمی‌تواند قانون جامعی وضع کند. لذا بسیاری از موارد می‌بینیم که انسان‌ها بعد از چندین سال، قوانین یک کشور یا جامعه را تغییر می‌دهند؛ چون به این نتیجه می‌رسند که قانون ناقص بوده است.

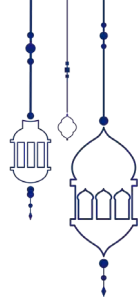
مصباح یزدی در توضیح همین مطلب می‌نویسد: «روند تغییرات حقوقی و قانونی، در طول تاریخ بشر، نشان می‌دهد که با وجود پژوهش‌ها و تلاش‌های هزاران دانشمند متخصص، در طول هزارها سال، هنوز هم یک نظام حقوقی صحیح و کامل و همه‌جانبه به وجود نیامده است و همواره محافل حقوقی و قانون‌گذاری جهان به نقص قوانین خود ساختن پی می‌برند و با لغو و نسخ ماده‌ای یا اضافه کردن ماده و تبصره جدیدی به اصلاح و تکمیل آن‌ها می‌پردازند.» (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۲۲۸)

راه دوم این است که قانون از طرف خدای متعال بیان شود؛ در این صورت نیاز است که بشری از سمت خدا بیاید و این قانون را برای مردم تبیین کند. به عقیده ما وظیفه انبیا الهی همین است. آن‌ها از سوی خدای متعال قانون سعادت بشر را برای آن‌ها آورده‌اند؛ از این جهت، روشن می‌شود که وجود پیامبران الهی در هر جامعه‌ای ضروری است.

مطلب اخیر را علامه حلی در «شرح تجرید» به‌طور اختصار بیان کرده است، ولی بسیاری از علمای معاصر از جمله آیت الله سبحانی در کتاب «الالهیات» این دلیل را شرح و تبیین کرده‌اند. (علامه حلی، ۱۳۸۲، ۱۵۲؛ سبحانی، ۱۴۱۳، ۲۲/۳)

۵. تفاوت انسان‌ها در عقلانیت و استعداد





معنوی و اخروی قابل تجربه حسی نیست و نیز نمی‌توان آن‌ها را دقیقاً ارزشیابی کرد و در صورت تراحم با مصالح مادی و دنیوی، میزان اهمیت هریک را بازشناخت.» (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۲۱۸)

● وجود تفاوت بین انبیای الهی با انسانهای عادی

یکی از نکاتی که در شبیه براهمه آمده بود، این بود که انبیا الهی از جنس بشر هستند و تفاوتی با سایر انسان‌ها ندارند؛ از این جهت پیروی از آن‌ها بی‌معناست. انسان باید از عقل خود پیروی کند و نیازی به پیروی از انسانی دیگری که در خلقت و زندگی مانند خود اوست وجود ندارد.

در پاسخ از این مطلب دو نکته حائز اهمیت است؛ نخست اینکه انبیا الهی در عین حال که مانند سایر انسان‌ها زندگی می‌کنند، تفاوت‌های زیادی در علم، رفتار، اخلاق دارند و لذا نمی‌توان آن‌ها را با انسان‌های عادی مقایسه کرد. دیگر اینکه طبیعت انسان به گونه‌ای است که کمتر به سراغ استدلال عقلی می‌رود و بیشتر از الگوهای عملی و عینی پیروی می‌کند. هدف از بعثت انبیا این است که دستورات الهی را برای مردم بیان کنند و در عین حال بهترین الگوی رفتاری برای مردم نیز باشند؛ از این جهت، خدای متعال ایشان را از جنس بشر قرار داده است تا الگوپذیری به بهترین شکل صورت بگیرد. (مطهری، ۱۳۸۴، ۱۶۷/۲)

بنابراین، انبیای الهی از جهاتی با مردم شباهت دارند و از جهاتی دارای امتیازات خاصی هستند؛ اما در عین حال مانند مردم زندگی می‌کنند تا الگوی جامعی برای آن‌ها باشند.

● عدم وضوح مدرکات عقلی

آخرین پاسخ این است که بسیاری از مطالب برای انسان توسط عقل قابل درک است؛ اما به روشنی نیست که هر کسی به راحتی بتواند آن را درک کند؛ به این‌گونه از امور به اصطلاح دفینه‌های عقلی گفته می‌شود. یعنی اموری که برای عقل قابل درک است، ولی به روشنی و وضوح کامل نیست؛

لذا انبیا الهی مبعوث می‌شوند تا دفینه‌های عقلی را برانگیخته و مردم را متوجه این‌گونه از دستورات عقلی بکنند.

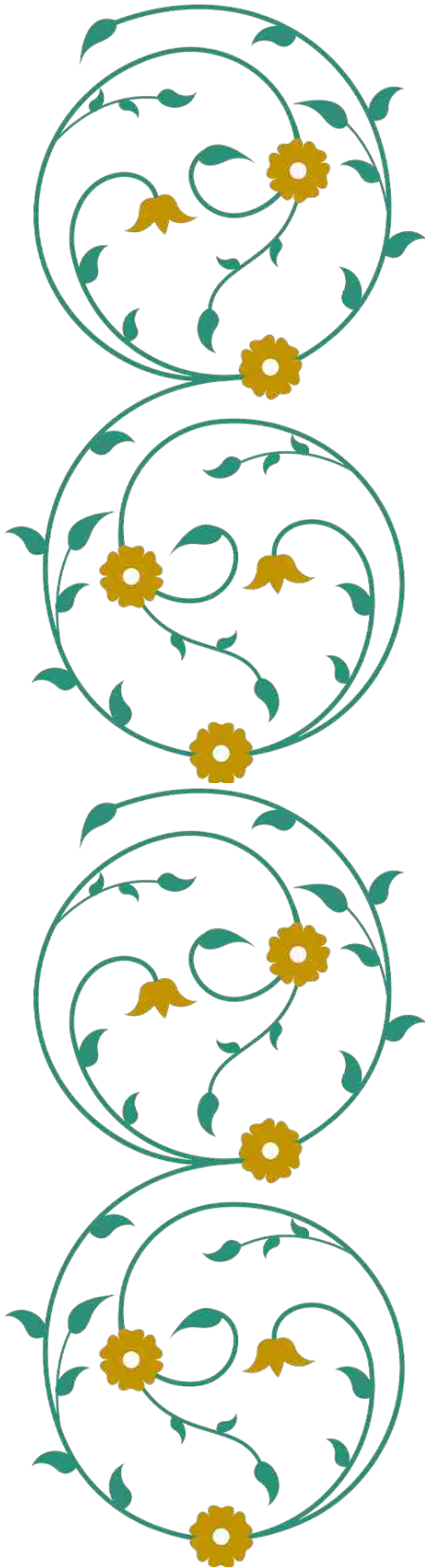
به عنوان نمونه، انسان‌ها با عقل خود می‌توانند به خالق حکیم این جهان و برخی دیگر از امور غیبی پی ببرند، ولی به‌خاطر گرایش زیادی که به مادیات دارند از این امور غفلت می‌کنند. انبیا الهی مبعوث شده و این دفینه‌های عقلی را بیرون می‌کشند.

امام علی (علیه السلام) در اشاره به حکمت بعثت انبیای الهی می‌فرماید: «فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ... لِيَسْتَأْذِنَهُمْ مِثْقَ فِطْرَتِهِ وَيَذْكُرَهُمْ مَنَسِي نِعْمَتِهِ... وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ؛ پس خداوند رسولانش را برانگیخت... تا انسان‌ها را به فطرت انسانی و سرشت انسانیت که همراه با شرف و کرامت است برگرداند؛ نعمت‌های فراموش‌شده الهی را به یاد آن‌ها بیاورد و خزدهای دفن‌شده را مبعوث کند.» (نهج البلاغه: خطبه ۱).

✍ نتیجه‌گیری

در این نوشتار، اصل تفکر براهمه در بحث نبوت عامه مطرح شده، تفکر این فرقه به شکل صحیح تبیین شده و با استفاده از منابع کلامی و آیات قرآن کریم این تفکر مورد تحلیل و بررسی قرار گرفت.

با توجه به مطالب این نوشتار، روشن گردید که شبیه براهمه در کتب کلامی با عبارات مختلف بیان شده است. محور اصلی این شبیه این است که عقل انسان برای رساندن او به مسیر هدایت و سعادت کافی است و انسان نیازی به بعثت انبیای الهی ندارد. در پاسخ به این شبیه، چند نکته اصلی مطرح است که در این نوشتار به تفصیل بیان گردید؛ اولاً عقل انسان در تمام امور کارایی ندارد. بسیاری از امور زندگی انسان خارج از درک وی بوده یا اینکه بعد از تحقیق و بررسی زیاد، برای وی قابل درک خواهد بود. از این رو، نمی‌توان با وجود عقل از وحی بی‌نیاز شد. ضمن اینکه دستورات انبیای الهی در بسیاری از موارد مؤید و مکمل دستورات عقل



هستند و انسان را برای عمل به مطالب عقل
ترغیب می‌کنند.

بهترین شاهد بر نیاز انسان به وحی این است
که انسان‌ها، در طول سالیان متمادی، همواره
در قانون‌گذاری‌های خود دچار خطا شده و هنوز
هم نتوانسته‌اند، بدون بهره‌گیری از تعالیم
انبیای الهی، مسیر تکامل را به شکل صحیح
برای خود ترسیم کنند. این نشان از این دارد
که زندگی اجتماعی انسان که محتاج به قانون
است. علاوه بر بهره‌گیری از عقل، نیاز به قوانین
الهی دارد که توسط انبیای الهی تبیین می‌شود.
نکته دیگر در پاسخ به این شبهه این است که
بسیاری از مطالب عقلی برای عموم مردم قابل
درک نیستند یا اگر قابل درک باشند، در بسیاری
از موارد پوشیده بوده و نیاز به تصریح و تشریح
دارند؛ از این جهت نیز نیاز انسان به تعالیم
انبیای الهی روشن می‌شود.

«فهرست منابع»

* قرآن کریم.

* نهج البلاغه.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، کمال الدین، دارالحدیث، قم،
چاپ اول: ۱۳۸۲ق.

۲. ابن حزم، علی بن احمد، الفصل فی الملل والاهواء،
دارالکتب العلمیه، بیروت، چاپ اول: ۱۴۱۶ق.

۴. سبحانی، جعفر، الالهیات، مؤسسه امام صادق، قم، چاپ
اول: ۱۴۱۳ق.

۵. شعرانی، ابوالحسن، شرح کشف المراد، اسلامیه، تهران،
چاپ اول: ۱۳۷۲ق.

۶. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل والنحل،
دارالمعرفه، بیروت، چاپ چهارم: ۱۴۱۵ق.

۷. طوسی، محمد بن محمد، قواعد العقائد، مرکز مدیریت
حوزه، قم، چاپ اول: ۱۴۱۶ق.

۸. علامه حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد، مؤسسه امام
صادق، قم، چاپ اول: ۱۳۸۲ق.

۹. قرائتی، محسن، تفسیر نور، درس‌هایی از قرآن، تهران، چاپ
اول، ۱۳۸۸.

۱۰. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش عقائد، مؤسسه امام
خمینی، قم، چاپ یازدهم: ۱۳۹۸.

۱۱. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، صدا، تهران، چاپ هشتم:
۱۳۸۴.

۱۲. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب
الاسلامیه، چاپ دهم: ۱۳۷۱.



مبانی فقهی جرم انگاری اخلاق عمومی با نگاهی به فرهنگ سازی حجاب

عباس جلیلی (دکتری حقوق اسلامی، پژوهشگر و عضو بنیاد ملی نخبگان، رها اسکندری (کارشناس ارشد علوم تربیتی دانشگاه علامه طباطبائی)

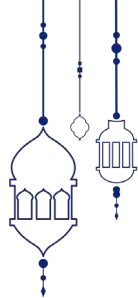
«چکیده: اخلاق عمومی به رفتاری گفته می‌شود که با توجه به ارزش‌های فرهنگی و اعتقادات یک جامعه، در کشورها به کار گرفته می‌شود. ارتباط این اخلاق عمومی با عرف‌های اجتماعی مستقیم بوده و همین مسئله موجب ناهمواری در دوران‌های مختلف شده است. به عبارت دیگر اخلاق عمومی از مسائلی است که در جهت حمایت از ارزش‌ها و دستاوردهای فرهنگی در خیلی از کشورها به کار گرفته می‌شود؛ از جمله ویژگی‌های این مفهوم می‌توان ارتباط مستقیم آن با باورها و رفتارهای جامعه دانست. از جمله مسائلی که به اخلاق عمومی مربوط می‌باشد مسئله حجاب است که یک مسئله شرعی بوده، اما از آن جایی که در حوزه فردی فقط نبوده، بلکه در جامعه نیز وجود دارد آثار اجتماعی آن بیشتر می‌شود. بر این اساس، با جرم انگاری اخلاق عمومی مسئله حجاب نیز مورد توجه فقها و حقوق دانان قرار می‌گیرد که از گسترش بدحجابی در جامعه جلوگیری نمایند. بر این اساس به جهت ترویج حجاب و عفاف در جامعه، رو به فرهنگ سازی آن می‌آورند. تا با فرهنگ سازی حجاب در جامعه آن را ترویج دهند. مقاله حاضر به بررسی مبانی فقهی جرم انگاری اخلاق عمومی با نگاهی به فرهنگ سازی حجاب می‌پردازد و نویسنده در بررسی این موضوع به دنبال پاسخ دادن به این سوال است که چه اقداماتی برای فرهنگ سازی حجاب و عفاف در جامعه نقش دارد؟ محقق در پاسخ به سوال فوق به شیوه توصیفی-تحلیلی این فرضیه را مطرح می‌کند که اقداماتی مانند آموزش، ترویج، تبلیغ و ... می‌تواند در فرهنگ سازی حجاب نقش داشته باشد.

کلمات کلیدی: اخلاق عمومی، حجاب، جرم انگاری، فرهنگ سازی

مقدمه

گیر دنیای کنونی هستند. حجاب، حصار و حریم عفت زن است که راه ورود فساد را بسته است و به زن شخصیت می‌دهد. عدم رعایت حجاب در جامعه علاوه بر پیامدهای فردی پیامدهای اجتماعی را هم به دنبال دارد. بنابراین، حجاب تنها امر شخصی مانند گناه کردن نیست؛ چرا که مسئله‌ای است که مربوط به اجتماع است و پیامدهای نامطلوبی را در جامعه به دنبال خواهد داشت. در این مقاله، بر آئیم تا جهت جلوگیری از پیامدهای ناهنجار بدحجابی، به ترویج حجاب و عفاف در جامعه بپردازیم و راهکارهای

حجاب و پوشش نشانگر عفت است و عفت یکی از ارزش‌های وجود انسانی است که در کنار آن ارزش‌های دیگری نیز وجود دارد. این جمله که اگر فردی حجاب داشت شخصیت دارد و بی حجاب شخصیت خود را از دست داده است، مورد قبول نیست. حجاب و پوشش صحیح زنان از جمله عناصر خیلی مفید در حفاظت از خانواده می‌باشند که هزاران پرونده جنایی و ناموسی، فحشا و روابط نامشروع بی‌شمار از جمله پیامدهای ناگوار بلای بی حجابی و بد حجابی هستند که گریبان



فرهنگ‌سازی حجاب و عفاف را نیز بررسی نماییم.

مفاهیم

حجاب

حجاب واژه‌ای عربی است و زبان شناسان عرف برای آن دو مفهوم را به کار برده اند. حجاب به معنای مانع و حایل میان دو چیز می‌باشد، خواه آن دو چیز مادی باشند یا معنوی. حجاب به معنای ستر و پوشش است. جوهری در معنای «حجاب» بیان کرده است که حجاب، یعنی پوشش درون انسان، یعنی آن چیزی که بین قلب و اعضای دیگر حائل است. (جوهری، ۱۳۹۹: ۱۰۷). در ادامه ابن منظور نیز حجاب را به معنای ستر و پوشش دانسته و بیان کرده است که زن محجوب زنی است که پوشیده باشد. (ابن منظور، ۱۴۱۹ق: ۵۰) به طور کلی، حجاب در کاربرد فقهی و اصطلاح فقیهان قلمرو کوچک‌تر و معنای محدودتری دارد و مقصود از آن پوشش ویژه‌ای برای زنان است که مانع و بازدارنده نگاه نامحرمان به او یا مانع انگیزش تمایل جنسی مردان باشد. پیدایش و کاربرد این اصطلاح به جای ستر که در گذشته میان فقیهان رایج بوده است، به باور برخی از محققان مانند شهید مطهری، پیشینه چندانی ندارد و یک اصطلاح جدید می‌باشد. خاستگاه این اصطلاح و معنا، شماری از روایات و آیات قرانی است که در برخی از آن‌ها واژه حجاب در معنای پرده و چیزی که مانع از دیده شدن می‌شود به کار رفته است. (مطهری، ۱۳۷۸: ۴۳۰)

اخلاق

واژه اخلاق از کلمه «خُلُق» گرفته شده است که به معنای خوی و سرشت می‌باشد. در این باره، شیخ طوسی تعریف کرده است که «خلق ملکه‌ای است که مقتضای سهولت صدور فعلی از او بدون احتیاج به فکر و رویت باشد.» (طوسی، ۱۳۶۳: ۱۰۱) از دیگر فیلسوفان اسلامی که در خصوص اخلاق تعاریفی را بیان کرده‌اند، می‌توان به علامه طباطبایی اشاره کرد که بیان می‌کنند: «خُلُق به معنای خوی، طبع، رفتار و هم چنین سرشت

باطنی است که تنها با دیده بصیرت قابل درک است و ملکه‌ای است که باید در نفس آدمی رسوخ پیدا کند و در سایه مداومت بر اعمال صالح و تکرار آن در مسیر صحیح هدایت و تقویت شود.» (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۲۶۳).

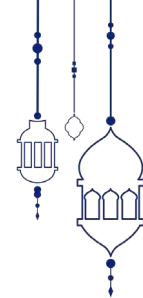
فیلسوفان دیگر که از اخلاق تعاریفی را بیان کرده‌اند آن را یک صفت نفسانی دانسته که در نفس رسوخ پیدا کرده است. ارزش‌های اخلاقی از جمله افعال اختیاری انسان را تابع آثاری می‌دانند که این افعال در رسیدن انسان به کمال واقعی تاثیر دارد و باعث می‌شود که افعالی در ارتباط با آن صفت بدون نیاز به اندیشیدن و سنجیدن از انسان صادر گردد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۹)

اخلاق عمومی، از منظر مفهومی، اشاره به حالت‌ها و کیفیت‌های ناشی شده در نفس دارد که به نوعی عادت را در روح و روان انسان و رفتارش ایجاد می‌کند تا حالت‌هایی مبتنی بر فضیلت و خیر و سعادت ایجاد شود. خلق فضیلت نامیده می‌شود که چنانچه حالت‌های آن ناشی از پستی و حقارت باشد، خلق رذیلت نامیده می‌شود. هر کدام این مسائل به تناسب خود ساختاری را به جامعه انسانی وارد می‌آورد.

از تعاریفی که علمای اخلاق به طور واضح برای خلق و اخلاق ایجاد کرده‌اند، می‌توان به ابوعلی مسکویه اشاره کرد که: «خلق حالی است برای جان انسان که او را بدون فکر و تأمل به سوی کارهایی بر می‌انگیزد.» (مسکویه، ۱۳۸۳: ۵۱).

آنچه که در مفاهیم اخلاق گفته شد، این است که در تعریف اولیه از اخلاق میان افعال طبیعی و اخلاقی تفاوت گذاشته شده است. افعال طبیعی مانند خوردن، خوابیدن، راه رفتن و ... می‌باشد که ویژگی طبیعی همه انسان‌ها را در بر دارد، بدون اینکه وجه متمایزی از آن‌ها را در خود به جای بگذارد؛ اما رفتار اخلاقی رفتاری است که همراه با تشویق و ستایش بوده و در میان رفتارهایی که انسان انجام می‌دهد آن را نوعی رفتار طبیعی می‌گویند نه اخلاقی.

طبیعت انسان چنین اقتضا می‌کند که تمام فعالیت‌های عادی زندگی را انجام دهد و در این



حد کارهای آنها نه قابل ستایش بوده و نه قابل نکوهش. (مطهری، ۱۳۶۷: ۱۹)

از دیدگاه دانشمندان، اخلاق مذهبی از جمله کامل‌ترین و بهترین اخلاق‌ها است که تاثیری شگرف در دستورات دینی را دارد. تردیدی نیست که اخلاق از دین و مذهب برگرفته و دین و مذهب را سرلوحه خود قرار داده است و پشتوانه‌ای که از دست دادن آن برای اخلاق بسی سخت و ناگوار خواهد بود. (قربان نیا، ۱۳۷۷: ۳۸۶)

● اخلاق عمومی

اخلاق عمومی مفهومی است که در روابط اجتماعی معنای خاصی را پیدا کرده است که این مسئله نیز قابلیت نقد و انتقاد را دارد. اخلاق به مسئله‌ای گفته می‌شود که فردی و فرهنگی می‌باشد. بنابراین، در هر جامعه‌ای با توجه به باورها و سنت‌های خود، برخی رفتارها خوب و برخی دیگر بد بوده است. با این وجود، رعایت یا عدم رعایت اخلاق در چارچوب تعریف فرهنگی و ارزشی، مسئله‌ای است که در حوزه وجدان فردی قرار گرفته است. در یک جامعه‌ای که دارای چند فرهنگ است میان آن‌ها باورها و رفتارهای ویژه اخلاقی و غیراخلاقی وجود دارد که همه آن‌ها باورهای اخلاقی فرهنگ را رعایت می‌کنند. (میرسپاسی، ۱۳۸۸: ۳۶)

اخلاق اجتماعی به باورهایی گفته می‌شود که شهروندان یک جامعه از نهادهای اجتماعی و سیاسی و فرهنگی فرا می‌گیرند. اخلاق باورهایی است که آثار مهمی را بر روابط میان افراد جامعه و نهادهای آن در بر دارد. به عبارت دیگر، اخلاق اجتماعی در حالیت‌های مثبت امکان زیستن در جامعه‌ای نیک و دموکراتیک را امکان پذیر می‌کند و در شرایط فساد اخلاق اجتماعی و سیاسی آن را متمایز می‌سازد.

اخلاق اجتماعی پیوند نزدیکی را با دموکراسی دارد. اخلاق عمومی از جمله اصول هدایت کننده هر رفتار اجتماعی هستند که به نوعی دارای یک ارزش هستند. به این معنا که هر گروه اجتماعی دارای نظام اخلاقی بوده که ویژه تاریخ و فرهنگ

خود می‌باشد. در هر جامعه‌ای این نظام اخلاقی است که ارزش‌ها و ایده آل جامعه را ایجاد می‌کند. در اینجا آداب و رسوم عرف سنتی جاری است و محملی برای تثبیت اخلاق اجتماعی می‌باشد.

عرف و عادت در جامعه تحت فشارهای اجتماعی بوده و محلی را برای اثبات اخلاق اجتماعی ایجاد کرده است که این رویه در نهایت به اخلاقی شدن الگوهای اجتماعی زندگی منجر شده است. اهمیت این رویه با امر اخلاقی در جامعه به اندازه‌ای است که سایر حوزه‌های زندگی اجتماعی به خصوص سیاست و حقوق می‌تواند تحت تاثیر آن قرار بگیرد. این مسئله یک مسئله اجتماعی عدالت و فضیلت می‌باشد. پیگیری این دو امر نوعی مسئولیت و تعهد اخلاقی برای فرد و جامعه محسوب می‌شوند و هم تکلیفی سیاسی و حقوقی برای دولت (فاضلی، ۱۳۹۲: ۱).

به نظر می‌رسد، برای بسط و روشن‌تر ساختن مفهوم اخلاق عمومی با توجه به نظراتی که اندیشمندان متاخر در دو دوره مدرن و پسامدرن در مورد آن ارایه داده‌اند، به هر یک از این نظریات ذیل دو بند الف و ب اشاره شود.

✍ مبانی جرم‌انگاری بدحجابی

حجاب نیز یک تکلیف شرعی است، ولی از آنجایی که نه تنها در حوزه فردی، بلکه در بستر جامعه نیز نمود پیدا می‌کند و تاثیرهای اجتماعی انکار ناپذیری دارد، نمی‌توان آن را امری صرفاً شخصی و بی‌نیاز از دخالت حکومت دانست. «حجاب در محیط جمعی معنی‌دار می‌شود. در محیط فردی که حجاب معنا ندارد. زن موظف است که در مقابل نامحرم حجاب خود را رعایت کند؛ پس حجاب یک حکم اجتماعی است و حکومت وظیفه دارد روابط اجتماعی را بر مبنای آیین شرعی یا عرفی تنظیم نماید.» (مهدوی زادگان، ۱۳۶۰: ۸۷) مورد اختلاف، مسئولیت و وظیفه حکومت اسلامی در الزام افراد به رعایت حجاب است که اگر این وظیفه را برای حکومت به رسمیت بشناسیم، در مرحله بعد محل نزاع، شیوه برخورد با بی‌حجابان و نحوه و حوزه دخالت حکومت در



مقام اجرای حکم حجاب می‌باشد.

لیکن چنانچه جرم‌انگاری در زمینه الزام حجاب از حوزه اختیارات حکومت خارج باشد، تنها اقدامات فرهنگی در این زمینه باید در دستور کار قرار گیرد و استفاده از شیوه‌ای قهرآمیز و الزام‌کننده قابل توجیه نخواهد بود.

مبنای جرم‌انگاری در غرب، توسط حکومت، با توسل بر سه اصل توجیه می‌گردد. اصل عدم ضرر؛ اصل حمایت‌گرایی حقوقی؛ اصل اخلاق‌گرایی حقوقی.

لیکن به علت برجسته بودن جنبه شرعی حقوق ایران، نمی‌توان صرفاً از این سه اصل برای شناخت مبنای جرم‌انگاری استفاده نمود و باید دلایل دیگری نیز در دست داشت که علاوه بر توجیه کلی جرم‌انگاری، توسط حکومت، ضرورت‌های برخاسته از شرع نیز پاسخ داده شود.

● حقوق و تکالیف حکومت اسلامی

اسلام ضمن احترام به حریم خصوصی افراد و ممنوعیت تجسس در امور منافی عفت، حقوق و تکالیفی برای حکومت اسلامی در زمینه‌های مختلف در نظر گرفته است. یکی از بسترهای تبلور این امر، جرم‌انگاری در مورد ارتکاب اعمال حرامی است که به اخلاق و بی‌نظمی در جامعه منجر می‌شوند؛ لیکن شرعاً مجازات خاصی برای آن‌ها در نظر گرفته نشده و ذیل عناوین حدود و قصاص و دیات نمی‌گنجند.

این اختیار حکومت در آیات و روایات متعددی مورد تایید قرار گرفته است که ذیلاً به نمونه‌ایی از آن‌ها اشاره می‌شود:

آیه ۱۵۷ سوره اعراف: «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»

همان کسانی که از این رسول و پیامبر درس خوانده که او را نزد خود [با همه نشانه‌ها و

اوصافش] در تورات و انجیل نگاشته می‌یابند پیروی می‌کنند؛ پیامبری که آنان را به کارهای شایسته فرمان می‌دهد و از اعمال زشت باز می‌دارد و پاکیزه‌ها را بر آنان حلال می‌نماید و ناپاک‌ها را بر آنان حرام می‌کند و بارهای تکالیف سنگین و زنجیره‌های [جهل و بدعت را] که بر دوش عقل و جان آنان است برمی‌دارد؛ پس کسانی که به او ایمان آوردند و او را [در برابر دشمنان] حمایت کردند و یاریش دادند و از نوری که بر او نازل شده پیروی نمودند، [بر موانع راه سعادت] پیروزند.

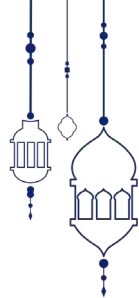
● قاعده «التعزیر لكل عمل محرم»

مطابق این قاعده هرکس کار حرامی انجام دهد یا واجبی را ترک کند، امام می‌تواند او را به اندازه‌ایی که به مقدار حد نرسد تعزیر نماید و اندازه آن طبق نظر امام است (نجفی، ۱۳۷۴: ۴۴۸).

در مورد دایره تعزیرات، در میان فقها، دو دسته نظر وجود دارد؛ برخی از فقها معتقدند که کلیه معاصی در گستره تعزیرات قرار می‌گیرند و تعزیر صرفاً به نصوصی که به صورت خاص آمده است محدود نیست و شامل ارتکاب هر گناهی می‌شود. چه انجام حرام و چه ترک واجب (مرتضوی، ۱۳۸۷: ۸۴). به طور مثال، شیخ طوسی می‌گوید: «هرکس معصیتی مرتکب شود که حدی برای آن معصیت تعیین نشده باشد، تعزیر می‌شود.» (طوسی، ۱۳۵۱ ق، ۶۳)

این دسته از فقهیان برای مدعای خود استدلال‌هایی را ذکر می‌کنند که یک نمونه از آن سیره رسول اکرم (ص) و حضرت علی (ع) می‌باشد. «سیره رسول اکرم (ص) و امیرالمومنین (ع) حاکی از آن است که آن دو بزرگوار در موارد زیادی، تحت عنوان محتسب، شخصاً اقدام به تعزیر متخلفان از اوامر و نواهی شارع مقدس نموده‌اند و تکترو تنوع وسیع این گناهان وجود خصوصیتی به جز معصیت را برای لزوم تعزیر از نظر عقلاء منتفی می‌سازد و الغای خصوصیت از این‌گونه روایات حاکی از عمومیت قاعده می‌باشد.»

در مقابل عده‌ایی از فقها معتقدند که تعزیر



منحصر به موارد و شرایط خاص و ویژه است؛ صاحب جواهر تعزیر را مختص گناهان کبیره می‌داند: «از نظر نص و فتوی، اختلاف و اشکالی نیست در اینکه هر کسی حرامی را مرتکب شود یا واجبی را ترک نماید که از کبائر باشد، امام می‌تواند او را به میزان کمتر از حد تعزیر کند.» (نجفی، پیشین: ۴۴۸)

عده‌ایی دیگر اجرای تعزیر را منوط به شرایط خاص و ویژه‌ایی می‌دانند؛ مانند این که مرتکب با نهی و توبیخ از انجام گناه منصرف نشود. برخی دیگر معتقدند تعزیر در مواردی باید اعمال شود که راه دیگری برای اصلاح مرتکب وجود نداشته باشد و مصلحت در انجام تعزیر باشد. شیخ طوسی بیان می‌دارد که: «در این مسئله که اختیار تعزیر به امام واگذار شده است در بین فقها اختلافی نیست؛ البته اگر امام بداند مجرم بدون تعزیر دست از گناه بر نمی‌دارد، ترک تعزیر برای او جایز نیست.» (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۴۹۷)

در فهرستی که فقها از گناهان کبیره ارائه داده‌اند، عنوان بی‌حجابی به چشم نمی‌خورد. بنابراین، اگر نظر آن عده از فقها که دایره تعزیر را مختص گناهان کبیره می‌دانند بپذیریم، جرم‌انگاری بی‌حجابی توسط حکومت وجهی نخواهد داشت. لیکن بنابر نظری که تعزیر را بر تمام معاصی جاری می‌داند، جرم‌انگاری بی‌حجابی توسط حکومت بنا بر مصالح خاص اجتماعی و حکومتی توجیه خواهد شد.

در مورد اینکه تعزیر عمل حرام به دست حاکم شرع است نیز به گفته شیخ طوسی هیچ اختلافی وجود ندارد.

لیکن در مورد حق یا تکلیف بودن آن اختلاف نظر دیده می‌شود؛ چنان‌که شیخ طوسی معتقد است: «امر تعزیر به حاکم واگذار شده است تا اگر مصلحت بداند به اجرای آن بپردازد و اگر تشخیص دهد که دارای مصلحت نیست، از اجرای آن خودداری ورزد.» (طوسی، ۱۳۵۱ق: ۶۹).

سیره عقلاء

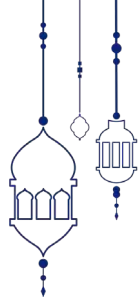
برخی دیگر سیره عقلا را مبنایی برای توجیه

جرم‌انگاری بی‌حجابی می‌دانند و معتقدند که چون بی‌حجابی یک ناهنجاری اجتماعی است، موجب اخلال نظام می‌شود و سیره عقلا دفاع از جامعه را بر خود لازم می‌دانند. بنابراین، اگر در شرع مجازات خاصی برای این دسته از اعمال تعیین نشده باشد، حکومت برای حفظ انتظام و دستیابی به اهداف خود، باید برای متخلفان مجازات تعیین و اعمال کند.

در حالی که مخالفان معتقدند که این مسئله حسن و قبح عقلی ذاتی ندارد تا بتوان آن را به‌عنوان حکم عقل مورد استدلال قرار داد. در واقع، عقل هیچ دلالت قطعی در این مورد ندارد. (فتح، ۱۳۸۷: ۳۱۰) در ضمن عقلا آن مقدار از بدحجابی را که موجب تحریک سایرین و برهم زدن نظم اجتماعی نشود، قابل جرم‌انگاری و منافی مصالح نظام نمی‌دانند. در حالی که در تبصره‌ی ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی به طور مطلق هرگونه بی‌حجابی جرم تلقی شده است. درست است که نمایش قسمت کوچکی از مو یا بدن حرمت شرعی را به دنبال خواهد داشت، لیکن این مقدار به اخلال در جامعه نمی‌انجامد تا در جهت مقابله با آن برای حکومت اختیار جرم‌انگاری قائل باشیم.

دلایل دیگری نیز در خصوص جواز جرم‌انگاری بی‌حجابی، توسط حکومت، ذکر می‌کنند که اغلب خالی از توجیه است و با مخالفت روبه‌رو شده است؛ به طور مثال به اجماع استناد می‌کنند، در حالی که اجماع زمانی معتبر است که مدرکی در مسئله وجود نداشته باشد. در غیر این صورت، چون احتمال رجوع به آن مدرک توسط فقیهان وجود دارد، باید در صدد ارزیابی آن مدرک باشیم و نوبت به اجماع نمی‌رسد.

با جمع بندی مطالب مطرح شده در این باب می‌توان سه نظریه در رابطه



رعایت مبانی و اصولی همچون پاسداری از اخلاق و ارزش‌های اساسی، حفظ و تأمین امنیت، عدالت و منع آسیب‌رسانی به غیر، به عنوان پیش شرط یا شرط لازم، عنصر ضرورت نیز به عنوان شرط کافی باید وجود داشته باشد؛ اما در مقام جرم‌زدایی و کیفرزدایی و یا تبدیل کیفر نیاز به عنصر ضرورت نیست. واکنش در برابر جرم به صورت ضمانت اجرا باید قانون‌مند، عادلانه و سودمند باشد. سودمندی مجازات باید به‌گونه‌ای ترسیم گردد که با استحقاق عادلانه یا عدالت استحقاقی در تعارض قرار نگیرد. (دهقان، ۱۳۹۰: ۱۳-۱۴)

بر این اساس، عنصر مصلحت از موضوعاتی است که جامع عنوان‌های یاد شده است؛ هم با مفهوم ضرورت و هم با عناوین ثانویه و هم با تحولات زمان و مکان و تأثیر آن بر اجتهاد و اختیارات ولی فقیه ارتباط دارد. مصلحت‌سنجی در قلمرو حقوق کیفری، علی‌رغم آنکه فواید فراوانی دارد، از لحاظ نظری عملی، مواجه با چالش‌هایی است که تنها در صورت استفاده روش‌مند و رعایت ضوابط می‌توان از آن‌ها فروکاست.

اساساً حقوق جزای اختصاصی مبتنی بر ارزش‌هاست و ارزش‌ها در قلمرو ایدئولوژی قرار دارند؛ لذا چه بسا از زمانی به زمان دیگر یا از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت باشند. برای آنکه گروه اجتماعی احساس عدالت کند، احراز افکار عمومی برای جرم‌انگاری لازم است. هرچند صرف وجود قوانین جزایی، نتایج بیان‌کننده مهمی دارد، مع ذلک آن شرط لازم است و برای شرط کافی باید به جنبه ایجاد حقوق کیفری نیز توجه شود. اولاً: چنین اعلامی در قالب جرم‌انگاری باید ضرورت داشته باشد تا جامعه و مرتکب جرم، احساس کنند تحمیل مجازات عادلانه است؛ ثانیاً: مجازات قانونی، برای جرم مورد نظر، باید متناسب باشد تا بدون مسامحه به اجرا درآید؛ چرا که اجرای آن قوانین است که به حقوق جزا اثر واقعی خود را می‌بخشد. از طریق مجازات است که جامعه، عمل مجرم را موکداً تقبیح و محکوم می‌کند. بر عکس عدم اجرای مجازات منجر به تأیید اعمال مجرمانه می‌شود. (همان: ۲۱) به قول بکاریا:

با لزوم یا عدم لزوم جرم‌انگاری بی‌حجابی توسط حکومت بیان داشت. (ایازی، ۱۳۸۷: ۳۲۸):

۱. از آنجا که اصل حجاب به‌عنوان یک حکم شرعی واجب و عدم رعایت آن حرام است، در راستای جلوگیری از ارتکاب فعل حرام باید زنان را با وضع قانون ملزم به رعایت حجاب شرعی نمود.

۲. اگر اصل حجاب را واجب بدانیم، حکمی است که در دایره احکام فردی قرار می‌گیرد و الزام حکومتی مبنی بر رعایت حجاب فاقد توجیه می‌باشد.

۳. هنگامی می‌توان برای بی‌حجابی مجازات در نظر گرفت که از طریق کارشناسی ثابت گردد که بی‌حجابی اخلاق در جامعه را در پی خواهد داشت. در واقع، نفس رعایت نکردن حجاب کیفری را به دنبال نمی‌آورد.

در نهایت به نظر می‌رسد که با توجه به ویژگی جامعیت دین اسلام که مدعی پاسخگویی به تمام نیازهای مادی و معنوی بشریت از روز ازل تا روز قیامت است، منطقی نمی‌باشد که اختیار تعیین ضمانت اجرا برای پاسخگویی به ارتکاب اعمال مخل نظم و امنیت عمومی، توسط حکومت اسلامی، را به دلیل عدم تصریح شارع به رسمیت نشناسیم. بنابراین، حکومت اسلامی با توجه به فلسفه وجودی و رسالت خود، مجوز ورود در جرم‌انگاری مقوله بی‌حجابی را خواهد داشت. در غیر این‌صورت از هدف و مقصود اصلی تشکیل خویش دور می‌شود و فرصت استفاده از اختیارات خود را از دست خواهد داد.

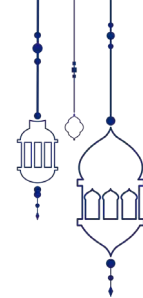
مبانی فقهی جرم‌انگاری اخلاق عمومی

مصلحت عمومی و جرم

انگاری در قوانین

در سطح جرم‌انگاری علاوه بر





حتمیت اجرای مجازات، بیش از شدت آن، اثر دارد؛ در صورتی که اجرای آن حتمی نباشد. (نجف آبادی، ۱۳۸۳: ۲۳).

درست است که مصلحت سنجی در حقوق کیفری و رعایت اقتضائات زمان هم لازم و فرصت است؛ اما می‌تواند به عنوان تهدید نیز به شمار آید. شایان ذکر است که برخی از این اصول توجیه کننده مصلحت گرایی، در بعد سلبی، (جرم انگاری و تشدید کیفر) است. تعدادی ناظر به جنبه ایجابی (جرم زدایی، کیفر زدایی) است. (دهقان چاچکامی، ۱۳۹۰: ۲۲).

ماده ۶۳۸ و تبصره آن مذکور در فصل جرایم ضد عفت و اخلاق عمومی بر مبنای مصلحت جرم انگاری شده است؛ اما ابهامات مندرج در آن باعث توسعه مصادیق و گستره اعمال ارتكابی می‌شود که با توجه به ارزشی بودن اخلاق و از طرفی چگونگی تشخیص مصلحت و مرجع تشخیص آن، لزوم محدود ساختن وسعت ماده مذکور و واکنش نسبت به آن را مورد توجه می‌سازد. موضوع عفت عمومی اخص است از آن بخش‌هایی از کدهای اخلاقی که مرتبط با اخلاق جنسی است و در واقع، کدهای رفتاری مورد پذیرش جامعه است و به دلایل عرفی و پذیرفته شده افراد جامعه شکل گرفته است؛ به همین دلیل قانون گذار ما با داعیه مصلحت در صدد حفظ و حراست از آن برخاسته، اما با اشکالات و ابهامات مندرج در آن و نوع پاسخ گویی که برای آن در نظر گرفته است.

ماده ۶۳۸ مقرر می‌دارد: «هر کس علناً در انظار عمومی و معابر تظاهر به عمل حرامی نماید، علاوه بر کیفر عمل به حبس از ده روز تا دو ماه یا تا ۷۴ ضربه شلاق محکوم می‌گردد و در صورتی که مرتکب عملی شود که نفس آن عمل دارای کیفر نمی باشد، ولی عفت عمومی را جریحه دار نماید فقط به حبس از ده روز تا دو ماه یا تا ۷۴ ضربه شلاق محکوم خواهد شد. تبصره: زنانی که بدون حجاب شرعی در معابر و انظار عمومی ظاهر شوند به حبس از ده روز تا دو ماه یا از پنجاه هزار تا پانصد هزار ریال جزای نقدی محکوم خواهند

شد.»

احکام ثانویه

احکام بر دو نوع است: یک نوع از احکام تغییر نمی‌کند. زمان و مکان و اجتهاد ائمه نمی‌تواند آن‌ها را تغییر دهد. مانند وجوب واجبات و حرمت محرمات و حدودی که از جانب شرع درباره جرایم بیان شده است. در این نوع از احکام تغییر راه ندارد و اجتهاد هم بی معناست. نوع دوم از احکام عبارت است از احکامی که به حسب اقتضای مصلحت از حیث زمان و مکان و حال تغییر می‌کند. مانند مقدار تعزیر برای افعالی که برای آن تعزیر می‌کنند و صفات آن. در این موارد، شارع به حسب مصلحت و شرایط زمانی و مکانی تعزیرات معین را تجویز می‌کند و خلاصه مقدار تعزیر قابل تغییر است. (یعقوبی، ۱۳۸۸: ۱۵۷)

عناوین ثانویه به معنای حلال شدن حرام خدا یا حرام شدن حلال خدا نیست و حلال و حرام هیچ گاه از موضوع خود جدا نمی‌شوند و همانند عرض لازم به موضوع خود پیوسته‌اند. اما زمانی که موضوع تغییر می‌کند و عنوان دیگری به خود می‌گیرد آن عنوان ثانوی است و عارض و طاری شده و به تبع آن حکم نیز متحول می‌شود و چنین نیست که بر یک موضوع شخصی، دو حکم متضاد وارد شده باشد. هر موضوعی تا ابد دارای حکم خاص خود است. (امینیان، ۱۳۸۷: ۱۳)

فرهنگ سازی حجاب و عفاف در جامعه

حفظ و نگه داری

از جمله مراحل فرهنگ سازی حجاب حفظ و نگه داری باورهای دینی نهادینه شده و گسترش آن‌ها در جامعه است. در این مرحله، با تنظیم و ابلاغ قانون‌ها و آیین نامه‌هایی به اداره‌ها و موسسه‌های دولتی و غیر دولتی، می‌توان فرهنگ پدید آمده را نمود بیرونی هم داد. در این مرحله وارد شدن برخی نهادها مانند نیروی انتظامی، ستاد امر به معروف و نهی از منکر و موسسه‌های ویژه مربوط به پاسداری از شاخص‌های فرهنگی به عرصه عمل ضروری است.



نقش خانواده و مدرسه در فرهنگ‌سازی حجاب و عفاف

پدر و مادر نباید تنها به فکر خوراک و پوشاک و جای خواب فرزندان خود باشند، بلکه والدین می‌بایست با تربیت فرزندان خود انسان‌سازی را در جامعه ترویج بدهند و به ابعاد گوناگون و مسائل فرکی، فرهنگی و اعتقادی فرزندان خود اهمیت بدهند. خانه یک کلاس آموزشی و نمایشی برای فرزندان است که باید در آنجا محبت، احترام، تواضع، فروتنی و ایمان و عمل به آن‌ها را یاد بگیرند. زمانی که دختران ایرانی به سن بلوغ می‌رسند، می‌بایست از خانواده یاد بگیرند که حجاب و عفاف را رعایت کنند. پسران نیز باید یاد بگیرند که عفت و حیا یک مسئله دینی بوده و همراه باید به آن اهمیت بدهند و این‌گونه نباشد که هر زمانی که دوست دارند در خانه رفتار کنند و محرم و نامحرم برای آن‌ها هیچ معنایی نداشته باشد و زمانی که وارد مدرسه می‌شوند تازه این مسائل را آموزش ببینند.

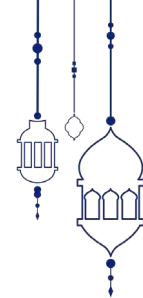
یکی از ماندگارترین راهکارها برای تقویت فرهنگ حجاب و عفاف، اقدام در دوره تحصیلی دانش آموزان است. تعلیم و تربیت رمز احیای فرهنگ حجاب و عفاف است و در نهادینه سازی فرهنگ حجاب، اولویت با محیط‌های تعلیم و تربیت است که در این میان، مدارس به دلیل تقدم بر سایر مراکز شبکه اجتماعی با درونی کردن فرهنگ حجاب و عفاف، از طریق ارتقا و تقویت بنیه اعتقادی و دینی، اطلاع رسانی در زمینه آثار حجاب در بعد فردی، خانوادگی و اجتماعی، شناساندن توطئه‌ها، زمینه‌ها، روش‌ها و جاری توسعه نفوذ فرهنگ غرب، جهت دهی به افکار دانش آموزان با موضع حجاب و عفاف، معرفی الگوهای والای حجاب و .. می‌تواند در حفظ و تقویت فرهنگ حجاب و عفاف نقش موثر و بالایی داشته باشد. (اسدی، ۱۳۹۶: ۱۷).

از جمله راه‌های ترویج پوشش حجاب و عفاف پیروی از الگوهای وارسته می‌باشد که از این رو وظیفه نهادهای فرهنگی می‌باشد که در معرفی

این الگوها تلاش کنند و چنانچه در این راه سستی بورزند، دشمن به راحتی فرصت دارد تا الگوهای دلخواه خود را به جوانان و نوجوانان معرفی کند. خدای متعال حضرت فاطمه (س) را آفرید تا هم الگوی زنان باشد و هم مردان، چنانکه علی ابن ابیطالب (ع) نیز الگوی مردان است. ابتدا باید روح حاکم بر گفتار و کردار الگو را شناخت و او را پشتوانه آن مطمئن شد تا بتوان از جنبه‌های مختلف زندگی او به قوانین و درس‌های کلی و عمومی دست یافت. جامعه امروز ما با توجه به جنگ نرم دشمن، نیاز به ترویج فرهنگ حجاب و عفاف دارد که لازم است با گسترش فعالیت‌های آموزشی، به ویژه از کانال خانواده، مراکز آموزشی و فرهنگی زمینه آشنایی بیشتر افراد، از جمله دختران و زنان جوان را، با فلسفه حجاب و فواید حجاب در تحقق امنیت اجتماعی و پیشگیری از ناهنجاری‌های اجتماعی را فراهم آورد.

کنترل و نظارتی که با آگاهی بر مبنای برنامه و طبق توافق اعضای خانواده باشد، با کمترین تعارض و تنش و بالاترین اثرگذاری حجاب و عفاف خواهد بود. از سوی دیگر، مدارس به عنوان اولین نهاد آموزشی و تربیتی فراخانواده می‌بایست جوان و نوجوانان را که ذهن و خواسته‌هایش تحت تاثیر عوامل متعددی قرار دارد، به سوی فرهنگ متعالی اسلامی و انسانی سوق دهند. فرهنگی که برای نهادینه شدن نیاز به حمایت از سوی جامعه رسانه‌ای و نهاد خانواده دارد و اگر این حمایت مطلوب صورت نگیرد، حتما به تلاش مریبان در مدارس پاسخ چشم گیری داده نمی‌شود. (رحیمی و خیاطی، ۱۳۹۳: ۳۲)

سازمان آموزش و پرورش می‌بایست با جذب معلمان عقیف و با حجاب، تبلیغ عملی حجاب را در مدارس داشته باشد. دختران، به ویژه در دوران دبستان و راهنمایی، به شدت سعی می‌کنند که خود را از نظر ظاهری به معلمان خود نزدیک سازند. معلم متعهد به راحتی می‌تواند پوشش خود را به دانش آموزان منتقل کند و در راه ترویج حجاب گام بردارد.



● تبلیغ و اطلاع رسانی

برای هر گروه سنی و تحصیلی از تبلیغ می‌توان سود برد. از این رو، تبلیغ نسبت به آموزش کارآمدتر است. حوزه‌های علمیه و مدرسه‌های مذهبی متولیان اصلی تبلیغ در کشورهای اسلامی و حتی در جامعه‌های دینی غیراسلامی هستند؛ ولی دولت به دلیل توان‌مندی‌هایی که دارد بیش از دیگر نهادها می‌تواند در گسترش ارزش‌های اسلامی اثرگذار باشد. حوزه‌های علمیه به هیچ یک از نهادها و قوای سه‌گانه وابسته نیستند و مستقل و مردمی‌اند؛ ولی دولت می‌تواند با برنامه ریزی در بهره‌مندی از پرورش یافتگان حوزوی در تمام حوزه‌های زیر نظر خود و رشد سطح دینی خانواده دولت و در نتیجه، بازتاب دادن فرهنگ و اندیشه دینی، در جامعه، از طریق به کارگیری مدیریت متعهد دینی سطح تبلیغ را گسترش دهد. همکاری با حوزه‌های علمیه و حمایت از برنامه‌های تبلیغی و ترویجی و حتی برنامه ریزی‌های کلان در زمینه گسترش موسسه‌ها و حوزه‌های تربیت مبلّغ باید از جمله برنامه‌های عملی دولت در این زمینه باشند.

● گسترش و ترویج فعالیت فرهنگی و آموزشی در

حوزه حجاب و عفاف در مدارس

مدارس بعد از خانواده یکی از مهم‌ترین نهادهایی هستند که در فراگیری شخصیت افراد، به ویژه کودکان و نوجوانان، نقش زیادی دارند. آشنا ساختن افراد با مفهوم حجاب در مدارس به سه صورت ممکن می‌گردد:

الف) آشنایی توسط کتاب‌ها و منابع درسی و برنامه‌های مذهبی، از جمله برگزاری نماز جماعت و سخنرانی‌های مذهبی در مدارس؛

ب) ارتباط و تعامل معلم با دانش‌آموزان؛

ج) سازمان‌های مذهبی در مدارس.

آموزش‌های مذهبی در مدارس در تقویت روحیه مذهبی دانش‌آموزان نقش زیادی دارند. این آموزش‌ها همراه با نهادهای دیگر مانند خانواده، مسجد، رسانه، دوستان می‌باشد. بنابراین، آموزش‌های مذهبی داده شده نایستی در تعارض

با آموزش‌های بیان شده توسط این نهادها باشند. در تحقیقی درباره معنای خداوند در میان جوانان و نوجوانان آمده است که شکل‌گیری مفهوم خدا و اعتقاد به آن از خانه شروع و در مدارس تکامل یافته و بر روی شخصیت فرد ثابت می‌گردد. از این رو، معلمان و مسئولان تربیتی و آموزشی که در زمینه آموزش‌های مذهبی فعالیت می‌کنند، می‌بایست با گسترش فعالیت‌های فرهنگی و نهادینه سازی باورها و ارزش‌های دینی مسئله حجاب و عفاف را در مدارس فرهنگ سازی نمایند. (زین آبادی، ۱۳۸۶: ۱۹۲)

● تقویت انگیزه‌های درونی افراد برای رعایت

حجاب و عفاف

بدون تردید از جمله مهم‌ترین راه‌های فرهنگ‌سازی حجاب، توجه به اعتقادات و انگیزه‌های درونی افراد می‌باشد و با زور و اجبار فرهنگ سازی حجاب و عفاف امکان پذیر نمی‌باشد. بدین جهت، برای تقویت انگیزه‌های درونی افراد می‌بایست به زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی فراهم باشد. همه زنان مسلمان، بر اساس فطرت پاک خود، حجاب را بر برهنگی ترجیح می‌دهند. این مسئله به صورت خودجوش در میان زنان و دختران وجود دارد. بنابراین، می‌توان جهت تقویت اعتقادات افراد در زمینه‌های حجاب و عفاف به برنامه‌های آموزشی تبلیغی و ترویجی در زمینه حجاب توجه کرد.

● برنامه‌های وسایل ارتباط جمعی

از جمله وسایل ارتباط جمعی که نقش بسیار مهمی در مسئله فرهنگ سازی عفاف و حجاب دارند، وسایل ارتباط جمعی می‌باشند که با میزان قابل توجهی از جمعیت یک کشور سر و کار دارند و وظیفه اطلاع رسانی را به عهده دارند. این وسایل با تهیه برنامه‌های دینی و مذهبی و انتشار آن‌ها در شبکه‌های مختلف موجب تداوم این اعتقادات در جامعه می‌شوند. و باورهای مشترکی را در جامعه ایجاد می‌کنند که موجب همکاری افراد و تقویت و گسترش ارزش‌های مذهبی و دینی



که با چادر سیاه و نقاب سفید، در حالی که بسیاری از آنان در زیر لباس طپانچه داشتند، به مجلس رفتند تا نمایندگان از تسلیم کشور به بیگانگان احتراز نمایند. آن‌ها اعلام داشتند که اگر وکلای مجلس بخواهند در حفظ شرف و عزت ایران تسامح به خرج دهند و یا تردید نمایند، هم آنان و هم شوهران و فرزندان خویش را خواهند کشت تا لااقل اجسادشان گواهی بر شرف ایرانی باشد.» (گلی زواره، ۱۳۷۶: ۲۴۱)

یکی از نویسندگان داخلی نیز درباره رابطه حجاب و آگاهی زنان و نقش آن در خنثی کردن توطئه استعمار غربی می‌نویسد:

«حجاب مال نسل آگاهی است که به پوشش اسلامی بر می‌گردد. این نسلی است که با این پوشش اسلامی می‌خواهد به استعمار غربی و به فرهنگ اروپایی بگوید پنجاه سال کیک زدی، کارکردی. نقشه کشیدی که مرا فرنگی مآب کنی من با این لباس به تو می‌گویم نه و به تمام پنجاه سال کارت فاتحه می‌خوانم».

نتیجه‌گیری

مسئله حجاب و بدحجابی، در ارتباط با امنیت اجتماعی و اخلاقی، برای جامعه و ساختار حاکمیت اسلامی اهمیت زیادی دارد؛ چرا که تقویت رفتارها و پوشش محبانه منجر به تقویت سرمایه اجتماعی، اعتماد و مشارکت مردم در نظم اجتماعی، از طریق همکاری با نهادهای فرهنگی، می‌باشد. در مقابل، بدحجابی پیامدهای ناگواری را به دنبال دارد که موجب سقوط شخصیت زن و فساد در جامعه می‌گردد. بنابراین، می‌بایست نسل آینده جامعه را به آثار و فواید حجاب آگاه کرد و حجاب را در میان نسل آینده گسترش داد؛ چرا که ترویج حجاب علاوه بر این که بر سلامت روانی زنان تاثیر دارد، موجب امنیت و ارزشمند شدن زن، محافظت از عواطف انسانی زن، پایبندی به اصول اخلاقی انسانی و... در جامعه می‌گردد. برای ترویج حجاب و عفاف در جامعه بهتر است اقداماتی صورت گیرد که حجاب در جامعه فرهنگ سازی شود. فعالیت‌های آموزشی، فرهنگی، تبلیغی می‌تواند

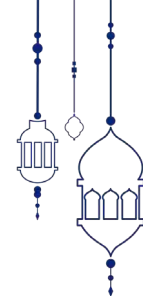
در میان افراد جامعه می‌گردد. پخش برنامه‌های مربوط به ایام فاطمیه، محرم، ماه رمضان، اعیاد و... از تلویزیون و رادیو موجب گسترش عفاف و حجاب می‌گردد. برنامه‌های تلویزیون، الگوهای رفتاری برای مردم و جوانان با دادن نقش‌های مختلف به زنان و دختران در فیلم‌ها و برنامه‌های گوناگون نشان داده است که مدل‌های ارائه شده تا چه میزان با باورهای مذهبی جامعه در مسئله حجاب هماهنگ است. چنانچه این فیلم‌ها و برنامه‌ها تصویر مثبتی از حجاب و عفاف را داشته باشند، موجب ترویج حجاب می‌شوند. (شربتیان، ۱۳۹۰: ۸۷)

اطلاع‌رسانی از فواید حجاب

بدون شک هر چه آگاهی و اعتقاد در میان دختران و زنان بیشتر باشد، رعایت حجاب هم بیشتر می‌شود. نمونه بارز آن را می‌توان در حجاب حضرت فاطمه زهرا (س) و دیگر زنان اهل بیت (ع) و اصرار آنان بر حفظ حجاب در شرایط سخت اسارت و اعتراض‌های افشاگرانۀ آن‌ها در مقابل هتاک‌های مخالفان اهل بیت (ع) می‌توان مشاهده کرد. (قمی، ۱۳۷۹: ۲۵۴) نقش آگاهی زنان نسبت به فواید و فلسفه حجاب، در مقابله با نقشه‌های حجاب زدایی استعمارگران در مبارزه مردم الجزایر با دولت استعمارگر فرانسه و همچنین مقاومت دانشجویان دختر محجبه در مقابل مقررات ضد حجاب حکومت لائیک ترکیه نیز، قابل توجه است. جلوه دیگر تاثیر آگاهی زنان بر علیه بی‌حجابی، قیام زنان آگاه ایرانی در مقابل کشف حجاب رضاخان است. امام خمینی (ره) در این باره فرموده اند:

«زن‌های ایرانی هم قیام کردند بر ضدش و تو دهنی به آن‌ها زدند که ما نمی‌خواهیم این‌طور چیزی، کشف حجاب را» (خمینی، ۱۳۷۹: ۳۰).

البته مقاومت زنان آگاه و عفیف، در مقابل نقشه‌های استعمارگران، حتی قبل از واقعه کشف حجاب رضاخان نیز سابقه داشته است. یکی از نویسندگان خارجی در تمجید از ایستادگی زنان با حجاب ایرانی در مقابل استعمارگران نوشته است: «درو و عزت بی‌حد به زنان رو بسته ایران باد، ولی به عزم ثابت سیصد زن شجاع اشاره می‌کند



افراد جامعه را به صورت خودجوش به رعایت حجاب و عفاف تشویق کرد و در این راستا توسعه فرهنگ عفاف در قشرهای گوناگون جامعه با پیش‌بینی برنامه‌های آموزشی مناسب، اعمال شیوه‌های تربیتی موثر مبتنی بر شناخت درست افراد، ارائه الگوهای شایسته حجاب، آگاه‌سازی آثار بدحجابی و آثار خوب با حجابی امکان‌پذیر خواهد بود. حجاب و عفاف برای زنان عاملی در جهت تقویت بنیان‌های خانواده می‌باشد و مسائل اخلاقی در جامعه را کاهش می‌دهد.

پیشنهاده‌ها

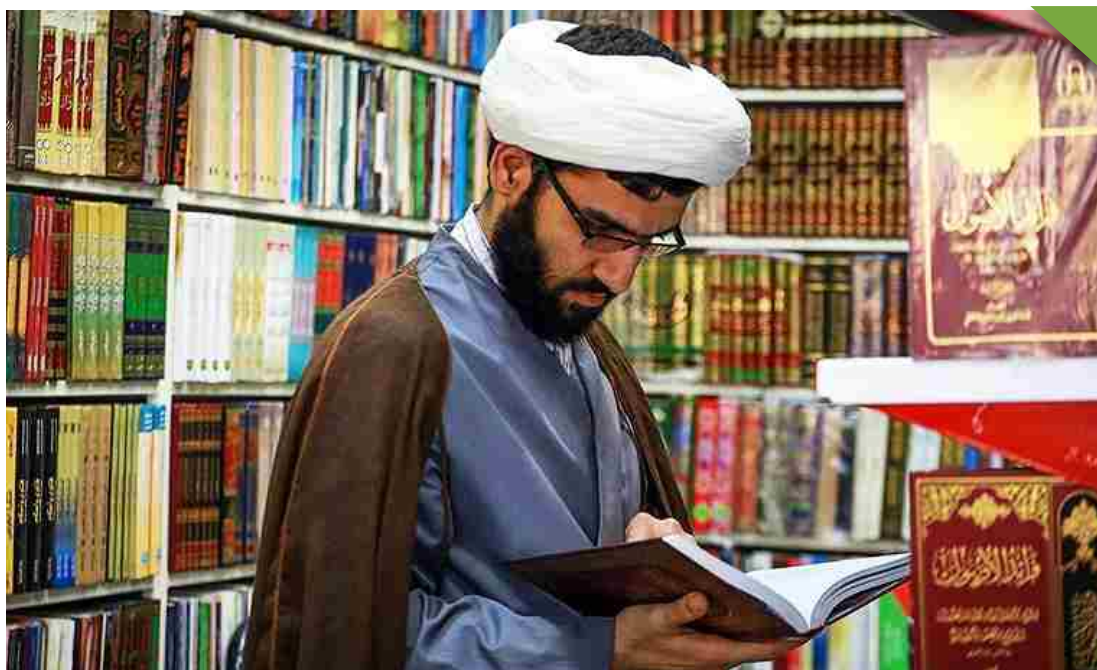
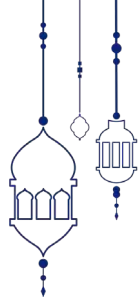
در ادامه راهکارهایی برای فرهنگ سازی حجاب و عفاف در جامعه بیان می‌شود:

- ۱- اجرای برنامه‌های فرهنگی در مدارس و دانشگاه‌ها؛
- ۲- جلوگیری از بزرگ کردن پیامدهای منفی بدحجابی؛
- ۳- استخدام نیروهای باحجاب در ادارات و مدارس؛
- ۴- تهیه برنامه‌های تلویزیونی با پوشش مناسب؛ چرا که شهروندان بازیگران و مجریان تلویزیون را سرلوحه خود قرار داده و مانند آن‌ها حجاب می‌کنند.

منابع

- ۱- ابن مسکویه، ابوعلی، ۱۳۸۳، تهذیب اخلاق و تطهیر الاعراق، مهدی نجفی افرا، قم، انتشارات نورالثقلین..
- ۲- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۹ق، لسان‌العرف، بیروت، دارالحساء، التراث العربی، جلد سوم،
- ۳- اسدی، س، ۱۳۹۶، نقش مدارس در حفظ و تقویت فرهنگ حجاب، تهران، همایش نگرش علمی و کاربردی به عفاف و حجاب.
- ۴- امینیان، محمدعلی، ۱۳۸۷، عناوین ثانویه و احکام آن، قم، صحیفه خرد.
- ۵- ایازی، محمد علی، ۱۳۸۷، نقد و بررسی ادله فقهی الزام حکومتی حجاب [در] حجاب؛ مسئولیت‌ها و اختیارات دولت اسلامی، گردآورنده: شفیعی سروسستانی، ابراهیم، قم، جلد ۱، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
- ۶- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۹۹ق، الصحاح، جلد سوم، بیروت، دارالملايين
- ۷- حمید دهقان چاچکامی، جایگاه مصلحت در قانون‌گذاری کیفری ایران، قم، موسسه بوستان کتاب، ۱۳۹۰،
- ۸- رحیمی، فاطمه، خیاطی، تارا، ۱۳۹۳، نقش مدارس و خانواده در ترویج حجاب و عفاف دختران دانش‌آموز، تهران، اولین همایش علمی پژوهشی علوم تربیتی و روانشناسی آسیب‌های اجتماعی و فرهنگی ایران.

- ۹- زین‌آبادی، مرتضی، ۱۳۸۶، جامعه‌پذیری حجاب، فصلنامه زنان، دوره ۵۵، شماره ۳۸
- ۱۰- شریطیان، محمدحسین، ۱۳۹۰، تأملی بر تبیین جامعه‌شناختی حجاب و ارائه راهکارهای لازم برای آن، نشریه مهندسی فرهنگی، شماره ۵۵
- ۱۱- طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۸۱، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پانزدهم، ۱۳۸۱، جلد دوم،
- ۱۲- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، ۱۴۱۷ق، الخلاف فی الاحکام، قم، جلد ۵، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم،
- ۱۳- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، ۱۳۵۱ق، المبسوط فی الفقه الامامیه، تهران، جلد ۸، المكتبة المرتضوية، سال ۱۳۵۱.
- ۱۴- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۳۶۳، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی، تهران، انتشارات خوارزمی.
- ۱۵- فاضلی، محمد، ۱۳۹۲، جامعه ایرانی و اخلاق اجتماعی، پژوهش‌کده تحقیقات راهبردی، چاپ اول.
- ۱۶- فتح، محمد هادی، ۱۳۸۷، وظیفه حکومت اسلامی در زمینه پوشش بانوان [در]: حجاب؛ مسئولیت‌ها و اختیارات دولت اسلامی، گردآورنده: شفیعی سروسستانی، ابراهیم، قم، جلد ۱، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
- ۱۷- قربان‌نیا، ناصر، ۱۳۷۶-۱۳۷۷، حقوق، ترجمان اخلاق، فلسفه و کلام، شماره ۱۳ و ۱۴،
- ۱۸- قمی، ع، ۱۳۷۹، نفس‌المهموم، منشورات ذوی‌القربی
- ۱۹- گلی‌زواره، غلامرضا، ۱۳۷۶، استعمار و استبداد و هجوم به فرهنگ عفاف و حجاب، مجله پیام زن، شماره ۷۰
- ۲۰- مرتضوی، ضیاء، ۱۳۸۷، درآمدی بر مبانی کلی فقهی حجاب و مسئولیت دولت اسلامی [در]: حجاب؛ مسئولیت‌ها و اختیارات دولت اسلامی، گردآورنده: ابراهیم شفیعی سروسستانی، قم، جلد ۱، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
- ۲۱- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۰، دروس فلسفه اخلاق، چاپ ششم، تهران، اطلاعات.
- ۲۲- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۷، فلسفه اخلاق، انتشارات صدرا، تهران.
- ۲۳- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱۹، ص ۴۳
- ۲۴- موسوی، خمینی، روح‌الله، ۱۳۶۸، صحیفه نور، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
- ۲۵- مهدوی زادگان، داود، ۱۳۶۰، حکومت اسلامی و حکم حجاب، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول،
- ۲۶- میرسپاسی، علی، ۱۳۸۸، اخلاق در حوزه عمومی، تهران، نشر ثالث،
- ۲۷- نجفی‌آبادی، علی حسین، ۱۳۸۳، جزوات جرم‌شناسی دوره کارشناسی ارشد؛ مباحثی در علوم جنایی، جزوه کارشناسی ارشد جزا و جرم‌شناسی،
- ۲۸- نجفی، محمد حسن، ۱۳۷۴، جواهر الکلام، تهران، جلد ۴۱، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
- ۲۹- یعقوبی، نبیل، ۱۳۸۸، ثابت و متغیر در احکام شریعت اسلامی، فلسفه و کلام، شماره ۱۰



«اقتضایی بودن احکام شرعی و تأثیر آن بر تحلیل گزاره‌های فقهی»

سید حسن داود الموسوی؛ طلبه سطح ۳

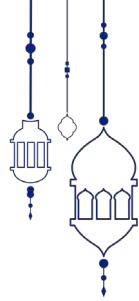
«چکیده: بر اساس نظریه چهار مرتبه‌ای نخستین مرتبه حکم شرعی مرتبه اقتضا است، صرف‌نظر از امکان‌پذیری حکم اقتضائی و احتمال‌های مختلف در مفهوم آن، مسئله مورد پژوهش آن است که پذیرش حکم اقتضائی به معنای وجود مصالح و مفسد چه تأثیری در تحلیل آموزه‌های دینی دارد و آیا می‌توان، به واسطه آن، برخی از گزاره‌های فقهی را بر اساس آن از گردونه استنباط خارج یا در صورت آگاهی از مصالح و مفسد واقعی، تکلیفی را جعل و به شارع نسبت داد؛ هرچند در آموزه‌های دینی وجود نداشته باشد.

یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد که «اقتضا» ناظر به مقام مصلحت و مفسده بوده و از مقدمات جعل حکم شرعی است و نه از مراتب آن. با این وجود، فقه‌ای امامیه از اصطلاح «حکم اقتضائی» در تحلیل حکم شرعی مسائل مختلفی بهره‌جسته‌اند. پذیرش احکام انشائی که هیچگاه به مرحله فعلیت نمی‌رسند موجه به نظر نمی‌رسد؛ ولی از آنجا که افعال در جعل حکم برای شارع روا نیست و جعل حکم هم مبتنی بر وجود مصلحت و مفسده مترتب بر افعال مکلفان است، هرگاه عقل بتواند به وجود مصلحت یا مفسده‌ای برای عملی پی‌برد که شارع برای آن حکم فعلی جعل نکرده، به واسطه ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع، می‌توان به وجود حکم انشائی شرعی برای آن عمل و مشروعیت یا عدم مشروعیت انجام آن نظر داد و بدین ترتیب، مشکل خلاء حکم شرعی برای مسائل نوپیدا برطرف خواهد شد. واژگان کلیدی: حکم، حکم شرعی، حکم اقتضائی، گزاره‌های فقهی

مقدمه

برخی از اصولیان در مقام پاسخگویی به این پرسش که آیا ممکن است قطع به عنوان قید در موضوع حکم آورده شود یا نه، بیان داشته‌اند که حکم شرعی دارای چهار مرتبه اقتضا، انشاء، فعلیت و تنجز است و امر می‌تواند قطع به یک مرتبه از مراتب حکم را در موضوع همان حکم، اما نسبت به مرتبه دیگر، لحاظ کند. (خراسانی، ۱۴۰۹، ۲۶۱-۲۶۷) در این مقاله، تلاش شده ضمن بازپژوهشی در مراتب حکم شرعی، کاربست‌های گوناگون حکم اقتضائی در متون فقهی توضیح داده شود. هرچند حکم شرعی و مراتب آن به

هرچند موضوع «مراتب حکم شرعی» تا عصر شیخ انصاری (متوفای ۱۲۸۱هـ) و محقق خراسانی (متوفای ۱۳۲۹هـ) مورد توجه جدی اصولیون قرار نگرفته بود، اما از این زمان به بعد، بحث ماهیت و مراتب حکم شرعی مورد توجه عالمان اصول فقه قرار گرفت. صرف‌نظر از موارد متعددی که اصولیون به مناسبت بحث از مراتب حکم شرعی را مطرح کرده‌اند، اما آن‌گونه که محقق خراسانی بیان داشته یکی از مهم‌ترین جایگاه‌های آن مبحث قطع، در کتاب‌های اصول فقه، است.



فراوانی در منابع اصول فقه مورد بحث اصولیان متقدم، متأخر و معاصر قرار گرفته است؛ (ر.ک: حسنی، سید حمیدرضا، ۱۳۹۱، ۴۷-۷۴) ولی تا کنون پژوهشی مبتنی بر تحلیل مفهومی حکم اقتضائی و خوانش‌های گوناگون آن، همچنین کاربست‌های فقهی آن به صورت مستقل انجام نشده و به این ترتیب نسبت به پژوهش‌های مشابه دارای نوآوری است.

مفهوم شناسی

واژه «حکم» در لغت عبارت است از «قضا»، «قضاوت کردن»، «علم» و «عدل». (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۲/۱۴۰-۱۴۱) اصولیون در این که ماهیت «حکم» چیست، چند احتمال مطرح کرده‌اند؛ از جمله: اراده و کراهت؛ (انصاری، بی‌تا، ص ۲۳۲) شوق و بغض. (صدر، ۱۴۱۷، ۲/۲۸۴؛ شاکری، بلال، ۱۳۹۶؛ نورمفیدی، ۱۳۹۴) برای «حکم شرعی» تعریف‌های گوناگونی وجود دارد که دست‌کم دو تعریف شهرت بیشتری میان اصولیون دارند: ۱- خطاب الهی متعلق به افعال مکلفان از جهت اقتضا و تخییر. (خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفین من حیث الاقتضا و التخییر) (شهید ثانی، زین الدین بن علی، ۱۳۷۴، ۲۹؛ همچنین ر.ک: خویی، ۱۴۲۲، ۳/۷۷) منظور از عبارت «جهت اقتضا و تخییر» آن است که اگر موردی دارای ملاک وجوب است، حکم وجوب صادر می‌شود و اگر دارای ملاک حرمت است، حکم حرمت صادر می‌شود و اگر هم دارای ملاک حرمت و هم دارای ملاک وجوب است، حکم به تخییر و اباحه می‌شود. این تعریف با دو اشکال روبه‌رو است: خطاب شرعی کاشف از حکم شرعی است، نه خود حکم شرعی. (حلی، ۱۴۲۶، ۹۰/۱؛ صدر، ۱۴۳۰، ۱/۶۱) حکم شرعی همیشه به افعال انسان نسبت داده نشده، گاه به ذات انسان نیز نسبت داده می‌شود؛ مانند زوجیت و گاه ناظر به اشیائی است که با انسان ارتباط دارند؛ مانند ملکیت. از این رو، این تعریف شامل احکام وضعی نمی‌شود. (صدر، ۱۴۳۰، ۱/۶۱). افزودن قید «بالوضع» (شهید اول، بی‌تا، ۳۹/۱)، هرچند اشکال دوم را از میان برمی‌دارد، اما اشکال

نخست همچنان باقی است. ۲- آن چه از قانونگذار (شارع)، به عنوان قانونگذار، صادر می‌شود حکم شرعی است؛ (الحکم ما یؤخذ من الشارع بما هو شارع) (صدر، ۱۴۳۰، ۱/۱۰۴) مانند وجوب نماز یا صحت و فساد نماز. حکم شرعی به دو گونه تکلیفی و وضعی تقسیم می‌شود. منظور از حکم تکلیفی حکمی است که به صورت مستقیم به فعل مکلف تعلق گرفته، وظیفه او را، در ابعاد گوناگون زندگی، مشخص می‌کند (صدر، ۱۴۳۰، ۱/۲۵۷) و هرچه غیر از این باشد، حکم وضعی خواهد بود. حکم تکلیفی شرعی نیز به پنج گونه تقسیم می‌شود: وجوب، حرمت، کراهت، استحباب و اباحه. (فاضل لنکرانی، ۱۳۷۹، ۱۴/۳۳۰).

محقق خراسانی برای حکم تکلیفی چهار مرحله تصور کرده است: ۱- حکم اقتضائی، یعنی مصلحت یا مفسده بدون انشا؛ ۲- حکم انشائی، جعل حکم به منظور جلب مصلحت یا دفع مفسده بدون بعث و زجر یا جعل حکم به انگیزه بعث و زجر؛ ۳- حکم فعلی، جعل حکم به انگیزه بعث و زجر و با تحقق قیود و شرایط آن؛ ۴- حکم متنجز، حکمی که به مقام فعلیت رسیده و مخالفت با آن موجب استحقاق عقاب است. (خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۲۶۶-۲۶۷؛ همچنین ر.ک: غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ۵۷۸/۲؛ میلانی، ۱۴۳۱، ج ۵/۱۸۰)

مرتبه‌پذیری حکم شرعی

هرچند اصولیانی که قائل به مراتب مختلف برای حکم شرعی هستند، مرتبه‌پذیری را بدیهی دانسته و به همین جهت، از امکان آن بحث نکرده‌اند؛ اما افرادی که قائل به یک مرتبه‌ای بودن حکم هستند، (حجتی بروجردی، ۱۴۱۲، ۸/۲) در واقع مرتبه‌پذیری حکم شرعی را ناممکن دانسته‌اند. مرحوم بروجردی با توهم خواندن مراتب چهارگانه درباره آن می‌نویسد: «مراتب چهارگانه حکم از قبیل مراتب برای یک حقیقت نبوده، اموری متباین از یکدیگر هستند. این تعبیر وقتی صحیح است که حقیقت واحدی باشد، ولی مشکک که در عین واحد بودنش، دارای مراتب متعددی



حکم)، ۴. مرتبه تنجز. (طباطبایی قمی، ۱۴۲۳، ۱۱۱/۲) به هر حال، بررسی متون اصول فقه نشان می‌دهد که دستکم چهار دیدگاه متفاوت میان اصولیون در مسئله مراتب حکم شرعی وجود دارد: ۱- مرتبه ناپذیری؛ (غروی اصفهانی، ۲، ۹۲/۱۳۷۴؛ حجتی بروجردی، ۲، ۸/۱۴۱۲؛ آملی، ۵، ۲۴/۱۴۰۴) ۲- دو مرتبه‌ای بودن: مرتبه مرتبه انشا و فعلیت؛ (خوئی، ۱۴۱۷، ۴۶/۲؛ خوئی، ۱۴۱۹، ۶۴/۳؛ مشکینی، ۲، ۱۳۱/۱۴۱۳) ۳- سه مرتبه‌ای بودن: مرتبه انشا، فعلیت و تنجز؛ (حکیم، ۱۴۱۳، ۹۵/۴-۹۶؛ حجتی بروجردی، ۱۴۱۲، ۹۵/۲) ۴- چهار مرتبه‌ای بودن: مرتبه اقتضا، انشا، فعلیت و تنجز (حکیم، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۸؛ فیروزآبادی، ۱۴۰۰، ۵۳/۲).

مرتبه اقتضا

تعریف حکم در مرتبه اقتضا

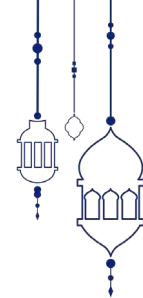
با پذیرش این فرض که احکام شرعی وابسته به وجود سود و زیان یا مصلحت و مفسده در متعلق خود هستند و شارع نیز در مقام قانونگذاری نمی‌تواند از آن‌ها غافل باشد، در نظر گرفتن این مصالح و مفاسد در مقام قانونگذاری سبب پیدایش مرحله اقتضا می‌شود؛ هرچند به‌خاطر برخی از موانع، این حکم جعل و تشریع نشده باشد. (خراسانی، ۷۰/۱۴۱۰-۷۱) از مرتبه اقتضا گاه به «مرتبه شأنت» یاد می‌شود و به این دلیل از مراحل حکم شرعی به حساب می‌آید که علت فاعلی برای صدور حکم است، نه علت غایی تا انگیزه برای صدور حکم باشد. (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ۳۷/۲) بدین ترتیب، مصلحت شرط لازم برای جعل حکم است و نه شرط کافی؛ چرا که رسیدن حکم به مرحله انشا نیازمند وجود شرایط و نبود موانع بوده و حکم به واسطه فقدان آن شرایط یا وجود آن موانع، گاه از حد اقتضا خارج نشده و به مرحله انشا نمی‌رسد. (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ۷۹/۲) در نتیجه، حکم در مرحله اقتضا متوجه مکلفان نیست و بعث و زجری هم نسبت به آن وجود ندارد؛ هرچند در علم الهی مصلحتی برای جعل آن وجود دارد. (نائینی، ۱۴۱۸، ۳۰۶) همچنین، اشتراک عالم و جاهل در احکام، صرف نظر از نقض

از شدت و ضعف و... باشد. ضمن اینکه اصل حقیقت، در تمام این مراتب، محفوظ است. ولی در محل نزاع، حکم عبارت است از: انشا صادر از آمر به انگیزه بعث و زجر؛ اما انشا مجرد از این داعی یا مصالح و مفاسد، دیگر مرتبه ضعیف آن نیست؛ زیرا مصلحت و مفسده علت برای حکم هستند و بدیهی است که این چنین علتی مرتبه‌ای از مراتب معلول خود نیست.» (بروجردی، ۱۴۱۵، ۳۹۵).

در پاسخ به این نقد باید یادآور شد که مرتبه‌پذیری تنها در قالب تشکیک قابل تصور نیست، بلکه مراحل که ماده (هیولا) طی می‌کند تا به تکامل برسد، مانند مراحل وجودی انسان (نطفه، مضغه، علقه، ...) از مراتب آن به حساب می‌آیند؛ هرچند که عنوان انسان نیز بر آن‌ها صادق نیست. از این رو، مرتبه اقتضا و انشا از مراحل وجودی حکم شرعی هستند، هرچند نتوان آن‌ها را حکم شرعی دانست. (حسنی، ۱۳۹۱، ۵۳)

از نظر محقق اصفهانی، مراتب اقتضا و تنجز از مراتب حکم نیستند و انشا و فعلیت هم تفاوتی ندارند؛ زیرا بر انشای بدون داعی بعث و زجر نیز عنوان حکم شرعی صادق نیست. (اصفهانی، ۱۳۷۴، ۳۹/۲) بر فرض که بتوان این دو عنوان را از نظر مفهومی از یکدیگر جدا کرد، در خارج این دو مرتبه از یکدیگر قابل تفکیک نیستند. این‌گونه نیست که حکم انشائی وجود داشته باشد، اما حکم فعلی وجود نداشته باشد. هرگاه حکمی معلق بر چیزی باشد، مانند تعلیق وجوب حج بر استطاعت، اگر مکلف مستطیع نباشد، برای او نه حکم انشائی وجود دارد و نه حکم فعلی؛ ولی اگر مکلف مستطیع باشد، در حق او هم حکم انشائی وجود دارد و هم حکم فعلی. (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۶، جلسه ۵۲)

برخی از معاصران نیز با یکی دانستن مرتبه انشا و فعلیت از یک سو و افزودن مرتبه شوق و کراهت از سوی دیگر، همچنان بر چهار مرتبه بودن احکام شرعی به این ترتیب پافشاری دارند: ۱. مرتبه اقتضا؛ ۲. مرتبه شوق به مأموریه یا کراهت از منهی‌عنه؛ ۳. مرتبه انشا؛ (تحقق و فعلیت



و ابرام‌های وارد بر آن، (مظفر، ۱۳۸۷، ۳۹۲) در احکام اقتضایی قابل تصور نیست؛ زیرا تا بر اساس مصلحت حکم انشا نشود و به مکلف ابلاغ نشود، حکمی قابل اطاعت و عصیان وجود ندارد. (عراقی، ۱۴۱۷، ۲۳۱/۵؛ بروجردی، ۱۴۲۲، ۲۳۱)

گونه‌های حکم در مرتبه اقتضا

هرچند محقق خراسانی برای نخستین بار از وجود مرحله اقتضا در احکام الهی سخن گفته است، اما اصولیون پس از وی به گونه‌هایی از حکم اقتضایی اشاره کرده‌اند که گاه تفاوتی اساسی با دیدگاه وی داشته و تنها در واژه «اقتضا» با یکدیگر شریک هستند.

اول: غروی اصفهانی از دو گونه حکم اقتضایی ثبوتی و حکم اقتضایی اثباتی سخن گفته است. از نظر وی، حکم اقتضایی ثبوتی ثبوت حکم به واسطه ثبوت مقتضی آن است؛ اما حکم اقتضایی اثباتی عبارت است از ثبوت حکم بر موضوع بدون توجه به عوارض مترتب بر آن؛ همچون ضرر و حرج (عدم اللحاظ)، در برابر این دو حکم اقتضایی دو حکم فعلی قرار دارد. یکی حکم فعلی ثبوتی که در نظام وجود تحقق پیدا می‌کند و یکی حکم فعلی اثباتی، یعنی حکم با لحاظ عدم وجود عوارض (لحاظ العدم).

غروی اصفهانی بر این باور است که حکم اقتضایی ثبوتی بی‌معنا است؛ زیرا سبب فاعلی برای صدور حکم قانونگذار است و مصلحت تنها علت غایی برای آن به حساب می‌آید. بر این اساس، اگر در مجموعه احکام شرعی حکم اقتضایی وجود دارد، منظور حکم اولی بدون در نظر گرفتن وضعیت ضرر و حرج و اضطراب است وگرنه، استفاده لفظ حکم برای مرتبه اقتضا بی‌معنا می‌باشد. (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ۷۶۱/۲)

دوم: غروی اصفهانی همچنین در بحث حل تعارض اخبار برای حکم اقتضایی سه معنا یاد کرده است: ۱. حکم طبعی، یعنی حکم بر شیء به لحاظ خودش و نه از همه جهات (حکمی که از نظر عوارض اطلاق ندارد)؛ ۲. انشا به داعی

بیان مقتضی و ملاک که در این صورت حکم اقتضایی ارشاد به ثبوت مقتضی است؛ ۳. ثبوت حکم به ثبوت مقتضی آن، یعنی انشا به داعی بعث ثابت به ثبوت مقتضی آن و نه بعث فعلی (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ۳۹۷/۳).

سوم: سیدمحمد روحانی برای حکم اقتضایی سه مرحله تصور می‌کند: ۱. وجود اقتضایی برای حکم. چرا که حکم شرعی معلول خداوند است و معلول در ظرف علت موجود است؛ ۲. حکمی که به‌خاطر وجود مصلحت در متعلق آن اقتضا تحقق دارد؛ ۳. حکم طبعی، یعنی ثبوت حکم برای موضوع بدون لحاظ عوارض خارجی آن (روحانی، ۱۴۱۳، ۲۸۴/۷).

چهارم: سید محمدباقر صدر از دو گونه حکم اقتضایی بحث می‌کند: ۱. حکم اقتضایی به مجرد ثبوت مقتضی حکم، به معنای ثبوت حکم در مرتبه ثبوت مقتضی آن؛ ۲. حکم حیثی طبعی، یعنی حکمی که به خودی خود به فعلیت می‌رسد (صدر، ۱۴۱۷، ۱۵۶/۷).

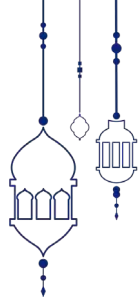
ششم: بروجردی حکم اقتضایی ذاتی را در برابر حکم فعلی قرار داده و آن را چنین معنا می‌کند: بیان حکم طبیعت به خودی خود (بما هی هی)، بدون در نظر گرفتن عوارض و موانع آن (حجتی بروجردی، ۱۴۱۲، ۳۶۳/۱).

حکم اقتضایی و کاربردهای آن

بررسی منابع اصول فقه و فقه نشان می‌دهد که با بهره‌گیری از اصطلاح «حکم اقتضایی» مسائل مختلفی تبیین شده است:

رفع تعارض میان روایات

محقق خراسانی بر این باور است که تعارض میان احکام اولی و احکام ثانوی، در محل اجتماع، تعارضی ابتدایی و ظاهری است؛ یعنی اطلاق وجوب حج دلالت دارد که حج واجب است؛ چه زیانبار باشد یا زیانبار نباشد و اطلاق حدیث نفی ضرر دلالت می‌کند بر اینکه عمل ضرری واجب نیست (حرام است) چه حج باشد و چه یک عمل عبادی دیگر. اگر حج زیانبار باشد، بنا به دلیل اول واجب است و بنا به دلیل دوم



عدد رکعات نماز

بنا به نقل شیخ صدوق، خداوند بر پیامبر گرامی اسلام و امت ایشان در روز پنجاه رکعت نماز واجب کرد، اما با شفاعت حضرت موسی به پنج نماز کاهش یافت: «لَمَّا أُسْرِيَ بِهِ أَمَرَهُ رَبُّهُ بِخَمْسِينَ صَلَاةً فَمَرَّ عَلَى النَّبِيِّينَ نَبِيٍّ لَا يَسْأَلُونَهُ عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أَنْتَهَى إِلَى مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ فَقَالَ يَا نَبِيَّ شَيْءٍ أَمَرَكَ رَبُّكَ فَقَالَ بِخَمْسِينَ صَلَاةً فَقَالَ أَشَأَلَ رَبُّكَ التَّخْفِيفَ فَإِنَّ أُمَّتَكَ لَا تُطِيقُ ذَلِكَ ... فَسَأَلَ النَّبِيُّ رَبَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فَحَقَّقَ عَنْهُ فَجَعَلَهَا خَمْسًا...» (صدوق، ۱۴۱۳، ۱۹۷/۱-۱۹۸).

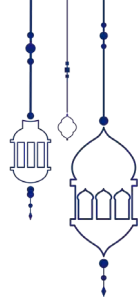
محدثان و فقها، در ارزیابی این روایات، نظرهای گوناگونی ارائه مطرح کرده‌اند: (۱) سید مرتضی این گونه روایات را خبر واحد دانسته که بنا به نظر وی، فاقد وصف حجیت هستند و بر فرض اعتبار ممکن است نماز به آن کیفیت هرچند دارای مصلحت بوده، اما با درخواست رسول خدا این مصلحت تغییر کرده و پنج وعده نماز مصلحت دار شده است؛ مانند عمل نذری که پیش از نذر فاقد وصف وجوب است، و لی بعد از تحقق نذر واجب شده است و عملی عبادی به حساب می‌آید. (علم الهدی، ۱۳۵۲، ۱۲۱/۲) سید جعفر عاملی تغییر در مصلحت حکم را صحیح ندانسته، بر این باور است که اگر پنجاه وعده نماز خواندن دارای مصلحت باشد، تغییر این مصلحت در پنج وعده نماز خواندن ممکن نیست و به همین جهت، تبدیل مصلحت سبب تغییر حکم نمی‌شود؛ بلکه تغییر موضوع موجب تبدیل حکم می‌شود. زیرا اگر حکم پنجاه وعده نماز خواندن بر اساس مصلحت تشریع شده باشد، درخواست پیامبر به معنای طلب حکم خلاف مصلحت است؛ همچنین تعلیل حضرت موسی به «مالایطاق بودن» پنجاه وعده نماز خواندن به این معنا است که حکم خداوند فاقد مصلحت است (مالایطاق عقلی از خداوند صادر نمی‌شود و مالایطاق عرفی هم در شریعت جعل نشده است). (عاملی، ۱۴۲۶، ۱۱۷/۳-۱۱۹)

واجب نیست. از نظر محقق خراسانی، میان این دو دلیل تعارض نیست؛ چون مفاد حکم اولی حکم اقتضایی است و مفاد حکم ثانوی حکم فعلی است و میان حکم اقتضایی و حکم فعلی تعارضی به وجود نمی‌آید؛ زیرا حج اقتضا وجوب در همه حالاتها و شرایط دارد، ولی مکلف وظیفه‌ای نسبت به انجام آن در همه حالاتها و شرایط ندارد. (خراسانی، ۱۴۰۶، ۱۰۰؛ خوانساری، ۱۳۷۳، ۲۱۳) این ادعا توسط فقهای معاصر مورد نقد قرار گرفت؛ زیرا میزان در حکومت یک دلیل نسبت به دلیل دیگر و ایجاد جمع عقلایی میان آن‌ها، فهم عرفی از مفاد دو دلیل است نه حکم اولی و ثانوی بودن. (خمینی، ۱۴۲۱، ۱۶۳/۴)

وجوب مسواک زدن

بنا بر نقل محدثان، پیامبر گرامی اسلام درباره مسواک زدن، به عنوان یک عمل بهداشتی، فرموده است: «لَوْ لَا أَنْ أَشَقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالتَّيَّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ؛ اگر بر ائمتم سخت و مشقت بار نبود، ایشان را به مسواک زدن، برای هر نماز، فرمان می‌دادم.» (برقی، ۱۳۷۲، ۵۶۱/۲) این روایت به صراحت بیانگر وجود مصلحت الزامی برای مسواک زدن است؛ هرچند به دشواری و سختی افتادن مکلفان، مانع از جعل حکم بر اساس آن شده است. از این رو، بنا به نظر محقق خراسانی، چون به واسطه وجود مصلحت حکم اقتضائی تحقق یافته و این اقتضا منجر به انشا حکم نیز شده است، گرچه این حکم به مرحله فعلیت نرسیده؛ اگر مکلف علم به رفع مانع پیدا کند و انجام مسواک برای هر نماز برای او مشقت بار نباشد، ترک آن استحقاق عقاب را برای او به دنبال خواهد داشت. اما اگر بپذیریم حکم در مرتبه اقتضا به مرحله انشا نرسیده است یا بر فرض انشائی بودن، فعلیت نیافته است، علم مکلف به رفع مانع سبب وجوب شرعی مسواک زدن و به دنبال آن استحقاق کیفر، در خودداری از انجام آن، نخواهد شد.





● تأخیر در زمان خواندن نماز عشا

هرچند بنا به مفاد برخی از روایات، نماز اول وقت برای نماز عشاء همچون نمازهای دیگر افضل است (امام رضا، ۱۴۰۶، ص ۷۵)، اما از پیامبر گرامی اسلام نقل شده است که اگر بیم از دشواری بر اتمم نداشتن، نماز عشا را تا یک سوم پایانی شب به تأخیر می‌انداختم: «لَوْ لَا أَنِّي أَخَافُ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَخَّرْتُ الْعَتَمَةَ إِلَى ثُلُثِ اللَّيْلِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۱۸۵). بر این اساس، باید بپذیریم که تأخیر در وقت تمیز عشا اقتضا مصلحت دارد، اما به واسطه مشقت افتادن مردم این حکم به فعلیت نرسیده است: «لَوْ لَا نَوْمُ الصَّبِيِّ وَغَلَبَةُ الضَّعِيفِ لَأَخَّرْتُ الْعَتَمَةَ إِلَى ثُلُثِ اللَّيْلِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲/۴) و به همین جهت، مفاد این روایات با روایاتی که بر افضلیت نماز عشا در اول وقت دلالت دارد ناسازگار نیست؛ زیرا افضلیت رعایت اول وقت حکم فعلی است و تأخیر تا یک سوم پایانی شب، حکم اقتضایی. (خوئی، ۱۴۱۸، ۱۲۶/۱۱).

روشن به نظر می‌رسد که نهی بانوان از جهر به تبلیه، به قرینه سایر موارد (استلام حجر، اذان و اقامه، دخول کعبه)، دلالت بر نفی وجوب دارد و نه حرمت تکلیفی (شبیری زنجان، ۱۳۷۸، لینک اینترنتی)؛ چرا که دلالت بر حرمت اطلاق داشته و فرقی میان شنیده شدن صدای زن توسط نامحرم و عدم آن وجود ندارد. با اینکه فقها بر این تفاوت تأکید دارند. (شبیری زنجان، ۱۴۲۱، ۷۶)

بر این اساس، بلند گفتن تبلیه برای بانوان به خودی خود دارای مصلحت بوده، نزد قانونگذار عملی مطلوب و محبوب است. این حکم اقتضائی تنها به واسطه وجود مانع به مرحله فعلیت نرسیده است و با زوال مانع، یعنی عدم تحقق فتنه و افساد، می‌توان به استحباب یا وجوب آن، همچون شیخ طوسی (حکیم، ۱۴۲۴، ۱۲۳/۱)، حکم کرد؛ اما با انکار حکم اقتضائی، اجهار به تبلیه با وجود رفع مانع همچنان استحباب ندارد؛ زیرا حکمی وجود ندارد تا مکلف با امتثال آن مستحق ثواب باشد.

● استحباب جهر به تبلیه برای بانوان

با صدای بلند گفتن تبلیه (اللهم لبیک لبیک الله لبیک) به هنگام طواف از جمله مستحبات مراسم حج است. دلیل چنین حکمی قرار گرفتن تبلیه به عنوان شعائر و نظیر اذان بودن آن است؛ در نتیجه، هدف از بلند کردن صدا (رفع صوت) هشدار و تذکری است برای شنوندگان که با آهسته گفتن تحقق پیدا نمی‌کند (حلی، ۱۴۱۲، ۲۳۲/۱۰-۲۳۳). اما بر اساس آموزه‌های روایی، جهر به تبلیه برای بانوان فاقد مطلوبیت و استحباب است: «لیس علی النساء جهر بالتلبیه» (کلینی، ۱۴۰۷، ۳۳۷/۴)؛ «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى وَضَعَ عَنِ النِّسَاءِ أَرْبَعًا: الْجَهْرَ بِالتَّلْبِيَةِ، وَ السَّعْيَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ - يَعْنِي الْهَرُولَةَ - وَ دُخُولَ الْكَعْبَةِ، وَ الْاسْتِلَامَ» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ۵۵۵/۱۲). دلیل چنین حکمی، آن‌گونه که برخی از فقیهان بر آن تأکید دارند، احتمال ایجاد فتنه و مفسده از یک سو و وجوب پوشیده (مستور) بودن زن از سوی دیگر است. (شبیری زنجان، ۱۴۱۹، ۴۱۳/۱)

● تخفیف در مفطرات ماه رمضان

در آغاز تشریع روزه مسلمانان موظف بودند با رسیدن زمان مغرب شرعی افطار کنند و پس از آن تا پیش از خوردن سحری، مجاز به خوردن و آشامیدن نبودند؛ همچنان که در طول ماه رمضان نیز از انجام رابطه زناشویی منع شده بودند: «إِنَّ اللَّهَ لَمَّا فَرَضَ الصَّيَّامَ، فَرَضَ أَنْ لَا يَنْكَحَ الرَّجُلُ أَهْلَهُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ ... وَ كَانَ الرَّجُلُ إِذَا نَامَ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ قَبْلَ أَنْ يُفْطِرَ، حَرَّمَ عَلَيْهِ الْأَكْلَ بَعْدَ النَّوْمِ أَفْطَرَ أَوْ لَمْ يُفْطِرْ ... وَ كَانَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ شُبَّانٌ، يَنْكَحُونَ نِسَاءَهُمْ بِاللَّيْلِ سِرًّا لِقَلَّةِ صَبْرِهِمْ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۱۱۴/۱۰)؛ در این وضعیت با نزول آیه ۱۸۷ سوره بقره، خوردن و آشامیدن و برقراری رابطه جنسی در فاصله افطار تا سحر جایز شد: «أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ ... عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ ... فَلَا تَنْبَاشِرُوهُنَّ ... وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ» (بقره، ۱۸۷/۲).



هرچند مبنای این تغییر حکم، ناتوانی مردم در اجرای آن بود، (خوانساری، ۱۳۴۳، ۱۳۱۱) اما عدم آمیزش در ماه رمضان و عدم خوردن و آشامیدن در فاصله افطار تا سحر دارای اقتضا بود و گرنه جعل نمی‌شد. این اقتضا نمی‌تواند از بین رفته باشد؛ زیرا علت رفع حکم حرمت، تخفیف و عدم طاقت مکلفان است؛ از این رو، اگر مکلفی قادر به امتثال آن باشد، می‌بایست از آمیزش در ماه رمضان و خوردن و آشامیدن در خلال افطار تا سحر خودداری کند. به عبارت دیگر، حلیت در این موارد در برابر وجوب قرار دارد، یعنی خوردن و آشامیدن و برقراری رابطه جنسی جایز است و نه واجب (سیوری، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۲۱۳) و روشن است که مکلف نمی‌تواند حلال الهی را خودخواسته حرام کند؛ (یزدی، ۱۴۱۵، ۱۳۹/۱) اما خودداری از انجام آمیزش جنسی، در شب‌های ماه رمضان، همچنان از مصلحت لازم برخوردار است. به همین خاطر، شیخ مفید دلیل استحباب آمیزش جنسی در شب اول ماه رمضان (برخلاف شب نخست سایر ماه‌های سال) را تخلیه نیازهای جنسی در شب اول ماه این ماه و اشتغال به عبادت در دیگر شب‌های آن دانسته است: «و لا یقرب أهله فی أول ليلة من الشهر و لا فی آخر ليلة منه إلا شهر رمضان خاصة فإنه یستحب له أن یلم بالنساء فی أول ليلة منه لیدفع عنه دواعی الجماع فی أول یوم من الصیام و یستمر علی ذلک فتسلم له العبادۃ إن شاء الله» (مفید، ۱۴۱۳، ۵۱۵).

۱۴۰۴، ۱۸۵/۶) اما عمل به این حکم مسلمانان را به دشواری انداخت و به همین جهت، خداوند ضمن توبیخ مسلمانان و تأکید بر عمل به سایر احکام وجوبی و تحریمی الهی و لزوم تقوamداری از رفع این حکم تکلیفی وجوبی خبر داده و (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۸۹/۱۹-۱۹۰) می‌فرماید: «أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَي نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ اللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ». بر این اساس، اگر ملاک جعل حکم وجوب صدقه، خیریت و دلیل رفع آن نیز مشقت و دشواری مسلمانان باشد، پس آن حکم همچنان در مرحله اقتضا باقی بوده، گرچه از فعلیت ساقط شده است.

۵-۸- خمس ارباح مکاسب پیش از عصر امام باقر علیه السلام

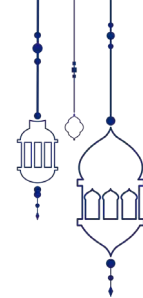
فقه‌های امامیه با استدلال به عموم آیه «وَ اغْلَمُوا أَتَمَّا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسُهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ» (انفال، ۴۱/۸) همچنین روایات فراوانی (مستفیض) که در تفسیر آن رسیده است، (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۹، ص ۴۹۰، شماره ۵۵ و ص ۴۹۶، شماره ۱۵) بر این باورند که هرچه از درآمد سالیانه شخص مسلمان باقی بماند، می‌بایست یک پنجم آن را به عنوان خمس و جهت هزینه در مصارف خاص به امام معصوم زمان خود یا جانشینان او بپردازند. (خوانساری، ۱۲۷۶، ۱۵۵؛ طوسی، ۱۴۰۷، ۳۱۹/۱)

اما بنا به شواهد تاریخی، این حکم از زمان امام باقر علیه السلام اجرایی شده و پیش از آن، مسلمانان چنین تکلیفی نداشته‌اند (منتطری، ۱۴۰۹، ۱۴۵/۶). برخی از فقه‌های امامیه، در مقام توجیه این مطلب، مدعی هستند که حکم به وجوب پرداخت خمس ارباح مکاسب به شکل اقتضائی و غیر فعلی در زمان پیامبر گرامی اسلام جعل شده بود، ولی به واسطه فقر نوعی مسلمانان یا نبود ظرفیت پذیرش چنین حکمی برای تازه مسلمانان اجرای آن به تأخیر افتاد. (منتطری، ۱۴۰۹، ۱۴۵/۶). بدین ترتیب، حکمی اقتضایی وجود داشته است که به واسطه مصلحت خاص ده‌ها سال به فعلیت نرسیده است.

● صدقه برای گفت‌وگو با پیامبر گرامی اسلام

با عنایت به مفاد آیه دوازدهم سوره مجادله، همه مسلمانان جز افراد ناتوان موظف شدند برای ملاقات و گفت‌وگوی با پیامبر گرام اسلام صدقه دهند. قرآن کریم علت وضع چنین حکمی را خیریت و تطهیر می‌داند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَجَئْتُمْ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِك خَيْرٌ لَكُمْ وَ أَظْهَرُ». بنا به شواهد تاریخی، امیرالمؤمنین علیه السلام تنها کسی بود که به این حکم پایبند ماند و برای ملاقات‌های چندباره با پیامبر، در یک روز، صدقه می‌داد. (سیوطی،





● خمس ارباح مکاسب نسبت به شیعیان

بنا به نظر مشهور فقهای امامیه، پرداخت خمس از مازاد درآمد سالیانه یکی از واجبات شرعی است. اما در جوامع روایی به احادیثی برمیخوریم که معصوم علیه السلام استفاده شیعیان از خمس را حلال شمرده است: «هَلَكَ النَّاسُ فِي بَطُونِهِمْ وَفُرُوجِهِمْ، لَا تَنَّهُمْ لِمَ يُؤَدُّوا إِلَيْنَا حَقَّنَا، أَلَا وَأَنَّ شِيعَتَنَا مِنْ ذَلِكِ وَأَبَاءَهُمْ فِي حَلٍّ.» (طوسی، ۱۴۰۷، ۱۳۷/۴-۱۳۸، شماره ۳۸۶) در برخی از متون فقهی این احتمال مطرح شده است که روایات دال بر وجوب پرداخت خمس در مقام بیان حکم اقتضایی و روایاتی که بر تحلیل خمس دلالت دارند، در مقام بیان حکم فعلی هستند. (خوئی، ۱۴۱۸، ۳۴۹/۲۵؛ فاضل لنگرانی، ۱۴۲۳، ۱۲۲)

● پرداخت زکات با رسیدن به نصاب شرعی پیش از یکسال

پرداخت زکات مواد غذایی (گندم، جو، خرما و کشمش) و چهارپایان (گوسفند، گاو و شتر) و سکه طلا و نقره (نقدین)، مشروط به رسیدن به مقدار یا تعداد خاصی است (نصاب). از سوی دیگر، برخی دلایل فقهی بر این دلالت دارد که برای وجوب پرداخت زکات باید یکسال بگذرد. حال این پرسش مطرح است که اگر اموال شخص به حد نصاب برسد ولی هنوز یکسال نشده باشد، آیا باید زکات مال خود را پرداخت کند. برخی از فقها بر این باورند که حکم به وجوب پرداخت زکات، به هنگام رسیدن به نصاب شرعی، حکمی اقتضایی است و دلایلی که بر لزوم پرداخت زکات پس از گذشت یکسال دلالت دارد، حکم فعلی است؛ در نتیجه اگر پس از رسیدن به حد نصاب یکسال بگذرد، آن گاه بر مکلف واجب است که زکات مال خود را بپردازد. (روحانی، ۱۴۱۸، ۱۳۴/۱-۱۳۳)

● گرفتن مالیات از همه دارایی افراد

بر اساس ظاهر آیه «خُذْ مِنْ أََمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا» (توبه، ۱۰۳/۹) پیامبر گرامی اسلام مجاز است از همه دارایی افراد مالیات

(صدقه) بگیرد؛ اما این حکمی اقتضایی است که در مقام فعلیت، حاکم جامعه اسلامی بسته به شرایط زمانی و مکانی، تنها نسبت به برخی از اموال، اقدام به چنین کاری می کند. (منتظری، ۱۴۰۹، ۲۸۷/۴)

● فراگیری ارث نسبت به تمام دارایی های افراد

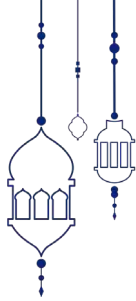
گزاره های عام موجود در منابع دینی، همچون آیه «وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِيَّ» (نساء، ۳۳/۴) حکایت از آن دارد که مالکیت تمام دارایی شخص، پس از مرگش (ماترک)، به ورثه وی منتقل می شود. (کاظمی، ۱۳۶۵، ۱۶۲/۴) اما چنین حکمی اقتضایی است، یعنی همه دارایی متوفا، اگر مانعی برای آن نباشد، ملک ورثه اوست. وصیت تملیکی متوفا به نفع شخص ثالث، در زمان حیاتش، مانعی برای فعلیت یافتن این حکم اقتضایی است؛ یعنی اموالی که متعلق وصیت تملیکی متوفا است به ورثه او منتقل نمی شود. بدین ترتیب، تعارضی میان ادله ارث و ادله وصیت تملیکی وجود نخواهد داشت. (عراقی، ۱۴۲۱، ۳۴۳)

● عموم لزوم وفای به عقد

لزوم وفای به عقد که از آن به «اصل لزوم» نیز یاد می شود برگرفته از دلایلی همچون گزاره «المؤمنون عند شروطهم» است؛ اما این حکم اقتضایی بوده، مادامی است که دو طرف قرارداد شرط خیار (حق برهم زدن قرارداد) برای خود یا دیگری نکرده باشند. بنابراین، دلیلی که بر مشروعیت شرط خیار در عقد دلالت دارد با عموماتی که بر لزوم وفای به عقد دلالت دارد ناسازگار نیست. (کاشانی، ۱۴۰۹، ۶۶)

● عموم وجود خیار مجلس

دلایل متعددی بر این مطلب تأکید دارند که فروشنده و خریدار با بستن قرارداد بیع حق دارند دست کم تا مادامی که در وضعیت بستن قرارداد هستند، از توافق خود دست کشیده و یک طرفه و بدون پرداخت هزینه ای از آن خارج شوند. (خیار مجلس) حکم به جواز فسخ بیع با خیار مجلس



حکمی است اقتضایی و مشروط به عدم وجود مانع. بر این اساس، شرط عدم داشتن خیار فسخ مانعی برای آن حکم اقتضایی به حساب آمده، اجازه نمی‌دهد به فعلیت برسد. (شهیدی، ۱۳۷۵، ۴۲۱/۳؛ تبریزی، ۱۴۱۶، ۶۰/۴)

تبعیت نماء از اصل

بر اساس قاعده «تبعیت نماء از اصل»، هرگاه کسی مالک چیزی شود مالک منافع آن نیز خواهد بود؛ (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱، ۳۶/۲) اما این حکم اقتضایی است. یعنی مالکیت یک چیز مقتضی مالکیت منافع آن است؛ مگر اینکه مانعی برای این تبعیت باشد. برای مثال، اگر کسی خانه‌ای را بخرد، مالک منافع آن خانه نیز هست؛ مگر اینکه فروشنده، تا مدتی معین، حق استفاده از آن خانه را برای خود نگه دارد. (بحرانی، ۱۴۲۸، ۲۸۱-۲۸۲)

فساد معاملات کودک

با عنایت به مفاد جمله «وضع عن أمتي تسعة أشياء: السهو» از حدیث رفع (صدوق، ۱۴۱۳، ۵۹/۱)، همه اقدام‌های مالی کودکان باطل است، چه کودک بدون اجازه سرپرست (ولی) خود چنین کارهایی را انجام دهد و چه با اجازه وی. اما حکم فساد معاملات کودک، حکمی اقتضایی است که با تحقق اذن سرپرست، از بین رفته، تصرف کودک در این حالت، نافذ خواهد بود. (غروی اصفهانی، ۱۴۱۸، ۱۲/۲)

وجوب راستگویی

بدون تردید راستگویی (صدق) از نظر اخلاقی نیکو (حسن) و از نظر شرعی نیز واجب است؛ اما اگر راستگویی سبب کشته شدن فردی بی‌گناه شود، نه تنها نیکو نیست که راستگو بودن امری نیکو و واجب است. بر این اساس، حسن و وجوب راستگویی حکمی اقتضایی و عدم حسن و حرمت راستگویی که موجب مرگ فرد بی‌گناه می‌شود، حکمی فعلی است. (صدر، ۱۴۲۰، ۴۲/۱)

افزون بر آنچه گذشت، فقهای معاصر در تحلیل برخی از مسائل فقهی به اقتضایی بودن یا

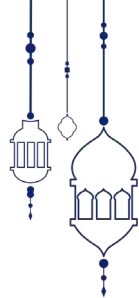
اقتضایی نبودن یک حکم استناد کرده‌اند. برای مثال: موضوع حکم عقل به لزوم تفریغ ذمه حکم اقتضایی نیست. (جزائری، ۱۴۱۵، ۳۷۶/۸) حکم اقتضایی برای بیع دفع مال مشتری به مشتری است، نه دفع مال بایع به مشتری (حکیم، بی‌تا، ۲۴۰) شرط مخالف کتاب اگر مخالف با حکم شرعی اقتضایی باشد، باطل است. (حکیم، ۱۴۱۶، ۲۷۴/۱۳) شرط ضمان امین شرط مخالف کتاب نیست؛ چون مخالف با حکم اقتضایی نیست. (حکیم، ۱۴۱۶، ۷۰/۱۲)

نقد و بررسی

هرچند اصطلاح حکم اقتضایی، در منابع اصول فقهی معاصر، از رواج زیادی برخوردار است، اما این نظریه از جهت‌های مختلفی قابل نقد است: اول: مصلحت مقتضی حکم، چیزی ورای خود حکم است. (غروی اصفهانی، ۱۴۱۸، ۲۸ و ۲۹) مصلحت و مفسده مقتضی صدور حکم از سوی قانونگذار است؛ اما قانونگذاری عملی وابسته به اراده قانونگذار است. به همین خاطر، حکم اقتضایی مجعول شرعی به حساب نمی‌آید؛ چرا که وجود مقتضی برای ثبوت حکم شرعی امری تکوینی بوده و ارتباطی به جنبه قانونگذاری قانونگذار (شارع بما هو شارع) ندارد (صدر، ۱۴۱۷، ۱۹۴/۴؛ روحانی، ۱۴۱۳، ۹۹/۶). به عبارت دیگر، تصور مصالح و مفاسد موجود در متعلق احکام از یک سو از مقدمات عقلی قانونگذاری است و از سوی دیگر، تحقق آن علت غایی برای قانونگذاری است؛ پس نمی‌توان آن را از مراتب حکم شرعی به حساب آورد. (حجتی بروجردی، ۱۴۱۲، ۹/۲).

بر این اساس، مراد از اقتضا شأنیت حکم برای وجود پیدا کردن است؛ یعنی وجود ملاکی که مقتضی انشا حکم است. مثل معراج مؤمن که مقتضی انشای وجوب نماز برای استیفای این ملاک است (جزائری، ۱۴۱۵، ۲۹/۴) بدون اینکه، به واسطه وجود مانع، حکمی بر طبق این مصلحت یا مفسده جعل (انشا) شده باشد. (خویی، ۱۴۲۲، ۴۶/۲).

به واسطه همین جهت است که برخی از اصولیان



معاصر با تغییر در مفهوم حکم اقتضایی در صدد برآمدند تا بر جنبه حکم شرعی بودن، یعنی درستی اطلاق عنوان حکم بر آن، پافشاری کنند. برای مثال روحانی بر این باور است که حکم شرعی به دو گونه اقتضایی و غیر اقتضایی تقسیم پذیر بوده و حکم اقتضایی بر خلاف حکم غیر اقتضایی حکمی است که منشاء تحقق ضرر در خارج است. به عبارت دیگر، حکمی که اقتضای تحریک مکلف به سوی انجام عمل را دارد (حکم الزامی وجوب و حرمت) حکمی اقتضایی بوده و عمل بر طبق آن می تواند سبب تحقق ضرر شود؛ اما حکم غیر اقتضایی حکمی است که اقتضای تحریک مکلف به سوی انجام عمل را نداشته (اباحه شرعی)، منشاء ضرر در خارج هم نیست؛ زیرا معنای اباحه چیزی جز نبود مانع از سوی قانونگذار (شارع) برای انجام عمل نیست. (روحانی، ۱۴۱۳/۵، ۴۱۰)

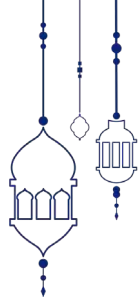
سیفی مازندرانی می نویسد: حکم اقتضایی حکمی است که مقتضی شرعی یا عقلی برای ثبوت آن وجود دارد؛ برای مثال ازدواج مقتضی حکم شرعی جواز بهره روری جنسی و تسلط بر یک چیز (ید) مقتضی حکم شرعی مالکیت است. اما حکم غیر اقتضایی حکمی است که ثبوتش به واسطه عدم وجود مقتضی برای غیر آن است. به عنوان مثال، جواز به معنای اعم از آن جهت است که مقتضی برای وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و جواز به معنای اخص موجود نیست. (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۷، ۱۵۹-۱۶۰)

سرانجام، محقق اراکی حکم را به حیثی و فعلی تقسیم کرده و مدعی است دلایل ناظر به حلیت حکم حیثی و دلایل ناظر به وجوب و حرمت حکم فعلی هستند. وی حکم حیثی را حکمی لا اقتضایی و حکم فعلی را حکمی اقتضایی می داند؛ زیرا منظور از اباحه عدم وجوب و عدم حرمت است، نه اینکه مصلحت خاصی در جعل اباحه وجود دارد؛ اما جعل وجوب و حرمت به واسطه وجود مصلحت است. (اراکي، ۱۴۱۴، ۴۷۰)

دوم: آن گونه که ملاحظه می شود، فقها در تحلیل برخی از مسائل فقهی و ایجاد سازگاری میان دلایل

آن ها از ابزار حکم اقتضایی در برابر حکم فعلی استفاده کرده اند. صرف نظر از برخی احتمال های غیر رایج که پیشتر توضیح داده شد، دست کم دو تلقی عمده از حکم اقتضایی وجود دارد: ۱. احکام اولی که بر طبیعت موضوع جعل شده اند؛ مانند وجوب نماز، بدون آنکه نسبت به حالات و وضعیت مکلف یا نسبت به شرایط مختلف انجام آن نظری داشته باشد. این حکم اقتضایی است چون با هر وضعیت یا شرایطی قابل انطباق است (لابشرط یجتمع مع الف شرط)؛ یعنی هم می توان مدعی شد که نماز واجب است در همه حالات ها و شرایط و هم می توان مدعی شد که نماز واجب است، هنگامی که زیان آور نباشد. ۲. احکامی ارشادی به وجود مصلحت در متعلق خود، پیش از آنکه به مرحله انشا برسند. این احکام در مرتبه متقدم نسبت به احکام فعلی قرار داشته و تنها اقتضا حکم دارند، نه اینکه حکمی اقتضایی و شأنی باشند. (بجنوردی، ۱۳۸۰، ۹۹/۲-۱۰۰)

در حکم اقتضایی به معنای دوم، توجه به چند نکته ضروری است: ۱. حمل آیات قرآنی و احادیث معصومین بر حکم اقتضایی (حکم حیثی) خلاف ظاهر است؛ زیرا ظاهر آن است که قانونگذار با بیان یک گزاره فقهی در صدد تحریک مکلف به انجام یا عدم انجام یک عمل است و نه ارائه گزارش درباره وجود یا عدم وجود مصلحت یا مفسده در انجام یا عدم انجام آن عمل. (طباطبایی قمی، ۱۴۲۶، ۴۱۰/۳، ۲) حمل گزاره های دینی بر حکم اقتضایی تنها زمانی امکان پذیر است که آن حکم در یک زمانی از اقتضا به فعلیت تغییر وضعیت پیدا کند؛ اما اگر حکمی هیچگاه به فعلیت نرسد، حمل آن بر حکم اقتضایی بی معناست. (جزائری، ۱۴۱۶، ۲۹۱/۲؛ خراسانی، ۱۴۰۷، ۶۰۴/۲، ۳) تنها ابزار برای جداسازی حکم اقتضایی از حکم غیراقتضایی رجوع به فهم عقلا (ارتکاز عقلایی) و عرف است. در نتیجه، اگر عرف قادر به تشخیص اقتضایی بودن حکمی نباشد، باید به اصل رجوع کرد. به عبارت دیگر، اگر شک داشته باشیم که حکمی اقتضایی است یا فعلی، اصل عدم اقتضایی بودن آن حکم است. (حکیم، ۱۴۱۶، ۲۷۵/۱۳، ۴) حکم



کرده‌اند. (خمس ارباح مکاسب پیش از عصر امام باقر) ۴- احکامی که در جمع با دیگر احکام شرعی حمل بر اقتضا می‌شوند. (خمس ارباح مکاسب نسبت به شیعیان؛ پرداخت زکات با رسیدن به نصاب شرعی پیش از یکسال؛ گرفتن مالیات از همه دارایی افراد؛ فراگیری ارث نسبت به تمام دارایی‌های افراد؛ عموم لزوم وفای به عقد؛ عموم وجود خیار مجلس؛ تبعیت نماء از اصل؛ فساد معاملات کودک؛ وجوب راستگویی)

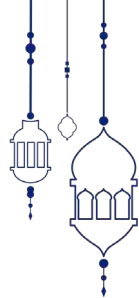
اگر تفاوت میان نزول دفعی و نزول تدریجی آیات قرآن کریم را به عنوان اصل موضوع بپذیریم، (صدوق، ۱۳۸۹، ۲۳۹) همچنین اگر بپذیریم حدود ۶۰۰ آیه از آیات قرآن کریم ناظر به احکام الهی (آیات الاحکام) هستند، (ایروانی، ۱۴۲۸، ۲۰/۱) در این صورت باید بپذیریم که تمام احکام الهی، در آغاز بعثت، همگی احکام اقتضایی بودند که به تدریج به مرحله انشا و سپس فعلیت تغییر وضعیت پیدا کرده‌اند. از این رو، هرچه از آغاز بعثت فاصله گرفته و به زمان رحلت نزدیک می‌شویم، از تعداد احکام اقتضایی با منشاء قرآنی کم شده و بر تعداد احکام انشائی و فعلی افزوده می‌شود و با نزول آیه: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مائده، ۳/۵) به عنوان آخرین حکم الهی، تعداد احکام اقتضایی به صفر می‌رسد. (یعقوبی، ۱۳۴۱، ۴۳/۲) بر این اساس، با رحلت پیامبر گرامی اسلام دیگر نمی‌توان از حکم اقتضایی با منشاء قرآنی گفت‌وگو کرد. اما روشن است که تمام احکام الهی از طریق وحی به مکلفان ابلاغ نشده و پیامبر گرامی اسلام و امامان معصوم علیهم‌السلام نیز در قالب احادیث که بیشتر آن‌ها نیز خبر واحد هستند، به بیان احکام تکلیفی یا وضعی اقدام کرده‌اند.

حمل برخی از احادیث بر حکم اقتضایی، برای حل مشکل تعارض محتوایی آن‌ها با دیگر احادیث ناظر به مسئله مشترک، آن‌گونه که محقق خراسانی و پیروانش ادعا کرده‌اند، هرچند یک راه علمی برای برون رفت از وضعیت تعارض و ناسازگار پنداری احادیث است، اما شاهی از

اقتضایی منحصر به وجوب نبوده و مدلول حکم اقتضایی می‌تواند حرمت هم باشد؛ (صدر، ۱۴۱۷، ۶۲/۳) بلکه استحباب و کراهت، نیز به عنوان حکم شرعی، می‌توانند اقتضایی باشند. به همین خاطر است که آشتیانی حکم اقتضایی را به دو گونه اقتضایی الزامی و اقتضایی غیر الزامی تقسیم می‌کند؛ (آشتیانی، ۱۴۰۳، ۸۸/۳) یعنی گزاره‌های ارشادی و گزاره‌های خبری (غیر انشائی) بیانگر وجود مصلحت یا مفسده شدید یا ضعیف در انجام یا عدم انجام کارهایی هستند که قانونگذار بنا به مصلحت بالاتری، وظیفه‌ای نسبت به آن‌ها برای مکلف وضع نکرده است.

بنابراین، آن‌گونه که پس از این نیز خواهد آمد، موضوع بحث در حکم اقتضایی حکمی است که با وجود داشتن مصلحت یا مفسده در متعلق آن، به واسطه وجود یک مانع دائمی، هیچگاه به مرحله انشا و سپس فعلیت نرسیده است. برای دستیابی به چنین مصالح و مفاسدی دو راه وجود دارد: گزاره‌های خبری دینی و فهم عقلی. گزاره‌های دینی ناظر به چنین مصالح و مفاسدی هم از نظر تعداد بسیار اندک هستند و هم از نظر سندی اعتبار لازم را ندارند. بهره‌گیری از ظرفیت دانش بشری نیز برای تشخیص وجود مصلحت یا مفسده، هرچند امری ممکن است، ولی این که تشخیص عقل درست بوده و به واسطه آن تمام ملاک احکام کشف شود با تردیدهای جدی روبرو است.

سوم: هرچند فقهای امامیه، در مسائل مختلفی از اصطلاح حکم اقتضایی بهره جسته‌اند، اما این مسائل را در چهار گروه کلی می‌توان طبقه‌بندی کرد: ۱- احکامی که هیچگاه به مرحله فعلیت نرسیده‌اند. (وجوب مسواک زدن؛ عدد رکعات نماز؛ تأخیر در زمان خواندن نماز عشاء؛ جهر به تلبیه برای بانوان) ۲- احکامی که در یک مقطع زمانی از وضعیت فعلیت خارج شده به وضعیت اقتضایی تبدیل شده است. (تخفیف در مفطرات روزه؛ دادن صدقه برای گفتگو با پیامبر) ۳- احکامی که ابتدا اقتضایی بوده و در یک مقطع زمانی خاص از وضعیت اقتضا خارج و فعلیت پیدا

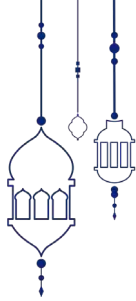


خود احادیث تأیید کننده آن نیست؛ یعنی در هیچیک از احادیث معصومین شاهی بر درستی چنین ادعایی وجود ندارد. به‌ویژه که معصومان برای ازبین رفتن وضعیت تعارض میان احادیث، راهنماهای عملی تدوین کرده‌اند (اخبار علاجیه) (ایروانی، ۲۰۰۷م، ۳۸۵/۴). بدین ترتیب، گروه چهارم از روایات که برخی از فقها برای حل مشکل تعارض آن‌ها با دیگر روایات تلاش کرده‌اند آن‌ها را بر حکم اقتضایی حمل کنند، از حوزه پژوهش خارج خواهند شد.

همچنین اگر قانونگذاری (شارعیت) را منحصر به خداوند نداشته، برای پیامبر گرامی اسلام و پس از ایشان برای امامان معصوم نیز همین جایگاه را باور داشته باشیم (کلینی، ۱۴۰۷، ۲۶۵/۱)، در آن صورت دیگر نیازمند آن نیستیم که گروه سوم از احکام را بر اساس پذیرش حکم اقتضایی تحلیل کنیم؛ زیرا مانعی ندارد که حکمی به‌واسطه وجود مصلحت‌های فردی یا اجتماعی از زمانی خاص توسط یکی از معصومان جعل شود، در حالی که پیش از آن چنین حکمی وجود نداشته است. به سخن دیگر، قانونگذار، به‌واسطه پیدایش یک مصلحت، اقدام به قانونگذاری می‌کند در وضعیتی که این مصلحت پیش از آن وجود نداشته است. روشن به نظر می‌رسد که در چنین حالتی، ممکن است با پایان یافتن مصلحت عمل به حکمی، قانونگذار در یک مقطع زمانی خاص از حکم وضع شده پیشین خود دست برداشته، حکمی دیگر وضع کند. این رخداد چه در قرآن دیده شده برای مثال، حکم وجوب صدقه برای نجوا با پیامبر گرامی اسلام که به وسیله آیه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً» (مجادله، ۱۲/۵۸) تشریع گردیده بود، با آیه: «أَلَا أَشْفَقُكُمْ أَنْ تَقْدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ» (مجادله، ۱۳/۵۸) نسخ گردید. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۸۹/۱۹) و چه حدیث باشد، مانند استقبال به بیت المقدس که با آیه «قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» (بقره، ۱۴۴/۲) نسخ شده است (محقق حلی، ۱۴۰۳، ۱۷۲/۱) و چه در حدیث و حدیث باشد مانند نسخ حرمت

زیارت قبور و حرمت ذخیره کردن گوشت قربانی به‌واسطه این سخن پیامبر گرامی اسلام: «قَدْ كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ إِلَّا فَرْزُوهَا وَكُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنِ ادِّخَارِ لَحُومِ الْأَصَاحِي إِلَّا فَاذَّخَرُوهَا». (مفید، الف/۱۴۱۳، ۱۳۱) بنابراین، گروه دوم از احکام نیز از محل بحث در حکم اقتضایی بیرون خواهند بود؛ زیرا دادن صدقه برای گفت‌وگوی با پیامبر هرچند تابع یک مصلحت جعل شده، اما دلیلی بر فراگیری زمانی این مصلحت وجود ندارد؛ همچنان که تخفیف در مفطرات ماه رمضان در فاصله میان مغرب شرعی تا اذان صبح روز بعد نیز چنین است. چنین قانونگذاری‌های محدود و زمان‌دار می‌تواند ناشی از مصلحت‌های خاص اجتماعی در همان بُرش زمانی باشد یا برآمده از انگیزه آزمودن میزان تحمل مکلفان نسبت به شرایط دشوار یا میزان ازخودگذشتگی آن‌ها، در برابر آرمان‌هایشان، باشد. به دیگر سخن، دلیلی بر وجود مصلحت در همه زمان‌ها برای عمل به چنین احکامی وجود ندارد تا نیازمند بهره‌گیری از سازه فقهی «حکم اقتضایی» برای توجیه ناسازگاری مضمون آن‌ها با دیگر گزاره‌های انشائی باشیم.

تمام سخن در گونه نخست احکام است که قانونگذار به صراحت بیان می‌دارد، تنها برای آسان‌گیری بر مکلفان از حکمی که عمل بر طبق آن دارای مصلحت است دست برمی‌دارد. فرض اینکه قانونگذار از یک مصلحت قطعی برای همیشه چشم‌پوشی کند، یعنی حکمی اقتضایی که هیچگاه به فعلیت نمی‌رسد با توجه به حکیم بودن قانونگذار، فرض باورپذیری نیست؛ زیرا آسان‌گیری هرچند خود یک ارزش است، اما تا زمانی می‌توان به آن پایبند بود که قرار گرفتن در موقعیت دشوار، ایجاد کننده مصلحت مهم‌تری نباشد و به همین خاطر است که استناد به قاعده نفی حرج برای برداشتن حکم وجوب در احکامی که طبیعت آن‌ها حرجی است، جایز نمی‌باشد؛ مانند رفع وجوب جهاد یا وجوب پرداخت خمس و زکات. همچنان که دشواری طبیعی عمل به احکام شرعی، همچون دشواری خواندن نماز صبح یا گرفتن روزه در تابستان نیز مجوز عدم



آن در نظر گرفته نشده است؛ البته در عصر نبوی و امامان معصوم، به واسطه عدم تحقق موضوع، بدون شک این حکم انشا نشده است. در چنین وضعیتی اگر عقل بتواند به آن حکم اقتضایی دست پیدا کند، یعنی بتواند مصلحت یا مفسده مترتب بر یک عمل را کشف کند، خواهیم توانست با استناد به قاعده ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع (کلما حکم به العقل، حکم به الشرع)، به وجود حکم انشائی شرعی برای آن موضوع نظر دهیم.



نتایج

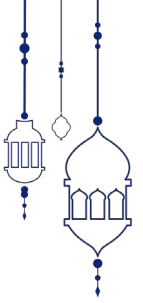
یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد:

۱. مصلحت و مفسده مقتضی صدور حکم امری غیر از خود حکم است. از این رو، حکم اقتضائی، یعنی شأنیست حکم برای صدور، مجعول شرعی به حساب نمی‌آید.
۲. جز در مواردی که شارع خود تعیین کرده است، تنها راه تشخیص حکم اقتضایی از حکم فعلی رجوع به فهم عقلا (ارتکاز عقلایی) است. اگر عرف قادر به تشخیص اقتضایی بودن حکمی نباشد، اصل عدم اقتضایی بودن آن حکم و در نتیجه فعلی بودن آن است.
۳. احکام اقتضائی موجود در گزاره‌های فقهی به چهار گونه قابل تقسیم هستند: احکامی هیچگاه به فعلیت نرسیده‌اند؛ احکامی که تنها در یک مقطع زمانی از فعلیت خارج شد‌اند؛ احکامی که تنها در یک مقطع زمانی خاص به فعلیت رسیده‌اند؛ احکامی که در مقام جمع با دیگر احکام فقهی، حمل بر اقتضا می‌شوند. پذیرش احکام انشائی که هیچگاه به مرحله فعلیت تغییر وضعیت پیدا نمی‌کنند، موجه به نظر نمی‌رسد.
۴. از آنجا که نادیده گرفتن نیازهای مکلفان، توسط خداوند به عنوان قانونگذار حکیم و آگاه، به تمام ابعاد وجودی انسان (اهمال در جعل حکم) روا نیست و جعل حکم هم مبتنی بر وجود مصلحت و مفسده مترتب بر افعال مکلفان است. هرگاه عقل (فهم متخصصان) بتواند به وجود مصلحت یا مفسده‌ای برای عملی پی‌ببرد که شارع برای آن

وجوب آن‌ها نخواهد بود. بنابراین، باید پذیرفت که مشقت مکلفان تنها در وضعیت خاصی مانع از فعلیت حکمی می‌شود، نه برای همیشه. پس اگر عمل به حکمی برای همیشه و برای همه مکلفان دشوار باشد، دیگر نمی‌توان مدعی شد که عمل به آن مصلحت دارد و اگر به فرض عمل به حکمی مصلحت داشته باشد، بایستی پذیرفت که با از بین رفتن وضعیت دشواری (عسر و حرج) مکلفان موظف به انجام متعلق آن حکم هستند. بنابراین، پذیرش احکامی که در مرحله اقتضا باقی مانده و هیچگاه به مرحله انشا و سپس به مرحله فعلیت تغییر وضعیت پیدا نمی‌کنند، موجه به نظر نمی‌رسد.

با این وجود، پذیرش وجود حکم اقتضایی، همان‌گونه که محقق خراسانی یادآور شده است، سودمند بوده می‌تواند مشکل خلاء در حکم شرعی برای مسائل نوپیدا را برطرف کند. بدون آنکه نیاز باشد با کمک قواعد عمومی فقهی این اتفاق رقم بخورد؛ زیرا از یک سو، اهمال در جعل حکم و نادیده گرفتن نیازهای مکلفان، توسط خداوند به عنوان قانونگذار حکیم و آگاه به تمام ابعاد وجودی انسان، روا نیست؛ (طباطبایی، ۱۳۸۶، ۹۱۲) از سوی دیگر، جعل حکم برای مکلفان، توسط خداوند، مبتنی بر وجود مصلحت و مفسده مترتب بر افعال آن‌هاست (اصفهانی نجفی، بی‌تا، ۲۱۱) و سرانجام، راه تشخیص وجود مصلحت یا مفسده در انجام یا عدم انجام اعمال و رفتارها عقل (فهم متخصصان) می‌باشد. (صدر، بی‌تا، ۴۷)

بدین ترتیب، اگر عقل کشف کند که در انجام یا عدم انجام کاری، مصلحت یا مفسده‌ای وجود دارد، بایستی خداوند با توجه به آن مصلحت یا مفسده، حکمی برای آن در نظر گرفته باشد؛ هرچند آن حکم به واسطه عدم تحقق موضوعش در عصر صدور احکام یا هر دلیل دیگری به مرحله انشا نرسیده و به مخاطب نیز ابلاغ نشده باشد. برای مثال استفاده از مواد صنعتی روانگردان امری زیانبار برای سلامت افراد است و نمی‌توان ادعا کرد که در نظام قانونگذاری الهی حکمی برای



حکم فعلی جعل نکرده، به واسطه ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع (کلمات حکم به العقل، حکم به الشرع)، می توان به وجود حکم انشائی شرعی برای آن عمل نظر داد و بدون کمک کردن از قواعد عمومی فقهی، مشکل خلاء حکم شرعی برای مسائل نوپیدا را برطرف کرد.

فهرست منابع

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴هـ)، لسان العرب، ج ۳، بیروت: دارالصادر.

اراکي، محمد علی (۱۴۱۴هـ)، الخيارات، قم: مؤسسه در راه حق.

اصفهانى نجفى، محمدتقى (بی تا)، هداية المسترشدين، قم: مؤسسه آل البيت.

امام رضا، علی بن موسی (۱۴۰۶هـ)، فقه الرضا، مشهد: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.

انصارى، مرتضى (بی تا)، مطارح الانظار، قم: مؤسسه آل البيت.

ایروانی، باقر (۲۰۰۷م) الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني، قم: محبین.

ایروانی، میرزا علی (۱۳۷۰)، نهاية النهاية في شرح الكفاية، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ایروانی، باقر (۱۴۲۸هـ)، دروس التمهيدية في تفسير ايات الاحكام، ج ۳، قم: دار الفقه للطباعة و النشر.

ایروانی، باقر (۱۴۲۹هـ) كفاية الأصول في أسلوبها الثاني، نجف: مؤسسه احیاء تراث شیعه.

آشتیانی، محمدحسن بن جعفر (۱۴۰۳هـ)، بحر الفوائد في شرح الفرائد، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

آملی، میرزا هاشم (۱۴۰۴هـ) مجمع الافکار و مطرح الانظار، قم: نشر علمیه اسلامی.

بجنوردی، حسن (۱۳۸۰)، منتهی الأصول، ج ۲، تهران: مؤسسه عروج.

بحرانی، محمدسند (۱۴۲۸هـ)، فقه المصارف و النقود، قم: مکتبه فدک.

برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۲هـ)، المحاسن، ج ۲، قم: دار الكتب الاسلامیة.

بروجردی، حسین (۱۴۱۵هـ)، نهاية الأصول، تهران: نشر تفکر.

بروجردی، محمدتقی (۱۴۲۲هـ)، الاجتهاد و التقليد، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

تبریزی، جواد بن علی (۱۴۱۶هـ)، إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ۳، قم: مؤسسه اسماعیلیان.

جزائری، سید محمدجعفر (۱۴۱۵هـ)، منتهی الدرایة، ج ۳، قم: مؤسسه دار الکتاب.

جزائری، سید محمدجعفر (۱۴۱۶هـ)، هدی الطالب في شرح المكاسب، قم: مؤسسه دار الکتاب.

حائری قمی، محمدعلی (۱۳۴۴هـ)، حاشیة على الكفاية، عراق، نجف: مطبعة المرتضوية.

حجتی بروجردی، بهاء الدین (۱۴۱۲هـ)، حاشیة على الكفاية، ج ۳، قم: نشر انصاریان.

حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹هـ)، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، قم: مؤسسه آل البيت.

حسنی، سید محمدرضا (۱۳۹۱)، «مراتب حکم از دیدگاه محقق خراسانی»، پژوهش های اصولی، شماره ۱۳.

حکیم، سیدمحسن (۱۳۷۲هـ)، حقائق الاصول، نجف: الطبعة العلمية.

حکیم، محمدهادی (۱۴۲۴هـ) المعجم الفقهي لكتب شيخ طوسي، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.

حکیم، سیدمحسن (۱۴۱۶هـ)، مستمسک العروة الوثقی، قم: مؤسسه دار التفسیر.

حکیم، سیدمحسن (بی تا)، نهج الفقاها، قم: انتشارات ۲۲ بهمن.

حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۲هـ)، منتهی المطلب في تحقیق المذهب، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.

حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۶هـ)، نهاية الوصول الى علم الاصول، قم: مؤسسه امام صادق.

خراسانی، محمدکاظم (۱۴۰۷هـ)، فوائداصول، تهران: مؤسسه التبع و النشر التابعة لوزارة الارشاد الاسلامی.

خراسانی، محمدکاظم (۱۴۰۹هـ)، كفاية الاصول، قم: مؤسسه آل البيت.

خراسانی، محمدکاظم (۱۴۱۰هـ)، درر الفوائد في حاشیة على الفرائد، تهران: مؤسسه التبع و النشر التابعة لوزارة الارشاد الاسلامی.

خراسانی، محمدکاظم (۱۴۰۶هـ)، حاشیة المكاسب، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

خمینی، روح الله (۱۳۸۲)، تهذيب الأصول، قم: نشر دارالفکر.

خمینی، روح الله (۱۴۱۵هـ)، مناهج الوصول إلى علم الأصول، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.

خمینی، روح الله (۱۴۲۱هـ)، کتاب البیع، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

خوانساری، رضی الدین محمد، ۱۳۱۱، تکمیل مشارق الشموس في شرح الدروس، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.

خوانساری، محمد رحیم (۱۲۷۶)، الجوامع الفقهیه، مشهد: آستان قدس رضوی

خوانساری، موسی بن محمد (۱۳۷۳هـ)، رساله في قاعدة نفي الضرر، تهران: المکتبة المحمدية.

خوئی، ابو القاسم (۱۴۱۸هـ)، موسوعة الإمام الخوئي، قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئي

خوئی، ابوالقاسم (۱۴۱۷هـ)، مصباح الاصول، ج ۵، قم: مکتبه الداوری،

خوئی، ابوالقاسم (۱۴۱۹هـ)، دراسات في علم الأصول، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت عليهم السلام

خوئی، ابوالقاسم (۱۴۲۲هـ)، محاضرات في أصول الفقه قم: مؤسسه احیاء آثار السيد الخوئي.

ذهنی تهرانی، محمدجواد (۱۳۸۰) تحرير الفصول في شرح كفاية الأصول، قم: مؤسسه امام منتظر.

روحانی، سیدمحمد (۱۴۱۸هـ)، المرتقى إلى الفقه الأرقی (کتاب الزکاة)، تهران: مؤسسه الجليل للتحقيقات الثقافية.

روحانی، سیدمحمد (۱۴۱۳هـ)، منتقى الأصول، قم: دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی.

سیوری، مقداد بن عبد الله (۱۴۲۵هـ)، كنز العرفان في فقه القرآن، قم: انتشارات مرتضوی



غروی اصفهانی، محمدحسین (۱۴۱۸هـ)، حاشیه کتاب المکاسب، قم: أنوار الهدی

فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۷۹) سیری کامل در اصول فقه، قم: فیضیه. فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۸۱)، اصول فقه شیعه، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار.

فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۲۳هـ)، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة (الخمس و الأنفال)، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار.

فاضل لنکرانی، محمد جواد (۱۳۸۶)، درس خارج اصول فقه، جلسات ۵۱-۵۶، قابل مشاهده در: <http://fazellankarani.com/persian/lessons/view/۷۲۹>

فیروزآبادی، مرتضی (۱۴۰۰هـ)، عنایة الاصول فی شرح کفایة الاصول، قم: نشر فیروزآبادی.

فیض کاشانی، محمد محسن (۱۴۰۶هـ)، الوافی، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمومنین.

کاشانی، حاج آقا رضا (۱۴۰۹هـ)، تعلیقة شریفة علی بحث الخیار و الشروط، قم: مکتبة آية الله المدنی الکاشانی.

کاظمی، جواد بن سعد (۱۳۶۵)، مسالک الأفهام إلى آیات الأحکام، تهران: مرتضوی.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷هـ)، الکافی، چ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۱۰هـ)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام، بیروت: مؤسسة الطبع و النشر.

محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۳هـ)، معارج الاصول، تهران: موسسه ال البيت لاحیاء التراث.

مشکینی، ابوالحسن (۱۴۱۳هـ) حواشی لمحقق مشکینی، تهران: نشر لقمان.

مظفر، محمد رضا (۱۳۸۷)، أصول الفقه، چ۵، قم: بوستان کتاب.

مفید، محمد بن محمد (الف/۱۴۱۳هـ)، الفصول المختارة، قم: کنگره شیخ مفید.

مفید، محمد بن محمد (ب/۱۴۱۳هـ)، المقنعة، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید

مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۱هـ)، القواعد الفقهية، چ۳، قم: مدرسه امام امیر المؤمنین.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۸هـ)، انوار الاصول، چ۲، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب.

منتظری، حسینعلی (۱۴۰۹هـ)، دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية، چ۲، قم: نشر تفکر.

میلانی، سیدعلی (۱۴۳۱هـ)، تحقیق الاصول، قم: نشر الحقایق.

نائینی، میرزا محمدحسین (۱۴۱۸هـ)، رساله الصلاة في المشکوک، قم: مؤسسه آل البيت.

نورمفیدی، سید مجتبی (۱۳۹۴) حکم: حقیقت، اقسام، قلمرو، قم: مرکز فقه ائمة الاطهار.

هاشمی شاهرودی، محمود (۱۳۸۵)، نتائج الأفكار في الاصول، قم: نشر آل مرتضی.

هاشمی شاهرودی، محمود (۱۴۳۱هـ)، اضواء و آراء؛ تعلیقات علی کتابنا بحوث في علم الاصول، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامي.

یزدی، محمد (۱۴۱۵هـ)، فقه القرآن، قم: مؤسسه اسماعیلیان.

یعقوبی، احمد بن اسحاق (۱۳۴۱)، تاریخ یعقوبی، بیروت: دار صادر.

سیفی مازندرانی، علی اکبر (۱۴۲۷هـ)، دلیل تحریر الوسيلة (المضاربة)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴هـ)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آية الله مرعشی نجفی.

شاکری، بلال، (۱۳۹۶)، حقیقت حکم شرعی در اصول فقه، چ۱، تهران: پژوهشگاه علوم و معارف اسلامی.

شبیری زنجانی، موسی، (۱۴۱۹هـ)، کتاب النکاح، قم: موسسه پژوهشی رای پرداز.

شبیری زنجانی، موسی، (۱۴۲۹هـ)، مناسک الحج، قم: مشرقین.

شبیری زنجانی، سید موسی (۱۳۷۸)، درس خارج فقه، ۳۷۸/۲/۲۷، قابل مشاهده در: <http://zanjani.net/index.aspx?pid=۵۳۳۱&articleid=۱۰۴۷۲>

شهید اول، محمد بن مکی (بی-تا)، القواعد و الفوائد فی الفقه و الاصول و العربیة، قم: کتابفروشی مفید.

شهیدی، میرزا فتاح (۱۳۷۵هـ)، هداية الطالب إلى أسرار المکاسب، تبریز: چاپخانه اطلاعات.

صالحی مازندرانی، اسماعیل (۱۳۸۲)، شرح کفایة الاصول، قم: نشر صالحان.

صدر، سید محمدباقر (۱۴۳۰هـ)، دروس فی علم الاصول، چ۵، قم: دارالعلم.

صدر، سید محمد (۱۴۲۰هـ)، ما وراء الفقه، بیروت: دار الأضواء للطباعة و النشر و التوزيع.

صدر، محمد باقر (بی-تا)، تصویری از اقتصاد جامعه اسلامی، ترجمه جمال موسوی، تهران: انتشارات بنیاد بعثت.

صدر، محمدباقر (۱۴۱۷هـ)، بحوث فی علم الاصول، چ۳، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامي.

صدوق، محمد بن علی (۱۳۸۹)، الاعتقادات، قم: موسسه امام هادی.

صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳هـ)، من لا یحضره الفقيه، چ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طباطبایی قمی، سیدتقی (۱۴۲۳هـ)، الدلائل في شرح منتخب المسائل، قم: کتابفروشی محلاتی.

طباطبایی قمی، سیدتقی (۱۴۲۶هـ)، مباني منهج الصالحين، قم: منشورات قلم الشرق.

طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷هـ)، المیزان فی تفسیر القرآن، چ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۶)، نهاية الحکمة، قم: مرکز انتشارات موسسه امام خمینی.

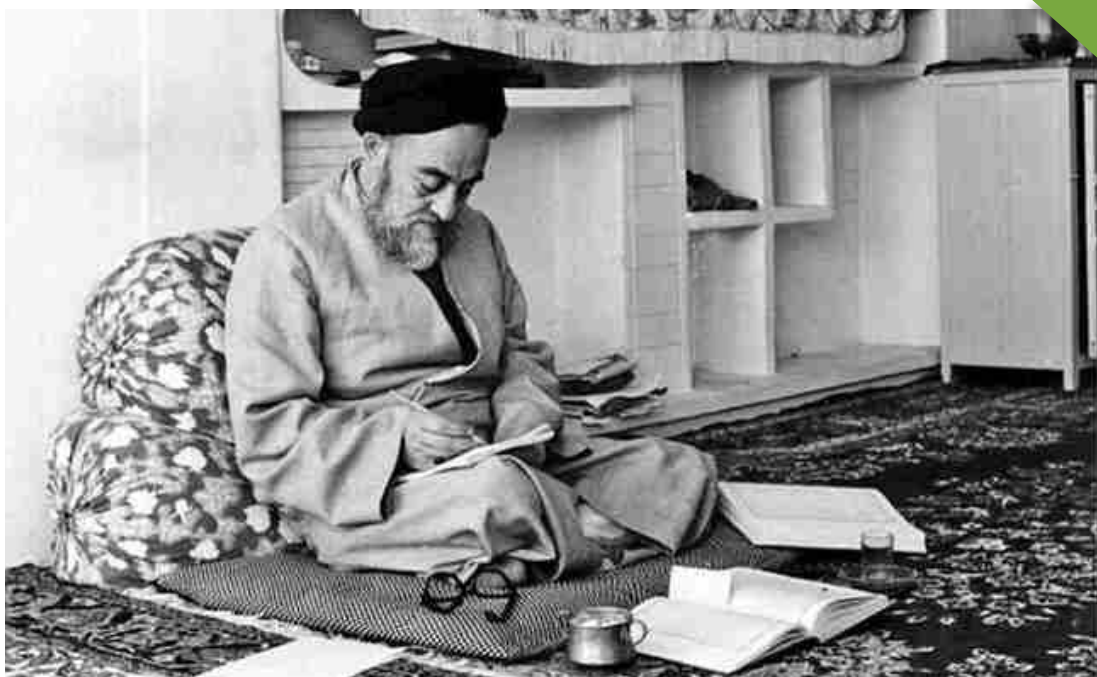
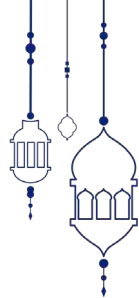
طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷هـ)، تهذیب الأحکام، چ۴، تهران: دار الکتب الإسلامية

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷هـ)، الخلاف، قم: دفتر انتشارات اسلامی. عاملی، مرتضی (۱۴۲۶هـ) الصحيح من سيرة النبي الاعظم، قم: مؤسسه علمی فرهنگي دار الحديث، سازمان چاپ و نشر. عراقی، آقا ضیاء الدین (۱۴۲۱هـ)، کتاب القضاء، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا.

عراقی، آقا ضیاء الدین (۱۴۱۷هـ)، نهاية الأفكار، چ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

علم الهدی، علی بن الحسین (۱۳۵۲)، تنزیه الأنبياء، قم: الشریف الرضی.

غروی اصفهانی، محمدحسن (۱۳۷۴)، نهاية الدراية فی شرح الكفایة، قم: انتشارات سید الشهدا.



«تبیین تفاوت جری باطنی، بطن و تأویل از منظر علامه طباطبائی با تأکید بر ثبات مبنایی ایشان

اسماعیل بهرامی؛ طلبه سطح ۳

«چکیده: پیش از علامه طباطبائی، مفسرین قرآن عناوین تفسیر و تأویل و بطن را از روایات استخراج کرده بودند و پیرامون آن‌ها سخن بسیار گفتند؛ لکن از عنوان جری و حدود و مغرور آن غفلت ورزیدند و اولین بار علامه طباطبائی ملتفت این نکته شدند و با جعل اصطلاح جری و بهره‌گیری از آن، در تحلیل روایات تفسیری، گوی سبقت را از دیگران ربودند. ایشان جری را به تطبیق محتوای آیات بر مصادیق غیر مورد نزول تعریف کردند و جری را دارای دو قسم ظاهری و باطنی و هر کدام را غیر از تأویل و بطن دانستند. ایشان در مقام تطبیق روایات، به جهت تقارب محتوایی و معنایی این عناوین، در برخی موارد تشخیص اینکه فلان روایت از کدام باب است دچار تردید شده‌اند. همین امر سبب شد تا برخی گمان کنند که علامه طباطبائی بعدها، در تفسیر المیزان، دچار تزلزل در مبنا شده است و جری باطنی را همان بطن گرفته‌اند. از نظر نگارنده این تحقیق، ایشان دچار هیچگونه تزلزلی در مبنای خود نشده‌اند، بلکه بر طبق همان مبنای خود مشی کرده‌اند؛ لکن در برخی موارد به جهت مشکل بودن مورد، در مقام تطبیق، دچار تردید شده‌اند. مقاله حاضر کوشیده است تا با روش توصیفی هر یک از واژگان را با استفاده از متون خود ایشان تبیین کند و برای هر یک مثال‌هایی را از تفاسیر المیزان و البیان بیاورد و در مقام مقایسه روشن کند که ایشان دچار هیچگونه تزلزل مبنایی‌ای نشده‌اند.

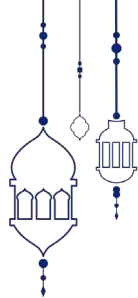
واژه‌های کلیدی: علامه طباطبائی، المیزان، البیان، جری، تطبیق، بطن، تأویل

مقدمه

تبیین مسئله

یکی از قرآن پژوهانی که تلاش زیادی در تفکیک روایات تفسیری از یکدیگر داشته علامه طباطبائی است. ایشان با هوشیاری و تبخّر خاصی، بین روایات وارده در تفسیر آیات، تفکیک قائل شده و برخی را ناظر به تفسیر و برخی را ناظر به ذکر مصداق و برخی را ناظر به بطن آیه و برخی را ناظر به تأویل آیات دانسته است. ایشان جری را به دو قسم ظاهری و باطنی تحلیل تقسیم کرده، یعنی روایات جری را گاهی ناظر به مصادیق ظاهری و گاهی هم ناظر به مصادیق باطنی می‌شمارد. هر

کدام از جری باطنی و بطن و تأویل، ناظر به ساحت عمق آیات هستند. تفکیک و تمایز روایات جری باطنی و تأویل و بطن در مواردی آسان است، ولی در مواردی مشکل می‌شود. برای همین علامه طباطبائی گاهی در تشخیص دچار تردید شده است که آیا فلان روایت از باب جری باطنی است؟ یا از باب بطن یا از باب تأویل است. برخی از پژوهشگران، از کلام علامه اینچنین برداشت کرده‌اند که ایشان دچار تزلزل مبنایی شده است به این صورت که در ابتدا بطن و جری باطنی را جدای از هم گرفته است، ولی بعدها در ضمن تطبیقات، دچار تزلزل شده است و بطن را به جری

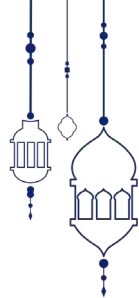


باطنی تعمیم داده‌اند. (فتحیه فتاحی و فاطمه علایی و مرجان غلامی، ۱۳۹۴) بنابراین، شایسته است که تعریف علامه از هرکدام از این عناوین مشخص و ما به الامتیاز هر یک معین شود و به صورت عینی، از تفاسیر ایشان شواهدی آورده شود تا معلوم شود که آیا ایشان دچار تزلزل شده‌اند یا خیر. از این رو، این تحقیق در مقام پاسخگویی به این سؤال است که تبیین تفاوت جری باطنی، بطن و تأویل از منظر علامه طباطبایی با تأکید بر ثبات مبنای ایشان چگونه است؟

پیشینه تحقیق

در رابطه با پیشینه تحقیق باید گفته شود که مقالاتی در رابطه با قاعده جری و تطبیق نوشته شده است، بدون اینکه ناظر به دیدگاه علامه طباطبایی باشند؛ مثلاً مقاله (بررسی قاعده جری و تطبیق با تأکید بر به کارگیری آن در سیره اهل بیت علیهم‌السلام، نویسنده: نورائی، محسن، مجله آموزه‌های قرآنی، پائیز و زمستان ۱۳۹۸، شماره ۱۴) و همچنین مقاله (جری و تطبیق، روش‌ها و مبانی آن، یزدان پناه، سید یدالله، مجله انوار معرفت، پائیز و زمستان ۱۳۹۱، شماره ۴) به طور مستقل به تبیین و تحلیل این قاعده و مبانی آن پرداخته‌اند، بدون اینکه ناظر به دیدگاه علامه طباطبایی باشند. در مقاله (روش به کارگیری قاعده جری و تطبیق در حوزه فهم قرآن، رضایی کرمانی، محمدعلی و رستمیان، مرضیه و نقی زاده، حسن و اسماعیل زاده، عباس، مجله پژوهش‌های قرآنی، پاییز و ۱۳۹۵، شماره ۸۰) نویسندگان به دنبال روش‌های به کارگیری قاعده جری و تطبیق هستند. به همین جهت، به بررسی مفهوم و مصداق منطقی و روش تنقیح مناط پرداخته‌اند. در مقاله (مبانی ادبی، زبان‌شناسی جری و تطبیق در تفسیر قرآن، مؤمن نژاد، ابوالحسن و راد، علی، مجله تحقیقات علوم قرآن و حدیث، بهار ۱۳۹۶، شماره ۳۳) به طور مفصل به مبانی قاعده جری و تطبیق پرداخته شده است. در برخی مقالات نویسندگان با توجه به دیدگاه علامه طباطبایی به مسئله پرداخته‌اند. مثلاً مقاله (رهیافتی نوین به

قاعده جری و تطبیق در ارتباط با پدیده اشتراک مجاز و آراء علامه طباطبایی، رستمیان، مرضیه و رضایی کرمانی، محمدعلی، مجله پژوهش‌های قرآنی، پاییز ۱۳۹۷، شماره ۸۸) با مطالعه آثار و روایات وارد شده در این باب و با توجه به دیدگاه علامه طباطبایی، به تقسیم بندی جری پرداخته است و در ادامه با توجه به نظریه روح معنا، نتیجه گرفته که این قاعده زیر مجموعه اشتراک معنوی قرار می‌گیرد و رابطه مصادیق با آیه از نوع مجاز عقلی است؛ همچنین در مقاله (دیدگاه حدیثی علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، نصیری، علی، مجله دانشنامه علوم قرآن و حدیث، بهار و تابستان ۱۳۹۳، شماره ۱) نویسنده در آن به دیدگاه علامه به احادیث پرداخته است و همه آن‌ها را در پنج محور مورد بررسی قرار داده است که در یکی از این موارد به بررسی نظر ایشان در حمل برخی روایات بر جری و تطبیق پرداخته است. همچنین در مقاله (مبانی جری و تطبیق از نگاه علامه طباطبایی، نفیسی، شادی، مؤسسه امام خمینی، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، شماره دوم) نویسنده تلاش کرده است که مبانی علامه طباطبایی در باب جری و تطبیق را به طور مفصل بررسی کند، لکن در همه این تحقیقات نویسندگان در صدد تمایز این قاعده با مسئله بطن و تأویل نیستند و فقط یک مقاله این رابطه را از منظر ایشان بررسی کرده است. مقاله (واکاوی نگرش علامه طباطبایی به روایات وارده در تفسیر قرآن کریم با تأکید بر مفاهیم بطن و جری، فتحی زاده، فتحیه و علایی رحمانی، فاطمه و غلامی، مرجان، مجله تحقیقات علوم قرآن و حدیث، تابستان ۱۳۹۴، شماره ۲) بعد از تبیین دیدگاه علامه در هر یک از عناوین جری و تطبیق و بطن و تأویل، مدعی شده است که ایشان دچار تزلزل در مبنا شده است و در تشخیص برخی روایات دچار تردید شده است و در نهایت چنین نتیجه‌گیری کرده است که علامه طباطبایی بطن را به بطن مصداقی (جری مصداقی) تعمیم داده است؛ لکن این تحقیق در ضمن تبیین هر یک از این عناوین به دنبال این است که ثابت کند که علامه هیچ‌گونه عدولی از مبنای خود نداشتند.



در این مقاله کوشیده شده تا دیدگاه علامه طباطبایی به این عناوین مورد بررسی قرار خواهد گرفت و از کتاب‌های تفسیری المیزان و البیان به صورت عینی شواهدی برای هر یک آورده خواهد شد و همچنین شواهدی از کتاب‌های ایشان آورده می‌شود تا معلوم شود که ایشان از مبنای خود عدول نکرده است.



جری و اقسام آن

در بین قرآن‌پژوهان، علامه طباطبایی اولین بار اصطلاح جری را با الهام از خود روایات جعل کردند (اقایی، ۱۳۸۴، ص ۱۲) ایشان در این رابطه می‌گویند: و اعلم أن الجري (و كثيرا ما نستعمله في هذا الكتاب اصطلاح مأخوذ من قول أئمة أهل البيت) (طباطبایی، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۴۱) بدان که کلمه «جری» که بسیار در این کتاب به کار می‌بریم اصطلاحیست که از خود سخنان اهل بیت گرفته شده است.

همچنین در تفسیر البیان می‌فرمایند: الجري الذي اصطلح عليه الأخبار. (طباطبایی، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۱۱۸) جری ای که برآمده از خود روایات می‌باشد.

همچنین در کتاب قرآن در اسلام می‌گویند: در عرف روایات به نام «جری» نامیده می‌شود (علامه طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۶۸)

جری یعنی تعمیم دادن حکم یک آیه و تجاوز از مورد نزول به موارد دیگر در زمان‌ها و مواضع دیگر. از آنجایی که قرآن کریم برای همه زمان‌ها تا روز قیامت نازل شده است، به همین دلیل احکام و معارف آن نمی‌تواند مخصوص به مورد نزول و یک مصداق بشود و اگر مدح و ذمی نسبت به شخصی در آیه‌ای وجود دارد، دلیل نمی‌شود که در اشخاص دیگر نباشد. همچنین اگر فرد یا گروه خاصی در قرآن مورد خطاب قرار می‌گیرند، دلیل نمی‌شود که دیگران مورد خطاب او نباشند. بنابراین، می‌توان گفت آیات قرآن مانند الگوهایی هستند که در همه زمان‌ها بر موارد و مصادیق مختلفی قابل تطبیق می‌باشند.

علامه طباطبایی، در کتاب قرآن در اسلام، در

رابطه با تعریف جری اینچنین می‌گوید: نظر به اینکه قرآن مجید کتابی است همگانی و همیشگی. در غایب مانند حاضر جاری است و به آینده و گذشته مانند حال منطبق می‌شود؛ مثلا آیاتی که در شرایط خاصه‌ای برای مؤمنین زمان نزول تکالیفی بار می‌کنند مؤمنینی که پس از عصر نزول دارای همان شرایط هستند بی‌کم‌وکاست، همان تکالیف را دارند و آیاتی که صاحبان صفاتی را ستایش یا سرزنش می‌کنند یا مژده می‌دهند یا می‌ترسانند کسانی را که با آن صفات متصفند در هر زمان و در هر مکان باشند شامل هستند. بنابراین، هرگز مورد نزول آیه‌ای مخصص آن آیه نخواهد بود؛ یعنی آیه‌ای که درباره شخص یا اشخاص معینی نازل شده در مورد نزول خود منجمد نشده به هر موردی که در صفات و خصوصیات با مورد نزول آیه شریک است سرایت خواهد نمود و این خاصه همان است که در عرف روایات به نام «جری» نامیده می‌شود. (علامه طباطبایی، قرآن در اسلام، ص)

برای نمونه وقتی قرآن درباره

فرعون و تفرعن او صحبت

می‌کند و می‌گوید که

او را عذاب کردیم

(فَعَصَى فِرْعَوْنُ

الرُّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ

أَخْذًا وَبِيلًا) (مزمّل،

آیه ۱۶) این آیه اگر

چه شأن نزولش

در رابطه با فرعون

و عملکرد و سرانجام

اوست، ولی می‌توان در

زمان‌های بعد آیه را بر

هر حاکمی که مانند

فرعون





ناظر به ظاهر است و بعض دیگر ناظر به باطن است؛ یعنی در برخی موارد آیه بر مصادیق ظاهری خود جاری و در برخی موارد بر مصادیق باطنی و غیر محسوس جاری می‌شود. بعضی از مصادیقی که غیر از مورد نزول است به گونه‌ای هستند که آیات به حسب ظاهرشان بر آن‌ها قابل تطبیق هستند و بعضی دیگر به گونه‌ای هستند که آیات به حسب باطنشان، بر آن مصادیق تطبیق داده می‌شوند. به عنوان نمونه مفهوم کلی کتاب و قلم یک مصداق ظاهری دارند و آن همین اوراق مکتوب شده در پیش روی ما و قلم‌هایی است که به دست می‌گیریم و یک مصداق باطنی دارند و آن لوح جان و دل ما است که دفتر اعمال ما هستند و عمل ما به منزله قلمی است که با آن بر روی دفتر دل آنچه را که می‌خواهیم می‌نگاریم. برای همین امام علی علیه السلام می‌فرماید (الْقَلْبُ مُصَحَّفُ الْبَصَرِ) (سیدرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۴۸)؛ دل دفتر دیده است؛ یعنی همان طوری که با قلم روی کاغذ نوشته و کاغذ منفعل از قلم می‌شود، دل نیز منفعل از دیدگان است و با قلم چشم تصاویری بر دل نقش می‌بندد. ایشان در کتاب المیزان بعد از تبیین روایی جری، در مقام بیان مثال، با ذکر نمونه جری باطنی را مطرح و تبیین می‌کند. ایشان می‌نویسد:

مانند انطباق این سخن خداوند «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» بر همه گروه‌های مومنین که در زمان‌های بعد از نزول آیه خواهند آمد و این یک نوع از انطباق است و مانند انطباق آیه‌های جهاد بر جهاد با نفس و انطباق آیه‌های منافقین بر مومنینی که فاسق هستند که نوع دیگری از انطباق و دقیق‌تر از اولی است و مانند انطباق آیه‌های گنه کاران بر اهل مراقبه و ذکر و حضور، به جهت کوتاهی کردن در توجه به خداوند متعال، که این نوع انطباق از قبلی نیز دقیق‌تر است و مانند انطباق آیه گنه کاران بر اهل مراقبه و ذکر، به جهت قصور ذاتیشان در به جا آوردن حق ربوبیت خداوند و این نوع انطباق از همه موارد دقیق‌تر و ظریف‌تر است. [۱] (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۷۳)

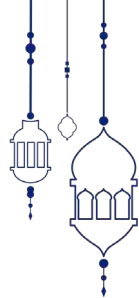
عمل می‌کنند تطبیق داد و نتیجه گرفت که او هم فرعون زمان خودش است و تفرعن و ظلم می‌کند و اگر خود را اصلاح نکند، همانند فرعون سرانجام دچار عذاب خواهد شد. بنابراین، اصطلاح جری در جایی به کار می‌رود که محتوا و اوصاف یک آیه را بر مصداق دیگری تطبیق بدهیم. علامه طباطبایی، در بسیاری از مواضع تفسیر المیزان و البیان، واژه «مصدق» را در کنار عنوان جری آورده است تا نشان دهد که جری همان تطبیق آیه بر مصداق دیگر است. مثلاً در جلد اول تفسیر المیزان می‌گوید: و هذه الأخبار من قبيل الجري و عدّ المصدق للآي. (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ص ۴۱) و این روایات از باب جری و ذکر مصداق برای آیات هستند.

همچنین در همان جلد در صفحات ۲۱۶ و ۳۳۵ و ۳۹۲ در همین سیاق ذکر مصداق را در کنار عنوان جری آورده است.

بنابراین، علامه طباطبایی با برداشتی که از روایات جری دارد معتقد است که آیات به حیث معنا و محتوا دارای وسعت و شمولیت هستند و مخصوص به مورد نزول خود نمی‌باشند و به بیان دیگر، آیات به خاطر وسعت معنایی که دارند بر هر موردی که به حیث معنا و ملاک با مورد نزول متحد باشد تطبیق داده می‌شوند.

در روایات بسیاری وارد شده است که قرآن کریم، همان طوری که دارای ظاهر است، دارای باطن نیز می‌باشد. در محاسن برقی آورده شده است (وَلِلْقُرْآنِ بَاطِنٌ وَظَهَرٌ) (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۷۰)؛ و برای قرآن پنهان و آشکاری است. در کتاب کافی نیز آورده شده (إِنَّ الْقُرْآنَ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا) (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۵۴۹)؛ همانا برای قرآن امر آشکار و امر پنهانی است. ملامحسن فیض کاشانی نقل کرده (إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَاطِنًا وَلِبَاطِنِهِ بَاطِنٌ إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ) (فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۱)؛ همانا برای قرآن آشکار و پنهانی است و برای پنهان آن تا هفت لایه امور پنهانی‌تری وجود دارد. بر همین اساس، علامه طباطبایی قائل است که جری اقسامی دارد که بعضی از آن‌ها

۱. کانطباق قوله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ»: التوبة - ۱۰، على كل طائفة من المؤمنين الموجودين في الأعصار المتأخرة عن زمان نزول الآية، وهذا نوع من الانطباق، و كانطباق آيات الجهاد على جهاد النفس، و انطباق آيات المنافقين على الفاسقين من المؤمنين، وهذا نوع آخر من الانطباق أدق من الأول، و كانطباقها و انطباق آيات المذنبين على أهل المراقبة والذكر والحضور في تقصيرهم و مساھلتهم في ذكر الله تعالى، و هذا نوع آخر أدق من ما تقدمه، و كانطباقها عليهم في قصورهم الذاتي عن أداء حق الربوبية، و هذا نوع آخر أدق من الجميع.



چنانچه مشاهده می‌شود ایشان جهاد با نفس را از مصادیق باطنی عنوان «جهاد» شمرده شده‌اند؛ زیرا جهاد در میدان رزم مصداق ظاهری آن است و جهاد با نفس ظهور و بروز ندارد و این از باب جری باطنی است. همچنین انطباق عنوان «مُذْنِب» بر اهل مراقبه را تطبیق بر مصداق باطنی آن شمرده‌اند. زیرا به حسب ظاهر، اهل مراقبه، مذنّب به حساب نمی‌آیند ولی در لایه‌های باطنی‌تر کوتاهی اهل مراقبه، در مراقبت و توجه به خداوند متعال، در نزد آن‌ها خود یک گناه است. همچنین تطبیق عنوان «مُذْنِب» بر کسی که دارای عصمت است و گناه آشکاری از او صادر نمی‌شود، بلکه حتی در مراقبه و توجه به خداوند نیز تمام تلاش خود را کرده، خلاف ظاهر این عنوان است؛ ولی به حسب باطن، از باب قصور ذاتی در به جا آوردن حق ألوهیت خداوند، شخص معصوم نیز می‌تواند از مصادیق آن به حساب آید. بنابراین، این نوع تطبیق‌ها به حسب باطن آیات است نه به حسب سیاق و ظاهر آیات زیرا این نوع تطبیق، به حسب یک تحلیل و الغاء خصوصیات ظاهری و اتخاذ روح معنای آیه و تطبیقش بر مصادیقی است که به حسب ظاهر و سیاق کلام به دست نمی‌آید. ایشان در کتاب قرآن در اسلام تصریح دارد که از برخی روایات برداشت می‌شود که مراد از باطن قرآن تطبیق آیه بر مصداق باطنی آیه است که با تحلیل به دست می‌آید. ایشان می‌فرمایند: و در بعضی از روایات بطن قرآن یعنی انطباق قرآن را به مواردی که به واسطه تحلیل به وجود آمده از قبیل جری می‌شمارد (علامه طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۶۹)

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان و البیان در مواضع بسیاری، روایات وارد شده را از نوع جری باطنی حساب کرده‌اند. تعبیر ایشان از جری باطنی به صورت (من الجری و الباطن) با عطف کردن این دو واژه به یکدیگر یا به صورت (من الجری بحسب الباطن) است؛ به عنوان مثال در ذیل آیه (و بِالْأُولَئِينَ إِحْسَانًا) روایت شده است که (أنا و

علي أبوا هذه الأمة) (بحرانی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۲۶۴) ایشان در تفسیر خود می‌گویند که شخص پیامبر خدا و امام علی علیهما السلام که مرتبی و هادی هستند نیز پدر هستند، بلکه پدر نامیدن مرتبی و هادی سزاوارتر است؛ زیرا پدر جسمانی مبدأ و مرتبی جسم است. در حالیکه ایشان هدایت کننده انسان هستند و از انوار علوم و معارف او را بهره‌مند می‌کنند. سپس می‌افزاید همه آیاتی که اولاد را وصیت به والدین خود می‌کند به حسب باطن شامل ایشان نیز می‌شود، اگر چه به حسب ظاهر فقط شامل والدین جسمانی می‌شوند. [۱] (طباطبایی، ۱۳۷۱ش، ج ۴، ص ۳۵۷) همچنین ایشان در رابطه با حدیث (مراد از «الحی» مومنی است که از طینت کافر خارج شده و مراد از «المیت» کافر است که از طینت کافر خارج شده است.) [۲] (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۴۱) که در ذیل آیه (يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ) (یونس، ۳۱) آمده می‌گویند همه این روایات از قبیل جری به حسب باطن است. (طباطبایی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۱۷) همچنین در ذیل آیه (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَاُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) در روایت آورده شده که ایمان علی علیه السلام است. علامه طباطبایی می‌گویند (و هو من الجری و الباطن) (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۱۰۲) تطبیق ایمان بر علی علیه السلام، از باب جری و باطن آیه است. ذیل آیه (فَإِنْ أَنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ) (نساء، ۶) روایتی از تفسیر عیاشی نقل می‌کند که زمانی که دیدید آن‌ها دوستدار آل محمد هستند ایشان رفعت درجه بدهید علامه در المیزان می‌نویسد:

آن از قبیل ذکر مصداق از باطن قرآن است؛ زیرا که ائمه دین پدران مومنین هستند و مومنان با انقطاع از ائمه معصومین به نسبت معارف یتیم شده‌اند. پس انساب مومنین به ایشان به خاطر محبتشان صحیح است. پس باید با تعلیم

۱. فمعلم الإنسان و مربیه للكمال أبوه فمثل النبي و الولي عليهما أفضل الصلاة أحق أن يكون أبيا للمؤمن المهتدي به، المقتبس من أنوار علومه و معارفه من الأب الجسماني الذي لا شأن له إلا المبدئية و التربيّة في الجسم فالنبي و الولي أبوان، و الآيات القرآنية التي توصي الولد بوالديه تشملهما بحسب الباطن و إن كانت بحسب الظاهر لا تعدو الأبوين الجسمانيين. ۲. فالحيّ المؤمن الذي يخرج طينته من طينه الكافر و الميت الذي يخرج من الحيّ هو الكافر الذي يخرج من طينه المؤمن



برای باطن نور است. از طرفی می‌توان یک معنای باطنی از لفظ نور اراده کرد و گفت مراد از نور، وجود است و همان‌طری که نور ظاهر بذاته و مظهر لغیره است، وجود نیز ظاهر بذاته و مظهر لغیره است. تفسیر نور به وجود تفسیر معنای باطنی نور است، نه اینکه از باب ذکر مصداق برای لفظ نور باشد.

علامه طباطبایی نیز لفظ بطن و باطن قرآن را در مقابل ظاهر قرآن به کار برده و مرادش همان معانی طولی و لایه‌های باطنی آیه است که یک معنای عالی‌تر و راقی‌تر برای آیه هستند. به عنوان مثال، ایشان در تفسیر المیزان در بحث روایی مربوط به آیه ۵ سوره مائده حدیثی می‌آورد که مراد از ایمان ولایت امام علی علیه السلام است و سپس می‌افزاید: آن معنا (ولایت امام علی علیه السلام) از باب بطن در مقابل ظاهر است. [۳] (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۲۱۸) ولایت مصداق ایمان نیست، بلکه باطن ایمان همان ولایت است. همچنین در تفسیر آیه ۷۴ سوره یونس (تِلْكَ الْفُرَى نَقْصُ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِهَا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ) ایشان می‌گویند که مراد از (بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ) همین دنیا است؛ چون سیاق ظاهری آیات همین را می‌رساند. سپس نقل قولی می‌کند از بعض مفسرین که می‌گویند مراد عالم میثاق است که ایشان می‌گویند این کلام اگرچه فی حد نفسه صحیح است، ولی تفسیر باطنی آیه است در مقابل تفسیر ظاهری [۴] (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۲۰۸) همان‌طور که هویدا است عالم میثاق، مصداق باطنی آیه نیست، بلکه باطن دنیا و لایه مخفی آن است. همچنین در بحث روایی آیه (وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ) حدیثی نقل می‌کند که مراد از نجم رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و مراد از علامات امامان علیهم‌السلام هستند. سپس می‌گوید این حدیث از باب تفسیر نیست، بلکه از باب بیان باطن آیه است که باطن نجم و علامات

معارف که میراث پدرانشان (أئمة معصومین) هستند برتری داده شوند. [۱] (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۱۷۸)

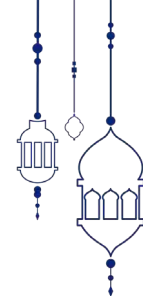
همچنین در تفسیر البیان می‌نویسد: همانا بسیاری از آیاتی که در رابطه با ولایت نازل شده، از قبیل تطبیق به حسب باطن قرآن است. [۲] (علامه طباطبایی، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۸) بنابراین، علامه طباطبایی جری باطنی را از قبیل تطبیق آیه بر مصداق به حسب باطن، یعنی مصداق باطنی می‌داند.

تفاوت جری باطنی و بطن

اصطلاح دیگری که در آثار مفسرین و علامه طباطبایی به چشم می‌خورد و آن اصطلاح «باطن» است. گاهی گمان شده که این اصطلاح با اصطلاح «جری باطنی» یکی هستند؛ در حالی که علامه میان آن دو فرق گذاشته است. همان‌طور که گفته شد، در باب جری باطنی، آیه ناظر به ذکر مصداق باطنی است، ولی در باب بطن قرآن این‌گونه است که روی سخن متوجه لایه‌های باطنی و معانی طولی آیه است. به عبارت دیگر، در جری باطنی مسئله مصداق مطرح است و در باب بطن آیه، معنا و محتوای باطنی مطرح است. ماهیت مصداق و معنا با هم فرق دارند. برای روشن‌تر شدن فرق بین آن‌ها مسئله در قالب یک مثال توضیح داده می‌شود. وقتی از نور مادی و خاصیت روشنگری او در ظلمت صحبت می‌شود، می‌توان این خاصیت را بر نور لامپ تطبیق داد و گفت نور لامپ در شب فضای پیرامون را روشن می‌کند و می‌توان بر نور خورشید و نور آتش نیز تطبیق داد. تطبیق لفظ نور بر نور لامپ و خورشید و آتش از باب جری ظاهری و تعیین مصداق برای ظاهر نور است؛ همچنین می‌توان لفظ نور را بر ایمان یا نماز تطبیق داد. به این اعتبار که ایمان و نماز هم به مانند نور روشنگری می‌کنند و باعث هدایت شخص می‌شوند و تطبیق لفظ نور بر ایمان نماز از باب جری باطنی و تعیین مصداق

۱. هو من الجری من باطن التنزیل فإن أئمة الدین آباء المؤمنین و المؤمنون أیتام المعارف عند انقطاعهم عنهم فإذا صح انتسابهم إليهم بالحب فلیرفعوا درجه بتعلیم المعارف الحقہ التي هي میراث آبائهم ۲. أن جل ما ورد في نزول الآيات في شأن الولاية من قبيل الجری بحسب بطن القرآن ۳. هو من البطن المقابل للظهر ۴. أنه معنی صحیح في نفسه غير أنه من البطن دون الظهر الذي عليه يدور التفسير





تفاوت جری باطنی و تاویل

از منظر علامه طباطبائی، جری باطنی و بطن با تاویل فرق می‌کنند. جری باطنی همان‌طوری که گفته شد مربوط به حوزه مصادیق باطنی و بطن در رابطه با معنای باطنی است، ولی تاویل مربوط به عمق و خزینه آیات است. تاویل از قبیل الفاظ و معانی و مدلول‌های لفظی نیست؛ (طباطبائی، رک المیزان، ۱۳۷۱ ش، ج ۳، ص ۳۳۹ / ج ۳، ص ۴۸ و رک البیان، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۴۷) بلکه یک اصطلاح هستی‌شناسانه است و ناظر به یک حقیقتی عینی و واقعی در خارج است که عندالله تحقق دارد (طباطبائی، ۱۳۷۱ ش، ج ۳، ص ۴۹ / ج ۸، ص ۱۳۵ / ج ۱۸، ص ۸) و (طباطبائی، البیان، ج ۲، ص ۱۶۷ / ج ۵ ص ۲۳۸) و (قرآن در اسلام، ۱۳۸۸، ص ۵۴) که بازگشت همه آیات قرآن، یعنی احکام و مواعظ و حکمت‌ها و داستان‌ها و حوادث و اوامر و نواهی قرآن به آن حقیقت است. (طباطبائی، ۱۳۷۱ ش، ج ۴، ص ۴۰۲ / ج ۳، ص ۱۶۴) این حقیقت در همه آیات قرآن موجود است، چه آیات محکم و چه آیات متشابه، (همان، ج ۳، ص ۴۹) در حقیقت همین تاویل است که به‌صورت عربی نازل شده است و در قالب احکام و اوامر و نواهی و امثال و قصص و حوادث و.... در آمده است (البیان ج ۲ ص ۱۶۹) و موطن و جایگاه آن، نزد خداوند، در ام‌الکتاب و لوح محفوظ است (البیان، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۶۹) و (قرآن در اسلام، ۱۳۸۸، ص ۱۶۵) رابطه آیات با تاویلشان رابطه جسم و روح و ظاهر و باطن است (البیان، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۶۷) و همه آیات به منزله نمونه و مثال برای آن حقیقت هستند. (طباطبائی، ۱۳۷۱ ش، ج ۳، ص ۱۶۴)

علامه طباطبائی، در مواضع زیادی از تفاسیر البیان و المیزان، روایات وارده را از باب تاویل آیات می‌داند. بنابراین، در تاویل نظارت بر مصداق نیست، چه مصداق ظاهری و چه مصداق باطنی، چنانچه ناظر به معنای باطنی هم نیست؛ بلکه ناظر بر عمق و حقیقت ام‌الکتابی آیات که منشأ اصلی شکل‌گیری آیات است می‌باشد. در حالی که رکن اصلی جری باطنی همان تطبیق بر مصداق و روح اصلی بطن، معنایی است که در طول ظاهر

ایشان هستند، نه اینکه مصداق باطنی نجم و علامات باشند. سپس حدیث دیگری می‌آورد که مؤید بطن بودن حدیث قبلی باشد که در آن تعلیل آورده شده که همان‌طوری که نجوم برای اهل آسمان‌ها امان هستند، ایشان هم امان اهل زمین هستند. (علامه طباطبائی، ۱۳۷۱ ش، ج ۱۲، ص ۲۲۵)

علامه طباطبائی، در چندین موضع، از تفاسیر خود جری را در مقابل تفسیر باطنی قرار داده که نشانگر تفاوت آن دو در نزد ایشان است. ایشان در ذیل آیه ۲۵ سوره یونس (وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) حدیثی نقل می‌کند که مراد از صراط مستقیم امام علی علیه‌السلام است. سپس می‌افزاید این روایت از باب جری یا از باب معنای باطنی قرآن است؛ [۱] (طباطبائی، ۱۳۷۱ ش، ج ۱۰، ص ۴۱) همچنین ایشان در ذیل برخی از آیات سوره انعام می‌نویسد:

در برخی روایات آمده که آیات سابق در رابطه با دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام نازل شده است. آنچه ظاهر است این است که همه آن آیات از قبیل جری و تطبیق یا از باب أخذ به معنای باطنی است؛ زیرا نزول دفعی این سوره در مکه، پروا دارد از اینکه امثال این آیات را از اسباب نزول بگیریم. (طباطبائی، ۱۳۷۱ ش، ج ۷، ص ۱۱۱)

همچنین در ذیل تفسیر روایی آیات (يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى) (صَف، ۸ و ۹) نقل می‌کند که مراد از «النور» و «الهدی» ولایت امام علی علیه‌السلام است. سپس می‌افزاید این از باب جری و تطبیق یا از باب بطن قرآن است. (طباطبائی، ۱۳۷۱ ش، ج ۱۹، ص ۲۵۷). همچنین موارد دیگری در تفسیر البیان جلد ۴ صفحه ۷۴ و المیزان جلد ۴ صفحه ۲۰۵ ذکر شده است.

بنابراین، معلوم می‌شود علامه طباطبائی بین جری باطنی و بین معنای باطنی تفاوت قائل شده، ولی در برخی موارد در تشخیص و تعیین اینکه روایات وارد شده از کدام باب است مردد شده‌اند.

۱. فیه من الجری أو من الباطن من معنی القرآن



آنچه سیاق آیه (مجموع دلالت‌های مطابقی و شان نزول و قرائن لفظیه و حالیه) افاده می‌کند، ولی جری عبارست از تطبیق آیه بر مصداقی غیر از مصداق مورد نزول که به حیث معنا و ملاک با مورد نزول متحد است.

۴. فرق جری باطنی با تأویل آن است که جری مربوط به حوزه مصادیق باطنی است، ولی تأویل مربوط به عمق و خزینه آیات است. تأویل از قبیل الفاظ و معانی و مدلول‌های لفظی نیست؛ بلکه یک اصطلاح هستی‌شناسانه و ناظر به یک حقیقتی عینی و واقعی در خارج است که عندالله تحقق دارد.

۵. فرق جری باطنی با بطن آیه این است که در جری باطنی مسئله مصداق باطنی مطرح است و در باب بطن آیه، معنا و محتوای باطنی غیر از معنای ظاهری آیه مطرح است. به عبارت دیگر، در جری باطنی مسئله مصداق مطرح است و در باب بطن آیه معنا ملحوظ است.

۶. چون تأویل و بطن و جری باطنی همگی ناظر به باطن قرآن هستند، برای همین علامه طباطبایی گاهی اوقات در مقام تطبیق روایات، دچار تردید شده‌اند و هیچگونه تزلزلی در مبنا نداشته‌اند.

منابع

۱. قران کریم - نهج البلاغه (صبح صالحی)
۲. آقایی سید علی، روش شناسی فهم و نقد حدیث در تفسیر المیزان، کتاب ماه دین
۳. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن - قم، چاپ: اول، ۱۳۷۴ ش.
۴. برقی، احمد بن محمد، (۱۳۷۱ق)، المحاسن، دارالکتب الاسلامیه، قم
۵. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۱)، المیزان فی تفسیر القرآن، اسماعیلیان، قم، چاپ دوم
۶. طباطبایی، محمد حسین، (بی‌تا)، تفسیر البیان فی الموافقه بین الحدیث و القرآن، دار التعارف للمطبوعات، قم
۷. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۸۸ش)، قران در اسلام، بوستان کتاب، قم، چاپ سوم
۸. فتحیه فتحی زاده و فاطمه علایی رحمانی و مرجان غلامی، واکاوی نگرش علامه طباطبایی به روایات وارده در تفسیر قران کریم با تاکید بر مفاهیم بطن و جری، فصل نامه علمی پژوهشی تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ۱۳۹۴
۹. فیض کاشانی، محمدحسین بن شاه مرتضی، (۱۴۱۵ق)، تفسیر الصافی، مکتبه الصدر، تهران
۱۰. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، دارالکتب الاسلامیه، تهران

آیات است. پس تأویل و جری باطنی و بطن در پنهان بودن مشترک هستند و وجه افتراق آن‌ها این است که تأویل ناظر به حقیقت عینی و واقعیت پشتوانه معنای و مصادیق آیات است و جری باطنی ناظر به مصداق و بطن نیز ناظر به معنای پنهان است.

برای همین وجه اشتراک تأویل و بطن و جری باطنی است که در موارد بسیاری علامه طباطبایی مرّد شده‌اند که حدیث منقول را از کدام باب بگیرد. مثلاً در تفسیر المیزان، ذیل بحث روایی، از آیه الکرسی در ضمن حدیثی که نور را بر آل محمد علیهم‌السلام و ظلمات را بر دشمنان ایشان تطبیق داده می‌گوید. (این حدیث از قبیل جری و تطبیق یا از قبیل باطن آیه و یا از قبیل تأویل است) (طباطبایی، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ص ۳۴۷)

همچنین ایشان در مواردی در تشخیص اینکه روایت از باب تأویل است یا جری دچار تردید شده است؛ (رک المیزان، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۱۵ / البیان، ج ۱، ص ۳۲۱) همچنین در مواردی در تشخیص اینکه روایت از باب جری است یا از باب بطن دچار تردید شده‌اند. (رک المیزان، ج ۱، ص ۴۱ / ج ۵، ص ۲۱۸ / ج ۱۶، ص ۵۷ و رک البیان، ج ۲، ص ۱۷۹ / ج ۶، ص ۲۱۸) بنابراین، علامه طباطبایی دچار تزلزل در مبنا نشده‌اند، بلکه در مقام تشخیص مرّد شده است که حدیث ناظر به مصداق باطنی یا ناظر به معنای باطنی آیه یا ناظر به مقام تأویل و حقیقت نهایی آیه است؟

نتیجه‌گیری

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

۱. علامه طباطبایی با توجه به روایات تفسیری، علاوه بر اصطلاحات تفسیر و بطن و تأویل، اصطلاح جدیدی را جعل کردند و آن عنوان جری است.
۲. ایشان جری را تعریف کردند، به تطبیق آیات بر مصادیقی غیر از مورد نزول. همچنین ایشان جری را دارای دو گونه ظاهری و باطنی دانسته‌اند.
۳. فرق تفسیر با جری آن است که تفسیر یعنی



گنجینه مروی



گنجینه مروی

خوشه چینی از بزرگان آن دیار به ایران بازگشته ساکن تهران گردید. اشتغال عمده بروجردی تألیف کتاب به زبان فارسی و برای عامه مردم، در زمینه های فقه و اصول و عقاید (به ویژه امامت) و مناقب امامان شیعه علیهم السلام و اخلاق بود. وی شرح حال خود را در کتاب ... آورده است و در ضمن، چکیده کتاب های خود را به ترتیب تاریخ تألیف و گاهی با ذکر محل آن و احياناً برخی انگیزه های تألیف، در همین شرح حال آورده است. معروف ترین اثر بروجردی عقاید الشیعه است که آن را به فارسی و به نام محمد شاه قاجار، در ۱۲۶۳، نوشته و بارها در تهران و تبریز چاپ سنگی شده است. (آقابزرگ طهرانی، ج ۱۵، ص ۱۳۱، ۲۸۴، مدرس تبریزی، ج ۱، ص ۲۵۳)

ادوارد براون خلاصه ای از آن را به عنوان نمونه ای از عقاید رایج عامه شیعه ایران نقل کرده است. (براون، ج ۴، ص ۲۴۸-۲۵۶) اثر دیگر او نورالانوار در آثار ظهور و رجعت ائمه اطهار علیهم السلام است که در ۱۲۶۹ نوشته شده و به انضمام مثنوی ضیاءالنور، شامل مسائل گوناگون اخلاقی و کلامی و عرفانی، در ۱۲۷۵، به چاپ رسیده است.

در دو شماره قبل نشریه مروی اجازات مرحوم علی اصغر بروجردی از مرحوم صاحب جواهر و مرحوم شیخ جعفر کاشف الغطاء ارائه گردید. در این شماره قصد داریم به زندگی نامه و مجموعه آثار ایشان که در کتابخانه مدرسه مروی موجود است و تاکنون پژوهشی روی آن ها صورت نگرفته بپردازیم.

علی اصغر بن علی اکبر، نیر بروجردي، (۱۲۳۱-۱۳۱۳ق)

در ۱۲۳۱ ه.ق، در بروجرد به دنیا آمد و در کودکی به همراه خانواده اش به همدان مهاجرت کرد. فراگیری علوم دینی را در عنفوان جوانی، در همان شهر همدان، آغاز کرد و سپس برای ادامه تحصیل، به اصفهان و بروجرد و کربلا و نجف سفر کرد و از محضر بزرگانی چون، سید علی نقی طباطبائی، برادر سید بحر العلوم و مولی اسدالله بروجردی و سید ابراهیم قزوینی، صاحب ضوابط الاصول و شیخ محمد حسین اصفهانی، صاحب فصول و شیخ حسن بن جعفر کاشف الغطاء و شیخ محمد کاشف الغطاء و شیخ محمد حسن نجفی، صاحب جواهر، بهره ها برد و پس چند سال



تعداد آثار این نویسنده را سی و یک عدد عنوان کرده‌اند که بعضی از نسخ اصلی آن در کتابخانه خطی مدرسه مروی موجود است. موضوعات این کتاب‌ها را می‌توان به چهار دسته کلی: اصول عقاید، فقه و اصول، اخلاق، ادبیات عرب و شعر تقسیم کرد.

تألیفات

در کتابخانه مدرسه مروی بیست عنوان از عناوین و موضوعات کتاب‌های این مؤلف نگهداری می‌شود. در این شماره نخست قصد داریم کتب فقهی موجود را معرفی نماییم، امیدواریم با توجه به اینکه کتاب‌ها نسخه اصل بوده و تاکنون هیچ یک به زیور طبع آراسته نشده‌اند، اساتید و طلاب محترم مروی ضمن بررسی این آثار نسبت به احیاء آن‌ها اهتمام ورزند.



موضوع: فقه

الرضاع شماره نسخه {۱-۶۷۲} مجموعه فقه قرن ۱۴

آغاز: بسملة الحمد لله رب العالمين و صلى الله على اشرف الانبياء والمرسلين محمد المبعوث على الخلايق اجمعين... اما بعد فيقول المسكين الاحقر ابن علي اكبر على اصغر البروجردى ان جماعة من اخواني المؤمنين قد التمسوا مني ان اكتب لهم مهمات مسائل الرضاع...

انجام: ولو حصل الافضاء بغير الجماع فلها الدية مطلقا كان قبل التسع او بعده وللکلام مقام آخر هذا آخر ما اردنا ايراده فى هذه الوجيزة

کتاب حاضر رساله‌ای در رضاع است. مؤلف در مقدمه می‌فرماید: «گروهی از برادران مومن از من درخواست کردند که در مهمات مسائل رضاع کتابی بنویسم؛ برای اینکه تذکره‌ای برای خودم و آنان باشد و جمیع طلاب. زیرا که یکی از مهم‌ترین فروع است که مورد احتیاج عموم مردم و خواص است و برای رضای خدا پذیرفتم و آن را در یک مقدمه و چند فصل و خاتمه مرتب کردم.» در مقدمه با استناد به آیه ۲۳ سوره نساء چهارده طبقه از افرادی که ازدواج با آنان حرام است را توضیح می‌دهد. فصل اول: هفت گروه از زنان که با رضاع شرعی ازدواج با آنان حرام است؛ فصل

دوم: در بیان مقدار رضاع شرعی و جهت کیفیت آن شامل عدد و زمان و اثر (ای پشد العظم و ینبت اللحم)؛ فصل سوم: در بیان بعضی از اموری که در تحقق رضاع شرعی باید باشد؛ خاتمه: در بیان تحریم بعضی از زنانی که بر مردان حرام ابدی می‌شوند. تألیف ۱۲۷۷. شاید يك جزء از لئالی الکلام او باشد که در حرف ل می‌آید باید تطبیق شود. «استادی» [نسخه‌های ۵۱۸-۶۲۴-۶۶۴] انجامه: و قد فرغ من تسويدھا المسکين ابن علی اکبر الاحقر علی اصغر البروجردی عفی عنهما بیمناه الدائرة فی الثلثاء سبعة ۱۷ عشر من شهر رجب المرجب ۱۲۸۵.

الارث شماره نسخه {۲-۶۷۲} مجموعه

آغاز: بسملة هذا کتاب التشریح المواريث الحمد لله الذی علمنا التعلم و تعلیم الاحکام و یسرنا الظفر علی غوامض تقسیم مواريث الانام... اما بعد فيقول المسكين الاحقر ابن علي اكبر البروجردى على اصغر ...

انجام: فلما انتهى الى ههنا قلمی فى رجب (۱۲۷۷) عرضنی بهت لم اقدر ان اكتب بعده بهذا النمط شيئاً من احکام المواريث فيبقى الباقي فى سنبله الخفاء الى ان يوفقنى الله تعالى لاتمامه فآته الموفق لكل الخيرات

کتابشناسی: کتاب حاضر رساله‌ای است در ارث و مسائل میراث که حساب و حصه و ژاث را بیان می‌کند که مؤلف بنا به تقاضای جمعی از برادران روحانی و دوستان این رساله را به رشته تحریر در آورده است. با این رساله ابهامات طالبین و محصلین بر طرف می‌شود. مؤلف نام این کتاب را تشریح المواريث گذاشته است؛ سپس از موجبات سه گانه ارث که نسب و سبب و ولاء است را شرح می‌دهد. در ادامه، از موانع ارث نام می‌برد و تمامی ضروب و ژاث به‌طور مفصل و تقسیم بندی شده آورده شده است. مرحوم مؤلف نظریات عامه را نیز در بعضی مباحث تقسیم ارث آورده است.

انجامه: کتبه الاحقر بیمناه الدائرة اوتی کتابه بها فى الآخرة فى ثالث ربيع الثانى شهر سنه ۱۲۸۵ و



● لآلی الکلام فی شرح شرایع الاسلام نسخه شماره {۶۲۴} (نسخه اصل)

توضیحات در مورد نسخه شماره ۶۲۴ در نسخه شماره ۵۱۸ داده شد کتاب حاضر از ابتدای کتاب التجارة تا «فمن باع بستاناً دخل الشجرة و الابنية فيه» را دارد.

● لآلی الکلام فی شرح شرایع الاسلام نسخه شماره {۶۶۴} (نسخه اصل)

توضیحات در مورد نسخه شماره ۶۶۴ در نسخه شماره ۵۱۸ داده شد. کتاب حاضر از ابتدای کتاب التجارة تا «فمن باع بستاناً دخل الشجرة و الابنية فيه» را دارد. نسخه حاضر و نسخه ۶۲۴ مشابه هم هستند. نسخه ۶۶۴ حواشی بیشتری دارد. به نظر نسخه ۶۲۴ از روی این نسخه استنساخ شده باشد.

● صارم الغزاة شماره نسخه {۹۰۷} (نسخه اصل)

آغاز: بسملة الحمد لله الذي جعل الجهاد اعلاءً لكلمة الاسلام... اما بعد چنین گوید مسکین احقر ابن علی اکبر البروجردی که چون جسارت کفر بر اسلام در این زمان بر ملا شد لازم دانسته که برخی احکام دفاع و جهاد... انجام : خواه آن گنج در بلاد کفر یافت شود و خواه در بلاد اسلام یافت شده باشد. بشرط اینکه سگه اسلام بر او نباشد و در هر یک از اینها تفصیلاتی می باشد که مفصلاً در کتاب لآلی الکلام فقه استدلالی نوشته ام. هذا آخر ما اردنا ایراده فی هذه العجالة

کتابشناسی: کتاب حاضر احکام دفاع و جهاد است که به زبان فارسی نوشته شده است. با توجه به تاریخ نگارش کتاب توسط مؤلف که بعد از تجاوزات روس ها بر سرحدات ایران، از شمال کشور و انگلیسی ها از جنوب و شرق کشور صورت گرفته است، تألیف این کتاب به نظر لازم و ضروری بوده است؛ لذا مؤلف در مقدمه به آن اشاره کرده نام کتاب را صارم الغزاة (شمشیرهای بُرنده جنگجویان) نهاده است. کتاب شامل چهارده ضائحه (روشنگری) است؛ ضائحه اول: وجوب جهاد

هذه نسخة ثانية اخذتها من النسخة الاولى و هي احسن و ادق على اصغر البروجردی.

● لآلی الکلام فی شرح شرایع الاسلام- شماره نسخه {۵۱۸} (نسخه اصل)

آغاز: بسملة الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا و نبينا محمد و آله الطاهرين قال كتاب الاقرار و النظر فى الاركان و اللواحق و اركانه اربعة اقول الاقرار ايقاع يرفع به سلطنة المقرهما اقر به ظاهراً...

انجام: و اما الاخبار فهو التعليق حقيقة فلو علق المعاملات او الايقاعات عليه بطلت اجماعاً كما لو قال بعتك او طلقتك ان جاء زيد او ان طلعت الشمس و غير ذلك من التعليقات (بقیه ندارد) کتابشناسی: کتاب حاضر شامل چند کتاب فقهی در شرح شرایع الاسلام محقق حلی است که به شیوه رایج «قال- اقول» نگارش شده است؛ بدین ترتیب که پس از لفظ «قوله» ابتدا بخشی از عبارت مصنف ذکر و شرح آن در برابرش ارائه شده است. اولین کتاب مورد بحث کتاب الاقرار است، سپس کتاب الوصية و در انتهای این کتاب چند فائده فقهی، در موضوعات مختلف کوتاه را، نوشته است و شرح کتاب الطلاق پایان بخش این کتاب است. کتاب نسخه اصل است. از آنجایی که مؤلف در نزد شیخ محمدحسن نجفی، صاحب جواهر و شیخ حسن بن جعفر کاشف الغطاء و شیخ محمد کاشف الغطاء شاگردی کرده است، لذا مکاتباتی بین استاد و شاگرد در مورد نوشتجات ایشان و بعضاً اجازات در امور حسبيه واقع شده که رو نوشت تعدادی از آنها را در لابلای کتاب آورده است.

انجامه: کاتب مؤلف- قد فرغ من تسويده مؤلفه اقل الخليفة بل لا شيء فى الحقيقة العبد الاحقر على اصغر بن على اكبر البروجردى عفى عنهما فى عصر يوم الجمعة العشرون مضت من شهر جمادى الاولى من شهور سنة خمسة و خمسين م مأتين و الف من الهجرة محل كتابت: فى ارض كربلاء على واقدها الف الف التحية و الثناء سنة ۱۲۵۵



و فضيلت آن بر اساس آيات و روايات است؛ اضاؤه دوم: جهاد از فروع دين است؛ اضاؤه سوم: جهاد به معنی بلند نمودن اسلام مختص پيامبر و امام و نايب خاص ايشان است که در بيست فصل شرايط مختلف آن را آورده است؛ اضاؤه چهارم: در شرايط ذمه در پنج فصل است؛ اضاؤه پنجم: در جواز اخذ جزیه است؛ اضاؤه ششم: لزوم هجرت مسلمانان از بلاد شرک و کفر و شرايط آن است؛ اضاؤه هفتم: نجاست کفار و ملحقات به آنان است؛ اضاؤه هشتم: نجس العين بودن آنچه در دست کفار است؛ اضاؤه نهم: نجاست مصنوعات کفار و شرايط آن؛ اضاؤه دهم: احکام ملاقات کافر با اشياء؛ اضاؤه يازدهم (ضياء): در بيان بهترين اديان است؛ اضاؤه دوازدهم: احکام جنگ با بُغاة است؛ اضاؤه سيزدهم: احکام اموال حربی و غنائم در زمان غيبت امام عليه السلام است؛ اضاؤه چهاردهم: اقسام اموالی که از کفار گرفته می شود و احکام آن ... اين بخش مفصل ترين بخش هاست. کتاب در عهد ناصرالدين شاه نوشته شده و مؤلف به وی اشاره و تجليل کرده است.

انجامه: قد فرغ من تسويده في مطلع الفجر من ليلة السبت سادس عشر مضت من شهر رجب المرجب سنة ١٢٧٣ کتبه بيمنه الدائره خادم الشريعة الطاهره ابن علي اكبر علي اصغر البروجردی

● صلاة الجمعة ص ٢٨٣ مجموعه ٢-٥١١

عنوان: صلاة الجمعة

مؤلف: علي اصغر بن علي اكبر، نير بروجردي، (١٣٣١- ١٣١٣ق)

(موضوع - زبان): فقه - عربي

آغاز: بسملة الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين اما بعد يقول المفتقر الى ربه الكبير الاكبر علي اصغر بن علي اكبر عفى عنهما بلطفه العميم هذا الذي اجتهدت به في مسائل صلوٰة الجمعة و بالله الاستعانة ... انجام: و اما اذا لم يعلم تكذيبه بالقدر و كان متصفاً بالعدالة ثم علم لم يجب عليه الاعادة لانه صلوٰة

مامور بها و هي مجزیه عنه و سيجيى باتمام بيانه مع شرايط الامامة فى مبحث صلوٰة الجماعة نشاء الله تبارك و تعالى (مبحث ناتمام است)

کتابشناسی: کتاب حاضر در موضوع نماز جمعه است. مؤلف آن را در چند مصباح ذکر کرده است؛ مصباح اول: در فضيلت روز جمعه و اعمالی که در اين روز مستحب است؛ النور الثانى [المصباح الثانى]: فى التطيب فى يوم الجمعة؛ المصباح الثالث: فى صلوٰة الجمعة و بررسی روايات پيرامون و جوب در در زمان امام معصوم (ع) ... رساله ناقص است.

● شرح المنظومه فى الوصايا ص ١٧٤ ش ٧٣٥

آغاز: بسملة الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين اما بعد: قال على هو ابن اكبر / نودى فى ارض غرى باصغر و هو على اصغر بن علي اكبر البروجردى عفى الله عنهما افتتح المقال بعد البسملة / بالحمد لله الذى لا جسم له ...

انجام: اذ المفروض ان مال البايع هو كز من حنطة لا غير و قدحا بانصفه على المشتري اذ اخذ نصف ثمن المبيع يصح فيه الكل لو جيز و لو / لم يجز الصّحة فى ثلث علو / لما قلنا بصحة المحابات فيما زاد عن الثلث مع اجازة الوارث و بدونه يصح فى الثلث فقط

کتابشناسی: کتاب حاضر مجموعه ای اشعار عربی که بحث فقهی وصایا، از ملاعلى اصغر بروجردی، صاحب نور الانوار است که به نظم و نثر در آورده و توضیح داده است. همان گونه که مصتّف در مقدمه بدان اشاره می نماید، خواسته به صورت مختصر و مفید مباحث فقهی را به گونه منظوم نوشته باشد و در اين روش به علماء قبل از خود اقتدا کرده است که به نام سيد بحر العلوم اشاره می کند: «فکم طرحت الجفن فى نثر و ما / نتیجة الاصحاب فى نظم سما / و اعجفت عینی کعین المعجف / من دوران دژ بحر التّجفی / و هو الكتاب المسمی بالدرة النجفية فى علم الفقه من العالم العامل ... مولانا آقا سيد محمد مهدى الطباطبایى البروجردى التّجفى عطر الله مضجعه ... لانه تغمّده



الله برحمته لما كتب العبادات نظماً بالاسلوب العجيب و الوجه الغريب مختصراً مفيداً جامعاً للاحكام على وجه الاختصار ما وفى عُمره (ره) لانشاد العقودات و الايقاعات و بقيت المعاملات غير منظومة فى كتابه فلاجل ذلك: اسفته ثم اتيت مثل ما / اتى به فيها على نظم سما...» با اين انگيزه كتاب وصايا را به نظم در آورده است. نسخه اصل است. شرح چند بيت آخر نانوشته مانده است و اصل منظومه در نسخه شماره ۹۵۳ همين كتابخانه موجود است. ظاهراً اوراقى از انتها افتاده باشد.

منابع: دانشنامه جهان اسلام جلد: ۱ صفحه: ۱۰۷۴
فهرست نسخه هاى خطى آيت الله رضا استادى



الفصل السادس في بيان بنية من تزوج صوريا ورضاع المرأة مرتفعاً وهو على الخاء لانها ترضع اقلام
 نفسها نسباً وسيباً كالزواج والمعااهرة واما ترضع اقلام زوجها نسباً وسيباً كالمعااهرة والزواج
 واما ترضع الاجانب الا بعدد الرضع ايها ما ذكره واما اني فكل واحد من الصور حكم معلوم في الشريعة
 يعني تلك صورها اولا اجلا ثم فصل المرات منها مشروحا بالشرح الناطق فيها باقيا من هذه اجالا
 اما صور ارضاع اقلام نفسها
 اما صور ارضاع اقلامها سيباً

- | | |
|---|---|
| ١ اخوها ٢ اختها ٣ ابن اخيهما بنت اخيهما | ١ زوجة ابنها مطلقاً ٢ زوج بنتها مطلقاً ٣ |
| ٥ ابن اخيهما بنت اخيهما ٦ ابن ابنها بنتها | ٤ زوجة ابنيها مطلقاً ٥ زوج امها مطلقاً |
| ٩ بنت ابنها بنت بنتها ١١ عمها ١٢ عمتها | ٥ زوجة اخيهما ٦ زوج اخوتها ٧ زوجة عمها ٨ |
| ١٣ خالها ١٤ خالتها ١٥ ابن عمها بنتها | ٩ زوجة عمتها ١٠ زوجة خالها ١١ زوج خالتها ١٢ |
| ١٦ ابن عمها ١٧ بنت عمها ١٨ ابن خالها | ١٣ زوجة ابن اخيهما ١٤ زوج بنتها ١٥ زوجة ابن اخوتها |
| ٢٠ بنت خالها ٢١ ابن خالتها ٢٢ بنت خالتها | ١٦ زوجة بنت اخيهما ١٧ زوجة بنتها ١٨ زوجة بنت ابن اخوتها |

صور ارضاع المرأة اقلام زوجها نسباً
 ١ اخ زوجها ٢ زوجتها ٣ ابن اخ زوجها ٤ بنت اخ زوجها
 ٥ ابن زوجها ٦ بنت زوجها ٧ ابن اخ زوجها ٨ بنت اخ زوجها
 ٩ ابن بنت زوجها ١٠ بنت بنت زوجها ١١ ابن بنت زوجها ١٢ بنت بنت زوجها
 ١٣ عم زوجها ١٤ خال زوجها ١٥ اعم زوجها ١٦ اخال زوجها
 وكذا اذا ارضعت اولادهم زوجها اولاد عمته وخاله وخالته

ارضاع المرأة اقلام زوجها سيباً
 ١ زوجة ابن زوجها ٢ زوجة بنت زوجها
 ٣ مطلق اولاد اولاد زوجها ٤ زوجة بنت ابن زوجها
 ٥ زوجة ابن ابن زوجها ٦ زوجة بنت ابن زوجها
 ٧ زوجة اب زوجها ٨ زوجة ام زوجها ٩ زوجة جد زوجها
 ١٠ زوجة جد اب زوجها ١١ زوجة اخ زوجها ١٢ زوجة اخ زوجها
 وكذا لو ارضعت زوجها مطلق اقلام زوجها سيباً كالمعااهرة والمعااهرة

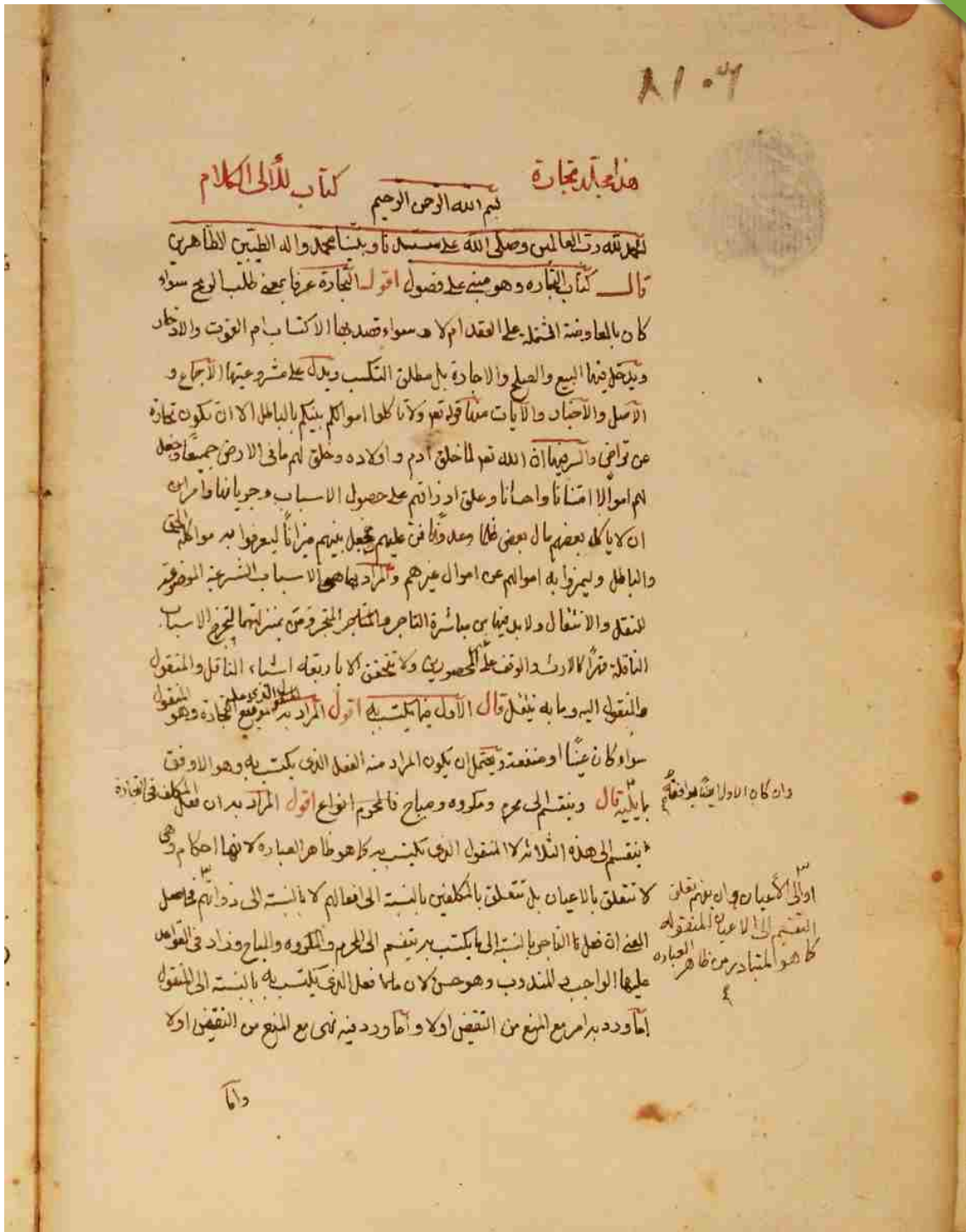
الفصل السابع



في ذكر بعض صور اوضاع المرأة اقوام اوضاعها الرضاعية منها ^{فيها} ^{التي} ^{المذكورة} بالآتي

ابن ابنتها الرضاعي : بنت ابنتها الرضاعي : زوجة ابنتها الرضاعي : اخ ابنتها الرضاعي
ابن بنتها الرضاعي : بنت بنتها الرضاعي : زوج بنتها الرضاعي : اخ بنتها الرضاعي
اخ اخنتها الرضاعي : اخ اخنتها الرضاعي : ابن اخنتها الرضاعي ^{زوج اخ بنتها الرضاعي}
اخ اخنتها الرضاعي : اخ اخنتها الرضاعي : ابن اخنتها الرضاعي ^{زوج اخ بنتها الرضاعي}
بنت اخنتها الرضاعي : عم ابنتها الرضاعي : عم ابنتها الرضاعي : عم بنتها الرضاعي
بنت اخنتها الرضاعي : عم ابنتها الرضاعي : عم ابنتها الرضاعي : عم بنتها الرضاعي
خال ابنتها الرضاعي : خال ابنتها الرضاعي : خال بنتها الرضاعي ^{بنت خالها الرضاعي}
خال ابنتها الرضاعي : خال ابنتها الرضاعي : خال بنتها الرضاعي ^{بنت خالها الرضاعي}
خال ابنتها الرضاعي : خال ابنتها الرضاعي : خال بنتها الرضاعي ^{بنت خالها الرضاعي}
ابن ابنتها الرضاعي : اخ ابنتها الرضاعي : ابن اخنتها الرضاعي : زوج اخنتها الرضاعي
بنت ابنتها الرضاعي : اخنتها الرضاعي : بنت اخنتها الرضاعي : زوجة اخنتها الرضاعي
زوج جدتها الرضاعي : زوج عمها الرضاعي : زوج خالها الرضاعي ^{زوج خالها الرضاعي}
زوج جدتها الرضاعي : زوج عمها الرضاعي : زوج خالها الرضاعي ^{زوج خالها الرضاعي}
زوج بنتها الرضاعي : زوجة ابن ابنتها الرضاعي : زوجة خال ابنتها الرضاعي : زوجة عم ابنتها الرضاعي
زوجة ابن بنتها الرضاعي : زوجة بنت ابنتها الرضاعي : زوجة خال ابنتها الرضاعي : زوجة عم ابنتها الرضاعي
زوجة ابن زوجها الرضاعي : ابن زوجها من الرضاعة : خال زوجها من الرضاعة : عم زوجها من الرضاعة
زوجة اخ زوجها الرضاعي : بنت زوجها من الرضاعة : خال زوجها من الرضاعة : عم زوجها من الرضاعة

الفصل الثاني





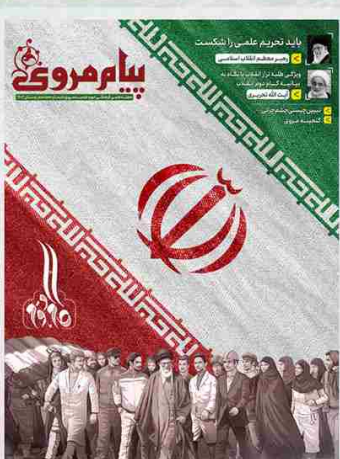
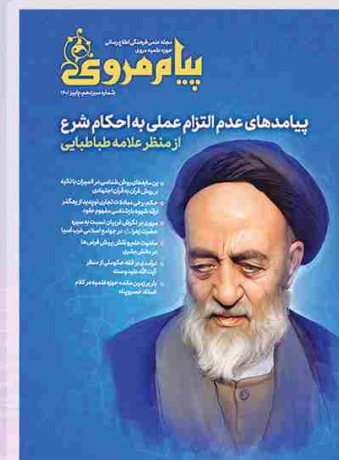


ہد کتاب
بسم الله الرحمن الرحيم
شرح منظومہ فی الوصایا

الہدایۃ للعلمین و علیہ السلام و والدہ الفاروقین اما بعد قال علی ہو ابن اکبر
نویزی فی ارض غریبا و هو علی اصغر بن علی اکبر البروجودی عنی اللہ عنہما
ہاتھ لکھا ہے بعد السملہ تا الجمل اللہ الذی لا یضمہ منہا لحدیث الموف و توصیفہ
اللہ تا بائر لا جسم لہ یكون و د اعلی الجسمہ حیث قالوا ان اللہ تا جسم کا لا جسم او
جسم کا لا جسم او و علی الصوفیہ حیث قالوا وجود الوجود و الخاد الوجود مع الوجود
او علی الوجود علی الوجود مصلی علی انہی صیغہ امین و حی اللہ بستر محتج
عامل بنوہ تا سلو علیہ و لوانہ و هو البقی اللہ الحاشی الفرضی المتنبی
من الوجودات امین اللہ و حیدہ فی الارض و التسمی و خازنہ علمہ و جامع سترہ
بل هو ستر اللہ الخیر عن الابداد اظہر اظہر ہیئہ الفارہ لاطہار اسرار اوارہ
البارہ و نورہ الخیر الخیر الفارہ ملوہ من الصفات الزکیۃ العافیہ علی اللہ علیہ
و الہ الا سترہ فہم مودعہ لا سیمان ستر سترہ و ہم صہم و بندہ و ادا دہ
عنہا الا ستر اللہ اللہ و دغرفہ ہما کل البشریہ و خصل الصلوۃ علی من ستر اللہ تا
معہ و هو مودعہ امیر المؤمنین علیہ السلام و اذہو سترہ و ہم سترہ لان اسرارہ
اوارہم کا نت معہ ہواصل ہم و ہم نفع لہ و بعد فاعلم لہ نور لدیہ کا شمع تطلع فی
الندیہ و ہواقطر من بودہ الہی علی مافی الارض سیم الخضر و آیات فاذ طلعت الشمس علیہا
فتستلوی بحد سترہا طری من ظہور اشراق نورہا علیہا و حقیقۃ العلم ہو معرفۃ اللہ
و معرفۃ سترہ و کتبہ و انبیائہ و اوصیائہم و احکامہ المنزکہ و خصل منہ الفقہ بعد
المعرفۃ طو و بعد کان صغیر و لان الفقہ قد ابتنی علیہ العمل ولا یحصل العمل الا
بالعلم و من العمل یحصل الشناق الا ما اشتاق الیہ من عالم الاوار الذی معلوم ان شقیہ
الانفس و لذلک الامین و لا یصل معرفۃ الاحکام تکلم طریہ الجن فی بنی و ما
نتیجہ الاحکام فی نظم سماء و ملائکہ و ما کتبہ الاحکام فی معرفۃ ما و ہو للسمی علم الفقہ

فانہم

شرح منظومہ فی الوصایا



پیام مروی

رمضان كريم



لَيْسَتْ الْعِبَادَةُ كَثْرَةُ الصِّيَامِ وَالصَّلَاةِ وَأَنْمَا الْعِبَادَةُ كَثْرَةُ التَّفَكُّرِ فِي أَمْرِ اللَّهِ
عبادت کردن به زیادی روزه و نماز نیست، بلکه (حقیقت) عبادت، زیاد در کار خدا اندیشیدن است.

(تحف العقول ص ۴۴۲)