

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پژوهشنامه علوم حدیث تطبیقی

دوفصلنامه علمی - پژوهشی

سال هشتم، شماره پانزدهم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

صاحب امتیاز: جامعة المصطفیٰ العالمیة

محل انتشار: مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث

مدیرمسئول: محمدحسین بهرامی

سردبیر: مهدی رستم‌نژاد

شناپا الکترونیکی: ۶۸۹۲ - ۲۶۷۶

شناپا چاپی: ۵۲۹۲ - ۲۶۷۶

گروه دبیران

محمد فاکر میبیدی / استاد تفسیر و علوم قرآن جامعة المصطفیٰ العالمیة

علی نصیری / استاد علوم قرآن و حدیث دانشگاه علم و صنعت ایران

مهدی رستم‌نژاد / دانشیار تفسیر و علوم قرآن جامعة المصطفیٰ العالمیة

محمدرضا ستوده‌نیا / دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان

احمد عابدی / دانشیار کلام دانشگاه قم

حسین علوی‌مهر / دانشیار تفسیر و علوم قرآن جامعة المصطفیٰ العالمیة

محمدحسین بهرامی / استادیار علوم حدیث جامعة المصطفیٰ العالمیة

محمدکاظم رحمان ستایش / استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم

مدیر داخلی و دبیر اجرایی: محسن خوش‌فر

مدیر اجرایی: یدالله رضانژاد امیردهی

ویراستار علمی و ادبی: علی فرهمندیان

صفحه‌آرا: سید ابوالفضل موسوی

برگردان انگلیسی: برکت الله سینیوی

تیراژ: ۵۰ جلد

قیمت: ۴۰۰/۰۰۰ ریال

نشانی: قم، میدان جهاد، مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث، گروه علوم حدیث،

تلفن: ۰۲۵ - ۳۷۱۱۰۲۵۷ - ۸، شماره: ۰۲۵ - ۳۷۷۳۴۰۹۴، صندوق پستی: ۳۷۱۸۵ - ۳۷۹۷

journals.miu.ac.ir

Email: hadithatbiqi@imam.miu.ac.ir

ناشر: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفیٰ ﷺ، قم، خیابان معلم غربی (حجتیه)، نبش کوچه ۱۸، تلفکس: ۰۲۵ - ۳۷۸۳۹۳۰۵

— مسئولیت مقالات بر عهده نویسنده یا نویسندگان است.

این مجله با همکاری علمی مرکز پژوهشی قرآن کریم المهدی و مؤسسه پژوهش‌های قرآنی المهدی و کنگره بین‌المللی گام دوم

انقلاب اسلامی از منظر قرآن و حدیث سامان یافت.

اهداف و رویکردها

1. بندهای ذیل ناظر به فضای تطبیقی و مقایسه پژوهش‌های داخلی و شیعی با فضای اهل سنت و پژوهش‌های بین‌المللی است:
1. ارتقاء و توسعه بخشی فضای علمی پژوهشی در جامعه المصطفی علیه السلام العالمیه؛
2. شناسایی و نقد اندیشه‌های نو در پژوهش‌های حدیثی تطبیقی؛
3. بسترسازی مناسب برای تولید علم و طرح نظریه‌های نو؛
4. شناسایی چالش‌های فراروی دانش حدیث و رفع آن‌ها؛
5. شناسایی و معرفی پژوهشگران و عالمان حدیث‌شناس در عرصه‌های داخلی و بین‌المللی؛
6. شناسایی نیازها و اولویت‌های پژوهشی در زمینه حدیث پژوهی تطبیقی؛
7. تعامل و همکاری با مراکز علمی و نشریات هم‌سوی داخلی و خارجی.

امتیازات پژوهش‌نامه علوم حدیث تطبیقی

۱- رتبه علمی پژوهشی

این نشریه بر اساس مصوبه جلسه ۱۰۰ مورخ ۱۳۹۸/۰۱/۲۸ کمیسیون نشریات علمی حوزه، شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی از شماره سوم حائز رتبه علمی پژوهشی شد.

۲- شاپا چاپی ۵۲۹۲-۲۶۷۶

بر اساس مورخه ۱۳۹۸/۰۵/۰۹ از کتابخانه ملی ایران، امتیاز شاپا چاپی دریافت نموده است.

۳- شاپا الکترونیک ۶۸۹۲-۲۶۷۶

بر اساس مورخه ۱۳۹۸/۰۸/۱۸ از کتابخانه ملی ایران، امتیاز شاپا الکترونیک دریافت نموده است.

۳- تارنماها

پایگاه نشریات المصطفی: qer.journals.miu.ac.ir

www.magiran.com و www.noormags.com

مشاوران علمی و هیئت داوران:

سید حیدر طباطبایی (استادیار گروه علوم حدیث جامعه المصطفی العالمیه)؛ محسن خوشفر (استاد یار جامعه المصطفی العالمیه)؛ امیر بنی عصار (استادیار گروه علوم حدیث جامعه المصطفی العالمیه)؛ رحیم سالمی (استادیار گروه علوم حدیث جامعه المصطفی العالمیه)؛ محمد امینی (استادیار گروه علوم حدیث جامعه المصطفی العالمیه)؛ علی فوهمندیان (عضو گروه علوم حدیث جامعه المصطفی العالمیه)؛ منصورعلی افضل نژاد (استادیار گروه فقه و اصول جامعه المصطفی العالمیه)؛ احمد قدسی (دانشیار گروه فقه و اصول جامعه المصطفی العالمیه)؛ سید مجتبی رحمانی (عضو گروه فقه جامعه المصطفی العالمیه)؛ حسن شکوری (استادیار جامعه المصطفی العالمیه)؛ محمدرضا جدیدی نژاد (استاد سطح عالی حوزه علمیه قم)؛ محمدحسین محمدی (استادیار گروه علوم قرآن جامعه المصطفی العالمیه)؛ احسان محمدی درودی (عضو گروه علوم ادبیات عرب جامعه المصطفی العالمیه)؛ جمال‌الدین حیدری فطرت (استاد سطح عالی حوزه علمیه قم)؛ عباسعلی واشیان (استادیار گروه قرآن و علوم طبیعی جامعه المصطفی العالمیه)؛ محمد امینی تهرانی (استادیار جامعه المصطفی العالمیه)؛ محمدرضا حقیقت‌سمنانی (دانش آموخته دکتری تفسیر تطبیقی)؛ مهدی جهانی (دانش آموخته دکتری قرآن و علوم گرایش علوم تربیتی)؛ سرکار خانم زینب بهجت پور (دانش آموخته سطح چهار تفسیر تطبیقی حوزه علمیه معصومیه خواهران)

ارزیابان غیر ایرانی:

رئیس اعظم شاهد (دانش آموخته دکتر ی المصطفی پاکستان)؛ طاهر رضا حسن جعفر (دانش آموخته دکتر ی المصطفی کنیا)؛ صالح حسین جواد المؤذن (دانش آموخته دکتر ی المصطفی عراق).

شیوه‌نامهٔ استناددهی

فصلنامه تخصصی «پژوهشنامه علوم حدیث تطبیقی» با هدف گسترش مطالعات و نشر نتایج پژوهش‌های نظام‌مند و مسئله‌محور در حوزه مطالعات تطبیقی بین احادیث و علوم حدیث شیعه و اهل سنت، تازه‌های پژوهشی صاحب‌نظران را منتشر می‌کند، بدیهی است مقالات ارسالی باید دارای اصالت و نوآوری تحلیلی و نتیجه‌کاوش‌های نویسنده یا نویسندگان باشد و در نگارش آن، روش‌های تحقیق علمی رعایت شده و از منابع معتبر و اصیل فریقین نیز استفاده گردد. همچنین باید از لحاظ نگارش و اعتبار علمی و تخصصی دارای شرایط ذیل باشند:

۱. برای مقاله برگرفته از طرح پژوهشی یا رساله، عنوان طرح پژوهشی یا رساله و نام استاد راهنما و مشاوران در صفحه اول درج شود (این‌گونه مقالات با نام استاد راهنما و دانشجو و با مسئولیت استاد راهنما منتشر می‌شود).

۲. چکیده حداکثر دارای ۱۵۰ الی ۲۰۰ واژه و دربردارنده بیان مسئله، هدف، روش پژوهش، مهم‌ترین یافته‌ها و فهرستی از واژگان کلیدی (حداکثر ۶ واژه) باشد و در ذیل آن نام و نام خانوادگی، رتبه دانشگاهی، شماره تلفن و پست الکترونیکی نویسنده (یا نویسندگان) قید گردد.

۳. ارجاع منابع و مآخذ، در متن مقاله در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده، داخل پرانتز و به شکل زیر آورده شود:

❖ منابع فارسی: (نام خانوادگی نویسنده، نام کتاب، سال نشر: جلد/ صفحه)؛

❖ منابع لاتین: (صفحه، جلد: سال نشر، نام خانوادگی مؤلف)؛

– چنان‌چه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یک‌دیگر متمایز شوند.

– آدرس آیات قرآن بلافاصله پس از آیه و پیش از ترجمه آن، درون متن ذکر شود؛ مثال: «تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (اعراف/ ۵۴)؛ مبارک است خداوندی که پروردگار همه جهانیان است.

۴. تمام توضیحات اضافی و هم‌چنین، معادل انگلیسی اسامی خاص یا اصطلاحات (در صورت لزوم) با عنوان «یادداشت‌ها»، در انتهای متن مقاله آورده شود (ارجاع و اسناد در یادداشت‌ها مثل متن مقاله، روش درون‌متنی (بند ۳) خواهد بود).

۵. در پایان مقاله، فهرست الفبایی منابع فارسی و لاتین (کتاب‌نامه) به صورت زیر ارائه شود:
- ❖ کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، نام ناشر، محل انتشار: شماره چاپ (به غیر از چاپ اول)، تاریخ چاپ.
 - ❖ مقاله مندرج در مجلات: نام خانوادگی، نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه، سال انتشار.
 - ❖ مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دائره‌المعارف‌ها: نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ چاپ): «عنوان مقاله»، نام کتاب، نام ویراستار، نام ناشر، محل انتشار: شماره چاپ، شماره جلد.
۶. ترجمه انگلیسی و عربی عنوان مقاله، چکیده و کلیدواژه‌ها همراه مقاله ارسال گردد.
۷. مقاله در صفحه A۴ با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۷، متن مقاله با قلم B Mitra ۱۳ و عبارات لاتین با قلم Times New Roman ۱۱ و یادداشت‌ها و کتاب‌نامه B Lotus ۱۲ حروف چینی شود.
۸. حجم تمام بخش‌های مقاله حداکثر ۲۵ صفحه باشد.
۹. فایل الکترونیکی مقاله به همراه فایل مشخصات کامل نویسنده (رتبه علمی، شماره تلفن ثابت و همراه، آدرس محل کار و سکونت و پست الکترونیکی) به ایمیل دوفصلنامه ارسال گردد.
۱۰. مقاله ارسالی نباید در هیچ مجله داخلی یا خارجی چاپ و یا همزمان به سایر مجلات فرستاده شده باشد.
۱۱. حق رد یا قبول و ویراستاری مقالات برای مجله محفوظ است و مقالات دریافتی برگردانده نمی‌شود.
۱۲. تأیید نهایی مقاله‌ها برای چاپ، پس از نظر داوران، با هیئت تحریریه مجله است.
۱۳. مجله در اصلاح و ویرایش مقاله آزاد است.

فهرست مطالب

سخن سردبیر

مبانی قرآنی و روایی راهکارهای تحقق تمدن نوین اسلامی در بیانیه گام دوم انقلاب

یدالله حاجی زاده ۱۰

محتواپژوهی روایی تأثیر روابط اجتماعی مؤمنین در تمدن‌سازی اسلامی

امیر بنی عصار ۳۱

تأثیر اعتقاد به توحید در تولید در بیانیه گام دوم از منظر امام علی علیه السلام

محسن خوش‌فر - نیره احمدی گرکانی - علی‌اکبر خدامیان آرانی - میثم فرهنگیان ۵۵

نقش توحیدباوری در پیشگیری از مفساد اقتصادی کارگزاران از منظر نهج‌البلاغه

حمیدرضا سروریان - نگین داودی جونقانی - مجید داودی جونقانی ۸۴

تأثیر احسان به والدین در سبک زندگی از دیدگاه حضرت علی علیه السلام

سیدحیدر طباطبایی - مرجان پورسالاری زاده ۱۰۶

شاخصه‌های اخلاقی کارگزاران در بیانیه گام دوم با تأکید بر نهج‌البلاغه

علی کریم‌پور قراملکی - راضیه سلطان‌عباسی ندوشن - نجمه روان‌تاب ۱۲۵

کارکردهای اجتماعی دین در بیانیه گام دوم از منظر نهج‌البلاغه

- زینب طیّبی - زینب عطاء اللّهی ۱۵۱
- نقش عالمان دین در تحقق جامعه دینی در بیانیه گام دوم از منظر روایات
- حسین علوی مهر ۱۷۵
- سیاست‌های کلی اقتصاد مقاومتی در آموزه‌های علوی علیه السلام
- باقر ریاحی مهر ۱۹۹
- تبارشناسی علوم پزشکی از منظر حدیث
- محمدعلی رضایی اصفهانی - حسن رضا رضایی - احمد مرادخانی ۲۲۷
- هندسه علوم حدیث با تأکید بر تأسیس «فلسفه حدیث» به مثابه دانش نوین
- سیدعلی سیداف - عبدالحسین خسروپناه - مهدی مهریزی - محمدعلی رضایی اصفهانی .. ۲۴۶
- حق حیات حیوانات از منظر روایات
- فریده اصغری - احمد مرادخانی - سید حسن عابدیان ۲۷۵
- واکاوی معیارهای شناخت احادیث جعلی از منظر علامه امینی در الغدیر
- روح الله محمدی ۲۹۷
- الگوی جان‌نشین‌پروری در سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با تأکید بر خطبه غدیر
- سید مرتضی هنرمند - علی هراتیان ۳۲۴
- تحلیل تطبیقی امامت انتصابی از منظر عقل، قرآن و حدیث
- هادی وحدانی فر ۳۴۹
- بررسی شبهات پیرامون رساله ذهبیه
- جواد فتحی اکبرآبادی ۳۷۷
- تحلیل روایات نهی از احتجاج قرآنی با خوارج
- مصطفی عباسی مقدم - سید محمد موسوی ۴۰۲
- مصدق «نفس مطمئنه» در روایات تفسیری فریقین
- عبدالله میراحمدی - مرجان باوفا ۴۲۷

نقد رویکرد زهبی در میزان الاعتدال

سید حسین موسوی ۴۵۱

اصطلاح‌شناسی «صحيح الحديث»

محمد کاظم رحمان ستایش - فریبا رضازاده کهنکی ۴۶۸

سخن سردبیر

تا حدود نیم قرن قبل، در جوامع علمی و مذهبی، در سطح منطقه و جهان، دو گانه‌هایی چون: سیاست و دیانت، دین و دنیا، جمهوریت و اسلامیت، انقلاب و نظام، مذهب و امت، توسعه و پیشرفت، از منظر بسیاری از متفکران جهان، غیر قابل جمع بوده‌اند؛ دوگانه‌هایی کاملاً متضاد و متقابل! اما در انفجار نور انقلاب اسلامی در قرائت بنیانگذار کبیر آن، حضرت امام خمینی (ره)، این دوگانه‌های به ظاهر متقابل و متضاد، هم‌خوان و سازگار شدند و همه محاسبات و معادلات جهانی در این باب فرو ریخت؛ سیاست عین دیانت شد، تنافی بین اسلامیت و جمهوریت رخت بر بست؛ دنیا در خدمت دین سر برآورد و دین، دنیا را مزرعه آخرت ساخت؛ مذهب در عین تحفظ بر اصالت‌ها و مبانی، به پیکره امت پیوند خورد؛ سازگاری و همراهی توسعه و پیشرفت با عدالت بیش از همه میسر شد. ولایت فقیه با انتخابات آزاد مردم قابل جمع شد و بالاخره در پیش چشمان حیرت‌زده جهانیان، ده‌ها مضمون به ظاهر متضاد، در هم آمیخت و در یک مسیر قرار گرفت؛ بدین ترتیب شگفت‌انگیزترین اتفاق قرن و بلکه قرون متمادی، رقم خورد.

اینک یک گام از آن روزها گذشت و وارد گام دوم شدیم؛ گامی که بایست با تکیه بر نسلی نو و جوان، این دوگانه‌ها بیشتر به هم سازگار گردد و زمینه گام‌های دیگر تا رسیدن به دروازه‌های بزرگ تمدن اسلامی، فراهم شود. نوشتار این دفتر به تبیین ابعادی از اشارات و ایماءات رهبری معظم انقلاب (مد ظله العالی) به سازگاری دوگانه‌ها در بیانیه گام دوم انقلاب اختصاص یافته است. باشد که برگ سبزی تحفه درویش!

مهدی رستم‌نژاد

۱۴۰۰/۹/۱۹



Quranic and Narrational Principles of the Solutions for the Realization of the New Islamic Civilization in the Declaration of the Second Step of the Revolution*

Yadullah Hajizadeh^۱

Abstract

In the declaration of the second step of the revolution to achieve a new Islamic civilization, the Supreme Leader presented solutions that are rooted in the teachings of the Quran and narration. This article has been written to explain these solutions and express their documents in religious teachings and has tried to show the documents of these solutions in religious teachings in a descriptive-analytical method. The achievements of the research indicate that the guidelines provided by the Leader in the declaration of the second step towards achieving a new Islamic civilization have genuine religious foundations and are rooted in the teachings of the Quran and narration. In religious teachings, the use of previous experience and the category of science have been emphasized and spirituality, ethics and justice have been considered; In addition, the fight against corruption and organizing worldly life and gaining dignity has always been recommended by Islam, and these matters have been introduced as the most important means of growth and transcendence. Such categories are considered in the second step declaration as basic solutions for achieving a new Islamic civilization.

Keywords: Declaration of the Second Step of the Revolution, Modern Islamic Civilization, Civilization in the Quran and Narration.

*. Date of receiving: ۲۴،۰۸،۲۰۲۱ -Date of approval: ۲۱،۱۲،۲۰۲۱.

۱. Assistant Professor of the Institute of Islamic Sciences and Culture; y.hajizadeh@isca.ac.ir



مبانی قرآنی و روایی راهکارهای تحقق تمدن نوین اسلامی در بیانیه گام دوم انقلاب*

یدالله حاجی‌زاده^۱

چکیده

مقام معظم رهبری در بیانیه گام دوم انقلاب برای دستیابی به تمدن نوین اسلامی راهکارهایی را ارائه نموده که ریشه در آموزه‌های قرآنی و روایی دارند. این نوشتار با هدف تبیین راهکارها و بیان مستندات آن‌ها در آموزه‌های دینی سامان یافته و تلاش کرده با شیوه توصیفی-تحلیلی، مستندات این راهکارها را در آموزه‌های دینی نشان دهد. دستاوردهای پژوهش نشان می‌دهد رهنمودهایی که از سوی رهبری در بیانیه گام دوم در راستای دستیابی به تمدن نوین اسلامی ارائه شده‌اند، دارای مبانی اصیل دینی بوده و ریشه در آموزه‌های قرآنی و روایی دارند. در آموزه‌های دینی نسبت به بهره‌گیری از تجربه پیشین و به مقوله علم بسیار تأکید شده و معنویت، اخلاق و عدالت مورد توجه قرار گرفته است؛ علاوه بر این‌ها مبارزه با فساد و سروسامان دادن به زندگی دنیوی و کسب عزت مورد سفارش همیشگی اسلام بوده و این امور از مهم‌ترین اسباب رشد و تعالی معرفی شده‌اند. مقوله‌هایی این‌گونه در بیانیه گام دوم به‌عنوان راهکارهای اساسی در جهت دستیابی به تمدن نوین اسلامی مورد توجه قرار گرفته‌اند.

واژگان کلیدی: بیانیه گام دوم انقلاب، تمدن نوین اسلامی، تمدن در قرآن و روایت.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۰۲ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۹/۲۹.

۱. استادیار گروه فرهنگ و تمدن اسلامی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم؛ (y.hajizadeh@isca.ac.ir).



مقدمه

امروزه یکی از اساسی‌ترین و راهبردی‌ترین اهداف جمهوری اسلامی ایران، که ایده آن توسط مقام معظم رهبری حضرت آیت‌الله خامنه‌ای مطرح شده، دست‌یابی به «تمدن نوین اسلامی» است. تمدنی که در پرتو آن بتوان به پیشرفت‌های مادی و معنوی رسید. تردیدی نیست که یکی از اصلی‌ترین راه‌های دست‌یابی به چنین آرمانی، تلاش در جهت حاکمیت‌بخشی به قرآن و آموزه‌های اسلامی است. چرا که در قرآن کریم و به‌طور کلی در آموزه‌های اسلامی، اصول زیربنایی ساخت تمدن به خوبی ترسیم شده است. (روحانی، ۱۳۹۴: ۸۴-۹۳؛ احمدی، ۱۳۸۰: ۳-۱۹؛ وحیدی منش، ۱۳۸۶: ۱۵-۳۴) در قرون ابتدایی اسلام نیز یکی از مهم‌ترین علل پیدایی عصر زرین تمدن اسلامی، توجه به همین آموزه‌ها بود که در قرآن و سنت مورد تأکید قرار گرفته بود. (بیات، ۱۳۹۳: ۲۹) مقام معظم رهبری به‌عنوان یکی از صاحب‌نظران و اندیشمندان مسلمان و یکی از شخصیت‌های با تجربه و آگاه و کسی که برای اولین بار ایده دست‌یابی به تمدن نوین اسلامی را مطرح ساخته، در چهل‌مین سالگرد پیروزی انقلاب اسلامی بیانیه بسیار مهمی با عنوان «بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی» صادر کرده که در آن رهنمودها و راهکارهای بسیار ارزنده‌ای جهت دست‌یابی به آرمان مذکور ارائه شده است. یکی از مهم‌ترین مقوله‌هایی که از سوی ایشان در این بیانیه مطرح شده، دست‌یابی به تمدن نوین اسلامی است که از آن به‌عنوان گام بزرگ دوم (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۲۷) و مهم‌ترین هدف راهبردی و اصلی نظام اسلامی یاد کرده‌اند. (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۱۶ و ۳۰؛ بهمنی، ۱۳۹۳: ۲۰۸) بنابراین می‌بایست همه تلاش‌ها و راهکارها در راستای دست‌یابی به چنین هدف مقدسی به کار گرفته شوند. در این بیانیه ضمن اشاره به مهم‌ترین دست‌آوردهای انقلاب^۱، مهم‌ترین راهکارها جهت نیل به تمدن نوین اسلامی ارائه شده‌اند. راهکارهای ارائه شده توسط ایشان، طبیعتاً دارای مستندات و ریشه‌هایی هستند که می‌توان این مستندات را در آموزه‌های قرآنی و روایی نشان داد. سوالی که در این جا مطرح است این است که

۱. از منظر ایشان این دست‌آوردها عبارتند از: کشوری و ملی مستقل، آزاد، مقتدر، با عزت، متدین، پیشرفته در علم، انباشته از تجربه‌هایی گران‌بها، مطمئن و امیدوار، دارای تأثیر اساسی در منطقه و دارای منطق قوی در مسائل جهانی، رکورددار در شتاب پیشرفت‌های علمی، رکورددار در رسیدن به رتبه‌های بالا در دانش‌ها و فناوری‌ها مهم از قبیل هسته‌ای و سلول‌های بنیادی و نانو و هوافضا و امثال آن، سرآمد در انگیزه‌های جهادی میان جوانان، سرآمد در جمعیت جوان کارآمد و بسی و ویژگی‌های افتخارآمیز دیگر. . . . (رک: حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۲۷-۲۸).

مستندات تمدنی بیانیه گام دوم انقلاب در آموزه‌های قرآنی و روایی چگونه مطرح شده‌اند و - یا به تعبیری - آیا می‌توان مستندات دیدگاه‌های رهبری در بیانیه گام دوم را از آموزه‌های قرآنی و روایی استخراج کرد؟ فرضیه‌ای که این نوشتار بر آن تاکید دارد این است که مقام معظم رهبری در راستای نیل به تمدن نوین اسلامی راهکارهایی را در بیانیه گام دوم انقلاب مطرح کرده است که مستندات آنها قرآنی و روایی است.

هرچند پیش از این مقالات زیادی درباره بیانیه گام دوم انقلاب به رشته تحریر درآمده و برخی از این مقالات رویکرد تمدنی داشته‌اند (دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم: ۱۳۹۸) اما تاکنون مستندات این بیانیه در آموزه‌های قرآنی و روایی مورد توجه پژوهش‌گران قرار نگرفته است.

الف. مفهوم‌شناسی

پیش از ورود به مباحث اصلی لازم است برخی از مفاهیم اصلی این نوشتار واژه‌شناسی شوند.

۱. راهکار

راهکار در لغت به معنای روش، روش کار، روش انجام دادن کاری، شیوه، راهبرد، سیاست و تدبیر است. (انوری، ۱۳۸۱: ۳۵۷۲/۴). معادل این واژه در زبان انگلیسی Strategy (استراتژی) است. مقصود از راهکارها در این جا شیوه‌ها، راهبردها، کارویژه‌ها و تدابیری هستند که توجه و کاربست آنها می‌تواند ما را در دستیابی به اهداف انقلاب و بزرگ‌ترین آرمان آن یعنی تمدن نوین اسلامی کمک کند. راهکارها عمدتاً ناظر به واقعیت‌هایی هستند که در صحنه عمل خود را نشان می‌دهند. راهکار در حقیقت برای مسیر پیش‌رو، نوعی نقشه راه و تدبیر به حساب می‌آید که در پدیده‌های واقعی زندگی بشری بیش‌تر خود را نشان می‌دهد.

۲. تمدن و تمدن نوین اسلامی

تمدن از باب تفعّل، از نظر لغوی به معنای شهرنشین شدن، شهرنشینی، تخلق به اخلاق اهل شهر، اقامت در شهر و معادل واژه شهرآیینی است. (دهخدا، ۱۳۴۳: ۹۴۲/۱۵؛ معین، ۱۳۶۴: ۱۱۳۹/۳) معادل انگلیسی این کلمه Civilization و معادل عربی آن «الحضاره» نیز به معنای شهری شدن و اقامت در شهر است. (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱۰۳/۲) درباره تعریف اصطلاحی تمدن، به جهت پیچیدگی‌هایی که دارد و برداشت‌های متفاوتی که از آن شده، اتفاق نظری وجود ندارد. از منظر ویل دورانت تمدن را



می‌توان به شکل کلی آن، عبارت از نظم اجتماعی دانست که در نتیجه وجود آن، خلاقیت فرهنگی امکان‌پذیر می‌شود و جریان پیدا می‌کند. چهار رکن و عنصر اساسی تمدن از نظر وی عبارتند از: پیش‌بینی و احتیاط در امور اقتصادی، سازمان سیاسی، سنن اخلاقی و کوشش در راه معرفت و بسط هنر. (ویل دورانت، ۱۳۶۵: ۳/۱) هنری لوکاس ضمن اذعان به این امر که ارائه تعریفی دقیق از تمدن دشوار است، از یکی بودن مفهوم فرهنگ و تمدن سخن گفته است. وی تعریف دقیقی از تمدن ارائه نکرده اما فرهنگ را مجموعه مشترکی از اندیشه‌ها و دستاوردها می‌داند و به مواردی چون سازگاری با محیط جغرافیایی، سازمان مشترکی برای برطرف ساختن نیازهای اجتماعی و سیاسی، هنر، ادبیات، علم، آفرینش‌ها (اختراعات)، فلسفه و دین اشاره دارد. (رک. هنری لوکاس، ۱۳۸۲: ۲۰/۱) با توجه به یکسان‌انگاری فرهنگ و تمدن از منظر وی به نظر می‌رسد از منظر هنری لوکاس همین تعریف را برای تمدن نیز می‌توان در نظر گرفت.

بر اساس آنچه دکتر شریعتی از تمدن ارائه کرده، تمدن به معنای کلی عبارت است از «مجموعه ساخته‌ها و اندوخته‌های معنوی و مادی در جامعه انسانی». «(شریعتی، ۱۳۸۶: ۵/۱) مالک بن نبی؛ اندیشمند الجزایری نیز تمدن را مجموعه‌ای از عوامل اخلاقی (معنوی) و مادی می‌داند (سحمرانی، ۱۳۶۲: ۱۹۸). فوکوتساوا یوکیچی دانشمند ژاپنی معتقد است: تمدن دو وجه معنوی و مادی دارد که اولی را روح درونی و دومی را شکل‌های بیرونی تمدن می‌نامد، دستیابی به تمدن نیازمند آن است که وجه نخست یعنی روح تمدن از اولویت برخوردار شود. (یوکیچی، ۱۳۶۳: ۱۱) تمدن در تعریفی که دکتر روح الامینی نیز ارائه کرده به «مجموعه‌ای از دانش‌ها، هنرها و فنون و آداب و سنن، تاسیسات و نهادهای اجتماعی که در پرتو ابداعات و اختراعات و فعالیت‌های افراد و گروه‌های انسانی طی قرون و اعصار گذشته توسعه و تکامل یافته» اطلاق شده است. (روح الامینی، ۱۳۹۴: ۴۹) بنابراین بر اساس برخی از تعاریفی که از تمدن شده، این اصطلاح مفهوم عامی است که شامل فرهنگ نیز می‌شود و رویکرد تمدنی رویکرد عامی است که فرهنگ را نیز در بر دارد. به نظر می‌رسد مقام معظم رهبری نیز همین معنا از تمدن را مد نظر دارند. تعریفی که ایشان از تمدن اسلامی ارائه کرده چنین است: «تمدن اسلامی یعنی آن فضایی که انسان در آن فضا از لحاظ معنوی و از لحاظ مادی می‌تواند رشد کند و به

۱. شریعتی در توضیح این تعریف می‌نویسد: وقتی می‌گوییم ساخته‌های انسانی، مقصود آن چیزی است که در طبیعت در حالت عادی وجود ندارد و انسان آن را می‌سازد. . . مقصود از اندوخته عبارت است از: انباری از تجربه‌ها، داده‌ها و دانشها و قراردادهای اختراعات گذشته یا دیگران که به جامعه به میراث می‌رسد. (شریعتی، ۱۳۸۶: ۵/۱).

غایات مطلوبی که خدای متعال او را برای آن غایات خلق کرده است، برسد» (حسینی خامنه‌ای، الف، ۱۳۹۲).

ایشان در جای دیگری شاخصه اصلی و عمومی تمدن مورد نظر اسلام را بهره‌مندی انسان‌ها از همه ظرفیت‌های مادی و معنوی می‌داند که خداوند برای تأمین سعادت و تعالی آنان در عالم طبیعت و در وجود خود آنان تعبیه کرده است. ایشان سپس لوازم این تمدن را در مواردی چون: حکومت مردمی، قوانین برگرفته از قرآن، اجتهاد و پاسخ‌گویی به نیازهای نوبه‌نوی بشری، پرهیز از تحجر، ارتجاع، بدعت و التقاط، ایجاد رفاه و ثروت عمومی، ایجاد عدالت، خلاصی از اقتصاد ربایی و محترکانه، گسترش اخلاق، دفاع از مظلومان و تلاش و کار و ابتکار و... دانسته است (حسینی خامنه‌ای، ب، ۱۳۹۲). مفهوم تمدن نوین نیز اصطلاحی است که توسط ایشان به کار رفته است. ایشان معتقد است تمدن نوین از دو بخش ابزاری و بخش متنی و اصلی (حقیقی) تشکیل شده است. بخش ابزاری عبارت است: علم، اختراع، صنعت، سیاست، اقتصاد، اقتدار سیاسی و نظامی، اعتبار بین‌المللی، تبلیغ و ابزارهای تبلیغ. بخش دوم که بخش متنی، اصلی و حقیقی تمدن نوین از منظر ایشان است، همان سبک زندگی است و شامل موارد ذیل است: مسئله خانواده، سبک ازدواج، نوع مسکن، نوع لباس، الگوی مصرف، نوع خوراک، نوع آشپزی، تفریحات، مسئله خط، مسئله زبان، مسئله کسب و کار، رفتار ما در محل کار، رفتار ما در دانشگاه، رفتار ما در مدرسه، رفتار ما در فعالیت سیاسی، رفتار ما در ورزش، رفتار ما در رسانه‌ای که در اختیار ماست، رفتار ما با پدر و مادر، رفتار ما با همسر، رفتار ما با فرزند، رفتار ما با رئیس، رفتار ما با مرئوس، رفتار ما با پلیس، رفتار ما با مأمور دولت، سفرهای ما، نظافت و طهارت ما، رفتار ما با دوست، رفتار ما با دشمن، رفتار ما با بیگانه. (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۱) تأمل در این موارد نشان می‌دهد ایشان تمدن و یا تمدن نوین را مفهوم عامی می‌داند که هم شامل نمادهای عینی دستاوردهای بشری می‌شود و هم مفاهیم معنوی را در بر دارد؛ البته با این پیش‌فرض که دومی از اهمیت بسیار بیش‌تری برخوردار است و یا حداقل باید به قدر حرکت پیش‌رونده مادی به آن توجه شود. «کشور ما از لحاظ مادی باید در آن علم، تجربه و فناوری در سطوح بالا قرار بگیرد... در چنین جامعه‌ای معنویت و اخلاق هم باید به قدر حرکت پیش‌رونده مادی پیشرفت کند...» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۵).



ب. راهکارهای رهبری جهت نیل به تمدن نوین اسلامی و مستندات دینی آن^۱

۱. بهره‌گیری از تجربه پیشین

مقام معظم رهبری در بیانیه گام دوم، ضمن اشاره به آغاز فصل جدیدی در زندگی جمهوری اسلامی، از اهمیت تجربه پیشین سخن گفته و تنها راه کسب آگاهی و مبارزه با نادانسته‌ها را بهره‌گیری از تجربه خویش یا گوش سپردن به تجربه دیگران دانسته است. (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۱۶) ایشان سپس با اشاره به تجربه‌های ارزشمند خویش که در طول دهه‌های پیشین به دست آمده، از جوانان درخواست دارد با گوش سپردن به این تجارب، انقلاب را به آرمان بزرگش یعنی ایجاد تمدن نوین اسلامی و ظهور امام زمان (ارواحنا فداه) نزدیک کنند. نکته مهم و راهبردی که ایشان در این جا مطرح کرده چنین است: «برای برداشتن گام‌های استوار در آینده، باید گذشته را درست شناخت و از تجربه‌ها درس گرفت. اگر از این راهبرد غفلت شود، دروغ‌ها به جای حقیقت خواهد نشست و آینده، مورد تهدیدهای ناشناخته قرار خواهد گرفت» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۱۶-۱۷). دقت در آنچه در این جا بیان شده نشان می‌دهد از منظر رهبری، گام اول در راستای دستیابی به تمدن نوین اسلامی، شناخت گذشته و بهره‌گیری از تجربه پیشین است و اگر از این تدبیر مهم غفلت شود، انقلاب با چالش‌هایی جدی مواجه خواهد شد.

در بیانیه گام دوم باز هم از ضرورت بهره‌گیری از تجربه‌ها سخن به میان آمده است. در بخش دیگری از بیانیه، ایشان ضمن اشاره به مسیر طی شده- که تنها قطعه‌ای از مسیر افتخارآمیز به سوی آرمان‌های بلند نظام جمهوری اسلامی است- از ضرورت تداوم آن به دست جوانان سخن گفته و می‌فرماید: «مدیران جوان، کارگزاران جوان... باید شانه‌های خود را به زیر بار مسئولیت دهند، از تجربه‌ها و عبرت‌های گذشته بهره گیرند... و ایران عزیز را الگوی کامل نظام پیشرفته اسلامی بسازند» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۳۰). بنابراین از منظر رهبری استفاده از تجربه‌های پیشین، از ضروریاتی است که می‌تواند راه دستیابی به پیشرفت را هموارتر سازد.

در آموزه‌های دینی نیز بهره‌گیری از تجربه گذشته و تجربه پیشینیان از اهمیت خاصی برخوردار

۱. این راهکارها از بیانیه گام دوم استخراج شده‌اند. هر چند ممکن است جهت نیل به تمدن نوین اسلامی راهکارهای دیگری هم باشد اما می‌توان ادعا کرد با توجه به جامعیت بیانیه گام دوم، این موارد مهم‌ترین و زیربنایی‌ترین راهکارهایی هستند که در جهت هدف مورد نظر، مورد توجه قرار گرفته‌اند.

است. در قرآن کریم در موارد متعددی زندگی پیشینان به منظور بهره‌گیری و پندآموزی به تصویر کشیده است و در مواردی به پندآموزی و تجربه‌گیری از آن‌ها سفارش، تصریح و تاکید شده است (یوسف/۱۱۱، اعراف/۱۷۶، نازعات/۲۶).

در روایات - به خصوص در سخنان امام علی علیه السلام نیز از اهمیت و ضرورت بهره‌گیری از تجربه سخن به میان آمده است. از منظر امام علی علیه السلام حفظ و به کارگیری تجربه، رمز پیروزی و موفقیت است (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۵۰۶) و تجربه و رأی و تدبیر پیران، از تلاش و جنگ‌جویی جوانان بهتر و ارزشمندتر است (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۴۸۲). همچنین عدم بهره‌گیری از عقل و تجربه نیز از منظر آن حضرت تیره‌روزی است (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۴۶۶). آن حضرت به جهت ارزشمندی تجربه، در موارد متعددی از لزوم و فایده‌مندی بهره‌گیری از تجربه سخن گفته است. در نامه ۳۱ نهج‌البلاغه، آن حضرت فرزندش امام حسن علیه السلام را به بهره‌گیری از تجربه‌ای که دیگران زحمت آزمون آن را کشیده‌اند، فراخوانده است. (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۳۹۳) در ادامه همین نامه امام علی علیه السلام تجربه خویش از زندگی پیشینان را که به جهت آگاهی از زندگی ایشان حاصل شده؛ تجربه کسی دانسته که گویی از ابتدای خلقت تا زمان خویش با گذشتگان زیسته است (همان). در خطبه ۱۷۶ نهج‌البلاغه نیز امام علی علیه السلام از سودمندی تجربه سخن گفته و عدم بهره‌گیری از تجربه‌ها را موجب کوفه‌فکری دانسته به گونه‌ای که بد را خوب و خوب را بد می‌نگرد (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۲۵۴).

همه این موارد نشان از اهمیت تجربه و بهره‌گیری از آن در زندگی به منظور پیمودن مسیر بهتر جهت دست‌یابی به پیشرفت و تعالی است. دقت در سخنان رهبری نشان می‌دهد، آنچه در کلمات ایشان درباره بهره‌گیری از تجربه گذشته و گذشتگان بیان شده، ارتباط وثیقی با آموزه‌های دین دارد.

۲. امید و نگاه خوش‌بینانه به آینده

بخشی از بیانیه گام دوم، توصیه‌هایی است که رهبری از آن‌ها به‌عنوان سرفصل‌های اساسی بیانیه یاد کرده است. ایشان ضمن اشاره به سرفصل‌هایی چون علم و پژوهش، معنویت و اخلاق، اقتصاد، عدالت و مبارزه با فساد، استقلال و آزادی، عزت ملی و روابط خارجی و مرزبندی با دشمن و سبک زندگی، از امید و نگاه خوش‌بینانه به آینده سخن گفته است. در بخشی از سخنان ایشان آمده است: «... اما پیش از همه چیز، نخستین توصیه من، امید و نگاه خوش‌بینانه به آینده است. بدون این کلید اساسی همه قفل‌ها، هیچ گامی نمی‌توان برداشت» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۳۳). رهبری در این



جا اولاً: امید و نگاه خوش بینانه به آینده را سرفصلی اساسی و اولین توصیه خویش معرفی کرده که خود نشان دهنده اهمیت آن است. ثانیاً: آن را کلید اساسی سایر قفل‌ها دانسته که باز نشان از اهمیت و زیربنا بودن امید است به گونه‌ای که بدون این کلید، هیچ گام دیگری نمی‌توان برداشت. در ادامه ایشان ضمن اشاره به این مطلب که این امید و این نگاه خوش بینانه، امیدی کاذب و فریبنده نیست، از سیاست تبلیغاتی دشمن در چهل ساله گذشته که با ترفندهای خاص، در صدد القای ناامیدی در میان مردم و مسئولان بوده سخن گفته و درخواست خویش از جوانان را این گونه مطرح می‌کند: «در شکستن این محاصره تبلیغاتی پیش گام شوید، در خود و دیگران نهال امید را پرورش دهید، ترس و نومیدی را از خود و دیگران برانید. این نخستین و ریشه‌ای‌ترین جهاد شماست...» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۳۴-۳۵)

در آموزه‌های دینی نیز همواره از امیدواری سخن به میان آمده است. قرآن کریم امید را عاملی مهم در حرکت و زندگی بشر برمی‌شمرد. به عنوان نمونه بیان می‌کند که امید به استجابات از سوی خداوند، علت و انگیزه برای دعا و طلب از او می‌شود. (بقره: ۱۸۶) همچنین از منظر قرآن، امید به آینده برتر در این دنیا و یا آخرت است که موجب می‌شود افراد باورها و کنش‌ها و واکنش‌های خویش را تصحیح کنند و به بازسازی و اصلاح اعمال و رفتار خود بپردازند. (یونس: ۷ و ۸)

امام علی علیه السلام نیز در نهج البلاغه ضمن تاکید بر امیدواری به خداوند (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۵۴۳)، به طور کلی از امیدواری به آینده سخن گفته است (همان، ۱۷۱). همچنین از منظر آن حضرت ترس داشتن و ناامیدی، امری ناپسند است به گونه‌ای که آن حضرت به منظور غلبه بر ترس و نگرانی از آینده، پیشنهاد کرده هرگاه از چیزی می‌ترسید و نگرانی دارید، خودتان را در آن امر بیندازید (همان، ۵۰۱). این سخن حضرت به این معناست که قرار دادن خویش در دل حوادث و شنا کردن در دریای متلاطم زندگی می‌تواند به انسان امید دهد و نگرانی و ترس را از وی برطرف سازد و وی را برای ساختن آینده بهتر مهیا سازد.

۳. توجه به علم و پژوهش

یکی از راهکارهای مقام معظم رهبری که در راستای نیل به تمدن نوین اسلامی و گام نهادن به مرحله دوم انقلاب- در بیانیه گام دوم- بر آن تاکید شده و در حقیقت در صدر توصیه‌های ایشان قرار دارد، توجه به مقوله علم و پژوهش است. ایشان در بخشی از بیانیه، علاوه بر اشاره به توانمندی‌هایی که

جوامع از قبیل علم به آن دست می‌یابند، بر ضرورت توجه به علم و دانش تأکید کرده‌اند. «ما به سوء استفاده از دانش مانند آنچه غرب کرد، توصیه نمی‌کنیم، اما موکداً به نیاز کشور به جوشاندن چشمه دانش در میان خود اصرار می‌روزیم» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۳۵). از منظر رهبری علم و دانش است که برای غرب ثروت و نفوذ ادوار اخیرش را فراهم ساخته است (همان، ۳۵).

در آموزه‌های قرآنی و روایی نیز توجه درخوری به مقوله علم و آگاهی شده است. در قرآن کریم که خود به‌عنوان یک «کتاب» (بقره: ۲) سمبل دانش به حساب می‌آید، ضمن این‌که واژه علم بارها تکرار شده، آیات متعددی هست که به ارزش علم و دانش اشاره دارند. در اولین آیات نازل شده بر پیامبر اکرم ﷺ واژه‌هایی چون «خواندن»، «قلم» و «یاد دادن»، چندین بار تکرار شده اند (علق: ۱-۵). به کارگیری این الفاظ در آیات مذکور نشان از اهمیت و جایگاه علم و دانش در این کتاب آسمانی است. یکی از اندیشمندان پس از اشاره به این آیات می‌نویسد: این آیات اعلام می‌کنند که عهد قرآن، (چیزی که قرآن بر آن تأکید دارد) عهد خواندن، نوشتن، یاد دادن، علم و عقل است (مطهری، بی‌تا، ۱۷۵/۳). در دیگر آیات قرآن کریم بر اهمیت علم و آگاهی تأکید شده است. (زمر: ۹، مجادله: ۱۱، بقره: ۲۶۹، آل عمران: ۱۸) علاوه بر آیات مذکور، قرآن کریم یکی از برنامه‌های اصلی پیامبر اکرم ﷺ را در کنار تزکیه، تعلیم دانسته است (جمعه: ۲). از این آیه و آیات مشابه می‌توان برداشت کرد که از منظر قرآن کریم علم و دانش از ارزش و اهمیت بسیار بالایی برخوردار است.

در کنار آیات قرآن کریم که به بخشی از آن‌ها اشاره شد، پیامبر اکرم ﷺ و امامان معصومین نیز احادیث فراوانی در ارزش علم و عالم بیان کرده‌اند. پیامبر اکرم ﷺ، ضمن این‌که فلسفه بعثت خویش را تعلیم معرفی کرده (قرطبی، بی‌تا، ۶۰/۱)، در احادیث متعددی بر اهمیت علم آموزی و مجهز شدن به این سلاح ارزشمند در جهت پیشرفت و تعالی تأکید داشته است (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۰/۱). همچنین در روایات علم به‌عنوان عاملی در راستای کسب عزت و سربلندی معرفی شده (پاینده، ۱۳۸۲: ۶۸۷) و در روایت دیگری علم به‌عنوان وسیله دست‌یابی به اقتدار معرفی شده است (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۳۱۹/۲۰).

تأکید بر علم آموزی از منظر مقام معظم رهبری دقیقاً به جهت همین فایده‌هایی است که از علم به‌دست می‌آید. موید این امر سخنی دیگر از ایشان است که: «ما تأکید می‌کنیم روی علم. این تأکید، جدی است؛ تعارف نیست؛ از روی یک احساس کاذب تشریفاتی موسمی نیست؛ بلکه از یک تشخیص عمیق و محاسبه‌شده برمی‌خیزد. زورگوئی در دنیا زیاد است. زورگویان متکی به قدرتشان



هستند. آن قدرت و آن ثروت و آن امکانات، برخاسته از دانش آن‌هاست. بدون دانش نمی‌شود مقابله کرد، نمی‌شود مواجهه کرد. من یک وقتی این حدیث را خوانده‌ام: «العلم سلطان»؛ علم عبارت است از اقتدار. علم، خودش یک اقتدار است. هر کس این اقتدار را داشت، می‌تواند حرکت کند؛ هر کسی، هر ملتی، هر جامعه‌ای که نداشت، مجبور است از اقتدار دیگران پیروی کند. بنابراین، این یک محاسبه دقیق است» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۹). این بیانات به خوبی نشان می‌دهد، تاکید ایشان بر مقوله علم، در حقیقت برگرفته از آموزه‌های دینی است.

۴. توجه به معنویت و اخلاق

یکی دیگر از توصیه‌های رهبری در بیانیه گام دوم که در راستای دستیابی به تمدن نوین اسلامی ارائه شده، توصیه به مقوله معنویت و اخلاق به‌عنوان جهت‌دهنده همه حرکت‌ها و فعالیت‌های فردی و اجتماعی است. معنویت از منظر رهبری به معنی برجسته کردن ارزش‌های معنوی از قبیل اخلاص، ایثار، توکل، ایمان در خود و در جامعه است و اخلاق به معنی رعایت فضیلت‌هایی چون خیرخواهی، گذشت، کمک به نیازمند، راست‌گویی، شجاعت، تواضع، اعتماد به نفس و دیگر خلقیات نیکو است (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۳۷). ایشان در این زمینه از طرفی حکومت و کارگزاران حکومتی را مسئول دانسته و از آنان می‌خواهد ضمن این‌که خودشان منش و رفتار اخلاقی و معنوی داشته باشند، زمینه را برای رواج آن در جامعه فراهم کنند و از طرفی از اشخاص و نهادهای غیرحکومتی نیز درخواست دارد، در این باره احساس تکلیف کنند و از خود رفع مسئولیت نکنند. ایشان معتقد است در گام دوم انقلاب می‌بایست با تنظیم و اجرای برنامه‌های کوتاه مدت و میان مدت، به گسترش معنویت و اخلاق کمک شود (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۳۸).

در آموزه‌های دینی نیز یکی از مهم‌ترین و زیربنایی‌ترین مقوله‌ها در راستای دستیابی به تمدن، رعایت اخلاق و به تعبیری تبعیت از سنت‌های اخلاقی است. در آموزه‌های دینی بی‌توجهی به سنن اخلاقی از علل انحطاط و رکود تمدنی برشمرده شده است. در سوره اسراء رواج فسق و گناه در جامعه از موجبات هلاکت معرفی شده است (اسراء: ۱۶). قرآن کریم در مواردی جوامعی را مثال زده که به جهت عدم رعایت معنویت و اخلاق، دچار هلاکت شده‌اند. به‌عنوان نمونه در سوره اعراف آمده است: و به سوی مدین، برادرشان شعیب را (فرستادیم)؛ گفت: «ای قوم من! خدا را بپرستید، که جز او معبودی ندارید! دلیل روشنی از طرف پروردگارتان برای شما آمده است؛ بنا بر این، حق پیمانانه و وزن را

ادا کنید! و از اموال مردم چیزی نگاهید! و در روی زمین، بعد از آن که (در پرتو ایمان و دعوت انبیاء) اصلاح شده است، فساد نکنید» (اعراف: ۸۵). علامه طباطبایی در تفسیر این آیه به نکته‌ای اشاره می‌کند که به خوبی نقش فساد اقتصادی را در انحطاط و عقب ماندگی یک جامعه به تصویر می‌کشد. ایشان می‌نویسد: «حضرت شعیب به قوم خود می‌فرماید: وفای به کیل و وزن و بر هم نزدن نظم جامعه برای شما بهتر است و سعادت دنیایی شما را بهتر تأمین می‌کند؛ زیرا زندگی اجتماعی انسان، وقتی قابل دوام است که افراد، مازاد فرآورده‌های خود را در مقابل فرآورده‌های یکدیگر مبادله نموده و بدین وسیله حوائج خود را برطرف کنند و این وقتی میسر است که در سراسر اجتماع، امنیت حکم فرما بوده و مردم در مقدار و اوصاف هر چیزی که معامله می‌کنند، بر یکدیگر خیانت نکنند. چه اگر خیانت از یک نفر صحیح باشد از همه صحیح خواهد بود و خیانت همه معلوم است که اجتماع را به چه صورت و وضعی در می‌آورد. در چنین اجتماعی مردم به انواع حيله و تقلب سم مهلك را به جای دوا و جنس معیوب و مخلوط را به جای سالم و خالص به خرج یکدیگر می‌دهند و همچنین فساد انگیزی امنیت عمومی را که محور چرخ اجتماع انسانی است، از بین برده و مایه نابودی کشت و زرع و انقراض نسل انسان می‌شود». در آیات بعد اشاره شده که نافرمانی قوم شعیب سبب نابودی آنان شد (اعراف: ۹۱).

در احادیث نیز معنویت و اخلاق از عوامل دستیابی به سعادت و پیشرفت، و فساد و بی‌اخلاقی عامل انحطاط، سقوط و هلاکت معرفی شده است. در حدیثی از امام صادق علیه السلام آمده است: خداوند پیامبری را مامور کرد که به قوم خود بگوید هیچ جمعیت و گروهی که در پرتو اطاعت من در خوشی و آسایش بوده‌اند، از آنچه موجب رضایت من است، تغییر حالت نداده‌اند، مگر این که من هم حال آن‌ها را از آنچه دوست دارند به آنچه بدشان می‌آید تغییر داده‌ام، همچنین هر گروه و خانواده‌ای که به خاطر معصیت گرفتار ناراحتی شده باشند سپس از آنچه موجب ناخشنودی من است تغییر موضع دهند، من هم تغییر موضع می‌دهم و آن‌ها را به آنچه دوست دارند، می‌رسانم». (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۲۷۴-۲۷۵) این حدیث که یادآور آیات حاکی از سنت تغییر نعمت‌های الهی در صورت تغییر رفتارهای مردم است (رعد: ۱۱، انفال: ۵۳)، در حقیقت بیانگر سنتی الهی است که هرگاه مردم جامعه به معنویت و اخلاق توجه کنند، خداوند موجبات سعادت و پیشرفت آنان را فراهم خواهد ساخت و هرگاه به فساد و اباحه‌گری روی آورند، خداوند نیز موجبات انحطاط و سقوط آنان را فراهم می‌کند.

رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در حدیثی یاری‌رسانی به یکدیگر در کارهای خیر را از موجبات سلامت، برکت و پیشرفت معرفی کرده و پیمودن مسیری غیر از این را سبب زوال نعمت‌ها و برکات برشمرده است



(طوسی، ۱۳۶۵: ۱۸۱/۶).

بنابراین تأکید بر معنویت و اخلاق و پرهیز از فساد و بی‌اخلاقی در سخنان رهبری به‌عنوان یکی شاگردان مکتب اسلام در حقیقت برگرفته از آموزه‌های این دین است که در آن‌ها راه دست‌یابی به سعادت و پیشرفت، توجه و کاربست معنویت و اخلاق است.

۵. تلاش در راستای دست‌یابی به اقتصادی پویا

مقام معظم رهبری در تمدن نوین اسلامی علاوه بر جنبه معنوی به جنبه مادی نیز توجه دارند. در بیانیه گام دوم انقلاب نیز ضمن اشاره به ورود انقلاب اسلامی به دومین مرحله خودسازی، جامعه‌پردازی و «تمدن‌سازی»، مسئله تولید و اقتصاد بارها مطرح شده و به‌عنوان ابزاری در جهت دست‌یابی به اهداف، مورد توجه قرار گرفته است. در یک مورد ایشان ضمن اشاره به ظرفیت‌های استفاده نشده طبیعی و انسانی در کشور، از ضرورت پیشرفت کشور از جمله در بخش تولید و ارتقاء اقتصاد ملی سخن گفته است. (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۳۲-۳۳). در جای دیگری در همین بیانیه آمده است: «اقتصاد یک نقطه کلیدی تعیین‌کننده است. اقتصاد قوی، نقطه قوت و عامل مهم سلطه‌ناپذیری و نفوذناپذیری کشور است و اقتصاد ضعیف، نقطه ضعف و زمینه‌ساز نفوذ و سلطه و دخالت دشمنان است. فقر و غنا در مادیات و معنویات بشر اثر می‌گذارد. اقتصاد البته هدف جامعه اسلامی نیست اما وسیله‌ای است که بدون آن نمی‌توان به هدف‌ها رسید (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۳۹). در این تعابیر هرچند اقتصاد، هدف جامعه اسلامی معرفی نشده اما وسیله‌ای معرفی شده که بدون آن نمی‌توان به اهداف انقلاب- که یکی از مهم‌ترین آن‌ها تمدن نوین اسلامی است؛ دست یافت. رهبری در بخشی از سخنان خویش در بیانیه گام دوم می‌فرماید: «تأکید بر تقویت اقتصاد مستقل کشور که مبتنی بر تولید انبوه و با کیفیت و توزیع عدالت‌محور و مصرف به‌اندازه و بی‌اسراف و مناسبات مدیریتی خردمندانه است و در سال‌های اخیر از سوی این‌جانب بارها تکرار و بر آن تأکید شده، به خاطر همین تأثیر شگرفی است که اقتصاد می‌تواند بر زندگی امروز و فردای جامعه بگذارد» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۳۹). در حقیقت رهبری با تأکید بر تولید انبوه و با کیفیت، توزیع عادلانه و مصرف به‌اندازه، راهکاری موثر را ارائه کرده که می‌تواند زندگی حال و آینده مردم را به نحو شگفت‌آوری بهبود بخشد و راه دست‌یابی به تمدن نوین اسلامی را هموار سازد. به خصوص رهبری تأکید خاصی بر اقتصاد مقاومتی دارد. تأمل در سخنان رهبری نشان می‌دهد ایشان در بیانیه گام دوم جهت دست‌یابی به

اقتصاد مقاومتی هم بر «راهکارهای تقویت افزا» همانند تولید انبوه و با کیفیت، توزیع عادلانه، مردمی کردن اقتصاد، دانش بنیان کردن اقتصاد و تکیه بر توان داخلی تأکید کرده‌اند و هم «راهکارهای عیب‌زدا» همانند برطرف ساختن عیوب ساختاری و ضعف‌های مدیریتی، رفع محرومیت‌ها، مبارزه با فساد اقتصادی و رفع وابستگی اقتصادی به نفت را پیشنهاد کرده‌اند (دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۹۸: ۵۲۹/۱).

راهکاری که رهبری در این زمینه مطرح کرده، کار و تلاش و مجاهده و سخت کوشی است. سرتا سر بیانیه گام دوم انقلاب، سخن از کار و تلاش و داشتن روحیه انقلابی و عمل جهادی است. در یک مورد رهبری ضمن اشاره به راه طی شده که آن را تنها بخشی و قطعه‌ای از مسیر افتخارآمیز به سوی آرمان‌های بلند نظام جمهوری اسلامی دانسته، از جوانان درخواست دارد در عرصه‌های گوناگون «شانه خود را زیر بار مسئولیت دهند و با بهره‌گیری از تجربه‌های گذشته، نگاه انقلابی و روحیه انقلابی و عمل جهادی را به کار ببندند و ایران عزیز را الگوی کامل نظام پیشرفته اسلامی بسازند» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۳۰). در مورد دیگری ایشان ضمن اشاره به وجود برخی از محرومیت‌ها در کشور می‌فرماید: دل‌های مسئولان به‌طور دائم باید برای رفع محرومیت‌ها بتپد» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۳۰). این موارد نشان می‌دهد آنچه از نظر رهبری اهمیت دارد، کار و تلاش و حرکت در جهت رشد و ارتقای جامعه اسلامی است که در پرتو مجاهدت و سخت کوشی همگان به خصوص دولت‌مردان نظام اسلامی به‌دست خواهد آمد.

در آموزه‌های اسلامی نیز در کنار توجه به مسائل معنوی، به مادیات نیز توجه شده است. از منظر اسلام، فقر امری پسندیده نیست و ورود به ساحت فقر، نزدیک شدن به ساحت کفر تلقی شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۰۷/۲؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۲۹۵). به همین جهت در اسلام به افراد سفارش شده در جهت رفع نیازمندی‌های خویش کوشش کنند و بار زندگی خویش را بر دوش دیگران نیندازند (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۲/۴؛ ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۳۷).

آیات قرآن کریم و سیره و سنت پیشوایان دینی ما نشان می‌دهد کار و تلاش در اسلام از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است. بر اساس آموزه‌های دینی، تنها در سایه سعی و کوشش است که انسان‌ها می‌توانند به خواسته‌های خویش دست یابند. (نجم: ۳۹) در سنت نبوی گاه همین کار و تلاش به‌عنوان «جهاد در راه خدا» معرفی شده است به خصوص درباره کسی که در جهت برآوردن نیاز اهل و عیال خویش کار می‌کند، تعبیر مجاهد در راه خدا به کار رفته است (کلینی، ۱۴۰۷: ۸۸/۵). حتی بانوانی که



در منزل به سروسامان دادن به امور خانه می‌پردازند، زحمات آنان همانند جهاد مجاهدین در راه خدا شمرده شده است. (قتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۳۷۶/۲). علاوه بر این، در اسلام بیکاری و سربار دیگران شدن به شدت مورد مذمت قرار گرفته (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۲/۴)، به عمران و آبادانی زمین، سفارش شده (مجلسی، ۱۳۶۳: ۲۵۵/۱۰۱) و به استحکام کار و کیفیت آن توجه شده است (صدوق، ۱۳۷۶: ۳۸۵؛ حسکانی، ۱۴۱۱: ۵/۱). اسلام در کنار توصیه به کار و تلاش، رهبانیت و گوشه‌گیری از اجتماع را نهی کرده است و به بهره‌گیری از مواهب مادی سفارش کرده است (اعراف: ۳۲). توجه به آموزه‌های دینی نشان می‌دهد یکی از مهم‌ترین راه‌های دست‌یابی به تمدن و به تعبیری یکی از مؤلفه‌های اصلی تمدن، کار، تلاش، حرکت و سخت‌گوشی است. شهید مطهری (ره) در یک مورد ضمن اشاره به پیدایش رنسانس در اروپا، از تأثیرپذیری جامعه اروپایی از آموزه‌هایی اسلامی سخن گفته و جهاد و سخت‌کوشی را یکی از آموزه‌های اسلامی می‌داند که اروپاییان از اسلام گرفتند و رنسانس را پدید آوردند. (مطهری، بی‌تا، ۴۶۳/۲۱).

علاوه بر این در اسلام داشتن شغل به‌عنوان یک ارزش مطرح شده است. حضرت علی علیه السلام در یکی از فرمایشات خویش تجارت و داد و ستد را عامل بی‌نیازی از مردم شمرده و از عنایت خداوند به اشخاصی که دارای حرفه‌ای هستند سخن گفته است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۴۹/۵؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۱۹۳/۳). آن حضرت در وصیتی فرموده است: «اگر می‌خواهی حر و آزاد باشی، مانند بندگان و غلامان زحمت بکش و کار کن، امید و آرزوی خود را از مال دیگران قطع کن و هرگز چشم طمع به مال و ثروت و اندوخته دیگران نداشته باش...» (میبیدی، ۱۴۱۱: ۲۱۰). دقت در این کلام حضرت نشان می‌دهد از منظر امام علی علیه السلام کار و فعالیت می‌تواند موجب بی‌نیازی از دیگران شود و به این ترتیب عزت نفس انسان محفوظ بماند. امام صادق علیه السلام نیز در روایتی به یکی از اصحاب خویش سفارش کرد «صبح زود به طرف عزت و بزرگی خود (یعنی بازار) بیرون برو!» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۴۹/۵). در حقیقت از منظر امام، حرکت برای انجام فعالیت‌های روزانه و کسب و کار و تجارت، حرکت به سمت عزت و وسیله کسب عزت است.

دقت در رهنمودها رهبری در بیانیه گام دوم و توجه به آنچه در آموزه‌های دینی درباره کار و تلاش آمده نشان می‌دهد، تأکید بر تلاش در راستای دست‌یابی به اقتصادی پویا با تکیه بر جهاد و سخت‌کوشی و کار و تلاش، برگرفته از آموزه‌های دینی است که کار را جهاد و کارگر را مجاهد در خدا دانسته است.

۶. عدالت و مبارزه با فساد

از دیگر راهکارها و توصیه‌های رهبری در راستای نیل به پیشرفت و دست‌یابی به اهداف انقلاب، رعایت عدالت و مبارزه با فساد است. از منظر رهبری، عدالت در صدر هدف‌های اولیه همه بعثت‌های الهی است و هر چند دست‌یابی به عدالت کامل جز در حکومت حضرت ولی عصر امکان پذیر نیست اما به صورت نسبی، همه جا و همه وقت ممکن و فریضه‌ای بر عهده همه به ویژه حاکمان و قدرتمندان است (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۴۳). از منظر ایشان عدالت و مبارزه با فساد لازم و ملزوم یکدیگر هستند (همان، ۴۱). این بدان معناست که جهت برپایی عدالت باید با فساد مبارزه شود و جهت مبارزه با فساد باید عدالت در بخش‌های گوناگون اجرا شود. راهکارهای رهبری در جهت کسب عدالت و مبارزه با فساد، وجود دستگاه‌های نظارتی و ارزش‌یابی، تلاش در جهت رفع محرومیت‌ها و مبارزه با فساد است. (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۴۲-۴۴).

رعایت عدالت امری است که بارها در قرآن کریم بر آن تاکید شده (نحل: ۹۰، انعام: ۱۵۳، مائده: ۸) و از مسلمانان خواسته شده حتی در صورتی که با گروهی دشمنی داشتند نباید از مرز عدالت خارج شوند (مائده: ۸). بر اساس آیات قرآن کریم، شعار عدالت خواهی همان شعاری است که پیامبران الهی در راه تحقق آن جهت دست‌یابی به جامعه مطلوب و آرمانی تلاش کرده‌اند. (حدید: ۲۵) در احادیثی که از پیشوایان دینی رسیده نیز ضمن اینکه بر این امر تاکید شده که برخی از صفات رذیله اخلاقی عامل شقاوت و هلاکت افراد می‌شوند (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ص ۱۲؛ صدوق، ۱۳۶۲: ۱/۲۴۳؛ برقی، ۱۳۷۱: ۴/۱)، بر این حقیقت تاکید شده که در برخی از موارد هلاکت و نابودی جوامع نیز متأثر از فساد است. به‌عنوان نمونه در نامه امام علی علیه السلام به مالک اشتر فرماندار اعزامی خویش به مصر، امیرالمؤمنین علیه السلام خون‌ریزی و قتل ناروا و ظالمانه را از عوامل زوال نعمت بر شمرده است (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۴۲۲). در احادیث دیگری که از آن حضرت نقل شده نیز بر همین امر تاکید شده است (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۵۲۲، ۵۶۰).

تردیدی نیست که تأکیدات رهبری بر مسئله عدالت و پرهیز از فساد، برگرفته از آموزه‌هایی است که در اسلام جهت نیل به جامعه مطلوب بر آن تاکید شده است. شاهد این مطلب گفتاری از ایشان است که می‌فرماید: یک عده‌ای به خطا تصور می‌کنند که این مفاهیم رایج مثل عدالت اجتماعی و آزادی و مانند این‌ها از غرب به عالم اسلام آمده است، یا متفکرین اسلامی این‌ها را از غربی‌ها یاد گرفته‌اند؛ این کاملاً اشتباه است. غرب سه چهار قرن پیش تر نیست که با این مفاهیم آشنا شده؛ از بعد از رنسانس



با این مفاهیم آشنا شده است؛ در حالی که اسلام ۱۴۰۰ سال قبل از این، این مفاهیم را به‌طور روشن در قرآن بیان کرده است؛ با این تفاوت که غربی‌ها که این‌ها را مطرح کرده‌اند، هیچ وقت صادقانه به آن عمل نکرده‌اند نه به آزادی عمل کردند، نه به عدالت اجتماعی عمل کردند؛ [آن‌ها] گفتند و عمل نکردند؛ [این مفاهیم] در اسلام بود و در زمان پیغمبر عمل شد. این عبارت «أَمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ» (شوری: ۱۵) مال قرآن است دیگر؛ دستور پیغمبر این است که اجرای عدالت بکنند؛ این همان عدالت اجتماعی و عدالت همه‌جانبه است؛ یا [می‌فرماید]: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ». یعنی اصل بعثت همه انبیا و ارسال رسل و کتب برای این بوده است که قسط یعنی همین عدل اجتماعی، عدل اقتصادی در بین مردم برقرار باشد؛ بنابراین این‌ها مفاهیم قدیمی اسلامی است (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۹).

۷. استقلال و آزادی و حفظ عزت

از دیگر راهکارها و توصیه‌های رهبری در بیانیه گام دوم، جهت دست‌یابی به پیشرفت جمهوری اسلامی ایران، تامین استقلال و آزادی و حراست و نگهداری از آن است. ایشان استقلال را به معنای آزادی ملت و حکومت از تحمیل و زورگویی قدرت‌های سلطه‌گر جهان دانسته و آزادی را حق تصمیم‌گیری و عمل کردن و اندیشیدن برای همه افراد جامعه دانسته است (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۴۵). رهبری ضمن اشاره به توان عظیمی که در راه دست‌یابی به استقلال و آزادی داده‌ایم، یکی از وظایف دولت جمهوری اسلامی را حفظ و حراست از آن دانسته است. همچنین ایشان یکی از بایسته‌های گام دوم را حفظ و تداوم عزت ملی دانسته و راهکار دست‌یابی به آن را شجاعت و حکمت مدیران جهادی می‌داند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۴۶).

در آموزه‌های اسلامی نیز دست‌یابی به استقلال و تکیه بر نیروهای داخلی همواره مد نظر بوده است. اسلام ضمن این‌که از جنبه فردی از همگان می‌خواهد تلاش کنند کمتر دستشان به‌سوی این‌آن دراز باشد و بیشتر از دست‌رنج خویش بهره‌گیرند، از جامعه اسلامی و حاکمیت اسلامی نیز انتظار دارد، به منظور حفظ آزادی و عزت مردم، همه تلاش خویش را در جهت کسب استقلال به کار گیرد. شاید یک مورد، آیه‌ای است که در آن به مسلمانان دستور داده شده به منظور مقابله با دشمنان، همه توان خویش را به کار گیرند و هرچه اسباب و وسایل نیاز است، فراهم سازند (انفال: ۶۰).

علاوه بر قرآن کریم که بر عزت نفس تکیه دارد (منافقون: ۸)، در احادیثی که از پیشوایان دینی

رسیده نیز همواره بر حفظ عزت و سربلندی - حتی زمان احتیاج به کمک دیگران - تاکید شده است. پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله در حدیثی تاکید دارد که حاجت‌های خویش را از دیگران با عزت نفس بنخواهید. (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۲۰/۳۱۷؛ پابنده، ۱۳۶۳: ۲۱۸)

یک نمونه از موارد تاکید بر استقلال و آزادی و حفظ عزت و سربلندی که اسلام بر آن تاکید کرده است، کار و تلاش است. امام صادق علیه السلام به یکی از اصحاب خویش که دیر وقت به محل کسب و کارش می رفت، تاکید کرد که خیلی زود به سراغ عزت خویش حرکت کند (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۴۹/۵). تعبیری که امام صادق علیه السلام در این جا از کار و تلاش دارد و آن را به عنوان رمز دست یابی به عزت و سربلندی معرفی کرده است، تعبیری بسیار زیبا، گویا و ارزشمند است. حتی امام صادق علیه السلام به یکی از مسلمانان که اظهار می داشت نه دست سالمی دارد که با آن کار کند و نه سرمایه ای که با آن تجارت کند، از وی خواست با سرش باربری کند و خود را از مردم بی نیاز گرداند (کلینی، ۱۴۰۷: ۷۶/۵-۷۷).

نتیجه گیری

بیانیه گام دوم انقلاب که در چهلمین سالگرد پیروزی انقلاب اسلامی توسط رهبری نظام اسلامی حضرت آیت الله خامنه ای صادر شده، یکی از راهبردی ترین و مهم ترین راهکارهایی که در راستای دستیابی به تمدن نوین اسلامی به ملت شریف ایران عرضه شده است. در این بیانیه راهکارهایی توسط رهبری ارائه شده است که بدون تردید عمل به آن‌ها می تواند مسیر دست یابی ما را به تمدن نوین اسلامی بسیار هموار سازد. چرا که رهبری به عنوان یکی از آگاه ترین اندیشمندان مسلمان در عصر حاضر، به جهت آشنایی عمیقی که با آموزه های دینی دارد، راهکارهایی ارزنده را ارائه کرده است که ریشه در آموزه های قرآنی و روایی دارند. مواردی چون بهره گیری از تجربه پیشینیان، امید و نگاه خوش بینانه به آینده، توجه به علم و پژوهش، توجه به معنویت و اخلاق، تلاش در راستای دست یابی به اقتصادی پویا، عدالت و مبارزه با فساد، استقلال و آزادی و حفظ عزت، توصیه هایی هستند که رهبری جهت نیل به آرمان بلند نظام اسلامی یعنی تمدن نوین اسلامی مطرح کرده است. نگاهی به آموزه های قرآنی و روایی نشان می دهد این راهکارها همگی رنگ و بوی دینی دارند. در آیات قرآن کریم و روایات پیشوایان دینی بسیاری از این راهکارها به عنوان عوامل پیشرفت و اعتلای جامعه مطرح شده اند.



فهرست منابع

۱. ترجمه قرآن، رضایی اصفهانی، محمد علی و همکاران، نخستین ترجمه گروهی قرآن کریم، قم: دار الذکر، ۱۳۸۴ ش.
۲. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ ق.
۳. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.
۴. ابن ابی‌الحدید، عزالدین ابوحامد، شرح نهج البلاغه، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۵. احمدی، محمد مجتبی، «قرآن سرچشمه تمدن اسلامی»، مجله حوزه، شماره ۱۰۵-۱۰۶، ۱۳۸۰ ش.
۶. انوری، حسن، ۱۳۸۱، فرهنگ بزرگ سخن، تهران: سخن، ۱۳۸۱ ش.
۷. برقی، احمد بن محمد بن خالد، محاسن، قم: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۸. بهمنی، محمدرضا، تمدن نوین اسلامی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، نقد و نظر، سال نوزدهم، شماره دوم، ۱۳۹۳ ش.
۹. بیات، علی، ۱۳۹۳، بایسته‌های دوره بندی تمدن اسلامی، فصلنامه علمی-پژوهشی نقد و نظر، سال نوزدهم، شماره ۲، ۱۳۹۳ ش.
۱۰. پاینده، ابوالقاسم، نهج الفصاحه، تهران: چهارم، دنیای دانش، ۱۳۸۲ ش.
۱۱. حاجی‌زاده، یدالله، «اقتصاد مقاومتی راهکاری جهت دستیابی به تمدن نوین اسلامی از منظر مقام معظم رهبری با تأکید بر بیانیه گام دوم انقلاب»، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، مجموعه آثار علمی همایش بیانیه گام دوم با رویکرد تمدنی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۸ ش.
۱۲. حسکانی، عبیدالله بن عبدالله، شواهد التنزیل، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۱۳. حسینی خامنه‌ای، سید علی، (الف)، بیانات در دیدار رئیس و اعضای مجلس خبرگان رهبری، khamenei.ir، ۱۳۹۲، تاریخ دسترسی ۱۷ آبان ۱۴۰۰.
۱۴. حسینی خامنه‌ای، سید علی، (ب)، بیانات در اجلاس جهانی علما و بیداری اسلامی، khamenei.ir، ۱۳۹۲، تاریخ دسترسی ۱۷ آبان ۱۴۰۰.

۱۵. حسینی خامنه‌ای، سید علی، khamenei.ir، بیانات در دیدار نخبگان جوان، ۱۳۸۹، تاریخ دسترسی ۱۷ آبان ۱۴۰۰.
۱۶. حسینی خامنه‌ای، سید علی، khamenei.ir، بیانات رهبری در سخنرانی نوروزی خطاب به ملت ایران، ۱۳۹۹، تاریخ دسترسی ۱۷ آبان ۱۴۰۰.
۱۷. حسینی خامنه‌ای، سید علی، بیانات در جمع مردم شاهرود حسینی خامنه‌ای، سید علی، khamenei.ir، ۱۳۸۵، تاریخ دسترسی ۱۷ آبان ۱۴۰۰.
۱۸. حسینی خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار جوانان خراسان شمالی، حسینی خامنه‌ای، سید علی، khamenei.ir، ۱۳۹۱، تاریخ دسترسی ۱۷ آبان ۱۴۰۰.
۱۹. حسینی خامنه‌ای، سید علی، بیانیه گام دوم انقلاب خطاب به ملت ایران، تهران: معاونت فرهنگی و اجتماعی سازمان اوقاف و امور خیریه، ۱۳۹۷ش.
۲۰. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ش.
۲۱. روح الامینی، محمود، زمینه فرهنگ‌شناسی، تهران: عطار، ۱۳۹۴ش.
۲۲. روحانی، سید علی اکبر، «قرآن زیرساخت تمدن اسلامی»، دوفصلنامه اندیشه تمدنی اسلام، سال اول، ۱۳۸۴ش.
۲۳. سحمرانی، اسعد، مالک بن نبی اندیشمند مصلح، ترجمه صادق آئینه وند، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۹.
۲۴. شایان مهر، علیرضا، دائرة المعارف تطبیقی علوم اجتماعی، تهران: انتشارات مؤسسه کیهان، ۱۳۷۹ش.
۲۵. شریعتی، علی، تاریخ تمدن، تهران: قلم ۱۳۸۶ش.
۲۶. شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغة (صبحی صالح)، قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.
۲۷. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، الخصال، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ش.
۲۸. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، امالی، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶ش.
۲۹. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، من لایحضره الفقیه، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ق.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الاحکام، تهران: اسلامیه، ۱۳۶۵ش.
۳۱. فتال نیشابوری، محمد بن احمد، روضة الواعظین، قم: رضی، ۱۳۷۵ش.
۳۲. قرطبی، ابوعمر یوسف بن عبدالبر، جامع بیان العلم و فضله، بیروت: دارالفکر، بی تا.
۳۳. کاتوزیان، ناصر، مبانی حقوق عمومی، تهران: نشر دادگستر، ۱۳۷۷ش.



۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: اسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۳۵. لوکاس، هنری، تاریخ تمدن از کهن‌ترین روزگار تا سده ما، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: سخن، ۱۳۸۲ش.
۳۶. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران: صدرا، بی‌تا.
۳۷. معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ش.
۳۸. میبدی، حسین بن معین‌الدین، دیوان امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام، قم: دار نداء الاسلام، ۱۴۱۱ق.
۳۹. وحیدی منش، حمزه علی، «عناصر تمدن ساز دین اسلام»، فصلنامه علمی- ترویجی معرفت، ۱۳۸۶ش.
۴۰. ویل دورانت، تاریخ تمدن، (مشرق زمین گاهواره تمدن)، ترجمه احمد آرام، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۵ش.
۴۱. یوکیچی، فوکوتساوا، نظریه تمدن، ترجمه چنگیز پهلوان، تهران: گیو، ۱۳۶۳ش.



Narrative Content Research on the Impact of Believers' Social Relationships on Islamic Civilization*

Amir Bani Asar^۱

Abstract

The realization of Islamic civilization is the ultimate goal of establishing religion in society. Utilizing the rich religious resources and using the reliable achievements of modern science are two prerequisites for achieving such a civilization. The analysis of the Shiite narrative heritage shows that among the key concepts of religious sources, “faith” - not as it is embedded in the minds of the general public - has a concocting truth and is formed in the process of history, according to certain principles and criteria. Faith includes accelerators such as good manners, the use of which, in addition to strengthening faith, creates good relationships throughout society. When the “right communication skills” are combined with the “pillars of faith, including satisfaction with destiny and trust”, peace is brought not only to the individual but also to society, and a civilizing generation is educated. When “faith” is strengthened in social relationships, it will bestow the believer the power to establish a religion and placing it under the shadow of guardianship will lead to the flourishing of many talents of the individual and society. The result of the strengthening of social relationships and the flourishing of society’s talents and the removal of social barriers is an Islamic civilization which, according to the Supreme Leader, has entered its second step in the declaration of the second step. By drawing the roadmap of the Ahl al-Bayt (A.S), show a slice of the model of world civilization and government.

Keywords: Faith, Peace, Islamic Civilization, Social Relationships, Infidelity.

*. Date of receiving: ۱۱, ۱۰, ۲۰۲۱ - Date of approval: ۰۳, ۰۱, ۲۰۲۲.

۱. Assistant Professor, Department of Hadith Sciences, Al-Mustafa International University, Qom; (a.baniasar@gmail.com)



محتوا پژوهی روایی تأثیر روابط اجتماعی مؤمنین

در تمدن‌سازی اسلامی*

امیر بنی‌عصار^۱

چکیده

تحقق تمدن اسلامی هدف نهایی اقامهٔ دین در جامعه است. بهره‌گیری از منابع غنی دینی و استفاده از دستاوردهای قابل اطمینان دانش جدید، دو پیش‌نیاز رسیدن به چنین تمدنی است. تحلیل میراث روایی شیعه، نشان از آن دارد که در میان مفاهیم کلیدی منابع دینی، «ایمان» - نه آن‌گونه که در اذهان عموم افراد جاگرفته - حقیقتی معجون‌گونه دارند و در فرایند زمان، بر اساس اصول و ضوابطی معین شکل می‌گیرند. ایمان مشتمل بر شتاب‌دهنده‌هایی همچون حُسن خُلق است که به‌کارگیری آن علاوه بر تقویت ایمان، روابطی حسنه در سراسر جامعه به‌وجود می‌آورد. آن‌گاه که «مهارت ارتباط صحیح» با «ارکان ایمان از جمله رضایت به تقدیر و توکل»، همراه می‌شوند آرامش را نه فقط برای فرد که برای جامعه به ارمغان آورده و نسلی تمدن‌ساز تربیت می‌گردد. وقتی «ایمان» در روابط اجتماعی استحکام یابد، به مؤمن قدرت اقامه دین داده و قرارگرفتن آن تحت سایه ولایت، شکوفایی بسیاری از استعدادها را فرد و جامعه را به‌دنبال خواهد داشت. برآیند استحکام روابط اجتماعی و شکوفایی استعدادها جامعه و رفع موانع اجتماعی، تمدنی است اسلامی که به تعبیر مقام معظم رهبری دام‌ظله در بیانیهٔ گام دوم، وارد مرحله دوم آن شده‌ایم و پژوهش پیش‌رو با تحلیل محتوای روایات کتاب ایمان و کفر الکافی بر آن است تا با ترسیم نقشه راه اهل بیت علیهم‌السلام، برشی از الگوی معارف تمدن و حکومتی جهانی را نشان دهد.

واژگان کلیدی: ایمان، آرامش، تمدن اسلامی، روابط اجتماعی، کفر.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۱۹ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱۰/۱۳.

۱. استادیار گروه علوم حدیث جامعة المصطفی العالمية، قم؛ (a.baniasar@gmail.com).

مقدمه

دستیابی به راهکارهای شریعت در رفع نیازهای جامعه دینی از جمله اهداف اساسی پژوهش‌های دینی به‌شمار می‌رود. راهکارهایی که حاصل کشف لایه‌های زیرین و پیچیده روایات، بر اساس اسلوبی نظام‌مند بوده و تا حد زیادی فرد را به مقصود نهایی اهل بیت در ایجاد تمدنی اسلامی نزدیک خواهد ساخت. تمدنی که عبارت است از: «برقراری نظم و هماهنگی در روابط انسان‌های یک جامعه که تصادم‌ها و تزاخم‌های ویرانگر را منتفی ساخته و مسابقه در مسیر رشد و کمال قائم مقام آن‌ها کند؛ به طوری که زندگی اجتماعی افراد و گروه‌های آن جامعه، موجب بروز و به فعلیت رسیدن استعداد‌های سازنده آنان باشد» (جعفری، ۱۴۱۹: ۲۰۹). توسعه چنین تمدنی، به معنای کشورگشایی نیست بلکه به معنای تأثیر پذیرفتن فکری ملت‌ها از اسلام است (حسینی خامنه‌ای، الف، ۱۳۹۵). چنین فکری مشتمل بر مفاهیمی کلیدی است. از جمله مفاهیم محوری چنین تمدنی که مورد نظر پژوهش پیش رو قرار گرفته مفهوم ایمان است. ایمان از کلیدواژه‌هایی است که نگاه اجتماعی به آن در پیچه‌های جدیدی از روابط انسانی و تمدنی را باز می‌کند. در جستجوی حقیقت ایمان نباید بر اساس ذهنیت عمومی یعنی اعتقادی قوی، از جستجوی میدان معنای وسیع آن که از مقایسه روایات کتاب ایمان و کفر به دست می‌آید صرف نظر کرد. در این میدان، ایمان حقیقتی سیال در میان کثیری از معانی دارد که از تحلیل هم‌نشین‌ها و متقابل‌های موجود در متون روایی می‌توان تا حدودی به آن دست یافت. تحلیلی که از تأثیر ابزارگونه عقل شروع شده و ضمن ریشه‌یابی و کشف حقیقت اولیه ایمان وارد فرایند تقویت آن گشته و با ترسیم زنجیره رتبه‌بندی‌شده روابط اجتماعی از زاویه دید اهل بیت علیهم‌السلام، موانع کمال جامعه را کنار زده و زمینه تمدن اسلامی را فراهم می‌آورد. بدیهی است بُعد معرفتی و معنوی ایمان بسیار اهمیت داشته و توجه به اثرگذاری اجتماعی ایمان هرگز به معنای نفی آن ابعاد نخواهد بود! لیکن نگارنده سعی کرده تا فضای ذهنی ثقة‌الاسلام کلینی در دوره غیبت صغری را که بسیار نزدیک به دوره حضور بوده ملاک قرار دهد و بر اساس چپ‌نشی اسلامی، بخش نخست از تمدن نوین جهانی را به تصویر بکشد. تصویری که اصالت دین و مذهب را حفظ کرده و بهترین راه نجات از تقلید کورکورانه تمدن غرب است: «ما برای ساختن این بخش از تمدن نوین اسلامی، بشدت باید از تقلید پرهیز کنیم؛ تقلید از آن کسانی که سعی دارند روش‌های زندگی و سبک و سلوک زندگی را به ملت‌ها تحمیل کنند. امروز مظهر کامل و تنها مظهر این زورگویی و تحمیل، تمدن غربی است. نه اینکه ما بنای دشمنی با



غرب و ستیزه‌گری با غرب داشته باشیم - این حرف، ناشی از بررسی است - ستیزه‌گری و دشمنی احساساتی نیست. . . شرط رسیدن به تمدن اسلامی نوین در درجه اول این است که از تقلید غربی پرهیز شود. ما متأسفانه در طول سال‌های متمادی، یک چیزهایی را عادت کرده‌ایم تقلید کنیم. (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۱)».

تقلید خطرناکی که حضرات معصومان از دیرباز متذکر آن شده و فرموده‌اند: عدم شناخت فرهنگ و شیوه صحیح زندگی اسلامی مؤمن را محتاج به دشمنان کرده و او را ناخواسته داخل در مسیر گمراهی می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۳۳). هویداست شرط دستیابی به تمدن اسلامی اکتفا به آموزه‌های روایی نبوده و بهره‌مندی از دستاوردهای جدید هم باید ضمیمه گردد: «یک روزی مردم اروپا با استفاده از دانش مسلمین و فلسفه مسلمین توانستند از این دانش و فلسفه استفاده کنند و یک تمدنی را برای خودشان شالوده‌ریزی کنند. این تمدن البته تمدن مادی بود. از قرن شانزدهم و هفدهم میلادی اروپایی‌ها شروع کردند به شالوده‌ریزی یک تمدن جدید، و چون مادی بود از ابزارهای گوناگون بی‌محابا استفاده کردند؛ [از طرفی] به سمت استعمار رفتند، به سمت مغلوب کردن ملت‌ها رفتند، به سمت غارت کردن ثروت ملت‌ها رفتند؛ از یک طرف هم خودشان را در درون تقویت کردند با علم و با فناوری و با تجربه، و این تمدن را بر عالم بشریت حاکم کردند. این کاری بوده است که اروپایی‌ها در طول چهار پنج قرن انجام دادند. این تمدنی که آنها به دنیا عرضه کردند، جلوه‌های زیبایی از فناوری و سرعت و سهولت و ابزارهای زندگی را در اختیار مردم گذاشت اما خوشبختی انسان‌ها را تأمین نکرد، عدالت را برقرار نکرد؛ به عکس، بر فرق عدالت کوبید، ملت‌هایی را اسیر کرد، ملت‌هایی را فقیر کرد، ملت‌هایی را تحقیر کرد؛ در درون خود هم دچار تضادها شد، از لحاظ اخلاقی فاسد شدند، از لحاظ معنوی پوک و پوچ شدند. امروز خود غربی‌ها به این معنا گواهی می‌دهند... امروز تضادهای تمدن غربی خود را دارد نشان می‌دهد؛ در آمریکا یک‌جور، در اروپا یک‌جور، در مناطق تحت سلطه این‌ها در سراسر دنیا هم یک‌جور. امروز نوبت ما است، امروز نوبت اسلام است. «و تِلْكَ الْآيَاتُ نُدْوَاهَا بَيْنَ النَّاسِ» (آل عمران، ۱۴۰) امروز نوبت مسلمین است که با همت خود، تمدن نوین اسلامی را شالوده‌ریزی کنند. همچنان‌که اروپایی‌ها آن‌روز از دانش مسلمین استفاده کردند، از تجربه مسلمین استفاده کردند، از فلسفه مسلمین استفاده کردند، ما [هم] امروز از دانش جهان استفاده می‌کنیم، از ابزارهای موجود جهانی استفاده می‌کنیم برای برپا کردن تمدن اسلامی، منتها با روح اسلامی و با روح معنویّت. این وظیفه امروز ما است. (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۴). پیشرفت‌های صنعتی و تجربی جدید

وقتی یاریگر تمدن می‌شود که زیربنای آنها را گزاره‌های مذهبی تمدنی پُر کند. آموزه‌های روایی و ابزار انتقال آنها یعنی زبان عربی یا زبانی که چنین فرهنگی را پذیرفته مثل زبان فارسی، زیربنای اصلی، رسیدن به تمدن بزرگ اسلامی بوده و دلیل تلاش غرب برای تغییر زبان، تغییر چنین تفکر است چرا که با تغییر زبان یک نسل کاملاً از نسل‌های گذشته و میراث تمدنی آنها منقطع خواهد شد. تا وقتی که رشد نظامی و کشاورزی و... همراه با بالفعل کردن این زیرساخت دوگانه «مذهب - زبان» در زندگی عموم مردم نباشد، تمدن غرب که سوار بر مرکب سریع تکنولوژی است، اجازه نمی‌دهد تمدن اسلامی حاکم شود.

الف. عقل و تأثیر آن در تمدن اسلامی

عبور از اشتراک لفظی و توجه به سیاق روایات، عقل را اولین و محبوب‌ترین مخلوق نزد خدا و حجتی باطنی (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰/۱). معرفی می‌کند که ابزار پیروزی و غلبه بر مشکلات و ملاک دینداری و موجب تفکیک صحیح اصل و فرع است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷/۷۵). رابطه عقل و ایمان در هیچ دینی به این اندازه تبیین نشده است، آنگاه که تلاش «کی‌یر که گور^۱» در آشتی میان «ایمان» و «عقل» در مسیحیت ناکام ماند به ناچار زندگی خود را وقف نوسازی معنی مسیحیت نمود (ه.ج. بلاکهام، ۱۳۶۸: ۶). در حالی که صریح آموزه‌های اهل بیت ارتباط تفکیک‌ناپذیر ایمان و عقل بوده و پیشوای ششم شیعه از نقش ابزاری عقل این گونه پرده برداشته است: «لَيْسَ بَيْنَ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ إِلَّا قَلْبُهُ الْعَقْلُ» فاصله بین ایمان و کفر چیزی جز کاستی عقل نیست، فزونی آن موجب فزونی ایمان و کاهش آن میل به کفر است (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۸/۱). ابزاری که آدم ابوالبشر عليه السلام در امتحان سخت الهی اختیار کرد و حیا و دین خویش را تضمین نمود (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰/۱). کاستی عقل نه تنها در تعهدات دین که در همه تعهدات، سبب پوسیدگی رشته اعتماد است. (لیثی: ۵۴۰). از این رو عقل عنوان محبوب‌ترین مخلوق را به خود اختصاص داد (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰/۱) تا بر اساس آن بتوان به تعهدات شریعت پایبند بود. اصرار خاص شریعت بر تعقل، این پیام را به دنبال دارد که نتایج تمام رفتارهای آدمی به میزان عقل او برمی‌گردد و همین بازگشت موجب شده تا شارع مقدس خطابش را در دستورات شرع، به عقل نموده و فراوانی ثواب و عقابش را وابسته به کیفیت به کارگیری آن گرداند (همان). تشخیص ظرف به کار بستن معلومات و تعیین زمان سکوت و سخن و نیز به دست گرفتن افسار نفس در

۱. نویسنده، الهی‌دان، شاعر، فیلسوف دانمارکی و ملقب به پدر آگزستانسیالیسم.



جلوگیری از شتابزدگی و رعایت حیای واقعی کار عقلی است که هیچ سرمایه‌ای پرسودتر از آن نیست (همان، ۱۴۰۷: ۲۰/۸). مؤمن برای تقویت عقل خویش در مسیر هدایت، به تناسب استعداد و شرایط محیطش، مسئولیت پذیرفته و در سایه آن، بصیرتش را فزوده و دست به کسب تجربه می‌زند تا به هنگام نیاز، بالاترین درجه از توانمندی عقل را دارا باشد (ر. ک. خشت اول مسئولیت، ابراهیمی، ۱۳۹۷). مطالعه زندگی گذشتگان (صحیفه سجادیه، دعای ۲۸، فراز ۵ تا ۷)، مشاوره با افراد عاقل و متدین و راستگو (برقی، ۱۳۷۱: ۶۰۲/۲؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۲۰/۸). و نیز یاد مرگ (کوفی اهوازی، ۱۴۰۲: ۷۸) از عوامل مؤثر در کمال عقل بوده و تیغه شمشیر عقل را مهیای نبرد دوره فتنه می‌کند. چنین عقلی وقتی در کنار علم و عزم قرار گیرد سه عامل افزایش کارایی نظام اسلامی را تشکیل خواهند داد. (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۶). جمع میان پیشینه‌آشنایی هر فرد با عقل و آنچه از کاربردی روایی عقل آمد تا حدود زیادی نقش عقل در جامعه دینی را روشن می‌کند اما رابطه آن با ایمان کماکان مبهم و نیازمند تبیین حقیقت ایمان و مصادیق کاربرد عقل در تقویت آن است.

ب. حقیقت ایمان

ایمان از ریشه «أم ن» دارای دو مفهوم قرین «آرامش» و «تصدیق» بوده (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۱۳۳/۱). و در مقابل ترس و نگرانی قرار دارد (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۸۸/۸). به وقت نزول شریعت مقدس اسلام، شارع مقدس، در یک جابجایی معنایی، میدانی وسیع را زیر مجموعه این واژه گرداند که ظرف وجودی آن، قلب بوده و حضور ایمان در آن، سبب آرامش و زدودن اضطراب و آشفتگی است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۵/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۷۸/۶۶). آرامشی نه از جنس مخدرات که خواستگارش نسخه پزشک روان باشد بلکه از گونه‌ای بسیار قدرت‌دهنده و پایدار:

«اطمینان یعنی حالت طمأنینه دل. حالت آرامش روح و قلب. یعنی چه آرامش؟ آیا به این معنا که روح ما هیچ گونه تحرکی و تلاشی نداشته باشد؟ آرامش به این معنا که در حالت نیمه خواب و نیمه بیهوشی باشد دل ما؟ نه، بلکه آرامش در مقابل دغدغه و اضطراب، آرامش و اطمینان در مقابل تشویش. اطمینان به این معنا نیست که وسط میدان جنگ بگوید یک خُرده‌ای تماشای منظره‌ها را بکنیم خاطر جمع باشد، نه! به این معنا نیست که کمترین حرکات دشمن از نظرش پوشیده بماند. اطمینان به این معناست که مضطرب نیست. مشوش نیست. آینده برایش روشن است. می‌داند که او را پیش خواهد برد لذا نمی‌هراسد. این دل و این روح آرام است. . . وقتی ایمان به خدا در روح یک

انسان، همچون جاذبه‌های قوی عمل کرد، آن چنان او را به سوی مقصدهای ایمانی می‌کشاند که جاذبه‌های کوچک، این جاذبه‌هایی که برای افراد بی‌ایمان بزرگ می‌نماید ولی در مقابل ایمان کوچک هستند، این جاذبه‌ها دیگر در او هیچ اثری نمی‌گذارد (حسینی، ۱۳۹۶: ۱۹۲).

ظرفی که عقل را بنده خداوند رحمان گردانده (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۱/۱). با سرچشمه آرامش یعنی «یاد خدا» آشنا می‌کند. سرچشمه‌ای که رویگردانی از آن، روی آوردن به یک زندگی سخت و آزار دهنده بوده (طه، آیه ۱۲۴) و روی آوردن به آن قلب را به آرامش واقعی می‌رساند چنان‌که خداوند متعال فرمود: «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸) آگاه باشید که با ذکر خدا دل‌ها آرام می‌گیرد. آنچه در تحلیل پیش رو اهمیت ویژه دارد، شروع تحلیل معنایی ایمان، با مفهوم کانونی «آرامش قلب» است به طوری که سایر روابط معنایی به مرور به آن اضافه شده و زنجیره اجتماعی جامعه مؤمنین را خوشایند و تمدن حاصل از آن را متعالی می‌سازد.

ج. عوامل تقویت ایمان

ایمان نهادینه شده در فطرت بشر در ادامه مسیر خود، متأثر از عمل کرد اختیاری مؤمن دست خوش تغییر و تحول می‌گردد. بر اساس فضل و لطف الهی، هر قدر عمل فرد بیش تر شود، ایمانی افزون بر آنچه داشته بر قلبش نازل شده و تقویت می‌گردد (فتح: ۱۴). نیاز انسان به آرامش از یک سو و تأثیر اختیار فرد در تثبیت آن از سوی دیگر، به تولد پرسشی می‌انجامد که «چگونه میتوان به نقطه اوج این آرامش و اطمینان رسید؟ چه عواملی در تثبیت و تقویت ایمان و آرامش مؤثر است؟». عواملی که اختصاص به دنیای پس از مرگ نداشته و نیاز کنونی بشر را نیز تأمین کند و اگر هم توجه به آخرت دارد راجع به وعده‌های دوره بازنشدگی مؤمن و ناظر به عمل دنیا و نتیجه آن است. پاسخ به این پرسش، کلید ورود به تمدنی جهانی خواهد بود.

بر اساس برونداد میراث روایی شیعه در کتاب ایمان و کفر الکافی، حقیقت عوامل تقویت ایمان، چیزی غیر از ذهنیت عمومی آن و بسیار مهم‌تر از فهم رایج است. چه بسا بعد معرفتی و عرفانی ایمان با تجرید از میدان معنایش، حاصل برداشتی ناقص از ماهیت ایمان باشد حال آن‌که چنین تجریدی ناصواب است. کم توجهی به مفاهیمی که به‌عنوان عوامل تقویت، هم‌نشین و هم سیاق ایمان شده‌اند دلیل خطای این تفکیک و تجرید است. عواملی که طبق برخی گزاره‌های روایی، در چهار عنوان «راستی، امانت‌داری، حیاء و حسن خلق» (کلینی، ۱۴۰۷: ۹۹/۲). گنجانده شده و مایز شخصیت



مؤمن از منافق و کافر هستند. روایات مشتمل بر ویژگی‌های منافق و کافر، مؤید این مطلب بوده و دروغ و خیانت در امانت را موجب قرب به جایگاه کفر؛ و رکوع و سجود دروغ‌گو و خیانت‌کار را عاداتی بیمارگونه دانسته‌اند (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰۵/۲ و ۲۹۰ و ۳۹۶). اجمال سخن آن‌که فرد دروغ‌گو و خائن و بی‌حیا و بد اخلاق دچار کاستی آرامش بوده و از قله ایمان به دور است. باری کشف لایه‌های زیرین معنایی این عوامل نیازمند تحلیل پیشین هر یک از آنها به صورت مستقل و با قطع نظر از دیگر موارد است. هر چند هر یک از عناوین فوق، محتاج تحلیل کاربردی و مصداق‌یابی فراوان است تا جای خویش را در زندگی نشان دهد اما چنین تحلیلی خارج از هدف نگارنده بوده و در کاوشی دیگر باید دنبال شود. تحلیل مستقل هر یک از عوامل تقویت ایمان، پرده از حقیقتی بر می‌دارد که کم‌تر به آن توجه شده است؛ حقیقتی که نشان از وسعت فرصت تقویت ایمان دارد. در نگاه عامیانه، مؤمن برای رهایی از دام دنیا و ارتباط با خدای خویش و تقویت روحیه بندگی، مکلف به واجباتی از قبیل صلوات یومیه گشته و در بازه زمانی محدودی از جمله پنج ساعت از روز، سعی در حفظ ایمان خود خواهد داشت. حال آن‌که بازه زمانی مذکور بسیار محدودتر از فرصتی است که خداوند حکیم به فرد داده و در روز حساب راجع به آن با بنده اش به گفتگو می‌پردازد. سوالی که باید مطرح شود و با چالشی که از آن حقایقی ژرف به دست خواهد آمد این است که چرا تناقضی ناخواسته از دین برای خود ساخته و از یک سو به مقابله با تفکر جدایی دین از زندگی می‌پردازیم و از سوی دیگر ظرف دین را به زمانهایی محدود مثل زمان نماز و حج و ... منحصر کرده ایم؟ عوامل تقویت ایمان پاسخی متعالی به این پرسش بوده که بر اساس راهنمایی اهل بیت علیهم‌السلام یعنی متخصصین آگاه به خلقت انسان، تلاش برای ارتقای ایمان را به تمام فعالیت‌های روزانه تسری می‌دهند. مؤمن با اصلاح تفکر خود در این تسری شگفت‌انگیز، از دین فردی، رها شده و حقیقت ایمان را در اجتماعی بزرگ و چارچوبی برگرفته از رهنمودهای اهل بیت علیهم‌السلام خواهد دید. قدم نهادن ایمان در اجتماع، شرط رسیدن به تمدن اسلامی و تقویت همه باورهایی است که در ابتدا به صورت حداقلی به دست آورده است.

تحلیل عوامل تقویت ایمان

خوش رفتاری:

خوش رفتاری از عواملی است که شدت و ضعف ایمان متوقف بر آن بوده (کلینی، ۱۴۰۷: ۹۹/۲). گاه در خوشرویی و نوع نگاه کردن و لبخند فرد نمایان است و گاه در سایر افعال انسان. بسیاری از

تلخی‌ها و نگرانی‌ها و ناکامی‌ها ریشه در بدرفتاری دارد اما افسوس که کثیری از مبتلایان به آن، سر در لاک غفلت فرو برده و زخم‌های ناشی از عمل‌کرد زشت خود را بر روح و روان خویش و اطرافیانشان نمی‌بینند. انمه هدی عليه السلام در نسخه شفابخش خویش برای درمان این بیماری، با نگاهی مثبت، گاه به آثار خوش اخلاقی پرداخته گاه به تقدم رتبی آن بر سایر اعمال، نزد ارباب محبت اشاره کرده (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰۰/۲). و گاه پرده از حقیقت اخروی آن برداشته‌اند (کلینی، ۱۴۰۷: ۹۹/۲).

نسخه‌ای که مهم‌ترین آرزوی جوامع بشری یعنی «عمر طولانی و آبادانی دیار» را نوید شرب داروی خویش دانسته (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰۰/۲). و حکیمانه، ضمانت تحقق این نوید را رفتار ارادی و اکتسابی به جای طبع غریزی نهادینه در سرشت معرفی کرده است (همان: ۱۰۱/۲). نسخه‌ای که خوشرویی را محصور به جامعه مسلمین ننمود تا تمام عالمیان، حس خوب ارتباط ایمانی را تجربه کنند (همان: ۱۰۳/۲). خوشرویی را وسیله شست‌وشوی عامل ویران‌گر کینه از قلب قرار داد (همان: ۱۰۴/۲). تا مؤمن به وقت سخن، روی گشاده کند و کاسه چشم را لبریز از محبت و طاقچه لب را مزین به لبخند گرداند و تیزی و سختی زبان را تبدیل به نرمی واژه‌های دلپسند نماید! دنیای امروز حسن خُلق را بهترین وسیله دلالی گرفته تا با لقلقه زبان جذب مشتری نماید غافل از آن‌که حقیقت خوبی و بدی خُلق در انس گرفتن و حس خوب اطرافیان به هنگام حضور صاحب خُلق خوش و استمرار آن است (همان: ۱۰۲/۲). چنین خُلقی، سرعت حرکت اشتدادی ایمان را دو چندان خواهد کرد.

صداقت و امانت‌داری:

دو عامل مهم دیگر در تقویت ایمان صداقت و امانت‌داری هستند. ارتباط کلامی یک هنر و مهارت است؛ اما پیش نیاز آن راستگویی است. آن‌جا که هنر سخنوری همراه با راستگویی باشد طعم خوش میوه آرامش، به سایه خوشایند درخت ارتباط کلامی افزوده خواهد شد (همان: ۱۰۴/۲). آرامش حاصل از دروغی که انسان را از محمصه نجات می‌دهد آرامشی قبل از طوفان است و با گذر زمان، صفا و صمیمیت را سلب کرده و مقدمه ورود به خیانت و جنایت و هر گناه و زشتی است (حلوانی، بی‌تا، ۱۴۵). البته این قاعده خالی از استثناء نیست (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۱۰/۲). هر چه میدان روابط وسیع‌تر گردد اهمیت و آثار این صداقت هم بیش‌تر خواهد شد. کما این‌که وقتی شخصی، دیگری را امین دانست و به او امانتی سپرد، امین برای حفظ این حس ارتباط خوب و اعتمادی که دیگری به او داشته، در امانت خیانت نمی‌کند هر چند امانت دهنده اهل فجور باشد (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰۴/۲). و الا هم



آرامش خویش و هم آرامش امانت‌دهنده را از بین خواهد بُرد. این امانت ممکن است از سنخ امور مادی باشد یا معنوی! امانت داری در توسعه مفهومی خود بسیاری از روابط اجتماعی را در بر گرفته به طوری که فرزند را امانتی در نزد اولیاء و دانش آموزان را امانتی در درست استاد و سرپرستی مال و جان و آبروی ملت را امانتی در دست حکمرانان قرار داده است.

حیا:

حیا از دیگر عوامل تقویت ایمان است که پیچیدگی ارتباطش با ایمان و ملازمه این دو سبب شده تا به مثابه دو چیزی تشبیه شود که با طناب به هم گره زده شده و رفتن یکی موجب رفتن دیگری است (همان، ۶/۲). چنانچه در نمودار شماره (۱) آمده، مربع معنایی حیا، حاصل چهار ضلع است که کاستی هر یک، نقصان حیا و به تبع کاستی ایمان را به دنبال دارد؛ اولین ضلع، کنترل و مدیریت نفس در امور خلاف میل و طبع، برای رسیدن به مصلحت اهم است (مویذ: بقره: ۲۱۶) این مدیریت جز با کمک عقل حاصل نخواهد شد (و مرز حقیقی آن روشن نخواهد گشت)؛ ضلع دوم، موقعیت حیاست، شرایطی که ترک یا انجام کاری از نظر شخص ناخوشایند و از نظر غیر او خوشایند و لازم است؛ چنین شرایطی در هر مصداقی از حیا مشاهده می‌شود. سومین ضلع، نظارت ناظر است؛ شرم از انجام یا ترک فعلی در حضور ناظر بخشی از حیاست، خواه ناظرش خداوند باشد یا فرد یا گروهی از انسان‌ها! آخرین ضلع، ذهنیت شخص حیا کننده نسبت به «خوبی و بدی یک کار» و «محترم بودن ناظر» است (پسندیده، ۱۳۸۴: ۳۱). توسعه معنای حیا در روابط بینافردی مشخص شده و هر چه این روابط توسعه یابد اضلاع چهارگانه حیا برجسته‌تر خواهد شد. هر فردی در طول شبانه روز با موارد فراوانی روبروست که با قطع نظر از خواست دیگران، خوشایند طبعش نیست اما در حین ارتباطگیری با ناظری که نزد او محترم است، خود را ملزم به رعایت آن امور می‌کند؛ پیشوای ششم شیعه، تأثیر این توسعه معنایی در اجتماع را این گونه بیان فرموده‌اند: پیامدهای بی حیایی «بی احترامی به میهمان و خلف وعده‌ها و برآورده نشدن نیاز انسان‌ها و بی حرمتی به والدین و قطع ارتباطات خویشاوندی و خیانت در امانت و رواج فحشاء و زشتی در جامعه» است (مفضل، بی‌تا، ۷۹). فرهنگ متعالی حیا، بخشی از تمدن اصیل اسلامی است که با تکیه به خود مدیریتی در جامعه انسانی، فرد را از انحصار امنیت حاصل از سیستم‌های مدار بسته و مصنوعی که مدام نیاز به ارتقاء دارد رها کرده و با یاری ناظر درونی در کنار ناظر بیرونی، آرامش و امنیتی پایدار در جامعه مهیا خواهد کرد. لیکن سلامت هر فرهنگی مرهون

تعادل است و افراط در آن نوعی بیماری است؛ بیماری حیا، خجالت و کم رویی و به تعبیر دیگر «حیاء حمق» بوده و مورد مذمت شریعت و حاصل کاستی عقل است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰۶/۲). چنین حیایی زمینه‌ساز فقدان نعمت‌ها و محرومیت از شیرینی‌های زندگی (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۴۷۱، حکمت ۲۱) را فراهم کرده، به سبب ریشه‌ای که در جهل و ترس دارد موجب می‌شود تا شخص کم‌رو در بسیاری از موارد گرفتار خسران گردد. از این رو حیاء آنجا که متعادل است عامل تقویت و کمال ایمان و آنجا که افراط است سبب ضعف و بی‌ایمانی است (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۳۶۰). بی‌توجهی به حیایی که مؤلفه‌های آن برگرفته از معارف اهل بیت علیهم‌السلام و تشخیص آن با کمک عقل است ناخواسته زندگی را به‌سوی حیای مدرنیته غرب برده و دیگر با سایر آموزه‌ها از جمله ادب اسلامی و به تبع تمدن اسلامی قابل جمع نخواهد بود. به‌طور مثال توجیهاتی از سنخ ادب مدرن که برگرفته از تمدن استعماری غرب است ملاک گفتگوها و رفتارهای فرد در کنار گذاشتن واژه‌های میراث اسلامی و تلاش برای رسیدن به شرافتی غربی در جامعه خواهد شد که واقعیت ندارد.

نمودار (۲): مربع معنایی حیا



د. تأثیر عقل در تنظیم عنصر مشترک عوامل تقویت

تحلیل فضای حاکم بر عوامل چهارگانه تقویت ایمان، عنصر مشترک و اساسی آنها یعنی «ارتباط با غیر» را آشکار می‌سازد: حسن خلق، بروز رفتار فرد در حین ارتباطاتش است، امانت‌داری پاسخی است به اعتماد غیر؛ حیا، لحاظ خواست اطرافیان و جلوگیری از برخی افعال در حضور غیر است و صداقت، شجاعت اظهار حقیقت در حضور دیگران و نترسیدن از عواقب خیالی آن است؛ حاصل آن‌که انسان در جایی به ایمان خود کمال می‌بخشد که از حالت فردی فراتر رفته و به ارتباط با محیط خود می‌پردازد (نمودار شماره ۲). پردازش چنین ارتباطی به میزان توانمندی عقل است. عقل با کمک نسخه روایی مذکور وقتی با نگاهی اجتماعی به تحلیل زندگی بشر می‌پردازد متوجه می‌شود انسان در ارتباط متولد می‌شود و رشد می‌کند و آسیب دیده و ترمیم می‌شود؛ و در نهایت آن‌گاه که به بلوغ ارتباط خویش دست یابد ایمانش کامل شده و آرامشی پایدار بدست می‌آورد، هر چه تلاش فرد در بهبود



کیفیت ارتباطاتش افزایش یافته و دایره ارتباطاتش را گسترش دهد آرامش حاصل از آن بیش‌تر و با ثبات‌تر خواهد شد. این دایره ارتباطی از اجتماع کوچک خانواده شروع شده و به اقوام و همسایگان و هم‌وطنان و هم‌دینان و هم‌نوعان و در نهایت تمام موجودات زنده توسعه خواهد یافت. نکته بسیار مهم در مهندسی مسیر چنین ارتباطی، نواهی صادر شده از اهل بیت علیهم‌السلام مثل نهی از تکبر و تعصب و مراء و... است. این نواهی در حقیقت کیفیت رابطه را به گونه‌ای بالا می‌برند که ایمان انسان تقویت خواهد شد. تقویت مذکور به این معناست که آنچه از نظر علمی پذیرفته‌اند، در تجربه زندگی پیاده نموده و با قلب باور کرده‌اند. باور نتیجه آگاهی و عمل و استمرار در متن زندگی است.

بدیهی است که هر فرد در ارتباطات خود، رشد فرایندی دارد و انتظار نمی‌رود که از بدو تولد، ارتباطی نیکو با انواع و اصناف موجودات داشته باشد؛ از این رو شریعت با تفکیک حقوق، به درجه بندی این ارتباطات پرداخته و با رجحان برخی بر دیگری، زمینه تربیت و رشد او را در طول زمان فراهم آورده است. آنچه پیش‌روست نه استقصای تمام حقوق به مثابه رساله امام سجاد علیه‌السلام که بخشی از حقوقی است که در ارتباط ایمانی کتاب الکافی مورد توجه قرار گرفته است.

ه. زنجیره روابط اجتماعی ایمانی

توجه اهل بیت علیهم‌السلام به روابط اجتماعی، مشتمل بر مصالح و بر اساس ملاکاتی است که توجه به این ملاکات جایگاه هر کس را در تمدن اسلامی روشن خواهد ساخت.

حق خداوند:

حق الله قله حقوقی است که از روی فضل و منت بر انسان آمده است و مصداق آن عبادت و دوری از شرک معرفی شده است (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۲۸). اهمیت این حق از آن جهت است که هر قدر این ارتباط بهتر و با کیفیت‌تر شود سایر ارتباطات، نیکو خواهند شد (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۰۷/۸) و بدون اصلاح چنین رابطه‌ای، سایر روابط نمی‌توانند موجب تقویت ایمان شوند. راه ارتباط با قله خوبی‌ها یعنی خداوند، عبادت است و شمول صفات باری تعالی بر همه خوبی‌ها، سبب انحصار آرامش قلب ارتباط‌گیرنده است (رعد آیه ۲۸)، چرا که هر رابطه‌ای، آرامش موقت بوده و معلول احتمال قطع آن رابطه است اما انسان تا آخرین لحظه حیات، امکان ارتباط با خالق خوبی‌ها را دارد. میزان آرامش، مرهون سهولت شیوه ارتباط یعنی پیچیدگی نداشتن دعاست. دعا آسان‌ترین راه ارتباط با مهربان‌ترین، باگذشت‌ترین، داناترین، زیباترین، هنرمندترین، محبوب‌ترین و قوی‌ترین و... است که تکیه به او، انسان را بانشاط، پراکنگیزه، آرام و

امیدوار می‌کند. کثرت غفلت انسان سبب گشت تا خداوند، اکسیر آرامش بخش دعا را در داروی ترکیبی فریضه نماز، قرار دهد (راغب، ۱۴۱۲: ۴۷۱) و آرامش او را در لابه‌لای سختی‌های شبانه روز فراهم نماید. رابطه‌ای که بر محور محبت، زیباترین علقه برادرانه را میان افراد برقرار می‌کند و در پاسخ به دعای یکی برای دیگری، نیاز هر دو برطرف می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۰۷/۲).

حق والدین:

دومین حق، حق والدین بر فرزند است و در رتبه بعد از خدا اثربخش‌ترین درجه ارتباط را در لوح محفوظ به خود اختصاص داده است (کوفی اهوازی، ۱۴۰۲: ۲۰). رابطه ایمانی با دو موجودی که از اسباب توسعه رزق و روزی بوده (کراجکی، ۱۳۹۴: ۴۰) و شدت محبت و گذشت و صبر آنها، منزلتی الهی برایشان ساخته تا جایی که ارتباط محبت‌آمیز فرزند با آنها، جای‌گزین جهاد فی سبیل‌الله گردیده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶۸/۲). چنین ارتباطی نه تنها تحمل مشکلات را آسان که بسیاری از موانع را با امداد غیبی و عینی برداشته و شیرینی زندگی را به دنبال خواهد داشت.

حق خویشاوندان:

سومین حق، حقی است که نسبت به خویشان و ارحام بر انسان نهاده شده و ارتباط با آنها را در هر شرایطی حتی در فرض قطع ارتباط آنان واجب کرده است (همان: ۱۵۰/۲). تضمین طول عمر، پاک شدن عمل، فراوانی رزق، رفع بلا، آسانی حساب و تاخیر اجل (همان: ۱۵۰ و ۱۵۴) و نیکو شدن اخلاق (همان: ۱۵۱) همگی از آثار ارتباط خویشاوندی است. در توسعه معنایی «رحم»، خویشاوند اصلی هر فرد پیامبر و آل او هستند هر کس از آنها ببرد خدا هم از آنها می‌برد و هر کس به آنها ملحق شود خدا هم لطفش را شامل حال آنها می‌کند (همان). روابط حسنه خویشاوندی در این نظام فکری از دو جهت اهمیت دارد اول این‌که موجب تقویت ایمان میشود و دوم این‌که توسعه معنایی داشته و اصل و فرع در خویشاوندی را تبیین می‌کند.

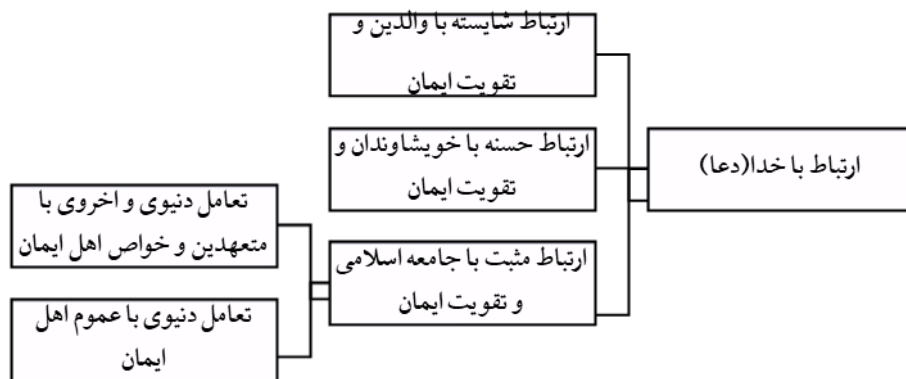
حق برادران ایمانی در جامعه اسلامی:

شدت ارتباط ایمانی به روابط خویشاوندی محدود نشده، در مرحله بعد شامل حق افراد جامعه اسلامی بر یکدیگر می‌گردد (همان: ۱۶۳/۲). هر مؤمنی نسبت به مؤمن دیگر برادر و راهنماست و هرگز نسبت به او خیانت و ظلم و خلف وعده نمی‌کند (همان: ۱۶۴/۲). در چنین فرهنگ متعالی، هر عضو از اعضای جامعه اسلامی در ارتباط‌گیری، کوشا بوده و نسبت به دیگر اعضاء، مهرورزی و



مواسات و عطوفت دارد. (همان: ۱۷۵/۲). آرامش و قرار حاصل از ارتباط مؤمن با مؤمن دیگر بسان تشنه‌ای است که شدت عطش، او را مضطرب کرده و سراسیمه به دنبال آب است و با یافتنش که همان ارتباط با مؤمنین است آرام می‌گیرد و ایمانش تقویت شده وحشت و شک او تبدیل به زندگی دلنشین می‌گردد. (همان: ۲۴۷/۲). باری شرط چنین آرامشی، عمل به تعهداتی است که مؤمن نسبت به پروردگارش دارد (همان: ۲۴۸/۲). شرطی که سبب مرزبندی صحیح در ارتباط‌گیری‌های اوست. مرزبندی که از یک سو میان دوستان و دشمنان و از سوی دیگر میان خواص و عوام از دوستان محدودیت‌هایی بوجود می‌آورد. کاستی در تعهدات، فرد را در دایره عوام برده و افزون بر محرومیت از برخی آثار ایمان، گاهی خطرات دیگری هم به دنبال دارد: عدم تقید غالب افراد جامعه به دستورات شارع و به تبع عصیان خداوندی که لطف و مهربانی او کاملاً روشن است، موجب سلطه بی‌ایمانان بر جامعه ایمانی و عوارض سخت آن خواهد شد (همان: ۲۷۶/۲). از این رو عقلانیت مؤمن، مسیر ارتباطات اجتماعی او را به گونه‌ای تنظیم می‌کند که بدون تفتیش عقاید (همان: ۶۵۲/۲). دایره وسیعی از دوستی در جامعه اسلامی ایجاد کرده، و درون این دایره، حلقه محدودی مشتمل بر مؤمنین با تقوا و متعهد بسازد (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۳۷۶) تا علاوه بر آرامش دنیوی، بتواند حاکمیت دینی را حفظ کرده و امنیت اخروی را نیز به دست آورد.

نمودار (۲): تعامل ایمان و روابط اجتماعی



عقل در نگاه جامع به معنای گسترده ایمان به این نتیجه می‌رسد که: آرامش حاصل از روابط اجتماعی منافاتی با شدت ابتلاء مؤمن به قدر ایمانش (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۵۲/۲). ندارد زیرا این گونه

بلاها برای تذکر و رهایی از غفلت است تا مؤمن را از سقوط نجات داده و در مراتب بالای ایمان نگاه دارد (همان: ۲۵۴/۲). مؤید این سخن، سفارش به دعا و صدقه و... برای رفع بلاست (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۱۱۱) تا غفلت و به تبع بلای ناشی از آن مرتفع گردد.

و. شرایط اثرگذاری عوامل تقویت ایمان

آن‌گاه که مؤمن در پهنای جاده ایمان قرار گرفته و تلاش در بالا بردن سرعت و رسیدن به کمال ایمان دارد، چنین تلاشی مرهون استفاده بهینه از عوامل تقویت ایمان و به کارگیری عقل (در ایجاد ارتباط صحیح) است؛ اما آن‌گاه که هنوز در جاده ایمان قرار نگرفته، جلوه خاصی از اثرگذاری متقابل تقویت ایمان و روابط اجتماعی مشاهده نخواهد شد! مربع معنایی که (در نمودار شماره ۱ آمده) مؤمن را به ابتدای این جاده می‌رساند مجموعه شروطی است که عبارتند از: تکیه بر خداوند هنگام تمسک به اسباب ظاهری، واسپاری نتایج کارها به خواست خداوند و رضایت به خواست او و تسلیم امرش بودن (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۷/۲). کشف ارتباط وثیق اضلاع این مربع نیازمند شناخت توحیدی است: وقتی خداوند هیچ تقدیری را بدون خیر و مصلحت برای مؤمن قطعی نمی‌کند (همان، ۶۲/۲). نتیجه‌ای جز این ندارد که بنده‌ای که آگاه به فقر و ناتوانی خویش و قدرت خداوند باشد در کارهایش به او تکیه کرده و از توکل و تفویض غافل نشده و راضی به رضایت او و تسلیم اوامرش خواهد شد. شروط مذکور مقاماتی است که توقع تحقق یکباره آنها از مؤمن دور از ذهن بوده و در طول مسیر، آرام آرام بدست می‌آیند. مؤمن در ابتدای راه نیازمند آمادگی اجمالی و اولیه این چارچوب است اما رسیدن به حقیقت و جایگاه والای هر یک از آنها بسته به میزان موفقیتش در سختی‌ها و امتحانات الهی است و سرعت رسیدن به این مقامات بستگی به میزان معرفت و شناختش از توحید (همان: ۶۰/۲). و عمل به آنچه شناخت پیدا کرده دارد (همان: ۴۴/۱). کما اینکه دور شدن از ایمان هم متوقف بر کاستی این معرفت و عمل نکردن اوست. حاصل آنکه مؤمن به دلیل دستور اکید شارع بر تدبیر و حزم (همان: ۴۱/۲). به مدیریت و برنامه ریزی زندگی پرداخته اما تکیه‌اش به تدبیر الهی و امیدش به آنچه او تدبیر می‌کند بیش از تدبیر خودش است (همان: ۸۳/۵). از این رو کار را به صاحب اختیار خویش واگذار کرده و راضی به مقدراتش و در نهایت تسلیم خواست اوست. هنر روابط اجتماعی بدون این شروط، اثر چندانی در تقویت ایمان به دنبال ندارد.

هدف اصلی از این حرکت کمال‌خواه ایمان، تحصیل آرامشی برای عمل به دستورات الهی است تا



مؤمن بر اساس آنها بتواند تمام استعداد‌های خویش را شکوفا نماید و تا حد امکان تجلی صفات الهی گردد. دستورات شریعت، در راستای تحقق سود و منفعت بشر بوده و تمام رفتارها را تحت تأثیر قرار می‌دهد (همان: ۵۳/۲). و حسن و قبح عاقبتش فراتر از ادعا، در فعالیت‌های فرد در لحظات حساس زندگی بروز و ظهور خواهد یافت.

ز. موانع تقویت ایمان و راهکار رفع آنها

مؤمن، آن‌گاه که با حفظ شرایط ایمان و یاری گرفتن از عوامل تقویت آن، حرکت بصیرت‌گونه در ایجاد روابط نیکو را پیمود در میانه راه، با دو مانع جدی روبروست که اجازه شکوفایی استعداد‌های درونیش را نمی‌دهند؛ مانع نخست در درون جامعه ایمانی و دیگری در بیرون جامعه ایمانی است! در جامعه دینی، فرد در حال ساماندهی ارتباطاتش، با نفاق‌ها و کینه‌ها و خودخواهی‌ها و ظلم‌ها و هوسرانی‌های برخی افراد جامعه از یک سو و اختلاف سلیقه‌های خاص هم از سوی دیگر، مواجه می‌شود تا حدی که مسیرش را دچار اختلال می‌بیند. این پیامدهای منفی به اختلال مسیر درون جامعه ختم نشده، بلکه در بیرون جامعه دشمنی‌هایی از جنس کفر را مشاهده می‌کند که جز به حذف ایمان و نقی دستورات الهی و سلطه بر مؤمنین راضی نمی‌شوند، از این رو حلقه مفقوده‌ای در میدان معنایی ایمان احساس می‌شود که راهنما و راهگشای مؤمن در رفع موانع است؛ این حلقه کلیدی که نامش ولایت است، دلیل و راهنمای تحقق تمام مهمات دین در جامعه خواهد بود (همان: ۱۸/۲). اهمیت این عنصر معنایی در دایره ایمان آن‌جا روشن می‌شود که اعمال خیر انسان بدون شناخت و توجه به راهنمایی‌های ولی امر، استحقاق هیچ پاداشی از خداوند را نداشته و از دایره ایمان خارج می‌شود (همان: ۱۹/۲). بدیهی است چنین ولایتی ادعای آحاد جامعه نبوده و نیازمند شناخت همراه با اطاعت است (برقی، ۱۳۷۱: ۱۵۴/۱). «دارای ولایت بودن یک آدم به این نیست که در مجالس اهل بیت گریه کند فقط؛ محبت اهل بیت در دل انسان باشد همین و بس! ولایت در یک انسان، به معنای وابستگی فکری و عملی هر چه بیشتر و روز افزون‌تر با ولی است. ولی را پیدا کن، بعد از آن که مشخص کردی، شخصا از لحاظ فکر، از لحاظ عمل، از لحاظ روحیات، از لحاظ راه و رسم و روش، خودت را به او متصل کن، دنبالش راه بیفت حرکت کن! جبهه‌بندی‌های تو جبهه‌بندی‌های او باشد، (او باید) فکر ولی را بداند، با ولی هم فکر شود با ولی هم عمل شود! این (فرد، حقیقتاً) با ولایت است (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۵۶۱ - ۵۶۳)». ولایت آن‌گاه که با ولایت همراه شود علاوه بر تمام مزایای ارتباط ایمانی و

شکوفایی استعدادها، میوه شیرین مکارمی از اخلاق را که ریشه در رابطه عاطفی با امام دارد برای جامعه اسلامی به بار می‌آورد. (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۶/۲). اکتفا نکردن به شهادتین و تلاش برای تحت سرپرستی ولی‌امر و دشمنی با دشمنان او قرارگرفتن، ولایت را به معنای واقعی کامل کرده و دینی را که اولیای الهی به آن پایبند بوده‌اند نصیب انسان می‌گرداند؛ انتظار فرج و پیش‌روی به سوی تمدن اسلامی نیز تابع چنین ولایتی است (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۱/۲).

ولایتی که منصوب به خداوند تبارک و تعالی باشد عامل شکوفایی استعدادهای فردی و اجتماعی است. کما این‌که ولایت شیطان و طاغوت در نقطه مقابل بوده؛ با هدف سود ظالمان، هرگز در جهت منافع آحاد جامعه گام بر نمی‌دارد. مؤمن برای آن‌که شیطان بر تمام انرژی‌های سازنده و استعدادها درویش مسلط نشود باید با تبعیت از ولایت حق، به نفی ولایت طاغوت بپردازد. این پذیرش و نفی به اراده شخص بر می‌گردد و تا خودش نخواهد، شیاطین انس و جن توان تسلط را ندارند (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۷۰/۲). نگاه روشن و پویای عقل و نقل، به مساله ولایت، جامعه اسلامی را در زمان غیبت از این عنصر اساسی بی‌بهره ندانسته و با این حد وسط که «ولایت ولی، ولایت شخص نیست بلکه واسطه‌ای است برای توجه به ولایت خداوند و جریان اوامر و نواهی او» نتیجه می‌گیرد که: جامعه نمی‌تواند بدون امام و رئیس باشد خواه امام هدایت خواه ضلالت (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۸۳) تا جلوی برخی مفساد را بگیرد. اگر این امام، حق باشد فراتر از رفع برخی مفساد، همه چیز را در جای خود قرار می‌دهد. امام، گاه مستقیم و منصوب از طرف خداوند است و گاه با نشانه‌هایی در درجه‌ای پایین‌تر از معصوم به فقیهی عادل و شجاع و متقی و خداترس و مدیر سپرده می‌شود و همان کارکرد را دارد. با تأیید چنین حکمی از جانب نقل (حسن بن علی رضی الله عنه، ۱۴۰۹: ۳۰۰) به دست می‌آید که با هدایت ولایت فقیه، فرد فرد جامعه همچون مجموعه‌ای واحد گشته و با هدف پیاده‌سازی خواست خداوند و شکوفا شدن استعدادها و به تبع پیشرفت همه جانبه مسلمانان دو جهت دنبال می‌شود: «یک جهت ارتباطات داخلی است، که کمال همبستگی و اتصال و ارتباط آحاد و جناح‌های گوناگون را در خودش تامین کند و تمام عالم اسلام یکدست بشوند؛ یک جهت، جهت ارتباطات خارجی است که امت اسلامی باید سعی کند روابط خود را با دنیای غیر مسلمان جوری تنظیم کند که یک ذره تحت فرمان آنها قرار نگیرد (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۵۳۸)». عنصر فعال ولایت، علاوه بر آنچه آمد، رتبه‌بندی مجموعه‌های درون جامعه دینی را مشخص کرده و هر آنچه را در رسیدن به تمدن اسلامی مؤثرتر است مقدم می‌کند. از اهم بخش‌های جامعه دینی، متصدیان تربیت نسل جدید هستند: [راه برافراختن پرچم تمدن نوین



اسلامی چیست؟] راهش تربیت نسلی است با یک خصوصیات‌ی که آن خصوصیات این‌ها است؛ یک نسلی باید به وجود بیاید شجاع، باسواد، متدین، دارای ابتکار، پیش‌گام، خودباور، غیور؛ -البته خوشبختانه ما امروز در نسل جوان بسیاری از این خصوصیات را داریم اما این بایستی گسترش پیدا کند- چنین نسلی لازم داریم. (حسینی خامنه‌ای ب، ۱۳۹۵). یکی از مهم‌ترین سازمانهای متکفل تربیت، آموزش و پرورش است: آموزش و پرورش باید بتواند انسان‌هایی تربیت کند دانا باشند، توانا باشند، خردورز باشند، پارسا باشند، پرهیزکار باشند، پاکدامن باشند، کارآمد باشند، مبتکر باشند، شجاع باشند، اهل اقدام باشند، از دشمن نترسند، از تهدید نترسند، خواب‌رفتگی و غفلت پیدا نکنند؛ انسان‌های این جوری تربیت کند. این [طور] اگر شد، این کشور به همانی که بنده آرزو کردم و گفتم و وعده دادم و ان‌شاءالله خواهد شد، خواهد رسید؛ یعنی ما تا چند دهه بعد -آن روز من گفتم تا پنجاه سال که حالا چند سالش گذشته- مثلاً تا پنجاه سال دیگر [به جایی می‌رسیم که] هر کسی در دنیا بخواهد مرزهای جدید علم را به دست بیاورد، مجبور باشد فارسی یاد بگیرد. تربیت یک چنین انسان‌هایی، یک چنین جوان‌هایی، پایه اصلی ایران سربلند فردا است، پایه اصلی تمدن نوین اسلامی است (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۸). تقدم چنین سازمانهایی در جامعه دینی به معنای لزوم پشتیبانی همه سازمانها از آنهاست: همه‌ی دستگاه‌ها در دولت، وظیفه‌ی پشتیبانی آموزش و پرورش را دارند؛ چه دستگاه‌هایی که به برنامه‌بودجه می‌پردازند، و چه دستگاه‌هایی که آنها را در مجلس شورای اسلامی تأیید می‌کنند و تصویب میکنند، باید نگاه همه‌ی آنها به آموزش و پرورش یک چنین نگاهی باشد. تصور نکنند که این جا جایی است که فقط هزینه‌بر است - گاهی نگاه، این جوری است؛ می‌گویند دستگاه هزینه‌بر - نه، این جا دستگاهی است که هر چه شما هزینه کنید، به‌طور مضاعف دستاورد خواهید داشت؛ این جا جایی است که ثروت‌سازان آینده، علم‌سازان آینده، تمدن‌سازان آینده، مدیران آینده، از این جا به‌وجود خواهند آمد و خلق خواهند شد. این جور نیست که ما خیال کنیم آموزش و پرورش فقط برای ما هزینه دارد؛ نخیر، دستاوردهایی بزرگ‌تر از دستاوردهای آموزش و پرورش وجود ندارد. هر چه شما در سرتاسر کشور از جلوه‌های پیشرفت و دستاورد و ابتکار می‌بینید، ریشه‌ی آن این جا است؛ اینجا را درست کنید تا همه‌جا درست بشود (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۳). در این صورت حکومت اسلامی، انتظاری فعال برای فرج داشته و به‌سوی پدیده تمدن اسلامی پیش خواهد رفت: تمدن اسلامی یعنی آن فضایی که انسان در آن فضا از لحاظ معنوی و از لحاظ مادی می‌تواند رشد کند و به‌غایات مطلوبی که خدای متعال او را برای آن غایات خلق کرده است برسد؛ زندگی خوبی داشته باشد، زندگی عزت‌مندی

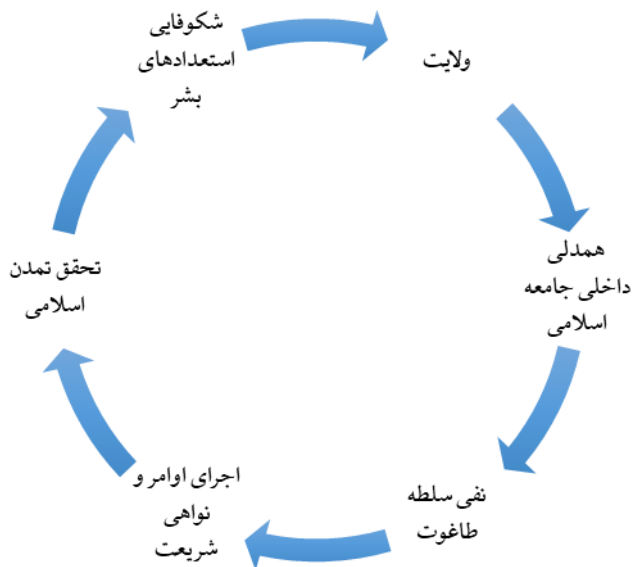
داشته باشد، انسان عزیز، انسان دارای قدرت، دارای اراده، دارای ابتکار، دارای سازندگی جهان طبیعت؛ تمدن اسلامی یعنی این! (همان، ۱۳۹۲).

تأثیرپذیری ایمان متعهدانه از روابط صحیح اجتماعی نشان از آن دارد که قوانین حاکم بر جامعه اسلامی باید همسو با ایمان افراد باشد و بدون چنین قوانینی، فرد برای حفظ ایمانش مجبور به گوشه‌گیری و به تبع اکتفا به حداقل ایمان است زیرا حضورش در جامعه متأثر از این قوانین است. پایبندی به تعهدات وقتی قابل جمع با تقویت روابط اجتماعی است که این روابط مانع تعهدات او نگردد و این مهم جز با جریان قوانین حاکم بر جامعه محقق نخواهد شد خواه قوانین اقتصادی مثل ممنوعیت رشوه و رانت یا قوانین فرهنگی مثل حجاب و امنیت اجتماعی. از این رو مؤمن تمام تلاش خویش را برای اقامه و تحقق قوانین شریعت در جامعه خواهد کرد.

برونداد انتساب ایمان به قلب، پدیده تنوع قلوب در میان بشر «قلب مؤمن و منافق و کافر» است؛ به گونه‌ای که به میزان کاهش ایمان و لوازمش، به نفاق و سپس کفر نزدیک شود (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۲۳/۲). و انسان دائم در میان یکی از این سه دسته در سیلان است و اختیار اوست که خیر بودن عاقبت یا شر بودنش را رقم خواهد زد اما خداوند لطیف، ضعف انسان را در این پیمایش لحاظ کرده و فرصتی استثنایی برای مؤمن به نام «توبه» قرار داده است. توبه تجویز فرصت مجدد برای جبران عهدشکنی در اثنا روابط اجتماعی است. یکی از جلوه‌های تربیتی توبه مؤمن، زمانی است که او در مسیر ایمانی خویش حرکت اشتدادی را پیموده و مراتبی از ایمان را به دست آورده اما در فتنه‌ها و امتحانات سخت، دچار لغزش شده و به سوی بی‌ایمانی رفته است، وقتی پس از مدتی دچار گناه و سپس حرکت به سوی توبه شده، با این ذهنیت روبروست که فرصت‌های تقویت ایمان گذشته را در اختیار نداشته و حسرت آبادانی بیش‌تر آخرت را در دل خواهد داشت اما ندای الهی او را متوجه یکی دیگر از مهربانی‌های بی‌مانندش کرده و با او یعنی توبه‌کننده، محاسبه تمام آنچه در دوره ایمانش پیموده خواهد شد (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۶۱/۲).



نمودار (۳): حاکمیت ولایت بر جریان روابط اجتماعی و تحقق تمدن اسلامی



نتیجه‌گیری

برگه تضمین سلامت یک حرکت در ایجاد تمدن اسلامی از یک سو مشروط به نظام فکری برگرفته از روح اسلامی حاکم بر منابع دینی است و از سوی دیگر نیازمند استفاده از دستاوردهای جدید بشری خواهد بود، در بخش نخست، ایمان، نقش کلیدی و محوری دارد. مفهومی که صرفاً به معنای عقیده‌ای ذهنی نیست تا هر چه مباحث کلامی و فلسفی پررنگ‌تر شود ایمان هم تقویت گردد (هرچند برای رفع شبهات فلسفی امروز راهی جز تلاش‌های فلسفی و کلامی نیست) بلکه حقیقت ایمان، امری قلبی و اشتدادپذیر در فطرت بشر است. مؤمن برای به فعلیت رساندن تمام استعدادهای خدادادیش نیازمند تقویت ایمان است، از این رو در میدان وسیع ایمان گام نهاده و با شناخت خداوند و تکیه به مهربانی و قدرت و علم و سایر ویژگی‌های بی‌نهایت او آرامش می‌گیرد. تثبیت و تقویت چنین آرامشی نیازمند فرصت‌هایی برای آزمون عملی است. از این رو بر اساس سنت‌های الهی در مسیر زندگی وارد فتنه‌ها و سختی‌ها و امتحانات می‌گردد تا ایمانش را به کمال مطلوب برساند. او که تجربه زندگی پیش از این نداشته، برای رهایی از خطاهای ویرانگر، در مسیر پیچیده زندگی از ابزار عقل و بصیرت یاری

گرفته و در چارچوبی که ضامن آرامش است یعنی با توکل و تفویض و رضایت به خواست خدا و تسلیم، حرکت اشتدادی ایمان را در گسترش روابطش دنبال می‌کند. رعایت جایگاه هر صاحب حقی از بهترین معیارهایی است که کمیت روابط را متصف به کیفیت نموده و توشه مؤمن در مسیر سخت زندگی خواهد بود. حقیقت معنادار توحید، قراردادهای حاکم بر ارتباطات را مستند به اسباب واقعی نظام خلقت کرده و عوامل غیبی را به عوامل مادی افزوده می‌کند. غیبی بودن سنت‌های حاکم بر روابط فرد نه تنها به معنای بی اهمیت بودن آنها نیست که به معنای تغییر ناپذیر بودن آنهاست چرا که هر چه رابطه مادی باشد به دنبال خود تغییر و دگرگونی هم دارد اما عوامل غیبی تغییر ناپذیرند. جایگاه توحید، رابطه خاص با والدین و کیفیت روابط با خویشان و هم‌نوعان همگی جزو نظام فکری حاکم بر قراردادهای اجتماعی است که بدون آنها تمدنی اسلامی شکل نمی‌گیرد. این جاست که مهارت ارتباط ایمانی اهمیت یافته و انسان را از بدعت «ایمان همراه با گوشه‌گیری و عزلت» رهاکننده و انگیزه تقویت این مهارت را در او بالا می‌برد. اکتسابی و اختیاری بودن ارتباط مطلوب، مستلزم تمرین و برنامه ریزی مستمر است تا فرد با تقویت ارتباط، رشد یافته و ضعف‌های شخصیتیش ترمیم گردد. ضعف‌هایی که غالباً در کودکی به دلیل مشکلات محیط و نبود راهنما، پیش آمده است و با قطع نظر از این مشکلات، یک انسان چندان ضعیفی در مهارت ارتباط‌گیری نخواهد داشت. مؤمن روابطش را با دعا و نماز و تکیه به صاحب اختیار عالم آغاز نموده و بعد از تنظیم تعاملش با والدین و خانواده و خویشان، گام در میدان وسیع جامعه اسلامی و جهان خلقت می‌نهد و به کمک حسن ارتباط با آنها آرامشی مضاعف دریافت می‌کند. از آن‌جا که چنین ارتباطی تمام ساعات شبانه روز را در بر می‌گیرد، فرصت مؤمن برای تقویت ایمان به حداکثر رسیده و تناقض «ادعای زندگی دینی» و «سکولار عملی» برطرف می‌گردد. تناقضی که مانع اصلی متصدیان اقامه دین در جامعه بوده و رفع آن جهشی قابل توجه در تحقق دین در جامعه خواهد بود. ویژگی برجسته «ایمانی» که در روابط اجتماعی به کمال رسیده، افزون بر آرامش، توانمندسازی مؤمن در پذیرش مسئولیت‌های اجتماعی است. در مسیر تحقق آثار مطلوب تعامل ایمان و روابط اجتماعی، موانعی از درون و بیرون جامعه پیش می‌آید که جز با اتحاد و همدلی جامعه اسلامی تامین نخواهد شد. راهکار انحصاری رفع این موانع، ولایت است. این جاست که علاوه بر تمام روابط پیشین، ارتباطی نه در عرض سایر ارتباطات که در طول آنها، میان هر یک از آحاد جامعه و ولی امرشان ضروری نموده تا تحت لوای آن، افکار و رفتار اعضای جامعه ایمانی را مطابق دستورات الهی سامان دهد و به تربیت نسلی تمدن ساز روی آورد و علاوه بر تمام آثار مثبت، میوه شیرین مکارم



اخلاق را در رابطه قلبی با والی به دنبال داشته باشد. حاصل این ارتباط طولی، اتحاد و همدلی میان مؤمنین و جاری شدن اوامر الهی در جامعه و نفی سلطه طاغوت و به تعبیری تحقق تمدنی اسلامی و شکوفایی حداکثری استعدادهای بشر خواهد بود. تمدنی که چشم انداز اهل بیت در حکومت جهانی حضرت حجت عج بوده و شیعیان با حداکثر توان، انتظاری عملی را برای رسیدن به آن دنبال می‌کنند. آنچه بیان شد بخش نخست طرح تمدن اسلامی بوده که اگر با بخش دوم یعنی بهره‌مندی از دستاوردهای جدید، ضمیمه شود الگویی نسبتاً کامل برای حرکت در مسیر تحقق تمدنی نوین برگرفته از شریعت مقدس اسلام خواهد بود.

فهرست منابع

۱. ابراهیمی، ابولفضل، خشت اول مسئولیت: پرورش مسئولیت، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، چاپ دوم، ۱۳۹۷ش.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید (للمصدق)، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
۳. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، قم: جامعه مدرسین، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
۴. ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۵. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، قم: دار الکتب الإسلامية، چاپ دوم، ۱۳۷۱ق.
۶. پسندیده، عباس، پژوهشی در فرهنگ حیا، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، سازمان چاپ و نشر، چاپ چهارم، ۱۳۸۴ش.
۷. جعفری، محمدتقی، قرآن نماد حیات معقول، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۴۱۹ق.
۸. حسن بن علی علیه السلام، امام یازدهم، التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری علیه السلام، قم: مدرسة الإمام المهدي (عج)، ۱۴۰۹ق.
۹. حسینی خامنه‌ای، سید علی، الف، تاریخ دسترسی، ۱۴۰۰/۵/۱۷، khamenei.ir، ۱۳۹۵ش.
۱۰. حسینی خامنه‌ای، سید علی، ب، تاریخ دسترسی، ۱۴۰۰/۵/۱۷، khamenei.ir، ۱۳۹۵ش.
۱۱. حسینی خامنه‌ای، سید علی، تاریخ دسترسی ۱۴۰۰/۵/۱۷، khamenei.ir، ۱۳۸۶ش.
۱۲. حسینی خامنه‌ای، سید علی، تاریخ دسترسی ۱۴۰۰/۵/۱۷، khamenei.ir، ۱۳۹۱ش.
۱۳. حسینی خامنه‌ای، سید علی، تاریخ دسترسی ۱۴۰۰/۵/۱۷، khamenei.ir، ۱۳۹۴ش.
۱۴. حسینی خامنه‌ای، سید علی، تاریخ دسترسی ۱۴۰۰/۵/۱۷، khamenei.ir، ۱۳۹۸ش.
۱۵. حسینی خامنه‌ای، سید علی، تاریخ دسترسی ۱۴۰۰/۵/۱۷، khamenei.ir، ۱۳۹۳ش.
۱۶. حسینی خامنه‌ای، سید علی، تاریخ دسترسی ۱۴۰۰/۵/۱۷، khamenei.ir، ۱۳۹۲ش.
۱۷. حسینی خامنه‌ای، سید علی، طرح کلی اندیشه اسلامی، قم: صهبا، چاپ چهاردهم، ۱۳۹۶ش.
۱۸. حلوانی، حسین بن محمد بن حسن بن نصر، نزهة الناظر و تنبيه الخاطر، قم: مدرسة الإمام المهدي عجل الله تعالی فرجه الشریف، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.



۱۹. راغب أصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار القلم، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۲۰. شریف الرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغة (للصبحی صالح)، قم: هجرت، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۲۱. علی بن الحسین علیه السلام، امام چهارم، الصحيفة السجادية، قم: نشر الهادی، چاپ اول، ۱۳۷۶ش.
۲۲. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، تهران: المطبعة العلمية، چاپ اول، ۱۳۸۰ق.
۲۳. فراهیدی، خلیل بن أحمد، کتاب العین، قم: نشر هجرت، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
۲۴. کراچکی، محمد بن علی، معدن الجواهر و ریاضة الخواطر، تهران: المكتبة المرتضوية، چاپ دوم، ۱۳۹۴ق.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
۲۶. کوفی اهوازی، حسین بن سعید، الزهد، قم: المطبعة العلمية، چاپ دوم، ۱۴۰۲ق.
۲۷. لثی واسطی، علی بن محمد، عیون الحکم و المواعظ (للثی)، قم: دار الحدیث، چاپ اول، ۱۳۷۶ش.
۲۸. مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۲۹. مفضل بن عمر، توحید المفضل، قم: داوری، چاپ سوم، بی‌تا.



The Effect of Belief in Monotheism on Production in the Declaration of the Second Step from the Perspective of Imam Ali (A.S) *

Mohsen Khoshfar^۱

Nayyereh Ahmadi Gurkani^۲

Ali Akbar Khoddamiyan Arani^۳

Meysam Farhangian^۴

Abstract

Human behavior is constantly following their beliefs and worldview. In economic societies, human beings make economic decisions and act according to their beliefs and intellectual principles, and the economy that governs societies is not separate from their thoughts and ideas. The intellectual and theoretical underpinnings of the teachings and behaviors of economics and the worldview that governs them are the same doctrinal foundations that the subject of these teachings is the Almighty God and His attributes, the universe, humans and society. In this study, those divine teachings that have an effect on human economic behaviors in the field of production, which is the same belief in monotheism in production, are considered from the perspective of Imam Ali (A.S). To achieve this goal, the effect of belief in monotheism in production has been expressed by quoting some narrations of Imam Ali (A.S) according to the declaration of the second step of the Islamic Revolution. In the Supreme Leader's order in the declaration of the second step of the revolution, the issue of the economy has been mentioned as a key and decisive point in the Islamic society. Also, from the studies and researches done in this research, it can be concluded that the monotheist human-being in this school in the field of production believes that it is possible to orient the production goal, pay attention to work and strive for production and create economic security in production. The value and productivity and regularity of women in production made progress in production. It also developed and organized the agricultural, industrial and trade sectors by creating security in employment and by expanding productive employment in production.

Keywords: Production, Economy, Monotheistic Economy, Work in Nahj al-Balaghah, Declaration of the Second Step of the Revolution.

*. Date of receiving: ۰۲, ۰۹, ۲۰۲۱ -Date of approval: ۱۹, ۱۲, ۲۰۲۱.

۱. Assistant Professor, Department of Hadith Sciences, Al-Mustafa International University, Qom (mohsenkhoshfar@yahoo.com)

۲. Master in *Nahj al-Balaghah*, Quran and Hadith University of Rey City, Corresponding Author; (n_ahmmadi@yahoo.com)

۳. Assistant Professor, Department of Hadith Sciences, Al-Mustafa International University, Qom (khoddamiyan@gmail.com)

۴. Lecturer of the General Department of the Quran and Hadith Educational Complex, Al-Mustafa International University, Qom.



تأثیر اعتقاد به توحید در تولید در بیانیه گام دوم از منظر امام علی علیه السلام*

محسن خوش‌فر^۱ - نیره احمدی گرکانی^۲ - علی اکبر خدامیان آرانی^۳ - میثم فرهنگیان^۴

چکیده

رفتار انسان‌ها، پیوسته پیرو معتقدات و جهان‌بینی آنها صورت می‌گیرد. در جوامع اقتصادی نیز انسان‌ها با توجه به معتقدات و اصول فکری خود تصمیمات اقتصادی گرفته و بر اساس آن رفتار می‌کنند و اقتصاد حاکم بر جوامع نیز جدای از افکار و عقاید آنان نیست. زیربنا و تکیه‌گاه فکری و نظری درباره آموزه‌ها و رفتارهای اقتصادی و جهان‌بینی حاکم بر آن، همان مبانی اعتقادی می‌باشد که موضوع این آموزه‌ها، خداوند متعال و صفات او، جهان هستی، انسان و جامعه است. در این پژوهش آن دسته از آموزه‌های الهی که در رفتارهای اقتصادی انسان در حوزه تولید تأثیر دارد که همان اعتقاد به توحید در تولید است، از منظر امام علی علیه السلام مورد توجه می‌باشد. برای نیل به این مقصود، تأثیر اعتقاد به توحید در تولید با استناد به برخی روایات امام علی علیه السلام با توجه به بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی بیان گردیده است. در فرمایش مقام معظم رهبری در بیانیه گام دوم انقلاب، به مسئله اقتصاد به‌عنوان نقطه کلیدی و تعیین‌کننده در جامعه اسلامی اشاره شده است. همچنین از مطالعات و بررسی‌های انجام شده در این پژوهش می‌توان به این نتیجه رسید که انسان موحّد در این مکتب در حیطه تولید معتقد است که می‌توان با جهت‌دهی به هدف تولید، توجه‌دادن به کار و تلاش در جهت تولید و ایجاد امنیت اقتصادی در تولید به سمت ارزشی شدن و بهره‌وری و قاعده‌مند شدن زنان در کار تولید به پیشرفت در زمینه تولید رسید. همچنین با ایجاد امنیت در اشتغال و با گسترش اشتغال مولد در تولید، بخش کشاورزی و صنعت و تجارت را توسعه و سروسامان داد.

واژگان کلیدی: تولید، اقتصاد، اقتصاد توحیدی، کار در نهج البلاغه، بیانیه گام دوم انقلاب.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۱۱ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۹/۲۸.

۱. استادیار گروه علوم حدیث، جامعة المصطفی العالمية، قم؛ (mohsenkhoshfar@yahoo.com).

۲. کارشناس ارشد، رشته نهج البلاغه، دانشگاه علوم قرآن و حدیث شهر ری، (نویسنده مسئول)؛ (n_ahmmadi@yahoo.com).

۳. استادیار گروه علوم حدیث، جامعة المصطفی العالمية، قم؛ (khoddamiyan@gmail.com).

۴. دانشجوی دکتری رشته حدیث تطبیقی جامعة المصطفی العالمية، قم؛ (farhangian@imam.miu.ac.ir).

مقدمه

اقتصاد، علم بررسی چگونگی تولید، توزیع و مصرف کالاها و همچنین دانش مربوط به بررسی نتایج این فعالیت‌ها است. رفتار انسان‌ها در جوامع اقتصادی بدون تردید به معتقدات و اصول فکری آن‌ها بستگی دارد و اقتصاد حاکم بر جوامع، جدا از افکار و عقاید آنان نیست. نوع رفتارهای انسان در عرصه اقتصاد، از باورهای او به جهان هستی، خداوند متعال، جهان آخرت، مفهوم سعادت و... ناشی می‌شود. زیربنا و تکیه‌گاه فکری و نظری رفتارهای اقتصادی و جهان‌بینی حاکم بر آن، همان مبانی اعتقادی است. اعتقاد به توحید در حیطة تولید و آموزه‌های الهی در رفتارهای اقتصادی انسان تأثیر نقش‌آفرینی دارد. تحقیق پیش رو که به روش توصیفی و تحلیلی و با جمع‌آوری اطلاعات به شیوة کتابخانه‌ای تدوین شده به نقش اعتقاد به توحید در تولید پرداخته است.

توحید به معنای پذیرش و اعتقاد به وجود و یگانگی خداوند در ذات، صفات، افعال می‌باشد. در این پژوهش، مراد از توحید، هر سه مرتبه توحید یعنی توحید در ذات، توحید در صفات و توحید در افعالی می‌باشد. توحید در اقتصاد به این معناست که در ورای نظام سبب و مسببی قدرت نامتناهی قرار دارد که جهان را بر اساس حکمت و عدل تدبیر می‌کند. به عبارت دیگر اعتقاد به توحید افعالی در حیطة تولید، بررسی می‌کند که این اعتقاد چه تأثیری در تولید دارد و اینکه تولید هر کالایی و هر محصولی توسط خداوند انجام می‌پذیرد و واسطه‌ها در اراده طولی اوست و توجه انسان به اسباب مادی تولید، توجه واسطه‌ای است نه اصالتی. اعتقاد به توحید به این سؤال پاسخ می‌دهد که چگونه می‌توان در حیطة تولید از کم‌کاری، تبعیض و نابرابری حقوق و افزایش نقدینگی و غیره جلوگیری کرد؟ و چگونه می‌توان زمینه کار و تلاش، امنیت اقتصادی، توسعه و گسترش درآمد، ایجاد صنعت و تجارت و... در تولید فراهم نمود. چنین انسانی خداوند را فاعل حقیقی می‌داند و خداوند را ایجادکننده زمینه‌های رزق در حیطة تولید به‌شمار می‌آورد.

در کلام مقام معظم رهبری، اقتصاد به‌عنوان یک نقطه کلیدی تعیین‌کننده معرفی شده و اقتصاد قوی، نقطه قوت و عامل مهم سلطه‌ناپذیری و نفوذناپذیری کشور و اقتصاد ضعیف، نقطه ضعف و زمینه‌ساز نفوذ و سلطه و دخالت دشمنان است. از طرف دیگر انقلاب اسلامی نیز راه نجات از اقتصاد ضعیف و وابسته و فاسد دوران طاغوت را به ما نشان داده است (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ص ۳۹). پس، انقلاب اسلامی در واقع نظریات اقتصادی خود را به پشتوانه معارف قرآنی و حدیثی به جامعه



اسلامی عرضه کرد. یکی از مهمترین منابعی که می‌توان برای کسب نظریات اقتصادی اسلامی استفاده کرد، کتاب شریف نهج البلاغه و کلمات امیرالمؤمنین (ع) است. سخنان امام علی (ع) نشان از اهتمام ویژه آن حضرت نسبت به تولید می‌باشد. به‌طور مثال در حدیثی می‌فرمایند: «تجارت کنید و به کار و تولید روی بیاورید تا از آنچه در دست دیگران است بی‌نیاز شوید» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۴۸/۵).

امروزه برای اینکه بتوان انقلاب اسلامی را در زمینه اقتصادی با نظریات و رویکردهای اسلامی پیش برد و گام دوم انقلاب را هرچه با ثبات‌تر و قوی‌تر پیمود، لازم است با مراجعه به منابعی همچون کلمات امیرمؤمنان (ع)، دیدگاه‌های اسلام را بیان کرد تا از پرتو آن نقش توحید و خداابوری در اقتصاد کشف گردد. رویکرد به بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی رهنمود دیگری برای کشف نظریات اسلامی است که در این تحقیق در نظر گرفته شده است.

اقتصاد اسلامی با توجه به منابع دینی، فراوان مورد بحث قرار گرفته، اما مقالاتی با عناوین توحیدی و اقتصادی به‌صورت بسیار محدود کار شده و در زمینه تأثیر توحید در تولید از دیدگاه امام علی (ع) پژوهشی مشاهده نشد. در برخی پایان‌نامه‌ها، محورهای اقتصادی در نهج البلاغه کار شده، اما ناظر به کلام امام علی (ع) و تأثیر توحید در تولید نیستند. همچنین درباره بیانیه گام دوم مقام رهبری در این باره پژوهشی دیده نشد.

پژوهش پیش رو ابتدا اشاره‌ای به تعریف تولید و هدف از اعتقاد به توحید بیان می‌گردد و سپس تأثیر اعتقاد به توحید در تولید از منظر امام علی (ع) تبیین می‌گردد.

تعریف تولید و هدف از اعتقاد به توحید

عمل ترکیب عوامل به‌منظور به‌دست آوردن محصول را تولید نامند. تولید، ستون فقرات هر جامعه‌ای محسوب می‌شود. در اینجا دو مقوله فرآیند تولید و عوامل تولید بیان می‌شود، تا پدیده تولید آشکار گردد.

فرآیند تولید: به فرآیندی که طی آن در یک کارگاه یا کارخانه محصولی نیمه‌کاره یا ماده اولیه به محصول نهایی تبدیل شود، را فرآیند تولید گویند. (طهماسبی و همکاران، ۱۳۹۶: ۵).

عوامل تولید: عبارتند از:

- موادّ اولیّه: یعنی موادّی که از طبیعت برداشت می‌شود. شامل: موادّ اولیّه موجود در سطح زمین. مانند: آب، جنگل. موادّ اولیّه موجود در روی زمین. مانند: خورشید، باد. موادّ اولیّه موجود در زیر زمین. مانند: نفت، معادن.
- سرمایه: عامل تولید است که خودش قبلاً تولید شده است.
- کار: برای به دست آوردن محصول، مجموعه فعالیت‌هایی که روی عوامل تولید انجام می‌شود را کار گویند. (محمّدی و همکاران، ۱۳۹۶: ۸۷)

بنابراین ترکیب عوامل تولید با استفاده از فرآیند تولید، تولید حاصل می‌شود. در این میان لازم است هدف تولید، اهمیت به تولید و حمایت از تولید از منظر امام علی علیه السلام بیان گردد. امام علی علیه السلام در خطبه ۹۱ نهج البلاغه چنین می‌فرماید: «خداوند، حضرت آدم را بعد از توبه، از بهشت فرو فرستاد تا با کمک نسل خود، زمین را آباد سازد» (سید رضی، خطبه ۹۱).

«تعبیر به عمران و آبادسازی به وسیله آدم و نسل او نشان می‌دهد که باید هدف همه انسان‌ها عمران و آبادی زمین باشد، نه تخریب آن به وسیله جنگ‌ها و اختلافات ویرانگر و یا تنبلی و سستی و بیکاری و یا حتی تخریب محیط زیست! و جالب اینکه این عمران و آبادانی بعد از توبه صورت گرفته و تا انسان از خطاهای خود توبه نکند، توفیق این عمران و آبادی دست نمی‌دهد» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۵۹/۴).

علامه نیز می‌گوید: حضرت آدم اول توبه کرد و بعد خداوند توبه‌اش را پذیرفت و بعد از آن او را فرستاد تا تولید نسل کند و نیز به واسطه تولید نسل زمین را آباد کند. نتیجه می‌گیریم که در واقع یکی از اهداف یا ثمرات توحید در عبودیت که توسط خداوند متعال بیان شده، ایجاد تولید است. تولید نسل و ساختن یا آباد کردن همان تولید می‌باشد. «لِیَعْمَرَ» لام غایت بوده و هدف از این توحید می‌توان گفت تولید است، یعنی ما آمده‌ایم توحید را بپذیریم تا در عالم مشغول به تولید شویم.

بنابراین، انسان در چرخه تولید، عاملی اساسی است که باید در به دست آوردن تکنولوژی و به کارگیری فن تولید که عامل سرنوشت‌ساز زندگی‌اش محسوب می‌شود، تلاش و کوشش نماید (نظری، ۱۳۸۱: ۹).



تأثیر اعتقاد به توحید در تولید از منظر امام علی (ع)

اعتقاد به توحید از منظر امام علی (ع) تأثیرات بسیار عمیقی در تولید و بالطبع در اقتصاد جامعه دارد که توجه به آن‌ها، موجب توسعه‌یافتگی جامعه شده و آثار متعددی دارد که در این بخش ارائه می‌گردد.

۱. جهت‌دهی به هدف تولید

تولید اگر برای خدا باشد، در اقتصاد اسلامی، نزد الهی پاداش دارد؛ زیرا انسان به‌خاطر آخرت به دنبال کار و تلاش و تولید می‌رود و ارتباطش بدین‌گونه است که تولید در دنیا، عبارت است از مال و فرزند و انسان، مال و فرزند را برای پاداش آخرت به‌کار می‌گیرد. بر خلاف دیگرانی که تولیدمثل می‌کنند برای خوشی‌های دنیایشان. اما یک مسلمان، کسی که معتقد به توحید است، تولید مثل می‌کند برای هدفی که قرآن و روایات بیان نموده‌اند و بدین‌وسیله انسان برای مصالح بشریت، می‌سازد و آباد می‌کند. به‌عبارتی، زمین بایر را کشت می‌کند، کارخانه بنا می‌کند و تأسیسات می‌سازد و همه هدف و تلاشش خشنودی خداوند است که در این صورت، خداوند پاداش دنیا و ثواب آخرت را برایش منظور می‌کند. بر این اساس، این‌گونه به‌نظر می‌رسد که تولید مال و ثروت به‌تنهایی ارزشی ندارد، همان‌گونه که از فرزندان به‌تنهایی سودی حاصل نمی‌شود، اما زمانی که برای هدفی والاتر باشد، نتیجه‌اش عمل صالح و کار نیک می‌شود. این همان نکته‌ای است که خداوند در جای جای قرآن درباره‌ی تولید در دنیا فراموش خواند و امیر مؤمنان (ع) نیز بر آن تأکید دارند (حائری، ۱۳۷۸: ۴۳). قرآن کریم می‌فرماید: «در آنچه که خداوند به تو ارزانی داشته، سرای آخرت را بجوی و بهره خویش را از دنیا فراموش مکن» (قصص: ۷۷).

این آیه بیان می‌دارد تولیدی که انسان در دنیا انجام می‌دهد باید در جهت کسب آخرت باشد. انسان نمی‌تواند در همه‌ی شئون زندگی از جمله در تولیداتش آخرت را فراموش کند اگرچه که از دنیا هم برای امر تولیدش استفاده می‌کند.

امام علی (ع)، مسلمان متعادل که ثواب دنیا و آخرت را در خود جمع می‌کند این‌گونه وصف می‌کند: «مسلمانی که از خیانت به دور است، در انتظار یکی از دو خوبی از سوی خداست: یا منتظر فرارسیدن دعوت الهی (که عمر او را به نیک نامی و حسن عاقبت پایان می‌دهد) و در این حال، آنچه را خداوند از پاداش‌های نیک فراهم ساخته، برای او بهتر است و یا سرانجام، در همین دنیا، خداوند، رزق او را وسیع می‌کند و صاحب همسر و فرزند (و مال فراوان) در عین این، دین و شخصیت خود را نیز

حفظ کرده است ولی (بدانید فرق میان این دو بسیار است). مال و فرزندان، کشت و زراعت این جهانند و عمل صالح و نیک، کشت آخرت است، اما گاهی خداوند، هر دو را برای گروهی جمع می کند (و از نعمت های دنیا و آخرت هر دو، بهره مند می سازد) که گاهی پروردگار هر دو متاع را به گروهی عنایت می فرماید» (سید رضی، خطبه ۲۲).

حرث، کشت و یا همان تولید در دنیا است. حضرت بیان فرمود که مال و فرزندان، تولیدات دنیا هستند و عمل صالح تولید آخرت است که این عمل صالح چیزی غیر از مال و بنین نیست. یعنی در این دنیا تولیدی که عمل صالح شد به عنوان حرث، محصولی است که در آخرت برای صاحبش فایده مند خواهد بود.

حال حضرت بر این اساس می فرمایند که وقتی تولیدات دنیایی که همین مال و فرزند باشد، اگر همین به جهت الهی باشد عمل صالح محسوب می شود و در قیامت هم از آن استفاده می شود. بر همین اساس است که اعتقاد به توحید، موجب جهت دهی به تولید می گردد و در آن تأثیرگذار است.

۲. توجه دادن به کار و تلاش در جهت تولید

در میان عوامل تولید، نیروی انسانی یا کار جایگاه ویژه ای دارد؛ زیرا با انجام کار و استفاده از نیروی جسمی و فکری انسان، سایر عوامل مورد بهره برداری قرار می گیرند. از آنجایی که کار، عامل انسانی در جهت تولید است و تولید نیز برای تأمین نیاز انسان هاست، لذا اهمیت کار دوچندان می شود (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۷: ۳۷).

اسلام به کار و اشتغال، اهمیت زیادی داده و از بیکاری به شدت نکوهش کرده تا آنجا که امام علی علیه السلام در خطبه ۱۱۴ نهج البلاغه، امر به کار و تلاش می فرماید: «شما را به کار و تلاش امر می کنم» (سید رضی، خطبه ۱۱۴).

امام علی علیه السلام در این عبارت امر به عمل نموده اند. یعنی دستور داده شده که کار کنید. همچنین آن حضرت فرموده است: «گو اینکه کارکردن مایه رنج و زحمت است، ولی بیکاری موجب فساد و تباهی» (مفید، ۱۴۱۳: ۲۹۸/۱).

در این عبارت، حضرت بیان فرموده اند که مشغول شدن یا اشتغال داشتن یعنی بیکار نبودن خودش «مَجْهَدَةً» مایه رنج و زحمت است، اما اینکه متصل بودن به فراغ یعنی دائماً بیکار ماندن خودش مفسده است.



انسان‌ها وقتی تصمیم به انجام کاری می‌گیرند، اولین فعالیتی که انجام می‌دهند سه حالت دارد: یا تولید می‌کنند، یا تولید را توزیع می‌کنند و یا تولید را مصرف می‌کنند. از میان این سه، آنچه اول باید انجام شود تولید است، زیرا اگر تولید نباشد، توزیع معنا ندارد و اگر تولید نباشد، مصرف هم معنا ندارد.

بنابراین هنگامی که امام (ع) می‌فرماید «أَمْرُكُمْ بِالْعَمَلِ» آنچه در اینجا امر فرموده‌اند در عمل امر به تولید است، چرا که اگر تولید نباشد یعنی درآمدی در کار نباشد، چیزی نیست که توزیع یا مصرف شود. لذا به نظر می‌آید اولین مصداق بارز کلام امام علی (ع) به منزله (امرتم بالعمل بالتولید) است؛ یعنی امر به تولید نموده‌اند.

لذا مشاهده می‌شود خود حضرت از علاقه‌مندترین افراد به کار و تولید بودند. ایشان حتی در ایام خلافتشان هم شیوه‌شان را تغییر نداده و همچنان کار می‌کردند؛ به گونه‌ای که زمین شخم می‌زدند، چاه حفر کرده و به زراعت می‌پرداختند (حائری، ۱۳۷۸: ۱۵).

طبق فرمایش دیگری از امام (ع) کار به‌عنوان نوعی عبادت مطرح شده است: «تلاشگر در جستجوی روزی حلال همچون مجاهد در راه خداست» (ابن حیون، ۱۳۸۵: ۱۵/۲).

انسان‌ها به جهت کسب درآمد کار می‌کنند اما باید این را مدنظر داشته باشیم که درآمد خود وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف دیگر است. پس اهداف بسیاری می‌تواند در ورای کسب درآمد نهفته باشد که انگیزه فرد را برای کارکردن تقویت نماید. حال طبق فرمایش امام (ع) وقتی کار و تلاش در جهت کسب روزی حلال برابر با جهاد در راه خدا به شمار آید، طبیعی است که هدف نهایی یک فرد موحد، اطاعت از فرمان خدا و رضایت اوست و نیز اهداف دیگرش زیر چتر این هدف معنا می‌یابد. لذا می‌توان اهداف طبیعی و متوسطی برای انجام کار انسان موحد ارائه داد:

- کار برای تأمین معاش خانواده.
- کار برای توسعه و گشایش در زندگی خود و خانواده.
- کار برای حفظ آبرو و حیثیت.
- کار برای انجام امور خیر و دستگیری از نیازمندان.
- کار برای افزایش ثروت، جهت استفاده مشروع از آن (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۷: ۳۹).

همه این موارد مصداقی از کار برای امر تولید است و همین تولید باعث می شود توسعه و گشایش در زندگی ایجاد شود و با افزایش تولید، افزایش ثروت محقق می شود که به دنبال افزایش ثروت انسان می تواند در کارهای خیر مشارکت کند. بنابراین وقتی هدف کار مشخص شد، کار و تلاش جهت می گیرد و به سمت ارزشی شدن، بهره‌وری و قاعده‌مند شدن نیروی کار به پیش می‌رود. که در ذیل این سه مورد توضیح داده خواهد شد.

۲/۱. ارزشی شدن کار تولید

ارزش یعنی نوعی درجه‌بندی و امتیاز بندی پدیده‌ها از جهت خوبی و بدی که این امر، ملاک ارزیابی ما از اشیا و رفتارهای خود و دیگران به شمار می‌آید. نیازهای گوناگون انسان منشأ ارزش‌ها هستند. بی شک انسان به پدیده‌هایی که می‌توانند نیازهایش را برآورده سازند، امتیاز مثبت می‌دهد و آن‌ها را خوب تلقی می‌کند که البته نیازهای انسان‌ها بدون وسیله و واسطه ارضا نمی‌شوند. اینجاست که کار و تلاش ارزش خود را نشان می‌دهد. لذا رفتار کاری در جامعه قاعده دارد، چنانچه کار مفید باشد یا کار مفید در سطح جامعه، شیوه تأمین نیازهای مختلف در جوامع شناخته شده باشد، فرهنگ کار و تلاش به طور مثبت شکل می‌گیرد. بر این اساس، اگر نسبت رفتار و گفتار امام علی (ع) درباره کار و تلاش مفید و منظم به جامعه رسانده شود، قطعاً جامعه آن را به عنوان ارزش می‌پذیرد (نظری، ۱۳۸۱: ۱۳). امیرالمؤمنین (ع) که می‌فرماید: «روزی در مدینه به شدت گرسنه شدم. در اطراف مدینه در پی کار بودم، دیدم زنی مقداری کلوخ گردآورده و می‌خواهد گل کند. با او در برابر هر ظرف آب یک‌دانه خرما قرار گذاشتم. شانزده ظرف آب آوردم و دستانم تاول زد. پس مقداری آب نوشیدم و از زن، در مقابل کار، خرما خواستم. او شانزده دانه خرما به من داد. نزد پیامبر (ص) آمدم؛ ماجرا را تعریف کردم و با هم از آن خرما خوردیم» (اربلی، ۱۳۸۱: ۱۷۵/۱).

با توجه به حکایت بالا، شیوه عملی امیرالمؤمنین (ع)، اشتغال به اصل کار مفید بوده و شکل کار برایش اهمیت نداشته است. گروهی چنان تصور می‌کنند که کار انسان حتماً باید با موقعیت اجتماعی‌اش سازگار باشد. این پندار، مخالف سیره عملی امام علی (ع) است؛ حضرت، گاه خود به کارگری تن می‌داد و روزگار می‌گذراند. بنابراین، سنت عملی امام (ع) اشتغال به کار مفید و سازنده بود. چنان‌که در رفتار و سیره عملی امام (ع)، کار مثبت و سازنده مهم است و ارزش محسوب می‌شود. نکته اساسی که در اینجا مورد توجه قرار می‌گیرد، این است که انسان طبیعی نیازهای طبیعی داشته و عنصر



کار را وسیله این نیازهایش قرار می‌دهد که این امر ارزش ابزاری به کار بخشیده و چنانچه انگیزه‌های طبیعی به حیات انسانی نه طبیعی مرتبط گردد، کار دارای ارزش نهایی می‌شود. مثلاً اگر کسی به انگیزه دستمزد و تأمین معاش و رفاه خود و خانواده‌اش کار و تلاش کند، درجه‌ای از تقوا به دست می‌آورد، در این صورت کار، ارزش غایی می‌یابد؛ زیرا در واقع نوعی انجام وظیفه دینی می‌شود (نظری، ۱۳۸۱: ۲۲). به طوری که امام علی (ع) این‌گونه ارزش کار را مطرح فرموده‌اند: «هیچ تلاش بامدادی در راه خدا از کار صبح هنگام، در جهت رفاه و آسایش فرزند و خانواده، والاتر نیست» (ابن حیون، ۱۳۸۵: ۱۵/۲).

انسان به طور طبیعی می‌کوشد درآمد به دست آورد تا نیازهای مادی‌اش را برآورده سازد؛ اما همین انسان می‌تواند جهت دیگری به انگیزه طبیعی‌اش داده و به منظور انجام وظایف و مسئولیت‌های واجب و مستحب دینی، درآمد به دست آورد. در این موقعیت، آن انگیزه و این جهت، جوهره فعالیت اقتصادی را تغییر داده و واقعیت ارزشی به آن می‌بخشد. لذا کار و تلاش اقتصادی می‌تواند درجه‌ای از فضیلت تقوایی کسب کند و ارزشمند شود و تا جایی پیش رود که طبق فرمایش امام (ع) «فی سبیل الله» انجام شود (نظری، ۱۳۸۱: ۲۲).

در تعالیم دینی اعمال انسان باید در راه خدا انجام شود. انسانی که موحد نباشد در نیتش غیر از «سبیل الله» را هم در نظر می‌گیرد. اما اگر موحد باشد، با این نیت که فقط کار باید در راه خدا انجام شود، کار را به سرانجام می‌رساند که این توحید، عبادت و اطاعت از خداوند متعال را می‌رساند. بر این اساس امام علی (ع) می‌فرماید: هر کس با قید «فی سبیل الله» کار را انجام دهد مطالب فوق برایش محقق می‌شود. حال اگر هرکس در توحیدش تقویت شود و اعتقادش در «فی سبیل الله» بودن در کارهایش بیشتر محقق شود، نتیجه‌اش در امر تولید بیشتر می‌شود که همان ارزشی شدن کار است.

۲/۲. بهره‌وری در کار تولید

بهره‌وری، نسبت خروجی به ورودی یک مجموعه یا نظام تعریف شده است. ورودی‌ها عبارتند از: مواد اولیه، منابع انسانی، سرمایه، زمین، انرژی، مدیریت و... که اگر این نسبت خروجی به ورودی یک مجموعه با هم تناسب نداشته باشد یعنی کاهش داشته باشد، در اقتصاد خلل ایجاد می‌شود که یکی از آن می‌تواند پدیده بیکاری باشد. این کاهش بهره‌وری عوامل گوناگونی دارد از جمله:

امام علی علیه السلام در خطبه ۱۵۴ نهج البلاغه معتقد است که هر کاری در تولید باید با علم و مهارت لازم انجام گیرد: «آنکه از روی علم و آگاهی کارهایش را انجام می‌دهد همانند رونده‌ای است که در راهی روشن و آشکار گام برمی‌دارد» (سید رضی، خطبه/۱۵۴). یعنی عامل دانسته و شناخته، مانند کسی است که در راه مستقیم و آشکار حرکت می‌کند و هر قدمی که بر می‌دارد به مطلوبش نزدیکتر می‌گردد (مدرس وحید، بی تا، ۱۰/۱۲۰).

ایشان در جای دیگری در همین مورد فرموده‌اند: «ارزش هر کسی به چیزی است که آن را خوب می‌داند. (به کاری است که آن را خوب و درست انجام می‌دهد)» (سید رضی، قصار/۸۱).

هدف از این سخن، تشویق در حد اعلای آن به کسب کمالات نفسانی و فراگیری صنعت‌ها و نظایر آنهاست. (بحرانی، ۱۳۷۵: ۴۷۷/۵) با توجه به فرمایشات امام علیه السلام در دو حدیث فوق با کاربردی کردن دو عنصر دانش و مهارت، می‌توان بهره‌وری در کار تولید را افزایش داد و از بیکاری پنهان جلوگیری کرد (نظری، ۱۳۸۱: ۲۴).

از سویی دیگر جامعه‌ای که از نیروی انسانی، امکانات، دارایی‌ها و تجهیزات، حداکثر سود ممکن را با بهره‌گیری در تولید و استفاده بهینه در جهت رفاه عمومی به‌کار گیرد، می‌تواند به عدالت اقتصادی هم برسد. چنان که امیرمؤمنان علی علیه السلام راه رسیدن به چنین جامعه‌ای را در نامه ۵۳ نهج البلاغه چنین بیان نموده است: «بنابراین، کاری که از میان همه کارها باید بیشتر دوست داشته باشی، اعتدال در راه حق و همگانی کردن عدالت و تلاش برای جلب رضایت مردم است» (سید رضی، نامه ۵۳).

آنچه در این قسمت از عهدنامه مالک اشتر، حضرت امیر علیه السلام بیان فرموده‌اند تلاش برای جلب رضایت مردم می‌باشد که نشان‌دهنده اهتمام به مطلوب‌هاست. بهره‌وری در تولید زمانی بالا می‌رود که معتدل‌ترین سیاست‌های اقتصادی که بیش از همه عدالت را فراگیر سازد و آنچه بیشترین خشنودی شهروندان را فراهم نماید، ایجاد شود. چنان که امام علیه السلام برای رسیدن به اوج بهره‌وری در عهدنامه مالک اشتر پس از ارائه مجموعه‌ای از مبانی، اصول، روش‌ها، سیاست‌ها و اخلاق مدیریتی، حاصل دریافت درست و عمل به آنها را موفقیتی با بهره‌وری تمام معرفی نموده (دلشاد تهرانی، ۱۳۹۵: ۵۱۶) و فرموده‌اند: «و من به وسیله رحمت گسترده و توانمندی بزرگ خدا بر دادن هر خواسته‌ای، از درگاهش می‌خواهم که مرا و تو را به کاری توفیق دهد که خشنودی او در آن است و آن، برپای داشتن عذر آشکار به درگاه او و به پیشگاه آفریدگانش است، همراه با نیک‌ستایی و نام نیک در میان بندگان و اثر زیبا و برازنده در سرزمین‌ها و تمام شدن نعمت و چند برابر کردن کرامت» (سید رضی، نامه ۵۳).



در اینجا حضرت از خداوند متعال درخواست می‌کنند که او را در جهت بهره‌وری در کار تولید موفق بدارد؛ زیرا انسانی که معتقد به توحید است، باور دارد که همه این توفیق‌ها از جانب خداوند است و حتی بهره‌وری در کارش را هم از خداوند متعال درخواست می‌کند.

در عبارت‌های گذشته حضرت بیان فرمودند که ارزش یک انسان به همین بهره‌وری و کیفیت کار اوست، ولی در عبارت فوق، خصوصاً از این قسمت عبارت «لِمَا فِيهِ رِضَاءٌ» فهمیده می‌شود که این بهره‌وری هم ارتباط با اعتقاد انسان به توحید دارد و اگر انسان معتقد باشد که همین بهره‌وری و همین خوب کار انجام‌دادن هم از جانب خداست، آن را از خداوند مسئلت می‌دارد که خدا به او عطا کند و نتیجتاً هر آنچه مسئلت او از خدا بیشتر شود، بهره‌وری از کارش هم بیشتر می‌شود، زیرا معتقد است بهره‌وری از جانب خداست. انسان موحد و معتقد به توحید عبادی در پی جلب رضایت الهی است نه جلب رضایت دیگران. چنانچه در حدیث فوق هم امام علیه السلام از خداوند خواسته است که رضایت او بیشتر شود. در صورتی که رضایت الهی اعتقاد به توحید محقق شود شاخصه‌ها بالاتر می‌رود که این شاخصه‌ها عبارت‌اند:

۱. برپاداشتن عذر آشکار به درگاه خدا و پیشگاه مردمان؛
۲. برپاداشتن نیک ستایی و نام نیک در میان بندگان؛
۳. برپاداشتن اثر زیبا و برازنده در سرزمین؛
۴. تمام شدن نعمت در حیطه حکومت و مدیریت؛
۵. چندبرابری کردن کرامت در حکومت و مدیریت (دلشاد تهرانی، ۱۳۹۵: ۵۱۷).

۲/۳. قاعده‌مند شدن زنان در کار تولید

نیمی از جامعه، زنان هستند که پا به پای مردان، مشغول به کار و تلاش یا در خانه و یا در بیرون از خانه هستند. ورود زنان به عرصه کار و تولید در راستای بهره‌وری، ضوابط و قواعدی را می‌طلبد. زنان در تاریخ اسلام فعالیت‌های اجتماعی و اقتصادی بسیاری داشته‌اند که نام‌های بسیاری از آنان تا کنون در تاریخ ذکر شده‌اند برای مثال زنانی که عطر می‌فروختند، از جمله زینب عطاره (حائری، ۱۳۷۸: ۲۶) که پیامبر صلی الله علیه و آله به وی فرمودند: «به هنگام فروش به نیکی بفروش و از غش در آن بپرهیز که این کار به تقوای الهی نزدیکتر است و موجب حفظ مال گردد» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۵۱/۵).

چنان‌که در حدیث فوق مشاهده می‌شود سفارش پیامبر ﷺ با الفاظ «أَحْسِنِي» و «لَا تَعْشِي» در جهت پاکی و سلامت کسب و کار در تولید می‌باشد که البته این قسمت برای زن و مرد یکسان است و در ادامه حضرت نتیجه پاکی و سلامت کار را «أَتَقَى لِلَّهِ» و «أَبَقَى لِلْمَالِ»، تقوای الهی و حفظ و نگهداری مال بیان نموده است.

در واقع یک مؤمن و معتقد به توحید، کسی است که همه کارهایش در جهت تقوای الهی - توحید در عبادت - باشد. چنین انسانی در راستای اطاعت از فرمان خداوند تلاش می‌کند که انجام کارهایش در جنبه‌ای که توحید عبادی است بهترین گردد.

همچنین در تاریخ ذکر شده که امام علی علیه السلام هم، زنان را تشویق به کار می‌کردند که به عنوان نمونه امیرمؤمنان علیه السلام زنی را به کار ریسندگی مشغول بود، تشویق کرده و نخ ریزی را از حلال‌ترین کسبها می‌دانست (حائری، ۱۳۷۸: ۲۶). به عنوان مثال در روایتی از ابراهیم نخعی آمده است: «به زنی به نام ام بکر برخورد کردم که صبحدم بر در خانه نشسته بود و در دستش دوک نخ ریزی داشته، به او گفتم: ای ام بکر! آیا زمان آن نرسیده که این دوک را کنار بگذاری؟ در پاسخ گفت: چگونه آن را کنار بگذارم در حالی که شنیدم امام علی علیه السلام می‌فرمود: نخ ریزی از کسب‌های پاک و حلال است» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱/۱۵۰).

طبق این روایت امام علی علیه السلام هم به تبعیت از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم تأکید به پاکی و سلامت کسب و کار در تولید داشتند. تا جایی که ایشان به عنوان نمونه نخ ریزی را یکی از کسب‌های حلال برای زنان نام برده‌اند. ظاهراً اشتغال زنان به این کارها برای سرگرمی نبوده بلکه منبع درآمدشان محسوب می‌شده است. طبق فرمایش امیرمؤمنان علی علیه السلام زن بر طبق موازین اسلامی اجازه دارد در شرایط معین و با کسب اجازه از همسرش برای تأمین هزینه‌های زندگی، کارهای مناسبی را که شرع آنها را تعیین کرده انجام داده و به کسب حلال پردازد (حائری، ۱۳۷۸: ۲۷).

زن مسلمان و موحد که معتقد به توحید در اطاعت است، فقط و فقط فرمان خداوند را اطاعت می‌کند و تنها به اوامر و نواهی الهی گوش فرا می‌دهد. لذا اینجاست که چنین فردی وقتی قرار شد در محیط کسب و کار و تولید قرار گیرد بنابر فرمایش امام علیه السلام به توصیه به تقوای الهی هرگونه برخورد با نامحرم را در محیط کسب و کار و تولید، رعایت می‌کند که این باعث می‌شود در کیفیت و حتی کمیت کار و تولید مؤثر واقع شود، بگونه‌ای که وقتی از برخوردهای حرام پرهیز کند، تمام وقت و تمرکزش را در آن زمان برای کار و تولید در نظر می‌گیرد و زمان در نظر گرفته شده برای کار و تولید هدر نمی‌رود.



همچنین با توجه به دقت و تمرکز بالای زنان، کار و تولید با کیفیت بیشتری انجام شده لذا با توجه به هزینه‌های بسیار بالای کنونی در معیشت و اقتصاد خانواده، کار زنان در بخش بزرگی از جامعه اقتصادی بنام تولید، اهمیت به‌سزایی دارد به شرطی که شرایط و موازین اسلامی از جانب این گروه از زنان مسلمان رعایت شود، به گونه‌ای که طبق فرمایش امام علی (ع) عمل به موازین شرعی آن، گام بزرگی در پیشبرد امر تولید و به تبع آن اقتصاد را شامل می‌شود.

لازم به ذکر است که برای پیشبرد اقتصاد، فضای موجود در آن نیز، همزمان باید آماده شود تا زمینه برای کار و تلاش بیشتر مهیا گردد، که ایجاد امنیت اقتصادی در تولید مهمترین شاخصه برای فعالیت اقتصادی به‌شمار می‌آید.

ایجاد امنیت اقتصادی در تولید

امنیت اقتصادی مهمترین شاخص توسعه یافتگی است و نظام اقتصادی در هر کشوری تنها در سایه امنیت اقتصادی تحقق می‌یابد تا در پرتو آن به نظام اقتصادی مطلوب جهت ارتقای تولید و کارایی منابع دست یافته و آنگاه به رفاه نسبی اقتصادی که هدف نهایی هر نظام اقتصادی توسعه یافته می‌باشد برسند (جهانیان، ۱۳۸۱: ۱۶).

در آموزه‌های امام علی (ع) آمده است: «رفاه و آسایش زندگی، در داشتن امنیت است» (طبرسی، ۱۳۸۴: ۷۰). حضرت امیر (ع) همچنین فرموده‌اند که رفاه و آسایش در سایه امنیت شکل می‌گیرد. در امور اقتصادی امنیت همه‌جانبه لازم است تا فضای مناسب برای کار و تلاش و سرمایه‌گذاری و تولید فراهم شود و نبود امنیت، علی‌الخصوص امنیت اقتصادی در تولید، زمینه‌ای برای انواع تباهی‌ها را فراهم می‌کند (دلشاد تهرانی، ۱۳۹۵: ۵۰۹) که یک نمونه از این تباهی‌ها را می‌توان هرگونه تجاوز و ناروایی‌های اقتصادی نام برد، که می‌تواند امنیت اقتصادی را مختل کند. به این نکته هم باید توجه داشت که گرچه گروه‌ها و سازمان‌های اقتصادی، مانند بازرگانان و صنعتگران، نقش مهم و اساسی در پیشبرد تولید در اقتصاد دارند که نیازمند فضای امن اقتصادی هم هستند، اما همین گروه‌ها نیز می‌توانند در مقاطعی خطرآفرین و بحران‌ساز باشند و آن در صورتی است که بر روابط و مناسبات اقتصادی و بازار نظارت دقیق صورت نگیرد. چرا که اگر نظام بازار بدون نظارت و کنترل رها شود، مناسبات بهره‌کشانه و روابط ستمگرانه و تعدی اقتصادی از جانب بعضی افراد، گروه‌ها و یا سازمان‌های اقتصادی،

موجب زیان‌های شدید به توده مردم می‌شود و قطعاً تبعات آن را نیز به دنبال دارد؛ از جمله: بیکاری، گرانی، تورم، افزایش نقدینگی و... (دلشاد تهرانی، ۱۳۹۵: ۵۰۴).

لذا آنچه مهم است و باید در اینجا به آن اشاره کرد این است که نظارت در بازار شرط لازم هست اما کافی نیست، آنچه در اقتصاد، تضمین امنیت می‌کند تقوای الهی یا همان خودنگهداری است که این هم بنا بر توحید عبادی و اطاعت از خداوند اجرا می‌شود. این مسئله آنقدر با اهمیت است که امام علی علیه السلام نیز در قسمتی از خطبه ۱۸۲ نهج البلاغه به آن سفارش نموده و فرموده‌اند: «بندگان خدا، شما را به رعایت تقوای الهی وصیت می‌کنم، خداوندی که شما را لباس پوشانید و معاشتان را به فراوانی در اختیارتان گذاشت» (سید رضی، خطبه ۱۸۲).

«پس از این امام علیه السلام به وعظ و اندرز شنوندگان می‌پردازد و گفتار خود را با سفارش به تقوا و پرهیز از نافرمانی خدا که موجب سلب دو امر که سبب بقای آدمی در دنیا است آغاز فرموده است، این دو امر یکی لباس «الْبَسْكُمْ» و دیگری طعام است «الْمَعَّاشُ» و شاید مراد از معاش منحصر به طعام نبوده و همه اسباب زندگی را شامل باشد» (بحرانی، ۱۳۷۵: ۷۰۹/۳).

بسا به خاطر اهمیت امر تولید و اقتصاد در حیطه زندگی و اهمیت مراعات تقوا در این زمینه موجب می‌شود امیرالمؤمنین علی علیه السلام صفتی برای خداوند متعال بیان فرماید، که با امر اقتصاد و تولید برای انسان‌ها در ارتباط است و آن تولید معاش و ارائه لباس برای انسان‌هاست.

بنابراین کسانی که در بازار تولید مؤثر هستند. مانند بازرگانان، صنعتگران، تجار، و غیره اگر سپر تقوا را با خود داشته باشند و بنا بر توحید در ربوبیت معتقد باشند به اینکه اداره و تدبیر جهان خلقت به عهده خداوند است و روزی‌رسان حقیقی خدا است، در سختی‌ها و کشاکش کار تولید و حتی در آشفته‌گی بازار اقتصادی در جامعه، هیچگاه به خود اجازه نمی‌دهند که به خاطر رسیدن به سود بیشتر و آسان‌تر، مثلاً وارد بازار دلالی مسکن، ارز و یا طلا شوند و بر اساس آیه شریفه‌ای عمل می‌کنند که می‌فرماید: «آنانی که طلا و نقره را گنجینه می‌کنند و در راه خدا انفاق نمی‌نمایند، آنها را به عذاب دردناک الهی بشارت ده» (توبه: ۳۴).

خداوند متعال در این آیه شریفه از کنز و گنج کردن ذهب و فضه که منظور همان سکه‌های طلا و نقره باشد، منع کرده و بشارت عذاب آتش داده شده برای کسانی که این کار را انجام می‌دهند. طمع کردن به اندوختن سکه و ارز و طلا که موجب آسیب زدن به امر اقتصاد جامعه اسلامی است را کنار می‌گذارند و همین امر باعث می‌شود بسیاری از نابسامانی‌های اقتصادی که امروزه متأسفانه در همین



جامعه ما با آن مواجه هستیم رفع شده و رشد و شکوفایی اقتصاد در امر تولید ایجاد شود، بنابراین همین نوع خود نگهداری یا تقوا، اقتصاد جامعه را از غده سرطانی شدن نجات می‌دهد و در جامعه ثبات اقتصادی ایجاد می‌شود که آن هم ایجاد اشتغال و رونق تولید و همچنین ایجاد امنیت اشتغال و درآمد را در تولید در پی خواهد داشت که این دو مکمل یکدیگر خواهند بود.

۱. ایجاد اشتغال و درآمد ناشی از رونق تولید

اشتغال به معنای مشغول کار بودن است که از جنبه‌های مختلفی همچون درآمدزایی، تولید و کارآفرینی، توسعه دانش و فن‌آوری اهمیت دارد و از آن جهت که بر مجموعه فعالیت‌های اقتصادی تأثیرگذار است، لذا نیاز به ایجاد اشتغال و درآمد ناشی از رونق تولید نمایان می‌شود. با توجه به این نیاز امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: «این فرمانی است از بنده خدا علی امیر المؤمنین به مالک فرزند حارث اشتر در عهدی که خود به او فرموده هنگامی که وی را کارگزار مصر گردانید، تا مالیات آنجا را جمع کند و با دشمنان بجنگد و کار مردم مصر را اصلاح نماید و شهرها را آباد نماید. به او فرمان می‌دهد که تقوای الهی را رعایت کند» (سید رضی، نامه ۵۱).

امام (ع) در اینجا دو هدف را تعیین می‌کند:

اول: اصلاح عباد یعنی مردمان؛

دوم: آبادانی بلاد یعنی کشور.

بین این دو هدف، ارتباط محکمی است؛ زیرا بدون اصلاح عباد، آبادانی بلاد ممکن نمی‌گردد و بدون آبادانی کشور، مردم اصلاح نمی‌پذیرند (حائری، ۱۳۷۸: ۶۹).

«عِمَارَةَ بِلَادٍ» (آبادانی کشور) با تولید و توجه ویژه به آن تحقق می‌یابد که امام (ع) در این نامه متذکر شده‌اند و امر به تولید نموده‌اند، زیرا وقتی تولید در بخشهای مختلف جامعه اعم از ساختمان سازی، راه‌اندازی کارخانه‌ها و کارگاههای تولیدی و غیره ایجاد شود، موجت عمارت و آبادانی شهرها می‌گردد. لذا این بخشهای تولیدی نیاز به نیروی انسانی و افرادی که مشغول به کار شوند دارد. در واقع لازمه تولید این است که اشتغال ایجاد شود و اشتغال هم یعنی تأمین تقاضای کار از طریق نیروی انسانی که در جانب عرضه، جوای کار است. چنانچه تولید کالا و خدمت در سطح جامعه از پویایی لازم بی‌بهره باشد، تقاضای مؤثر برای عامل کار شکل نمی‌گیرد و جامعه با پدیده بیکاری مواجه می‌شود، هم چنین اگر تولیدکننده نتواند نیروی کار مورد نیازش را تأمین کند، با رکود روبرو می‌گردد،

زیرا که تولید به نیروی کار وابسته است. در نتیجه نه تولید تحقق می‌یابد و نه اشتغال. بنابراین، (عمارت بلاد) همان تولید است که اشتغال نیز در پی آن ایجاد می‌شود که در این صورت است که اشتغال هم ایجاد می‌گردد. حال این نیروی انسانی اگر انسان موحدی باشد در راستای توحید در اطاعت، فقط و فقط از اوامر و نواهی الهی اطاعت می‌کند و توان همه جانبه خود را در جهت تولید بکار می‌گیرد که این مستلزم تقوا می‌باشد. واژه تقوای کار در نهان خود دو عنصر را شامل می‌شود: امانت کاری که همان رعایت حدود شرعی و قانونی کار است و دیگر توان و مهارت کاری (نظری، ۱۳۸۱: ۲۶).

تقوای کاری یعنی آنکه فرد در برابر کاری که می‌پذیرد، درستکار و امین باشد و هم توانمند و با مهارت. در این موقعیت هرچه مهارتش بیشتر باشد، خدمت بیشتری ارائه می‌دهد و چون تقوا اساس هر فضیلتی است و هم چنین با تحقق امانت و درستکاری، مقدار و حساسیت خدمت به فضیلت و تقوای فزون‌تر باعث تولید و به تبع آن آبادانی شهرها که همان عمارت بلاد از منظر امام علیه السلام می‌باشد، ایجاد می‌گردد. شیوه امام علیه السلام در مسأله تولید و در پی آن ایجاد اشتغال و کار این‌گونه الگو و هنجار کاری در جامعه قرار می‌گیرد، و کار و تلاش آن حضرت نمادی از مهارت و درستکاری و اخلاص است و مصداق روشن «تَقْوَى اللَّهِ» (نظری، ۱۳۸۱: ۲۵).

۲. ایجاد امنیت اشتغال و درآمد در تولید

امام علی علیه السلام می‌فرماید: «هیچ تلاش بامدادی در راه خدا، از کار صبح هنگام در جهت رفاه و آسایش فرزند و خانواده والاتر نیست» (ابن حیون، ۱۳۸۵: ۱۵/۲). بنابر توحید عبادی، فقط خداوند متعال است که استحقاق عبادت و اطاعت دارد. لذا امام علیه السلام در جهت عبادت و اطاعت از خداوند متعال در حدیث فوق می‌فرماید: با ارزش‌ترین کار، کار و تلاش فی سبیل الله جهت رفاه و آسایش خانواده است.

کسی که صبح هنگام بخاطر خداوند به جهت اشتغال و درآمد در تولید و برای امرار معاش خانواده از منزل خارج می‌شود و از طرفی برای اطاعت از خداوند متعال و از طرف دیگر بنا بر توحید ربوبی که ربوبیت جهان آفرینش فقط از آن خداوند است، به جهت اعتماد به خدا به سوی کسب و کار و تولید به طلب معاش می‌رود. که، نتیجه‌اش تداوم کسب و کار و درآمد پایدار در تولید و همچنین از بین رفتن فقر و نیازمندی در جامعه است، زیرا فقر، ناشی از کمبود اشتغال است. حال هر کس با اتکاء به خداوند متعال از طریق اشتغال آبرومندانه که ارزش و فضیلت هم محسوب می‌شود، امنیت شغلی و



درآمد در تولید برای خودش ایجاد کند، کار بسیار ارزشمندی کرده و لذا بدین شکل شغل و درآمد تولیدی در جامعه پایدار می‌شود، به گونه‌ای که کسی که شغل سالمی دارد، با تلاش و کار، شغلش را از دست نمی‌دهد و کسی هم که شغلی ندارد در سایه چنین اعتقاد و اعتماد به خداوند به‌دست می‌آورد. در نتیجه این کار و تلاش مضاعف، موجب افزایش تولید خواهد شد. بنابر این دیدگاه است که حکومت حق، شرایطی را فراهم می‌آورد که همه مردم، حداقل امکانات اساسی زندگی را داشته باشند. به عبارت دیگر، همه کسانی که می‌خواهند کار و تولید کنند، برایشان امکان کار فراهم باشد و افرادی هم که درآمد کافی از کارشان کسب نمی‌کنند یا حتی توان کار کردن ندارند، درآمد در حد کفاف و یک حداقلی زندگی را داشته باشند. امام (ع) در کوفه در دوران حکومت خود این حداقل امکانات اساسی را برای مردم تأمین نموده بود. (جهانیان، ۱۳۸۱: ۲۶) آنگونه که فرمود: «کسی در کوفه نیست که در رفاه بسر نبرد، حتی پایین‌ترین افراد، نان گندم می‌خورند، سرپناه دارند و از آب گوارا می‌نوشند» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۲۷/۴۰).

امام (ع) در مدت حکومت خویش که بیش از چهار سال بود، توانست ثبات اقتصادی لازم را در جامعه ایجاد کند. نتیجه چنین ایجاد امنیت در این حوزه اقتصادی، برابری حقوق و رفع تبعیض در جامعه تولیدی و همچنین باعث گسترش اشتغال مولد در تولید می‌شود.

۳. برابری حقوق و رفع تبعیض در جامعه تولیدی

از جمله مهمترین اقدامات در حوزه تولید که موجب رشد و توسعه آن می‌شود، برابری حقوق و رفع تبعیض در حوزه تولید است. یکی از اقدامات مهم امیرالمؤمنین (ع) زدودن تبعیض‌های اقتصادی و شکاف طبقاتی بود.

امام علی (ع) هم در گفتار و هم در سیره و رفتارشان همواره عدالت و رفع تبعیض و جلوگیری از شکاف طبقاتی را در جامعه و بطور مشخص در حوزه‌های اقتصادی، رعایت می‌نمودند، تا آنجا که در روز دوم حکومتشان فرمودند: «مبادا فردا زورمندان و ثروتمندان که در نعمت و عافیت دنیا غرق شده‌اند فریاد کنند. مبادا آنان که بوستان‌ها آراسته‌اند و نهرها را به سوی بوستان‌ها چرخانده‌اند و بر اسبان راهوار سوار شده‌اند و کنیزکان زیبا در خانه‌ها دارند، چون آنان را از کارهایی که می‌کردند بازدارم و تنها حقوق مشروعشان را بدیشان بپردازم، این کار را بر خود ننگ و عار بدانند و خشمگین شوند و اعتراض کنند و فریاد برآرند که پسر ابوطالب ما را از حقوقمان محروم ساخت. آگاه باشید هرکس از

مهاجران و انصار، از اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله که خود را به سبب مصاحبت با پیامبر برتر از دیگران می‌بینند، باید بدانند که برتری آشکار برای روز جزاست و نزد خدا و پاداش و اجر آن را خدا خواهد داد. [اما امروز] هرکس دعوت خدا و رسول را اجابت کرده باشد و ملت ما را تأیید کند و دین ما را بپذیرد و قبله ما را قبله خود بشناسد، از حقوق اسلامی برابر برخوردار می‌شود و حدّ و حدود اسلامی یکسان بر او جاری خواهد گشت. شما همگی بندگان خدایید و این اموال از آن خداست که باید با سهم برابر میان شما تقسیم شود. هیچ کس را در آن بر دیگری برتری نیست و به تقوای پیشگان فردا در نزد خدا نیکوترین جزا و برترین پاداش داده خواهد شد» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۳۷/۷).

حضرت می‌فرماید: «شما همگی بندگان خدایید» که بنا بر توحید خالقیت آفریننده همه موجودات خداوند است و با توجه به ادامه فرمایش حضرت: «اموال خدا که اشاره به بیت المال دارد باید با سهم برابر بین مخلوقات خداوند تقسیم شود و برتری بین افراد نیست مگر به تقوا». پس به سفارش امیرالمؤمنین علیه السلام در بهره بردن از اموال عمومی و حقوق افراد یکسان است و آنچه باعث برتری می‌شود، تقوای الهی است.

۴. گسترش اشتغال مولد در تولید

رشد اقتصادی به معنای افزایش ثروت و بهره‌مندی از طبیعت تا حد امکان می‌باشد. بدین ترتیب رفاه اقتصادی جامعه از طریق اشتغال افزون‌تر فراهم می‌شود و درآمد بیشتری برای نیروی کار ایجاد شده و امنیت اقتصادی افراد افزایش پیدا می‌کند (جهانیان، ۱۳۸۱: ۳۵).

امام علی علیه السلام در این مورد در خطبه ۱۴۳ نهج البلاغه می‌فرماید: «آگاه باشید زمینی که زیر پای شماس است و شما را تحمل می‌کند و آسمانی که بر سرتان سایه افکنده، تسلیم و مطیع پروردگارتان هستند. زمین و آسمان نه برای دلسوزی به شما برکت می‌دهند و نه به خاطر نزدیک شدن به شما و نه بدان جهت که امید خیر و نیکی از شما دارند، بلکه از جانب پروردگار مأمورند که به شما خیر برسانند، فرمان حق را اجرا نموده و برای تأمین مصالح و منافع شما به پا خیزند» (سید رضی، خطبه ۱۴۳).

ابن میثم در شرح این خطبه بیان می‌کند: «امام علیه السلام نخست در آغاز خطبه تذکر می‌دهد که این زمینی که برای رستنیها مانند مادر و آسمانی که برای آفریدگان جهان به منزله پدر است، فرمانبردار پروردگار خویشند، «مُطِيعَتَانِ لِرَبِّكُمُ» این که فرموده است هر دو مطیع پروردگارند منظور این است که در زیر فرمان قدرت خداوندند. نکته‌ای در این عبارت است و آن اینکه: حوادثی که در نتیجه تأثیرات



کرات آسمانی در این جهان پدید می‌آید، معلول اراده و قصد ذاتی آنها نیست و مانند آنچه از نظر اغراض مادی میان مردم متداول است، برای دلسوزی به حال مردم یا جهت تقرّب و کسب منزلت و یا به امید جلب منفعت از آنها ناشی نمی‌شود، زیرا آسمانها و زمین از این امور بی‌نیازند، لیکن چون کرات آسمانی برای کسب کمالاتی که شایسته آنهاست و از جانب خداوند متعال برای آنها مقرر شده، پیوسته در گردش و جنبش بوده و رام و مطیع اویند و از این حرکتها زمین برای رویش گیاه و کشت و زرع آماده و حیوانات و آذوقه و ارزاق که مایه بقای آنهاست پدید آمده است، لذا مصالح و منافع حیوانات نیز بسته به همین حرکات و اتصالات کرات سماوی بوده به فرمان خداوند مدبّر عزیز و حکیم بر وفق آنها جاری می‌باشد و منظور امام (ع) از آنچه تا این جا گفته شده این است که عظمت مقام ربوبی در دلها جایگزین شود و ارزاق و اسباب حصول آنها را از او بدانند و به او منسوب کنند، تا در نتیجه مردم به سوی او رو آورند و گناهان را که مانع افاضه رحمت پروردگار است ریشه کن سازند» (بحرانی، ۱۳۷۵: ۳/۳۴۱).

طبق فرمایش امام (ع) بنا بر توحید در ربوبیت که تدبیر و اداره امور عالم به دست خداوند قادر متعال است و با توجه به فراهم شدن اسباب رزق و دیگر بر خوداری از برکت زمین و آسمان که شامل مخلوقات خداوند می‌شود، خداوند متعال، بستر چنین رشد و اشتغال مولد را برای بندگانش بر اساس توحید ربوبی فراهم نموده است، چرا که اداره و تدبیر جهان خلقت با خداوند است. بر این اساس فعالیت‌های مولد در بخش‌های مختلف اقتصادی سبب می‌گردد تا تولید متناسب با نیازهای جامعه افزایش پیدا کند و کلاً هر اموری را که زمینه اشتغال، درآمد و ثروت جامعه را فراهم کند را هم شامل می‌شود (جهانیان، ۱۳۸۱: ۳۶).

باید توجه داشت راه‌های افزایش اشتغال و ازدیاد درآمد که باعث گسترش تولید می‌شود بسیار است، اما در اینجا چهار مورد آن را که در کلام حضرت امیر (ع) بدان پرداخته شده و از اهمیت بیشتری برخوردار است بیان می‌شود: کشاورزی، دامداری، صنعت، تجارت.

۵. توسعه بخش کشاورزی در اشتغال مولد تولید

خداوند بر اساس ربوبیت تشریحی الهی عهده دار قانون‌گذاری با هدف سعادت و هدایت دنیوی و اخروی بشر است. در عبارات متعددی از نهج البلاغه به هدفمند بودن خلقت تصریح شده است.

از جمله امام علی علیه السلام در خطبه ۸۶ نهج البلاغه می‌فرماید: «ای مردم، خدا را، خدا را در نظر بگیرید (بترسید از خدا) درباره آنچه که از شما در حفظ و عمل به قرآن خواسته است و در مراعات عمل به حقوقی که نزد شما به ودیعت نهاده است، زیرا خداوند سبحان شما را بیهوده نیافریده و بحال خودتان وانگذاشته و شما را در جهل و کوری رها ننموده است» (سید رضی، خطبه/۸۶).

خداوند متعال بر اساس همین هدفمندی و بیهوده نبودن خلقت و وظایفی را بر عهده انسانها در جهت پیشبرد امور نهاده است. از جمله این امور، استفاده از زمین است که یکی از منابع طبیعی و مؤثر در عرصه اقتصادی زندگی انسان می‌باشد. زمین از مهمترین ثروت طبیعی بوده و بدون آن تقریباً هیچ نوع فعالیت تولیدی میسر نیست.

از آنجا که در نظر امام علی علیه السلام بخش کشاورزی جایگاه ویژه‌ای دارد و صلاح و نفع و خیر مردمان به صلاح طبقه کشاورز وابسته است؛ لذا امیرالمؤمنین توجه خاصی به بخش کشاورزی و توسعه آن نموده‌اند (جهانیان، ۱۳۸۱: ۴۰).

این توجه و توصیه امام هدی است که در نامه‌ای به قرظ بن کعب انصاری در راستای حفظ بخش کشاورزی دستور بازسازی نهری را صادر می‌فرماید:

«اما بعد، مردانی از اهل ذمه در حوزه استحقاقی زمین‌های خراجی تو درباره نهری که از بین رفته صحبت کردند و در این نهر، نفع آنها و افزایش ثروت برای مسلمین است؛ بنابراین، تو و آنها کارشناسی کنید، سپس عمران و اصلاح نهر را به عهده بگیر؛ پس به جانم سوگند که رفاه و افزایش درآمد آنها بسیار محبوب‌تر است نزد من تا اینکه از این زمین‌ها خارج شده و بیکار و عاجز شوند و یا این که (در این زمین‌ها باقی بمانند) و در وظیفه کشاورزی خود که به صلاح کشور است کوتاهی کنند» (احمدی میانجی، ۱۴۲۶: ۱/۴۵۰).

یکی از بایدهای رشد اقتصادی و به تبع آن افزایش تولید، رشد بخش کشاورزی است. از یک سو مازاد سرمایه و از سوی دیگر نیروی کار. یعنی از طرفی، هم می‌تواند موتور توسعه صنعتی را در تولید روشن کند و از طرف دیگر، خانوارهای این بخش، بازار مصرف کالاهای بخش صنعت تولید می‌باشند. لذا، توسعه اقتصادی پویا در حوزه تولید، بدون رشد صحیح بخش کشاورزی تحقق نمی‌یابد (جهانیان، ۱۳۸۱: ۴۱).

امام علی علیه السلام به مردم سفارش و توصیه به کار کشاورزی نموده‌اند: «هر کس آب و خاکی در اختیار داشته باشد و (کشت و کاری نکند و) فقیر بماند، خدا او را از رحمت دور سازد زیرا آب، رمز



زندگی است و خاک، خواه زمین یا معدن رمز تولید است» (حمیری، ۱۴۱۳: ۱۱۵). تأکید امیر مؤمنان علی (ع) بر اهمیت بخش کشاورزی در حوزه تولید، علاوه بر اهمیت واقعی سهم این بخش در ایجاد اشتغال سازنده و مفید و گسترش اشتغال مولد، نشان دهنده این نکته می‌باشد که هر گاه فرهنگ تولیدی در جامعه تضعیف شود، بر دولت و کارگزاران آن لازم است برای بازگشت و تصحیح فرهنگ تولید، سرمایه‌گذاری‌های ضروری انجام دهند، تا امنیت اشتغال و درآمد هم در بخش تولید تضمین شود (جهانیان، ۱۳۸۱: ۴۲).

۶. توسعه دامداری در اشتغال مولد تولید

دامداری از نظر اهمیت، هم‌شأن و هم‌تراز کشاورزی است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در دوران جوانی گوسفند پرورش می‌داد. با ظهور اسلام، سرزمین‌های زراعی فتح شدند و به قلمرو اسلام پیوستند. در نتیجه از اهمیت دامداری به شکلی که در جزیره العرب متداول بود، کاسته شد. پس از فتح عراق، مصر و ری، هر خانواده‌ای صاحب زمین کشاورزی شد و با درآمدهای زیادی که از این رهگذر به دست آمد، خانواده‌ها از پرداختن به دامداری و تحمل سختی‌های آن بی‌نیاز شدند و دیگر کسی حاضر نبود سختی‌های دامپروری را بر خود آسان کند. از این رو شیوه پرورش دام تغییر یافت. به موجب این تغییر چنان‌که در دستورات امام آمده است، مسلمانان می‌توانستند به جای آن‌که دام را به صحرا ببرند، در داخل مرزعه یا خانه به پرورش آن بپردازند (دین‌پرور، ۱۳۹۴: ۲/۶۹۴). امیرالمؤمنین (ع) درباره اهمیت دامداری می‌فرماید: «فرشتگان، خانه‌ای را که در آن گوسفند باشد، مقدس می‌شمارند» (همان).

با این شیوه جدید، دامداری جایگاه واقعی خود را بازیافت و از خطر نابودی و انقراض در امان ماند؛ خطری که با توجه به پیشرفت گسترده اقتصادی در اثر فتوحات اسالمی و روی آوردن مردم به کار در زمین‌های کشاورزی، آن را تهدید می‌کرد. با این روش، امام (ع) این فعالیت اقتصادی و مولد را از نابودی رهانید (همان، ۶۹۵).

۷. بسامانی صنعت در اشتغال مولد تولید

در جامعه صنعتی امروز، صنعت بخش عمده اشتغال را تأمین می‌کند. ایجاد صنایع هم باعث می‌شود که تعدادی از افراد جامعه هم در بخش‌ها شغل‌های مولد و مفید داشته باشند و هم با ساختن

ابزارهایی به رونق بخش کشاورزی و گسترش آن در جهت بالا بردن اشتغال و تولید بیش تر در آن بخش کمک شایانی نمایند.

با ظهور اسلام و شروع فعالیت های جدید اقتصادی، شیوه زندگی در جزیره العرب دگرگون شد. رسول اکرم صلی الله علیه و آله مردم را به پیروی از این شیوه فراخواند. درگیری های نظامی با قریش، ساختن شمشیر، نیزه و دیگر ابزارهای دفاعی را بر مسلمانان تحمیل کرد. این کار موجب شد دغدغه روحی که مانع از پرداختن مسلمانان به چنین فعالیت هایی می شد، از بین برود. از روش هایی که برای تشویق مردم به کار می رفت تا به شغل های صنعتی روی آورند، ذکر داستان هایی از زندگی پیامبران و کارهایشان بود. امام علی علیه السلام نیز برای یارانش زندگی حضرت داوود علیه السلام را نقل می کرد که به هنگام جنگ زره می ساخت و به هنگام صلح، حصیر و زنبیل هایی از لیف خرما که برای حمل خرما از جایی به جایی دیگر استفاده می شد. (سید رضی، خطبه ۱۸۱) در ابتدا صنعت تنها محدود به رفع نیازهای ضروری بود و رونق کشاورزی و دامداری را نداشت (دین پرور، ۱۳۹۴: ۲/۶۹۴).

به همین دلیل است که امام علی علیه السلام ضمن توجه دادن مردم به راه های گوناگون اشتغال مولد و کسب درآمد، اشتغال و امرار معاش، بخش صنعت را هم مورد توجه قرار داده اند. در دیدگاه امام علی علیه السلام قوام طبقات کشاورز و کارمند لشکری و کشوری به وجود صنعتگران پیشه ور در بخش تولید است، زیرا اینها تقاضای کالاهای مورد نیاز مصرفی و سرمایه ای را پاسخگو هستند. (جهانیان، ۱۳۸۱: ۴۳) بدین جهت امام علیه السلام فرموده اند: «و کار این جمله [سپاهیان، کشاورزان، قضات، عاملان و نویسندگان] استوار نشود جز با بازرگانان و صنعتگران که فراهم می شوند و با سودی که به دست می آرند، بازارها را برپا می دارند و کار مردم را کفایت می کنند در آنچه که دیگران مانند آن نتوانند» (سید رضی، نامه ۵۳).

لذا اثر وجودی صنعتگران، کفایت کردن کار مردمان است، چون به یاری فکر و بازوی خود، مصنوعاتی از جمله کالاهای سرمایه ای و مصرفی را تولید می کنند که دیگران توان ساخت آنها را ندارند و کار بازرگانان این است که این مصنوعات را به بازارهای مصرف برسانند و چرخه تولید را استمرار بخشند (نظری، ۱۳۸۱: ۳۴).



۸. بسامانی تجارت در اشتغال مولد تولید

تجارت، نوعی کار تولیدی و مفید بوده و منافع حاصله از آن درآمد تولیدی محسوب می‌شود. چنانچه مصنوعات صاحبان صنعت به جهت کمک به بازارهای مصرف روانه نگردد، تولید صنایع ادامه نمی‌یابد و طبقاتی چون کشاورزان، نظامیان، قضات، کارمندان و... به کالاهای ابزاری و مصرفی مورد نیازشان دست پیدا نمی‌کنند. به همین دلیل امام علیه السلام استواری دیگر طبقات را به دو طبقه بازرگان و صنعتگر وابسته می‌داند. (نظری، ۱۳۸۱: ۳۴). وقتی که پیامبر صلی الله علیه و آله پیمان برادری را بین مهاجران و انصار برقرار کرد، مسلمانان بر شریان‌های اقتصادی مدینه مسلط شدند. انصار به کشاورزی پرداختند و مهاجرین به تجارت. از این پس تجارت در میان مسلمانان پیشرفت زیادی کرد. وقتی قلمرو حکومت اسلامی رو به گسترش نهاد و ثروت‌های زیادی در دست مسلمانان قرار گرفت، تجارت علاوه بر آن که عامل سودورزی بود، دو هدف دیگر را نیز دنبال می‌کرد (دین‌پرور، ۱۳۹۴: ۶۹۵/۲).

۱. بهره‌برداری مناسب از ثروت‌ها و جلوگیری از انباشت، رکود و بی‌مصرف ماندن اموال؛
 ۲. تجارت به‌عنوان عاملی برای صدور اسلام به سرزمین‌هایی که با اسلام آشنایی نداشتند.
- ثمره این تفکر اسلام آوردن بسیاری از کشورهای اسلامی مانند اندونزی به‌دست تاجران مسلمان بود (دین‌پرور، ۱۳۹۴: ۶۹۵/۲). امام علی علیه السلام به پیروی از سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله به تجارت اهمیت می‌داد و مسلمانان را به آن تشویق می‌کرد: «به تجارت بپردازید که شما را از آنچه در دست مردم است، بی‌نیاز می‌گرداند.» امام علی علیه السلام مسلمانان غیرعرب را نیز به تجارت وامی‌داشت، زیرا آنان از ویژگی کشورهای دیگر آگاهی داشتند. از این‌رو می‌توانستند به تجارت بپردازند. امام علیه السلام خطاب به آنان می‌فرماید: «تجارت کنید. خداوند به شما خیر و برکت دهد. من از رسول خدا صلی الله علیه و آله شنیدم که می‌فرمود: روزی ده جزء دارد که نه جزء آن در تجارت است و یک جزء در دیگر کارها.» امام در بخشی از سخنان خویش به زیبایی کار تجارت اشاره دارد که چگونه تاجر برای تجارت به دریا سفر می‌کند و به سیاحت جهان هستی می‌پردازد. امام علیه السلام در فرمان‌نامه خود به مالک در حمایت از تاجران می‌فرماید: آنان مایه‌های سودند و ابزار راحتی و آسایش را برای مردم فراهم می‌آورند و از دیار دور و نزدیک کشور، خشکی و دریا و سرزمین‌های ناهموار و کوهستان‌های صعب العبور را درمی‌نوردند؛ جاهایی که مردم با آن‌ها آشنا نیستند و جرأت رفتن بدان‌جا را ندارند و آن کالاها را که در دسترس مردم نیست فراهم می‌آورند (سید رضی، نامه ۵۳؛ دین‌پرور، ۱۳۹۴: ۶۹۴/۲).
- بازرگانان، مظهر فعالیت‌های اقتصادی و کسب و کار مورد نیاز جامعه‌اند و بی‌گمان بسامانی آنان،

موجب بسامانی جامعه می‌شود، چرا که سرنوشت طبقات مختلف جامعه در عینیت و حیات اجتماعی به یکدیگر وابسته است. از همین روست که در آموزه‌های امیر مؤمنان علی علیه السلام این جایگاه، مهم و اساسی معرفی شده است: «بی گمان خدای عزّ و جلّ پیشه ور درستکار را دوست دارد» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۱۳/۵).

با توجه به حدیث فوق که امام فرموده‌اند خداوند پیشه ور درستکار را دوست دارد، انسانی که معتقد به تقوای الهی باشد و اینکه بر اساس توحید در اطاعت، اطاعت پذیری در برابر خداوند داشته باشد؛ لذا در تجارت درستکاری را سرلوحه خود نموده و این‌گونه در جهت جلب رضای خداوند بدنبال کسب حلال می‌رود.

بازرگانان و صنعتگران به عنوان بخشی مهم از گردانندگان اقتصادی جامعه، گذشته از تأمین قسمتی از نیازهای اقتصادی، مایه روانی زندگی و آسایش اجتماعی اند و چنانچه در جایگاه خود باشند و در پیوند با دیگر گروه‌ها در سامانی درست و عادلانه قرار گیرند و درستکاری را پیشه خود کنند، روابط اجتماعی هم در جامعه به واقع رو به سلامت و آسایش می‌رود (دلشاد تهرانی، ۱۳۹۵: ۲۲۹).

علاوه بر این امام علیه السلام در حکمت ۱۲۳ نهج البلاغه می‌فرماید: «خوشا به حال آنکه نفس اماره خود را ذلیل کند و کسبی حلال و پاکیزه به دست آورد» (سید رضی، قصار/۱۲۳).

یکی از عوامل موفقیت و نشاط در عبادت و استجاب دعا، کسب حلال است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۲۷/۱۳). امام علی علیه السلام بر لزوم پرهیزکاری و تفقه تاجر در حکمت ۴۴۷ نهج البلاغه تأکید کرده‌اند: «هر که بدون دانستن احکام کسب و تجارت به بازرگانی پردازد گرفتار ربا خواهد شد» (سید رضی، حکمت ۴۴۷).

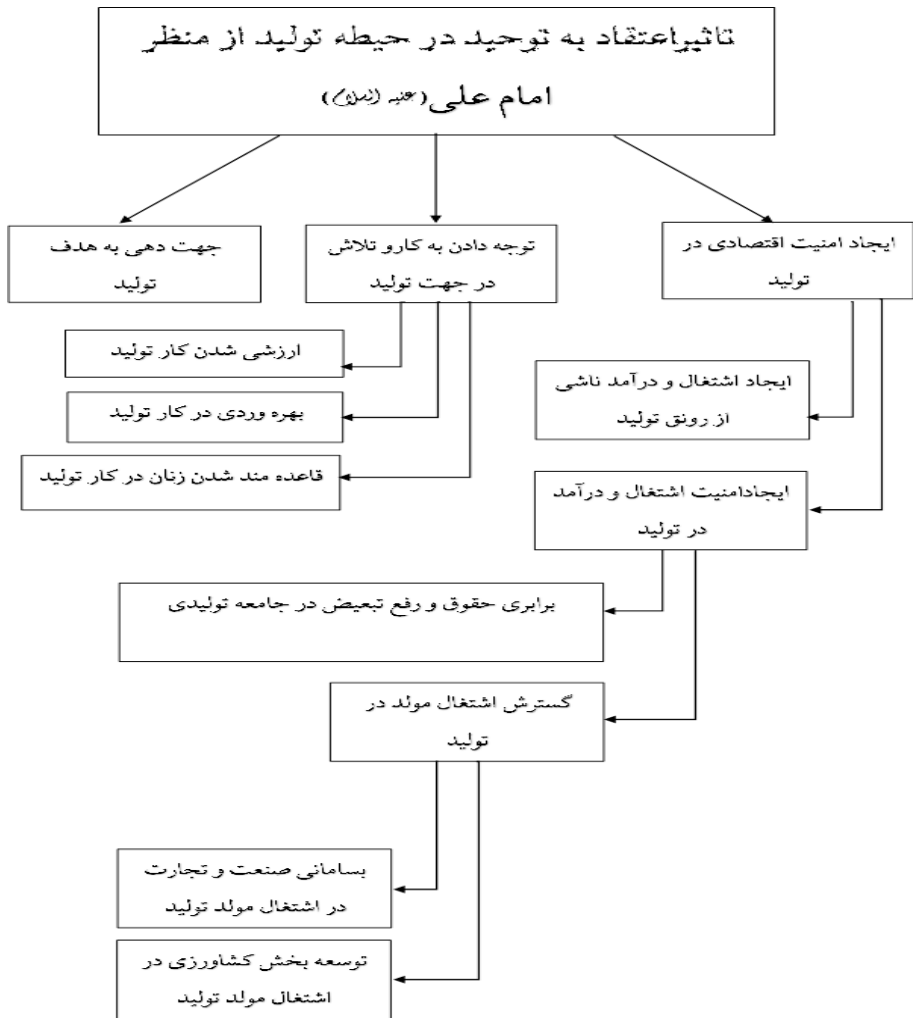
«اِزْتَطَمَ» از ماده «رطم» (بر وزن ختم) به معنی فرو رفتن در چیزی است که امکان بیرون آمدن از آن نیست و معمولاً تشبیه به گِل و لای عمیق و باتلاق می‌کنند، که وقتی کسی در آن بیافتد قادر به خروج نمی‌باشد. در زبان عرب، ارتطام را به معنای فرو رفتن در چیزی دانسته‌اند که اگر هم کسی بتواند از آن بیرون بیاید همراه با اندوه و غم سنگین خواهد بود. آنچه مسلم است ورود در هر کاری بدون آگاهی از مسائل مربوط به آن، مشکل آفرین است به خصوص ورود در تولید و به تبع آن تجارت بدون آگاهی از فقه اسلامی انسان را گرفتار معاملات حرام و اعمال نامشروع می‌کند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۵۳۸/۱۵) در اقتصاد تولید محور آحاد جامعه منتفع خواهند شد که این در معاملات ربوی محقق نخواهد شد. در فرمایشات دیگری نیز امام علیه السلام بر در خطر بودن تاجر تأکید کرده‌اند، علت



مخاطرات این است که تاجر گمان کند با جمع کردن اموال خوشبختی را برای خود ذخیره کرده؛ در حالیکه ممکن است مال و ثروت برای او به عنوان هدف واقع شود و در عمل، روشها مورد غفلت قرار گیرند. چه بسا با هر روشی اگرچه غیر مشروع، درصدد افزایش مال و ثروت بر می‌آید و با این پندار، خود را به کم فروشی و ربا و دروغ گفتن و قسم‌های خلاف می‌اندازد؛ (محمدی ایوانکی و همکاران، ۱۳۹۸: ۱۱۱) لذا بدین جهت است که حضرت به پرهیزگاری تجار در نامه ۳۱ نهج‌البلاغه تأکید فرموده‌اند: «بازرگان، خود را به خطر می‌اندازد و چه بسا مال و ثروت کم که از ثروت زیاد برکت بیشتری دارد» (سید رضی، نامه/۳۱).

نتیجه‌گیری

با توجه به ضرورتی که در بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی توسط مقام معظم رهبری بیان شده بود ضرورت ایجاد می‌کرد که برای بیان نظریات اسلامی در باب اقتصاد و بخصوص در امر تولید تحقیقی صورت گیرد نتیجه این تحقیق که با هدف سؤال تأثیر اعتقاد به توحید در تولید از منظر امام علی (ع) انجام گرفت این موارد بود. که اعتقاد به توحید باعث جهت دهی به هدف تولید و توجه دادن به کار و تلاش در جهت تولید می‌شود. این توجه دادن به کار و تلاش در جهت تولید خود، زمینه ساز قاعده‌مند شدن زنان در کار تولید و ارزشی شدن کار تولید و بهره‌وری در کار تولید است. از طرف دیگر اعتقاد به توحید باعث ایجاد امنیت اقتصادی در تولید می‌شود که این امر باعث ایجاد امنیت اشتغال و درآمد در تولید و در نتیجه برابری حقوق و رفع تبعیض در جامعه تولیدی، گسترش اشتغال مولد در تولید و توسعه بخش کشاورزی در اشتغال مولد تولید و بسامانی صنعت و تجارت در اشتغال مولد تولید می‌گردد. (نمودار ذیل)





فهرست منابع

۱. رضایی اصفهانی، محمد علی و همکاران، نخستین ترجمه گروهی قرآن کریم، قم: دار الذکر، ۱۳۸۴ ش.
۲. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغة لابن ابی الحدید، محقق و مصحح: ابراهیم، محمد ابوالفضل، قم: مکتبة آية الله المرعشي النجفي، ۱۴۰۴ ق.
۳. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، دعائم الإسلام، محقق و مصحح: فیضی، آصف، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۳۸۵ ق.
۴. احمدی میانجی، علی، مکاتیب الأئمة عليهم السلام، محقق و مصحح: فرجی، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۶ ق.
۵. ارلی، علی بن عیسی، كشف الغمة فی معرفة الأئمة (ط- القديمة)، محقق و مصحح: رسولی محلاتی، هاشم، تبریز: بنی هاشمی، ۱۳۸۱ ق.
۶. بحرانی، میثم بن علی بن میثم، ترجمه: شرح نهج البلاغه (ابن میثم)، مترجم: قربانعلی محمدی مقدم - علی اصغر نوایی یحیی زاده، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی ۱۳۷۵ ش.
۷. جهانیان، ناصر، امنیت اقتصادی، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۱ ش.
۸. حسینی خامنه‌ای، سید علی، کتاب بیانیه گام دوم انقلاب خطاب به ملت ایران، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی ۱۳۹۷ ش.
۹. حمیری، عبد الله بن جعفر، قرب الإسناد (ط- الحدیثة)، محقق و مصحح: مؤسسه آل البيت (ع)، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۳ ق.
۱۰. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، مبانی اقتصاد اسلامی، تلخیص و تکمیل: غلامرضا مصباحی و سیدهادی عربی، قم: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۷۷ ش.
۱۱. دلشاد تهرانی، مصطفی، تراز حیات، تهران: انتشارات دریا، ۱۳۹۵ ش.
۱۲. دین‌پرور، سید جمال‌الدین، دانشنامه نهج البلاغه، تهران: انتشارات مدرسه، ۱۳۹۴ ش.
۱۳. سید رضی، نهج البلاغه، نسخه صبحی صالح، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.

۱۴. طبرسی، فضل بن حسن، نثر اللآلی، ترجمه: شیخی، مترجم: شیخی، حمید رضامحقق و مصحح: زبری قاینی، محمد حسن، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۳۸۴ ش.
۱۵. طهماسبی، کاظم و عبدالله اسکندری، روش های تولید، تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور، ۱۳۹۶ ش.
۱۶. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، محقق و مصحح: رسولی محلاتی، هاشم، تهران: المطبعة العلمية، ۱۳۸۰ ق.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی، مصحح: غفاری علی اکبر و آخوندی، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ ق.
۱۸. مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، بحارالأنوار (ط- بیروت)، محقق و مصحح: جمعی از محققان، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۱۹. محمدی ایوانکی، محسن. رضا امرائی، ۱۳۹۸ ش، نظام اقتصادی در نهج البلاغه. تهران: چاپ اول، نشر نورعلم.
۲۰. محمدی، داود و محسن آبتی، کلیات اقتصاد، تهران: چاپ دوم، نور پردازان، ۱۳۷۸ ش.
۲۱. مدرس وحید، احمد، شرح نهج البلاغه (مدرس وحید)، قم: احمد مدرس وحید، بی تا.
۲۲. مفید، محمد بن محمد، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، محقق و مصحح: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، جلد ۲، چاپ اول، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۲۳. مکارم شیرازی، ناصر، جمعی از فضلا، پیام امام امیرالمؤمنین علیه السلام، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۵ ش.
۲۴. نظری، حسن، کار و تولید، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۱ ش.



The Role of Monotheism in Preventing Economic Corruption of In-charges from the Perspective of Nahj al-Balaghah*

Hamidreza Sarvarian^۱
Negin Davoodi Juneqani^۲
Majid Davoodi Juneqani^۳

Abstract

Monotheism is one of the important issues of belief that separates pure and real human life from ordinary life. In addition to individual life, human beings also have various social responsibilities and are required to observe them. One of the responsibilities is defined in the economic dimension, which is one of the most fundamental issues of governments and the life of society, and in the view of the Supreme Leader of the Revolution, is a decisive point. Unfortunately, Iran is facing the ominous phenomenon of economic corruption that the Supreme Leader in the fourth paragraph of the declaration of the second step, addressed to the nation with the headline “Justice and the fight against corruption”, and pointed out the importance and public duty in its realization. According to the results of this study, the elimination of corruption causes justice in society, poverty alleviation and creating public hope and trust in in-charges. In the present article, with a descriptive and analytical method, it was tried to explain the effect of monotheistic thought as an important deterrent factor in preventing economic corruption of in-charges inspired by Imam Ali’s (A.S) statements.

Keywords: Monotheistic Thought, Economics, Economic Corruption, Declaration of the Second Step of the Revolution.

*. Date of receiving: ۱۲, ۱۰, ۲۰۲۱ - Date of approval: ۲۰, ۱۲, ۲۰۲۱.

۱. Associate Professor of Hazrat Masoumeh University of Qom. (h.sarvarian@hmu.ac.ir)

۲. Master of Hadith Sciences, Orientation in Nahj al-Balaghah, (Corresponding Author); (davoodijuneghani@gmail.com).

۳. Master Student of Administrative Procedure Law, Tehran University of Judicial Sciences and Administrative Services; (davoodimajid@gmail.ir).



نقش توحیدباوری در پیشگیری از مفاصد اقتصادی کارگزاران از منظر نهج البلاغه*

حمیدرضا سروریان^۱ - نگین داودی جونقانی^۲ - مجید داودی جونقانی^۳

چکیده

توحید از مباحث مهم اعتقادی است که زندگی پاک و واقعی انسان را از زندگی معمولی جدا می‌سازد. انسان علاوه بر زندگی فردی، مسئولیت‌های گوناگون اجتماعی را نیز دارا بوده و ملزم به رعایت آنهاست. یکی از مسئولیت‌ها، در بُعد اقتصادی تعریف شده که از اساسی‌ترین مسائل حکومت‌ها و حیات جامعه به‌شمار می‌آید و در نگاه رهبر انقلاب، یک نقطه کلیدی تعیین‌کننده است. اما متأسفانه کشور ایران با پدیده شوم فساد اقتصادی مواجه بوده که مقام معظم رهبری در بند چهارم بیانیه گام دوم، خطاب به ملت با تیتراژ «عدالت و مبارزه با فساد» به اهمیت و یک وظیفه همگانی در تحقق آن اشاره نموده است. بر اساس نتایج این پژوهش، از بین رفتن فساد، سبب عدالت در جامعه، فقرزدایی و ایجاد امید و اعتماد عمومی مردم به کارگزاران می‌باشد. در مقاله حاضر به روش توصیفی و تحلیلی تلاش شد تا تأثیر اندیشه توحیدی به‌عنوان عامل مهم بازدارنده در پیشگیری از فساد اقتصادی کارگزاران با الهام از بیانات علوی تبیین گردد.

واژگان کلیدی: اندیشه توحیدی، اقتصاد، مفاصد اقتصادی، گام دوم انقلاب.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۲۰ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۹/۲۹.

۱. دانشیار دانشگاه حضرت معصومه (س) قم؛ (h. sarvarian@hmu.ac.ir).

۲. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث گرایش نهج البلاغه، دانشگاه حضرت معصومه (س)، قم، (نویسنده مسؤل): (davoodijuneghani@gmail.com).

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد حقوق دادرسی اداری دانشگاه علوم قضایی و خدمات اداری تهران؛ (davoodimajid@chmail.ir).



مقدمه

فساد اقتصادی از جمله چالش‌هایی است که بسیاری از جوامع اسلامی و غیر اسلامی با آن مواجه بوده و این پدیده شوم علاوه بر ایجاد ناامیدی در مردم منجر به ایجاد شکاف میان دولت و ملت شده است؛ بدین علت که به بیان رهبر انقلاب «فساد اقتصادی و دیگر مفاسد توده‌چرکین کشورها و نظام‌ها اگر در بدنه حکومت‌ها عارض شود، زلزله ویرانگر و ضربه‌زننده به مشروعیت آنها است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۱۱) و مانعی بزرگ برای تحقق هدف والای اسلام یعنی عدالت و رفاه اجتماعی است. بنابراین حکومت اسلامی موظف است که به مبارزه با این پدیده که اسباب انحصارطلبی و استفاده‌های نامشروع را فراهم می‌آورد، همت گمارد. همان‌گونه که حضرت امیر دلیل خود از قبول حکومت را برپایی نشانه‌های دین خدا و یاری ستم دیدگان بیان نمودند (سید رضی، ۱۴۱۴: ۱۸۹) به سبب اهمیت این مسئله رهبر معظم انقلاب در بیانی‌های که سرنوشت‌سازترین حوادث و رخداد‌های پیش از انقلاب و پس از آن را بیان نموده‌اند بر مبارزه جدی با فساد اقتصادی تاکید داشتند؛ بدین سبب که مبارزه با فساد اقتصادی گام بلندی در تحقق عدالت علوی یعنی آرمان بزرگ انقلاب اسلامی است. ایشان در جلسات و سخنرانی‌های متعدد دولت را مرکز اصلی مبارزه با فساد اقتصادی معرفی (خامنه‌ای، ۱۳۸۲) و از دولتمردان خواستند که وارد میدان عمل شده و با مفسدین برخورد جدی داشته تا امنیت اقتصادی در جامعه محقق گردد. ایشان فرمودند: «همه باید بدانند طهارت اقتصادی شرط مشروعیت همه مقامات حکومت اسلامی است. همه باید از شیطان برحذر باشند و از لقمه حرام بگریزند و از خداوند در این باره کمک بخواهند و دستگاه‌های نظارتی و دولتی باید با قاطعیت و حساسیت از تشکیل نطفه فساد پیشگیری و با رشد آن مبارزه کنند. این مبارزه نیازمند انسان‌های با ایمان، جهادگر و منبع الطبع با دستانی پاک و دل‌هایی نورانی است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۱۱). بدین ترتیب تأمین امنیت اقتصادی از مهم‌ترین کارکرد دولت‌ها است که تنها از طریق مدیریت و نظارت دقیق و به‌کارگیری کارگزاران شایسته محقق می‌گردد. این پژوهش به دنبال پاسخ به این پرسش است که برخورداری از بینش توحیدی تا چه حد در پیشگیری از فساد اقتصادی کارگزاران ثمربخش است؟ نگارندگان درصدد بیان این مسأله هستند که برخورداری از ایمان و اعتقاد به خداوند عاملی مهم در جهت از بین رفتن فساد اقتصادی در میان کارگزاران است؛ زیرا بینش توحیدی و مرتبه ایمان افراد در تمام زندگی آنها متبلور شده و هرکس به اندازه معرفت و بندگی‌اش در برابر خدا، رفتار خود را سامان می‌دهد و هر آنچه سر انسان می‌آید انعکاس

رفتار خود اوست. مطابق آیات قرآن اعمال و رفتارهای انسان عامل اصلی ایجاد فساد در جامعه است و خداوند با نزول مجازات‌های مختلف می‌خواهد نتیجه بعضی از اعمال انسان‌ها را به آنها بچشاند شاید از عملکرد خود توبه نموده و به‌سوی او بازگردند تا به‌آن‌های برای روز حساب نداشته و مهلتی نیز در این دنیا داشته باشند (روم: ۴۱).

بنابراین برعهده سطوح بالای حاکمیت و همه اقشار مردم است که از باب وجوب امر به معروف و نهی از منکر دست به‌دست هم داده، با برنامه‌ریزی و با اراده کامل به مبارزه با مفاسد به‌ویژه مفاسد اقتصادی بپردازند؛ زیرا فساد اقتصادی مهم‌ترین عامل تهدیدکننده اقتدار ملی و موجودیت هر کشور است که مقبولیت مردمی و اعتماد عمومی در هر جامعه‌ای را تضعیف و سرمایه اجتماعی آن را دچار انقباض می‌کند پس ضرورت دارد که به‌طور جدی به این مهم پرداخته شود. در همین راستا این پژوهش با روش تحلیل اسنادی به شیوه توصیفی - تحلیلی و با استفاده از مهم‌ترین منابع اسلامی یعنی قرآن کریم و کتاب شریف نهج البلاغه، همچنین کتاب‌های لغوی و حدیثی شیعه به بررسی این مهم پرداخته است. پلان مقاله در سه بخش تعریف مفاهیم، ویژگی‌های کارگزاران از نگاه امام علی علیه السلام، تأثیر بینش توحیدی بر پیشگیری از فساد اقتصادی کارگزاران طراحی گردیده است.

با توجه به جستجوی نگارندگان در سامانه‌های علمی و رایانه‌ای و وبگاه‌های اینترنتی تصریح می‌شود که هیچ مقاله یا رساله‌ای در خصوص این موضوع پیدا نشد، اما درباره اقتصاد و مفاسد اقتصادی کتاب‌ها و تحقیقات متعددی تهیه گردیده است که از جمله آنها: کتاب «فساد مالی» از غلامعلی معصومانی و حسن دادگر و مقاله «سازوکارهای مبارزه با مفاسد اقتصادی در نظام حکومتی امام علی علیه السلام» از سیدمحمدحسین سرکشیکیان و... را می‌توان نام برد.

الف. تعریف مفاهیم

۱. اندیشه توحیدی

زندگی انسان ترکیبی از اندیشه و عمل است که با اتصاف هریک از این دو به غیر خدا زندگی انسان مختل و سعادت‌مندی او به خطر می‌افتد. وقتی می‌گوییم انسان باید اندیشه توحیدی داشته باشد، اندیشیدن به این نحو که تنها منشأ و حقیقت هستی را خداوند بداند و بر این اساس نباید هیچ پدیده‌ای را بدون ارتباط با او در نظر بگیرد. انسان موحد با انعکاس این اعتقاد در عمل به پروردگار خود نزدیک و بندگی خود را در برابر او نمودار می‌سازد، زیرا در قرآن کریم آمده است: «مَنْ ذَا الَّذِي



يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ»؛ «کیست که در نزد او، جز به فرمان او شفاعت کند؟!» (بقره: ۲۵۵) خداوند متعال به هر کسی اجازه شفاعت نمی‌دهد بلکه این اذن برای انبیاء، اولیا و بندگان صالحی است که اوامر پروردگار خویش را با جان و دل اجرا نموده و زندگی اخروی را که ورود به سرای رحمت خاص است بر زندگی دنیوی ترجیح داده‌اند. به عبارت دیگر موحد راستین جز خداوند متعال را شایسته پرستش نمی‌داند و اعمالش خالص و تنها برای رضایت او است. این اندیشه توحیدی که اعتقاد به وحدت حق الهی در ذات، صفات و افعال است به انسان نشان می‌دهد که هیچ ذات و فعلی مستقل از ذات و فعل خداوند وجود ندارد. انسان با این نگاه درمی‌یابد که خُرد و کلان هستی در اختیار خداست؛ هرچه و هرکس را که بخواهد موجود یا نابود می‌کند، به هرکس بخواهد می‌بخشد و از هرکس که بخواهد می‌ستانند، هرکس را بخواهد عزت می‌بخشد و هرکه را اراده کند، بر خاک ذلت و خواری می‌نشانند. بنابراین، برای انسان برخوردار از اندیشه توحیدی معنا ندارد که پیش غیر خدا گردن کج کند، دست نیاز ببرد یا چیزی بطلبد یا زور بشنود و دم بر نیآورد. یا در جامعه برای ایجاد تبعیض و فاصله طبقاتی تلاش نماید. پس بینش توحیدی باید در روابط اجتماعی، حکومت داری، زندگی فردی وجود داشته باشد تا همگان به سمت آن مسیری که خداوند متعال انسان را برای آن آفریده در حرکت باشند و به سعادت حقیقی دست یابند.

۲. اقتصاد

اقتصاد از ریشه قصد به معنای خواستن، رفتن، قصد چیزی یا کسی را داشتن و در اندیشه کاری بودن است. فراهیدی اقتصاد را به معنای میانه‌روی و اعتدال آورده و در این باره گفته است: «الْقَصْدُ استقامة الطريقة و القصد في المعيشة ألا تسرف و لا تقتّر» (فراهیدی، ۱۴۱۴: ۵۴/۵)، بدین مفهوم که قصد به معنای پایداری در راه است و میانه‌روی در زندگی اقتصادی به این معنا است که نه اسراف داشته باشی و نه سخت‌گیری. امام علی علیه السلام در سخنی که مؤید معنای اقتصاد است فرمودند: «مَا عَالَ مَنِ اقْتَصَدَ؛ هرکس میانه‌روی پیشه کند نیازمند نگردد» (سید رضی، ۱۴۱۴: ۴۹۴) عمده معانی که برای اقتصاد در کتاب‌های لغوی ذکر شده است همین معنای میانه‌روی و داشتن اعتدال است (طریحی، ۱۳۷۵: ۱۲۷/۳). اما اقتصاد در اصطلاح دانشی است که به بررسی فعالیت‌های فردی و اجتماعی مربوط به تولید، مبادله و مصرف کالا و خدمات می‌پردازد (هاشمی رفسنجانی و محققان، ۱۳۸۶: ۱۲۲/۴). به کارگیری صحیح اصول اقتصادی اسباب رشد و پیشرفت یک جامعه را فراهم و توازن

اجتماعی را در آن جامعه برقرار می‌سازد. همچنین جامعه را در برابر مسائل و مشکلات اجتماعی و طبیعی قدرتمند ساخته و شکوه و عظمت آنها را در برابر دیگر جوامع حفظ می‌نماید.

۳. مفاسد اقتصادی

فساد مصدر لازم «فَسَدٌ» به معنای تباہ شدن، از بین رفتن، فتنه و آشوب، تغییر کردن، شرارت و بدکاری (فراهیدی، ۱۴۱۴: ۲۳۱/۷) خشکی و بی‌حاصلی بیابانها و شهرهای کنار رودخانه است (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۳/۳۲۵). راغب اصفهانی در معنای فساد نوشته است: «فساد خارج شدن از حد اعتدال است چه اندک باشد یا بسیار و نقطه مقابل فساد صلاح است. واژه فساد در نفس، بدن و اشیائی که از استقامت و ثبات خارج شده است هم به کار می‌رود» (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۵۵/۴). بدین ترتیب وقتی چیزی دارای نظم طبیعی و بدون نقص باشد صلاح خواهد بود اما اگر این نظم و اعتدال به هم بخورد فساد در آن راه می‌یابد و چیزی که دارای فساد باشد «فاسد» نامیده می‌شود. فساد همانند یک بیماری مسری می‌تواند از یک نهاد به نهادی دیگر سرایت کند تا اینکه تمام یک نظام حکومتی را آلوده و نابود نماید. برای فساد صورت‌های مختلفی است؛ مهم‌ترین آن که از عوامل تخریب بنیادهای اقتصادی جامعه به‌شمار می‌رود فساد اقتصادی است. فساد اقتصادی خود نیز انواع مختلفی دارد که می‌تواند به‌صورت مخفیانه یا آشکارا انجام بگیرد. از جمله آنها رشوه، اختلاس، کلاهبرداری و ویژه‌خواری است. (رحیمیان، ۱۳۹۳: ۹ و ۱۰/۱۰۴) این نوع فساد می‌تواند براساس بی‌برنامگی دولت‌ها، بی‌نظمی مالی، قوانین ناکارآمد، بی‌تقوایی و زیاده‌خواهی برخی از کارگزاران یا عدم کنترل و نظارت صحیح و برخورد به موقع با افراد مفسد صورت بگیرد. (گروه بنیادین حکومتی، ۱۳۹۴: ۱) به بیانی دیگر فساد اقتصادی می‌تواند امنیت سرمایه‌گذاری را برای سرمایه‌گذاران داخلی و خارجی به خطر انداخته و تمایل آنها را نسبت به فعالیت اقتصادی از بین ببرد. بدین ترتیب بازار فعالیت‌های اقتصادی تنها در انحصار عده خاصی خواهد بود و سود حاصل از آن هم به جیب همان خواص خواهد رفت. امام علی علیه السلام درباره نقش کارگزاران و دستگاه حاکمیت در ایجاد این نوع فساد فرمودند: «وَأِنَّمَا يُوْتَى خَزَائِبُ الْأَرْضِ مِنْ إِعْوَانِ أَهْلِهَا، وَإِنَّمَا يَعُورُ أَهْلُهَا لِإِشْرَافِ أَنْفُسِ الْوَلَاةِ عَلَى الْجَمْعِ، وَسُوءِ ظَنِّهِمْ بِالْبَقَاءِ، وَقِلَّةِ انْتِفَاعِهِمْ بِالْعَبْرِ؛ ویرانی زمین تنها به علت فقر صاحبان آن حاصل می‌شود و فقر آنها تنها به سبب توجه زمامداران به جمع مال و زراندوزی و بدگمانی به بقای حکومتشان و کم عبرت گرفتن (از سرنوشت زمامداران پیشین) خواهد بود» (سید رضی، ۱۴۱۴: ۴۳۶).



۴. بیانیه گام دوم انقلاب

انقلاب اسلامی ایران با همت مرد خدا امام خمینی (ره) و رهبری‌های پیامبرگونه‌اش به پیروزی رسید. حضرت امام (ره) بت‌های ظاهر و باطن را شکستند و با ایجاد انقلاب اسلامی خانه حقیقتی را بنا نهادند که کعبه دل‌های مردم است. ایشان توانستند اسلام را از انزوای سیاسی بیرون آورده و مسلمانان را بر قله‌های عزت و سربلندی نشانده و ابهت قدرت‌های استکباری را درهم شکنند. مقام معظم رهبری یکی از دلایل منحصربه‌فرد بودن انقلاب اسلامی را حضرت امام معرفی و فرمودند: «انقلاب اسلامی بی‌نام خمینی (ره) در هیچ جای جهان شناخته شده نیست» (مقدمه رهبری بر صحیفه نور). بعد از آن مرد خدا و با آمدن رهبری حکیم و فرزانه، همچنین کوشش دوستاندانش انقلاب اسلامی پله‌های موفقیت و سربلندی را یکی بعد از دیگری پشت سر می‌گذارد و تمام نقشه‌های شوم مستکبران را باطل می‌سازد. حضرت آیت‌الله خامن‌های بعد از رحلت رهبر کبیر انقلاب در بیانی‌های به ارزیابی یازده ساله انقلاب پرداختند. سپس در تاریخ ۱۳۷۷/۱۱/۲۱ در بیانیه دیگری انقلاب را ارزیابی نموده و دقیقاً بیست سال بعد از آن تاریخ یعنی ۱۳۹۷/۱۱/۲۲ بیانی‌های با عنوان بیانیه گام دوم انقلاب ارائه و به ارزیابی چهل ساله از انقلاب اسلامی پرداختند. با توجه به اینکه در طول چهل سال از پیروزی انقلاب اسلامی و شکل‌گیری نظام جمهوری اسلامی دستاوردهایی حاصل گشته اما هنوز آرمان‌های انقلاب به‌طور کامل محقق نشده است، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله العالی) گام دوم انقلاب را «خودسازی، جامعه‌پردازی و تمدن‌سازی» معرفی نمودند. ایشان با ارائه این بیانیه و خطاب قراردادن جوانان به‌عنوان محور تحقق نظام پیشرفته اسلامی، به بیان مسائل نو به نو انقلاب از پیشینه وقوع تا دستاوردهای چهل ساله آن پرداخته و در واقع یک بیانیه ایدئولوژیک ارائه دادند. این بیانیه فصل جدیدی را برای جمهوری اسلامی رقم خواهد زد و انقلاب را به آرمان بزرگش که ایجاد تمدن نوین اسلامی و ظهور حضرت بقیه الله الاعظم (عج) است نزدیک‌تر خواهد ساخت.

ب. ویژگی‌های کارگزاران در نهج‌البلاغه

در سیره حکومتی حضرت امیر علیه السلام توجه به صلاحیت‌های اخلاقی و علمی کارگزاران از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ به‌نحوی که حضرت در بیانات متعددی یکی از عوامل فروپاشی و ناکارآمدی نظام‌های سیاسی را، مدیریت ناصحیح معرفی نمودند. در نامه‌های آن بزرگوار برای حاکمان و کارگزاران به ویژگی‌ها و خصوصیات یک فرد در جایگاه حکومتی و مسئولیتی اشاره گردیده که در ادامه به آن

می‌پردازیم:

۱. تقوا

تقوا از ماده «وقی» به معنای حصار، قلعه حمایت، حافظ، نگهدار و سپر است (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۰۴/۲۰). این حصار محکم الهی با تمرین ترک گناه به وجود می‌آید و انسان را در دنیا از شرور، فساد، معصیت و گناه در امان قرار داده و در آخرت نیز او را از عذاب دوزخ و آتش ابدی مصونیت می‌دهد (انصاریان، ۱۳۸۶: ۳۵۶). تقوا یک خصیصه لازم برای همه انسان‌ها، قشرها و فعالیت‌های گوناگون آنها است، که اگر آن را پیشه خود سازند در ابتدا سودش به خودشان خواهد رسید (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۸: ۱۰۹/۴). به عبارتی انسان با تقوا در جستجوی عدالت و دفع هرگونه ظلم و ستم است. همواره مراقب است که کار نادرست و بی‌قاعده از او سر نزنند و مسئولیت‌های محول شده را به نحو احسن انجام دهد؛ زیرا هدفش خدا و جلب خشنودی اوست. بنابراین برخورداری از تقوا، معیار بسیار مهم برای کارگزار نظام اسلامی است که در نتایج و اهداف سازمانی هم تأثیر مطلوبی خواهد داشت. حضرت امیر علیه السلام همواره خطبه‌ها و نامه‌های خود را با توصیه به تقوای الهی آغاز و یکی از ویژگی‌های کارگزاران را تقوا می‌دانستند. ایشان در نامه به مالک اشتر او را به تقوای الهی و ترس از خدا امر نمودند: «أَمْرُهُ بِتَقْوَى اللَّهِ وَ إِيْثَارِ طَاعَتِهِ؛ او را فرمان می‌دهد به ترس از خدا و مقدم داشتن طاعت خدا بر دیگر کارها» (سید رضی، ۱۴۱۴: ۴۲۷). برخورداری از این تقوای الهی در ارجمندی آدمی نقش آفرین است، «لَاعَزَّ عَزَّزَ مِنَ التَّقْوَى» (همان، ۵۴۰)؛ چراکه فرد متقی از زیر بار مسئولیت‌ها و کارهای حساس شانه خالی نمی‌کند، او مشتاقانه می‌پذیرد و سختی‌ها و مشکلات این راه را به جان خریده و صبورانه آنها را رفع می‌کند. هرکس هم که از تقوای بیشتری برخوردار باشد، بی‌تردید در برابر مشکلات اعم از اقتصادی، اجتماعی و... صبورتر است که حضرت امیر در توصیف آنان فرمودند: «فِي الزَّلَازِلِ وَقُورٍ؛ به هنگام دشواری‌ها بردبار است» (همان، ۳۰۳) بدین مفهوم که انسان‌های متقی در سختی‌ها و مشکلات جانکاه، چون کوه استوار هستند و با استقامتی که از پایگاه تقوی الهام می‌گیرد، بر مشکلات پیروز می‌گردند. حال برخورداری مسئولان به‌ویژه کارگزاران اقتصادی از این خصیصه مهم اسباب بهره‌وری از طرح‌ها و پروژه‌های اقتصادی را فراهم و اوضاع اقتصادی یک جامعه را بهبود می‌بخشد. همچنانکه حضرت علی فرمودند: «اتقوا الله فی عبادته و بلاده، فانکم مسوولون حتی عن البقاع و البهائم، اطیعوا الله و لاتعصوه و اذا رایتم الخیر فخذوا به و اذا رایتم الشر فاعرضوا عنه



(سید رضی، ۱۴۱۴: ۲۴۲)؛ خدا را در نظر بگیرید در حق بندگانش و بلاش، زیرا که شما حتی در حق سرزمین‌ها و چهارپایان نیز مسئولید، اگر خیری دیدید آن را بگیرید و اگر شری دیدید آن را واگذارید». پس کارگزاران به‌عنوان خلیفه الله و خدمتگزار به مردم مسئولیت دارند و مسئولیتشان در صورتی پایان می‌پذیرد که زمین آباد و بشریت سعادت‌مند و نیازمندان و مستضعفان هم از زیر یوغ ستم آزاد گردند.

۲. ایمان به مبدأ هستی

از دیگر خصوصیات مهم کارگزاران در نگاه علوی، ایمان به پروردگار است. ایمانی که از اساسی‌ترین اهرم‌های بازدارنده از گناه است و در انسان آنچنان نیرویی به‌وجود می‌آورد که او را همچون سپری فولادین و نفوذناپذیر در برابر گناهان حفظ می‌کند. ایمان حقیقتی مربوط به روح و روان انسان است که در قلب و باطن او ریشه دارد؛ تا جایی که انسان با ایمان به کسی اطلاق می‌شود که اعتقاد او به خداوند متعال تا دل و جان او نفوذ کرده و تمام اخلاق و رفتار او را در برگرفته باشد. حضرت امیر در تعریف ایمان فرمودند: «الإیمانُ تَصْدِيقُ بِالْجَنَانِ وَ إِقْرَارُ بِاللِّسَانِ وَ عَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ؛ ایمان تصدیق به قلب و اظهار و اعتراف به زبان و عمل به جوارح و اعضاست» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۴/۶۶). پس اصل ایمان همان باور قلبی است اما عمل به وظایف دینی از لوازم حتمی آن به‌شمار می‌رود. امکان ندارد که کسی چیزی را از روی قلب باور نماید اما برخلاف آن عمل کند، با این اوصاف اگر عمل او مطابق باور قلبی و ادعایش نباشد ایمانش واقعی نیست. ایمان مانند خورشید بر تمام ابعاد فردی و اجتماعی زندگی انسان نورافشانی می‌کند. آن آرامش و طمأنینه‌ای که در زندگی افراد با ایمان جلوه‌نمایی می‌کند نشانگر باور و اعتقاد قلبی آنها به خدا است که به هنگام حضور در سطح اجتماع، این باور خود را در ارتباط‌گیری با دیگران و مسئولیت‌هایشان نمودار می‌سازند. ایمان به خدا جزء پایه‌های حکومت نیز محسوب می‌گردد؛ به‌طوری که با فقدان آن، قوام و دوام جامعه اسلامی متلاشی شده و مانند قتل نفس یا فتنه و فساد است که نمی‌تواند قابل تحمل باشد (ولایی، ۱۳۹۶: ۲۵۰). انسان با ایمان و متقی، خداوند متعال را ناظر دقیق و همیشگی بر اعمال خود می‌یابد که از همه ریز و درشت کارهای او بهتر از ناظران حکومتی آگاهی دارد. همان گونه که خداوند در قرآن کریم فرموده است: «وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ»؛ گفتار خود را پنهان کنید یا آشکار (تفاوتی نمی‌کند) او به آنچه در دل‌هاست آگاه است» (ملک: ۱۳) پس هیچ عملی از او ناپود نمی‌گردد و خدا با قیمت بهشت و رضوان، خریدار تلاش اوست. حتی گاهی بدون تلاش و تنها به خاطر حُسن نیت انسان، اجر و پاداش مرحمت

می‌کند؛ پس او در راه کسب فضایل و رسیدن به سعادت و رضای خدا، با عشق و دلگرمی خدمت می‌کند و از این همه تلاش و کوشش، لذت می‌برد. از این رو هیچ سازمان و مؤسس‌های ضمانتی بر کنترل نگاه در افراد ندارد آنگونه که ایمان به خداوند متعال نقش خلل‌ناپذیری را در بازداری انسان از گناهان ایفا می‌نماید. با این بیان وجدان بشری در سایه ایمان به مبدأ و معاد اسباب تحولات روحی و اخلاقی را در افراد جامعه فراهم آورده و آنها را از کارهای خلاف شرع و قانون باز می‌دارد.

۳. اعتقاد به معاد

یکی دیگر از خصوصیات مهم کارگزاران اسلامی باور به معاد است. پیامبران و ائمه معصومان علیهم‌السلام در کنار توجه دادن مردم به خداپرستی، به معاد هم رهنمون می‌شدند. ایمان به معاد به انسان نوید زندگی جاوید را می‌دهد و انسان را برای آبادساختن آن زندگی به تلاش و امید می‌دارد؛ زیرا، می‌بیند با مرگ، قدم در مرحله‌ای از زندگی می‌گذارد که به مراتب از زندگی در این دنیا وسیع‌تر و عالی‌تر است و آن را دیوار زندگی نمی‌داند، بلکه آن را دریچه و معبری به سوی دنیای وسیع‌تر می‌داند. مرگ نقطه پایان زندگی نیست، بلکه انتقال از زندگی دنیا به زندگی ابدی است. مرگ و معاد حق بوده و کارهای خداوند و آفرینش او عبث و بیهوده نیست. امام علی علیه‌السلام می‌فرماید: «فَاتَّقُوا اللَّهَ عِبَادَ اللَّهِ وَبَادِرُوا آجَالَكُمْ بِأَعْمَالِكُمْ وَابْتَاعُوا مَا يَبْقَى لَكُمْ بِمَا يَزُولُ عَنْكُمْ... فَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ لَمْ يَخْلُقْكُمْ عَبَثًا وَ لَمْ يَتْرُكْكُمْ سُدًى وَ مَا بَيْنَ أَحَدِكُمْ وَ بَيْنَ الْجَنَّةِ أَوْ النَّارِ إِلَّا الْمَوْتُ أَنْ يَنْزَلَ بِهِ؛ بندگان الله، از خدا بپرهیزید و با اعمال نیکو به استقبال اجل بروید و با چیزهای فانی شدنی دنیا آن چه که جاویدان می‌ماند خریداری کنید. خدای سبحان شما را بیهوده نیافرید و به حال خود وانگذاشت، میان شما تا بهشت و یا دوزخ فاصله اندکی جز رسیدن مرگ نیست» (سید رضی، ۱۴۱۴: ۹۵). به بیانی دیگر خداوند متعال این جهان با عظمت را مقدم‌های برای عالم وسیع‌تر قرار داده است چراکه، در سایه اعتقاد به معاد است که هستی هدفمند و رفتارهای انسان معنا می‌یابد. به همین دلیل اگر آدمی بدانند آنچه در این دنیا انجام می‌دهد در سرای دیگر نیز همان را بازخواهد یافت، بدون تردید در رفتار و عملکرد خویش دقت و ملاحظه بیشتری خواهد نمود و اینگونه ملاحظات با توجه به ایمان و اعتقاد به روز جزاء، حس مسئولیت را در نهاد بشر بیدار می‌کند و فرد را به سمت و سوی وظیفه‌شناسی می‌کشاند و او را به رعایت حدود انسانی خود و احترام به حقوق قانونی دیگران و ادار می‌سازد. به عبارتی معتقد به معاد به آسانی در اموال مردم خیانت نمی‌کند؛ زیرا خدا را حاضر و ناظر کار خویش می‌داند که از پنهان و آشکار هر شخصی و هر چیزی



باخبر است. پس باور دارد از حساب و کتاب و عذاب روز قیامت او را فراری نیست و هیچ عملی حتی به اندازه ذره ناچیز از او ضایع نمی‌شود.

۴. امانت داری

خصوصیت بسیار مهمی که از کارگزاران بیش از همه انتظار می‌رود امانتداری است. امانتداری از ارکان همه ادیان الهی است که حدیث: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ لَمْ يَبْعَثْ نَبِيًّا إِلَّا بِصِدْقِ الْحَدِيثِ وَادَاءِ الْأَمَانَةِ إِلَى الْبِرِّ وَالْفَاجِرِ (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰۴/۲)؛ خداوند متعال هیچ پیامبری را به سوی نیکوکار و بدکار مبعوث نکرد مگر به راستگویی و امانت‌داری» بیانگر اهمیت این مطلب است. چنانچه حضرت امیر علیه السلام هم خطاب به حاکم بحرین که از حکومت به‌عنوان امانت الهی بهره گرفته بود فرمود: «فلقد احسنت الولایه و ادیت الامانه؛ حکومت را نیک انجام دادی و امانت را گزاردی» (سید رضی، ۱۴۱۴: ۴۱۴). هرکس در هر پست و مقامی باید در حفظ امانت کوشا باشد اما از کارگزاران نظام اسلامی انتظار بیشتری می‌رود؛ زیرا اموال، ناموس و شرف مردم نزد این‌ها به امانت سپرده شده و مردم به آنها اعتماد نموده‌اند پس نباید از اعتماد مردم سوءاستفاده نمایند. حضرت امیر علیه السلام در نامه به یکی از کارگزاران خود که خبر خیانت در امانت او را شنیده بود فرمودند: «... إِنْ كُنْتَ فَعَلْتَهُ فَقَدْ أَسْخَطْتَ رَبَّكَ وَ عَصَيْتَ إِمَامَكَ وَ أَخْزَيْتَ أَمَانَتَكَ؛ اگر چنان کرده باشی پروردگار خود را به خشم آورده‌ای و امام خویش را نافرمانی کرده و امانت خود را از دست داده‌ای... بدان که حساب خداوند از حساب مردم (در قیامت) سخت‌تر و برتر است» (همان، ۴۱۲). منظور حضرت این است که آن‌کس که در امانت خیانت می‌کند هم در پیشگاه خدا، هم در پیشگاه امام خود مسئول است و هم اینکه خود را به رسوایی می‌کشانند و مردم را نسبت به خود بی‌اعتماد می‌کند. امام علی علیه السلام در سخنی منشاء این خیانت‌ها را کم‌تقوایی و بی‌دینی دانسته و فرمودند: «الْخِيَانَةُ دَلِيلٌ عَلَى قِلَّةِ الْوَرَعِ وَ عَدَمِ الدِّيَانَةِ؛ خیانت، نشانه کمبود ورع و بی‌دینی است» (تمیمی آمدی، ۴۶۰: ۱۳۶۶). اما فرد مؤمن متقی قطع به یقین امانتدار هم خواهد بود. به عبارتی همواره یک ناظر درونی را با خود دارد که به وی در این باره هشدار می‌دهد، او را از کارهای حرام و پیروی از هوای نفس باز می‌دارد که این خود عاملی مهم در جهت پیشگیری از فساد است.

۵. لیاقت و شایستگی

براساس آموزه‌های اسلامی پذیرش مسئولیت باید براساس تجربه و شایستگی باشد. بدین روش که

کارگزاران را طبق توانایی‌ها، باورها و ویژگی‌های شخصیتی و مهارتی باید به‌کار گمارد. حضرت یوسف زمانی که از زندان آزاد شد و عزیز مصر خواست مسئولیتی به وی بدهد، فرمودند: «قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْكُمْ»؛ «مرا سرپرست خزائن سرزمین (مصر) قرار ده که نگهدارنده و آگاهم» (یوسف: ۵۵). حضرت این مسئولیت را پذیرفت چون می‌دانست که یک ریشه مهم نابسامانی‌های آن جامعه مملو از ظلم و ستم در مسائل اقتصادی نهفته است، اکنون که آنها به حکم اجبار به سراغ او آمده‌اند، چه بهتر که مدیریت اقتصادی کشور مصر را در دست گیرد و به یاری مستضعفان بشتابد و به وضع بی‌سر و سامان آن کشور پهناور سر و سامانی ببخشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۵/۱۰). در واقع خود می‌داند که با توجه با دو خصوصیت مهم امانتداری و تخصص، از توانایی لازم اداره امور کشور در این زمینه برخوردار است. در سیره علوی نیز به این مهم توجه شده و حضرت علی علیه السلام در سخنان متعددی به اهمیت این مسئله اشاره نموده‌اند: «أَبْهَأُ النَّاسِ إِنْ أَحَقَّ النَّاسُ بِهَذَا الْأَمْرِ أَقْوَاهُمْ عَلَيْهِ وَ أَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ؛ مردم سزاوار به خلافت کسی است که بدان تواناتر باشد، و در آن به فرمان خدا داناتر» (سید رضی، ۱۴۱۴: ۲۴۸). در این بیان، حضرت به دو رکن اساسی امر مدیریت یعنی علمی و عملی اشاره نموده‌اند، بدین مفهوم که یک مسئول، از نظر علمی باید از همه آگاه‌تر و از نظر عملی در امر مدیریت از همه قوی‌تر باشد (مکارم شیرازی، ۶: ۵۰۵/۱۳۸۶)؛ چراکه با شایسته‌گزینی و شایسته‌سالاری استعدادها شکوفا و جامعه به سمت سخت‌کوشی و انگیزه خدمت رهنمون و هدایت جامعه توسط افراد مستعد و خردمند محقق می‌گردد. با این اوصاف انتخاب کارگزاران بر اساس معیار شایسته‌گزینی یکی از راه‌های جلوگیری از فساد اقتصادی به حساب می‌آید که امیر بیان علیه السلام همواره تاکید داشتند که برای جلوگیری از فساد در انتخاب کارگزاران باید دقت شود و بعد از آزمون کارگزاران، آنها را از خانوادهاى نجیب، شایسته و پیشقدم در اسلام انتخاب کرد (سید رضی، ۱۴۱۴: ۴۳۵). رهبر انقلاب در بیانیه گام دوم «نیروی انسانی مستعد و کارآمد با زیربنای عمیق و اصیل ایمانی را مهم‌ترین ظرفیت امیدبخش کشور معرفی نمودند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۸). ایشان همچنین ویژگی‌هایی چون «جدی بودن در کار، آرام‌نداشتن برای کار، احساس مسئولیت برای اصل اقدام و کار و وظیفه‌ای که برعهده گرفته را بسیار مهم دانستند» همچنین تصریح نمودند: «اگر کسی واقعا در بخشی از بخش‌های کشور احساس می‌کند که کفایت لازم را برای این کار ندارد معلوم نیست که پذیرش آن کار مشروع باشد. چون قبول این کار به معنای این است که تعهد کند و بپذیرد که این کار را به انجام برساند. این بدون کفایت و لیاقت امکانپذیر نیست» (خامنه‌ای، ۱۳۷۲). در واقع یک مسئول در زمینه



آن مسئولیتی که پذیرفته هم باید دارای تخصص و هم متعهد باشد. وقتی چنین فردی در رأس مدیریت قرار گیرد، کیفیت فعالیت‌ها هم به‌طور فزاینده‌ای بهبود می‌یابد، زیرا مدیریت شایسته، محور اصلی توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ملت‌ها به‌شمار می‌آید.

۶. ساده‌زیستی

با وجود اینکه ساده‌زیستی برای تمام افراد جامعه ارزش محسوب می‌شود، اما برای مسئولان و مدیران جامعه، یک ضرورت است. این ضرورت از حکومت علوی درک می‌شود که امیرمؤمنان فرمانده کل قوای اسلامی از همه زیردستانشان زندگی ساده و فروتری داشتند. «در زمان ایشان ساده‌زیستی یک معیار و ملاک برای انتخاب زمامداران بوده تا کارگزاران حکومت بتوانند درسایه زهد و زندگی حداقلی، جامعه را به مقصد بلند عدالت اجتماعی نائل نموده و مردم را به رفاه آسایش رسانیده و آبادی، عمران و توسعه زندگی را به سرزمین‌های مسلمین تسری دهند» (ریغان، ۱۳۹۱: ۳۹). ازاین‌رو امام علی در سخنی فرمودند: «... إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى فَرَضَ عَلَيَّ أَيْمَةَ الْحَقِّ أَنْ يَقْدُرُوا أَنْفُسَهُمْ بِضَعْفَةِ النَّاسِ كَيْلًا يَتَّبِعَ بِالْفَقِيرِ فَقْرَهُ؛ همانا خدای بزرگ بر پیشوایان دادگستر واجب کرده است، که خود را با ضعیف‌ترین مردم برابر نهند، تا مبدا تنگدستی، نیازمند را به هیجان و طغیان وادارد» و در جایی دیگر می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ جَعَلَنِي إِمَامًا لِيُخَلِّقَهُ فَرَضَ عَلَيَّ التَّقْدِيرَ فِي نَفْسِي وَ مَطْعَمِي وَ مَشْرَبِي وَ مَلْبَسِي كَضِعْفَاءِ النَّاسِ كِي يَقْتَدِيَ الْفَقِيرُ بِفَقْرِي وَ لَا يُطْغِي الْغَنَى غَنَاةً؛ خداوند مرا پیشوای خلقش قرار داده و بر من واجب کرده است که درباره‌ی خودم و خوراک و پوشاکم مانند مردمان ناتوان عمل کنم تا اینکه فقیر به سیره فقیرانه من تاسی کند و ثروتمند به وسیله ثروتش سرکشی و طغیان نکند» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۴۱۰). به همین علت، وقتی به امام خبر می‌رسد که کارگزار او «عثمان بن حنیف» در بصره به میهمانی یکی از ثروتمندان شهر رفته که در آن میهمانی، غذاهای رنگارنگ تدارک دیده شده و جای فقرا خالی بوده است، او را سخت سرزنش و به وی گوشزد می‌کند که «گمان نمی‌کردم تو میهمانی مردمی را بپذیری که نیازمندانشان به جفا رانده شده‌اند» (سید رضی، ۱۴۱۴: ۱۷۷). در واقع هدف امام از تذکر به والیان بیان این مطلب بود که هم‌نشینی با اصحاب زر و تزویر علاوه بر بی‌اعتمادی مردم عواقب فراوان دیگری از جمله فراموش نمودن مشکلات جامعه و بی‌عدالتی به دنبال دارد که در این صورت ضرب‌های بزرگ بر پیکر اجتماع اسلامی وارد می‌آید. از منظر علوی یک کارگزار اقتصادی با عملکرد توحیدی خود باید در تصرف مال، قوای جسمی و فکری خود محدودی را که خداوند تعیین نموده رعایت نماید؛

زیرا، در برابر خداوند متعال مسئول است. پس زینده است مسئولان نظام اسلامی که به دنبال حکومت پیامبر و امیرالمؤمنین علیهم السلام هستند، مسئله ساده‌زیستی را مورد توجه قرار داده و با روحیه اشرافی‌گری و شهوت‌رانی به شدت مقابله نمایند. رهبرانقلاب فرمودند: «اگر بخواهیم تجمل و اشرافی‌گری را که واقعاً بلای بزرگی است از جامعه ریشه‌کن کنیم با حرف و گفتن نمی‌شود که از یک طرف بگوییم و از طرف دیگر مردم نگاه کنند و ببینند که عملمان جور دیگر است، باید عمل کنیم، عمل ما بایستی مؤید و شاهد برگفته‌هایمان باشد تا اثر بکند. فاصله‌تان را با طبقات ضعیف، کم‌نگه دارید و هرچه ممکن است آن را کمتر کنید» (خامنه‌ای، ۱۳۸۷).

ج. آثار اندیشه توحیدی بر پیشگیری از مفساد اقتصادی

با توجه به آموزه‌های اسلامی رفتار هر فرد تحت تأثیر باورها و ارزش‌های او به عرصه ظهور می‌رسد که این باورها همانند یک واکنش‌ساز زمین‌های فساد را در افراد از بین برده و آنها را از وسوسه‌های شیطانی مصون می‌سازد. لذا برای اصلاح رفتار و جلوگیری از فساد باید باور و اعتقاد افراد تقویت گردد، در غیر این صورت باید با انهدام جامعه مواجه شد. در عصر کنونی که بسیاری از جوامع با مشکلات اقتصادی دست‌وپنجه نرم می‌کنند تقویت و توجه به ارزش‌های دینی در عرصه زندگی فردی و اجتماعی به‌ویژه در زمینه فعالیت‌های اقتصادی و پیشگیری از فساد موثر خواهد بود. در ادامه به برخی از آثار بینش توحیدی در پیشگیری از فساد اقتصادی می‌پردازیم.

۱. نفی تبعیض و ویژه‌خواری

یکی از اهداف اساسی دین الهی تحقق عدالت است و قیام همهٔ انبیا و نزول کتاب برای این بوده که مردم از تبعیض و ظلم نجات یافته و در سایهٔ عدل الهی زندگی نمایند. این عدالت می‌تواند زمینه‌های رشد مادی و معنوی افراد و سرزمین‌ها را فراهم و عاملی در جهت گسترش اسلام باشد. حضرت امیر فرمودند: «جَعَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ الْعَدْلَ قِوَامًا لِلْإِنَامِ وَ تَنْزِيهَا مِنَ الْمَظَالِمِ وَ الْإِنَامِ وَ تَسْنِيَةً لِلْإِسْلَامِ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۹۹)؛ خداوند سبحان، عدالت را مایه استواری مردم، پاک‌سازی از ستم‌ها و گناهان و سرفرازی اسلام قرار داد. یکی از مصادیق عدالت در اجتماع، عدالت در زمینه اقتصاد و فعالیت‌های اقتصادی است. بدین معنا که در یک نظام عادلانه باید تمامی ثروت به‌صورت یکسان، میان همگان توزیع و از فساد پرهیز گردد نه اینکه به بیان رهبری انقلاب «کسانی با زرنگی، با زبان چرب و نرم و چهره حق به جانب، به جان بیت‌المال این ملت بیفتند و کیسه‌های خود را پُر کنند» (خامنه‌ای، ۱۳۸۰)



یا از موقعیت اجتماعی خود برای ثروت‌اندوزی بهره بگیرند و بیت‌المال را مال‌البیت خود قرار دهند که بدین روش فساد در جامعه گسترش یابد. همین که روزبه‌روز بر فاصله طبقاتی افزوده شود به گونه‌ای که عده‌ای با خیانت در امانت، پرداخت رشوه و سوءاستفاده از قدرت روز به روز ثروتمندتر شده و خود را رئیس در برابر خدا و خلق خدا بدانند نه مسئول و دیگران که از چنین قدرتی برخوردار نیستند فقیرتر گردند باید با تخریب بنیان اقتصادی جامعه مواجه شد؛ زیرا، مردم بیش از فقر از تبعیض آسیب می‌بینند (خامنه‌ای، ۱۳۸۰).

این درحالی است که برخورداری کارگزاران از اندیشه توحیدی قوی و سرایت دادن آن در عمل سعادت‌مندی دنیوی و اخروی را در پی دارد و بدین ترتیب، مصالح هر یک از افراد جامعه به بهترین روش تأمین می‌گردد. به عبارتی نگاه توحیدی انسان را از کسب روزی حرام، حرص، ارتشاء، استفاده شخصی از بیت‌المال و در نتیجه فساد برحذر می‌دارد. رهبر انقلاب در سخنی فرمودند: «همه باید از شیطان حرص برحذر باشند و از لقمه حرام بگریزند و از خداوند در این باره کمک بخواهند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۱۱). همان گونه که امام علی علیه‌السلام در نخستین روزهای به‌دست‌گرفتن خلافت خدا باوری را سرلوحه کار خود قرار داده و با تمام امتیازها و رانت‌هایی که برخی از سرشناسان، مثل عثمان در ظاهر به‌صورت قانونی از آن برخوردار بود، به مبارزه برخاستند. عثمان قطعه زمین‌های زیادی را در اختیار نزدیکان خود به‌عنوان «تیول» قرار داده بود. حضرت امیر علیه‌السلام به محض به‌دست‌گرفتن خلافت بدون هیچ ملاحظه خویشی و موقعیت سیاسی، این تیول‌ها را به مسلمانان برگردانده و فرمودند: «وَاللَّهِ لَوْ وَجَدْتُهُ قَدْ تَزَوَّجَ بِهِ النِّسَاءَ وَ مَلَكَ بِهِ الْإِمَاءَ لَرَدَدْتُهُ؛ به خدا، اگر ببینم که به مهر زنان یا بهای کنیزکان رفته باشد، آن را باز می‌گردانم» (سید رضی، ۱۴۱۴: ۵۷). این‌گونه برخورد قاطعانه سبب شد که حضرت مخالفان و منتقدان زیادی داشته باشند اما برای ایشان عدالت، زینت و آرایه فرمانروایی و برابر با حیات و زندگی است «الْعَدْلُ حَيَاةُ الْجَوْزِ مَمْحَاة» (نوری، ۱۴۰۸: ۳۱۸/۱۱) به‌دنبال همین برخورد به دورازاغماض، جنگ جمل برپا شد. درواقع امیرالمؤمنین به قیمت جنگ جمل در برابر مال حرام ایستادند و الا جنگ جمل علتی غیر از مال حرام نداشت. حضرت همان کارگزار مسئولیت‌پذیر موحدی بودند که حرص و طمع دنیا ایشان را فریب نداد که در امانت‌های مردم خیانت کنند و به ثروت‌اندوزی بپردازند. همچنان که اشعث بن قیس چنین خیالی در سر داشت. او از سردمداران منافقان و از دشمنان سرسخت حضرت امیر علیه‌السلام بود به خیال اینکه با دادن چشم‌روشنی، تحت عنوان هدیه، می‌تواند به علی علیه‌السلام نزدیک شود حلوایی را، شب هنگام به درب منزل حضرت

می‌رساند. امام علیه السلام از او می‌پرسد: آیا بخشش است یا زکات و یا صدقه؟ زکات و صدقه، بر ما اهل بیت حرام است و در پاسخ می‌گوید: هدیه است. علی علیه السلام در پاسخ به او می‌فرماید: زنان بچه مرده بر تو بگریند! آیا از راه دین وارد شدی که مرا بفریبی یا عقلت آشفته شده و یا جن زده شدی آیا هذیان می‌گویی؟ «والله لو أُعْطِيتُ الْأَقَالِيمَ السَّبْعَةَ بما تحتَ أَفلاكِها علی أَنْ أُعْصِيَ اللهُ فِی نَمْلَةٍ أَسْلُبُها جُلْبٌ شَعِیرَةٍ ما فَعَلْتُهُ! و إِنَّ دُنْیاکُم عِنْدی لأَهونُ مِنْ وَرَقَةٍ فِی فَمِّ جَرادَةٍ تَقْضُمُها! ما لعلی و لِنَعِیمِ یَقْنی و لذَّةٍ لا تَبْقَی (سید رضی، ۱۴۱۴: ۳۴۷)؛ سوگند به خدا! اگر هفت اقلیم را، با آنچه در زیر آسمانهاست، به من دهند تا خدا را نافرمانی کنم که پوست جوی را از مورچه‌ای ناروا بگیرم، چنین نخواهم کرد! و همانا دنیای آلوده شما، نزد من، از برگ جویده شده دهان ملخ، پست تر است! علی را با نعمت‌های فناپذیر ناپایدار چه کار؟» امیرالمؤمنین علیه السلام موحدی به تمام معنا بودند که تا پای جان برای اطاعت از فرامین خداوندی، احقاق حق و حفاظت از بیت‌المال تلاش نمودند. حضرت حتی نسبت به واگذاری زمین و مانند این‌ها به خواص بسیار حساس بوده و سخت مراقبت می‌نمودند. به گونه‌ای که در عهدنامه مالک اشتر او را از این امر به شدت پرهیز داده و توصیه نمودند که: «وَأَلَّا تَقْطَعَنَّ لِأَحَدٍ مِنْ حَاشِئَتِکَ وَ حَامَّتِکَ قَطِیعَةً؛ و به هیچ یک از اطرافیان و خویشاوندانت زمینی را به بخشش وا نگذار» (همان، ۴۳۹). رهبر عظیم انقلاب هم با تاسی از بیانات مولی‌الموحدین علیه السلام در بیانیه گام دوم به این موضوع پرداخته و فرمودند: «در جمهوری اسلامی کسب ثروت نه تنها جرم نیست که مورد تشویق نیز هست اما تبعیض در توزیع منابع عمومی و میدان دادن به ویژه‌خواری و مدارا با فریبگران اقتصادی که همه به بی‌عدالتی می‌انجامد به شدت ممنوع است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۱۱). سیره امیرالمؤمنین علیه السلام به‌عنوان اولین مؤمن به پروردگار برای همگان به‌ویژه مسئولان اقتصادی توحیدمدار الگو است.

۲. امر به معروف و نهی از منکر

یکی از واجبات و فرائض دینی که خداوند متعال بارها در قرآن کریم همگان را به انجام آن سفارش نموده امر به معروف و نهی از منکر است که این نشان‌دهنده اهمیت بارز این مسئله است. امر به معروف و نهی از منکر یعنی انسان علاوه بر اینکه به مصالح خویش بیندیشد، باید در برابر دیگر افراد جامعه و هم‌نوعان خود نیز احساس مسئولیت کند. به عبارتی فرد مسلمان باید مسئولیت قیام برای اصلاح و دگرگونی به‌سوی کمال و تعالی را بپذیرد (الصفار، ۱۳۷۲: ۵۶). بنابراین اگر همگان از مردم تا مسئولان به‌درستی به این وظیفه خود عمل کنند، درصد خطا و اشتباه یا انحراف کارگزاران جامعه به



صفر می‌رسد. هرکسی با هر جایگاهی که دارد، اگر ببیند عده‌ای از مقام خود سوءاستفاده می‌نمایند آنها را هشدار داده و از بدی‌ها باز می‌دارد تا دستورات الهی نیز ارزش خود را در متن جامعه پیدا کند و گناه در آن جامعه کمتر رخ دهد. از طرفی دیگر کارگزاران و حاکمان اسلامی و توحیدمدار هم نباید از امر به معروف و نهی از منکر زیردستان خود و مردم عادی آزرده شوند، بلکه باید آمران به معروف و ناهیان از منکر را گرمی داشته و آنان را بر چالپوسان و کسانی که همواره بر وفق مراد سخن گفته و همه‌ امور و مسائل را عادی و بی‌اشکال جلوه می‌دهند، ترجیح دهند. حضرت امیر علیه السلام، در این باره به مالک اشتر چنین توصیه می‌کنند: «ثُمَّ لِيَكُنْ أَرْهَمُ عِنْدَكَ أَقْوَلُهُمْ بِمُرِّ الْحَقِّ لَكَ وَ أَقْلَهُمْ مُسَاعِدَةً فِيمَا يَكُونُ مِنْكَ مِمَّا كَرِهَ اللَّهُ لِأَوْلِيَائِهِ وَاقِعًا ذَلِكَ مِنْ هَوَاك حَيْثُ وَقَعَ؛ و آن کس را بر دیگران بگزین که سخن تلخ حق را به تو بیشتر گوید، و در آنچه کنی یا گویی و خدا آن را از دوستانش ناپسند دارد کمتر یاری‌ات کند» (سید رضی، ۱۴۱۴: ۴۳۰). اگر امر به معروف و نهی از منکر تأثیری نداشت و دوباره به کار ناپسند خود ادامه دادند باید مسئله را به مرجع قضایی ارجاع دهند تا بدین روش از فساد جلوگیری شود، چرا که به بیان رهبر معظم انقلاب «دستگاه قضا پیش‌قراول مبارزه با فساد است که اگر از شرایط لازم برخوردار باشد و کار درست بکند، فساد، تباهی، ظلم، تبعیض و فسق و بقیه چیزهایی که یک جامعه را فاسد و زمین‌گیر می‌کند، ریشه‌کن خواهد شد» (خامنه‌ای، ۱۳۶۹). بدین ترتیب امر به معروف و نهی از منکر هم می‌تواند نقش بازدارندگی و پیشگیری را ایفا کند و به حفظ و ارتقای سلامت فردی و اجتماعی کمک کند و هم می‌تواند نقش درمان و رشد را ایفا نموده و از گسترش ناهنجاری‌ها و آسیب‌های گناه و فساد پیشگیری کند. پس وقتی آتش فساد و رشوه‌خواری دامنگیر برخی از کارگزاران و دولتمردان می‌گردد، نظارت‌ها و مراقبت‌ها باید به صورت عمومی و همگانی توسط افرادی خداترس و با تقوا به صورت جدی تری دنبال شود.

۳. اجرای مساوات در بیت‌المال

از دیگر آثار اندیشه توحیدی بر فعالیت‌های اقتصادی و پیشگیری از فساد، تقسیم مساوی بیت‌المال است. این امر از جلوه‌های بارز توحید عملی در رفتار اقتصادی امام علی علیه السلام است که فرمودند: «همان گونه که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به طور مساوی تقسیم نمودند من نیز عمل کردم تا اموال مانندگویی در بین ثروتمندان قرار نگیرد» (محمدی‌شهری، ۱۴۲۱: ۱۲۴/۴). حضرت امیر علیه السلام تمامی فعالیت‌های خود را با انگیزه خداگرایی و بدون داشتن ذرهای مسامحه انجام می‌دادند. ایشان در تقسیم

بیت المال میان عرب و عجم تفاوتی قائل نشده و نهایت صرفه جویی را در هزینه بیت المال رعایت می نمودند. پس از تقسیم سرانه بیت المال، آنجا را جارو می کردند، و آنگاه دو رکعت نماز به جای آورده و می گفتند: ای بیت المال در روز قیامت شهادت بده که من چیزی از اموال مسلمانان را در تو ذخیره نکردم (ثقفی، ۱۴۱۰: ۳۳/۱). امیر مؤمنان علیه السلام با خائنان بیت المال برخوردی قاطع و خردکننده داشته و مصمم بودند که چنین افرادی باید در اختیار عدالت قرار گرفته و به اشد مجازات برسند. حضرت در نامه خود به عبدالله بن عباس و نکوهش او به خیانت در اموال عمومی فرمودند: «فَاتَّقِ اللَّهَ وَارْذُدْ إِلَى هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ أَمْوَالَهُمْ فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ ثُمَّ أَمَكْنِي اللَّهُ مِنْكَ لَأُعْذِرَنَّ إِلَى اللَّهِ فِيكَ، وَلَا ضَرْبَ نِكَ بِسَيْفِي الَّذِي مَا صَرَبْتُ بِهِ أَحَدًا إِلَّا دَخَلَ النَّارَ وَوَاللَّهِ لَوْ أَنَّ الْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ فَعَلَا مِثْلَ الَّذِي فَعَلْتَ، مَا كَانَتْ لَهُمَا عِنْدِي هَوَادَةٌ وَلَا ظَفِيرًا مِنِّي بِإِزَادَةٍ، حَتَّى أَخْذَ الْحَقَّ مِنْهُمَا، وَأُزِيحَ الْبَاطِلَ عَنْ مَظْلَمَتَيْهِمَا؛ پس از خدا بیم دار و مالهای این مردم را باز سپار، و اگر نکنی و خدا مرا یاری دهد تا بر تو دست یابم کیفیت دهم که نزد خدا عذرخواه من گردد، و به شمشیریت بزنم که کس را بدان نزدم جز که به آتش در آمد به خدا اگر حسن و حسین چنان کردند که تو کردی از من روی خوش ندیدندی، و به آرزویی نرسیدندی، تا آنکه حق را از آنان بستانم و باطلی را که به ستمشان پدید شده نابودگردانم» (سید رضی، ۱۴۱۴: ۴۱۴)؛ بدین ترتیب امام در راستای احقاق حقوق مردم با هیچ کس حتی فرزندان خود ملاحظه کاری ندارند و برخورد با مسئولان فاسد را از اهداف حکومتی خود می دانند. با این بیان بینش توحیدی و تقویت آن راهکاری برای جلوگیری از سرقت بیت المال است. وجود این نوع باور و بینش در کارگزاران اسباب جلوگیری از طغیان شهوات را در آنها فراهم آورده و جایی برای فساد باقی نمی ماند. در واقع همه دست اندرکاران مالی و اقتصادی که پایبند به قوانین توحیدی هستند منتهای تلاش و کوشش خویش را به کارگرفته تا رضایت و خشنودی خداوند متعال را بر خواسته های نفسانی خود ترجیح داده و در بیت المال تبعیض روا ندارند، به عبارتی علوی گونه رفتار نمایند. رهبر انقلاب در بیانی فرمودند: «هرکس که بیت المال مسلمین را ملک خود به شمار آورد یا به زبان بگوید و اگر نمی گوید در عمل آن طور وانمود کند که ما این قدرها حق داریم و با بیت المال مثل اموال شخصی خود رفتار کند یا بخورد یا ببخشد یا در راه اغراض شخصی از آن استفاده کند نمی تواند دنباله رو علی باشد» (خامنه ای، ۱۳۸۰).

۴. مبارزه با کم فروشی

یکی از مصادیق فساد در زمین که به طور مکرر در آیات و روایات نکوهش گردیده، مسئله



کم‌فروشی است. همه پیامبران الهی و معصومان بعد از مبارزه با شرک و بت پرستی بر مبارزه با کم‌فروشی تأکید داشتند؛ زیرا کم‌فروشی سرمایه اعتماد و اطمینان را که از ارکان مهم مبادلات است از بین می‌برد و نظام اقتصادی را متزلزل می‌گرداند. مطابق آیات قرآن سعادت ابدی انسان تنها در پرتو یکتاپرستی، سلامت امور اقتصادی و پرهیز از هرگونه فسادانگیزی است که این مسئله در ماجرای قوم شعیب تبیین شده است. در آیه ۸۴ سوره هود در این باره آمده است: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ وَلَا تَتَّقُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ إِنِّي أَرَاكُمْ بِخَيْرٍ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ ۝﴾؛ و ما به‌سوی اهل مدین برادرشان شعیب را (به رسالت فرستادیم)، وی گفت: ای قوم، خدای یکتا را که شما را جز او خدایی نیست پرستش کنید و در کیل و وزن کم‌فروشی نکنید، من خیر شما را در آن می‌بینم (که با همه عدل و انصاف کنید) و (اگر ظلم کنید) من می‌ترسم از روزی که عذابی سخت شما را فراگیرد. مطابق این آیه حضرت شعیب بر مسائل اقتصادی جامعه توجه و نظارت داشته و درصدد سلامت و بهبود زندگی مردم بودند که ایمان کامل و اقتصاد سالم، تأمین‌کننده سعادت دنیوی و آخروی آنهاست. همان گونه که بهم ریختگی نظام اقتصادی سرچشمه فساد وسیع در جامعه خواهد بود مطابق این آیه شریفه که می‌فرماید: ﴿وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ۝﴾؛ ای قوم، در سنجش وزن و کیل اجناس عدالت کنید و آن را تمام دهید و به مردم کم‌فروشید و در زمین به فساد برنخیزید. (هود: ۸۵). بدین ترتیب مبارزه با کم‌فروشی تنها درحوزه مسائل اقتصادی و مالی خلاصه نمی‌شود. به نوعی کارگری که در کار خود کم می‌گذارد، آموزگار و استادی که درست درس نمی‌دهد، کارمندی که به موقع سرکار خود حاضر نشده و جدان کاری ندارد، مدیری که با وظایف مدیریتی خود آشنا نیست ولی در پایان ماه، حقوق و دستمزد کاملی را مطالبه دارد، کم‌فروشی می‌کنند. کسی که گرفتار کم‌فروشی است هرچند به گمان خود، ثروتی را اندوخته و بهره‌ای بیشتر از مادیات دنیا می‌برد، اما باید بداند که این افزایش ثروت هرگز در قالب خیر برای او در نمی‌آید و او نمی‌تواند از آن بهره‌مند و به آسایش و آرامش برسد. از این روست که کم‌فروشی نه تنها موجب برکت و خیر نیست، بلکه مانعی جدی در بهره‌مندی شخص از نعمت‌ها و مواهب مادی دنیوی است. اگر جامعه‌ای بخواهد به‌سوی کم‌فروشی نرود و عدالت اقتصادی بلکه عدالت جامع را تجربه کند می‌بایست بر این عناصر بینشی و نگرشی تأکید و توجه داشته باشد اما تنها با افزایش مأموران نظارتی نمی‌توان به این مهم دست یافت؛ چرا که انسان باید وجدانی به نام فطرت الهی بیدار، داشته باشد تا بتواند از درون، خود را نظارت، مدیریت و مهار نماید که اگر چنین پلیس

داخلی و پاسبان نفس نباشد نمی توان امید داشت که از کم فروشی رهایی یافت. بنابراین یکی دیگر از آثار اندیشه توحیدی این است که کارگزاران خداشناس همواره به مسئولیتی که به آنها واگذار گردیده توجه دارند و تلاش خود را بر این قرار می دهند که وظایف خود را به درستی انجام نموده و در حیطه کاری که به آنها سپرده شده کم نگذارند؛ چرا که این مسئولیت ها خدایی بوده و باید در راه پیشبرد اهداف نظام و انقلاب از آن به درستی حفاظت و پاسداری نمایند. اسلام، خواهان برقراری امنیت در جامعه است از این رو، با راه هایی که امنیت مردم را به خطر می اندازند از جمله مفاسد اقتصادی، مخالف است (گل مکانی و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۳۵/۳۴).

نتیجه گیری

آمدگی برای مبارزه با مفاسد یکی از نیازهای همیشگی جامعه اسلامی برای پیشرفت و توسعه اقتصادی است. همان گونه که در علوی ترین حکومت تاریخ مسئله فساد پُررنگ بوده و وسوسه مال و مقام کسانی را لغزاند، اما حضرت به محض به دست گرفتن خلافت قدم های جدی برای ریشه کن نمودن آن برداشتند. پس خطر بروز این تهدید در جمهوری اسلامی هم بعید نبوده و نیست فقط باید همه افراد جامعه دست به دست هم داده و برای دفع و رفع آن تلاش نمایند. در این نوشتار بیان شد که مهم ترین وسیله بازدارنده از فساد چه فساد اقتصادی و چه دیگر مفاسد توجه به فطرت همیشه بیدار و اعتقادات قلبی به ویژه اعتقاد به خداوند است چون زندگی بشر در طول تاریخ با اعتقاد به خدا همراه بوده و بشر با فطرت خدادادی خود، خدا را برای آفرینش جهان اثبات می کند. پس آنچه از او خواسته شده، موحذبودن است و اینکه موحذبودن خود را همانند حضرت علی علیه السلام در سراسر زندگی دنیوی جاری و ساری نماید. کارگزاران اقتصادی نظام اسلامی هم می بایست با تأسی از سیره حضرت امیر علیه السلام، توحید را در رأس فعالیت های خود قرار داده و تنها برای جلب رضایت و خشنودی خداوند قدم بردارند. آنها باید به دنبال مهم ترین هدف و آرمان جامعه اسلامی یعنی عدالت بوده و با موانع آن از جمله تبعیض، ویژه خواری، ظلم و ستم مبارزه نمایند.



فهرست منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه: ناصر مکارم شیرازی، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۳۷۳ش.
۲. شریف الرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، مصحح صبحی صالح، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸ش.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، محقق: جمال‌الدین میردامادی، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع- دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۴. الصفار، حسن موسی، تصویر زندگی در نهج البلاغه، ترجمه: لطیف راشدی، تهران: نشر نسل جوان، ۱۳۷۲ش.
۵. انصاریان، حسین، زیبایی‌های اخلاقی، قم: دارالعرفان، ۱۳۸۶ش.
۶. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، تصنیف غررالحکم و دررالکلم، قم: دفتر تبلیغات، ۱۳۶۶ش.
۷. ثقفی، ابراهیم بن محمد بن سعید بن هلال، الغارات، محقق: عبدالزهراء حسینی، قم: دارالکتاب الإسلامی، ۱۴۱۰ش.
۸. حسینی زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، مصحح: علی هلالی و علی سیری، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
۹. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، سایه سار ولایت (منشور مطالبات مقام معظم رهبری از دانشگاه و دانشگاهیان)، قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۸ش.
۱۰. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، بیانیه گام دوم انقلاب، <https://farsi.khamenei.ir/message-content?id=41673>، ۱۳۹۷ش.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، مترجم: غلامرضا خسروی، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۴ش.
۱۲. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، محقق احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
۱۳. فراهیدی، خلیل بن أحمد، کتاب العین، قم: هجرت، ۱۴۰۹ق.
۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی (ط- الإسلامیة)، مصحح: علی اکبر غفاری و محمد

- آخوندی، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
۱۵. گروه بنیادین حکومتی، درآمدی بر مسئله فساد، مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۴ش.
۱۶. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۱۷. محمدی ری‌شهری، محمد، موسوعة الامام علی بن ابی طالب، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۱ق.
۱۸. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ش.
۱۹. مکارم شیرازی، ناصر، پیام امام امیرالمؤمنین، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۶ش.
۲۰. نوری، حسین بن محمدتقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسه آل‌البیت (عج)، ۱۴۰۸ق.
۲۱. ولایی، عیسی، ارتداد در اسلام، بی‌تا، نشر نی، ۱۳۹۶ش.
۲۲. هاشمی رفسنجانی، اکبر و محققان مرکز فرهنگ و معارف قرآن، فرهنگ قرآن، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶ش.
۲۳. رحیمیان، نرگس، «بررسی فساد اقتصادی و راه‌های مبارزه با آن» مجله اقتصادی، شماره ۹ و ۱۰، ۱۳۹۳ش.
۲۴. ریعان، معصومه، «ساده‌زیستی کارگزاران دکتترین علی در اجرای عدالت اجتماعی»، دومین همایش ملی نهج البلاغه و علوم انسانی دانشگاه بوعلی سینا همدان، ۱۳۹۱ش.
۲۵. گل‌مکانی، وجیهه و همکاران، «نقش کارگزاران امام علی (ع) در تأمین امنیت اقتصادی»، مطالعات تاریخ اسلام، سال نهم، شماره ۳۴، ۱۳۹۶ش.
۲۶. ۲۴. پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری به آدرس: www.farsi.khamenei.ir.



The Effect of Kindness to Parents in Lifestyle from the Perspective of Imam Ali (A.S) *

Seyyed Haidar Tabatabai^۱
Marjan Poursalari Zadeh^۲

Abstract

Doing well to one's parents is one of the most important moral teachings of Islam and one of the most effective acts of worship in obtaining God's pleasure. Thanksgiving to parents is mentioned in the line of thanksgiving to God Almighty, which shows its importance. The verses of the Quran and the narrations of the Imams (A.S) about respecting parents are considered as one of the most important divine duties and they have been commanded to do it and have drawn material and spiritual effects for it. Recognizing the effects of benevolence on parents in revelatory texts can play an important role in mapping life and promoting it; therefore, it is necessary to address this issue. This research has been presented by narrative-revelatory method and gathering information through libraries and by descriptively processing information and seven works on being kind to parents from the perspective of Imam Ali (A.S) in the individual and family dimension have been studied and analyzed as the bestowing of mercy and the existence of blessings, the emergence of love, the return of a lot of good deeds, etc. are part of them.

Keywords: Benevolence on Parents, Material and Spiritual Blessings, Narrations on the Respect for Parents.

*. Date of receiving: ۰۸, ۰۹, ۲۰۲۱ - Date of approval: ۲۰, ۱۲, ۲۰۲۱.

۱. Assistant Professor, Department of Hadith Sciences, Al-Mustafa International University, Qom; (khoddamiyan@gmail.com).

۲. Graduated from the Level of Two in the Sisters' Seminaries, Corresponding Author; (mrjanpwsalaryZa@gmail.com).



تأثیر احسان به والدین در سبک زندگی از دیدگاه حضرت علی علیه السلام*

سیدحیدر طباطبایی^۱ - مرجان پورسالاری زاده^۲

چکیده

نیکی کردن به والدین از مهم‌ترین آموزه‌های اخلاقی دین اسلام و از اثر بخش‌ترین عبادات در کسب رضای خداوند است. سپاسگزاری از پدر و مادر در ردیف شکرگزاری از خداوند متعال مطرح شده که نشان از اهمیت آن دارد. آیات قرآن و روایات ائمه علیهم السلام درباره احترام به والدین را از مهم‌ترین تکالیف الهی دانسته و به انجام آن امر کرده و آثار مادی و معنوی برای آن ترسیم نموده‌اند. شناخت آثار احسان به والدین در متون و حیانی می‌تواند در نقشه ترسیم زندگی و سبک پیشبرد آن، نقش به‌سزایی داشته باشد؛ پس از این جهت ضرورت دارد به این موضوع پرداخته شود. این تحقیق با روش نقلی - و حیانی و گردآوری اطلاعات از طریق کتابخانه‌ای و با پردازش اطلاعات به صورت توصیفی ارائه شده و هفت اثر از آثار احسان به والدین از دیدگاه امام علی علیه السلام در بُعد فردی و خانوادگی مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته که نزول رحمت و وجود نعمت، ظهور محبت، بازگشت خیر کثیر و... جزئی از آنهاست.

واژگان کلیدی: برّ بالوالدین، برکت مادی و معنوی، روایات احترام به والدین.

*. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۱۷ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۹/۲۹.

۱. استادیار گروه علوم حدیث، جامعة المصطفی العالمية، قم؛ (khoddamiyan@gmail.com).

۲. دانش‌آموخته حوزه علمیه خواهران، نویسنده مسئول؛ (mrjanpwsalaryZa@gmail.com).



مقدمه

موضوع احسان در مکتب نورانی اسلام مورد توجه خاصی قرار گرفته و خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾؛ «خداوند فرمان به عدل و احسان می‌دهد» (نحل: ۹۰). امیر مؤمنان علی (ع) در تفسیر آیه مزبور می‌فرماید: «الْعَدْلُ الْإِنْصَافُ وَالْإِحْسَانُ التَّفَضُّلُ؛ عدل، انصاف است و احسان، بخشش و نیکی کردن است» (سید رضی، ۱۴۱۴: حکمت ۲۳۱). یکی از مباحث مهم و ارزشمندی که در بین جوامع بشری و اسلامی مطرح شده، احسان و اطاعت‌پذیری از والدین است که ارتباط مستقیمی با زندگی انسان دارد و نشأت گرفته از طبیعت و اجتماعی بودن اوست. بنابراین، متأسفانه جامعه امروزی به سمت سبک فرزندسالاری روی آورده و مانند گذشته به جایگاه والدین ب‌ها داده نمی‌شود و برخی فرزندان بر این باورند که اقداماتی که والدین در جهت رفاه فرزندان انجام می‌دهند، جزئی از وظایف آنها محسوب می‌شود و فرزندان ملزم به جبران زحمات پدر و مادر نیستند که نتیجه این رویکرد بی‌محبتی به پدر و مادر و یا سپردن آنها به خانه سالمندان در زمان پیری است. یکی از علل این تفکر، عدم آگاهی از تأثیرات مثبت احسان به والدین در زندگی انسان است. این مقاله، به آثار نیکی به والدین از دیدگاه حضرت علی (ع) می‌پردازد و درصدد است که به این پرسش پاسخ دهد که این تأثیرات در بُعد فردی و خانوادگی چه نتایج و فوایدی را به دنبال دارد؟

مقالات و کتب متعددی درباره احسان به والدین نوشته شده، اما درباره تأثیرات آن در زندگی انسان از منظر امیر مؤمنان (ع) به صورت تخصصی تألیفی صورت نگرفته است. هدف این پژوهش، بالابردن سطح آگاهی افراد جامعه نسبت به آثار مهم و سرنوشت‌ساز نیکی به پدر و مادر است؛ زیرا انسان‌ها به‌گونه‌ای هستند که هرگاه نسبت به اهمیت و ارزش موضوعی اطلاع یابند، انگیزه بیشتری برای عمل پیدا می‌کنند. پژوهش حاضر از سه بخش اهمیت «اهمیت و جایگاه والدین و احسان به آنان»، «آثار فردی احسان به والدین» و «آثار خانوادگی احسان به والدین» تشکیل شده است.

الف. اهمیت و جایگاه والدین و احسان به آنان

نیکی به والدین در ادیان الهی یکی از دستورهای ثابت و تغییرناپذیر است. همچنین در دین اسلام به‌عنوان آخرین و کامل‌ترین آیین الهی تأکید فراوانی شده، به طوری که در فرهنگ قرآن، خداوند متعال

پس از توحید و منع از شرک، بی‌درنگ، دستور نیکی به والدین را صادر می‌کند که نشان از ارجح جایگاه آنان است؛ خداوند می‌فرماید: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ وَلَا تَنْهَرَهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا * وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِيلِ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْتَنِي صَغِيرًا﴾؛ «و خدای تو حکم فرموده جز او را نپرستید و درباره پدر و مادر نیکی کنید و چنانچه یکی از آن دو یا هر دو در نزد تو پیر و سالخورده شدند (که موجب رنج و زحمت تو باشند) زنهار کلم‌های که رنجیده خاطر شوند مگو و به آنها بانگ مزین، و با ایشان به اکرام و احترام سخن گو و همیشه پر و بال تواضع و تکریم را با کمال مهربانی نزدشان بگستران و بگو پروردگارا، آن دو را رحمت کن، چنانکه پدر و مادر، مرا در کودکی پروردند» (اسراء: ۲۳-۲۴). حضرت امیر مؤمنان علیه السلام برترین خوبی و احسان را چنین بیان می‌کنند: «إِنَّ أَفْضَلَ الْخَيْرِ صِدْقَةُ السَّرِّ وَبِرُّ الْوَالِدَيْنِ وَصِلَةُ الرَّجِيمِ؛ برترین خوبی، صدقه پنهانی به پدر و مادر و صله رحم است» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۲۳۲/۱). همچنین در احادیث متعدد دیگری درباره احسان به والدین سفارش شده و از آزردن آنها نکوهش به عمل آمده است. از این جهت یکی از مباحث مهم و ارزشمندی که در بین جوامع بشری و اسلامی مطرح بوده، احسان و اطاعت‌پذیری والدین می‌باشد که ارتباط مستقیمی با زندگی انسان‌ها دارد و نشأت گرفته از طبیعت و اجتماعی بودن اوست. خوشبختانه در جوامع اسلامی مردم مؤمن، سبک زندگی مؤمنانه خود را بر اساس دستورات دینی پایه‌گذاری می‌کنند، رابطه خوبی بین والدین و فرزندان برقرار است و فرزندان احسان خوش‌رفتاری به والدین را سرلوحه زندگی خود قرار داده‌اند و حتی زمانی که آنها پا به عرصه کهنسالی می‌گذارند نه تنها خدمات خود را از آنها دریغ نمی‌کنند، بلکه دو چندان کرده و ترجیح می‌دهند خود را به سختی و مشقت بیندازند و والدینشان را به خانه سالمندان نفرستند. اما در جوامع غربی برعکس بوده و فرزندان زمانی که به سن هفده، هجده سالگی می‌رسند، از والدین جدا شده و زندگی مستقلی برای خود تشکیل می‌دهند و ارتباط کمی با والدین خود دارند و یا اصلاً رابط‌های ندارند و متأسفانه والدینشان در دوران پیری، باید در خانه سالمندان منتظر توجهی از سوی فرزندان‌شان باشند.

باید گفته شود که سبک زندگی اسلامی افراد را به آرامش می‌رساند و تعارض بین فرهنگ موجود و سبک زندگی مؤمنانه یکی از دلایل سست شدن بنیان خانواده است. به‌طور مثال، خانواده‌هایی که بیشتر از رفتارهای غرب تقلید می‌کنند، رابطه عاطفی خوبی با افراد خانواده خود ندارند. برخی از مردم گمان می‌کنند که نیکی کردن به پدر و مادر، کار دشواری است که از عهده آنها بر نمی‌آیند، درحالی که



مصادیق احسان به والدین اگر مورد بررسی قرار گیرد، انجام آن در زندگی، نه تنها سخت نمی باشد، بلکه موجب آثار و برکات بسیاری در زندگی شخص به وجود می آید.

احسان به والدین، نیکو معاشرت کردن و سخن و رفتار متواضعانه نسبت به ایشان، حاجت ایشان را برآوردن، بزرگ دانستن آن دو، مهربانی کردن در حق ایشان است (آموزگار، ۱۳۸۳: ۷۱/۱). در برخی از احادیث نیز انجام ندادن بعضی از امور را مثل خیره نگاه کردن، دست بلند کردن، جلوتر از آنها راه رفتن، آنها را با نام صدائزدن را مصداق احسان به والدین می دانند (شریفی، ۱۳۷۹: ۱۰۱).

ب. آثار فردی احسان به والدین در زندگی

در مقاله پیش رو از تأثیر احسان به والدین در سبک زندگی مؤمنانه، در قدم اول، بُعد فردی از دیدگاه حضرت علی (ع) بررسی می گردد و سعی می شود چینش منطقی بین این تأثیرات برقرار گردد تا عاملی برای افزایش انگیزه احسان به والدین در بین فرزندان باشد.

۱. برخورداری از نعمت و نزول برکت

پدر و مادر نعمتی بسیار ویژه از طرف خداوند هستند. خداوند متعال نعمت های ظاهری و باطنی فراوانی را به انسان عطا کرده است. نعمت باطنی مثل: هدایت که شامل بسیاری از انسان ها نمی شود و نعمت ظاهری مثل: غذا، دوست، علم، استاد، شاگرد، آبرو، پول، مسکن، سرمایه و... که با ارزش ترین این نعمت ها، وجود پدر و مادر است. اینکه پدر و مادر تا زمان سالمندی زنده اند، نعمتی بزرگ و غیر اختیاری است؛ یعنی انسان برای آن کاری نکرده و خدا تنها به سبب فضل و لطفش، این نعمت را به انسان ارزانی داشته است. او می توانست این نعمت را به انسان ندهد، همان طور که به عده ای عطا نکرده و نه تنها خود پدر و مادر نعمت هستند، بلکه نیازمندی های آنها هم برای فرزندان نعمت است.

فرزندان وقتی مشاهده می کنند که والدینشان در سبک زندگی مؤمنانه، همیشه آنها را از محبت خود سیراب کرده اند، بی آنکه آنها احساس خلاء عاطفی در زندگی داشته باشند، خود را مدیون آنها دانسته و با مهربانی و احساس قدرشناسی سعی می کنند تا هر کاری که از دستشان بر می آید، برای آنها انجام دهند (نوری، ۱۳۹۷: ۲۶۲). فرزند مؤمن در سبک زندگی مؤمنانه می داند که بیشترین نیاز والدینش به او در زمان سالمندی است. از این رو می کوشد تا نیازهای آنها را برآورده سازد و آنها را مورد اکرام و تعظیم خاص قرار می دهد. اگر والدین تنها شدند ترجیح می دهد با آنها زندگی کند؛ زیرا در این صورت خیلی راحت تر

می‌تواند نیازهای آنها را از قبیل خوردن، شستشو، قضای حاجت، پوشیدن لباس، خرید و... را برآورده کند. فرزند مؤمن در سبک زندگی مؤمنانه خود می‌داند که برکت به ثروت و قدرت نیست و چه بسیار افرادی که همه عمر خود را به مال اندوزی سپری کردند و بدون کوچک‌ترین احساس شادی، خیری از زندگی ندیدند؛ ولی انسان با کمک کردن [به پدر و مادر سالمند خود] و دستگیری از آنها شادی و آرامشی مضاعف را برای خود رقم می‌زنند. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «وَقَارُ الشَّيْبِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ نَصَارَةِ الشَّبَابِ؛ وقار پیری نزد من دوست داشتنی‌تر از جوانی است» (لیثی واسطی، ۱۳۷۷: ۵۰۴/۱).

یکی از عوامل بسیار مهم در موفقیت و وحدت خانواده حضور پدر و مادر سالمند در محیط خانه است که متأسفانه امروزه در زندگی مدرن و تکنولوژی روز علاوه بر ایجاد فاصله ارتباطی در میان فرزندان و والدین به یکی از عوامل کم‌توجهی به والدین نیز تبدیل شده که همین دلیل باعث تضعیف پایه و بنیان خانواده خواهد شد. اما فرزند مؤمن با زیرکی تمام والدین سالمند را الگوی مناسبی برای سبک زندگی مؤمنانه خود می‌داند که می‌تواند منبع سرشار از تجربیات رایگان باشند که چه بسا او برای به‌دست آوردنشان باید هزینه‌های هنگفتی پرداخت کند و همچنین صبر، متانت، ایمان، استواری و زندگی شرافتمندانه در زمره اصول سبک زندگی مؤمنانه و اسلامی است که در رفتار و منش والدین وجود دارد، لذا باید با نزدیک شدن به ایشان، از تجارب گران‌بهای ایشان بهره‌مند شد.

۲. بازگشت خیر کثیر

در بحث گذشته بیان شد که نیازهای والدین و برطرف کردن آن برای فرزندان نعمت است و حال به این موضوع پرداخته می‌شود که یکی از راه‌های برطرف کردن نیاز والدین، انفاق و بخشش مالی برای آنهاست. در قرآن کریم آیات فراوانی درباره انفاق و بخشش در راه خدا آمده و طبق آیه ۲۱۵ بقره پدر و مادر در انفاق مال نسبت به دیگران اولویت دارند. در این آیه آمده: «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّهِ وَاللَّيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ»؛ از تو می‌پرسند: چه چیزی انفاق کنند [و به چه کسی بدهند؟] بگو هر مالی انفاق کنید، به پدر و مادر و نزدیکان و یتیمان و مسکینان و به در راه مانده تعلق دارد» (بقره: ۲۱۵). همچنین حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «فَمَنْ آتَاهُ اللَّهُ مَالًا فَلْيَصِلْ بِهِ الْأَقْرَبَةَ؛ کسی که از سوی خدا ثروتی به‌دست آورد، باید بستگان خویش (پدر و مادر) را به وسیله آن دستگیری کند» (سید رضی، ۱۴۱۴: خطبه ۱۴۲).

معنی کلمه «خیر» در آیه مزبور هر خیر و نیکی (هرگونه سرمایه سودمند مادی و معنوی) می‌باشد؛



هر چند مصداق مهم «خیر» در مورد انفاق اموال بوده و بعد به ذکر مصداق‌های روشن پرداخته است؛ یعنی اشخاصی که به آنها انفاق می‌رسد این پنج طایفه هستند؛ مسلماً پدر و مادر در این مسئله اولویت دارند، حتی اگر ذاتاً فقیر نباشد و بر اثر حادث‌های [مثل تمام‌شدن مخارج در سفر] نیازمند شده‌اند. همان گونه که نماز بر انسان واجب است، نفقه پدر و مادر بر فرزند نیز واجب است؛ به‌ویژه در شرایط سخت اقتصادی، هر کسی وظیفه دارد در حد توان خود در صدد کمک به پدر و مادر خود برآید و این یکی از سخت‌ترین آزمون‌های الهی برای فرزندان است که دچار خصلت بخل‌ورزی شده‌اند و نمی‌توانند از مال و ثروت خود حتی برای والدینشان بگذرند؛ زیرا یکی از ویژگی‌های فرد بخیل، خیال‌پردازی اوست که باعث می‌شود او تصور کند باید تنها به جمع‌کردن مال بپردازد و با وجود دارایی از آن استفاده و انفاق نکند؛ چون می‌ترسد فقیر شود و از ثروتمند بودنش فاصله بگیرد. در حالی که حضرت علی (ع) فرمودند: «شَحِيحٌ غَنِيٌّ أَفْقَرُ مِنْ فَقِيرٍ سَخِيٍّ؛ یک ثروتمند بخیل و طمعکار از یک فقیر سخاوتمند فقیرتر است.!» (طبرسی، ۱۳۸۴: ۷۶/۱). همچنین حضرت در جای دیگری فرمودند: «الرَّغْبَةُ مِفْتَاحُ الْعَطَبِ؛ دنیاخواهی کلید نابودی است» (کراجکی، ۱۴۱۰: ۲۷۹/۱). این روایت، عکس آن خیالات و تصوراتی است که بخیل برای خود می‌بافد؛ اما این خصلت اخلاقی ناپسند دامن‌گیر فرزندان مؤمن نمی‌شود؛ چون بخل‌ورزیدن نشانه این است که شخص خدا را باور ندارد و او را روزی‌دهنده نمی‌داند و به گمانش هر آنچه را که دارد تنها حاصل زحمات خودش است. در حالی که فرزند مؤمن در سبک زندگی مؤمنانه، خدا را روزی‌دهنده واقعی و دیگران را واسط‌های برای رسیدن به رزق و روزی می‌بیند؛ او می‌داند بخل باعث بسته‌شدن باب رزق‌های آسمانی و معنوی می‌شود و انسان را از لذات معنوی و خیرات محروم می‌سازد. پس با زیرکی مؤمنانه، خود و اموالش را برای رضای خدا در برابر پدر و مادر هزینه کرده و از تمام خیرات دنیایی و آخرتی بهره‌مند می‌سازد. نهایت اینکه، از طریق انفاق به پدر و مادر نه تنها آنها از لطف فرزند بهره‌مند می‌شوند، بلکه فرزند هم از لطف خدا بهره‌مند می‌شود و در عوض آنچه را که انفاق کرده، چیز بهتری دریافت می‌کند و خداوند نیز از او راضی و خشنود می‌گردد. حضرت علی (ع) برای تشویق و دلگرم‌کردن انسان‌ها به انفاق چنین می‌فرماید: «مَنْ تَرَكَ لِإِلَهٍ سُبْحَانَهُ شَيْئاً عَوَّضَهُ اللَّهُ خَيْراً مِمَّا تَرَكَ؛ هر کس به خاطر خدای سبحان از چیزی بگذرد، خداوند بهتر از آن را به او عوض خواهد داد» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۶۴۷/۱).

۳. تعالی و رشد

یکی دیگر از اثرات نیکی به والدین که رسیدن به تعالی و رشد است. انسان خواهان رسیدن به تعالی و رشد بوده، اما به دلیل محدودیت دایره آگاهی‌ها در رسیدن به خیرات، ممکن است از مسیر واقعی خود منحرف شده و حتی به اشتباه، کمال را در جای غیر از محل و مسیر آن جستجو کند؛ از این رو نیازمند دریافت آموزه‌های وحیانی است. در قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام مسیر رشد و هدایت ترسیم شده و چنانچه انسان راهکارهای دینی را در زندگی خود به کار گیرد، به هدایت کمال حقیقی رهنمون خواهد شد. در روایات یکی از راه‌های تعالی و رشد، تواضع و فروتنی نسبت به افرادی که فروتنی نسبت به آنان شایسته و سزاوار است دانسته شده که پدر و مادر یکی از مصادیق آن هستند. حضرت علی علیه‌السلام می‌فرماید: «قُمْ عَنْ مَجْلِسِکَ لِأَبِیکَ وَ مُعَلِّمِکَ وَ إِنْ کُنْتَ أُمِیراً؛ به احترام پدر و مادر) و معلّمات از جای برخیز، گرچه فرمانروا باشی» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۱۳۶/۱). این سخن حضرت مصداقی از تواضع و فروتنی فرزند در هر موقعیت و جایگاهی، برابر والدین است.

انسان مؤمن می‌داند تواضع، ریشه هر کار نیک و با ارزش و دارای مقام والایی است و هر کس برای خدا در برابر پدر و مادر تواضع کند، خدا او را بر بسیاری از بندگان شرافت می‌بخشد و راه‌های رشد و تعالی را به رویش می‌گشاید. همچنین رفتار متواضعانه در برابر والدین سبب می‌شود تا رابطه بین والدین و فرزند بیشتر و عشق و علاقه آنها به یکدیگر مضاعف شود و همین امر سبب می‌شود تا والدین از هیچ کمکی (در حد توان) در برابر به رشد و تکامل یافتن فرزند خود دریغ نکنند و این کمک کردن، ربطی به سن و سال فرزند ندارد؛ زیرا انسان در هر سنی باشد، قابلیت به رشد رسیدن و کمال را دارد. نقطه مقابل تواضع، کبر و خود بزرگ بینی است که یکی از رذایل اخلاقی بوده و هر که گرفتار این رذیله اخلاقی گردد، در منجلا ب پیامدهای منفی آن فرو می‌رود؛ چه برسد به اینکه این رذیله در برابر پدر و مادر باشد. حضرت علی علیه‌السلام در مورد کبر و خود بزرگ بینی در برابر والدین می‌فرماید: «مَنْ اسْتَتَكَفَ مِنْ أَبَوَیْهِ فَقَدْ خَالَفَ الرُّشْدَ؛ هر کس (از سر خود بزرگ بینی) از پدر و مادرش روی گرداند با رشد کمال خویش مخالفت کرده است» (لیثی واسطی، ۱۳۷۷: ۴۶۰/۱). مفهوم این روایت این چنین است که اگر انسان از روی تواضع و فروتنی به پدر و مادرش روی بیاورد، به رشد و کمال می‌رسد.

بنابراین، تواضع نسبت به والدین نقطه مقابل کبر و خود بزرگ بینی است و سبب رشد، احساس همدردی، صداقت، اعتماد به نفس، مهربانی، تعامل و شادابی فرزندان بوده و نیز باعث افزایش انگیزه و ایجاد تمایل برای رسیدن به هدف می‌شود.



۴. بخشش الهی

برخی مواقع مشاهده می‌شود که فرزندان وظایف خود را به صورت تمام و کمال انجام می‌دهند، در حق والدین نیکی می‌کنند، تواضع و فروتنی دارند، مهربانی می‌کنند، اما از جانب پدر و مادر به آنها بهایی داده نمی‌شود و آنها را نادیده می‌گیرند؛ بی‌آنکه پدر و مادر توجه داشته باشند که خداوند متعال همان گونه که حقوق پدر و مادر را بر فرزندان واجب نموده، حق فرزندان را نیز بر پدر و مادر واجب کرده و چنانچه این حق از جانب والدین رعایت نگردد، عاق فرزندان می‌گردند. تبعیض و بی‌عدالتی در برخورد با فرزندان از هر جهتی (عاطفی، روحی، روانی و...) روی فرزندان تأثیر می‌گذارد و موجب حسادت فرزند به سایر فرزندان خانواده و کینه نسبت به پدر و مادر می‌شود که در چنین مواقعی مقصر اصلی خود والدین هستند. اگر پدر و مادر از روی آگاهی و عمد، رفتار تبعیض‌آمیز با فرزندان خود داشته باشند، مرتکب گناه و ظلم شده و باید در پیشگاه الهی جوابگو باشند؛ اما بسیاری از بی‌مهری‌ها و تبعیض‌ها به واسطه ضعف فرهنگی و ناآگاهی والدین یا یکی از آنها نسبت به وظایف خود در برابر فرزندان و عدم آشنایی آنان از اصول صحیح تربیتی نشأت می‌گیرد و ممکن است خیلی عمده نبوده باشد. اما متأسفانه برخی از این رفتارها (همانند بی‌دلیل تفاوت قائل شدن میان فرزندان از نظر توجه و محبت و از نظر کمک‌های مالی و مادی و...) باعث می‌شود تا فرزندان رنجیده شوند و ناراحتی خود را از راه‌هایی مثل حسادت به خواهر و برادران و یا کینه نسبت به آنان یا والدین نشان دهند یا اینکه احساس ناراحتی را در درون خود سرکوب کرده و بروز ندهند و در هر دو صورت دچار مشکلات روحی و روانی گردند.

اما فرزند مؤمن یاد گرفته که در سبک زندگی مؤمنانه خود چگونه خود را از مخمصه مشکلات روحی و روانی در چنین مواقعی نجات دهد؛ زیرا می‌داند هنگامی که والدین رفتار تبعیض‌آمیز از خود نشان می‌دهند، اولین نقش آنها که همان پدر و مادری است پا بر جاست و دومین نقش آنها که نقش یک فرد خاطی و گنهکار است (اگرچه برایش آزاردهنده و رنج‌آور است) ارتباطی به او ندارد، خود آنها مسئول رفتارهای ناشایست‌شان هستند که اگر توبه نکنند، باید تقاص اعمال خود را بپردازند. ولی باز هم از روی احسان و تکریم والدین، دعا و طلب خیر و رحمت از خداوند متعال برای والدین خواهان است (آخوند، ۱۳۹۳: ۱۵). او به راحتی این دو نقش را از هم تفکیک و مجزا می‌کند و همواره به آنها براساس نقش پدر و مادری که دارند می‌نگرد و با آنها رفتار صحیح و منطقی بر اساس تعالیم قرآنی و اسلامی دارد. به جای مقابله به مثل نسبت به رفتارهای ناروای آنها سعی می‌کند ارتباط عاطفی خود را

با آنها تقویت کند و با آنها به نرمی و ملاحظت رفتار نماید؛ چه بسا ممکن است که عمل و نحوه رفتار او، آنها را تحت تأثیر قرار دهد و متوجه اشتباه خود شوند. او درک می‌کند که همه ما انسانیم و غیر از معصومان علیهم‌السلام و بندگان خاص الهی، هیچ‌کس از تیررس شیطان و وسوسه‌های زهرآگین او در امان نیست و والدین نیز از این مسئله مستثنا نیستند؛ و آنها هر جرمی که مرتکب شوند، پدر و مادر او هستند و وی در مقابل آنها وظایفی دارد. حضرت علی علیه‌السلام وظیفه فرزند را در مقابل والدینش چنین بیان می‌کند: «فَحَقُّ الْوَالِدِ عَلَى الْوَلَدِ أَنْ يُطِيعَهُ فِي كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ؛ حَقُّ پَدْرٍ بَرِّ فَرَزْدَانِ أَنْ اسْتَأْذِنَهُ فِي كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ؛ حَقُّ پَدْرٍ بَرِّ فَرَزْدَانِ أَنْ اسْتَأْذِنَهُ فِي كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ» (سید رضی، ۱۴۱۴: حکمت ۳۹۹). همچنین در کلامی دیگر فرمودند: «لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ؛ فرمانبرداری از مخلوق در راه معصیت خالق روا نیست.» (سید رضی، ۱۴۱۴: حکمت ۱۶۵).

از روایت بالا برداشت می‌شود که والدین چه مؤمن باشند چه کافر و چه نیکوکار و چه معصیت‌کار و یا به گمان فرزند اجحاف‌کننده حق باشند، باید مورد احترام قرار بگیرند و استثناء‌بردار نیست و قاعدتاً رعایت حقوق والدین، گرچه که آنها حقوق فرزند را رعایت نکنند، باعث می‌شود تا خداوند درهای رحمت و مغفرت خود را به روی آنها (فرزندان) بگشاید.

بنابراین، فرزندان باید بدانند هر رفتاری بدی که والدین دارند، گذشته و دیگر نمی‌توانند گذشته را باز گرداند و جبران کرد و یا نمی‌توان رفتارهای تبعیض‌آمیز والدین را به سهولت عوض کرد. همان‌طور که حضرت علی علیه‌السلام در مورد گذشته چنین می‌فرماید: «لَا تُشْعِرُ قَلْبَكَ الْهَمُّ عَلَى مَا فَاتَ فَيَسْئَلُكَ عَنِ الاسْتِعْدَادِ بِمَا هُوَ آتٍ؛ برای آنچه از دست رفته است اندوه به دلت راه مده، که تو را از آنچه می‌آید باز می‌دارد» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۷۶۶/۱). ولی می‌توان والدین را مورد بخشش خود قرار داد تا از این طریق مورد بخشش خداوند قرار گرفت. همچنین حضرت علی علیه‌السلام پاداش بخشش به دیگران را چنین بیان می‌کند: «فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: إِمَّا أَخْ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ تَفْرُطُ مِنْهُمْ الزَّلْزَلُ وَتَعْرِضُ لَهُمُ الْعِلْلُ وَ يُؤْتِي عَلَى أَيْدِيهِمْ فِي الْعَمْدِ وَ الْخَطِيئَةِ فَأَعْطِهِمْ مِنْ عَفْوِكَ وَ صَفْحِكَ مِثْلَ الَّذِي تُحِبُّ أَنْ يُعْطِيكَ اللَّهُ مِنْ عَفْوِهِ؛ مردم دو گروه‌اند: یا هم دین تو هستند، یا هم نوع تو، که از همه آنها خطاهایی سر می‌زند و به آنان حالات گوناگون رو می‌آورد، و به عمد یا خطا دچار لغزش‌هایی می‌گردند، پس با گذشت و بخشش خویش بهره‌شان ده، همان‌گونه که دوست داری تا خدا نیز از گذشت و بخشش خود تو را بهره دهد» (سید رضی، نامه ۵۳). پس ما باید از خطای بندگان خدا در حقیقت بگذریم و آنها را



بیخشم تا خداوند هم ما را بیخشد؛ چون خداوند بسیار مهربان‌تر و بخشنده‌تر از ما هست و وقتی می‌بیند بنده‌ای به خاطر رضای خدا از خطای دیگری می‌گذرد، او هم از خطای بنده می‌گذرد.

۵. استجاب دعا

دعای پدر و مادر در حق فرزند دعای مستجاب شمرده می‌شود به‌ویژه زمانی که فرزندان در مقابل والدین طوری رفتار کنند که آنها از صمیم دل از فرزندانشان راضی باشند، همین حس رضایت عمیق که منجر به دعای خیر آنها می‌شود، نقش مهمی در عاقبت به‌خیری و سعادت دنیا و آخرت‌شان دارد. امیرالمؤمنین علی (ع) چنین می‌فرماید که قدرت برخی از دعاها آنچنان زیاد است که خود را به استجاب نزدیک می‌کند و خواسته خود را از عرش الهی برداشت می‌نماید: «أَرْبَعَةٌ لَا تُرَدُّ لَهُمْ دَعْوَةٌ: الْإِمَامُ الْعَادِلُ لِرِعِيَّتِهِ وَ الْوَلَدُ الْبَارُّ لِوَالِدِهِ وَ الْوَالِدُ الْبَارُّ لِوَالِدِهِ وَ الْمَظْلُومُ؛ دعای چهار گروه رد نمی‌شود: (اول) دعای پیشوای دادگر در حق ملتش، (دوم) دعای پدر صالح در حق فرزندش، (سوم) دعای فرزند صالح در حق پدرش، (چهارم) دعای ستم‌دیده» (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۱/۳۱۴).

بنابراین پدر نیکوکاری که در حق فرزندش دعا می‌کند، دعایش مورد استجاب الهی قرار خواهد گرفت؛ البته که مقصود امیرمؤمنان علی (ع) در روایت تنها دعای پدر نیست، زیرا خداوند سبحان زحمات‌ها و رنج‌های مادر در زمان حمل و شیر دهی فرزند را، فلسفه و دلیل سفارش به نیکی و حق‌شناسی در حق پدر و مادر بیان کرده است (رضانیای، ۱۳۹۶: ۳). پس این مسئله شامل دعای مادر نیز می‌شود. همچنین اگر سخنان اهل‌بیت (ع) مورد بررسی قرار گیرد و احسان به والدین را در سیره آنها بنگریم، در خواهیم یافت که مهرورزی و نیکی به مادر نه تنها از محبت و احسان به پدر کمتر نیست، بلکه ارزش و جایگاه او بالاتر و تأثیرات و پیامدهایش افزون‌تر است.

بنابراین پر واضح است که در دستگاه الهی جایگاه والدین در بالاترین و ارزشمندترین جایگاه قرار دارد و خداوند به مقام و منزلت پدر و مادر اهمیتی ویژه داده، به همین خاطر است که خداوند درخواست آنها را پذیرا و دعای ایشان را در حق فرزندانشان در اولویت استجاب قرار می‌دهد؛ گویا که دعای والدین را با پست‌پیش‌تاز به عرش می‌برند و در آنجا اگر مانعی جدی وجود نداشت با سرعتی هر چه تمام‌تر به هدف استجاب می‌رسانند. بر این اساس، انسان تیزهوش و نکته‌سنج، کسی است که از این مسیر میان‌بُر بهترین استفاده را داشته باشد و خود را در رودخانه پرسرعت دعای والدین بیاندازد. از سوی دیگر، بیچاره کسی است که نتواند از این آب روانی که خداوند در دسترس اکثر قریب‌به‌اتفاق ما

گذاشته استفاده‌های شایسته داشته باشد.

آری، حقیقتاً اگر کسی نتواند از در مهرورزی و نیکی به پدر و مادر، خود را به داخل بهشت برین بیاندازد و به وسیله دعای خالصانه آنها مسیر موفقیت را طی کند، آن چنان خوار و ذلیل خواهد شد که گویی هیچ‌گاه رنگ خوشبختی را نخواهد دید. بنابراین شایسته آن است که دل والدین را چنان به دست آوریم که دعای خیرشان به صورت خودجوش از اعماق قلبشان شامل حالمان شود و عاقبت بخیری را برایمان تضمین نماید.

باید در نظر داشت که در مواقع سختی و درماندگی نیز یکی از بهترین مسیرها برای رهایی از گرفتاری‌ها و مشکلات روزمره، دعای آن دو گل خوشبو تأثیر بسیاری دارد؛ در روایت حضرت علی علیه السلام مقام و منزلت والدین در حدی بیان شده که خداوند به احترام آنها، حاجت فرزندان را حتی بعد از مرگشان برآورده می‌کند و لذا توصیه می‌فرماید با حضور بر مزار والدین از خداوند حاجات و درخواست‌های خویش را طلب کنید. ایشان چنین می‌فرماید: «رُزُوا مَوْتَاكُمْ فَإِنَّهُمْ يَفْرَحُونَ بِبِزَارَتِكُمْ وَ لِيُطَلَّبَ الرَّجُلُ حَاجَتَهُ عِنْدَ قَبْرِ أَبِيهِ وَ أُمِّهِ بَعْدَ مَا يَدْعُو لَهُمَا؛ اموات خود را زیارت کنید؛ زیرا آنان از دیدار شما خوشحال می‌شوند و انسان باید بعد از آن که بر سر قبر پدر و مادر خود برایشان دعا کرد، حاجت خود را [از خدا] بخواهد» (کلینی، الکافی، ۱۴۲۱:ق: ۲۳۰/۳).

ج. آثار خانوادگی احسان به والدین در زندگی

بخش دوم از آثار نیکی به والدین بعد خانوادگی از دیدگاه حضرت علی علیه السلام بررسی می‌گردد. شکل‌گیری شخصیت فرزندان و افزایش محبت بین فرزندان و والدین از این نوع آثار است که توضیح آنها در ادامه ارائه می‌گردد.

۱. شکل‌گیری شخصیت فرزندان

علاوه بر تأثیرات فردی احسان به والدین در سبک زندگی مؤمنانه، تأثیرات دیگری نیز در حوزه خانواده وجود دارد؛ از قبیل نیکو شدن فرزندان. ممکن است این سؤال مطرح شود که نیکی کردن فرد به والدینش چه ارتباطی به شخصیت و تربیت فرزند دارد؟ برای پاسخ باید به مقوله الگو برداری اشاره نمود. اگر فرهنگ احسان به والدین در رفتار پدر و مادر هویدا گردد، این فرهنگ در ذهن فرزندان نشان نیز نهادینه شده و خود آنها نیز مورد احترام قرار می‌گیرند. در ادامه با حدیثی از امام علی علیه السلام به بررسی بیشتر این ارتباط پرداخته می‌شود؛ حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «إِرْضَ لِلنَّاسِ بِمَا تَرْضَاهُ لِنَفْسِكَ تَكُنْ



مُسْلِمًا؛ آنچه را که برای خود می‌پسندی [اینکه فرزندان به تو نیکی کنند] برای دیگران [پدر و مادر] پسند تا مسلمان باشی» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۱/۱۴۱).

برخی از والدین دوست می‌دارند که فرزندانشان به آنها نیکی کنند، احترام آنها را داشته باشند و باعث دلگرمی و سربلندی آنها شوند، بی‌آنکه خود به نحوه رفتار و برخوردشان با پدر و مادرشان توجه کنند که آیا رفتار آنها باعث دلگرمی و سربلندی پدر و مادرشان شده است یا خیر؟ در سخنان گهربار حضرت علی (ع) آمده است که ایشان فرمودند: «بُرُوا آبَاءَكُمْ يَبْرِكُمْ أَبْنَاءُكُمْ؛ به پدرانتان نیکی کنید تا فرزندانتان به شما نیکی کنند» (ابن بابویه، ۲۱/۴، ۴۹۸۵).

یعنی نحوه رفتار والدین با پدر و مادر خود و شکل صحبت کردنشان با آنها و میزان احترامی که برای آنها قائل هستند، در تربیت فرزندان مؤثر است. والدین بخشی از زندگی فرزندان را تشکیل می‌دهند و همواره به‌عنوان الگو برای آنان محسوب می‌شود. آنها می‌توانند هم اثر مثبت و هم اثر منفی روی فرزندان خود بگذارند و این تأثیر تا حدودی به نوع ارتباط کلامی و گفتاری آنها با پدر و مادر خود بستگی دارد، اما به هر حال چون ارتباطات تنها به‌صورت کلامی نیست، پس روابط عاطفی با پدر و مادر نیز در این عملکرد مؤثر است.

فرزند مؤمن در سبک زندگی مؤمنانه خود به این رسیده است که ارتباط عاطفی صحیح او با پدر و مادر اولین و مهم‌ترین زمینه رشد و پرورش اخلاقی فرزندان او است. او می‌داند بهترین ملاک و معیاری که بر اساس آن تربیت و کیفیت پرورش اخلاقی فرزندان را می‌توان مورد ارزیابی و دقت قرار داد، همان شبکه ارتباطی اعضای خانواده با یکدیگر است؛ یک شبکه ارتباطی خوب خانوادگی مملو از مهر و محبت و احترام است. وقتی محیط خانواده سرشار از احترام باشد، فضایی آرام و معنوی به‌وجود خواهد آمد و این فضا در آرامش روانی اعضای خانواده به‌ویژه فرزندان مؤثر خواهد بود.

گفته شد که فرزندان از پدر و مادر خود به‌عنوان یک الگو تقلید می‌کنند. می‌توان گفت که این تقلید و تعیین هویت کاملاً به‌طور طبیعی اتفاق می‌افتد و امری انتخابی نیست؛ زیرا ماهیت انسان به‌گونه‌ای است که به‌طور طبیعی بدین سو قدم برمی‌دارد بدون اینکه فرزند یا والدین طرح و برنامه‌های را از پیش برای آن تعیین کنند. در فرزندان معمولاً ارزش‌های اخلاقی از دو سالگی به بعد پیدا می‌شود. در این مرحله کودک آماده تقلید و حکایت و شبیه‌سازی کارهای پدر و مادر است که قهرمان دنیای کودکانند؛ یعنی هر کاری آنها انجام بدهند، کودک میل دارد تکرار کند. او با نگاه کردن به والدین این اخلاق و نحوه برخورد با دیگران را می‌آموزد و در خود نهادینه می‌کند و به‌طور ناخواسته در سنین بالاتر نیز آنها را تکرار می‌کند و

هرگز نمی توان این ارزش ها را به طور مستقیم به فرزندان آموزش داد (مطهری، ۱۳۷۹: ۹۸/۲). آنها به اسفنج هایی شباهت دارند که به صورت مداوم، رفتارهای والدین خود را جذب و تکرار می کنند. بنابراین اگر والدین خواستار ثبات یک ارزشی در فرزندان نسبت به خود هستند، باید بدانند که رفتار عملی آنها نسبت به والدینشان از گفتار آنها بسیار تأثیرگذارتر می باشد؛ به همین جهت والدین باید در رفتار خود با پدر و مادرشان به گونه ای عمل کنند که فرزندان از رفتار صحیح و درست آنها الگوبرداری کنند و در طول زندگی آن رفتار پسندیده را در برابر والدینشان به اجرا در آورند.

۲. افزایش محبت بین فرزندان و والدین

در مطلب قبل یکی از اثرات خانوادگی نیکی به والدین (شکل گیری شخصیت فرزند) مطرح شد و در قسمت بعد فردی بیان گردید که باید نیازهای والدین توسط فرزندان برطرف شود و برای بر طرف شدن نیازهایشان باید با آنها ارتباط داشت و این ارتباط همان برقراری صله رحم است که طبق احادیث اسلامی موجب افزایش محبت بین طرفین می شود. حضرت علی علیه السلام در این زمینه می فرماید: «صِلَةُ الرَّحِمِ تُوجِبُ الْمَحَبَّةَ وَ تَكْبِثُ الْعَدُوَّ؛ صله رحم محبت آور است و دشمنی را از بین می برد» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۴۲۱/۱). در حدیث دیگری به فرزندش چنین سفارش می کند: «أَكْرِمْ عَشِيرَتَكَ فَإِنَّهُمْ جَنَاحُكَ الَّذِي بِهِ تَطِيرُ وَأَصْلُكَ الَّذِي إِلَيْهِ تَصِيرُ وَ يَدُكَ الَّتِي بِهَا تَصُولُ؛ خویشانان [والدین] را گرامی مدار، زیرا آنان بال و پر تو هستند که با آنان پرواز می کنی و اصل و ریشه تو می باشند که به ایشان باز می گردی و دست (یاور) تو هستند که با آنها (به دشمن) حمله می کنی (و پیروز می شوی)» (سید رضی، ۱۴۱۴: نامه ۳۱).

فرزند مؤمن در سبک زندگی مؤمنانه خود صله رحم با پدر و مادر را در رأس کارهایش قرار می دهد و با رسیدگی، مراقبت و رفع نیازهای والدینش این پیام را به آنها می دهد که برای آنها ارزش قائل است و قدردان زحمات ایشان می باشد این خود موجب انس و محبت بیشتر والدین نسبت به فرزند قدرشناس خود می شود و به طبع سبب ترغیب بیشتر فرزند به نیکی کردن به والدین می گردد. او می داند که صله رحم و رسیدگی به والدین افزون بر این فایده، فواید ارزنده دیگری مثل: طول عمر، فراوانی روزی، حُسن خلق، پاکی اعمال و دفع بلا، آسانی حساب در روز قیامت و... را به دنبال خواهد داشت و اگر یک زمانی والدین او زمینه ناراحتی فراهم کردند و سبب رنجش خاطر او شدند، سریع تصمیم به قطع رابطه (قطع صله رحم) با آنها نمی کند و با بردباری تمام مسائل و مشکلات را حل می کند؛ زیرا می داند



مبعوض‌ترین عمل در پیشگاه خداوند شرک به خداست و بعد از آن قطع رحم است. پس سبک زندگی اهل بیت را الگوی خود قرار داده و به رابطه با والدین ادامه می‌دهد؛ زیرا آنها در سبک زندگی مؤمنانه خود گوش به فرمان سخنان معصومان علیهم‌السلام هستند تا رستگار شوند. حضرت در این زمینه می‌فرماید: «لَيْسَ الْحَلِيمُ مَنْ عَجَزَ فَهَجَمَ وَإِذَا قَدَرَ انْتَقَمَ إِنَّمَا الْحَلِيمُ مَنْ إِذَا قَدَرَ عَفَا وَكَانَ الْجَلْمُ غَالِبًا عَلَى كُلِّ أَمْرِهِ؛ کسی که چون ناتوان شد هجوم برد و چون قدرت یابد انتقام گیرد بردبار نیست، بلکه بردبار کسی است که قدرت داشته باشد اما گذشت کند و بردباری بر تمامی امور او غالب باشد» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۹۱/۵، ح ۷۵۲۹).

بنابراین، از جمله تأثیرات مهم احسان به والدین، افزایش محبت در خانواده و بین فرزندان و والدین می‌باشد که خود، موجب برکات بسیار فراوانی می‌گردد.

نتیجه‌گیری

احسان به والدین به منزله مهم‌ترین وظیفه هر فرزند است که دارای تأثیرات فراوان که در این مقاله به تأثیرات آن در سبک زندگی مؤمنانه از دیدگاه مولای متقیان حضرت علی علیه‌السلام پرداخته شد. این تأثیرات عبارتند از:

برخورداری از نعمت و نزول برکت: نه تنها وجود والدین در زندگی پر از نعمت و برکت است. بلکه باتوجه به سخن حضرت علی علیه‌السلام نیازمندی‌های آنها نیز نعمت است و مؤمن زیرک از این فرصت استفاده می‌کند و در صدد بر آوردن نیازهای آنها بر می‌آید.

بازگشت خیر کثیر: اسلام انفاق به پدر و مادر را در اولویت قرار داده است. با انفاق کردن می‌توان نعمتی فراتر از آنچه را که بخشوده‌اند، از خداوند دریافت کرد.

تعالی و رشد: انسان به‌طور غریزی به دنبال تعالی و رشد است. در قرآن و احادیث یکی از راه‌های به‌دست آوردن تعالی تواضع در برابر والدین معرفی شده؛ زیرا تواضع در برابر والدین زمینه تواضع در برابر خدا را ایجاد می‌کند، در نتیجه باعث رشد و تعالی می‌شود.

بخشش الهی: یکی از بزرگترین موهبت‌های الهی، عفو و گذشت از خطای بندگان است. فرزند مؤمن به جای کینه‌توزی در برابر خطای والدین، آنها را می‌بخشد؛ زیرا می‌داند که طبق روایات؛ اگر اهل عفو و گذشت باشد، خداوند نیز از خطاهای او می‌گذرد.

استجاب دعا: فرزند مؤمن با احترام به والدین و احسان به آنها برای خود پلی می‌سازد جهت

رسیدن به آرزوها؛ چرا که اگر پدر و مادر از فرزند خود راضی باشند و برای او دعا کنند، استجاب
دعای آنها بنابر روایات حتمی است.

شکل‌گیری شخصیت فرزندان: رفتار کودکان و شخصیت آنها ناشی از رفتار و کردار والدین اوست
و به نوعی شخصیت او به شخصیت آنها شباهت‌های بسیاری دارد. لذا اگر اصل احترام و اطاعت در
رابطه با والدین رعایت شود، فرزند با الگوگیری، در آینده رفتار شایسته‌های را نسبت به والدین خود
انجام می‌دهد.

افزایش محبت بین فرزندان و والدین: فرد مؤمن با ایجاد ارتباط بین خود و والدین، بذر محبت را در بین
خود و آنها می‌کارد و علاوه بر آن با ارتباط با آنها می‌توان از نیازهایشان باخبر شد و در صدد رفع آن برآمد.
در این مقاله تأثیرات نیکی به والدین از فردی و اجتماعی بررسی شد و لازم است که این پژوهش
در بُعد روانشناسی و جامعه‌شناسی نیز بررسی گردد.



فهرست منابع

۱. ترجمه قرآن، رضایی اصفهانی، محمد علی و همکاران، نخستین ترجمه گروهی قرآن کریم، قم: دار الذکر، ۱۳۸۴ش.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، من لایحضره الفقیه، قم: نشر اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۶ق.
۳. احمد بن فارس بن زکریا، ابوالحسین، معجم مقاییس اللغة، قم: نشر مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۴. احمدی، زین العابدین، احمدی، حسنعلی، مقام پدر و مادر در اسلام، قم: نشر میثم تمار، چاپ هفتم، ۱۳۸۹ش.
۵. آخوند، سکینه، «گونه‌شناسی تعامل نیکو با والدین از منظر قرآن»، پژوهشنامه اسلامی زنان و خانواده، دوره دوم، شماره دو، بهار و تابستان ۱۳۹۳ش.
۶. آموزگار، محمدحسن، اخلاق و تربیت اسلامی، قم: نشر انجمن اولیا و مربیان، چاپ چهارم، ۱۳۸۳ش.
۷. تیممی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غررالاحکم و دررالکلم، قم: نشر دارالکتاب اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
۸. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، بیروت: نشر دارالعلم، چاپ سوم، ۱۴۰۴ق.
۹. دهخدا، علی اکبر، فرهنگ لغت، تهران: نشر دانشگاه تهران: ۱۳۷۲ش.
۱۰. رضانیای، فریده، گذری، یگانه، افچنگی، فاطمه، علوی، راضیه السادات، «تأثیر احسان به والدین بر عاقبت به خیری فرزندان»، کنفرانس ملی روانشناسی علوم تربیتی و اجتماعی، دوره ۳، ۱۳۹۶ش.
۱۱. رضایی، محمد مهدی، «جایگاه صله رحم در فرهنگ اسلامی»، مجله گنجینه، شماره ۵۱، اردیبهشت ۱۳۸۴ش.
۱۲. سعیدی نیا، ابراهیم، آثار تربیتی احسان به والدین در قرآن و حدیث، قم: انتشارات موعود اسلام، چاپ سوم، ۱۳۹۳ش.
۱۳. سید رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، تحقیق صبحی صالح، قم: هجرت، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.

۱۴. شریفی، محمود، چهل حدیث: والدین، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۹ش.
۱۵. صرفی پور، محمدتقی، فواید مهم و سرنوشت ساز نیکی به والدین، قم: نشر صرفی پور، چاپ اول، ۱۳۹۶ش.
۱۶. طبرسی، فضل بن حسن، نثر اللآلی، مشهد، نشر آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۴ش.
۱۷. عمید، حسن، فرهنگ لغت، تهران: نشر امیرکبیر، ۱۳۸۴ش.
۱۸. عینائی، محمد بن محمد، مواعظ العددیه، نشر طلیعه نور، قم: چاپ اول، ۱۳۸۴ش.
۱۹. کراچکی، محمد بن علی، کنز الفوائد، قم: دارالذخائر، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ترجمه محمد باقر کمره‌ای، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، چاپ سیزدهم، ۱۴۲۱ق.
۲۱. کوچنانی، قاسمعلی، «اخلاق در نهج البلاغه»، مجله پژوهش های نهج البلاغه، شماره ۳۰، پاییز ۱۳۸۹ش.
۲۲. لیشی واسطی، علی بن محمد، عیون الحکم و المواعظ، تحقیق حسین حسینی بیرجندی، قم: نشر مؤسسه فرهنگی دارالحدیث، چاپ اول، ۱۳۷۷ش.
۲۳. متقی هندی، علاءالدین علی بن حسام، کنز العمال، بیروت: نشر دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۳۱ق.
۲۴. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۳ق.
۲۵. محدثی، جواد، چهل حدیث راه زندگی، مشهد، نشر آستان قدس رضوی، چاپ هفتم، ۱۳۹۴ش.
۲۶. محمدی ری شهری، راهنمای محبت، قم: موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، سازمان چاپ و نشر، چاپ اول، ۱۳۸۲ش.
۲۷. محمدی ری شهری، محمد، میزان الحکمه، ترجمه: حمیدرضا شیخی، قم: نشر مؤسسه فرهنگی دارالحدیث، ۱۳۹۵ش.
۲۸. مطهری، مرتضی، یادداشت های استاد مطهری، تهران: نشر صدرا، چاپ اول، ۱۳۷۹ش.
۲۹. معین، محمد، فرهنگ لغت معین، تهران: نشر زرین، ۱۳۸۱ش.



۳۰. موحدی، هادی، چهل چلچراغ (چهل چهل حدیث)، قم: نشر ارم، چاپ اول، ۱۳۸۵ ش.
۳۱. نوری، علی، فارسی، سهیلا، «انتظارات سالمندان از فرزندان خود»، مجله سالمندی ایران، دوره ۱۳، شماره سیزدهم، تابستان ۱۳۹۷ ش.
۳۲. نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، قم: نشر آل بیت (ع)، ۱۴۰۸ ق.



Ethical Characteristics of In-charges in the Declaration of the Second Step with Emphasis on Nahj al-Balaghah*

Ali Karimpour Qaramaleki^۱

Razieh Sultan Abbasi Nodoshan^۲

Najmeh Ravantab^۳

Abstract

Leaders, officials, and governmental and non-governmental in-charges are among the most important qualities of government individuals in institutionalizing and strengthening the morality of society. According to the moral charter of Imam Ali (A.S) in Nahj al-Balaghah and the declaration of the second step of the Islamic Revolution, the leader of the Islamic government, who is at the head of the in-charges and workers of public affairs, must have three important moral principles of dignity, chastity and simplicity which are the bases of all morals and virtues of in-charges. The findings of the present study, which is organized by descriptive-analytical research method and by library-based method and technique and using Nahjul Balaghah and referring to written religious sources and statements of the Supreme Leader of the Islamic Revolution, indicate that in the field of individual ethics, the in-charges can create a great Islamic civilization by building themselves and creating a society based on the principles of Islam. This will be achieved with a special strong character in the religion and foresight of the in-charges. Ethical principles have been explained for each of the in-charges, including the military, judges, managers and employees, representatives and secretaries, businessmen and industrialists in Nahj al-Balaghah, and the statements of the Leader, and observance and adherence to each of them lay the foundation for a great civilization of guardianship and Imamate of Imam Asr (A.S).

Keywords: Ethics of In-charges, Islamic Government, Nahj al-Balaghah, Declaration of the Second Step of the Revolution.

*. Date of receiving: ۰۴, ۱۰, ۲۰۲۱ - Date of approval: ۲۴, ۱۲, ۲۰۲۱.

۱. Assistant Professor Al-Mustafa International University, Qom; (karimpoorali@yahoo.com)

۲. Level ۳ of Quranic Interpretation and Sciences, Fatemeh Masoumeh Institute of Higher Education, Bandar Abbas, Corresponding Author; (razaehabasi@yahoo.com).

۳. Student of Level Three in Islamic Theology, Fatemeh Masoumeh Institute of Higher Education, Bandar Abbas; (najmeh.ravantab@chmail.ir).



شاخصه‌های اخلاقی کارگزاران در بیانیه گام دوم با تأکید بر نهج البلاغه*

علی کریم‌پور قراملکی^۱ - راضیه سلطان عباسی ندوشن^۲ - نجمه روان تاب^۳

چکیده

رهبران، مسئولان و کارگزاران دولتی و غیردولتی از مهم‌ترین خواص افراد حکومت در نهادینه‌کردن و تقویت اخلاق جامعه‌اند. طبق منشور اخلاقی امام علی علیه السلام در نهج البلاغه و بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی، رهبر حکومت اسلامی که در رأس کارگزاران و متصدیان امور عامه مردم قرار دارد، باید سه اصل مهم اخلاقی عزّت، عفت نفس و ساده‌زیستی که اصول محوری تمام فضایل و مکارم اخلاقی کارگزاران است را دارا باشد. یافته‌های پژوهش حاضر که با روش تحقیق توصیفی - تحلیلی و با روش تکنیک اسنادی و بهره‌گیری از نهج البلاغه و مراجعه به منابع مکتوب دینی و بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی سامان یافته است، نشان می‌دهد که در حوزه اخلاق فردی، کارگزاران با خودسازی و ایجاد جامعه بر اساس مبانی اسلام، می‌توانند تمدن عظیم اسلامی را ایجاد کنند. این امر با خصلت خاص نیرومندی در دین و دوراندیشی کارگزاران محقق خواهد شد. برای هر یک از کارگزاران اعم از نظامیان، قضات و داوران، مدیران و کارمندان، نمایندگان و دبیران، بازرگانان و صاحبان صنایع در نهج البلاغه و بیانات رهبری، مبانی اخلاقی تبیین شده است و رعایت و پایبندی به هر یک از آن‌ها زمینه‌ساز تمدن عظمای ولایت و امامت امام عصر (عج) خواهد بود.

واژگان کلیدی: اخلاق کارگزاران، حکومت اسلامی، نهج البلاغه، بیانیه گام دوم انقلاب.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۱۲ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱۰/۰۳.

۱. استادیار گروه قرآن و حدیث جامعة المصطفی العالمية، قم؛ (karimpoorali@yahoo.com).

۲. سطح سه تفسیر و علوم قرآنی، مؤسسه آموزش عالی فاطمه معصومه (س)، بندرعباس، (نویسنده مسئول)؛ (razaehabasi@yahoo.com).

۳. دانش‌آموخته سطح سه کلام اسلامی، مؤسسه آموزش عالی فاطمه معصومه (س)، بندرعباس؛ (najmeh.ravantab@chmail.ir).

مقدمه

کارگزاران جامعه، از مهمترین ارکان حکومت اند که در اداره حکومت نقش بسزایی دارند. وجود کارگزاران اخلاق مدار به قدری حائز اهمیت است که امام علی علیه السلام طی نامه‌ای به مالک اشتر، التزام علمی و عملی اخلاق حکومتی هر یک از کارگزاران را به صورت عمومی و حتی اختصاصی بیان کرده‌اند (نهج البلاغه: نامه ۵۳). بُعد اخلاقی کارگزاران، شاکله اصلی حکومت را بر مبنای اسلام بنا می‌کند. از این رو گماشتن کارگزاران بر مناصب حکومتی بدون پشتوانه فکری و رفتاری عقیفانه، سبب نارضایتی عوام جامعه و خشنودی خواص می‌شود که از دایره اخلاق کارگزاران اسلامی با محوریت دنیاگرایی خارج شده‌اند. نهادهای و عملیاتی شدن تقوی و بسیاری از التزامات عملی دیگر در تمام ابعاد و اخلاق هر یک از کارگزاران چون نظامیان، قضات و داوران، بازرگانان، دبیران و... علاوه بر معرفی الگوی مناسب برای مردم، موجب استقرار حکومت توحیدی خواهد شد. با توجه به اینکه مردم همواره اخلاق و رفتار مسئولان حکومت را رصد می‌کنند و با تأسی و الگو گرفتن از آنان، واکنش نشان می‌دهند، ضرورت دارد پژوهشی مستقل صورت گیرد و با تدوین منشور اخلاقی و انتشار آن در سازمان‌ها و اداره‌ها، از بسیاری از مفاسد اخلاقی و به تبع آن انحطاط حکومت اسلامی جلوگیری شود. با وجود آنکه در کتاب‌های اخلاقی مانند «اندیشه سیاسی - تربیتی علوی در نامه‌های نهج البلاغه» تألیف احمد بهشتی (۱۳۸۶) و مقالاتی چون «آسیب‌شناسی اخلاق سیاسی کارگزاران در نهج البلاغه» نوشته قدرت‌الله رضایی (۱۳۸۹) و «آسیب‌شناسی اخلاق سیاسی کارگزاران حکومت در نهج البلاغه» اثر مجتبی فائق (۱۳۹۳)، به ویژگی‌های اخلاقی مانند عزت نفس، عفت نفس، نیرومندی در دین و خودسازی و... پرداخته شده است، اما پژوهشی منسجم و مستقل درباره ویژگی‌های اخلاقی کارگزاران در نهج البلاغه و بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی تدوین نشده است. با توجه به گستردگی موضوع اخلاق کارگزاران، این مقاله به تبیین مؤلفه‌های اصلی و عناصر کاربردی آن از دو منظر نهج البلاغه و بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی با روش تحقیق توصیفی - تحلیلی پرداخته است.

الف. مفهوم‌شناسی

مناسب است، ابتدا تعریفی از مهم‌ترین واژگان مرتبط با بحث، جهت روشن‌تر شدن هر چه بهتر موضوع پژوهش ارائه شود.



۱. اخلاق

واژه «اخلاق» جمع خُلق، شکل درونی انسان است، چنانکه خُلق شکل ظاهری و صوری اشیاء است. غرایز و ملکات و صفات روحی و باطنی که در انسان است، اخلاق نامیده می‌شود و به اعمال و رفتاری که از این خلقیات ناشی شود نیز اخلاق و یا رفتار اخلاقی می‌گویند (مه‌دوی کنی، ۱۳۸۴: ۱۳).

لسان العرب در بیان این واژه آورده است که «اخلاق» از «خُلق» به ضم لام و سکون آن به دین و قانون و طبیعت و ...، در واقع تصویر درونی انسان است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۸۷/۱۰).

مقام معظم رهبری در تعریفی جامع درباره اخلاق می‌فرماید: «اخلاق به معنی رعایت فضیلت‌هایی چون خیرخواهی، گذشت، کمک به نیازمند، راستگویی، شجاعت، تواضع، اعتماد به نفس و دیگر خلقیات نیکو است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۷). پایه اخلاق این است که شخص آنچنان با اراده باشد که اگر تشخیص داد که باید این کار را کرد، تصمیم بگیرد و هیچ طبیعتی نتواند جلو او را بگیرد (مطهری، ۱۳۸۶: ۲۳۱/۲۱).

بنابراین می‌توان اخلاق را مسائل و دستورهایی که درباره «چگونه بودن» انسان از نظر صفات روحی و خصلت‌های معنوی بیان کرد، از قبیل: عدالت، تقوا، شجاعت، عفت، حکمت، صداقت (میر سید هندی نیشابوری، ۱۳۶۶: ۸/۱). این مهم، از توصیه‌های مقام معظم رهبری در بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی است.

۲. کارگزار

یکی از مؤلفه‌هایی که نیاز به مفهوم‌شناسی دارد، واژه کارگزار است که در عربی با واژه عمیل و جمع عملا تعریف شده است و به معنای نماینده، کارگزار، حق‌العمل کار گفته شده است (آذرنوش، ۱۳۷۹: ۶۲). این واژه در کتب لغت به معنای عامل و جمع آن کارگزاران، به کسانی که متصدی امور عامه باشند، اطلاق شده است (حسینی دشتی، ۱۳۸۵: ۸۵۹/۴). بنابراین مراد از کارگزار در این پژوهش، فردی است که تصدی امور ملت و دولت را بر عهده داشته باشد.

ب. ویژگی اخلاقی کارگزار محوری

رهبر، یکی از شاخص‌ترین کارگزاران و متصدیان امور عامه در سطح کلان کشور است که الگوی تام و جامع برای دیگر کارگزاران دولت و نقشه عملیاتی برای اخلاق آنان است. در این جا، ویژگی‌های اخلاقی رهبران اسلامی به‌عنوان کارگزار اصلی و محوری در حکومت، در سه محور آمده است.

۱. عزّت نفس

یکی از مهم‌ترین ویژگی اخلاقی در هرکارگزاری به ویژه در رهبران اسلامی، عزّت است. عزّت که همواره با صلابت و شکست ناپذیری مقارن است، عبارت از حالتی است که به انسان استواری می‌بخشد تا مغلوب دیگری نشود. مبدأ عزّت نفس، خداوند و اعتماد بر حق تعالی است و غایت آن نیز خدا است، در حالی که ثمره آن، ترک غیر است (خمینی، ۱۳۹۵: ۳۳۷). وجود عزّت نفس در رهبران دینی به قدری مهم است که امام علی علیه السلام لازمه مردانگی را دارا بودن صفات کمال انسانی از قبیل شجاعت، عزّت نفس می‌داند (ابن میثم، ۱۳۹۱: ۸۱/۲). عنصر عزّت نفس، جامع تمام صفات و ویژگی‌هایی مانند اقتدار، اخلاص، تقوا و غیره است که وجود آن در رهبران دینی لازم و ضروری است. از این رو عزّت، قدرت نفوذ ناپذیری در برابر شیطان درونی و بیرونی را به انسان می‌دهد که لازمه هر کارگزار و رهبری است.

مقام معظم رهبری در تبیین عزت واقعی فرموده‌اند: «عزّت به معنای ساخت مستحکم درونی یک فرد یا یک جامعه است که او را در مقابله با دشمن و موانع، دارای اقتدار می‌کند و بر چالش‌ها غلبه می‌بخشد. در منطق قرآن، عزّت واقعی و کامل متعلق به خداوند و متعلق به هرکسی است که در جبهه خدائی قرار می‌گیرد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۰۳/۱۴).

بنابراین بنا به فرموده امام علی علیه السلام، ارزش آدمی به اندازه همت اوست و درستی‌اش به اندازه جوانمردی اوست و دلاوریش به اندازه عزّت نفس اوست و پاکدامنی‌اش به اندازه غیرت اوست (نهج البلاغه: حکمت/۴۷).

۲. عفت نفس

عفت در اصطلاح اخلاق، حالت نفسانی است که مانع تسلط شهوت بر انسان می‌شود که با تمرین، تلاش مستمر و پیروزی بر شهوت دست می‌یابد. همچنین عفت، انسان را از ضرر حفظ می‌کند (حاج سید جواد و دیگران، ۱۳۸۴: ۳۱۰/۱۱). در توصیه امام علی علیه السلام به عثمان بن حنیف أنصاری در رعایت عفت شهوت و شکم که مهم‌ترین مصادیق در پرهیز از دنیاگرایی است، آمده است:

«ای پسر حنیف به من خبر رسیده که مردی از جوانان بصره تو را به ولیمه عروسی دعوت کرده و تو بدان جا شتافته‌ای؛ خوردنی‌های گوارا و رنگارنگ برایت آورده‌اند، گمان نداشتم که تو به مهمانی کسانی بروی که فقیر و نیازمند را راه ندهند و ثروتمندان را دعوت کنند. پس درباره آنچه از این خوردنی‌ها به



دهانت می‌گذاری بیندیش و هر چه را که در حلال بودنش شبهه داری بیرون انداز و آنچه را به پاکی راه‌های به‌دست آوردن آن آگاهی داری استفاده کن. بدان که هر پیروی را امامی است که باید از پیشوای خویش پیروی کند و از نور علم او کسب نور نماید. بدانید که امام شما از دنیای خود به دو لباس فرسوده و دو قرص نان قناعت کرده و شما نمی‌توانید مثل امامتان زندگی کنید، اما مرا با پرهیزکاری و تلاش و عفت خویش یاری نمایید. قسم به پروردگار، از دنیای شما طلا نیندوخته و از غنیمت‌های آن، مال فراوانی ذخیره نکرده و با لباس فرسوده‌ای که در بردارم، لباس فرسوده دیگری مهیا نساخته‌ام...» (نهج البلاغه: نامه ۴۵).

الگوی امروز جامعه کارگزاران حضرت آیت‌الله خامنه‌ای در این باره می‌فرمایند:

«قدم اول این است که ما احساس بکنیم مسئولیت اصلاح نفس را داریم؛ اصلاح از لحاظ اخلاقی و روحی و تدارک کردن اخلاص و قصد قربت و اجتناب از گناه؛ یعنی تلاش دائم برای درست حرکت کردن و منحرف نشدن و عفت و سداد. این احساس را باید بکنیم و به اصلاح فکر و اصلاح بینش و اصلاح سلیقه معوج اگر خدای نکرده در ما هست و اصلاح مذاق و مشرب دینی و فقهی و کلامی و سیاسی و غیره توجه کنیم» (خامنه‌ای: ۱۳۶۹/۱/۴).

بنابراین چنانچه کارگزار برنامه‌های عملیاتی خود را بر محور الگو قرار دادن رهبران دینی پیش ببرد، دنیا و لذت‌های دنیا فریبنده او نخواهد بود و غرق شکم و شهوت نمی‌شود. این رویکرد اخلاقی، برگرفته از مناعت طبع و عفت نفس او است.

۳. ساده‌زیستی

امام علی علیه السلام درباره مسئولیت زمامداران و ضرورت ساده‌زیستی آنان فرموده است:

«بر پیشوایان حق [واجب] است که از نظر خوراک و پوشاک به حال ناتوان‌ترین رعیتشان تأسی کنند، به طوری که در چیزی که آنان قدرتشان را ندارند، امتیازی بر ایشان نداشته باشند، تا فقیر آنان را مشاهده کند و از خداوند به خاطر آنچه دارد راضی و خشنود باشد و ثروتمند آنان را مشاهده کند و شکورتر و متواضع‌تر گردد» (ابن جوزی، ۱۴۱۸: ۱۰۶).

در واقع ساده‌زیستی رهبران و زمامداران دو نتیجه و اثر مثبت دارد و عدم رعایت آن، دو خطر بزرگ در پی خواهد داشت؛ در صورت نخست، فقیر می‌تواند با نگاه کردن به زندگی رهبران و زمامداران و تأمل در اوضاع و احوال و راه و رسم ساده آنان، زندگی آمیخته به فقر خویش را به راحتی تحمل کند و

احساس تبعیض و ستم نکند تا زمانی که فقر از همه جامعه زدوده شود؛ و در این صورت است که ثروتمندان جامعه گستاخ نمی‌شوند و طغیان نمی‌کنند. روشن است که در صورت دوم یعنی در جامعه‌ای که حاکم اسلامی و زمامداران کاخ نشین باشند و از راه و رسم ساده‌زیستی بیرون شوند، تبعیض و ستم بی‌داد خواهد کرد و انسان‌های فقیر و مستضعف تحملشان طاق می‌شود و دیگر نمی‌توانند صبر کنند؛ همچنین ثروتمندان گستاخ می‌شوند و طغیان می‌کنند و دست به چپاول می‌زنند. پس رهبران و زمامداران خردمند هرگز از سیره ساده‌زیستی بیرون نمی‌شوند و اجازه نمی‌دهند کارگزارانشان به سوی تبعیض و اشرافیت میل کنند (دلشاد تهرانی، ۱۳۸۳: ۳۲۹/۱-۳۲۷).

مقام معظم رهبری با الگوگیری از سیره امام علی علیه السلام، تأکید می‌کنند که مسئولان کشور باید به معنای واقعی کلمه، از لحاظ زهد یعنی بی‌رغبتی به زخارف دنیایی سرمشق دیگران باشند (خامنه‌ای، ۱۳۶۹/۰۹/۱۴). حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، در بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی ضمن معرفی سبک زندگی اسلامی به‌عنوان بخش حقیقی و اصلی تمدن، توجه به مسایلی که متن زندگی انسان را تشکیل می‌دهد، از بخش‌های اصلی تمدن اسلامی دانسته‌اند (خامنه‌ای، ۹۷/۱۱/۲۲) و در توصیه‌های مکرر به مسئولین نظام، بر ساده‌زیستی در عمل تأکید کرده‌اند:

«پیوند حقیقی با مردم، مستلزم حضور در میان آنان و دور نشدن از سطح متوسط زندگی آنان است. ساده‌زیستی و پرهیز از اسراف و پرهیز از هزینه کردن بیت‌المال در امور شخصی و غیر ضروری، شرط لازم برای حفظ این پیوند است. ترویج فرهنگ اشرافیگری و تجمل و سفرهای پرهزینه و بیهوده خارجی از کیسه‌ی مردم، دور از شأن نمایندگی و عامل گسیخته شدن پیوند نماینده با مردم است» (خامنه‌ای، ۸۳/۳/۶).

ایشان بر این باورند که مسئولان اسلامی نباید در رفتار و عمل خودشان مسرفانه و متجملانه زندگی کنند. بالاتر از آن، نباید طوری زندگی کنند که روش اسراف آمیز و تجمل آمیز به یک فرهنگ تبدیل شود» (خامنه‌ای، ۷۹/۹/۲۵).

ج. اخلاق کارگزاران در حوزه فردی

بخشی از فضایل اخلاقی کارگزاران که مبنایی عقلایی و فطری داشته و باید کارگزاران به آن آراسته باشند را می‌توان تحت عنوان اخلاق شخصیتی و فردی بیان کرد. مقصود از اخلاق فردی کارگزار این نیست که این ویژگی‌ها هیچ‌گونه ارتباطی با مردم ندارند؛ بلکه به این معناست که این فضائل خوی و



منش کارگزار باشد؛ زیرا اگر کارگزار به این شایستگی‌ها آراسته نباشد، این نگرانی وجود دارد که هنگام در دست گرفتن قدرت، ناکارآمد شود و تعدی و دست‌درازی به حقوق مردم کند. برخی از این ویژگی‌ها در نهج البلاغه و بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی به شرح ذیل است.

۱. خودسازی

اساس اخلاق کارگزاران توحیدی بر پایه خودسازی است. بزرگترین هدف تمامی ادیان و پیامبران الهی، انسان‌سازی و گسترش اخلاق به واسطه خودسازی بوده است. امام علی علیه السلام به ریاضتی که استقامت بخشیدن برای نفس در راه حقیقت است، افتخار می‌کرد (بهشتی، ۱۳۸۶: ۵۹۷/۶): «زیرا با این عمل خویشتن را تربیت کرده‌ای» (نهج البلاغه: نامه ۵۳).

در اندیشه رهبر معظم انقلاب اسلامی، خودسازی ابعاد مختلفی مانند اخلاقی، روحی، معنوی، ایمانی، دینی، اعتقادی و ... دارد که در این گفتار به بُعد خودسازی اخلاقی مسئولین پرداخته می‌شود که معظم له بر آن تأکید دارند: «ما اگر خود را اصلاح کردیم، جامعه را اصلاح کرده‌ایم» (خامنه‌ای، ۱۳۸۰/۹/۲۱).

به‌طور کلی اصول اخلاق اسلامی به خودسازی وابسته است و با مراقبت و تقوا عملی محقق می‌شود، چنان‌چه رهبر معظم انقلاب اسلامی فرموده‌اند: «ما همان ماده خام هستیم که اگر روی خودمان کار کردیم و توانستیم این ماده خام را به شکل‌های برتر تبدیل کنیم، آن کار لازم در زندگی را انجام داده‌ایم. هدف حیات همین است. مؤمن باید به‌طور دائم روی خودش کار کند. اگر کسی مراقب خود باشد؛ مواظب باشد کارهای ممنوع و کارهایی را که خلاف است انجام ندهد و راه خدا را با جدیت بپیماید، موفق می‌شود. این، همان خودسازی دائمی است و برنامه اسلام، متناسب با همین خودسازی به‌طور دائم است» (خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۱۲/۴).

ابزار خودسازی مؤمن تقوا است. مقام معظم رهبری می‌فرمایند: «تقوا یعنی پرهیز در حال حرکت و مراقبت در حال حرکت، در میدان‌ها حرکت نکنید، اما مواظب باشید! از اصطکاک‌ها، از غلط رفتن راه‌ها، از وارد کردن ضایعه‌ها به خود یا دیگران و از تخطی کردن از حدودی که برای انسان معین کرده که انسان را به گمراهی می‌برد، چون جاده بسیار خطرناک و طولانی و ظلمانی است» (خامنه‌ای، ۱۳۷۰/۷/۲۴).

تقوا، نیرویی روحی و مقدس است که اثرش ضبط و مالکیت نفس است. امام علی می‌فرماید:

«همانا تقوا برای انسان در زندگی دنیا، به منزله حصار و سپر است و در فردای قیامت، راه به سوی بهشت خواهد بود؛ طریق تقوا، روشن و رونده آن سود می‌برد» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۱۱۵/۱۳). کارگزاری که التزام به تقوا را در تمام مراحل زندگی دارد، بنا به فرموده امام علی علیه السلام، باید پرهیزگاری را ریس خُلق خود قرار بدهد: «پرهیزگاری در رأس همه خلق‌هاست» (نهج‌البلاغه: حکمت/۴۱۰). بهترین وجه خودسازی همین سفارش حضرت است.

۲. جامعه‌پردازی

از دیگر ویژگی اخلاق کارگزاران پس از خودسازی، جامعه‌پردازی است، چنانکه مقام معظم رهبری فرموده‌اند: «ما اگر خود را اصلاح کردیم، جامعه را اصلاح کرده‌ایم» (خامنه‌ای، ۱۳۸۰/۹/۲۱). به فرموده امام علی علیه السلام، شالوده جامعه‌پردازی و حتی خودسازی، برقراری عدالت است: «عدالت، شالوده‌ای است که قوام عالم به آن است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۳/۷۵). عدالت مطلق، از مهمترین شاخصه‌های حکومت امام علی علیه السلام است و ایشان هیچ مصلحت شخصی و هیچ سیاست مربوط به شخص خود را بر عدالت مقدم نمی‌کنند (خامنه‌ای، ۱۳۸۱/۶/۳۰؛ ستاد فجر انقلاب اسلامی، ۱۴۰۰: ۶۶/۴). در خطبه ۱۲۶ نهج‌البلاغه آمده است: «آیا مرا فرمان می‌دهید که پیروزی را طلب کنم، به ستم کردن بر کسی که زمامدار او شده‌ام؟ به خدا سوگند، چنین نکنم تا شب و روز از پی هم می‌آیند و در آسمان ستاره‌ای از پس ستاره دیگر طلوع می‌کند. اگر این مال از آن من می‌بود، باز هم آن را به تساوی به میانشان تقسیم می‌کردم. پس چگونه چنین نکنم، در حالی که، مال از آن خداوند است».

تحول در نظام ارزشی جامعه، اولین تکلیف کارگزاری است که برای کرامات نفسانی خود سرمایه‌گذاری کرده است. امیرالمؤمنین علیه السلام در شرایطی مشابه عصر حاضر، اولین تکلیف خود و یاران خود را تحول در این زمینه می‌دانستند. از این رو نهج‌البلاغه مشحون از این نگاه راهبردی است که برای فردسازی و جامعه‌پردازی، عدالت استوارترین شالوده است: «العدل أقوى أساس» (حکیمی و دیگران، ۱۳۸۰: ۵۰۰/۶).

مقام معظم رهبری به کارگیری نیروهای جوان همراه با داشتن دانش، تخصص و توانمندی را برای جامعه‌پردازی لازم دانسته و شایسته‌سالاری را ملاک انتخاب کارگزاران معرفی کرده‌اند؛ چراکه شایسته‌سالاری عدالت را در جامعه رواج خواهد داد. ایشان خطاب به جوانان در لزوم ترسیم نقشه راه برای اجرای عدالت می‌فرمایند: «جوانان عزیز، دست یافتن به آرزوهای بزرگ ملی، نیازمند فکر روشن و



عزم راسخ و شجاعت و اخلاص است و جوان مؤمن که مبانی جمهوری اسلامی و راه امام بزرگوار را عمیقاً پذیرفته است، امید بخش‌ترین نیرویی است که می‌تواند ملت ایران را در رسیدن به آرزوهای بزرگش یاری برساند. نقشه راه برای رسیدن به پیشرفت و عدالت در دهه چهارم را فقط با اذعان به این حقیقت می‌توان ترسیم کرد» (خامنه‌ای: ۱۳۸۷/۶/۳).

بنابراین تحول در جامعه و به عبارتی جامعه‌پردازی در اخلاق‌مداری و تزکیه نفس خلاصه می‌شود و اصولی‌ترین راهبرد تربیتی کارگزاران است برای عملکردی اصولی برای تحقق تمدن جهانی توحیدی است.

۳. تمدن‌سازی

تمدن‌سازی از مهم‌ترین و به عبارتی نتیجه خودسازی و جامعه‌پردازی هر کارگزاری در حکومت اسلامی است. امام علی علیه السلام در خطبه ۱۰۵ نهج البلاغه می‌فرماید: «سپاس خدای را که اسلام را بنیان نهاد و برنامه‌های آن را برای پذیرندگان ساده و آسان ساخت و پایه‌های آن را در برابر هر که با آن در افتد، محکم و استوار داشت. پس آن را "وادی ام" و "سرزمین صلح" پیوستگان و مؤمنان قرار داد و برهان و منطق نیرومند هر کس که بدان سخن گوید، و گواهی صادق است برای هر کس که از آن داوری جوید و نور و روشنی است برای آن که از آن روشنی و هدایت خواهد و اندیشه است برای کسی که آن را دریابد و عقل است برای آن کس که با اراده باشد و عبرت است برای آن که عبرت پذیر بود، ... هدفش والا و بلند، همه ابزار پیروزی و سعادت را فراهم آورده است...».

مقام معظم رهبری می‌فرماید: «وقتی کشور اسلامی پدید آمد، تمدن اسلامی به وجود خواهد آمد؛ آن وقت فرهنگ اسلامی فضای عمومی بشریت را فرا خواهد گرفت (خامنه‌ای، ۱۳۸۴/۰۵/۲۸). ایشان معتقدند که از کشور اسلامی می‌شود دنیای اسلامی درست کرد. الگو که درست شد، نظایرش در دنیا به وجود می‌آید» (خامنه‌ای، ۱۳۷۹/۰۹/۱۲). معظم له در بیانیه گام دوم انقلاب خطاب به نسل چهارم انقلاب اسلامی می‌فرماید:

«عزیزان! دهه‌های آینده دهه‌های شما است و شما باید کارآزموده و پُرانگیزه از انقلاب خود حراست کنید و آن را هر چه بیشتر به آرمان بزرگش که ایجاد تمدن نوین اسلامی و آمادگی برای طلوع خورشید ولایت عظمی (ارواح‌نفاذ) است، نزدیک کنید. برای برداشتن گام‌های استوار در آینده، باید گذشته را درست شناخت و از تجربه‌ها درس گرفت؛ اگر از این راهبرد غفلت شود، دروغ‌ها به جای

حقیقت خواهند نشست و آینده مورد تهدیدهای ناشناخته قرار خواهد گرفت» (خامنه‌ای، ۹۷/۱۱/۲۲). بنابراین، لازمه کارگزار انقلاب اسلامی این است که با پیروی از مکتب و مجاهدت و حفظ اندیشه و رفتار و توجه داشتن به رشد معنوی، در تمام ابعاد وجودی و تکلیفی عدالت محور باشد و این عدالت محوری با شاخصه دانش و تخصص و اخلاق محوری در دایره شایسته سالاری قرار می‌گیرد و با این برنامه راهبردی تمدن اسلامی را محقق خواهند کرد که این الگو زمینه ظهور را فراهم می‌کند.

۴. نرم‌خویی

در حکومت امام علی علیه السلام، از مؤلفه‌های مهم مسئولان نظام، رفق و مداراست. آن حضرت در نامه ۵۳ نهج البلاغه به مالک اشتر سفارش می‌کند: «در کار قاطعیت و نرمی را آمیخته کن و چنان باش که ملایمت با شدت همراه باشد».

مقام معظم رهبری، اخلاق را هوای لطیفی می‌دانند که در جامعه بشری اگر وجود داشت، انسان‌ها می‌توانند با تنفس از زندگی سالمی داشته باشند (خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۴/۲۹). معظم له، تزکیه اخلاقی را برای یک کشور امری ضروری می‌دانند (خامنه‌ای، ۱۳۸۶/۵/۲۰) و معتقدند که جامعه بدون برخورداری از خُلقیات نیکو، نمی‌تواند به هدف‌های والای بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم دست پیدا کند. ایشان تصریح می‌کند که آنچه فرد و جامعه را به مقامات عالی می‌رساند، اخلاق نیکوست (خامنه‌ای، ۱۳۸۵/۱۰/۶). حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، از نرم‌خویی کارگزاران در رفتار تعبیر به نرمش قهرمانانه می‌کنند و می‌فرمایند: «شما تیزتر از شمشیر و نرم‌تر از حریر و سخت‌تر از سنگ و پولاد باشید... نرم باشید؛ منتها نرمشی که تیز است» (خامنه‌ای، ۱۳۷۵/۰۵/۱۷).

بنابراین، نرم‌خویی در رفتار از دیگر ویژگی‌های مهم هرکارگزاری است که می‌تواند در ایجاد حکومت بر مبنای اسلام تأثیرگذار باشد و وجود آن برای هرکارگزاری لازم و ضروری است. در غیر این صورت، سبب تزلزل اجتماع و بسیاری از مشکلات، از جمله فتنه و ناامیدی در جامعه خواهد شد، چراکه تعالی اخلاقی یکی از اهداف انقلاب و نظام اسلامی است: «اگر ما از لحاظ اقتصاد به بالاترین مقام برسیم و از لحاظ سیاست، همین اقتدار و عزّتی را که امروز داریم، چند برابر کنیم، ولی اخلاق‌های مردم ما، اخلاق‌های اسلامی نباشد؛ در میان ما گذشت، صبر، حلم و خوش‌بینی نباشد، اساس کار از بین خواهد رفت. اساس کار، اخلاق است» (خامنه‌ای، ۱۳۷۷/۲/۲).



۵. دوران‌دیشی

دوران‌دیشی از نشانه‌های خردمندی است و خردمندترین انسان‌ها افرادی‌اند که آینده‌نگری و عاقبت‌اندیشی بیشتری دارند. دوران‌دیشی، از شرایط لازم و مقدمات اساسی تصمیم‌گیری معقول و منطقی است. بر این اساس کارگزاران حکومت اسلامی برای اُثرگذاری بهتر بر مردم و اداره جامعه بایستی خصلت دوران‌دیشی را دارا باشند.

امام علی علیه السلام حزم و دور اندیشی شایسته را نیک می‌دانند و خطاب به مردم می‌فرمایند: «به وظیفه لازم خود چنانکه باید اقدام می‌کنم، و تدبیر و دور اندیشی بایسته را نیک می‌دانم، و اندیشه درست و به جا را به کار می‌بندم...» (ثقفی، ۱۴۱۰: ۱۹۵/۱؛ طالقانی، ۱۳۷۴: ۴۵۷).

همچنین مقام معظم رهبری می‌فرمایند: «موضع ما پای فشردن برحق و به کار گرفتن عقل و حزم و تدبیر است و تنها راه حفظ کشور را همین می‌دانیم. باید مواضع برحق خودمان را حفظ کنیم و باید عقل و تدبیر و حزم را در همه‌ی مراحل به کار بندیم» (خامنه‌ای، ۱۳۸۰/۱۲/۲۷).

بنابراین هر کارگزاری برای ایفای نقش خود به بهترین نحو باید ویژگی دور اندیشی را دارا باشد تا بتواند جامعه را از خطرات احتمالی نجات دهد.

د. اخلاق کارگزاران در حوزه اجتماعی - سیاسی

اخلاق اجتماعی - سیاسی کارگزاران، ویژگی‌هایی است که گروه‌های مختلف حکومت و دولت مانند نظامیان، قُضات، کارمندان و... باید رعایت کنند که در این مجال به ذکر و تبیین چند نمونه پرداخته شده است.

۱. نظامیان

نظامیان از مهترین کارگزاران حکومت اسلامی‌اند که اخلاق شایسته و یا ناشایست آنها در سرنوشت کشور دخالت دارد و در صورت عدم رعایت اخلاق مطلوب، ممکن است کشوری را مغلوب کند و برعکس، با رفتار نیکو و حسنه، ظفر و پیروزی عاید آن کشور شود. در این جا به بررسی ویژگی اخلاقی آنان پرداخته شده است.

۱/۱. اقتدار انقلاب اسلامی و تغییر چالش‌ها و شکست مستکبران

بدون شک اقتدار هر کشوری به میزان صلابت و وحدت کارگزاران نظامی آن بستگی دارد. یک

زمامدار و کارگزار نظامی نخبه و شایسته کسی است که دارای ارتشی قوی و نیرومند باشد. قدرت ارتش تنها به تعداد آدم‌ها و آلات و ادوات رزمی و پادگان‌ها نیست. این شرط لازم است نه شرط کافی. از همه مهم‌تر ایمان و اخلاص و ایثار است. اگر والی بتواند ارتشی پدید آورد که سربازان آن علاوه بر تعداد از نظر ایمان و اخلاص و ایثار برترین باشند، هرگز در برابر دشمنان زانو نمی‌زند (بهشتی، ۱۳۸۶: ۳۵۱/۶-۳۵۸). امام علی علیه السلام به کارگزاران نظامی می‌فرماید: «از نیروهای مسلح کسی را گزینش کن که پیش تو برای خدا و رسول و پیشوایت خالص‌ترین، پاکدامن‌ترین و بردبارترین باشد... و در برابر نیرمندان عقب نشینی نکند...» (نهج البلاغه: نامه ۵۳). چنانچه رهبر انقلاب اسلامی در عصر کنونی بالندگی کارگزاران نظام (ارتش، سپاه و بسیج و...) را وابسته به «اقتدار، امنیت، عزت و توانایی کافی در زمان لازم» به‌عنوان اهداف اصلی نام می‌برند و با تأکید بر ضرورت کادرسازی و جانشین‌پروری در نیروهای مسلح می‌فرماید: «جمهوری اسلامی قصد آغاز جنگ با کسی را ندارد، اما باید آن‌چنان توانایی‌های خود را افزایش دهید تا دشمن نه تنها از حمله به ایران بيمناک و هراسان باشد بلکه به برکت همبستگی، اقتدار و حضور مؤثر نیروهای مسلح در میدان، سایه تهدید نیز از سر ملت ایران دور شود» (خامنه‌ای، ۹۷/۱۱/۲۲).

۱/۲. ثبات و امنیت اخلاقی

اگر بخواهیم حق و حقیقت حکومت کند باید به کارگزار درس استقامت و پایداری و تحمل داده شود. کارگزارانی که نه تحمل عدالت دارند و نه سر سپرده حقیقت‌اند، نمی‌توانند ظلم را از جامعه پاک کنند و معروف را جایگزین آن کنند. فرهنگ و اخلاق علوی و ثبات قدم در ایمان و عزم راسخ ملت بسیجی، سبب پیروزی دشمنان حق علیه باطل گردید، چنانچه مقام معظم رهبری فرمودند: «ثبات و امنیت کشور و تمامیت ارضی و حفاظت از مرزها را که آماج تهدید جدی دشمنان قرار گرفته بود (کارگزار ثابت قدم) ضمانت کرد و معجزه پیروزی در جنگ هشت‌ساله و شکست رژیم بعثی و پشتیبانان آمریکایی و اروپایی و شرقی اش را پدید آورد.» (همان).

امام علی علیه السلام عزم راسخ در کارها را نشانه شخصیت انسان می‌داند که خود را در پیکار با مخالفان حق، آشکار می‌سازد و شکستن آن دلیل بر سستی اراده می‌باشد که باید از آن به خدا پناه برد و می‌فرماید: «به جان خودم سوگند در مبارزه با مخالفان حق و آنان که در گمراهی غوطه‌ورند، هیچ‌گونه مجامله و مدارا نمی‌کنم و سستی به خرج نمی‌دهم» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۷۱/۲).



۱/۳. ایستادگی در برابر مستکبران و عدم سازش با آنان

کارگزاری که اقتدار نظام برای او ارزش شود و با ایمان راسخ به دنبال شکست مستکبران است، همراه با عزم راسخ و ثبات اخلاقی در مقابل قلداران ایستادگی کرده و با بصیرت روز افزون در مقابل مستکبران جهانی ایستادگی می‌کند و در برابر زورمندان و زورگویان سرسختی و قاطعیت نشان می‌دهد و هرگز از در سازش کاری با آنها وارد نمی‌شود؛ چرا که سازش با زورگوها و قلدرها و مستکبران، خیانت به ضعیفان و مستضعفان، بلکه به همه ملت و همه مقدّسات است (بهشتی، ۱۳۸۶: ۳۵۸). در نامه‌های امام علی علیه السلام به محمد بن ابی بکر وقتی شنید که او از عزل خود و جانشینی مالک اشتر در مصر دلتنگ شده است، آمده است: «کسی را که بر مصر حاکم نمودم برای ما مردمی خیراندیش و بر دشمن ما سختگیر و ستیزه‌جو بود» (نهج البلاغه: نامه ۳۴).

رهبر انقلاب اسلامی در بیانیه گام دوم انقلاب، ایستادگی در برابر قلدران و زورگویان و مستکبران جهان و در رأس آنان آمریکای جنایت‌کار را نماد پُرآبِثت و باشکوه و افتخارآمیز معرفی می‌کنند و در تمام این چهل سال، تسلیم‌ناپذیری و پاسداری از انقلاب خصوصیت شناخته‌شده ایران و ایرانی به‌ویژه جوانان این مرز و بوم بیان فرموده‌اند. قدرت‌های انحصارگر جهان که همواره حیات خود را در دست اندازی به استقلال دیگر کشورها و پایمال کردن منافع حیاتی آنها برای مقاصد شوم خود دانسته‌اند، در برابر ایران اسلامی و انقلابی، اعتراف به ناتوانی کردند. ایشان معتقدند ملت ایران در فضای حیات‌بخش انقلاب توانست نخست دست‌نشانده آمریکا و عنصر خائن به ملت را از کشور براند و پس از آن هم تا امروز از سلطه دوباره قلدران جهانی بر کشور با قدرت و شدت جلوگیری کند (معاونت سیاسی نمایندگی ولی فقیه در سپاه، ۱۳۷۹: ۱۴). از این رو شایسته است در رأس ارتش مکتبی و الهی افراد سازش کار قرار نگیرند و نظامیان مالک گونه مانند سردار سلیمانی‌ها باید در رأس قرار گیرند و در گزینش فرماندهان دقت شود که افراد سازش‌کار بر مسند فرمانده نشینند.

۲. قَضَات

قضاوت یکی از حساس‌ترین شغل‌ها در کشور است که با جان، مال و آبروی مردم سروکار دارد و توجه به اخلاق کارگزاران در این حوزه مورد نظر ولی امر مسلمین در گام دوم انقلاب اسلامی است.

۲/۱. شکیبایی در حل و فصل خصومت

بنا بر آموزه‌های اسلامی، همه باید خود را به زیور صبر آراسته کنند. کسی که صبر ندارد، ایمان

ندارد. روشن است که قضاوت باید از همه شکیب‌تر باشند؛ زیرا تنها در این صورت است که می‌توانند به‌طور دقیق، به کشف حقیقت و فصل خصومت پردازند و حق و باطل را از هم جدا سازند. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «و آنگاه برای قضاوت میان مردم بهترین افراد رعیت را انتخاب کن، از آن کسانی که برای کشف واقعیت‌ها از همه با حوصله‌تر و به هنگام روشن شدن حکمی از همه کس قاطع‌ترند (ابن میثم، ۱۴۱۷: ۲۵۹/۵).

مقام معظم رهبری در دیدار با رئیس و مسئولان قوه قضائیه به فرمان معروف امیرالمؤمنین علیه السلام به مالک اشتر اشاره می‌کنند و می‌فرمایند: «این نوشته که بلندترین نوشته ایشان است، بخشی مربوط به قوه قضائیه دارد و به غلط به آن می‌گویند عهدنامه، عهدنامه نیست؛ "عهد" است؛ عهد یعنی فرمان- این جوری می‌فرماید اول که "ثُمَّ اخْتَرْتُ لِلْحُكْمِ بَيْنَ النَّاسِ أَفْضَلَ رَعِيَّتِكَ فِي نَفْسِكَ" (نهج البلاغه: نامه ۵۳)؛ برای قضاوت، برترین مردم را انتخاب بکن؛ «برترین»، این خیلی چیز مهمی است. بعد آن وقت حضرت این خصوصیات را که باید این شخص برتر داشته باشد، ذکر می‌کنند؛ ده دوازده خصوصیت است، مراجعه کنید؛ من خواهش می‌کنم که حتماً همه -بخصوص مدیران قوه قضائیه و آن کسانی که دستشان در انتصابات هست و مانند اینها- مراجعه کنند نگاه کنند. خصوصیات را حضرت ذکر می‌کنند که درست منطبق با همان نیازهایی است که انسان احساس می‌کند حضرت همه اینها را احصا فرموده است و بیان کرده‌اند که [قاضی باید] دارای این خصوصیات باشد» (خامنه‌ای: ۱۳۹۸/۴/۵).

۲/۲. شناخت و رفع شبهات

قاضی سطحی‌نگر و کم‌دقت، در معرض لغزش و هلاکت است. قاضی هر اندازه در اطراف موضوع حکم، بیشتر و عمیق‌تر جستجو کند از لغزش و اشتباه و انحراف مصونیت بیشتری پیدا می‌کند. او باید به خاطر اینکه حق را بر محور خود بچرخاند و صاحب حق را به حق خود برساند و مدعیان دروغین و طماع را بر سر جای خود نشانند، به اطلاعات و فهم و آگاهی سطحی قناعت نکند؛ بلکه شبهات را بشناسد و با احتیاط آنها را رفع کند تا جان و مال و آبروی بی‌گناهی به خطر نیفتد و باطل به جای حق و حق به جای باطل قرار نگیرد.

امام علی علیه السلام در این باره می‌فرماید: «و برای قضاوت میان مردم بهترین افراد رعیت را انتخاب کن، از آن کسانی که به اندک فهم و درک از مسائل، بدون زحمت فکر و اندیشه زیاد، بسنده نکنند. از آن



کسان که در برابر شبهات، بیشتر تأمل می‌کنند» (ابن میثم، ۱۴۱۷: ۲۵۹/۵).

حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، با توجه به نامه مالک اشتر خصوصیات را اینگونه برای قاضیان برتر برشمرده‌اند: «توانایی در امر قضاوت، مرعوب طرف‌های دعوا نشدن، اصرار نداشتن بر لغزش‌های خود، پرهیز از طمع‌کاری، اکتفا نکردن به برداشت‌های سطحی، احتیاط در مواجهه با شبهات، اتکاء به ادلّه، خسته نشدن از مراجعات طرف‌های دعوا، بردباری در کشف حقیقت، صدور آرای قاطع هنگام آشکار شدن حقیقت، از تعریف و تمجیدها دچار فریب نشدن، از تشویق دیگران به یکی از طرف‌های دعوا متمایل نشدن. از این رو وقوف در شبهات و محتاط بودن در برابر آنها وسیله نجات است. همه باید از شبهات پرهیزند، ولی قاضی باید پارساترین و پرهیزکارترین و محتاط‌ترین باشد؛ چرا که حساسیت شغلی او چنین اقتضایی دارد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۸/۴/۵).

۲/۳. عدم انحراف با ستایش و چرب زبانی

افراد چرب زبان و متملق و چاپلوس، دام گسترانی هستند که انسان را - اگر مقاوم نباشد - در دام‌های نفسانی خود گرفتار می‌کنند. امام علی علیه السلام می‌فرمایند: «و برای قضاوت میان مردم بهترین افراد رعیت را انتخاب کن، ... و برای کشف واقعیت‌ها از همه با حوصله‌تر و به هنگام روشن شدن حکمی از همه کس قاطع‌ترند. کسی که ستایش زیاد او را وادار به خودبینی نسازد و تشویق و فریب او را از اعتدال بیرون نکند، و این چنین افراد شایسته و قضات آراسته به چنین ویژگی‌ها کم‌اند» (ابن میثم، ۱۴۱۷: ۲۵۹/۵).

مقام معظم رهبری می‌فرماید: «یکی از خصوصیات امیرالمؤمنین علیه السلام در سلوک سیاسی اش این است که از مردم جداً - نه به صورت تعارف - درخواست می‌کند که با او متملقانه حرف نزنند، چاپلوسی نکنند، تصنع در برخورد با او به خرج ندهند» (خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۶/۲۰) و در نصیحت یکی از حاضران که به تعریف و تمجید حضرت پرداختند اینگونه فرمودند: که با من این‌جوری حرف نزنید. از جمله همین عبارت معروف است: «آن‌جوری که با پادشاهان، با جباران حرف می‌زنند، با من حرف نزنید» (نهج البلاغه: خطبه/۲۱۶).

بنابراین قضات و صاحبان مناصب عالیه باید مواظب باشند در دام خطرناک افراد چرب زبان گرفتار نشوند؛ زیرا اگر گرفتار شوند، از راه راست و صراط مستقیم خارج شده‌اند (بهشتی، ۱۳۸۶: ۳۹۰/۶).

۳. مدیران و کارمندان

مدیران و کارمندان، یکی دیگر از کارگزارانی هستند که در این بخش به بررسی ویژگی‌های آنان در سه محور پرداخته می‌شود.

۳/۱. اصالت خانوادگی

مدیران و کارگزاران باید از خانواده‌ای انتخاب شوند که از نسب پاک باشند و دارای شجره طیبه و با کرامات و فضایل اخلاقی توحیدی تربیت شده و پرورش یافته باشند. همچنین سزاوار است که در انتخاب کارگزاران و دادن پست‌ها و مسئولیت اجرایی سوابق آنها به حساب آید.

امام علی علیه السلام، چهار ملاک ارزشی را در مورد کارگزاران مد نظر دارند که عبارت است از برترین اخلاق، برترین آبرو، کم‌طمع‌ترین و آینده‌نگرترین: «زیرا اینان دارای ویژگی‌ها و خصلت‌های ارزشمند و کم‌طمع‌تر و بیشتر در اندیشه عواقب‌کارند» (نهج‌البلاغه: نامه ۵۳). مدیرانی شایسته مناصب حکومتی هستند که اهل مکارم اخلاق باشند: «فَإِنَّهُمْ أَكْرَمُ أَخْلَاقًا» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳). حیا، تجربه و صلاحیت خانوادگی و تقدّم در اسلام باشند و همچنین آبرومندترین مردمان و «أَصْحَاحُ أَعْرَاضًا» (همان) هستند که اینان از راه کرامت اخلاقی آبرومند شده‌اند و یا چون خواسته‌اند پیش خدا و خلق خدا آبرومند باشند، راه رسیدن به کرامت اخلاقی را با قناعت و رزوی برگزیده‌اند که جزء کم‌طمع‌ترین افرادند: «وَأَقْلُ فِي الْمَطَامِعِ» (همان).

بنابراین کریم‌ترین آنها و آبرومندترین آنها هرگز با طمع در لذت‌های دنیا اسیر نمی‌شود و این اخلاق را نمی‌پسندد؛ چون اینان زندگی را بر رکن تقوا بنا نهاده‌اند و از لغزشگاه‌های طمع دنیا فروگذارند، مقام معظم رهبری با استناد به سخنان امام علی علیه السلام در نامه ۵۳ نهج‌البلاغه درباره این ویژگی کارگزاران می‌فرماید:

«من به وزرای عزیز که بخش‌های مختلف را بر عهده دارند یا خواهند داشت، عرض می‌کنم: یکایک معاونین را، یکایک مدیران را، یکایک مسئولین سراسر کشور را، در بخش خودتان، با معیارهای الهی انتخاب کنید: کاردان، لایق، متدین، پاک و آراسته به خصوصیتی که برای یک مدیر لازم است» (خامنه‌ای، ۱۳۷۲/۵/۱۲).

۳/۲. اهل مشورت با حکیمان

مدیران برای پیشبرد کارهای مدیریتی خود نیاز به مشورت حکیمان و عالمان دارند (نهج‌البلاغه:



حکمت/۱۱۳). از این رو امام علی علیه السلام به مالک اشتر توصیه می‌کند که در اصلاح امور و تثبیت وضعیت شایسته با علما و حکما زیاد به گفتگو و رایزنی پردازد: «با دانشمندان بیشتر هم‌صحبت باش و با دانایان درباره آنچه که صلاح مملکت است و پیش از تو امور ملت بر آنها راست می‌شد گفتگو و مشورت کن» (نهج البلاغه: نامه ۵۳). این نامه دلالت بر این دارد که علم و حکمت و آگاهی و فرزاندگی یکی از معیارهای مشاور خوب است. گاهی بعضی خیلی درس نخوانده‌اند و سواد ندارند، ولی با تفکر و تعقل، تجربه‌های ارزشمندی دارند. اینگونه افراد پخته و عاقل که در گوشه کنار یافت می‌شوند، شایسته مشاوره‌اند.

مقام معظم رهبری در ضرورت لزوم نیاز به مشورت کارگزاران با حکیمان می‌فرمایند: «یک گروه مشاوره درست کنید و از این‌ها خوراک فکری محتوایی بخواهید؛ این‌ها هم برنامه‌ریزی کنند و اصلاً به شما بگویند که امروز چه چیزی لازم است (خامنه‌ای، ۱۳۷۰/۱۲/۱۳). دشمن برای برخورد با نهضت‌های اسلامی به‌طور دائم در حال طراحی است. مسلمانان هم باید اذهان خودشان را هدایت کنند؛ با یکدیگر به مشورت پردازند؛ از تجربه‌های هم استفاده ببرند؛ راه‌ها را در مقابل یکدیگر باز، و به هم کمک کنند تا برای مقابله راه‌های جدیدی بیابند. ای بسا تجربه‌ها که ما را به ابتکارات جدیدی دعوت می‌کنند (خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۱۱/۱۸).

بدون تردید، همان گونه که در بیانیه گام دوم بر نقش فعالانه نخبگان جوان برای حل مسائل و راهکارهای توسعه علمی کشور تأکید شده است، مشورت کارگزاران با نخبگان جوان و انقلابی، نقش مهمی در تحقق اهداف نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران دارد.

۳/۳. کوتاهی نکردن در امور

به همان اندازه که شتاب‌زدگی نارواست، کوتاهی و سستی در کاری که موقع آن فرا رسیده بی‌جاست. کارگزار شایسته به‌ویژه مدیران و کارمندان هر اداره و ارگانی باید فرصت شناس باشند و فرصت‌سوزی نکنند، بلکه فرصت‌سازی کنند تا بتوانند از انرژی خود حداکثر استفاده و بهره را بگیرند. امام علی علیه السلام می‌فرمایند: «از شتاب‌کردن در کارها قبل از فرا رسیدن وقت آنها یا سستی‌کردن به‌هنگام دسترسی به آنها بپرهیز...» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۱۱۳/۱۷)؛ چه بسیار نیروهای سرشاری که می‌توانند در موقع خود بسی ارزشمند و مفید‌فایده باشند، ولی بیهوده به هدر می‌روند و چه بسیار فرصت‌هایی که می‌توانند جامعه‌ای را نجات دهند و کشوری را به اوج عزت و آزادی و استقلال و آبادی برسانند، اما

به علت ندانم‌کاری و اغراض شیطانی و مسامحه بی جا و وقت‌کشی به هدر رفته‌اند. از این رو مقام معظم رهبری در بیانات خود تأکید نموده‌اند که از دستورات دین به کارگزاران حکومتی انجام به موقع کارها «وَأَوْفِعْ كُلَّ [عَمَلٍ] أَمْرٍ مَوْقَعَهُ» (همان) و کوتاهی نکردن در امور است که دلیل بر نظم و وقت‌شناسی و از دست ندادن فرصت‌ها است. هر نوع کوتاهی کردن در حراست از آن چیزی که در اختیار شماست، خیانت است و خیانت در امانت از هیچ‌کس پسندیده و پذیرفته و مقبول نیست (خامنه‌ای، ۱۳۶۸/۱۱/۱۵).

۴. نمایندگان و دبیران

یکی دیگر از کارگزاران که در امور حکومت باید ویژگی‌های اخلاقی آنها بررسی شود، نمایندگان و دبیران هستند، در این بخش محورهای اخلاقی آنان به شرح ذیل آمده است.

۴/۱. صلاحیت در امور

کارگزاران در موضوع مدیریتی لازم است دقت نظر و حساسیت کافی و توانمندی در اجرای امور محوله را داشته باشند. به همین دلیل نمایندگان و دبیران باید از صلاحیت اخلاقی خاص برخوردار باشند تا هیچ تطمعی و تهدیدی آن‌ها را از انجام وظیفه باز ندارد. امام علی علیه السلام در وصف مدیران اخلاق مدار می‌فرماید: «سپس در حال نویسندگان و منشیان حکومت دقت کن، و امورت را به بهترین آنها بسپار» (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

حضرت آیت‌الله خامنه‌ای می‌فرماید: «چقدر بجا و خوب است که وقتی نمایندگان محترم، دربارهٔ وزرایی که پیشنهاد شده‌اند، بحث می‌کنند و می‌خواهند تصمیم‌گیری کنند، صددرصد روی لیاقت‌ها و صلاحیت‌ها فکر کنند و نظر بدهند و اگر دیدند که این آقایان، دارای صلاحیت و لیاقتند، به آن‌ها رأی بدهند» (خامنه‌ای، ۱۳۶۸/۶/۱). برای این که نیروی انسانی رشد کند و صلاحیت کاری را که بر عهده‌ی یک نیروی انسانی عالم و کارآمد است، پیدا نماید تا بتواند آن کار را انجام دهد (خامنه‌ای، ۱۳۷۰/۹/۲۰).

۴/۲. حفظ اسرار حکومت

در مورد نویسندگان و دبیران نامه‌های محرمانه و اسرارآمیز، حساسیت بیشتر است. قطعاً اگر اسرار مملکتی فاش شود خسارت‌های بزرگی برای مملکت و دولت و شخص زمامداری که مسئولیتش از



همه سنگین تر است به بار می‌آید. چنانچه امام علی علیه السلام می‌فرمایند: «در باره منشیان و دبیران خود، بیندیش و بهترین آنها را به کارهای خویش بگمار و نوشتن نامه‌هایی را که در آنها سرنوشت کارها و اسرار حکومتی نوشته می‌شود، به دبیری اختصاص ده که در تمام صفات خوب، خیر اندیشی و پاکدامنی از نویسندگان دیگر جامع‌تر باشد» (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

نمایندگان و دبیران باید به لحاظ فضایل و صلاحیت‌های اخلاقی جامع‌ترین و کامل‌ترین باشند. افراد نفوذناپذیر و دارای استقامت همچون پولاد آبدیده و زنگار ناپذیر می‌توانند دولت و ملت و مملکتی را در برابر خطرها و توطئه‌ها و تهدیدها بیمه کنند. رهبر معظم انقلاب اسلامی می‌فرماید: «چه نیکوست که مجلس محترم، با پیش‌بینی‌های قانونی لازم، خود پیش‌قدم شود و چنین فرد بی‌مسئولیتی را از غفلت خارج سازد. همچنین، رعایت تقوا و اخلاق و ادب اسلامی در گفتگوها و مباحثات، از جمله مسائل مهم و قابل توجه نمایندگان و مجلس محترم است. نمایندگان عزیز باید توجه کنند که هر کار و گفتار آنان، در جامعه منعکس می‌شود و تأثیر سیاسی و اخلاقی ویژه‌ای بر فضای کشور می‌گذارد. بی‌گمان، هنگامی که در مذاکرات مجلس، نشانه‌های تقوا و راستگویی و پایبندی به ارزش‌های اخلاقی و حس مسئولیت مشاهده شود، فضای کشور به عطر این خصال پسندیده معطر خواهد شد» (خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۳/۷).

۴/۳. عزل و نصب در چارچوب اخلاق

امام علی علیه السلام برای اداره حیات امت اسلامی از نیروهایی کمک‌گرفت که افرادی برجسته از جهت روحی، فکری و مسئولیت‌پذیری بودند؛ کسانی چون عثمان بن حنیف، محمد بن ابی‌بکر و مالک اشتر نخعی. این افراد گرچه از مردان شایسته و در سطح قابل قبولی از تفکر و مدیریت و امور اجرایی بودند، با این حال امام علیه السلام با دادن رهنمودهای روشن‌گرانه آنان را توان بیشتری می‌بخشید تا در اجرای سیاست‌ها بدانها عمل کنند و نوع رابطه خویش را با مردم و کسانی که عهده‌دار اداره آنان هستند، بیشتر مورد توجه و دقت قرار دهند. یکی از مفصل‌ترین عهدنامه‌ها و پر ارج‌ترین نامه‌های امام علی علیه السلام به مالک اشتر نخعی است که او را به فرماندهی مصر منصوب نمود (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

مقام معظم رهبری معتقدند که مسئولین باید همّت کنند تا بتوانند این عدالت‌مورد نظر اسلام را در همه ابعاد قضائی، اقتصادی، در تقسیم منابع ثروت ملی و فرصت‌های گوناگون و در همه چیزهایی که در کشور برای انسان‌ها اهمیت دارد اجرا کنند. ایشان می‌فرمایند: «در هزینه بیت‌المال، در استفاده

شخصی، در عزل و نصب و در همه کارهایی که یک مسئول در قوای سه‌گانه چه در قوه مجریه، چه در قوه قضائیه و چه در قوه مقننه می‌تواند انجام دهد، باید هدف، اجرای عدالت و روش، روش عادلانه باشد. اگر این‌طور شد که در هر بخشی از بخش‌های این کشور و این نظام به تحقق عدالت همت گماشته شد و کسانی دنبالش را گرفتند و عدالت در دسترس بود و مردم طعم آن را چشیدند؛ در همه بخش‌های زندگی باید سعی کنیم اثری از بی‌عدالتی نماند آن روز است که جمهوری اسلامی خواهد توانست به همه مردم دنیا و به همه امت‌های اسلامی، به‌عنوان الگوی حقیقی اسلام، خودش را نشان دهد» (خامنه‌ای، ۱۳۷۹/۱۲/۲۶).

۴/۴. امانت دار بودن

در نگاه امام علی علیه السلام، مسئولیت امانتی است جهت خدمت به خلق و برای رضای خالق. از این رو ایشان پاسخگویی به داور اعظم و مالک روز جزا و پاسخگویی به مردم را به کارگزاران خود متذکر شده‌اند و آنان را از عواقب امور بیم و هشدار داده‌اند. در نامه‌های امیر مؤمنان علیه السلام به زیاد بن ابیه، قائم مقام عبد الله بن عباس در حکومت بصره، آمده است: «و من به خدا سوگند می‌خورم سوگندی از روی صداقت که اگر به من خبر رسد که تو در بیت‌المال مسلمین کم یا زیاد خیانت کرده‌ای، چنان بر تو سخت می‌گیرم که چیزی از مال دنیا در اختیارت نباشد و در مانده و خوار و پریشان احوال گردی. و سلام بر آنکه شایسته سلام است» (نهج البلاغه: نامه ۲۰).

رهبر معظم انقلاب اسلامی در اهمیت این ویژگی نمایندگان، در پیام به مناسبت افتتاح دوره پنجم مجلس شورای اسلامی می‌فرماید: «نمایندگان محترم در هر حال باید صراحت و حق‌گویی و آزادگی خود را حفظ کنند و بخصوص مراقب باشند که وسوسه‌های بعضی از شیاطین که گاهی ممکن است در صفوف مقدس مدیران اجرایی کشور نفوذ کرده باشند آنان را از وظائف نمایندگی ملت که امانت الهی است باز ندارد» (خامنه‌ای، ۱۳۷۵/۳/۱۱).

ایشان درباره انتخاب مدیریت‌های شهر و روستا توصیه می‌کنند که امانت و دیانت و کفایت اشخاص را ملاک گزینش قرار دهید. رفاقت‌های شخصی و حزبی و ملاحظات سیاسی به‌هیچ رو، نباید مجوز گزینش مدیران فاقد ملاک‌های اصلی شمرده شود (خامنه‌ای، ۱۳۸۲/۲/۵).

۵. بازرگانان و صاحبان صنایع

بازرگانان و صاحبان صنایع، از دیگر کارگزاران حکومت هستند که در این بخش به ویژگی‌های



اخلاقی آنان پرداخته شده است.

۵/۱. طمع نداشتن

برخی خصلت‌ها و عمل کارگزاران حکومت، انسان و جامعه را عزیز می‌کند و بعضی از امور نیز موجب ننگ و بدنامی و ذلت و حقارت و شکست می‌شود. طمع، یکی از عوامل حقارت و شکست کارگزاران در مناصب حکومتی است. طمع، تمایل نفس به چیزی از روی آرزوی شدید و آزمندی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۰۰/۲). فرد طمع‌کار پست و ذلیل است؛ زیرا برای به‌دست آوردن آنچه به آن طمع دارد دست به هرکاری می‌زند، هر چند خفت بار و دور از کرامت انسانی باشد. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «طمع بردگی ابدی است» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۴۱۳/۱۸) و نیز می‌فرماید: «و به هیچ کدام از اطرافیان و خویشاوندان، قطعه زمینی واگذار مکن، و مبادا کسی به این طمع بیفتد که در آبادانی زمین و باغ خود به مردم همسایه زیان رساند و در آب دادن مزرعه و یا در کاری که با مردم باید همکاری کند، هزینه آن را بر دیگران تحمیل کند» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۹۷/۱۷).

مقام معظم رهبری خطاب به مسئولان می‌فرماید: «به جوانان ما مناعت طبع و عفت اخلاقی و اطمینان به نفس و اعتماد به خود و صداقت و شجاعت بیاموزید؛ در آن‌ها اراده پولادین و انضباط اجتماعی و وجدان کاری به وجود آورید؛ بعد هم برایشان برنامه ریزی کنید. این کارها شدنی است» (خامنه‌ای، ۱۳۸۰/۰۲/۱۲).

۵/۲. پرهیز از احتکار

بنا بر فرمایشات امام علی علیه السلام، بازرگانان باید امین مردم باشند و مردم را از مضیقه خارج کنند. آن حضرت در این باره فرموده است: «با این همه بدان که بسیاری از ایشان را روشی ناشایسته است و حریص‌اند و بخیل. احتکار می‌کنند و به میل خود برای کالای خود بها می‌گذارند، با این کار به مردم زیان می‌رسانند و برای والیان هم مایه ننگ و عیب هستند. پس از احتکار منع کن که رسول خدا صلی الله علیه و آله از آن منع کرده است و باید خرید و فروش به آسانی صورت گیرد و بر موازین عدل، به گونه‌ای که در بها، نه فروشنده زیان ببیند و نه بر خریدار اجحاف شود.. پس از آنکه احتکار را ممنوع داشتی، اگر کسی باز هم دست به احتکار کالا زد، کيفرش ده و عقوبتش کن تا سبب عبرت دیگران گردد، ولی کار به اسراف نکشد» (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

رهبر معظم انقلاب اسلامی می‌فرماید: «باید با قاچاق، دلالی‌ها، خریدهای خیانتکارانهٔ ارزاق

عمومی و احتکار، بدون هراس از جنجال‌ها، برخورد قاطع شود و همه باید از دولت در این عرصه حمایت کنند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۸/۲/۲۴). ایشان می‌فرمایند یکی از چیزهایی که خیلی لازم است، این است که دولت با عوامل مخرب بخش‌های گوناگون اقتصاد باید برخورد کند و همه باید در این برخورد پشتیبان دولت باشند. معظم له می‌گویند امروز قاچاق هست، احتکار هست، دلالی‌های بسیار مضر هست که خیانت است و باید با اینها برخورد شود. اینکه فلان جنس را وارد کرده‌اند، در انبار نگه داشته‌اند؛ احتکار است و بایستی با اینها برخورد شود. همه باید پشت سر دولت قرار بگیرند، کمک کنند تا تعزیرات دولتی بتواند به معنای واقعی کلمه کار کند (همان).

بنابراین پرهیز از احتکار از جمله ویژگی‌های مهم اخلاقی است که هر کارگزاری باید در نظام داد و ستد مد نظر قرار دهد تا از بسیاری مفاسد اقتصادی کشور که منافع ملی را به خطر می‌اندازد، جلوگیری شود.

۵/۳. خرید و فروش آسان

یکی دیگر از ویژگی‌های اخلاقی مطلوب کارگزاران در نظام معاملاتی کشور، سهل و آسان گرفتن خرید و فروش بر مردم است. امام علی علیه السلام می‌فرمایند: «معامله باید سهل و آسان باشد» (نهج البلاغه، نامه ۵۳). نکته قابل تأمل در این روایت این است که در حقیقت امام علی علیه السلام انتظار دارد که سهل بودن، دشوار نبودن و ممتنع نبودن معامله به صورت یک اخلاق عمومی و یک سنت پذیرفته شده همگانی در آید و زندگی اجتماعی از آرامش و نشاط و تحرک و امید و آسایش برخوردار باشد و به هیچ وجه اذیت و آزاری در معاملات و مرادوات نباشد. طبق فرموده امام علیه السلام، معامله به دو شرط عدالت و پرهیز از اجحاف: «همراه با موازین عدالت و با قیمتی که به هیچ یک از فروشنده و خریدار زیان نرسد» (همان)، می‌تواند آسان باشد (بهشتی، ۱۳۸۶: ۴۶۴/۶).

رهبر معظم انقلاب اسلامی در سفارش به بازاریان و اصناف می‌فرمایند: «اسلام نظام خرید و فروش و معامله و تجارت را امضاء و تأیید کرده است. کسانی که در این نظام افساد می‌کنند و کار خلاف انجام می‌دهند، جوان‌های مؤمن بازاری و افراد غیور و انقلابی باید مراقب باشند که در محیط کسب و کار و بازار، به حیثیت انقلاب و اسلام لطمه و صدمه نخورد» (خامنه‌ای، ۱۳۶۸/۴/۱۴).

نتیجه‌گیری

اخلاق فردی و سیاسی - اجتماعی صحیح کارگزاران، شاکله اصلی مسئولیت‌پذیری در حکومت اسلامی است. منشور اخلاق حکومتی امام علی علیه السلام در نهج البلاغه و بیانات مقام معظم رهبری،



به‌عنوان رهبر کارگزاران، دو الگوی عینی، علمی و عملی معرف حضور تمام کارگزاران در حکومت اسلامی است. عزت نفس، قناعت و ساده زیستی در رهبر دینی جامعه که در رأس کارگزاران است، جزء اصولی‌ترین معیارهایی است که اخلاق‌های دیگر از این سه اصل مهم در وجود رهبر نشأت می‌گیرد. در حوزه فردی، اخلاق صحیح و شایسته هر یک از کارگزاران و مدیران و مسئولان بر سه محور خودسازی، ایجاد جامعه بر مبنای اسلام و تمدن‌سازی به‌صورت عام و به‌صورت خاص در نیرومندی در دین و حزم و دوراندیشی و نرم‌خویی در رفتار استوار است. در حوزه سیاسی-اجتماعی، برای هر یک از مسئولین از جمله نظامیان، قضات و داوران، نمایندگان و دبیران و مدیران و کارمندان حکومت، دستورهای اخلاقی تعریف شده است که ملزم به انجام آن هستند. همچنین واکاوی بیانات امام علی علیه السلام در نهج البلاغه و بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی نشان می‌دهد که در صورت فساد اخلاقی و سیاسی هر یک از کارگزاران، آسیب‌های بزرگی بر پیکره حکومت و نظام سیاسی وارد خواهد شد. تضييع اصول، پرداختن به فروع، انتصاب مسئولان ناباب در پست‌های کلیدی، منزوی نمودن افراد شایسته و اسراف و دنیاپرستی؛ از جمله بی اخلاقی‌هایی است که باعث فروپاشی و سقوط یک حکومت خواهد شد. از این رو، با وجود دو راهبر اساسی در گام دوم انقلاب اسلامی، یعنی بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی و منشور اخلاقی نهج البلاغه، باید تلاش شود که فساد و بی عدالتی، سازش با دشمن، خیانت، اختلاس و ... در حکومت اسلامی رخ نهد. اگر این منشور توسط مدیران، سرپرستان و کارگزاران به‌عنوان دستور حکومتی در اداره‌ها و ارگان‌ها اجرایی شود، این انقلاب به آرمان بزرگ رهبری در ایجاد تمدن عظیم اسلامی و آمادگی برای ظهور صاحب امر است، نائل خواهد شد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه: ناصر مکارم شیرازی، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۲. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغه، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی ۱۴۰۴ ق.
۳. ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، تذکرة الخواص من الأئمة فی ذکر خصائص الأئمة، قم: منشورات الشریف الرضی، ۱۴۱۸ ق.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ ق.
۵. ابن میثم بحرانی، میثم بن علی، شرح نهج البلاغه ابن میثم، ترجمه: قربانعلی محمدی، علی اصغر نوابی یحیی زاده، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۹۱ ش.
۶. ارفع، کاظم، ترجمه روان نهج البلاغه، تهران: انتشارات فیض کاشانی، ۱۳۷۹ ش.
۷. آذرنوش، آذرتاش، فرهنگ معاصر عربی - فارسی براساس فرهنگ عربی - انگلیسی هانس ور، تهران: نشر نی، ۱۳۷۹ ش.
۸. بهشتی، احمد، اندیشه سیاسی تربیتی علوی در نامه های نهج البلاغه، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.
۹. ثقفی، ابراهیم بن محمد بن سعید بن هلال، الغارات، قم: مؤسسه دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۱۰. حاج سید جوادی، احمد؛ و دیگران، دایره المعارف تشیع، تهران: شهید سعید مجبب، ۱۳۸۴ ش.
۱۱. حسینی دشتی، مصطفی، معارف و معاریف دائره المعارف جامع اسلامی، تهران: مؤسسه فرهنگی آرایه، ۱۳۸۵ ش.
۱۲. حسینی زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ ق.
۱۳. حکیمی، محمدرضا؛ حکیمی، محمد؛ حکیمی، علی، الحیة، ترجمه: احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰ ش.



۱۴. خامنه‌ای، سید علی، دسترسی در تاریخ ۱۴۰۰/۰۸/۱۵، farsi.khamenei.ir، ۱۳۹۷ش.
۱۵. خمینی، روح‌الله، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ شانزدهم، ۱۳۹۵ش.
۱۶. دلشاد تهرانی، مصطفی، سیره نبوی منطق عملی، تهران: دریا، چاپ دوم، ۱۳۸۳ش.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، بیروت: مفردات ألفاظ القرآن، دارالقلم، ۱۴۱۲ق.
۱۸. ستاد فجر انقلاب اسلامی، گام دوم انقلاب اسلامی، توصیه چهارم، عدالت و مبارزه با فساد، قم: مؤسسه فرهنگی سراج اندیشه اسلامی، ۱۴۰۰ش.
۱۹. الشریف سید الرضی، نهج البلاغه، ترجمه: محمد دشتی، قم: مشهور، چاپ سیزدهم، ۱۳۸۰ش.
۲۰. طالقانی، محمود، پرتوی از نهج البلاغه، تهران: سازمان وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴ش.
۲۱. علیزاده، مهدی، اخلاق اسلامی مبانی و مفاهیم، قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۹ش.
۲۲. قرشی بنایی، علی اکبر، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم، ۱۴۱۲ق.
۲۳. لثی واسطی، علی بن محمد، عیون الحکم و المواعظ، قم: دارالحدیث، ۱۳۷۶ش.
۲۴. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار الاجامعه لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام، بیروت: مؤسسه الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۲۵. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران: صدرا، ۱۳۸۱ش.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر، پیام امام شرح تازه و جامعی بر نهج البلاغه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۵ش.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر، اخلاق در قرآن، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۳۷۷ش.
۲۸. مهدوی کنی، محمد رضا، نقطه‌های آغاز در اخلاق عملی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴ش.
۲۹. میر سید هندی نیشابوری، حامد حسین، عبقات الأنوار فی إمامة الأئمة الأطهار، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین، چاپ دوم، ۱۳۶۶ش.
۳۰. نراقی، احمد بن محمد مهدی، قم: معراج السعاده، هجرت، ۱۳۷۸ش.



The Social Functions of Religion in the Declaration of the Second Step from the Perspective of Nahj al-Balaghah*

Zainab Tayyebi^۱

Zainab Ataullahi^۲

Abstract

In recent decades, especially after the victory of the Islamic Revolution and the collapse of the communist system and the refutation of the theory of “religion is opium” and the successful experience of the presence of religion in various fields and the emphasis of the great architect of the Islamic Revolution, Imam Khomeini and Supreme Leader on the comprehensiveness of Islam and the inseparable link between religion and politics, the issue of the function of religion has been raised more seriously in the second step of the Islamic Revolution. This study aims to reveal the effectiveness of religion in the present era and the results of the presence of religion in social spheres, intra-religious method and using written library resources, and deals with analyzing the social functions of religion in the second step of the Islamic Revolution from the perspective of Nahj al-Balaghah and the declaration with the second step of the Islamic Revolution. These functions are clearly stated in the verses of revelation, sermons, letters and the pearls of wisdom of Nahj al-Balaghah. In determining the general policies of the system in the second step of the Islamic Revolution, the Supreme Leader, relying on the Quran and Sunnah, especially Nahj al-Balaghah, has addressed the social functions of religion and invited the youth in particular to achieve it. The results show that the formation of Islamic government, justice and fight against corruption, increasing morality and spirituality, independence and freedom, increasing insight in the face of the enemy and unity and preventing differences and divisions, are the most important functions of religion in society. The most obvious achievement of the study of the social functions of religion is the proof of the comprehensiveness and maximum function of religion in the administration of society, which the study of the conduct of Imam Ali (A.S) and the declaration of the second step of the Islamic Revolution, shows this fact well.

Keywords: Social Functions of Religion, Second Step of the Islamic Revolution, Nahj al-Balaghah, Declaration of the Second Step of the Revolution.

*. Date of receiving: ۱۲،۰۹،۲۰۲۱ -Date of approval: ۱۹،۱۲،۲۰۲۱.

۱. Assistant Professor of Quranic and Hadith Sciences, Farhangian University of Qom Province, Corresponding Author; (ztayyebi۶۶@gmail.com).

۲. Student of Level ۴ of Islamic Theology, Tarbiat Modares Sedigheh Kubra (S.A), Qom; (zfbahary@gmail.com)



کارکردهای اجتماعی دین در بیانیه گام از منظر نهج البلاغه*

زینب طیبی^۱ - زینب عطاءاللهی^۲

چکیده

موضوع کارکرد دین در دهه‌های اخیر، به‌ویژه پس از پیروزی انقلاب اسلامی و فروپاشی نظام کمونیستی و ابطال نظریه «افیون‌بودن دین» و تجربه موفق حضور دین در عرصه‌های مختلف و تأکید معمار بزرگ انقلاب اسلامی، حضرت امام خمینی (ره) و مقام معظم رهبری بر جامعیت اسلام و پیوند ناگسستنی دین و سیاست، به‌صورت جدی‌تری در گام دوم انقلاب اسلامی مطرح شده است. پژوهش حاضر با هدف آشکارکردن کارایی دین در عصر حاضر و نتایج حضور دین در عرصه‌های اجتماعی، به روش درون‌دینی و با بهره‌گیری از منابع مکتوب کتابخانه‌ای، به تحلیل کارکردهای اجتماعی دین در گام دوم انقلاب اسلامی از منظر نهج البلاغه و بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی پرداخته است. این کارکردها به روشنی در آیات وحی، خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌های نهج البلاغه آمده است. مقام معظم رهبری در تعیین سیاست‌های کلی نظام در گام دوم انقلاب اسلامی با تمسک به قرآن و سنت به‌ویژه نهج البلاغه، به کارکردهای اجتماعی دین پرداخته‌اند و از نیروی جوان به‌طور خاص برای تحقق آن دعوت کرده‌اند. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که تشکیل حکومت اسلامی، عدالت و مبارزه با فساد، افزایش اخلاق و معنویت، استقلال و آزادی، بصیرت‌افزایی در مقابله با دشمن و وحدت و جلوگیری از اختلاف و تفرقه، از مهم‌ترین کارکردهای دین در اجتماع است. بارزترین دستاورد بررسی کارکردهای اجتماعی دین، اثبات جامعیت و کارکرد حداکثری دین در اداره جامعه است که بررسی سیره امام علی علیه السلام و بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی، این حقیقت را به‌خوبی نمایان می‌کند.

واژگان کلیدی: کارکردهای اجتماعی دین، گام دوم انقلاب اسلامی، نهج البلاغه، بیانیه گام دوم

انقلاب.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۲۱ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۹/۲۸.

۱. استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه فرهنگیان استان قم، (نویسنده مسئول): (ztayyebi۶۲@gmail.com).

۲. دانش‌آموخته سطح چهار رشته کلام اسلامی، تربیت مدرس صدیقه کبری (س)، قم: (www.zfbahary@gmail.com).

مقدمه

خداوند متعال، پیامبرانش را به همراه کتاب، بیّنه و حجت آشکار برای هدایت و سعادت انسان‌ها ارسال کرده است. انبیاء الهی، افزون بر دستورات عبادی، راهکارهایی برای اصلاح و پیشرفت زندگی اجتماعی انسان‌ها بیان کرده‌اند. این خدمات و آثار دین در جامعه و افراد، در زمان پیامبرانی چون داود، سلیمان، یوسف علیهم‌السلام و به صورت خاص در زمان رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، به طور چشمگیر و حداکثری، موجبات سامان یافتن زندگی انسان و کمال وی را فراهم آورده است. با توجه به رسالت اوصیای نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در سامان بخشی حیات انسان در بین مسلمانان و تبیین میزان توانایی دین برای پاسخ‌گویی به نیازهای بشر، امام علی علیه‌السلام که پس از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم شرایط بهتری برای اعمال حکومت و ترویج آموزه‌های دینی داشته‌اند، کارکردهای دین در عرصه‌های مختلف حیات بشر را بیان کرده‌اند و نقش دین در زندگی فردی و اجتماعی بشر در خطبه‌ها، نامه‌ها نهج‌البلاغه ایشان آمده است. با وقوع انقلاب شکوهمند اسلامی، فرصتی دیگر برای تحقق کارکردهای دین فراهم شده است که اینک با گذشت چهل سال از انقلاب اسلامی، مقام معظم رهبری برای تحقق هرچه بیشتر کارکردهای دین در جامعه، بیانیه‌ای را خطاب به ملت ایران به‌ویژه جوانان صادر کرده‌اند. بررسی این بیانیه نه تنها کارایی دین در عصر حاضر و نتایج حضور دین در عرصه‌های مختلف را به خوبی نشان می‌دهد، بلکه به علت طرح شبهات ناکارآمدی دین در عرصه اجتماع، در اثبات جامعیت و کارآمدی دین مؤثر است.

با وجود آن‌که بحث میزان توانایی دین برای پاسخ‌گویی به نیازهای بشر در بین مسلمانان سابقه‌ای طولانی دارد (سبحانی‌نیا، ۱۳۹۴: ۲۰)، سخن از کارکرد دین در گذشته به صورت مستقل مطرح نبوده و در ضمن مسائل کلامی با تعبیری مانند فواید بعثت، آثار ایمان و دین آمده است (علامه حلی، ۱۴۳۲: ۶۸ و ۶۹). این مسأله، در دو سده اخیر با طرح بحث جایگزینی کارکردهای علوم گوناگون مانند روانشناسی و جامعه‌شناسی بر کارکردهای دین به صورت رقیب دین مطرح شد و دین‌پژوهان با نگاهی جدید آن را تحلیل کردند. از این لحاظ می‌توان مدعی شد که بحث کارکرد دین و امکان رقابت با آن، مسئله جدید کلامی است (قدردان قراملکی، ۱۳۸۲: ۱۶۲).

هر چند درباره مسائلی مانند کارکرد دین، انتظار بشر از دین و جامعیت اسلام، کتاب‌ها و مقالات مختلفی منتشر شده است و در حوزه کارکرد دین در زندگی بشر آثاری مانند «کارکرد دین در زندگی بشر» نوشته محمد سبحانی‌نیا (۱۳۹۴) به بیان دیدگاه‌های اساسی در مورد کارکرد دین در زندگی انسان



و خدمات دین در حوزه تربیت، بهداشت روان، عدالت اقتصادی و ساز و کارهای دین برای اداره حیات بشر از براهین عقلی و نقلی استفاده شده است، اما تاکنون اثری مستقل به کارکردهای اجتماعی دین در گام دوم انقلاب اسلامی با تکیه بر نهج البلاغه و بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی اختصاص نیافته است. از این رو در این مقاله سعی شده است با روش تحقیق کتابخانه‌ای و رویکرد توصیفی - تحلیلی، کارکردهای اجتماعی دین از منظر بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی و مجموعه گرانسنگ نهج البلاغه که جامع‌ترین کتاب پس از قرآن کریم است، روشن شود. فرض مسأله پژوهش آن است که دین با توجه به حقانیت آموزه‌های آن، در حیطه اجتماع کارکردهای بی نظیری دارد که تشکیل حکومت، اجرای عدالت، استقلال و آزادی، وحدت اسلامی و ترویج اخلاق و معنویت از مهم‌ترین آثار آن است.

الف. مفهوم‌شناسی

از آنجا که در طرح مباحث این پژوهش، مفاهیم، اصطلاحات و واژه‌هایی به کار می‌رود که باید در بدو تحقیق به دقت و به صورت عملی تعریف شود تا از یکدیگر بازشناخته شوند، در این جا مناسب است به مفهوم‌شناسی دین و کارکرد پرداخته شود.

۱. دین

در زبان عربی برای «دین» کاربردهای مختلفی بیان شده که مهم‌ترین آنها عبارت است از: طاعت و انقیاد، جزاء و حساب و رسم و عادت (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۳۲۳؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۶: ۲۲۵/۴). ابن فارس، ریشه دین را اطاعت و ذلت و انقیاد می‌داند و می‌گوید شهر را بدان خاطر مدینه گویند که در آن حاکم مورد اطاعت قرار می‌گیرد و نیز چون عبد و کنیز تحت اشراف ارباب خود هستند، به نام مدین و مدینه خوانده شده‌اند (ابن فارس، ۱۳۹۹: ۳۱۹/۲). صاحب «لسان العرب» می‌گوید: «دین به معنای جزا است. در مثل آمده هر جور با دیگران برخورد کنی همان طور با تو برخورد می‌کنند» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۶۹/۱۳).

افزون بر معنای لغوی دین، این واژه بیش از نود بار در قرآن کریم با معانی جزا و پاداش (فاتحه/۳)، اطاعت و بندگی (زمر: ۱۱)، ملک و سلطنت (بقره: ۱۹۳)، شریعت و قانون (کافرون: ۶)، ملت (انعام: ۶) و تسلیم (آل عمران: ۱۹) آمده است. خداوند متعال در آیه ۱۹ سوره مبارکه آل عمران می‌فرماید: (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ). علامه طباطبائی، کلمه اسلام در این آیه شریفه را به معنای تسلیم در برابر

معارف و احکامی تفسیر می‌کند که از مقام ربوبیت صادر شده و به وسیله رسولان بیان می‌شود و اختلاف شرایع را به کمال و نقص ارجاع می‌دهد. از منظر صاحب «المیزان فی تفسیر القرآن»، دین سلسله‌ای از معارف علمی است که اعمالی را به دنبال دارد؛ پس می‌توان گفت دین اعتقادات است و اعتقاد و ایمان، از امور قلبی به‌شمار می‌رود که اکراه و اجبار بر آن‌ها حکومت نمی‌کند. اکراه در اعمال ظاهری و افعال و حرکات بدنی و مادی اثر دارد (طباطبایی، بی‌تا: ۳۰۸-۳۰/۳؛ بهداروند، ۱۳۸۳: ۱۰۱-۷۷).

در روایات اسلامی (محمدی ری شهری، ۱۳۸۴: ۲۷۲/۳-۳۹۵) نیز دین را به ارکان و ویژگی‌هایش از جمله ایمان، یقین، حُب و بُغض قلبی، معرفت داشتن، دوستی ورزیدن، اخلاق حَسَن، نورانیت، عزّت، طلب علم، مایه حیات و مانند این‌ها تفسیر کرده‌اند (خسروپناه، ۱۳۹۲: ۲۲/۳-۲۳). تمام تعاریفی که اندیشمندان غربی برای دین آورده‌اند، به یک یا چند بُعد از این ابعاد دین توجّه نموده و یا به ویژگی‌هایی عنایت کرده‌اند که در همه ادیان موجود، تجلّی ندارد (خسروپناه، ۱۳۹۲: ۲۸/۳).

در مجموع، تعریف دقیقی که بر دین اسلام انطباق دارد چنین است: مجموعه‌ای از معارف، عقاید، احکام، اخلاق و در یک کلام مجموعه «هست و نیست‌ها» و «باید و نبایدها» که خداوند، جهت هدایت بشر به وسیله منابع و ابزاری چون کتاب، سنّت، عقل و فطرت نازل فرموده است؛ خواه این معارف با عقل و تجربه، تحصیل پذیر باشد یا نباشد (همان: ۳۰). همین معنا از دین در این مقاله مورد نظر است.

۲. کارکرد

کارکرد، ترجمان واژه «فونکسیون» است که در اصطلاح جامعه‌شناسی وقتی به دین نسبت داده می‌شود، مقصود معنای عام آن است که شامل خدمات، غایات و اغراض، آثار و تبعات پنهان و آشکار، مقصود و غیر مقصود دین در جامعه است که قوام، بقا و تعادل آن را در پی دارد (سبحانی‌نیا، ۱۳۸۷: ۲۷). در این مقاله، مقصود از کارکرد اجتماعی دین، مطلق خدمات و آثار دین در جامعه است. کارکردهایی که به همه مردم بستگی دارد و در زندگی جمعی آن‌ها تأثیرگذار است.

ب. کارکردهای اجتماعی دین

کارکردهای دین از دیرباز مورد توجه جامعه‌شناسان و دیگر دین پژوهان به‌عنوان عوامل بقای دین



بوده است. اندیشمندان از دو رهیافت روان‌شناختی و جامعه‌شناختی، کارکردهای مختلف دین را تبیین نموده‌اند (عبادی، ۱۳۹۴: ۳۱۷؛ فصیحی و پوریانی، ۱۳۹۱: ۲۳۱ و ۲۳۲؛ مریجی، ۱۳۹۳: ۱۹؛ قنبری، ۱۳۹۰: ۲۳؛ حبیبی و دیگران، ۱۳۹۴: ۷؛ عباسی و عبادی، ۱۳۹۲: ۱۲۹). از آن‌جا که انقلاب اسلامی ایران با طرح پیوند دین و سیاست، ضرورت دینداری و ساخت نظام سیاسی براساس آموزه‌های دینی و نقش دین در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی را تبیین نمود و این انقلاب به سرعت در جهان اسلام و نظام بین‌الملل بازتاب یافت، آثار و پیامدهای گسترده آن در ظهور و ایفای نقش دین در سایرکشورها و سیاست‌های بین‌الملل به همراه داشته است که این امر به نوبه خود باعث احیا و تقویت کارکردهای فکری، فرهنگی و سیاسی دین و همچنین دین اسلام و یا اسلام سیاسی در سطح نظام بین‌الملل شده است (منیری و سپهری، ۱۳۹۵: ۱۵۷). تبیین این خدمات در گام دوم انقلاب اسلامی با تأکید بر بیانات امام علی علیه السلام به‌عنوان اولین حاکم معصوم پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و رهبر معظم انقلاب اسلامی به‌عنوان حاکم نظام اسلامی در بیان کارکردهای دین، بایسته‌ای است که در ذیل آمده است.

۱. تشکیل حکومت اسلامی

بستری که می‌تواند کارکردهای اجتماعی دین را تحقق ببخشد، قدرت حکومت است. از این رو، یکی از مهم‌ترین کارکردهای دین در حوزه اجتماع، تشکیل حکومت الهی است. تشکیل حکومت الهی از کارکردهای اصلی و خاص دین است؛ زیرا انبیا با شعار لا اله الا الله، انسان را از پرستش هر چه غیر خدا است باز داشته‌اند، در حالی که حکومت‌های دیگر نوعی حکومت انسان بر انسان است (صدر، ۱۴۰۳: ۹). امام علی علیه السلام در خطبه شمشقیه به دو شرط مهم مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی در تشکیل حکومت اشاره کرده، می‌فرماید: «اگر این بیعت کنندگان نبودند و یاران، حجت بر من تمام نمی‌نمودند و خدا علما را نفرموده بود تا ستمکار شکم‌باره را برنتابند و به یاری گرسنگان ستمدیده بشتابند، رشته این کار را از دست می‌گذاشتم و پایانش را چون آغازش می‌انگاشتم و چون گذشته، خود را به کناری می‌داشتم و می‌دیدید که دنیای شما را به چیزی نمی‌شمارم و حکومت را پیشیزی ارزش نمی‌گذارم» (نهج‌البلاغه، خطبه ۳).

این کلام امام علیه السلام، به‌صورت قضیه شرطیه متصله آمده است. بدین توضیح که اگر حضور حاضران نبود و کسی بر یآوری حق قیام نمی‌کرد و خداوند از علما بر انکار منکرات، با داشتن قدرت، پیمان

نمی‌گرفت، خلافت را چنانکه اول رها کردم، اکنون نیز کنار می‌گذاشتم. در آن صورت می‌دیدید که دنیای شما در نزد من به اندازه آب بینی بُز هم ارزش نداشت (ابن‌میثم، ۱۴۰۴: ۵۳۵/۱ - ۵۲۵)؛ زیرا خداوند از ائمه معصومان (:) عهد گرفته که هر جا قدرت و تمکن پیدا کردند، در برابر منکرات سکوت نکنند (هاشمی خویی، ۱۴۰۰: ۱۱۱/۳)، از این رو نهی از منکر در شرایط تمکن واجب است (ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا: ۲۰۲/۱).

گر چه امام علی علیه‌السلام تشکیل حکومت را یک ضرورت اجتماعی می‌دانند که حتی با فاجر بودن امیر نیز پاره‌ای از خیرات مثل امنیت، مقابله با دشمن، حفظ مرزها و... انجام می‌شود، اما آن کارکرد اصیل دنیوی و به‌ویژه اخروی آن در حکومت غیر الهی محقق نمی‌شود. آن حضرت در خطبه ۴۰ نهج‌البلاغه در پاسخ به خوارج که هر نوع حکومتی را نفی می‌کردند و می‌گفتند «نیست حکمی مگر از جانب خدا»، می‌فرمایند:

«سخن حقی است که از آن اراده باطل می‌شود، آری نیست حکمی مگر از جانب خدا (خداوند متعال حاکم به جمیع امور و واجب‌الإطاعة است و از مقتضیات احکام الهی آن است که باید در میان خلق امیر و رئیسی باشد تا امر معاش و معادشان را منظم نماید)، اما خوارج می‌گویند: امارت و ریاست (در بین خلق) مخصوص خداوند است، و حال آن‌که ناچار برای مردم امیری لازم است خواه نیکوکار یا بد کار باشد، مؤمن در امارت و حکومت او به طاعت مشغول است و کافر بهره خود را می‌یابد (همه با بودن امیر از هرج و مرج و اضطراب و نگرانی آسوده‌اند) و خداوند در زمان او هر که را به اجل مقدر می‌رساند (با نبودن امیر مردم به جان هم می‌افتند) و به توسط او مالیات جمع می‌شود (تا در وقت حاجت بکار بندد) و با دشمن جنگ می‌شود، و راه‌ها (از دزدها و یاغی‌ها) ایمن می‌شود و حق ضعیف و ناتوان از قوی و ستمکار گرفته می‌شود تا نیکوکار در رفاه و از (شر) بد کار آسوده ماند».

در شرح این خطبه آمده است که امام علیه‌السلام بر این نکته تأکید می‌کند که بدون شک حاکم و قانون‌گذار و تشریح‌کننده اصلی احکام، خداست، حتی اجازه داوری و حاکمیت بر مردم نیز باید از سوی او صادر شود، ولی این بدان معنا نیست که خداوند خودش در دادگاه‌ها حاضر می‌شود و در میان مردم داوری می‌کند یا رشته حکومت بر مردم را خود در دست می‌گیرد و فی‌المثل به جای رئیس جمهور و امیر و استاندار عمل می‌کند و یا فرشتگان خود را از آسمان‌ها برای این کار مبعوث می‌دارد! این سخن واهی و نابخردانه‌ای است که هر کس اندک شعوری داشته باشد، آن را بر زبان جاری نمی‌کند، ولی متأسفانه خوارج لجوج و نادان، طرفدار این سخن بودند و از این رو با آن حضرت



مخالفت کردند و گفتند: چرا مسأله حکمیت را پذیرفته‌ای (ابن میثم، ۱۴۰۴: ۲۲۳/۲-۲۱۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۴۴۴/۲-۴۲۹)

در بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی، این کارکرد دین در کنار زدن طاغوت و تشکیل حکومت اسلامی چنین آمده است: «انقلاب به یک انحطاط تاریخی طولانی پایان داد و کشور که در دوران پهلوی و قاجار بشدت تحقیر شده و به شدت عقب مانده بود، در مسیر پیشرفت سریع قرار گرفت؛ در گام نخست، رژیم ننگین سلطنت استبدادی را به حکومت مردمی و مردم‌سالاری تبدیل کرد و عنصر اراده ملی را که جان‌مایه پیشرفت همه‌جانبه و حقیقی است، در کانون مدیریت کشور وارد کرد. آن‌گاه جوانان را میدان‌دار اصلی حوادث و وارد عرصه مدیریت کرد. روحیه و باور "ما می‌توانیم" را به همگان منتقل کرد. به برکت تحریم دشمنان، اتکاء به توانایی داخلی را به همه آموخت و این منشأ برکات بزرگ شد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۷).

مقام معظم رهبری هدف از تشکیل حکومت را اجرای احکام الهی می‌دانند که این هدف نیز کارکرد دین در این زمینه را منحصر به فرد می‌کند:

«تشکیل نظام سیاسی، لازمه تحقق اهداف بعثت انبیاء است؛ پس با آمدن پیغمبر یک نظام سیاسی به وجود می‌آید، یعنی هدف این است که یک نظام سیاسی به وجود بیاید؛ حالا این‌که کدام پیغمبر توفیق پیدا کرد این کار را بکند و کدام توفیق پیدا نکرد بحث دیگری است، لکن هدف این است که یک نظام سیاسی به وجود بیاید- که بتواند این اهداف را با تشکیل برنامه‌ها و مناسبات اجتماعی و مناسبات گوناگون بشری تحقق ببخشد. در این نظام سیاسی، آئین حکمرانی از کتاب خدا گرفته می‌شود» (خامنه‌ای، ۹۹/۱۲/۲۱).

ایشان اجرای احکام و دستورهای الهی را نیازمند تشکیل یک حکومت می‌دانند و می‌فرمایند: «بدون وجود یک مدیریت و یک فرماندهی که این دستور عملیاتی نخواهد شد؛ پس یک مدیریتی لازم است و این مدیریت و این راهبری اساسی مربوط به خود شخص پیغمبر است؛ یعنی پیغمبر اکرم و همه پیغمبران -نبی مکرم اسلام و قبل از او پیامبران دیگر- مدیران و فرماندهانی هستند که موظفند حکمرانی دینی و الهی در جامعه را که محصول بعثت پیغمبران است و با کتاب الهی ارائه می‌شود، اجرا کنند و این را تحقق ببخشند» (همان).

مقام معظم رهبری تشکیل حکومت در دوران غیبت کبری و اساس حکومت اسلامی و شاخص عمده این حکومت را استقرار ایمان، ایمان به خدا، ایمان به تعالیم انبیاء و سلوک در صراط مستقیمی

که انبیاء الهی در مقابل پای مردم قرار دادند (خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۱/۱)، معرفی نموده است.

۲. برپایی عدالت و مبارزه با فساد

یکی دیگر از کارکردهای مهم دین در اجتماع که در واقع پاسخ اساسی به نیاز فطری انسان‌ها است، تأمین عدالت و مبارزه با ظلم و فساد است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۹: ۱۰۳). این کارکرد در قرآن و سنت مورد تأکید قرار گرفته است، به طوری که دین در زمینه تکوین، تشریح و هم‌جزای اخروی، در کمال عدالت رفتار کرده است و با برهان عقلی ثابت می‌شود که از خداوند حکیم کار ظالمانه صادر نمی‌شود و آنچه برای بشر خلق شده و دستور داده شده و جزا داده می‌شود، در نهایت عدالت و دادگری است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۵۳۳/۱-۵۲۵). در واقع می‌توان گفت تنها دین الهی است که چنین ادعای به حقی دارد؛ زیرا بینش توحیدی ناب، پایه و اساس آن را تشکیل می‌دهد. از این رو علاوه بر کارکرد اخروی دین در برقراری عدالت، در دنیا نیز هیچ عاملی چون دین نمی‌تواند به طور جامع و کامل مدعی عدالت و مبارزه با فساد و ظلم باشد؛ زیرا دستورات و توصیه‌های موجود در متن دین، همه بر پایه عدالت است (قدردان قراملکی، ۱۳۸۲: ۱۷۶).

علاوه بر عدالت در زندگی دنیوی، ادیان الهی با تأکید بر زندگی پس از مرگ، تأمین عدالت واقعی را نوید می‌دهند و در برابر هر ستم عقوبتی در خور آن می‌نهند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۱/۴۹۳). عدالت خداوند در جزای اعمال ستمگران به گونه‌ای است که اگر چند روزی به آنان مهلت می‌دهد، دیری نخواهد پایید که به سزای کردارشان می‌رساند و داد مظلومان را از آنان می‌ستاند. البته این به معنای ستم‌پذیری و سازش‌کاری نیست، پیشوایان اسلام نه تنها سازش با ظلم را بر نمی‌تابند، بلکه سخن حق نزد پیشوای ستمگر را از جهاد در راه خدا برتر می‌شمارد (یوسفیان، ۱۳۸۹: ۱۷۹). با این حال برای کسانی که از گرفتن حق خویش ناتوان‌اند، هیچ چیز تسلی بخش‌تر نیست که عدل الهی برای ظالمان از ستمی که آنان بر ستم‌دیده روا داشته‌اند بسیار شکننده‌تر است: «یوم العدل علی الظالم اشد من یوم الجور علی المظلوم» (نهج البلاغه: حکمت ۳۴۱).

عدالت اجتماعی در حوزه‌های مختلفی قابل بررسی است. یکی از مصادیق عدالت اجتماعی، اقتصاد است که حضرت علی علیه السلام به‌عنوان پرچم‌دار دفاع از عدالت اقتصادی، آن را یکی از کارکردهای دین می‌دانند و در خطبه ۱۵ نهج البلاغه درباره آنچه عثمان از بیت‌المال به افراد خاصی بخشیده بود و امام علیه السلام آنها را به بیت‌المال بازگرداند، می‌فرماید: «به خدا سوگند (اموال غارت شده



بیت‌المال را به آن باز می‌گردانم حتی) اگر آن را بیابم که مهر زنان شده یا کنیزانی با آن خریده باشند؛ همه را قاطعانه به بیت‌المال بر می‌گردانم (و اجازه نمی‌دهم بی‌عدالتی سابق در جهان اسلام ادامه یابد)؛ زیرا در عدالت گشایش است (برای همه قشرهای جامعه) و آن کس که عدالت برای او تنگ (و ناگوار) باشد، ظلم و ستم برای تنگ‌تر (و ناگوارتر) است».

تحقق کارکرد دین در زمینه عدالت، به پشتوانه محکم اعتقادی و معرفتی نیاز دارد که امام علی علیه السلام در خطبه ۲۲۴، رمز آن را اعتقاد به جهان پس از مرگ و بینش توحیدی می‌دانند: «به خدا سوگند اگر شب را روی خارها (ی جانگداز) سعدان بیدار به سر برم و یا (روزها) در غل و زنجیرها دست و پا بسته‌کشیده شوم، برای من محبوب‌تر از آن است که خدا و رسولش را روز قیامت در حالی ملاقات کنم که به برخی از بندگان ستم کرده و چیزی از اموال دنیا را غصب نموده باشم. چگونه بر کسی ستم روا دارم آن هم برای جسمی که به سرعت به سوی کهنگی باز می‌گردد (و به زودی از هم متلاشی می‌شود) و توقفش در میان خاک بسیار طولانی خواهد بود؟».

وقتی دین برای حاکم اسلامی چنین روحیه‌ای را به تصویر می‌کشد، نشان می‌دهد که می‌تواند بهترین کارکرد را در زمینه اجرای عدالت و مبارزه با فساد داشته باشد، زیرا اعتقاد و معرفت حقیقی و عمیق به توحید و معاد چنان تأثیری در اعمال انسان دارد که هیچ مکتبی جز اسلام ناب نمی‌تواند مدعی آن باشد. از این رو اجرای عدالت و مبارزه با فساد در جامعه از قدرت‌های منحصر به فرد دین مبین اسلام است که به خوبی آن را در منابع خود تعریف کرده و در اختیار حاکمان قرار داده تا به خوبی اجرا شود. هر جا که این الگو رعایت شده، ثمرات بی‌ظنیری به دنبال داشته است. مقام معظم رهبری با بیان دستاوردهای عدالت پس از سرنگونی طاغوت و استقرار انقلاب اسلامی، در بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی فرموده است: «باید کفۀ عدالت را در تقسیم امکانات عمومی کشور سنگین کرد. نارضایتی این حقیر از کارکرد عدالت در کشور به دلیل آن‌که این ارزش والا باید گوهر بی‌همتا بر تارک نظام جمهوری اسلامی باشد و هنوز نیست، نباید به این معنی گرفته شود که برای استقرار عدالت کار انجام نگرفته است. واقعیت آن است که دستاوردهای مبارزه با بی‌عدالتی در این چهار دهه، با هیچ دوره دیگر گذشته قابل مقایسه نیست. در رژیم طاغوت بیش‌ترین خدمات و درآمدهای کشور در اختیار گروه کوچکی از پایتخت‌نشینان یا همسانان آنان در برخی دیگر از نقاط کشور بود. مردم بیشتر شهرها بویژه مناطق دوردست و روستاها در آخر فهرست و غالباً محروم از نیازهای اولیه زیرساختی و خدمت‌رسانی بودند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۷).

مقام معظم رهبری، جمهوری اسلامی را در شمار موفق‌ترین حاکمیت‌های جهان در جابه‌جایی خدمت و ثروت از مرکز به همه جای کشور و از مناطق مرفه‌نشین شهرها به مناطق پایین‌دست آن معرفی می‌کنند و معتقدند که علاوه بر اجرای عدالت، مبارزه با فساد نیز باید در دستور کار دولت‌مردان قرار گیرد تا کارکرد دین در این زمینه تکمیل شود. ایشان عدالت و مبارزه با فساد را لازم و ملزوم یکدیگر می‌دانند و می‌گویند فساد اقتصادی و اخلاقی و سیاسی، توده‌چرکین کشورها و نظام‌ها است و اگر در بدنه حکومت‌ها عارض شود، زلزله و ویران‌گر و ضربه‌زننده به مشروعیت آنها است و این برای نظامی چون جمهوری اسلامی که نیازمند مشروعیتی فراتر از مشروعیت‌های مرسوم و مبنائی‌تر از مقبولیت اجتماعی است، بسیار جدی‌تر و بنیانی‌تر از دیگر نظام‌ها است (همان). معظم له، کم‌ترین بی‌عدالتی را در حکومت اسلامی بر نمی‌تابند و بر نزدیک شدن به الگوی اصیل دین در این زمینه توصیه موکد دارند و مبارزه با فساد در استقرار عدالت را مشروط به تقوای کارگزاران می‌دانند. معظم له، تحقق کامل عدالت را که هدف بعثت انبیا بوده است را در زمان ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف می‌دانند و بهره‌مندی نظام اسلامی از آن را نسبی می‌شمارند و می‌فرمایند: «عدالت در صدر هدف‌های اولیّه همه بعثت‌های الهی است و در جمهوری اسلامی نیز دارای همان شأن و جایگاه است؛ این، کلمه‌ای مقدّس در همه زمان‌ها و سرزمین‌ها است و به‌صورت کامل، جز در حکومت حضرت ولی‌عصر (ارواح‌نفاذ) میسر نخواهد شد، ولی به‌صورت نسبی، همه جا و همه وقت ممکن و فریضه‌ای بر عهده همه بویژه حاکمان و قدرتمندان است. جمهوری اسلامی ایران در این راه گام‌های بلندی برداشته است که در توضیح و تشریح آن باید کارهای بیش‌تری صورت گیرد و توطئه‌واژگونه‌نمایی و لااقل سکوت و پنهان‌سازی که اکنون برنامه جدی دشمنان انقلاب است، خنثی‌گردد» (همان).

۳. ایجاد وحدت و یکپارچگی میان امت

یکی از عواملی که تأثیر شتاب‌دهنده‌ای در موفقیت‌های اجتماعی دارد و هدف‌های یک دین یا مکتب را فراگیر و جهانی می‌کند، وحدت و عدم اختلاف پیروان آن است. برای پیش‌برد اهداف اسلام در سعادت دنیا و آخرت انسان، دین بهترین عامل وحدت‌بخش در این عرصه است. در واقع، اسلام به‌عنوان مجموعه قوانین الهی که ریشه در فطرت دارد، یکی از محورهای مهم وحدت اسلامی است (قدردان قراملکی، ۱۳۸۲: ۱۷۰).

قرآن کریم در ضمن آن‌که همگان را به همگرایی و همبستگی فراخوانده است، از وحدت اسلامی



به عنوان نعمت یاد کرده و اختلاف را در ردیف عذاب الهی قرار داده است: (واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا واذکروا نعمة الله علیکم اذکنتم اعداءً فالق بین قلوبکم فاصبحتم بنعمته اخواناً) (آل عمران: ۱۰۳)؛ «همگی به ریسمان خدا چنگ زنید و پراکنده نشوید و نعمت خدا را بر خود به یاد آورید که چگونه دشمن یک دیگر بودید و او در میان شما الفت ایجاد کرد و به برکت نعمت او برادر شدید».

نکته مهمی که بر نقش دین در ایجاد وحدت دلالت می کند این است که در برخی از تفاسیر آمده است که همانا مقصود از «حبل الله» دین اسلام است (شیخ طوسی، بی تا، ۵/۴۴۵؛ طبرسی، ۱۴۱۵: ۳۵۶/۲)

امام علی علیه السلام وحدت را نعمت و فیضی از ناحیه خداوند متعال می داند که به واسطه آن بر مسلمانان منت نهاده است: «همانا خدای سبحان بر جماعت این امت، منت گذارده و بین آنان الفت و اتحاد ایجاد کرده است تا در سایه اش بیارامند و در پناهش بیاسایند». (نهج البلاغه: خطبه/۱۹۲). تعبیر منت الهی درباره وحدت، بیانگر اهمیت بسیار آن است؛ زیرا به اعطای هر نعمت سنگین و گران بهایی منت گفته می شود، چنان که خداوند متعال از بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله به عنوان منت یاد کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۷۷۸). آن حضرت در خطبه ۱۷۶ نهج البلاغه به سراغ کارکرد مهم دین در وحدت صفوف مسلمین می رود و عامل تفرقه که همان نفاق است را گوشزد نموده است: «مبادا در دین خدا به رنگ های مختلف درآیید، چراکه اتحاد و اجتماع در راه حق - هر چند خوشایند شما نباشد - از پراکندگی در راه باطلی که مورد علاقه شماست بهتر است و (بدانید) خداوند سبحان به هیچ کس، نه از گذشتگان و نه باقی ماندگان به سبب اختلاف و تفرقه، نتیجه خوبی نبخشیده است».

برخی شارحان نهج البلاغه بر آنند که تعبیر «فَإِيَّاكُمْ وَالتَّلَوْنَ فِي دِينِ اللَّهِ؛ مبادا در دین خدا به رنگ های مختلف درآیید»، اشاره به این دارد که هر گروهی رنگی به خود بگیرد و برنامه اش را از دیگران جدا سازد، خواه در برنامه های عقیدتی باشد یا عملی، این تلون و رنگارنگ شدن، سبب پراکندگی صفوف و به هدر رفتن نیروها و گاه جنگ های داخلی می شود و سرنوشت جامعه و منافع آن را به خطر می اندازد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۶/۵۹۸ - ۶۰۱).

مقام معظم رهبری درباره اهمیت وحدت اجتماع در متون دینی فرموده است که «اعتصام به حبل الله برای هر مسلمان یک وظیفه است؛ اما قرآن اکتفا نمی کند به این که ما را به اعتصام به حبل الله امر کند، بلکه به ما می گوید که اعتصام به حبل الله را در هیئت اجتماع انجام بدهید؛ «جميعاً»؛ همه با هم اعتصام کنید و این اجتماع و این اتحاد، یک واجب دیگر است. بنابراین، علاوه بر این که مسلمان

باید معتصم به حبل اللّٰه باشد، باید این اعتصام را به همراه دیگر مسلمانها و همدست با آنها انجام دهد (طباطبایی، بی تا: ۳/۳۶۹). معظم له می فرماید: «ما این اعتصام را درست بشناسیم و آن را انجام دهیم. آیه شریفه قرآن می فرماید: (فمن یکفر بالطاغوت و يؤمن باللّٰه فقد استمسک بالعروة الوثقی) (بقره: ۲۵۷). این، اعتصام به حبل اللّٰه را برای ما معنا می کند. تمسک به حبل اللّٰه چگونه است؟ با ایمان باللّٰه و کفر به طاغوت. امروز طاغوت اعظم در دنیا، رژیم ایالات متحده امریکا است» (خامنه‌ای، ۱۳۶۸/۱۱/۷).

در بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی روح غالب بر بیانیه برای رسیدن به دستاوردهای مورد نظر، وحدت همه ملت بر سر آرمان‌های انقلاب اسلامی است. علاوه بر آن، مقام معظم رهبری در سندهای راهبردی نظام اسلامی نیز بر وحدت میان مسلمانان و حتی مذاهب و شریعت‌های مختلف تأکید دارند، آن هم نه به این معنا که همگی یک دین و مذهب داشته باشند، بلکه در مشترکات متحد شوند و علاوه بر همبستگی داخلی، در برابر دشمنان نیز صفوف واحدی را شکل دهند تا مستکبران عالم نتوانند آنها را ضعیف و خوار کنند. ایشان می فرمایند: «اتحاد مسلمین، به معنای انصراف مسلمین و فرّق گوناگون، از عقاید خاص کلامی و فقهی خودشان نیست؛ بلکه اتحاد مسلمین به دو معنای دیگر است که هر دوی آن باید تأمین بشود: اول این که فرّق گوناگون اسلامی (فرّق سنی و فرّق شیعه) که هر کدام فرّق مختلف کلامی و فقهی دارند؛ حقیقتاً در مقابله با دشمنان اسلام، همدلی و همدستی و همکاری و همفکری کنند. دوم این که فرّق گوناگون مسلمین سعی کنند خودشان را به یکدیگر نزدیک کنند و تفاهم ایجاد نمایند و مذاهب فقهی را با هم مقایسه و منطبق کنند. بسیاری از فتاویٰ فقها و علما هست که اگر مورد بحث فقهی عالمانه قرار بگیرد، ممکن است با مختصر تغییری، فتاویٰ دو مذهب به هم نزدیک شود» (خامنه‌ای، ۱۳۶۸/۷/۲۴).

۴. استقلال و آزادی حقیقی

از دیگر کارکردهای اجتماعی دین ایجاد استقلال و آزادی حقیقی در جامعه است، یعنی استقلال و آزادی از هر چه غیر خدا است: (و ان اعبدونی هذا صراط مستقیم) (یس: ۶۱). به طور فطری، هر انسانی به دنبال آزادی و استقلال است؛ اما اگر چارچوب آن مشخص نشود، سبب طغیان انسان در اجتماع و مزاحم حقوق دیگران خواهد بود (قدردان قراملکی، ۱۳۸۲: ۱۷۴). از این رو کسی می تواند این چارچوب و قانون را مشخص کند که آگاه به حقیقت انسان و استعدادهای او باشد و آن خداوند



متعال است که دستورات خود را در قالب دین اسلام از طریق پیام آوران معصوم خود مشخص کرده است. ایجاد روحیه استقلال و آزادی حقیقی، یکی از مهم‌ترین کارکردهای دین در حوزه اجتماع است و می‌تواند انسان‌ها را از جهالت‌ها و تعصبات قومی نجات دهد. در خطبه ۱۷۰ نهج البلاغه، این کارکرد دین به روشنی آمده است. آنچه کارکرد دین در زمینه ایجاد روحیه استقلال و آزادی را منحصر به فرد می‌کند، بینش توحیدی ناب اسلام است. امام علی علیه السلام در نامه ۳۱ نهج البلاغه یکی از بی‌نظیرترین جملات در بحث آزادگی انسان از هر چه غیر خداست را آورده و فرموده است: «وَلَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا» بنده دیگری مباش، خداوندت آزاد آفریده است، زیرا نفس عزیزتر و بالاتر از هر چیزی است و هیچ قیمتی برای آن وجود ندارد (هاشمی خوبی، ۱۴۰۰: ۳۰/۲۰). این گفتار امام علیه السلام که خداوند او را آزاد قرار داده است، به منزله صغرای قیاس و کبرای مقدر آن چنین است: و هر کسی را که خداوند آزاد قرار داده باشد، زشت است که خود را برده دیگری قرار دهد و همچنین گفته امام علیه السلام: «(و ما خیر خیر . . . الا بعسر)»، استفهام انکاری است، یعنی آن خیری که جز به وسیله شر و آسایشی که جز با دشواری به دست نیاید، حسنی ندارد و خیر به‌شمار نمی‌آید. مقصود امام از آن خیر و آسایش، چیزی است که با تن دادن به پستی‌ها در پی آن است و انسان بدان وسیله - مثل ثروت و مانند آن - برده دیگری شود. مقصود از شرّ و دشواری مقرون به شرّ، حالاتی مانند ریختن آبرو، در مقام درخواست از دیگران و تن به ذلت دادن و از این قبیل پستی‌هاست. این عبارت نیز به منزله صغرای قیاس است و کبرای مقدر آن چنین است: «و هر چیزی که خیری نداشته باشد، سزاوار نیست که انسان در پی آن رود و به خاطر آن طوق بردگی دیگران را به‌گردن اندازد» (ابن میثم، ۱۴۰۴: ۷۱/۵-۶۷)

روشن است وقتی دین مبین اسلام چنین نسخه‌ای برای افراد یک جامعه صادر می‌کند، آن‌ها را در برابر مستکبران و زورگویان، قدرتمند می‌گرداند تا تن به تبعیت از آن‌ها ندهند. مقام معظم رهبری در بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی، آزادی از قید و بند تبعیت از استکبار را به‌عنوان کارکرد مهم دین در زندگی اجتماعی برشمرده، می‌فرماید: «نماد پُرابّهت و باشکوه و افتخارآمیز ایستادگی در برابر قلدران و زورگویان و مستکبران جهان و در رأس آنان آمریکای جهان‌خوار و جنایت‌کار، روزبه‌روز برجسته‌تر شد. در تمام این چهل سال، تسلیم‌ناپذیری و صیانت و پاسداری از انقلاب و عظمت و هیبت الهی آن و گردن برافراشته آن در مقابل دولت‌های متکبر و مستکبر، خصوصیت شناخته‌شده ایران و ایرانی به‌ویژه جوانان این مرز و بوم به‌شمار می‌رفته است. قدرت‌های انحصارگر جهان که همواره حیات خود را در دست‌اندازی به استقلال دیگر کشورها و پایمال کردن منافع حیاتی آنها برای مقاصد شوم خود

دانسته‌اند، در برابر ایران اسلامی و انقلابی، اعتراف به ناتوانی کردند. ملت ایران در فضای حیات بخش انقلاب توانست نخست دست‌نشانده آمریکا و عنصر خائن به ملت را از کشور براند و پس از آن هم تا امروز از سلطه دوباره قلدردان جهانی بر کشور با قدرت و شدت جلوگیری کند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۷).

ایشان در ادامه بیانیه ضمن تعریف استقلال و آزادی، حکومت‌ها را موظف به تأمین این دو عطیه الهی می‌دانند. از منظر معظم له، استقلال ملی به معنی آزادی ملت و حکومت از تحمیل و زورگویی قدرت‌های سلطه‌گر جهان است. آزادی اجتماعی نیز به معنای حق تصمیم‌گیری و عمل کردن و اندیشیدن برای همه افراد جامعه است: «این هر دو از جمله ارزش‌های اسلامی‌اند و عطیه الهی به انسان‌هایند و هیچ‌کدام تفضل حکومت‌ها به مردم نیستند. حکومت‌ها موظف به تأمین این دو‌اند. منزلت آزادی و استقلال را کسانی بیش‌تر می‌دانند که برای آن جنگیده‌اند. ملت ایران با جهاد چهل‌ساله خود از جمله آنها است» (همان).

مقام معظم رهبری با اشاره به کارکرد موفق حکومت دینی، استقلال و آزادی کنونی ایران اسلامی را دستاورد، بلکه خون‌آورد صدها هزار انسان والا و شجاع و فداکار می‌دانند و می‌گویند آنها غالباً جوان، ولی همه در رتبه‌های رفیع انسانیت‌اند و این ثمره شجره طیبه انقلاب را با تأویل و توجیه‌های ساده‌لوحانه و بعضاً مغرضانه، نمی‌توان در خطر قرار داد. مقام معظم رهبری، همه به خصوص دولت جمهوری اسلامی ایران را موظف به حراست از آن با همه وجود می‌دانند و می‌فرمایند: «بدیهی است که "استقلال" نباید به معنی زندانی کردن سیاست و اقتصاد کشور در میان مرزهای خود و "آزادی" نباید در تقابل با اخلاق و قانون و ارزش‌های الهی و حقوق عمومی تعریف شود» (همان).

مقام معظم رهبری یکی از مهم‌ترین عوامل دسترسی به استقلال و عزت را داشتن روحیه جهادی و تکیه بر توان داخلی می‌دانند و می‌فرمایند: «مدیریت جهادی و اعتقاد به اصل "ما می‌توانیم"؛ عامل عزت و پیشرفت ایران در همه عرصه‌هاست. به رغم همه این مشکلات طاقت‌فرسا، جمهوری اسلامی روزبه‌روز گام‌های بلندتر و استوارتری به جلو برداشت. این چهل سال، شاهد جهادهای بزرگ و افتخارات درخشان و پیشرفت‌های شگفت‌آور در ایران اسلامی است. عظمت پیشرفت‌های چهل‌ساله ملت ایران آن‌گاه به درستی دیده می‌شود که این مدّت، با مدّت‌های مشابه در انقلاب‌های بزرگی همچون انقلاب فرانسه و انقلاب اکتبر شوروی و انقلاب هند مقایسه شود. مدیریت‌های جهادی الهام‌گرفته از ایمان اسلامی و اعتقاد به اصل "ما می‌توانیم" که امام بزرگوار به همه ما آموخت، ایران را به عزت و پیشرفت در همه عرصه‌ها رسانید» (همان).



۵. ترویج اخلاق و معنویت

یکی دیگر از کارکردهای دین در جامعه، حفظ سلامت روحی و معنوی جامعه با ترویج و پشتیبانی از اخلاق پسندیده و مشروع است. اگر چه مکاتب دیگر نیز مدعی ترویج اخلاق هستند، اما نقش موثر دین در این زمینه مورد توجه جامعه‌شناسان نیز واقع شده است (مصدقیان، ۱۳۸۷: ۱۷).

در عرصه اخلاق، دین با سه راهکار، عقلانیت بخشی، شناسایی بعضی اصول اخلاقی و حمایت از اصول اخلاقی و ضمانت اجرایی آن به مدد اخلاق آمده است (قدردان قراملکی، ۱۳۸۲: ۱۶۲).

آنچه در این زمینه ضامن اجرای اخلاق است، بشارت‌هایی است که دین به آنها نوید داده است و اندازهایی که به جهت اعتقاد به معاد، انسان را از عقوبت آن برحذر داشته است. در واقع، خوف و رجا ناشی از انذار و تبشیر الهی می‌تواند یکی از ضمانت‌های اجرایی دین در عرصه اجتماع و تربیت معنوی جامعه، به‌شمار رود (همت بناری و امینی، ۱۳۹۹: ۵۰-۲۴). از همه مهم‌تر این‌که با نگاه توحیدی دین اسلام، خداوند در هر حالی حاضر و ناظر بر اعمال انسان‌هاست، شاهدهی که خود در قیامت حاکم است. حضرت علی علیه السلام در حکمت ۳۲۴ می‌فرماید: «اتَّقُوا مَعَاصِيَ اللَّهِ فِي الْخَلَوَاتِ، فَإِنَّ الشَّاهِدَ هُوَ الْحَاكِمُ» از عصیان خداوند در خلوتگاه‌ها بپرهیزید، چراکه شاهد، همان حاکم و دادرس است».

یکی از مصادیق اخلاق و معنویت که در اجتماع، اوضاع مادی و معنوی جامعه را سامان می‌بخشد، روحیه ایثار، جهاد و شهادت است. این کارکرد اخلاقی در جامعه در سایه دین الهی و باور به آخرت امکان پذیر است، به‌ویژه در جانفشانی و شهادت؛ زیرا در نظام‌های مادی و غیر الهی، هیچ توجیهی برای از دست دادن جان برای دیگران وجود ندارد، در حالی که در منابع دینی بر پایه ایمان به معاد و بهره‌مندی از پاداش اخروی، انگیزه بسیار قوی برای حرکت‌های جهادی در زمینه جان مال و . . وجود دارد. امام علی علیه السلام در خطبه ۱۸۲ نهج البلاغه با بیان پاداش شهادت در راه خدا، یاران خود را به جهاد در راه خدا دعوت می‌کند و می‌فرماید: «آری آن دسته از برادرانی که در جنگ صفین خونشان ریخت، هیچ زبانی نکرده‌اند، گرچه امروز نیستند تا خوراکشان غم و غصه و نوشیدنی آنها خونابه دل باشد. به خدا سوگند، آنها خدا را ملاقات کردند که پاداش آنها را داد و پس از دوران ترس، آنها را در سرای امن خود جایگزین فرمود. کجا هستند برادران من که بر راه حق رفتند و با حق در گذشتند؟ کجاست عمّار و کجاست پسر تیهان (مالک بن تیهان انصاری) و کجاست ذو الشّهادتین (خزیمه بن ثابت که پیامبر شهادت او را دو شهادت دانست) و کجايند همانند آنان از برادرانشان که پیمان جان‌بازی

بستند و سرهایشان را برای ستمگران فرستادند؟».

یکی از نمونه‌های اخلاق اجتماعی که می‌توان اوج تأثیر دین در اخلاق اجتماعی نامید، نحوه برخورد حاکمان با مردم است که حضرت علی علیه السلام آن را به خوبی در نامه ۴۶ نهج البلاغه به یکی از فرمانداران که گفته شده مالک اشتر است، به تصویر می‌کشد. کارکردی که با پشتوانه توحید و تقوا چنین منحصر به فرد شده است: «اما بعد (از حمد و ثنای الهی) به یقین تو از کسانی هستی که من برای برپا داشتن دین از آنها کمک می‌گیرم و سرکشی و تکبر گنهکاران را به وسیله آنان درهم می‌شکنم و گلوگاه‌های خطرناک را به کمک آنها حفظ می‌کنم. بنابراین از خداوند در اموری که برای تو مهم است یاری بجوی. سخت‌گیری و شدت عمل را با نرمش در آمیز. مادام که مدارا کردن بهتر است مدارا کن؛ اما در آن جا که جز شدت عمل تو را بی‌نیاز نمی‌کند، تصمیم به شدت بگیر. پر و بالت را برای مردم بگستران (و تواضع کن) و با چهره گشاده با آنان روبه‌رو شو و در برابر آنان نرم خو و ملایم باش و مساوات را در میان آنها حتی در مشاهده و نگاه کردن با گوشه چشم و اشاره کردن و تحیت و تعارفات رعایت کن تا زورمندان در نقض عدالت به نفع خودشان طمع نورزند و ضعیفان از عدالت تو مأیوس نشوند».

این دستور که هم در مورد زمامداران و مدیران جامعه آمده و هم در کتاب القضاء در وظایف قضات دیده می‌شود، دستوری است شاید منحصرراً در اسلام که قاضی یا فرماندار و زمامدار به هنگامی که از باب رجوع نزد او می‌آیند، همه را با یک چشم بنگرد؛ اگر احترام می‌کند و برمی‌خیزد، برای همه برخیزد، اگر تحیت می‌گوید و پاسخ سلام را به نحو اکمل ادا می‌کند، با همه چنین باشد و حتی نباید به بعضی با تمام چشم نگاه کند و بعضی دیگر با گوشه چشم. این امر سبب می‌شود که همه حساب خود را بکنند و بدانند جایی که در این امور ساده مساوات و عدالت رعایت می‌شود، نباید انتظار داشت در امور مهم تبعیض واقع شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۲۵۴/۱۰).

مقام معظم رهبری در زمینه ترویج اخلاق اسلامی در جامعه بیانات متعددی دارند و بر این مسأله تأکید فراوان نموده‌اند. یکی از آن موارد بیانیه گام دوم انقلاب است که ایشان به کارکرد دین در این زمینه پرداخته‌اند و افزایش اخلاق در دوره انقلاب را نسبت به زمان طاغوت، چشم‌گیر توصیف کرده‌اند: «هرچند دست تطاول تبلیغات مروج فساد و بی‌بند و باری در طول دوران پهلوی‌ها به آن ضربه‌های سخت زده و لجن‌زاری از آلودگی اخلاقی غربی را به درون زندگی مردم متوسط و بخصوص جوانان کشانده بود، ولی رویکرد دینی و اخلاقی در جمهوری اسلامی، دل‌های مستعد و نورانی به‌ویژه جوانان



را مجذوب کرد و فضا به سود دین و اخلاق دگرگون شد. مجاهدت‌های جوانان در میدان‌های سخت از جمله دفاع مقدّس، با ذکر و دعا و روحیه برادری و ایثار همراه شد و ماجراهای صدر اسلام را زنده و نمایان در برابر چشم همه نهاد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۷).

مقام معظم رهبری در بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی، معنویت را به معنی برجسته کردن ارزش‌های معنوی از قبیل: اخلاص، ایثار، توکل، ایمان در خود و در جامعه معرفی کرده است و اخلاق را به معنی رعایت فضیلت‌هایی چون خیرخواهی، گذشت، کمک به نیازمند، راستگویی، شجاعت، تواضع، اعتماد به نفس و دیگر خلقیات نیکو دانسته‌اند (همان).

معظم له، معنویت و اخلاق را جهت‌دهنده همه حرکت‌ها و فعالیت‌های فردی و اجتماعی و نیاز اصلی جامعه می‌دانند که بودن آنها، محیط زندگی را حتی با کمبودهای مادی، بهشت می‌کند و نبودن آن حتی با برخورداری مادی، جهنم می‌آفریند (همان). ایشان نقش حکومت‌ها در ترویج اخلاق را بسیار مهم می‌دانند و این چنین توصیه می‌فرمایند: «شعور معنوی و وجدان اخلاقی در جامعه هرچه بیشتر رشد کند برکات بیش‌تری به بار می‌آورد؛ این، بی‌گمان محتاج جهاد و تلاش است و این تلاش و جهاد، بدون همراهی حکومت‌ها توفیق چندانی نخواهد یافت. اخلاق و معنویت، البته با دستور و فرمان به دست نمی‌آید، پس حکومت‌ها نمی‌توانند آن را با قدرت قاهره ایجاد کنند، اما اولاً خود باید منش و رفتار اخلاقی و معنوی داشته باشند و ثانیاً زمینه را برای رواج آن در جامعه فراهم کنند و به نهادهای اجتماعی در این باره میدان دهند و کمک برسانند؛ با کانون‌های ضدّ معنویت و اخلاق، به شیوه معقول بستیزند و خلاصه اجازه ندهند که جهتمی‌ها مردم را با زور و فریب، جهتمی‌کنند» (همان).

دین با حمایت‌های مختلف به ترویج اخلاق در جامعه کمک می‌کند. از این رو می‌توان گفت مهم‌ترین کارکردهای دین در اخلاق عبارتند از: پشتوانه‌بودن دین برای اخلاق، ضمانت اجرایی آن در آموزه‌های اخلاقی، خاستگاه الزام در گزاره‌های اخلاقی و ایجاد زمینه‌های آن، تأمین مفاهیم اصلی و فرعی، تأمین مفاهیم اخلاقی در گرایش‌های فطری، عاطفی، احساساتی، انفعالی و غریزی، توجه به حُسن فاعلی در کنار حُسن فعلی، تبیین و تعیین فضایل و رذایل اخلاقی و روش‌های تربیت اخلاقی، منشأ ارزش‌های اخلاقی، تعیین غایت اخلاق و منبع بودن متون دینی برای شناخت و استنباط احکام اخلاقی (شریفی، ۱۳۸۹: ۵۱).

۶. دشمن‌شناسی

دین اسلام با توجه به جامعیتی که نسبت به امور اجتماعی دارد، علاوه بر توجه ویژه به نظام درونی، در شناخت دشمن و راه‌های مقابله با آن نیز، برنامه معرفتی و عملی دقیقی ارائه داده است. به طوری که قرآن کریم و روایات به خوبی این مسئله را روشن کرده‌اند. امام علی علیه السلام در حکمت ۲۹۵ نهج البلاغه، با معرفی انواع دشمنان، درباره دوست و دشمن فرموده است: «دوستانت سه و دشمنانت سه می‌باشند: اقا دوستانت دوست تو، و دوست دوست تو، و دشمن دشمنت است و اقا دشمنانت دشمن تو، و دشمن دوست تو، و دوست دشمنت می‌باشند».

در شرح این حکمت آمده است که درست است همیشه دوستِ دوست انسان ممکن است دوست انسان نباشد؛ با کسی دوستی کند و با دوستش دشمنی؛ ولی غالباً چنین نیست. دوستی‌ها و دشمنی‌ها معمولاً بر اثر اهداف مشترک است، هنگامی که اهداف مشترک بود، هم دوست انسان هم دوستِ دوست او از در دوستی درمی‌آیند، بنابراین وجود بعضی استثناها هرگز مانع از یک حکم کلی نیست. در مقابل می‌فرمایند: «دشمنان تو: دشمن هستند و دشمن دوستت و دوست دشمنت» (نهج البلاغه: حکمت/۲۹۵). در این مورد نیز همان مطلبی که درباره دوست گفته شد صادق است؛ دشمنی‌ها با شخص یا چیزی نیز بر اثر اهداف مشترک است؛ کسی که با کسی دشمن می‌شود، با دوست او هم که اهداف مشابهی دارد، دشمنی خواهد کرد و به عکس، با دشمنانش دوستی خواهد نمود.

این کلام حکیمانه امام علیه السلام در بسیاری از مسائل اجتماعی زندگی و درباره ملت‌ها نیز راهگشاست. هرگاه ببینیم کسی با دشمن مسلمانان دوستی می‌کند باید بدانیم او هم دشمن مسلمانان است، هر چند به ظاهر ادعای دوستی می‌کند. همچنین اگر با دوستان ما دشمنی می‌کند بدانیم او دشمن ما نیز هست، هر چند در ظاهر خود را در لباس دوستان ما درآورده است. به این ترتیب بسیاری از روابط سیاسی و اجتماعی را می‌توان حل کرد و پیش‌بینی‌های لازم را درباره موضع‌گیری در مقابل اشخاص و گروه‌ها و کشورها داشت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۴۴۳/۱۴).

کارکرد دین در رویارویی با دشمن زمانی مؤثر است که آموزه دین در ارائه راه‌های برخورد با دشمن و شناخت آن به خوبی به کار گرفته شود. امام علی علیه السلام برای نشان دادن شیوه برخورد با دشمن مستکبر، در سال ۳۷ هجری پس از ورود به صحرای صَفین برای در اختیار گرفتن آب فرات خطاب به خط‌شکنان سپاه فرمودند: «شامیان با بستن آب شما را به پیکار دعوت کردند. اکنون بر سر دو راهی قرار دارید: یا به ذلت و خواری بر جای خود بنشینید، و یا شمشیرها را از خون آنها سیراب سازید تا از



آب سیراب شوید. پس بدانید که مرگ در زندگی توأم با شکست و زندگی جاویدان در مرگ پیروزمندانانه شماس. آگاه باشید، معاویه گروهی از گمراهان را همراه آورده و حقیقت را از آنان می‌پوشاند تا کورکورانه گلوهایشان را آماج تیر و شمشیر کنند» (نهج البلاغه: خطبه ۵۱).

این خطبه در لحظاتی بسیار حساس و سرنوشت ساز از امام علیه السلام صادر شد و آن حضرت که کانونی از فصاحت و بلاغت و دریایی از تدبیر و مدیریت بود، چنان جمله‌های کوبنده و مهیج را برای ادای مقصود خود انتخاب کرد که یارانش با شنیدن آن یکباره به حرکت درآمدند و دست ستمگران شام را از شریعه فرات کوتاه کردند و آن را برای دوست و دشمن مباح ساختند. جمله‌هایی است که امروز با گذشتن قرن‌ها، باز قوت و قدرت خود را همچنان حفظ کرده و برای هر جمعیتی که عزت و شرفشان با حملات ناجوانمردانه دشمن به مخاطره افتاده، کارساز و الهام بخش است (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۵: ۵۸۲/۲-۵۷۱).

مقام معظم رهبری، کارکرد دین در این زمینه را ارتقای بینش سیاسی و فهم مسائل بین‌المللی دانسته‌اند و با الگوگیری از فرامین مولی‌الموحدین علی علیه السلام و بهره‌گیری از منابع اصیل دین اسلام، به ارائه برنامه دقیق در برخورد با دشمن می‌پردازند که نشان از کارکرد قوی دین در این عرصه دارد: «عزت ملی، روابط خارجی، مرزبندی با دشمن: این هر سه، شاخه‌هایی از اصل «عزت، حکمت، و مصلحت» در روابط بین‌المللی هستند. صحنه جهانی، امروز شاهد پدیده‌هایی است که تحقق یافته یا در آستانه ظهورند: تحرک جدید نهضت بیداری اسلامی بر اساس الگوی مقاومت در برابر سلطه آمریکا و صهیونیسم؛ شکست سیاست‌های آمریکا در منطقه غرب آسیا و زمین‌گیر شدن همکاران خائن آنها در منطقه؛ گسترش حضور قدرتمندان سیاسی جمهوری اسلامی در غرب آسیا و بازتاب وسیع آن در سراسر جهان سلطه. اینها بخشی از مظاهر عزت جمهوری اسلامی است که جز با شجاعت و حکمت مدیران جهادی به دست نمی‌آید» (خامنه‌ای، ۱۳۹۷).

نتیجه‌گیری

بارزترین دستاورد پژوهش حاضر نسبت به تحقیقات گذشته، اثبات جامعیت و کارکرد حداکثری دین در اداره جامعه در پرتو سیره امام علی علیه السلام و بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی است. از منظر امام علی علیه السلام، مهم‌ترین کارکردهای دین در عرصه اجتماع، تشکیل حکومت اسلامی است؛ حکومتی که ضامن اجرای قوانین و مقررات الهی باشد. آن حضرت، آزادی و استقلال حقیقی را آزادی از پرستش هر

چه غیر خداست، معرفی می‌کنند و علاوه بر آن، آموزش آزادی و توجه به ندای فطرت را از کارکردهای اجتماعی دین می‌دانند. ایشان، وحدت را نعمت و فیضی از ناحیه خداوند دانسته‌اند که باری تعالی به وسیله آن بر مسلمانان منت گذاشته است. در بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی نیز روح غالب بر بیانیه برای رسیدن به دستاوردهای مورد نظر، وحدت همه ملت بر سر آرمان‌های انقلاب اسلامی معرفی شده است.

از دیگر کارکردهای دین در جامعه از منظر امام علی علیه السلام، حفظ سلامت روحی و معنوی جامعه با ترویج و پشتیبانی از اخلاق پسندیده و مشروع است. در عرصه اخلاق، دین با سه راهکار، عقلانیت بخشی، شناسایی بعضی اصول اخلاقی و حمایت از اصول اخلاقی و ضمانت اجرایی آن به مدد اخلاق آمده است. آنچه در این زمینه ضامن اجرای اخلاق است، بشارت‌هایی است که دین به آنها نوید داده است و انذارهایی که به جهت اعتقاد به معاد، انسان را از عقوبت آن برحذر داشته است. در بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی، معنویت به معنی برجسته کردن ارزش‌های معنوی از قبیل: اخلاص، ایثار، توکل، ایمان در خود و در جامعه معرفی شده است و اخلاق به معنی رعایت فضیلت‌هایی چون خیرخواهی، گذشت، کمک به نیازمند، راستگویی، شجاعت، تواضع، اعتماد به نفس و دیگر خلقیات نیکو دانسته شده است که جهت‌دهنده همه حرکت‌ها و فعالیت‌های فردی و اجتماعی و نیاز اصلی جامعه است. در زمینه کارکرد دشمن‌شناسی نیز امام علی علیه السلام، در دو قالب نظری و عملی به این مهم پرداخته‌اند و الگویی جامع را در این زمینه برای همه حاکمان اسلامی به جای گذاشته‌اند. رهبر معظم انقلاب اسلامی نیز در بیانیه گام دوم با الگوگیری از امام علی علیه السلام و بهره‌گیری از منابع اصیل اسلام، به ارائه برنامه دقیق در برخورد با دشمن پرداخته‌اند که نشان از کارکرد قوی دین در این عرصه دارد.



فهرست منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه: ناصر مکارم شیرازی، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۸۰ش.
۲. ابن فارس بن زکریا، أبو الحسین احمد، بی‌جا: دارالفکر، ۱۳۹۹ش.
۳. ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغه، قم: مکتبه آیه‌الله العظمی‌ المرعشی‌ النجفی (ره)، بی‌تا.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم بن علی، لسان العرب، بیروت: دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
۵. ابن میثم بحرانی، میثم بن علی، شرح نهج البلاغه (ابن میثم)، تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ق.
۶. بهداروند، محمد مهدی، تبیین و تحلیل مفهوم دین، رواق اندیشه، شماره ۳۰، خرداد ۱۳۸۳: ۷۷-۱۰۱.
۷. حبیبی، رضا، داودی، محمد؛ نوذری، محمد، تحلیل دین حداکثری در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی، اندیشه نوین دینی، شماره ۴۲، پاییز ۱۳۹۴: ۷-۱۸.
۸. حلّی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۳۲ق.
۹. خامنه‌ای، سید علی، دسترسی در تاریخ ۱۵/۰۸/۱۴۰۰، khamenei.ir، ۱۳۹۷ش.
۱۰. خسرو پناه، عبدالحسین، کلام نوین اسلامی، قم: مؤسسه فرهنگی حکمت نوین اسلامی، ۱۳۹۲ش.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بی‌جا: دفتر نشر کتاب، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
۱۲. ربانی گلپایگانی، علی، امامت در بینش اسلامی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶ش.
۱۳. ربانی گلپایگانی، علی، براهین و نصوص امامت، قم: راند، ۱۳۹۹ش.
۱۴. رضوی، سید حنان، وحدت و انسجام اسلامی از دیدگاه قرآن و نهج البلاغه، اندیشه تقریب، شماره ۲۹، زمستان ۱۳۹۰: ۷۱-۸۴.
۱۵. سبحانی‌نیا، محمد، کارکرد دین در زندگی بشر، قم: بوستان کتاب، چاپ چهارم، ۱۳۸۷ش.
۱۶. شریف رضی، نهج البلاغه، ترجمه: محمد دشتی، قم: مشهور، چاپ سیزدهم، ۱۳۸۰ش.
۱۷. شریفی، عنایت‌الله، کارکردهای دین در اخلاق، قیسات، شماره ۵۶، تابستان ۱۳۸۹: ۵۱-۷۸.

۱۸. شیخ طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۹. صدر، سید محمد باقر، الاسلام یقود الحیاه، تهران: وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۰۳ق.
۲۰. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بی جا: منشورات اسماعیلیان، بی تا.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر مجمع البیان، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ق.
۲۲. عبادی، احمد، تأملی روش شناختی بر اخذ روی آورد کارکردگرایانه در دین پژوهی و دین آموزی، فلسفه دین، دوره دوازدهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۴: ۳۴۰-۳۱۷.
۲۳. عباسی، علی، عبادی نیک، علی اکبر، ضوابط کارکردگرایی در نگاه به دین، پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، شماره ۴۳، بهار ۱۳۹۲: ۱۲۹-۱۴۶.
۲۴. عبدالسلام، محمد هارون، معجم مقاییس اللغة، قم: دار الفکر، ۱۳۹۹ق.
۲۵. فصیحی، امان الله، نقد تبیین کارکردی دین، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۱ش.
۲۶. فصیحی، امان الله؛ پوریانی، محمد حسین، مقایسه روش تبیین کارکردی جامعه شناسان و عالمان دین در عرصه دین پژوهی، عیار پژوهش در علوم انسانی، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۸: ۱۰۱-۱۳۲.
۲۷. قدر دان قراملکی، محمد حسن، کاربرد دین در انسان و جامعه، قبسات، شماره ۲۸، ۱۳۸۲: ۱۸۸-۱۶۱.
۲۸. قنبری، علی، کارکردهای دین در ظهورات جهانی شدن، پژوهشنامه، شماره ۸۱، تابستان ۱۳۹۰: ۲۳-۴۶.
۲۹. مجد الدین أبو طاهر محمد بن یعقوب الفیروزآبادی، القاموس المحیط، بیروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزیع، چاپ هشتم، ۱۴۲۶ق.
۳۰. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الأنمه الأطهار:، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۳۱. محمدی ری شهری، محمد، میزان الحکمه، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۴ش.
۳۲. مریجی، شمس الله، بررسی تطبیقی دین و کارکردهای اجتماعی آن از دیدگاه دورکیم و علامه طباطبائی، معرفت فرهنگی اجتماعی، شماره ۱۹، تابستان ۱۳۹۳: ۱۳۸-۱۱۳.
۳۳. مشایخی پور، محمدعلی، بررسی اهمیت و جایگاه وحدت از دیدگاه امام علی علیه السلام،



- مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی، شماره ۴۵، پاییز ۱۳۹۵: ۶۷-۷۷.
۳۴. مصباح یزدی، محمد تقی، معارف قرآن، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ دوم، ۱۳۸۸ش.
۳۵. مصدقیان، حسین علی، بسترهای اخلاق اجتماعی از دیدگاه نهج البلاغه، اخلاق، شماره ۱۲، ۱۳۸۷: ۶-۲۱.
۳۶. مطهری خواه، ذبیح الله، کارکرد فردی و اجتماعی دین از دیدگاه ابن‌سینا، فلسفه دین، دوره دوازدهم، شماره ۴، ۱۳۹۴: ۷۹۵-۸۳۰.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر، پیام امام امیرالمؤمنین علیه السلام، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۳۷۵ش.
۳۸. منیری، حمید رضا، سپهری ید الله، انقلاب اسلامی و احیای کارکردهای دین در عرصه جهانی، پژوهش‌های انقلاب اسلامی، شماره ۱۷، تابستان ۱۳۹۵: ۱۵۷-۱۸۱.
۳۹. هاشمی خویی، حبیب الله بن محمد، تهران: منهاج البراعه، مکتبه الاسلامیه، ۱۴۰۰ق.
۴۰. همت بناری، علی؛ امینی، محمد، روش‌های عاطفی در تربیت اصلاحی از دیدگاه احادیث، پژوهش‌نامه علوم حدیث تطبیقی، شماره ۱۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۹: ۵۰-۲۴.
۴۱. یوسفیان، حسن، کلام جدید، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۹ش.



The Role of Religious Scholars in the Realization of the Religious Community in the Declaration of the Second Step from the Perspective of Narrations*

Hossein Alavi Mehr^۱

Abstract

Religious scholars are one of the most important pillars of the religious community to which religious people belong. In the declaration of the second step, the Supreme Leader of the Revolution emphasized the necessity of science and the position of science and scholars in the second step of the revolution and explained the five stages of the Islamic Revolution, the Islamic system, the Islamic State, the Islamic society and the Islamic civilization at the level of the Islamic Ummah and then in the world level. Undoubtedly, the realization of this ideal in the second step of the revolution depends on the pivotal role of religious scholars in the scientific and practical dimensions of society. Therefore, considering the importance of the role and position of religious scholars in Islamic society and the need to clarify the role and position of religious scholars in the second step of the Islamic Revolution, the present study examines the central role of religious scholars in the religious community from the perspective of Quran and Hadith with future studies of the declaration of the second step of the Islamic Revolution. Some of the results obtained in this regard are: The Ulema [scholars] are the guide of the people and the intellectual and cultural guidance of the society is in their hands. Expert scholars are the refuge of the people and the reference for solving their religious and social problems. The people are to protect them from the onslaught of seditions and suspicions of the enemies, to spread morality in the society, to defend the oppressed ones, and to fight against the oppressors and the arrogant. The research method in this article is descriptive analysis and the method of collecting information and data in this research is referring to written documents and sources. Also, for better and more accurate use of Islamic sources, computer systems and scientific software produced in this field have been used.

Keywords: Religious Scholars, Religious Community, The Second Step of the Revolution, The Role of Scholars in Society, People.

*. Date of receiving: ۰۴,۰۹,۲۰۲۱ -Date of approval: ۲۵,۱۲,۲۰۲۱.

۱. Associate Professor of the Al-Mustafa International University (Halavimehr@gmail.com.)



نقش عالمان دین در تحقق جامعه دینی در بیانیه گام دوم

از منظر روایات*

حسین علوی مهر^۱

چکیده

عالمان دین، یکی از مهم‌ترین ارکان جامعه دینی است که مردم دیندار وابسته به آن هستند رهبر معظم انقلاب در بیانیه گام دوم بر ضرورت علم و جایگاه علم و عالمان در گام دوم انقلاب تأکید نمودند و مراحل پنج‌گانه انقلاب اسلامی، نظام اسلامی، دولت اسلامی، جامعه اسلامی و تمدن اسلامی در سطح امت اسلامی و پس از آن در عرصه جهانی را تبیین کرده‌اند، بی‌شک تحقق این آرمان در گام دوم انقلاب منوط به نقش محوری عالمان دینی در بعد علمی و عملی در جامعه است. از این روی با توجه به اهمیت نقش و جایگاه عالمان دین در جامعه اسلامی و ضرورت روشن شدن نقش و جایگاه و وظایف عالمان دین در گام دوم انقلاب اسلامی، پژوهش حاضر به بررسی نقش محوری عالمان دین در جامعه دینی از منظر قرآن و حدیث با رویکرد آینده‌پژوهی گام دوم انقلاب اسلامی می‌پردازد. برخی نتایج به دست آمده در این راستا عبارت‌اند از: علما راهنمای مردم بوده و زمام هدایت فکری و فرهنگی جامعه به دست آنان است، عالمان دین شناس پناهگاه مردم و مرجع حل مشکلات و معضلات دینی و اجتماعی آنان‌اند، کارویژه علما در جامعه دینی حل معضلات دینی و اجتماعی مردم، حفاظت از آنان در برابر هجوم فتنه‌ها و شبهات دشمنان، گسترش اخلاق در جامعه، دفاع از مظلومان و مستضعفان و مبارزه با ظالمین و مستکبرین است. روش تحقیق در این مقاله تحلیلی توصیفی و روش جمع‌آوری اطلاعات و داده‌ها در این تحقیق مراجعه به اسناد و منابع نوشتاری است. همچنین برای استفاده بهتر و دقیق‌تر از منابع اسلامی از سامانه‌های رایانه‌ای و نرم افزارهای علمی که در این زمینه تولید شده نیز استفاده شده است.

واژگان کلیدی: عالمان دین، جامعه دینی، گام دوم انقلاب، نقش علما در جامعه، مردم.

*. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۱۳ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱۰/۰۴.

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث جامعة المصطفی العالمية؛ (Halavimehr5@gmail.com).

مقدمه

هدف نهایی انقلاب اسلامی از منظر آیت‌الله خامنه‌ای، به مثابه یک متفکر و اندیشمند اسلامی، رسیدن به تمدن اسلامی در زنجیرهای منطقی و مستمر است که بر هفت رکن علم و پژوهش، معنویت و اخلاق، اقتصاد، عدالت و مبارزه با فساد، استقلال و آزادی، عزت ملی، روابط خارجی، مرزبندی با دشمن و سبک زندگی بنا شده است. از منظر آیت‌الله خامنه‌ای، انقلاب اسلامی و تشکیل نظام اسلامی، نقطه شروع این آرمان و مرحله بعد تشکیل کشور و جامعه اسلامی و بعد از آن تشکیل تمدن بین‌الملل اسلامی است، مقام معظم رهبری در مواضع گوناگونی من جمله، بیانیه گام دوم معتقد است انقلاب اسلامی اکنون وارد دومین مرحله جامعه‌پردازی و تمدن‌سازی شده و آرمان بزرگش ایجاد تمدن نوین اسلامی و آمادگی برای طلوع خورشید ولایت عظمی است. برای تحقق تمدن اسلامی مراحل پنج‌گانه انقلاب اسلامی، نظام اسلامی، دولت اسلامی، جامعه اسلامی و تمدن اسلامی در سطح امت اسلامی و پس از آن در عرصه جهانی ضروری می‌نماید. در مرحله اول، یعنی وقوع انقلاب اسلامی می‌توان مهم‌ترین مسئله را تلاش برای براندازی رژیم طاغوتی پهلوی و کسب اختیارات برای تحقق بسته دین بیان کرد؛ مرحله دوم، یعنی تأسیس نظام اسلامی را می‌توان از ۱۲ فروردین ۱۳۵۸ تا ۱۲ آذر همان سال که به همه‌پرسی قانون اساسی منجر شد نامید که طی آن «هندسه عمومی جامعه» شکل گرفت. به عبارتی، ما در این مرحله شاهد شکل‌گیری نظام اسلامی به‌طور اجمالی هستیم. این مرحله و تثبیت آن و البته متمم نظام‌سازی تا پایان جنگ تحمیلی ادامه می‌یابد. مرحله سوم، دولت اسلامی است. در مرحله دولت اسلامی آنچه اهمیت دارد اسلامی شدن روش و منش دولتمردان می‌باشد. به عبارتی در این بخش که به تدریج رخ می‌دهد به دنبال نظام‌سازی تفصیلی و تحقق آن هستیم. مرحله چهارم که تمدن نوین اسلامی است در گرو طی مراحل چهارگانه انقلاب اسلامی، نظام اسلامی، دولت اسلامی و جامعه اسلامی است. در مرحله انقلاب اسلامی و نظام اسلامی پشت سر گذاشته شده و اینک در مرحله دولت اسلامی قرار داریم. لازمه اسلامی شدن دولت، اسلامی شدن روش و منش دولتمردان است. به عبارتی، هم نظام‌ها و سیستم‌های نظری عملی، برآمده از مبانی شناختی هنجاری دین اسلام باشند و هم الگوی رفتاری دولتمردان از آموزه‌های دین اسلام تبعیت نمایند. پر واضح است که در مسیر اسلامی سازی جامعه در گام دوم انقلاب عالمان دینی هم در بعد



علمی و هم در بعد عملی جایگاه محوری دارند. در عصر غیبت که مردم از پدر معنوی و امام خود محروم گشته‌اند به راهنما و پناهگاهی احتیاج دارند تا زمام هدایت فکری و فرهنگی آنان را به دست گیرد و مرجع حل مشکلات و معضلات دینی و اجتماعی آنان باشد. از این روی ائمه علیهم‌السلام این جایگاه را در عصر غیبت به علما و فقهای صالح سپرده و به مردم دستور تبعیت و رجوع به آنان را داده‌اند.

در نتیجه وظائف مهم اجتماعی و سیاسی برعهده عالمان دینی است و نقش فوق‌العاده‌ای در جامعه درگام دوم انقلاب دارند. در این راستا پژوهش حاضر ابتدا به نقش الگویی و الهام‌بخش عالمان دین در جامعه دینی پرداخته در این زمینه ضرورت هماهنگی گفتار و کردار عالمان دین، ضرورت زهد در دنیا و عدم اشرافی‌گری، ضرورت دوری عالمان دین از اخلاق ناپسند را تبیین می‌کند در ادامه به نقش اجتماعی، سیاسی عالمان دین در جامعه دینی پرداخته و در این راستا به تبیین مردمی بودن و رسیدگی به مشکلات مردم، حمایت از مستضعفان و مظلومان و مبارزه با ظالمان و مستکبران، پاسخ‌گویی به شبهات روز، زمان‌شناسی و مرزبانی از مرزهای عقیدتی و ایمانی مردم، وحدت‌بخشی در جامعه توسط عالمان دین در گام دوم انقلاب از منظر روایات اهل بیت علیهم‌السلام می‌پردازد. روش تحقیق در این مقاله تحلیلی توصیفی است و روش گردآوری منابع کتابخانه‌ای می‌باشد.

آثاری که به‌طور خاص به نقش علما در جامعه پرداخته‌اند عبارت‌اند از: مقاله «واکاوی جامعه‌شناختی نقش علما در تحولات اجتماعی و سیاسی جامعه معاصر ایران» از سید سیاوش موسوی رکعتی؛ مقاله «نقش علما و روشنفکران دینی در مدیریت و رهبری بیداری اسلامی در اندیشه امام خامنه‌ای (مدظله)» از اکبر محمدعلی‌زاده؛ مقاله «نقش علما در جامعه‌پذیری سیاسی با تأکید بر انقلاب اسلامی» از مرتضی علویان؛ مقاله «نقش عالمان قرآنی در تحقق اقتصاد مقاومتی» از سید محمدرضا علاء‌الدین؛ «جایگاه و رسالت عالمان دینی با تأکید بر جایگاه و رسالت روحانیان در سپاه». از علی رفیعی و همچنین کتاب «نقش علما در سیاست: از مشروطه تا انقراض قاجار، ناشر پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی» از محسن بهشتی.

پژوهش‌هایی که تاکنون در زمینه نقش عالمان دینی در جامعه از منظرهای گوناگون نگاشته شده عمدتاً رویکرد تاریخی و اجتماعی یا سیاسی دارند اما پژوهش حاضر به نقش عالمان دین در جامعه در گام دوم انقلاب با توجه به روایات اهل بیت علیهم‌السلام پرداخته و رفتار عالمان دینی در این زمانه را آسیب‌شناسی نموده است.

الف. مفهوم‌شناسی

«جامعه» و «گام دوم انقلاب» از واژگان مهم این مقاله است که در این بخش به مفهوم‌شناسی آنها پرداخته می‌شود.

۱. جامعه

واژه جامعه، مؤنث جامع و اسم فاعل از کلمه «جمع» و در لغت به معنای گردآمدن، کنار هم قراردادن اشیاء، نزدیکی جسمی به جسم دیگر یا چندین جسم به همدیگر و گروهی از مردم است. به نظر خلیل فراهیدی جمع بر گردآوردن دلالت دارد. همچنین اسمی است برای گروهی از مردمان و «جماعة» عدد هر چیز و کثرت تعداد آن است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۳۹/۱). به نظر ابن‌فارس و راغب اصفهانی جمع به معنای ضمیمه نمودن و پیوند و پیوستن چیزی به چیزی است (ابن‌فارس، ۱۳۹۹: ۴۷۹/۱، راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۰۱/۱).

اجتماع در اصطلاح جامعه‌شناسان و فیلسوفان این فن، هیئت و ترکیبی است از اشخاص موجود؛ اما جامعه به وضع و حالت انسان‌ها یا حیواناتی گفته می‌شود که بر پایه قانونی مشترک زندگی کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۵).

بوتومور از جامعه‌شناسان غربی می‌گوید: اینکه چگونه باید جامعه را تعریف کرد یا به معنای دیگر، حدود یک ساخت اجتماعی خاص را معین سازیم، موفق نشده‌ایم؛ اما عده‌ای جامعه را یک پدیده فیزیکی و حاصل جمع و یا حاصل ضرب نیروهای جنگ و ستیز اجتماعی، برخورد نیروها، سازمان اجتماعی، تعادلی از نیروها و همچنین به هم خوردن تمامیت نیروها می‌دانند (بوتومور، ۱۳۷۰: ۱۲۴). عده‌ای از جامعه‌شناسان معتقدند، جامعه به دسته‌ای از مردم گفته می‌شود که برای نیل به هدف عام المنفعه تعاون دارند، برخی دیگر نیز گفته‌اند جامعه گروهی از مردم‌اند که با اشتراک هم می‌کوشند وسایل زندگی خویش را تأمین کرده و نسل خود را ادامه دهند، عده‌ای دیگر در تعریف جامعه، هدف فرهنگی را لحاظ و آن را چنین تعریف کرده‌اند که جامعه دسته‌ای از مردم‌اند که دارای فرهنگ واحدی هستند اطلاق می‌گردد (کینگ، ۱۳۴۹: ۴۸).

برخی نیز معتقدند، جامعه به گروهی از انسان‌ها اطلاق می‌شود که در طول هزاران سال با یکدیگر زندگی کرده و در سرزمین معینی ساکن شده و سرانجام خود را به‌عنوان یک واحد اجتماعی متمایز از گروه‌های دیگر سازمان داده‌اند (کوئن، ۱۳۷۲: ۵۹).

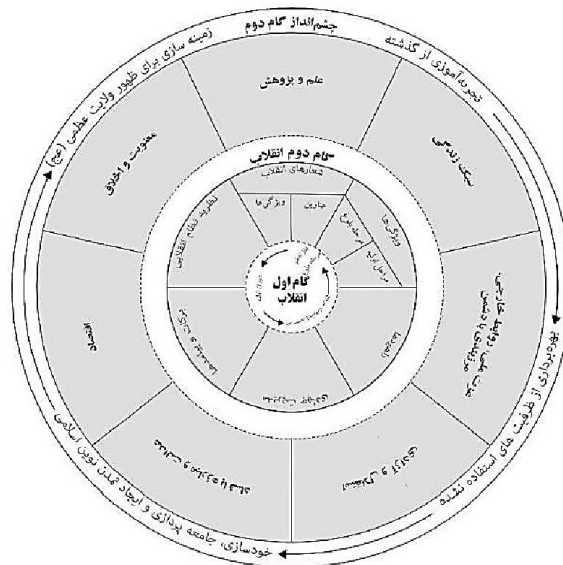
شهید مطهری در کتاب جامعه و تاریخ تلاش کرده تا تعریف جامعی از جامعه ارائه دهد ایشان



می‌نویسد: جامعه عبارت است از مجموع‌های از افراد انسانی که با نظامات و سنن و آداب و قوانین خاص به یکدیگر پیوند خورده و زندگی دسته جمعی دارند . . . از طرفی نیازها، بهره‌ها و برخورداری‌ها، کارها و فعالیت‌ها ماهیت اجتماعی دارد و جز با تقسیم کارها و تقسیم بهره‌ها و تقسیم رفع نیازمندی‌ها در داخل یک سلسله سنن و نظامات می‌سر نیست، از طرف دیگر نوعی اندیشه‌ها، ایده‌ها، خلق و خوی‌ها بر عموم حکومت می‌کند که به آنها وحدت و یگانگی می‌بخشد و به تعبیر دیگر، جامعه عبارت است از: مجموعه‌ای از انسان‌ها که در جبر یک سلسله نیازها و تحت نفوذ یک سلسله عقیده‌ها و ایده‌ها و آرمان‌ها در یکدیگر ادغام شده و در یک زندگی مشترک غوطه‌ورند (مطهری، بی‌تا، ۱۸/۱).

در نتیجه می‌توان گفت جامعه گروه‌هایی از آحاد انسانی است که با یکدیگر وجوه مشترک و منافع مشترک دارند و بر این اساس با یکدیگر تعاملی پایدار جهت رفع نیازهای یکدیگر برقرار کرده و این گروه‌های انسانی ارتباطات و پیوندهای وسیع و گوناگون فکری، فرهنگی، اقتصادی و . . . با یکدیگر دارند و هر یک نقش ویژه‌ای در تحقق اهداف جامعه به عهده دارند، بر این اساس جامعه دینی جامعه‌ای است که وجه مشترک و نیاز عالی آحاد آن جامعه، دین و همه ارتباطات و تعاملات اجتماعی در آن بر محور معارف دینی است.

۲. گام دوم انقلاب



انقلاب اسلامی ایران در حالی چهلمین سالگرد پیروزی خود را پشت سر گذاشت و قدم به دهه پنجم خود نهاد که اگرچه دشمنان مستکبرش گمان‌های باطلی در سر داشتند اما دوستانش در سراسر جهان، امیدوارانه آن را در گذر از چالش‌ها و به‌دست آوردن پیشرفت‌های خیره‌کننده، همواره سر بلند دیده‌اند. در چنین نقطه عطفی، رهبر حکیم انقلاب اسلامی با صدور بیانیه گام دوم و برای ادامه این راه روشن، به تبیین دستاوردهای شگرف چهار دهه گذشته پرداخته و توصیه‌هایی اساسی به منظور «جهاد بزرگی برای ساختن ایران اسلامی بزرگ» ارائه فرموده‌اند. بیانیه گام دوم انقلاب خطاب به ملت ایران و به‌ویژه جوانان که مثابه منشوری برای دومین مرحله خودسازی، جامعه‌پردازی و تمدن‌سازی خواهد بود. و افضل جدید زندگی جمهوری اسلامی را رقم خواهد زد. این گام دوم، انقلاب را به آرمان بزرگش که ایجاد تمدن نوین اسلامی و آمادگی برای طلوع خورشید ولایت عظمی (ارواحنا فداه) هست، نزدیک خواهد کرد (خامنه‌ای، ۱۳۹۷، khamenei.ir، ۱۵/۰۸/۱۴۰۰).

ب. ضرورت وجود عالمان دینی در جامعه دینی

به شهادت تاریخ و آیات و روایات در ادیان ابراهیمی همواره علما در کنار انبیاء و پس از آنان از جایگاه ویژه‌ای در جامعه دینی برخوردار بوده‌اند. خداوند در آیه شریفه ۴۴ سوره مائده، از جایگاه علما در ادیان گذشته خبر می‌دهد: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَ الرِّبَّانِيونَ وَ الْأَحْبَابُ بِمَا أُسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَ كَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوْنَ النَّاسَ وَ إِخْشَوْنَ اللَّهَ وَ لَا تُشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾؛ ما تورات را نازل کردیم در حالی که در آن، هدایت و نور بود؛ و پیامبران، که در برابر فرمان خدا تسلیم بودند، با آن برای یهود حکم می‌کردند؛ و (همچنین) علما و دانشمندان به این کتاب که به آنها سپرده شده و بر آن گواه بودند، داوری می‌نمودند. بنابراین، (به‌خاطر داوری بر طبق آیات الهی) از مردم نهراسید! و از من بترسید! و آیات مرا به بهای ناچیزی نفروشید! و آنها که به احکامی که خدا نازل کرده حکم نمی‌کنند، کافرند (مائده: ۴۴).

امام جواد علیه السلام در تبیین جایگاه علما در ادیان ابراهیمی می‌فرماید: «خدای متعال در (امت) هر یک از پیامبران، تنی چند از عالمان قرار داد تا گمراهان را به راه آورند و با مردم در تحمل آزار مخالفان همراه باشند و فریادگر الهی را پاسخ گویند و مردمان را به خدا بخوانند. پس خدا تو را رحمت کند خوب به ایشان بنگر (و آنان را بشناس) که جایگاهی بلند دارند، با اینکه کیفیت زندگی دنیایی آنان



ناچیز است. ایشان با کتاب خدا مردگان را زنده می‌کنند و با روشنی خدایی کوران را بینا می‌سازند؛ چه بسیار کشته‌های ابلیس که به‌دست ایشان زنده شده و چه بسیار گمراهان و سرگردانان که به‌وسیله ایشان راه یافته‌اند؛ آنان خون خود را برای جلوگیری از هلاک بندگان می‌دهند. اثر ایشان در بندگان چه نیکو است و آثار بندگان برایشان چه زشت!» (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۴۸/۱۵).

همچنین در آیه شریفه ۱۴۶ آل عمران می‌فرماید: ﴿وَكَايُنْ مِنْ نَبِيِّ قَاتِلٍ مَعَهُ رَبِّيُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ﴾ (آل عمران: ۱۴۶) چه بسیار پیامبرانی که مردان الهی فراوانی به همراه آنان جنگ کردند! آنها هیچگاه در برابر آنچه در راه خدا به آنان می‌رسید، سست و ناتوان نشدند (و تن به تسلیم ندادند)؛ و خداوند استقامت کنندگان را دوست دارد. طبق برخی تفاسیر روایی، مقصود از ربیون در این آیه علما هستند، تفسیر صافی می‌نویسد: «ربیون ای علماء فقهاء صبر» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۹۰) ربیون یعنی «علما و فقهای صبور» که نشان از مجاهدت علما و نقش ویژه آنان در مسائل اجتماعی و سیاسی در کنار پیامبران است.

در عالم اسلام نیز، پیامبر، از روزهای اول، عالمانی تربیت نمودند و برای تعلیم مردم به نقاط مختلف گسیل دادند که این امر نیز از کارکردهای ویژه علما در دین اسلام حکایت می‌نماید. اشخاصی چون حضرت علی علیه السلام، عبدالله بن مسعود، ابی‌بن کعب، ابن عباس و... که قرآن و تفسیر آن را از پیامبر آموخته و به مردم تعلیم می‌دادند (معرفت، ۱۳۷۹: ۱۹۵/۱؛ بابایی، ۱۳۸۱: ۱۳۹/۱).

خداوند در قرآن کریم نیز دستور تفقه در دین را برای عده‌ای از مؤمنین صادر نموده است: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ شایسته نیست مؤمنان همگی (به‌سوی میدان جهاد) کوچ کنند؛ چرا از هر گروهی از آنان، طایف‌های کوچ نمی‌کنند (و طایف‌های در مدینه بمانند)، تا در دین (و معارف و احکام اسلام) آگاهی یابند و به هنگام بازگشت بسوی قوم خود، آنها را بیم دهند؟! شاید (از مخالفت فرمان پروردگار) بترسند، و خودداری کنند! (توبه: ۱۲۲). بر همین اساس گروه علما در جامعه اسلامی شکل گرفته و جایگاه ویژه‌ای نزد مردم پیدا نمودند و همواره در طول تاریخ اسلامی مردم به علما و فقها مراجعه می‌نمودند.

از جمله عوامل دیگر شکل‌گیری و گسترش گروه عالمان در دنیای اسلام و در میان شیعیان روایات بسیاری است که از پیامبر و ائمه علیهم السلام در جایگاه و فضیلت علما و تشویق به علم‌آموزی و تفقه در دین صادر شده است. در این زمینه از رسول خدا نقل شده: علمای امت من همچون پیامبران بنی اسرائیل اند

(مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲/۲) یا فرمودند: «دانشمندان وارثان پیامبرانند» (صفار، ۱۴۰۴: ۱۰/۱) در حدیث دیگری نیز چنین آمده: «فقهاء و دانایان به فقه (به احکام شرعیه) امینان پیامبران هستند» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۱۶/۱).

همچنین، سیره مستمر متشرعه در رجوع به علمای صالح، توسط شارع مقدس، نه تنها نفی نگردیده، بلکه ائمه علیهم السلام که خلفای به حق رسول الله هستند، شیعیان را به رجوع به فقهای دارای صلاحیت دستور دادند.

روایاتی مانند مقبوله عمر بن حنظله از امام صادق علیه السلام بر این مساله دلالت دارد: کسی را بیابند که حدیث ما را روایت می کند و در حلال و حرام ما نظر دارد و از احکام ما با خبر است، او را به داوری برگزینند، که من چنین کسی را بر شما حاکم و داور قرار می دهم. و چون (چنین کسی) حکم کند و از او نپذیرد، چنان است که حکم خدا را سبک شمرده و ما را رد کرده باشد. و آنکه ما را رد کند همچون کسی است که خدا را رد کرده باشد، و در مرز شرک به خدا قرار دارد (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۶۷/۱)

همچنین روایت ابی خدیجه از امام صادق علیه السلام: یکی را از میان خود- که از حلال و حرام ما آگاه باشد- برگزینید، که من چنین کسی را قاضی و داور شما قرار می دهم. (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۳۹/۲۷)

همچنین امام عسکری علیه السلام می فرماید: «هر کس از فقیهان که نفس خود را پاس دارد و دین خود را حفظ کند، و به مخالفت با هواهای خویش برخیزد و فرمان خدای را اطاعت کند، بر عوام است که از او تقلید کنند. و این چنین کس نخواهد بود، مگر بعضی از فقیهان شیعه نه همه آنان. (طبرسی، ۱۴۰۳: ۴۵۷/۲) و روایات بسیار دیگری که ائمه، شیعیان را به اصحاب و شاگردانشان مانند عمری، ابان، زراره، محمد بن مسلم، ابوبصیر و... ارجاع می دادند (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۸، باب ۱۱، ح ۸، ۱۶، ۱۷، ۱۹، ۲۷، ۳۳، ۱۵، ۲۳). همه این ها دلالت بر نقش والای عالمان دینی در جامعه برای تحقق اهداف اسلامی دارد.

در زمان غیبت امام زمان (عج)، ائمه علیهم السلام که می دانستند شیعیان بر اساس بنای عقلایی و روش معمول همگان، حتماً به علمای شیعه رجوع خواهند کرد چنانچه از این روش عقلایی راضی نبودند، باید از آن منع می کردند (خمینی، ۱۳۸۸: ۶۸) اما ائمه علیهم السلام نه تنها از این روش عرفی و عقلایی در زمان غیبت معصوم نهی نمودند بلکه از وقوع غیبت طولانی به شیعیان خبر داده و برای آن دوران محنت بار سرپرستی و کفالت ایتم آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم را بر عهده علمای شیعه قرار دادند و شیعیان را به پیروی و تبعیت از علمای صالح در زمان غیبت دستور داده و آنان را حجت خود معرفی



نمودند، مانند آنچه در توقیع شریف امام زمان در جواب اسحاق بن یعقوب آمده که: حوادثی که برای شما پیش می‌آید، (برای دانستن حکم آنها) رجوع کنید بر اوین حدیث ما زیرا آنها حجّت من بر شما هستند، و من حجّت خدا بر آنها میباشم. (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ۴۸۳/۲) که نشان‌دهنده آن است که در چنین زمانی عالم باید همان نقش امام علیه السلام را در رخدادهای اجتماعی و سیاسی جامعه ایفا نماید.

عالمان در زمان غیبت معصوم در جایگاه خلافت معصوم هستند و تمام اختیارات معصوم را در حوزه اجتماعی و سیاسی دارند چنانچه رسول الله صلی الله علیه و آله فرمود: خداوند! خلفای مرا رحمت کن». گفتند: خلفای شما کیانند؟ گفت: آنان که بعد از من می‌آیند و احادیث و سنت مرا روایت می‌کنند و مردمان پس از من را به آن تعلیم می‌کنند (ابن بابویه، بی‌تا، ۳۷/۲) خلیفه یعنی قائم مقام در همه امور مستخلف‌عنه. اینکه مراد از خلفا خصوص ائمه باشند در غایت وهن و سستی است چون تعبیر از ائمه به اینکه روایات احادیث باشند معهود نیست بلکه آنها خزینه‌های علم رسول هستند معنا ندارد با تعبیر به روایات احادیث اشاره به مقام اهل بیت شود، اگر مراد از خلفا اشخاص ائمه باشد باید حضرت می‌فرمود علی و اولاد معصومانش نه یک عنوان کلی. (معرفی ائمه به روایات احادیث معهود نیست) آنها خزان علم الهی هستند و صفات جمیل‌های دارند. از طرفی مراد از روایت، نقل سنت واقعی است نه نسبت‌های کذب و کسی که توان چنین استنباط و احرازی را دارد فقیه متبحر است. برای فقیه اثبات سنت، علاج متعارضین و تشخیص مخالف و موافق کتاب و سنت میسر است. لذا رسول خدا چنین جایگاهی برای عالمان راستین دین تبیین نموده است (خمینی، ۱۳۶۴: ۴۶۹/۲).

در نتیجه بر اساس آنچه از آیات و روایات بیان گردید، جایگاه علما در عالم اسلام خصوصا در زمان غیبت روشن شد جایگاهی همسنگ با جایگاه امام معصوم برای مدیریت تحولات اجتماعی و سیاسی جامعه و جامعه‌سازی دینی خصوصا در گام دوم انقلاب که نظام اسلامی مستقر شده و باید به تمام اهداف خود نائل آید.

ج. نقش الگویی و الهام بخش عالمان دین در جامعه دینی

از منظر روایات اهل بیت علیهم السلام عالم دین الگوی علمی و عملی مردم و مقلدین عوام است و توده‌ها سبک زندگی خود را از آنان الهام می‌گیرند چنانچه علما گفتار و کردارشان منطبق با دین و موازین عقلی و شرعی باشد جامعه نیز با الهام‌گیری از آنان در مسیر رشد و تعالی دینی قدم خواهد زد. در ادامه به موارد نقش الگویی و الهام بخش عالمان در جامعه دینی پرداخته خواهد شد.

۱. ضرورت هماهنگی گفتار و کردار عالمان دین

از منظر روایات اهل بیت علیهم السلام گفتار و کردار عالم دینی باید با هم منطبق باشد چرا که تعارض گفتار و کردار عالم موجب دوری مردم از علما و سست شدن اعتقاد مردم به دین می‌گردد، چنانچه در روایتی از جمله ویژگی‌های علمای آخرالزمان گفتن سخنانی در بالای منبر به مردم است که توسط خود آنان عمل نمی‌شود. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: روی منبرها به مردم دستور تقوی و پارسائی می‌دهند ولی خود گوینده به گفته خود عمل نمی‌کنند (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۱۸/۱۵). در روایت دیگری امام صادق علیه السلام عالمی را که رفتارش گفتارش را تصدیق نکند، اساسا عالم نمی‌دانند، ایشان ذیل آیه ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ (فاطر، ۲۸) می‌فرماید: آن عالمی که رفتارش گفتارش را تصدیق نکند عالم حقیقی نیست. (کلینی، ۱۴۲۹: ۸۶/۱) لذا می‌توان گفت چنین عالمی که دچار تناقض در قول و فعل است از منظر اهل بیت جزء علمای حقیقی شیعه محسوب نمی‌گردد و یا جزء علمای بد محسوب می‌گردد.

در این رابطه روایتی از قول حضرت عیسی می‌فرماید: ای عالمان بدکار! شما مردم را به روزه و نماز و صدقه دستور می‌دهید، اما خود آنچه می‌گویید انجام نمی‌دهید و درسی که به دیگران می‌آموزید، خود نمی‌دانید پس چه بد حکم می‌کنید که به دیگران حرف و امید تحویل می‌دهید اما خود مطابق هوا و هوس عمل می‌کنید! و این راه و رفتارتان که ظاهران را آراسته کنید ولی دلتان آلوده باشد، هیچ سودی به حال شما ندارد (ورام، ۱۴۱۰: ۱۷۶/۱).

چنین عالمی است که با رفتار متناقض با گفتار خود موجب بی‌اعتمادی مردم به دین و سایر علمای صالح شده و بذر شک و تردید را در عقائد آنان می‌کارد اما چنانچه گفتار و رفتار علما یکی باشد اعتقاد مردم به آنان قوی شده و از اندیشه‌ها و رفتار آنان پیروی می‌کنند.

۲. ضرورت زهد در دنیا و عدم اشرافی‌گری

از دیگر ویژگی‌هایی که عالم دینی از منظر اهل بیت علیهم السلام باید داشته باشد، زهد در دنیا و دوری از دنیا طلبی و مال‌پرستی است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: فقیه و دانای به احکام شرعیه در دنیا پارسا و پرهیزکار است، خواهان (ثواب و پاداش) آخرت است، چنگ‌زننده و نگاهدارنده (عمل‌کننده) به سنت و روش (گفتار و کردار) پیغمبر صلی الله علیه و آله است (برقی، ۱۳۷۱: ۲۲۳/۱).

دنیا طلبی و اشرافی‌گری از جمله اموری است که در روایات از ویژگی‌های برخی علمای سوء در



آخرالزمان شمرده شده است.

در این زمینه نبی اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: زمانی بر امت من می‌آید که علما صرفاً با لباس‌های مجللشان شناخته می‌شوند (شعیری، بی تا، ۱۳۰). یعنی نباید سطح زندگی عالم دینی در سطح اشراف و اغنیای جامعه باشد.

همچنین در روایتی ویژگی برخی فقها در آخرالزمان را تفقه به غرض وصول به دنیا می‌داند. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: در آن زمان فقیه را می‌بینی که برای غیر دین تفقه می‌کند غرضش از تفقه وصول به دنیاست (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۱۴/۱۵). چنانچه عالمی هدفش از علم‌آموزی و قرار گرفتن در جایگاه فقاقت در جامعه دینی دنیاطلبی باشد ائمه علیهم السلام دستور داده‌اند که از چنین علمایی کناره‌گیری کنید و اگر چنین نکنید همانند قوم یهود خواهید بود که از علماء سوء خود پیروی نمودند. امام عسگری می‌فرماید: این چنین است عوام امت ما؛ هر گاه از علمای خود فسق ظاهر و تعصب شدید و هجوم بر حطام دنیا و حرام آن را دریافتند و نیز دیدند آنان به جای اصلاح طرفداران خود؛ کمر به نابودی ایشان بسته‌اند و با اینکه به خواری و اهانت شایسته‌ترند مورد احسان و نیکوکاری طرفداران خود واقع می‌شوند در یک چنین اوضاعی هر کدام از عوام ما از چنان فقهایی تقلید کند درست همانند یهودی خواهند بود که مشمول ذم خداوند به واسطه تقلید از فقیهانی فاسق خود شدند (طبرسی، ۱۴۰۳: ۴۵۷/۲؛ منسوب به امام عسگری، ۱۴۰۹: ۳۰۰). همچنین در روایات دیگری نیز توصیه شده از علمایی که اهل دنیا هستند برحذر باشید. از رسول خدا نقل شده: فقیهان، تا زمانی که در کار دنیا وارد نشده‌اند، امانتدار پیامبرانند. گفتند: ای پیامبر خدا! درآمدن آنان به دنیا چگونه است؟ گفت: «پیروی سلطان (جائر) است و چون چنین کردند، از آنان بر دین خود بیمناک باشید (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۱۴/۱) و از چنین عالمی در امور دینی پیروی نکنید. اگر عالمی را دوستدار دنیا یافتید، او را در کار دین خود متهم سازید، زیرا که هر دوستدار در بند چیزی است که آن را دوست می‌دارد (همان، ۱۱۳/۱) چرا که چنین علمایی قطاع طریق بندگان خدا هستند. امام کاظم علیه السلام می‌فرماید: ای هشام! خدای متعال به داود چنین وحی کرد: به بندگان من بگو که میان من و خودشان عالمی را قرار ندهند که دل‌باخته و فریب خورده دنیا است؛ زیرا که چنین عالمی آنان را از یاد من و از راه دوستی من و مناجات کردن با من دور می‌سازد؛ این‌گونه عالمان راهزنان بندگان منند و کمترین کاری که با ایشان می‌کنم آن است که شیرینی محبت و مناجات با خودم را از دل‌های ایشان دور می‌کنم (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۳۹۷).

در نتیجه بر اساس روایات اهل بیت علیهم السلام عالم دینی جایگاه الگویی و الهام‌بخش در جامعه دینی

دارد نباید دنیا پرست باشد ائمه دستور به دوری گزیدن از این علما داده‌اند لکن از آنجا که گاهی مردم توان تشخیص صحیح را ندارند، حساب چنین علمایی را از علمای حقیقی جدا نکرده و حکم کلی نسبت به همه علما صادر نموده و همه را دنیاطلب تلقی می‌کنند در نتیجه بر اثر دوری از علمای صالح گرفتار مصیبت‌ها و بلاهای اعتقادی و فرهنگی اخلاقی و اجتماعی و سیاسی می‌گردند.

۳. ضرورت تخلق عالم به اخلاق نیک

در راستای جایگاه الگویی که برای عالم دین در جامعه دینی روشن شد لازم است علما در بالاترین سطح از اخلاق و تهذیب نفس باشند تا الگویی مناسب برای مردمان جامعه خود شوند. چنانچه عالمی دارای صفات اخلاقی ناپسندی باشد یا برخی ویژگی‌های سوء اخلاقی را داشته باشد سبب انزجار مردم از خود و حتی سایر علمای صالح می‌شود. در روایتی، برخی از این صفات سوء ذکر شده و عالمی که چنین صفاتی داشته باشد را از جرگه عالمان حقیقی بیرون می‌داند؛ این صفات عبارت‌اند از: آز و بخل، ریا و تعصب، ستایش دوستی، سخت سخن گفتن، به خود بالیدن، عمل نکردن به آنچه بدان علم دارند (شهید ثانی، ۱۳۷۷: ۲۰).

شهرت‌طلبی و ریاست‌طلبی از جمله اخلاق سوء دیگری است که گریبان برخی علما را گرفته و باعث ایجاد فاصله میان علما و مردم می‌شود، دنبال نام و جاه و مکان بودن است. رسول خدا می‌فرماید: ای اباذر! هر کس علم را برای آن بخواهد که مردمان رو به سوی او کنند، بویی از بهشت به مشام او نخواهد رسید (طبرسی، ۱۴۱۲: ۵۴۱). از منظر امام صادق علیه السلام، اساسا عالمی که حب شرف و نام‌آوری دارد مصداق عالم نیست. ذیل آیه شریفه «انما یخشی الله من عباده العلماء» امام صادق علیه السلام می‌فرماید: کسی که حب شرف و نام‌آوری دارد مصداق عالم در این آیه نیست (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۹/۲). در روایتی آمده: آفت علما دوست داشتن ریاست است (تمیمی، ۱۴۱۰: ۲۷۹).

همچنین از جمله صفات اخلاقی ناپسند دیگری که در روایات برای عالمان ذکر گردیده، خودبزرگ‌بینی است. رسول خدا فرموده: هر کس بگوید: من عالمم، هر آینه او جاهل است (شهید ثانی، ۱۴۰۹: ۱۳۷).

همچنین دورویی و عوام‌فریبی، از جمله صفات بدی است که یک عالم دینی باید از آن دوری نماید. امیرمؤمنان می‌فرماید: «پسرم! چگونه حالی خواهی داشت چون در میان گروهی قرار گیری که عالم ایشان فریبنده و ظاهر آرا است و هوای نفس بر او چیرگی دارد و سخت به دنیا چسبیده است و آن



کس از آنان که بیشتر رو به تو می کند، برای غائله آفرینی در کمین تو نشسته است و پیوسته خواهد که حيله ای ساز کند و در طلب دنیا سخت می کوشد» (حلی، ۱۴۰۸: ۳۵۸).

یکی دیگر از این صفات حسد است، علی علیه السلام می فرماید: «خدای عزوجل شش طایفه را برای داشتن شش خصلت عذاب خواهد فرمود... فقیهان را به جهت حسد...» (برقی، ۱۳۷۱: ۱۰/۱).

فخر فروشی، مباحات کردن به دیگران، جدل کردن با مردم و تلاش برای جلب توجه نمودن مردم با علم، نیز صفات دیگری است که چنانچه عالمی به این صفات ناپسند اخلاقی مبتلا گردد، موجب سقوط خود و مردم می شود. در روایت آمده: هر که علم را برای آن بخواهد که در برابر علما فخر کند یا با سفیهان به مخاصمه و جدال در افتد، یا مردمان را متوجه خود سازد، باید جای خود را در آتش برگزیند. ریاست جز برای اهل آن شایسته نیست (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۱۴/۱). ائمه علیهم السلام نیز شیعیان را از پیروی از چنین عالمانی نهی نموده اند. امام عسکری علیه السلام می فرماید: هر کس از علما مرتکب کارهای زشت و قبیح شود و به راهی برود که دیگر فقیهان فاسد رفتند، از او چیزی را که از ما نقل می کند نپذیرید و حرمتی برایش قائل نباشید (طبرسی، ۱۴۰۳: ۴۵۷/۲).

بنابراین، آز و بخل، ریا و تعصب، ستایش دوستی، سخت سخن گفتن، به خود بالیدن، شهرت طلبی و ریاست طلبی تکبر و خودبزرگ بینی دورویی و عوام فریبی و حسد فخر فروشی، مباحات کردن به دیگران، جدل کردن با مردم و تلاش برای جلب توجه نمودن مردم با علم، همگی از جمله صفا نکوهیده ای است که نقش الگویی و الهام بخش عالم دینی در جامعه دینی را از بین می برد.

د. نقش اجتماعی، سیاسی و فرهنگی عالمان دین در جامعه دینی

چنانچه در بررسی روایات در بخش اول مقاله روشن شد عالمان دینی به عنوان خلفای پیامبر، وارثان انبیاء، امینان رسل و حجت ائمه بر مردم در زمان غیبت امام جایگاه رهبری دینی جامعه را به عهده دارند و وظیفه آنان نهادینه سازی و پیاده کردن اسلام است آنان نسبت به امور سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جامعه نقش جدی و محوری دارند و به هیچ عنوان نباید در انجام وظایف اجتماعی خود در جامعه کوتاهی کنند چرا که جامعه دینی زمانی محقق خواهد شد که حل معضلات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی جامعه به دست عالمان دین باشد.

۱. مردمی بودن و رسیدگی به مشکلات مردم

ائمه علیهم السلام علما را در زمان غیبت کفیل و پناه معنوی مردم دانسته اند چرا که قوام امور دینی مردم

به دست عالمان است. چنانچه امام عسکری علیه السلام فرمودند: علمای شیعه ما عهده دار محبین و اهل ولایت ناتوان ما می باشند (طبرسی، ۱۴۰۳: ۱۸/۱) همچنین ایشان می فرماید: فضیلت کسی که یتیمی از آل محمد را - که از والیان دور افتاده و گرفتار حیرت جهل شده - کفالت و سرپرستی کرده و از تاریکی جهل بیرون سازد و مشتبهات او را برطرف نماید، همچون فضیلت خورشید بر «سها» - کم سوترین ستاره - است. (همان: ۱۶/۱). بر اساس روایات، عالمان دینی در زمان غیبت، مأمّن امنی هستند که مرجع رسیدگی به امور فقهی، پیشامدهای اجتماعی (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ۴۸۴/۲) و حل مشکلات مردم اند که خیر و نفعشان دائما به مردم می رسد.

رسول خدا می فرماید: «عالم به دین مردی نیک است، اگر به او نیاز افتد سودمند واقع می شود، و اگر مورد نیاز دیگران نباشد برای خود سودمند است» (ابن ادریس، ۱۴۱۰: ۵۷۸/۳).

امام جواد علیه السلام نیز ویژگی عالمان حقیقی را مردمی بودن و همراهی و همدردی نمودن با مردم به هنگامه رنجها و سختیها می داند. خدای متعال، در (امت) هر یک از پیامبران، تنی چند از عالمان قرار داد تا گمراهان را به راه آورند، و با مردم در تحمل آزار مخالفان همراه باشند (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۴۸/۱۵).

همدلی، همراهی و در بین مردم بودن یا به عبارتی مردمی بودن عالمان دینی از طرفی موجب آشنایی عالم با مشکلات و معضلات اجتماعی است و از طرفی موجب امید و دلگرمی مردم در پایدارای در مسیر حق است.

۲. حمایت از مستضعفان و مبارزه با ظالمان و مستکبران

بر اساس روایات اهل بیت علیهم السلام از جمله ویژگی های اجتماعی که علما باید داشته باشند حمایت از مستضعفان و مبارزه با ظالمان است. امام علی علیه السلام این ویژگی را پیمانی می داند که خدا از علما اخذ نموده و عهدی که خداوند از دانشمندان گرفته که در برابر شکمبارگی هیچ ستمگر و گرسنگی هیچ مظلومی سکوت نمایند (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۵۰). امام حسین علیه السلام نیز علت سرزنش علمای یهود توسط خداوند را ترک وظائف اجتماعی و عدم مبارزه آنان با ستمکاران می داند.

ایشان می فرماید: ای مردم! از پندی که خدا - با یاد کرد بد از علمای یهود - به اولیای خود داده است عبرت بگیرید، در آنجا که گفته است: «لَوْ لَا يَنْهَاهُمْ الرَّبَّانِيُونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ...؛ چرا عالمان دینی و احبار مردمان را از گفتار گناه آمیز باز نداشتند...؟» و آنجا که گفته است: «لُعِنَ الَّذِينَ



كفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ... لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ؛ کسانی از بنی اسرائیل که کفر ورزیدند گرفتار لعنت شدند... و آنان بد می کردند؛ و خدا بر آن عالمان از آن جهت عیب گرفت، که از ستمکارانی که در میان ایشان بودند کارهای زشت و بد و مایه تباهی می دیدند، و آنان را از آن کارها باز نمی داشتند (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۲۳۷).

همچنین لزوم حساس بودن و پیگیری عالمان دینی نسبت به مسئله معیشت مردم و عدالت اقتصادی در جامعه را متذکر شده و نقش محوری عالمان دینی در مطالبه گری نسبت به تحقق عدالت و مبارزه با فقر در جامعه را یادآور می شود. امام حسین علمای زمان خود را سرزنش می کنند که چرا با وجود اینکه می بینید کوران و گنگان و بیماران زمینگیر در شهرها به حال خود رها شده اند، کاری که شایسته شما است انجام ن داده و بر نمی خیزید و دیگران را نیز به قیام وا نمی دارید و به سازشکاری و مداهنه با ستمگران دل می بندید.

ایشان می فرماید: شما به خاطر خدا در میان مردم صاحب عزت و احترامید. با این حال، می بینید که عهدهای خدایی (مقررات دین) را می شکنند، و هیچ باکشان نیست. اگر یکی از پیمان های پدرانتان شکسته شود، هراسان خواهید گشت و اکنون در این اندیشه نیستند که پیمان (سنت) پیامبر خدا شکسته شده است. کوران و گنگان و بیماران زمینگیر در شهرها به حال خود رها شده اند و هیچ به حال آنان رحمت نمی آورید، و به کاری که شایسته شما است و بر نمی خیزید و دیگران را نیز به چنین کارها وا نمی دارید. به سازشکاری و مداهنه با ستمگران دل می بندید و به آن آرام می گیرید. و این همه وظایفی است که خدا بر عهده شما گذاشته است، یعنی نهی از منکر کردن و خود از آن اجتناب ورزیدن و شما غافلید. کاش می دانستید که «منزلت علما» که به آن دست یافته اید، مصیبت شما را بزرگتر کرده است. (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۲۳۸)

حضرت می فرماید: اگر شما (ای عالمان دین!) بر رنج و آزار شکیب می شدید و در راه خدا سختی و ناراحتی را تحمل می کردید، کارهای خدا (در امور دین و دنیای مردم) همان گونه به دست شما می گشت و در آنها مرجع و صاحب نفوذ شما بودید اما شما با منزلتی که داشتید ستمگران را تقویت کردید و کارهای خدا را به دست ایشان سپردید تا به شبهه عمل کنند و به فرمان شهوت خود به کار برخیزند. سبب تسلط یافتن ستمگران، فرار شما از مرگ و شیفتگی شما به زندگی است که ناگزیر شما را ترک خواهد کرد (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۲۳۸).

ویژگی علمای حقیقی این است که از مردم در برابر معضلاتشان و دشمنانشان حمایت می کنند؛

چنانچه امام رضا علیه السلام می فرماید: «آگاه باشید که فقیه کسی است که خیرش را به همه مردم می رساند، و از دست دشمنانشان می رهااند». (طبرسی، ۱۴۰۳: ۱۷/۱)

در نتیجه چنانچه این ویژگی مردمی بودن در علما نباشد مردم دیگر علما را پناه و حامی خود نمی دانند و آنان را هم دست و همراز با ظالمان و مستکبران تلقی می کنند، گرچه این ویژگی منفی برخی علما باشد اما ممکن است موجب دوری جامعه از همه علما و رهاشدن آنان در وادی حیرت و ضلالت گردد، چنانچه امام عسکری علیه السلام از جمله ویژگی های برخی علمای زمان غیبت را سازش کاری و همدستی آنان با حاکمان جور می دانند (نوری، ۱۴۰۸: ۳۸۰/۱۱). طبعاً این سازش کاری صدمات جبران ناپذیر و تبعات منفی بسیاری برای کل جامعه شیعی خواهد داشت که دامن سایر علمای حقیقی را نیز ممکن است بگیرد و چالش های عمیقی در روابط میان مردم و علمای شیعه در زمان غیبت ایجاد نماید.

۳. پاسخ گویی به شبهات روز

از جمله ویژگی های عالم شیعی حقیقی بر اساس روایات اهل بیت علیهم السلام، توانایی علما در نجات دادن مردم از غرق شدن در دریای حیرت و ضلالت و اسارت از دست شیاطین جن و انس و ساوس و شبهات آنان است عالم دینی باید توان پاسخ گویی به جدیدترین شبهات دینی و سیاسی جامعه را داشته باشد. طبق روایات علما کفیل شیعیان در زمان عدم دسترسی به امام معصوم و پناه مردم و نجات دهنده آنان از تاریکی های حیرت و جهالت و شک و شبهات در زمانه پرفتنه آخرالزمان هستند. از منظر ائمه علیهم السلام علمای شیعه در زمان غیبت مرزبانان ایمان مردم در جنگ نرم اعتقادی و فرهنگی که شیاطین جن و انس بر علیه دینداری شیعیان برپا نموده اند هستند و حفاظت جامعه از تسلط شیاطین بر مردم را بر عهده دارند. علمای شیعه، مرزداران مرزهایی هستند که ابلیس و عفریتهای او از آنها حمله می کنند؛ آنان سپاه ابلیس را از هجوم بردن بر ناتوانان شیعه باز می دارند و از چیره شدن ابلیس و پیروان دشمن خوی او برایشان جلوگیری می کنند (طبرسی، ۱۴۰۳: ۱۷/۱).

امام جواد علیه السلام می فرماید: هر که سرپرستی یتیمان آل محمد - همان ها که از امامشان دور افتاده و در حیرت جهل غوطه ور و در دستان دشمنان ناصبی ما اسیرند - را بر عهده گیرد و ایشان را نجات داده و از سرگردانی برهاند، و شیاطین را با دفع وسوسه هایشان مغلوب سازد، و بر ناصیبیان [دشمنان اهل بیت علیهم السلام] توسط حجت های پروردگار و دلایل امامانشان چیره شود، مقام و منزلتش نزد خداوند به



بهترین وجهی بر شخص عابد برتری و فضیلت یابد، فضیلتی به مراتب بالاتر از فضل آسمان بر زمین و عرش و کرسی و پرده‌های آسمان و برتری این جماعت بر گروه عابدان همچون فضیلتی است که ماه شب بدر بر کم‌سوترین ستاره آسمان دارد (طبرسی، ۱۴۰۳: ۱۷/۱). علما در این زمانه باید آنچه از امور دینی و مسائل اجتماعی که بر مردم مشتبه گردیده را برای آنان روشن کنند و آنان را از جهل نجات دهند. امام حسین علیه السلام می‌فرماید: «فضیلت کسی که یتیمی از آل محمد را - که از والیانش دور افتاده و گرفتار حیرت جهل شده - کفالت و سرپرستی کرده و از تاریکی جهل بیرون سازد و مشتبهات او را برطرف نماید، همچون فضیلت خورشید بر «سها» - کم‌سوترین ستاره - است» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۱۶/۱).

این علمای شیعه هستند که در زمان غیبت که شیعیان دچار انقطاع از پدران خود یعنی ائمه علیهم السلام گردیده‌اند، برای آنان نقش پدری معنوی را به عهده گرفته و زمام هدایت مردم و حفاظت از آنان در برابر ضلالت را به عهده دارند. از منظر اهل بیت فقها، دژهای مستحکم قلعه اسلام هستند و وظیفه آنان دفاع از مرزهای عقیدتی مردم است. امام کاظم علیه السلام می‌فرماید: «چون مؤمن بمیرد، فرشتگان و مکان‌هایی از زمین که در آنها خدا را عبادت می‌کرده است، بر او گریه می‌کنند و چنین است درهای آسمان که از آنها اعمالش را بالا می‌بردند و از مرگ او رخنه‌ای در اسلام پدید می‌آید که هیچ چیز نمی‌تواند آن را ببندد، زیرا که مؤمنان فقیه دژهای اسلامند، همچون دژهای با روی شهر برای شهر» (کلینی، ۱۴۲۹: ۹۲/۱).

به واسطه علما دین مردم حفظ می‌گردد به گونه‌ای که اگر آنان نبودند مردم بر اثر کثرت شبهات وارده از سوی دشمنان دین، بی‌دین می‌شدند. امام هادی علیه السلام می‌فرماید: «اگر در پس غیبت امام قائم علیه السلام علمائی نبودند که داعی به سوی او بوده و اشاره به او کنند و با براهین الهی از او دفاع نمایند و بندگان مستضعف خدا را از دام ابلیس و اعوانش برهانند و از بند نواصب (دشمنان اهل بیت) رهایی بخشند، همه مردم از دین خدا دست کشیده و مرتد می‌شدند. لکن علماء کسانی هستند که زمام قلوب شیعیان ضعیف ما را در دست داشته (عاملی نباطی، ۱۳۸۴: ۵۶/۳).

عالمان دینی هستند که مرزبانان ایمان مردم در زمان غیبت‌اند. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: علمای شیعه، مرزداران مرزهایی هستند که ابلیس و عفریت‌های او از آنها حمله می‌کنند؛ آنان سپاه ابلیس را از هجوم بردن بر ناتوانان شیعه باز می‌دارند، و از چیره‌شدن ابلیس و پیروان دشمنخوی او برایشان جلوگیری می‌کنند. آگاه باشید، هر کس از شیعه ما خود را به این مرزداری برگمارد، مقامش از کسانی که با

رومیان جهاد کردند و... هزار هزار بار بالاتر است، بدان جهت که این مرزدار، از دین دوستان ما دفاع می‌کند، در صورتی که آنان از بدن ایشان دفاع می‌کنند و مهار می‌کنند، همچون ناخدای کشتی که سکان آن را در دست دارد. این گروه همان شخصیت‌های برتر و افضل در نزد خداوند با عزت و جلال می‌باشند (طبرسی ۱۴۰۳: ۱۷/۱).

به‌دستور رسول‌الله هنگام بروز شبهات و بدعت‌ها بر علما لازم است علمشان را اظهار نمایند. چون بدعت‌ها در امت من پدید آید، بر عالم است که علم خود را آشکار کند، پس هر کس چنین نکند لعنت خدا بر او باد (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۳۵/۱).

اما چنانچه در زمان غیبت، برخی از علما مطابق با چالش‌ها و معضلات فکری موجود در جامعه و شبهات روز، عکس‌العمل مناسب نشان ندهند و گاهی حتی از آنچه در میان جامعه و جوانان از حجمه‌های فکری و عقیدتی و فرهنگی می‌گذرد، بی‌خبر باشند، بی‌خبریی ناشی از عدم آگاهی به زمانه و جدیدترین شبهات. چنانچه امام صادق علیه السلام می‌فرماید: آن کس که نسبت به زمان خود عالم باشد، از هجوم شبهه‌ها در امان است (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۳۵۶).

این زمان ناشناسی، طبق روایات سبب در امان نماندن مردم از شبهات و حجمه‌ها می‌گردد و در نتیجه وقتی مردم احساس کنند علمای آنها و لو برخی از علما از پاسخ‌گویی به جدیدترین مسائل و شبهات دینی و اجتماعی ناتوانند یا به این مسائل اصلاً نمی‌پردازند و زمان ناشناسند، اعتماد آنها به علما سلب شده، این عدم اعتماد موجب ایجاد شکاف و فاصله میان علما و مردم می‌گردد که بر اثر آن حجمه‌های شیطانی و شبهات آنان در زمان غیبت مردم را فرا می‌گیرد و چنانچه چنین شکافی میان مردم و علما ایجاد گردد، طبق روایات گناه جهالت و گمراهی مردم، برگردن علماست.

حارث بن مغیره گوید: شبی، امام صادق علیه السلام در یکی از کوچه‌های مدینه مرا دید، گفت: ای حارث! گفتم: بلی؛ گفت: بار گناهان نادانان شما بر دوش علمای شما است و رفت (ابن‌ادریس، ۱۴۱۰: ۵۹۸/۳). به فرموده امام هادی علیه السلام اگر علما در زمان غیبت نبودند هر آینه همه مردم از دین حق بر می‌گشتند. این علمای شیعه هستند که مانند صاحب کشتی که اهل آن را از غرق شدن در دریاها متلاطم حفظ می‌کند، مردم را از غرق شدن در وادی ارتداد و شبهات در زمان غیبت حفظ می‌کنند.

ایشان می‌فرماید: اگر در پس غیبت امام قائم علیه السلام علمائی نبودند که داعی بسوی او بوده و اشاره به او کنند، و با براهین الهی از او دفاع نمایند، و بندگان مستضعف خدا را از دام ابلیس و اعوانش برهانند،



و از بند نواصب (دشمنان اهل بیت) رهایی بخشند، همه مردم از دین خدا دست کشیده و مرتد می‌شدند. لکن علماء کسانی هستند که زمام قلوب شیعیان ضعیف ما را در دست داشته و مهار می‌کنند، همچون ناخدای کشتی که سکان آن را در دست دارد. این گروه همان شخصیت‌های برتر و افضل در نزد خداوند با عزت و جلال می‌باشند (طبرسی، ۱۴۰۳: ۱۷/۱).

در نتیجه مرزبانی از مرزهای فکری و اعتقادی جامعه و وظیفه عالمان دینی است و چنان‌چه بخواهد جامعه دینی تحقق یابد باید عالمان دین مسلح به سلاح علم در تقابل با انواع شبهات دشمنان باشند و با ابزار به روز این شبهات را پاسخ دهند تا جامعه از گزند افکار مسموم در امان باشد.

۴. وحدت‌بخشی در جامعه

از منظر روایات اهل بیت علیهم‌السلام، علما خود باید محور وحدت در جامعه باشند و هرگونه اختلاف و دشمنی و نزاع میان علما از سوی ائمه علیهم‌السلام نکوهش گردیده است (شریف الرضی، ۱۴۰۴: ۶۰، خطبه ۱۸) چراکه موجب اختلاف در میان مردم و نهایتاً دوری مردم از دین می‌شود.

امام حسین علیه‌السلام اختلاف و نزاع علما بایکدیگر را عامل از دست دادن منزلت و جایگاه علما نزد مردم می‌دانند، ایشان می‌فرماید: «جریان کارها و احکام باید به دست عالمان الهی باشد که امانتدار حلال و حرام خداوند، لیکن این منزلت از شما ربوده شده، و سبب ربوده شدن آن چیزی جز پراکندگی شما در باره حق و اختلافتان در باره سنت نیست، با اینکه دلیل آشکار وجود دارد. و اگر شما در برابر آزار (این و آن) شکیبایی پیش می‌گیرید و رنج را در راه خدا تحمل می‌کردید، امور دین خدا (و سیاست دینی جامعه) در دست شما قرار می‌گرفت و مرجع همه در آن امور شما بودید» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۲۳۸)

در نتیجه اگر میان علما اختلاف و درگیری رخ دهد و هریک دیگری را تکذیب یا تفسیق نماید، منزلت مجموع آنان نزد مردم از بین رفته و دیگر حرف آنان در جامعه خریدار نخواهد داشت، در نتیجه، مردم حتی از علمای حقیقی نیز رویگردان شده و مأمون و پناه خود را از دست می‌دهند و بدین سبب، در وادی ضلالت و گمراهی وارد شده و در فتنه‌های پیچیده اعتقادی، فرهنگی و اجتماعی آخرالزمان، مغلوب شیاطین جن و انس و مستکبران عالم می‌گردند.

نتیجه‌گیری

این پژوهش به بررسی نقش عالمان دین در گام دوم انقلاب اسلامی از روایات اهل بیت علیهم‌السلام

پرداخت، بر اساس نتایج به دست آمده عالمان دین در جامعه اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارند جایگاهی همسنگ با جایگاه امام معصوم برای مدیریت تحولات اجتماعی و سیاسی جامعه و جامعه‌سازی دینی خصوصاً در گام دوم انقلاب که نظام اسلامی مستقر شده و باید به تمام اهداف خود نائل آید. علما نقش الگویی و الهام‌بخش در جامعه دینی دارند و در این راستا هماهنگی گفتار و کردار، ضرورت زهد در دنیا و عدم اشرافی‌گری و ضرورت دوری عالمان دین از اخلاق ناپسند جهت تحقق نقش الگویی و الهام‌بخش در جامعه دینی، ضروری است. عالمان دین نقش محوری در مسائل اجتماعی، سیاسی و فرهنگی در جامعه دینی دارند بر اساس روایات اهل بیت، علما باید مردمی باشند و به مشکلات مردم رسیدگی کنند از مستضعفان و مظلومان حمایت کنند و با ظالمین مبارزه کنند، نسبت به شبهات روز پاسخ گو باشند و با زمان‌شناسی از مرزهای عقیدتی جامعه دفاع نمایند، علما باید وحدت بخش و محور وحدت در جامعه باشند.



فهرست منابع

۱. ترجمه قرآن، رضایی اصفهانی، محمد علی و همکاران، نخستین ترجمه گروهی قرآن کریم، قم: دار الذکر، ۱۳۸۴ ش.
۲. ابن ادریس، محمد بن احمد، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی (و المستطرفات)، قم: جامعه مدرسین، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تهران: نشر جهان، بی تا.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی، کمال الدین، ترجمه پهلوان، قم: مسجد جمکران، ۱۳۸۰ ش.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی، کمال الدین و تمام النعمة، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۹۵ ق.
۶. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، قم: جامعه مدرسین، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.
۷. انصاریان، حسین، ترجمه قرآن کریم، قم: انتشارات اسوه، بی تا.
۸. بابایی، علی اکبر، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری، تهران: سمت، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۱ ش.
۹. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، قم: دارالکتب الاسلامی، ۱۳۷۱ ق.
۱۰. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، قم: دارالکتب الاسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، جامعه در قرآن، محقق: مصطفی خلیلی، قم: اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۱۲. حسن بن علی، امام یازدهم علیه السلام، التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری علیه السلام، قم: مدرسه امام مهدی (عج)، ۱۴۰۹ ق.
۱۳. حکیمی، محمدرضا و حکیمی، محمد و حکیمی، علی، الحیة، ترجمه: احمد آرام تهران، دلیل ما، ۱۳۸۰ ش.
۱۴. حلی، رضی الدین علی بن یوسف بن المطهر (برادر علامه حلی)، العدد القویة لدفع المخاوف الیومیة، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ ق.
۱۵. خمینی، اجتهاد و تقلید، ترجمه وهاب دانش پژوه، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۸۸ ش.
۱۶. خمینی، سید روح الله، کتاب البیع، قم: نشر اسماعیلیان، ۱۳۶۴ ش.
۱۷. شریف الرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغة (للصباحی صالح)، قم: مرکز البحوث

الاسلاميه، ۱۴۱۴ق.

۱۸. شعیری، محمد بن محمد، جامع الأخبار (لشعیری)، نجف: مطبعة حیدریه، بی تا.
۱۹. شهید ثانی، زین الدین بن علی، شرح مصباح الشریعة، ترجمه: عبدالرزاق گیلانی، تهران: پیام حق، ۱۳۷۷ش.
۲۰. شهید ثانی، زین الدین بن علی، منیة المرید، قم: مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۹ق.
۲۱. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام لإحياء التراث، ۱۴۰۹ق.
۲۲. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد عليهم السلام ایران؛ قم: آیت الله مرعشی نجفی، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
۲۳. طبرسی، احمد بن علی، الإحتجاج علی أهل اللجاج (للطبرسی)، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۲۴. طبرسی، احمد بن علی، الإحتجاج، ترجمه: جعفری، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۸۱ش.
۲۵. طبرسی، حسن بن فضل، مکارم الأخلاق - قم: الشریف الرضی، چاپ چهارم، ۱۴۱۲ش.
۲۶. طبرسی، علی بن حسن، مشکاة الأنوار، ترجمه: هوشمند و محمدی، قم: دارالثقلین، ۱۳۷۹ش.
۲۷. عاملی نباطی، علی بن محمد بن علی بن محمد بن یونس، الصراط المستقیم إلی مستحقى التقدیم، نجف: مرتضویه، ۱۳۸۴ق.
۲۸. فتال نیشابوری، محمد بن احمد، روضة الواعظین و بصیرة المتعظین، قم: انتشارات رضی، ۱۳۷۵ش.
۲۹. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، تهران: مکتبة الصدر، چاپ دوم، ۱۴۱۵ق.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: اسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، قم: انتشارات دارالحدیث، ۱۴۲۹ق.
۳۲. مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، بحار الأنوار، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۳۳. مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، بنادر البحار (ترجمه و شرح خلاصه کتاب العقل و العلم و الجهل جلد ۱ و ۲ بحار الأنوار)، تهران: نشر فقیه، بی تا.



۳۴. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، کتاب الروضة در مبانی اخلاق (ترجمه جلد ۷۴ بحار الأنوار)، تهران: کتاب فروشی اسلامیة، چاپ دوم، ۱۳۶۴ ش.
۳۵. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، مهدی موعود (ترجمه جلد ۵۱ بحار الأنوار)، تهران: قم مؤسسه فرهنگی التمهید، چاپ بیست و هشتم، ۱۳۷۸ ش.
۳۶. مطهری، مرتضی، جامعه و تاریخ، تهران: صدرا، بی تا.
۳۷. معرفت، محمد هادی، تفسیر و مفسران، مؤسسه فرهنگی التمهید، قم: ۱۳۷۹ ش.
۳۸. مفید، محمد بن محمد، الأمالی (للمفید)، ترجمه استاد ولی، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۶۴ ش.
۳۹. منسوب به علی بن موسی، امام هشتم علیه السلام، الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا علیه السلام، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۴۰۶ ق.
۴۰. نوری، حسین بن محمد تقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسه آل‌البيت علیهم السلام، ۱۴۰۸ ق.
۴۱. ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی، مجموعه ورام، قم: مکتبه الفقیه، ۱۴۱۰ ق.
۴۲. ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی، مجموعه ورام، آداب و اخلاق در اسلام، ترجمه تنبیه الخواطر، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹ ش.



The General Policies of Resistance Economics in Imam Ali's (A.S) Teachings*

Baqir Riahi Mehr^۱

Abstract

Resistance economy is a form of Islamic economic system whose idea was presented by the Supreme Leader to solve Iran's economic problems. The roots of the resistance economy in Islamic economics, on the one hand, and the opportunity for the ruling of Amir al-Mu'minin Ali (A.S), on the other hand, require special attention to the words and manners of that Imam with an economic approach. The present article examines the general policies of the resistance economy to achieve economic independence, using the content analysis method, which is compatible with the Supreme Leader's guidelines in the conduct and speeches of Imam Ali (A.S). Findings of this study indicate that: ۱. Improving the business environment, jihadi spirit and culture, knowledge-based economy, consumption patterns and combating economic corruption are general policies to achieve economic independence; ۲. The laws which he instituted for the markets of that time during his reigns - such as the law of universality, the law of competing and the law of specialization of goods - can be modeled in the present age; ۳. According to the author, the main components of consumption (including the level of consumption, the composition of consumer goods and how to consume) are formed in the context of society's culture, and their fundamental change is not possible without changing culture. In Amir al-Mu'minin's (A.S) remarks about the consumption pattern, two points are evident in the fight against extravagance and luxury, which are also emphasized by the general policies of the resistance economy. Regarding the fight against economic corruption, Hazrat Amir (A.S) in the field of prevention and fight, have provided solutions such as: appointment of committed officials, decisive action against the perpetrators of corruption, etc.

Keywords: Resistance Economy, Corruption, Consumption Pattern, Elements of Resistance Economy, Imam Ali's (A.S) Governmental Method.

*. Date of receiving: ۲۸,۰۴,۲۰۲۱ -Date of approval: ۲۲,۱۲,۲۰۲۱.

۱. Assistant Professor, Department of Comparative Quranic Studies, Al-Mustafa International University, Qom (dr.riahi@chmail.ir)



سیاست‌های کلی اقتصاد مقاومتی در آموزه‌های علوی علیه السلام*

باقر ریاحی مهر^۱

چکیده

اقتصاد مقاومتی شکلی از نظام اقتصادی اسلام است که ایده آن برای رفع مشکلات اقتصادی ایران توسط مقام معظم رهبری ارائه گردید. ریشه‌دار بودن اقتصاد مقاومتی در اقتصاد اسلامی از یک‌سو و فرصت حکومت‌داری امیرمؤمنان علی علیه السلام از سوی دیگر، توجه ویژه به سخنان و سیره آن حضرت با رویکرد اقتصادی را ایجاب می‌نماید. مقاله حاضر با بهره‌جستن از روش تحلیل محتوای کیفی، قابل تطبیق با رهنمودهای مقام معظم رهبری در سیره و سخنان امام علی علیه السلام، پیرامون سیاست‌های کلی اقتصاد مقاومتی در جهت تحقق استقلال اقتصادی را مورد بررسی قرار داده است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که: ۱. بهبود فضای کسب و کار، روحیه و فرهنگ جهادی، اقتصاد دانش بنیان، الگوی مصرف و مبارزه با فساد اقتصادی از سیاست‌های کلی در جهت تحقق استقلال اقتصادی هستند؛ ۲. از قوانینی که آن حضرت در مدت حکومت خود برای بازارهای آن زمان وضع نمود؛ مانند قانون همگانی بودن، قانون سبقت و قانون تخصیصی شدن کالاها می‌توان در عصر کنونی الگو گرفت؛ ۳. به نظر نگارنده، مؤلفه‌های اصلی مصرف (شامل سطح مصرف، ترکیب کالاهای مصرفی و چگونگی مصرف) در بستر فرهنگ جامعه شکل می‌گیرد و تغییر اساسی آن‌ها نیز بدون تغییر فرهنگ ممکن نیست. در سخنان امیرمؤمنان در مورد الگوی مصرف، دو نکته مبارزه با اسراف و تجمل‌گرایی نمایان است که سیاست‌های کلی اقتصاد مقاومتی نیز بر این دو تأکید دارد. در مورد مقابله با فساد اقتصادی حضرت امیر علیه السلام در زمینه پیش‌گیری و مبارزه، راهکارهایی از جمله: انتصاب مسؤولان متعهد، برخورد قاطع با زمینه‌سازان فساد و... را ارائه نموده‌اند.

واژگان کلیدی: اقتصاد مقاومتی، فساد، الگوی مصرف، عناصر اقتصاد مقاومتی، روش حکومتی

امام علی علیه السلام.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۸ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱۰/۰۱.

۱ - دانش‌آموخته دکتری رشته قرآن و مستشرقان، جامعة المصطفی العالمية، قم؛ (Dr.riahi@chmail.ir).

مقدمه

لازمه بقاء حیات یک نظام، داشتن نظام اقتصادی سالم و پویاست و دین مبین اسلام نیز نه تنها نسبت به آن بی‌اعتنا نیست؛ بلکه نسبت به حل مشکلات اقتصادی برنامه و اهتمام ویژه‌ای دارد. حکومت ایران با توجه به چالش‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی همواره با مشکلات و تهدیدهای داخلی و خارجی مواجه بوده است. مقام معظم رهبری با دوراندیشی کامل این تهدیدها را رصد نموده و راهکارهای ویژه‌ای ارائه کرده است که یکی از مهم‌ترین آن‌ها مدلی از نظام اقتصاد اسلام است که از آن به «اقتصاد مقاومتی» تعبیر شده است.

اقتصاد مقاومتی شکل خاصی از نظام اقتصادی اسلام است که در وضعیت حمله همه‌جانبه اقتصادی دشمن که کیان نظام اسلامی را به خطر می‌اندازد، پدید می‌آید. در نظام اقتصادی اسلام در این وضعیت با تغییر در اولویت هدف‌ها و به تبع آن در اصول راهبردی و سیاست‌ها راهبردی کلان طراحی می‌شود که تهدید را تبدیل به فرصت کرده و باعث جهش اقتصادی می‌شود. (میرمعزی، ۱۳۹۱: ۵۳)

این پژوهش برآنست که بخشی از مسائل اقتصاد مقاومتی را در عرصه ایجاد استقلال بر سخنان و سیره امام علی علیه السلام تطبیق داده و راهکارهایی را از سیره حکومتی آن امام استخراج نماید. ذکر این نکته بایسته است که دریافت معارف معصومان از جمله آن امام همام منوط به این رویکرد است که سخنان و سیره آن بزرگوران را به زمان ایشان و موارد خاص منحصر ندانست و آنها را بسان قضایای حقیقیه دانست که همیشه می‌تواند راهنمای سعادت دنیوی و اخروی بشریت باشد. در این پژوهش نیز سعی گردیده این رویکرد در سخنان و سیره امیرمؤمنان علیه السلام دنبال شود و از آن در مسائل مربوط به اقتصاد مقاومتی استفاده گردد.

همان گونه که بیان شد، اقتصاد مقاومتی از نظام اقتصادی اسلام گرفته شده و تبیین و بررسی راهکارهای این اقتصاد در اسلام به‌ویژه در سخنان و سیره امیرمؤمنان علی علیه السلام که چند سالی مجال حکومت‌داری یافتند حائز اهمیت است.

در این پژوهش برآنیم تا با تبیین برخی سرفصل‌های مهم سیاست‌های کلی اقتصاد مقاومتی در بیانات مقام معظم رهبری و سخنان و سیره امیرمؤمنان در این زمینه، اهمیت و ضرورت اجرای اقتصاد مقاومتی را به‌طور تفصیلی یافته و راهکارهایی را در جهت بهبود آن در جهت دستیابی به استقلال اقتصادی ارائه نماییم. بنابراین، مسئله این پژوهش این است که دیدگاه و سیره امیرمؤمنان علیه السلام در مورد



مسائل مربوط به اقتصاد مقاومتی با توجه به سیاست‌های کلی اقتصاد مقاومتی در جهت دستیابی به استقلال اقتصادی که مد نظر رهبر معظم انقلاب است، چیست؟ و امیرالمؤمنین علیه السلام برای اجرای این سیاست‌ها چه راهکارهایی را توصیه یا اجرا نموده‌اند؟

روش پژوهش، توصیفی از نوع تحلیل محتوی بخشی و واحد تحلیل مضمون است. تحلیل محتوی بخشی توسط سن تانینت و لیسمان (۱۹۹۹) به‌عنوان یکی از روش‌های اصلی تحلیل محتوی مطرح شد. (مهرداد و همکاران، تحلیل محتوی کیفی، ۱۳۹۵: ۲۳) در این روش ابتدا بر اساس مبانی نظری موجود یک عبارت و عنوان کلی انتخاب می‌شود و سپس آن عنوان به قطعات و بخش‌های کوچک‌تر تقسیم می‌شود و پس از آن با تحلیل پیام‌های آشکار و پنهان متن و زمینه مورد نظر مصادیق بخش‌های کوچک‌تر تعیین می‌شود. جامعه آماری عبارت است از کتاب ارزشمند نهج البلاغه (کلمات قصار، نامه‌ها و حکمت‌ها و خطبه‌ها) و کتاب‌ها، مقالات و پایگاه‌های اطلاعاتی که بیانات مقام معظم رهبری را در دسترس محققان قرار داده‌اند. شیوه جمع‌آوری اطلاعات سندکاو و ابزار جمع‌آوری اطلاعات فیش‌های تحقیقاتی است. برای تجزیه و تحلیل اطلاعات از روش توصیفی - تحلیلی استفاده شده است. در این روش ابتدا اطلاعات از منابع مختلف جمع‌آوری، سپس سازماندهی و طبقه‌بندی می‌شوند و در نهایت بر اساس مستندات و بینش به دست آمده مورد تفسیر قرار می‌گیرند.

تاکنون، کتاب‌ها و مقالاتی در مورد سیاست‌های اقتصادی علی علیه السلام نوشته شده که از آنها می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

- مقاله «آشنایی با اندیشه‌های اقتصادی امام علی علیه السلام در نهج البلاغه» نوشته محمد مولایی اشاره نمود که نویسنده با استخراج شش اصل از سخنان امیرالمؤمنین علیه السلام همچون رعایت عدالت، سیاست‌های مالی، رعایت قناعت و ساده‌زیستی مطالب مفیدی را در جهت داشتن یک اقتصاد سالم ارائه نموده است.

- مقاله با عنوان «راهبرد پیشرفت اقتصادی با الهام از نهج البلاغه در راستای تحقق اقتصاد مقاومتی» اثر ابوالفضل شاه‌آبادی با هدف دستیابی به اقتصاد مقاوم در برابر فشار و تحریم و خصومت‌های شدید و... است تا با الگوبری از شیوه حکومتی امیرالمؤمنین علیه السلام زمینه مناسب را برای اعمال راهبردی آن فراهم کند.

- مقاله با عنوان «بررسی نسبت اقتصاد مقاومتی و اقتصاد اسلامی» اثر محمدجواد توکلی، که

رابطه بین اقتصاد مقاومتی و اقتصاد اسلامی بررسی می‌شود و نسبت‌سنجی بین آنها است.

- مقاله «امام علی علیه السلام، دولت و سیاست‌های اقتصادی»، نوشته آقای محمد تقی گیلک حکیم آبادی است که ضمن مطالب کلی‌تری در مورد دولت و وظایف آن در قبال مردم، موارد مربوط به اقتصاد همچون مبارزه با فساد و مسئله مالیات را از نگاه علی علیه السلام مورد بررسی قرار داده است. دیگر مقالات و کتبی که نگاشته شده، ارتباط دورتری با مقاله حاضر دارند، همچون کتاب‌هایی که در زمینه مبانی اقتصاد اسلامی به زیور طبع آراسته شده است.

- پایان‌نامه با عنوان «الگوی اقتصاد مقاومتی در نهج البلاغه»، نوشته: نرجس مهدوی با استاد راهنما: محمد واعظ، در مؤسسه آموزش عالی غیردولتی اصفهان به تحریر درآمده است. با توجه به این‌که پژوهش‌هایی که تاکنون صورت گرفته تمرکز و تطبیق بر اقتصاد مقاومتی و سخنان مقام معظم رهبری نداشته‌اند و همچنین مطالب کلی‌تری در مورد اقتصاد، از علی علیه السلام تبیین نموده‌اند، به نظر می‌رسد این پژوهش بتواند خلأهای گذشته را تا حدودی جبران نماید.

تعریف اقتصاد مقاومتی

هر چند مسئله اقتصاد از سال‌ها قبل مد نظر مقام معظم رهبری بوده و همواره مطالبی را برای بهبود وضعیت اقتصادی کشور ارائه نموده‌اند اما اولین بار در سال ۱۳۸۹ واژه اقتصاد مقاومتی را مطرح کرده و در بهمن ماه ۱۳۹۲ سیاست‌های کلی آن را ابلاغ فرمودند. این سیاست‌ها دارای ۲۴ بند است که از محورهای مهم آن می‌توان موارد ذیل را نام برد:

- فرهنگ جهادی در زمینه اقتصاد
- حمایت از تولید ملی
- حمایت از بخش خصوصی
- حمایت از صادرات
- توجه به اقتصاد دانش بنیان
- توجه به الگوی مصرف صحیح
- مبارزه با فساد اقتصادی

مقام معظم رهبری اقتصاد مقاومتی را این‌گونه تعریف می‌نماید: اقتصاد مقاومتی یعنی آن اقتصادی که در شرایط فشار، در شرایط تحریم، در شرایط دشمنی‌ها و خصومت‌های شدید می‌تواند تعیین



کننده‌ی رشد و شکوفایی کشور باشد (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار دانش‌جویان، ۱۳۹۱/۵/۱۶).
سیاست‌های اقتصاد باید سیاست‌های «اقتصاد مقاومتی» باشد - یک اقتصاد مقاوم - باید اقتصادی
باشد که در ساخت درونی خود مقاوم باشد، بتواند ایستادگی کند؛ با تغییرات گوناگون در این گوشه
دنیا، آن گوشه دنیا متلاطم نشود (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با کارگران و فعالان بخش تولید،
۱۳۹۲/۲/۷).

با توجه به تعاریف فوق، دو نکته در اقتصاد مقاومتی حائز اهمیت است: ۱. اقتصادی است که در
برابر تهدیدها و ترفندهای دشمن مقاوم است و کمتر آسیب می‌بیند؛ ۲. تهدید را تبدیل به فرصت کرده
و در وضعیت تهدید رشد می‌کند (میر معزی، ۱۳۹۱: ۵۲).

مهم‌ترین عناصر اقتصاد مقاومتی

تلاش فراوان، کار برای خدا، اقتصاد دانش بنیان، الگوی مصرف، مبارزه با فساد اقتصادی و
پیش‌گیری از فساد، از جمله مهم‌ترین عناصر اقتصاد مقاومتی است که در این بخش از مقاله بدان
پرداخته می‌شود.

۱. تلاش فراوان

حداکثری بودن تلاش:

امیر مؤمنان در مورد این عنصر مهم این‌گونه می‌فرماید: همانا خدای سبحان از ما و شما خواسته
است که در شکرگزاری کوشا بوده، و با تمام قدرت او را یاری کنیم، «و نیرویی جز از جانب خدا
نیست» (شریف رضی، ۱۳۷۹: ۵۶۵). و زمامدار در انجام آن چه خدا بر او واجب کرده است
نمی‌تواند موفق باشد جز آن که تلاش فراوان نماید، و از خدا یاری بطلبد، و خود را برای انجام حق
آماده سازد، و در همه کارها، آسان باشد یا دشوار شکیبایی ورزد (همان: ۵۷۵). حق جز با تلاش و
کوشش به دست نمی‌آید، شما که از خانه خود دفاع نمی‌کنید چگونه از خانه دیگران دفاع می‌نمایید؟
(همان: ۸۱).

تلاش به هنگام:

به هنگام بودن هم شامل عجله نکردن و هم شامل سستی نکردن در وقت عمل می‌شود: «تلاش کن
تا هر کاری را در جای خود، و در زمان مخصوص به خود، انجام دهی» (همان: ۵۹۱). «علم خود را

نادانی، و یقین خود را شک و تردید میندازید، پس هر گاه دانستید عمل کنید، و چون به یقین رسیدید اقدام کنید» (همان: ۶۹۷).

«علم و عمل پیوندی نزدیک دارند و کسی که دانست باید به آن عمل کند، چرا که علم، عمل را فراخواند، اگر پاسخش داد می ماند وگرنه کوچ می کند» (همان: ۷۱۷).

سستی نورزیدن:

دو پیامد نامطلوب سستی را می توان از فرمایشات امام علی علیه السلام به دست آورد:

الف: ابتلای به «هم»؛ ایشان می فرماید: «هر کس در کارکردن کوتاهی نماید به «هم» مبتلی می گردد» (همان: ۶۵۵). هر چند برخی مترجمین «هم» را به معنای اهتمام ورزیدن، قصد و تصمیم انجام کاری و همچنین معنای حزن و اندوه دانسته اند (فراهیدی، کتاب العین، ۱۴۰۹: ۳/۳۵۷؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۳/۳۲۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۴۵)، اما به نظر می رسد معنای حزن را در این واژه به معنای اولی آن برگردد و در مجموع می توان اهتمام، دغدغه و مشغولیت نسبت به کار که بسیاری از اوقات موجب ناخوشی و ناراحتی است را در ترجمه متن مذکور لحاظ نمود، چنان که برخی واژه شناسان نیز در معنای «هم» اشاره نموده اند (ازدی، ۱۳۸۷: ۳/۱۳۰۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۸۶/۱۱). بنابراین، کسانی که به اندازه کافی تلاش نمی نمایند شاید در ذهن خود، رسیدن به آسایش و راحتی را بپروانند اما دریغا که خداوند ایشان را به کاری دیگر مبتلا می سازد و مجبور می گردند همشان را در جایی دیگر مصروف دارند.

ب: امیدواری دشمنان: از دیدگاه امیر مؤمنان علیه السلام، رفتار سست مسلمانان سبب امیدواری دشمنان می گردد:

بدن های شما در کنار هم، اما افکار و خواسته های شما پراکنده است، سخنان ادعایی شما، سنگ های سخت را می شکنند، ولی رفتار سست شما دشمنان را امیدوار می سازد، در خانه هایتان که نشسته اید، ادعاهای و شعارهای تند سر می دهید، اما در روز نبرد، می گوید ای جنگ، از ما دور شو، و فرار می کنی (شریف رضی، ۱۳۷۹: ۷۹).

امید رسیدن به هدف:

همواره افرادی که در تلاش جدی بوده اند به موفقیت دست یافته اند اگرچه به تمام اهداف آنها نرسیده باشند، چنان که آن امام همام در یکی از حکمت های آموزنده خود بیان می دارد: «جوینده



چیزی یا به آن یا به برخی از آن، خواهد رسید» (همان: ۷۲۳).

۲. کار برای خدا

ضرورت جهت دادن به فعالیت‌ها:

همان گونه که گفته شد، در تمام فعالیت‌ها حتی فعالیت‌های اقتصادی نیز می‌توان کار را برای خدا انجام داد، حضرت علی (علیه السلام) می‌فرماید:

بر شما باد به تلاش و کوشش، آمادگی و آماده شدن، و جمع آوری زاد و توشه آخرت و در دوران زندگی دنیا. دنیا شما را مغرور نسازد، چنان‌که گذشتگان شما و امت‌های پیشین را در گذشته مغرور ساخت. آنان که دنیا را دوشیدند، به غفلت زدگی در دنیا گرفتار آمدند، فرصت‌ها را از دست دادند... (همان: ۴۶۷).

هرچند ممکن است در بدو نظر، سخن فوق تنها جنبه اخلاق فردی داشته باشد اما با دقت در آن، می‌تواند بر فعالیت‌های اقتصادی نیز منطبق گردد؛ چه این‌که مسئولان و فعالان اقتصادی اگر نگاه توحیدی در کارها نداشته باشند گرفتار غفلت و فریب گشته و فرصت جمع‌آوری توشه برای جهان دیگر را از دست می‌دهند، هر چند که تلاش‌های فراوانی در زمینه‌های اقتصادی انجام داده باشند.

سعه صدر:

خستگی یک مدیر جهادی (که باید آن را تحمل نماید) ممکن است ناشی از تندخویی‌های مردم باشد؛ مردمی که از نابسامانی‌ها خشمگین می‌گردند و فریاد خویش را بر سر مسئولان فرود می‌آورند. از منظر الگوی صبر و استقامت یعنی امیر مؤمنان (علیه السلام)، مسئولان باید سعه صدر داشته باشند:

پس درشتی و سخنان ناهموار آنان را بر خود هموار کن، و تنگ‌خویی و خودبزرگ‌بینی را از خود دور ساز تا خدا درهای رحمت خود را به روی تو بگشاید، و تو را پاداش اطاعت ببخشد، آنچه به مردم می‌بخشی بر تو گوارا باشد، و اگر چیزی را از کسی باز می‌داری با مهربانی و پوزش خواهی همراه باشد (همان: ۵۸۵).

پرهیز از تکبر و خودپسندی:

طبیعت فعالیت‌های مادی و مدیریتی از یک‌سو و خواهش‌های نفسانی از سوی دیگر، انسان را به طرف خودپسندی سوق می‌دهد؛ لذا امام علی (علیه السلام) نسبت به مسئله تکبر و خودپسندی، به مسئولان و

کارگزاران هشدار می‌دهد: «مبادا هرگز دچار خودپسندی گردی! و به خوبی‌های خود اطمینان کنی، و ستایش را دوست داشته باشی، که این‌ها همه از بهترین فرصت‌های شیطان برای هجوم آوردن به توست، و کردار نیک نیکوکاران را نابود سازد» (همان: ۵۸۹).
حضرت برای از بین بردن تکبر، به یادآوری حکومت خداوند، قیامت، سنت‌های خدا با گذشتگان، آثار رسول خدا و ... توصیه می‌نماید:

اگر با مقام و قدرتی که داری، دچار تکبر یا خودبزرگ بینی شدی به بزرگی حکومت پروردگار که برتر از توست بنگر، که تو را از آن سرکشی نجات می‌دهد، و تندروی تو را فرو می‌نشاند، و عقل و اندیشه‌ات را به جایگاه اصلی باز می‌گرداند. باد غرورت، جوشش خشم، تجاوز دست، تندی زیانت را در اختیار خود گیر و تو بر نفس مسلط نخواهی شد مگر با یاد فراوان قیامت، و بازگشت به سوی خدا. آنچه بر تو لازم است آن که حکومت‌های دادگستر پیشین، سنت‌های با ارزش گذشتگان، روش‌های پسندیده رفتگان، و آثار پیامبر ﷺ و واجباتی که در کتاب خداست، را همواره به یادآوری، و به آنچه ما عمل کرده‌ایم پیروی کنی (همان: ۵۹۱).

پرهیز از منت‌گذاری، بزرگ شمردن کار و خلف وعده:

مبادا هرگز با خدمت‌هایی که انجام دادی بر مردم منت‌گذاری، یا آنچه را انجام داده‌ای بزرگ بشماری، یا مردم را وعده‌ای داده، سپس خلف وعده نمایی! منت نهادن، پاداش نیکوکاری را از بین می‌برد، و کاری را بزرگ شمردن، نور حق را خاموش گرداند، و خلاف وعده عمل کردن، خشم خدا و مردم را بر می‌انگیزاند که خدای بزرگ فرمود: «دشمنی بزرگ نزد خدا آن که بگویند و عمل نکنند» (همان).

۳. اقتصاد دانش بنیان

واژه اقتصاد بنیان اولین بار توسط سازمان توسعه و همکاری اقتصادی^۱ ابداع و به‌عنوان اقتصادهایی که بر اساس تولید، توزیع و استفاده از دانش و اطلاعات قرار دارند؛ تعریف شد (صادقی و آذربایجانی، نقش و جایگاه اقتصاد دانش محور در تقاضای نیروی کار، ۱۳۸۵: ۲۱). اقتصاد دانش بنیان برخاسته از ساختار نوظهور اقتصادی است که در نتیجه تحول و انقلاب بزرگی که مبتنی بر دانش و نوآوری

۱. Organization for Economic Co-operation and Development



می‌باشد، شکل گرفته است (نیل فروشان، ۱۳۸۴: ۳۲) با ورود به عرصه اقتصاد، به‌عنوان عامل اصلی تولید، رفاه و موتور رشد اقتصادی در جوامع دانش‌محور و به‌سوی توسعه شناخته شده است (۹۶: ۲۰۰۰، Burke، "Social History of Knowledge: from Gutenberg to Diderot"). امروزه نقش علم و دانش در اقتصاد و تولید ثروت پررنگ‌تر گشته و یکی از عناصر مهم در پیشرفت اقتصادی به‌شمار می‌آید که در بند ۲ سیاست‌های کلی اقتصاد مقاومتی نیز بر آن تأکید شده است: پیش‌تازی اقتصاد دانش‌بنیان، پیاده‌سازی و اجرای نقشه جامع علمی کشور و ساماندهی نظام ملی نوآوری به منظور ارتقاء جایگاه جهانی کشور و افزایش سهم تولید و صادرات محصولات و خدمات دانش‌بنیان و دست‌یابی به رتبه اول اقتصاد دانش‌بنیان در منطقه. (سیاست‌های کلی اقتصاد مقاومتی، پایگاه اطلاع‌رسانی قوانین و مقررات کشور، کدخبر: ۴۳۵۸)

تعاریف مختلف و البته نزدیک به هم در مورد اقتصاد دانش‌بنیان ارائه گردیده است که به برخی اشاره می‌شود.

اصطلاح اقتصاد دانش‌بنیان (Knowledge Based Economy (KBE)) نخستین بار به وسیله سازمان توسعه و همکاری اقتصادی (Organization for Economic Corporation & Development) مطرح و چنین تعریف شد:

اقتصاد دانش‌بنیان اقتصادی است که بر اساس تولید، توزیع و کاربرد دانش و اطلاعات شکل گرفته و سرمایه‌گذاری در دانش و صنایع دانش پایه مورد توجه قرار می‌گیرند (معمارنژاد، اقتصاد دانش‌بنیان: الزامات، ناگرها، موقعیت ایران، چالش‌ها و راهکارها، ۱۳۸۴: ۸۵-۸۶). اقتصادی است که در آن خلق دانش و بهره‌برداری از آن در جهت ایجاد ثروت (و به تبع آن رشد و توسعه اقتصادی) نقش غالب را ایفا می‌کند (منسفیلد و همکاران، ۱۹۹۱ به نقل از بهبودی و همکاران، بررسی اثر اقتصاد دانش‌بنیان بر رشد تولیدات در ایران با استفاده از الگوریتم جستجوی گرانثی و الگوریتم کرم شب تاب، ۱۳۹۴: ۶۷).

در قرن ۱۹ و ۲۰ میلادی عامل‌های محسوسی مانند سرمایه فیزیکی، نیروی کار و منابع طبیعی به‌عنوان عوامل تولید و عناصر رشد اقتصادی مدنظر بوده اما در قرن بیست و یکم، افزون بر عامل‌های پیش‌گفته، عامل‌های غیر محسوسی مانند دانش، اطلاعات و ویژگی‌های فرهنگ را به‌عنوان منابع جدید رشد اقتصادی در نظر می‌گیرند.

همچنین در گذشته فناوری و دانش به‌عنوان عوامل برون‌زا نسبت به تولید و رشد اقتصادی در نظر

گرفته می‌شد اما امروزه باور بر این است که عوامل درون‌زا بوده و بر کارایی تمام عوامل و منابع رشد اقتصادی اثر می‌گذارند. (همان)

بر این اساس، امروزه نقش دانش در رسیدن به رشد اقتصادی قابل انکار نیست و اگر کشور در دانش از دشمن سبقت نگیرد و نیازمند دانش وی باشد؛ نمی‌تواند در عرصه اقتصاد قدرتمند و مستقل باشد. از این رو پدیدآوردن اقتصاد دانش‌بنیان یکی از سیاست‌های ضروری برای دستیابی به استقلال اقتصادی است.

مقام معظم رهبری در سخنان خود نیز بر اهتمام به اقتصاد دانش‌بنیان تاکید ورزیده‌اند: شرکت‌های دانش‌بنیان و فعالیت‌های اقتصادی دانش‌بنیان خیلی جاده‌ی باز و امیدبخشی است (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با مردم آذربایجان شرقی، ۱۳۹۱/۶/۲) ما باید مسئله اقتصاد دانش‌بنیان را جدی بگیریم، این شرکت‌های دانش‌بنیان را واقعاً جدی بگیریم. شاید بتوان گفت میلیون‌ها جوان الان در کشور هستند که این‌ها آماده کارند که اگر یک کمکی به این‌ها بشود، می‌توانند واقعاً در این قسمت‌ها پیش بروند و بخش‌های مختلف را [فعال] کنند (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار جمعی از پژوهشگران و مسئولان شرکت‌های دانش‌بنیان ۱۳۹۵/۶/۳).

امیر مؤمنان علیه السلام هم بر تأثیر دانش و دانشمندان در اقتصاد و آبادانی شهرها اشاره می‌فرماید: «با دانشمندان، فراوان گفتگو کن، و با حکیمان فراوان بحث کن، که مایه آبادانی و اصلاح شهرها، و برقراری نظم و قانونی است که در گذشته نیز وجود داشت» (شریف رضی، ۱۳۷۹: ۵۷۳).

آن امام در به مواردی اشاره می‌فرماید که می‌توان به نکات مهمی درباره دانش، دانشمندان و وظیفه مسئولین در قبال ایشان دست یافت:

۱. کسانی که مسؤلیت دارند و نیازمندند (مثل دولت‌ها و مسئولین) باید به سراغ عالمان بروند نه این‌که عالمان تقاضا کنند تا طرح‌هایشان پذیرفته شود.

۲. استفاده نکردن از عالمان و حرکت بدون نقشه علمی، موجب از بین رفتن انسان‌ها در آزمایشات و سرگردانی عقول می‌گردد.

۳. کسانی که علم را از اهلس نگیرند (و سراغ غیر متخصص بروند) به خود مشغول شده و سردرگم می‌شوند.

۴. عدم مبادرت علم‌آموزی از اهل آن موجب خشکیدن درخت علم و دانش می‌شود و شخص دانشمند بدون این‌که از او به درستی استفاده شده باشد از این دنیا رخت برمی‌بندد (همان: ۱۹۵).



آن امام همام در جای دیگر، به فرمانروا بودن دانش و فرمانبر بودن ثروت تصریح می‌کند: «دانش بهتر از مال است، زیرا علم، نگهبان تو است، و مال را تو باید نگهبان باشی... دانش فرمان‌روا، و مال فرمان‌بر است» (همان: ۶۶۱).

یکی از ویژگی‌های بارز اقتصاد دانش‌بنیان، به‌کارگیری دانش در عالم واقع و استفاده بهینه از آن است که در برخی سخنان آن حضرت نیز به آن اشاره شده است: بی‌ارزش‌ترین دانش، دانشی است که بر سر زبان است، و برترین علم، علمی است که در اعضا و جوارح آشکار است (همان: ۶۴۳). بدان علمی که سودمند نباشد، فایده‌ای نخواهد داشت، و دانشی که سزاوار یادگیری نیست سودی ندارد (همان: ۵۲۱).

حضرت علی علیه السلام در حکمت ۸۱ ارزش انسان را در علم و دانش توصیف کرده و فرموده‌اند: «ارزش هرکس به مقدار دانایی و تخصص اوست» (همان: ۶۴۱) بنابراین، در صورت وجود نابرابری، ارزش انسان نیز خدشه‌دار خواهد شد. ایشان از آن نظر علم و دانایی را والا محسوب می‌کردند که نمود هوش و قابلیت‌های افراد جامعه موجب می‌شود بسترسازی مناسب برای تشریک مساعی فراهم شود و در نهایت این امر ایجاد کارآفرینی، تشکیل سرمایه انسانی و اجتماعی و غیره را که مؤلفه‌های دانش هستند، امکان‌پذیر خواهد کرد. امام علی علیه السلام به خوبی اهمیت وجود علم در انجام امور را تشریح کرده و فرموده‌اند: «... پس هرگاه دانستید عمل کنید و چون به یقین رسیدید، اقدام کنید» (همان).

به نظر نگارنده، دلیل تأکید حضرت علی علیه السلام را می‌توان بدین گونه تبیین کرد که قرارداد علم و دانش در محوریت همه امور، به‌ویژه در بحث اقتصاد، نتایجی همچون افزایش کیفیت تولید، بهره‌وری، کارایی و اثربخشی را به دنبال خواهد داشت. بنابراین بنابر مبانی یادشده در جامعه اسلامی، باید فرصت‌ها و امکانات در تمام حوزه‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و غیره به‌صورت عادلانه و برابر میان افراد جامعه توزیع شود تا آنان ضمن به‌دست آوردن رفاه اقتصادی، در راستای قرب الهی به پرورش فضائل اخلاقی و کرامات انسانی خود بپردازند و در نهایت مسیر حرکت حکومت اسلامی نیز به سمت اهداف تسهیل شود.

۴. الگوی مصرف

سیاست‌های کلی اقتصاد مقاومتی در بند هشت آمده است: «مدیریت مصرف با تأکید بر اجرای سیاست‌های کلی اصلاح الگوی مصرف و ترویج مصرف کالاهای داخلی همراه با برنامه‌ریزی برای

ارتقاء کیفیت و رقابت پذیری در تولید». بند ۱۶ نیز چنین بیان داشته است: «صرفه جویی در هزینه های عمومی کشور با تأکید بر تحول اساسی در ساختارها، منطقی سازی اندازه دولت و حذف دستگاه های موازی و غیر ضروری و هزینه های زاید».

با توجه به بندهای فوق و با مراجعه به سیاست های کلی اصلاح الگوی مصرف، چند نکته در زمینه مصرف حائز اهمیت است: مؤلفه های الگوی مصرف، مراعات صرفه جویی و مبارزه با اسراف، رعایت قناعت و مقابله با تجمل گرایی، مقابله با مصرف گرایی، مصرف کالاهای داخلی. در ادامه توضیحاتی در مورد مبارزه با اسراف و تجمل گرایی می آید.

مؤلفه های الگوی مصرف

الگوی مصرف هر جامعه ای از سه مؤلفه تشکیل شده است: الف. سطح مصرف کالاها و خدمات؛ ب. ترکیب کالاها و خدمات مصرفی؛ ج. چگونگی کالاها و خدمات مصرفی. منظور از سطح مصرف در سطح خرد و کلان، بخشی از درآمد خانوار یا جامعه است که به آن مخارج مصرفی گفته می شود که صرف خرید کالاها و خدمات مصرفی می شود. سطح مصرف در جامعه افزون بر این که متأثر از فرهنگ جامعه است، تابعی از سطح درآمد می باشد (درآمد جاری یا درآمد دائمی یا هر تعریف دیگری که از درآمد داشته باشیم). البته به طور قطعی حداقلی از مصرف می تواند مستقل فرض شود چرا که نیازهای اساسی و فیزیولوژی انسان صرف نظر از سطح درآمد، می تواند علت پذیرش حداقلی از مصرف شود. در این وضعیت، مصرف کننده هر چند با فروش ثروت، مصرف کردن، پس انداز یا قرض گرفتن، حداقلی از مصرف را برای رفع نیازهای فیزیولوژی حیاتی خود می پذیرد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۳: ۱۲).

ترکیب کالاهای مصرفی به صورت مؤلفه دوم الگوی مصرف مطرح است. منظور از آن، این است که وزن هر یک از کالاها و خدمات در سبد مصرفی خانوار و حتی بنگاه ها و دولت ها چه اندازه است؟ به طور قطع برخی از کالاها سهم بیش تری دارند و برخی سهمی کمتر. در حقیقت بین انواع کالاها و خدمات بر سر ربودن بخشی از درآمد قابل تصرف، رقابت است. این که سهم هر یک چه مقدار است به دو عامل اساسی بستگی دارد:

الف. قیمت های نسبی؛ ب. ارزش ها و هنجارهای فرهنگی.

در تأثیر قیمت های نسبی هیچ شک نیست زیرا قیمت هر کالا، هزینه ای است که مصرف کننده



می‌پردازد و این هزینه، مطلوبیتی است که مصرف‌کننده از دست می‌دهد و در برابر، با به دست آوردن و مصرف کالا مطلوبیتی به دست می‌آورد. مصرف‌کننده با مقایسه مطلوبیت به دست آمده و آن چه از دست می‌دهد در مقایسه با آن کالاهای دیگر، ترکیبی از کالاهای و خدمات را انتخاب می‌کند که مطلوبیتی را حداکثر می‌کند و این چیزی است که در نظریه مصرف، بر مبنای مطلوبیت مطرح می‌شود. (حسنی، ۱۳۹۵: ۴۲)

در این نظریه و در نظریه‌های دیگر که درصد تبیین رفتار مصرف‌کننده در سطح خرد هستند، قیمت‌های نسبی کالاهای نقش تعیین‌کننده‌ای دارند. افزون بر قیمت‌های نسبی، نوع فرهنگ و ارزش‌های اساسی و هنجارهای پذیرفته شده جامعه نیز در تعیین سطح مصرف هر یک از محصولات نقشی تعیین‌کننده دارد. در برخی از جوامع، نوع خاصی از مصرف سفارش شده و در برخی ممکن است همان مصرف ممنوع یا مکروه باشد. مصارف واجب، مصارف مستحب، مصارف مکروه، مصارف ممنوع و مصارف مباح به طور مشخص بر ترکیب کالاهای مصرفی جامعه اسلامی با جامعه غیر اسلامی تأثیر دارد. همان‌طور که میزان مصرف گوشت گاو در هندوستان در میان کسانی که آن را مقدس می‌دانند ممنوع و نزدیک صفر است. در جامعه اسلامی نیز میزان مصرف مشروبات الکلی و گوشت حیوانات نجس العین، ممنوع و نزدیک صفر است. در حقیقت تفاوت در ترکیب کالاهای مصرفی در جوامع گوناگون می‌تواند تفاوت‌های فرهنگی آن‌ها را به نمایش بگذارد. (سلطانی رنایی، ۱۳۸۴: ۹۲)

در سطح کلان نیز فرهنگ نقش تعیین‌کننده‌ای بر میزان مصرف جامعه دارد که می‌توان آن را در ابعاد زیر مطرح نمود:

الف. متأثر شدن مصرف خانوارها از فرهنگ، اثر خود را بر مصرف در سطح کلان خواهد گذاشت؛ زیرا مصرف خصوصی در سطح کلان، از مصرف در سطح خرد تشکیل می‌شود. این بخش از تأثیر فرهنگ به طور عمده مربوط به بعد اخلاقی فرهنگ است که به طور مستقیم ممکن است به وسیله دولت‌ها کنترل نشود، اما در جامعه به لحاظ اخلاقی و به تبعیت از ارزش‌های اساسی خود، آن را رعایت کند.

ب. لزوم هدایت، کنترل، مدیریت و اعمال هنجارهای پذیرفته شده جامعه برای رعایت مصرف متناسب با آن، که به طور معمول به صورت وظایف دولت‌ها تعریف می‌شود و سرچشمه فرهنگی دارد. اعمال این مقررات چون سرچشمه فرهنگی دارد و از ارزش‌های اساسی جامعه گرفته شده، اثرپذیری

الگوی مصرف را در سطح کلان روشن می‌سازد.

مؤلفه سوم الگوی مصرف، که آن را «چگونگی مصرف» نام‌گذاری کردیم، ارتباط بسیار نزدیکی با مفهوم «سبک زندگی» دارد که امروزه در علوم اجتماعی مطرح شده است. چگونگی مصرف کالا، خدمات و محصولات تولیدی به‌طور کامل متأثر از سبک و شیوه زندگی است که امروزه به لحاظ تغییر ذائقه‌ها، فرهنگ‌ها و هنجارهای جامعه به‌ویژه با گسترش ارتباطات و جهانی شدن اقتصاد و فرهنگ، مصداق‌های بارزی پیدا کرده است. این بخش از مصرف، به‌طور کامل جنبه فرهنگی دارد و می‌توان آن را پدیده‌ای فرهنگی دانست.

افزون بر ارتباط خاص هر یک از مؤلفه‌های پیش‌گفته با فرهنگ جامعه، می‌توان در سطح کلان نیز استدلال کرد که الگوی مصرف جامعه به‌طور کامل ریشه فرهنگی دارد و برای هر گونه سیاست‌گذاری و تغییر آن نیازمند تغییر فرهنگ هستیم. بر این اساس می‌توان گفت:

الگوی مصرف هر جامعه‌ای بخشی از فعالیت‌های اقتصادی آن جامعه شمرده می‌شود. فعالیت‌های اقتصادی و ارزش‌های فرهنگی در جایگاه دوزیر بخش از بخش‌های جامعه مطرح هستند. در حقیقت فرهنگ و اقتصاد دارای خاستگاهی یگانه یعنی جامعه هستند. جامعه نوعی نظام اجتماعی شمرده می‌شود و نظام نیز متشکل از عنصرهای مرتبط با مناسبت‌های اجتماعی متقابل معطوف به هدف واحد است. مناسبت‌های اجتماعی اموری تکوینی و قطعی نیستند و در حقیقت عدم قطعیت، رابطه‌ای حاکم میان عنصرهای آن‌ها است، زیرا مناسبت‌های اجتماعی افراد جامعه، متأثر از اختیار و اراده آن‌ها است. همین اختیار و عدم حاکمیت جبر بر مناسبت‌های اجتماعی باعث می‌شود تا این مناسبت‌ها از قطعیت و جزمیت مناسبت‌های طبیعی و فیزیکی برخوردار نباشند. در حقیقت، علت به وجود اراده انسان برمی‌گردد و اراده انسان خود یکی از عامل‌های رفتار انسان‌ها است. به همین علت، رفتار انسان همیشه قابل پیش‌بینی نیست و انسان می‌تواند در واکنش به پدیده‌ای مشخص واکنش‌های متفاوت داشته باشد. امکان واکنش‌های متفاوت به معنای وجود کثرت و گزینه‌های متفاوت است که در پیش روی انسان قرار دارد، وقتی با گزینه‌های متفاوت روبرو هستیم پدیده‌ای به نام انتخاب معنا پیدا می‌کند. بنابراین مناسبت‌های انسانی ماهیتی انتخابی دارند. وقتی مسئله انتخاب پیش می‌آید، ناچار نیازمند ملاک و معیار هستیم و این امر به وسیله نظام ترجیحی افراد صورت می‌گیرد. هر چه به‌عنوان معیار و ملاک به کار رود، حامل ارزش است و هر چه حامل ارزش باشد مقوله‌ای فرهنگی است. در حقیقت ارزش‌ها (به‌ویژه ارزش‌های اساسی جامعه) خمیرمایه فرهنگ را تشکیل می‌دهند، بنابراین تمام



رفتارهای پایدار اجتماعی ماهیتی فرهنگی دارند.

الگوی مصرف جامعه چنان‌که گفته شد از جمله رفتارهای اقتصادی پایدار جامعه هستند و تمام ویژگی‌های رفتار اجتماعی پایدار را دارد. بنابراین، ریشه آن‌ها به‌طور کامل فرهنگی است. در حقیقت الگوی مصرف جامعه نتیجه فرهنگ مصرفی آن است (مهدی‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۲۱).

به نظر نگارنده، الگوی مصرف جامعه ارتباط نزدیک با ارزش‌های اساسی و هنجارهای پذیرفته شده آن دارد. این هنجارهای پذیرفته‌شده از جامعه‌ای به جامعه دیگر تفاوت دارد. در جامعه ما که جامعه دینی است قاعدتاً باید بپذیریم که کوشش باید به سمت رعایت هنجارهای دینی در حوزه مصرف باشد که گاهی به وسیله جامعه پذیرفته شده و به فرهنگ تبدیل شده‌اند و گاهی، باور یا التزام آن‌ها کم بوده، باید به نهادینه‌سازی آن‌ها پرداخت.

مراعات صرفه‌جویی و مبارزه با اسراف

مقام معظم رهبری در مورد اسراف می‌فرماید: «این قضیه‌ی اسراف و زیاده‌روی، قضیه‌ی مهمی در کشور است. خوب، حالا چگونه باید جلوی اسراف را گرفت؟ فرهنگ‌سازی هم لازم است، اقدام عملی هم لازم است. . . این قدر در اسلام اسراف منع شده، و ما متأسفانه در زندگی مان اهل اسرافیم! بخش عملیاتی آن هم به نظر من از خود دولت باید آغاز شود» (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار رئیس‌جمهوری و اعضای هیات دولت ۱۳۹۱/۶/۲).

الگوی مصرف در جهت تحقق استقلال اقتصادی باید دو تغییر عمده در آن رخ دهد: ۱. اسراف و تبذیر که در اسلام به شدت نهی شده از الگوی مصرف حذف شود؛ ۲. فرهنگ مصرف از کالای خارجی به کالای داخلی تغییر کند.

این دو تغییر باعث می‌شود مصرف کل کاهش یافته و نیاز به خارج به حداقل برسد. به این ترتیب مدیریت تغییر الگوی مصرف جامعه در جهت حذف اسراف و تبذیر و افزایش مصرف کالاهای داخلی از سیاست‌های ضروری در جهت استقلال اقتصادی است.

اصل اندازه‌داری و مصرف متعال از مهم‌ترین تعالیم علوی در مسیر تحقق عدالت و امنیت محسوب می‌گردد. حضرت در این باره فرموده است: «لن یهلك من اقتصد» آن که به حد میانه بسنده کند، هرگز هلاک نگردد. (آمدی، ۱۳۹۱: ۵۵۵). امام علی علیه السلام نشانه‌های اسراف‌کننده را سه چیز بیان می‌کند: به مقداری که حق ندارد بخورد، می‌خورد؛ به مقداری که حق ندارد بپوشد، می‌پوشد؛ و به

مقداری که حق ندارد بخرد، می‌خرد. (شریف رضی، ۱۳۷۹: ۵۱۹-۵۳۹). بر اساس تعالیم والای علوی، انسان حتی در مصرف شخصی اموال خویش باید به جامعه و نیازهای آن توجه داشته باشد و بداند که مصرف افزون از حد، در حقیقت اسراف در حق اجتماع است نه فقط اسراف در اموال شخصی. (سلطانی رنانی، ۱۳۸۴: ۳۷)

در دیدگاه آن حضرت، آن قدر صرفه‌جویی مخصوصاً در امور بیت‌المال اهمیت دارد که ایشان نسبت به موارد جزئی همچون مصرف قلم و کاغذ نیز حساسیت نشان می‌دهند: «نوک قلم‌ها را باریک بتراشید و فاصله سطرها را کم کنید و از زیاده‌روی در هزینه نمودن بیت‌المال بپرهیزید زیرا اموال مسلمانان نباید متحمل ضرر شود» (صدوق، الخصال، ۱۳۶۲: ۱، ۳۱۰).

نیز می‌فرماید: «بخشنده باش اما زیاده‌روی نکن، در زندگی حساب‌گر باش اما سخت‌گیر مباش» (شریف رضی، ۱۳۷۹: ۶۳۱). «ای زیاد بن ابیه! از اسراف بپرهیز، و میانه‌روی را برگزین، از امروز به فکر فردا باش» (همان: ۵۰۱).

از دیدگاه آن حضرت، ثروتمند بودن مجوز اسراف نیست، لذا در اوصاف متقین می‌فرماید: «در عین توان‌گری میانه‌رو هستند» (همان: ۴۰۵). از سوی دیگر، امیرمؤمنان علیه السلام ثروت ثروت‌مندان را مسئولیتی برای ایشان می‌داند که باید با مهمانی دادن به دیگر افراد، انفاق به محرومین، آزاد نمودن اسیران و کمک به بدهکاران از عهده آن برآیند (همان: ۵۶۳). در نهایت، پیامد صرفه‌جویی، بی‌نیازی خواهد بود: «آن که میانه‌روی کند تهیدست نخواهد شد» (همان: ۶۵۹).

۵. مبارزه با مفساد اقتصادی

فساد اقتصادی نقض قوانین موجود برای تأمین منافع و سود شخصی است. از فساد اغلب به‌عنوان یک بیماری شدید نام برده می‌شود. بیماری مانند سرطان که به‌طور بی‌رحمانه از سازمان به سازمانی دیگر و از نهادی به نهاد دیگر سرایت می‌کند. به‌طوری که تمام نهادهای موجود را تحلیل برده تا به فروپاشی نظام سیاسی حاکم بیانجامد. رواج فساد مالی به درستی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین موانع در راه پیشرفت موفقیت‌آمیز اقتصادی، به‌طور مثال در کشورهای آسیایی و آفریقایی شمرده شده است. فساد اقتصادی از جنبه‌های مختلف برای یک کشور مضر است. فساد مالی فعالیت‌های سرمایه‌گذاری و اقتصادی را از شکل مولد آن به‌سوی رانت‌ها و فعالیت‌های زیرزمینی سوق می‌دهد. نیز باعث پرورش سازمان‌های وحشتناکی مانند مافیا می‌شود (میرمعزی، اقتصاد مقاومتی و ملزومات آن (با تأکید بر



دیدگاه مقام معظم رهبری)، (۱۳۹۱: ۶۷).

از دیدگاه رهبر انقلاب موارد زیر از پیامدهای فساد اقتصادی به‌شمار می‌آید: «اولین ضرر [فساد] این است که بیت‌المال خالی می‌شود و پول مردم به جیب یک شخص طمّاع و حریص و خودخواه و زیاده‌طلب می‌رود. ضرر دوم این است: کسانی که می‌خواهند با پول خود در کشور فعالیت اقتصادی کنند، کارخانه تأسیس کنند، مزرعه راه بیندازند و تولید کنند؛ وقتی دیدند از راه‌های نامشروع می‌شود این همه ثروت به‌دست آورد، آنها هم تشویق می‌شوند که بروند کار نامشروع کنند. ضرر سوم این است که آدم فاسد وقتی بخواهد از بیت‌المال مسلمانان استفاده کند، به‌طور مستقیم که او را راه نمی‌دهند؛ مجبور است به مدیران و مسؤولان و هر کسی که سر راه او قرار دارد، رشوه بدهد. هر کسی هم نمی‌تواند در مقابل رشوه مقاومت کند؛ بنابراین عده‌ای را فاسد می‌کند؛ مدیران را فاسد می‌کند، مأموران را فاسد می‌کند، مأمور بانک را فاسد می‌کند، مأمور فلان وزارتخانه را فاسد می‌کند. ضرر چهارم این است که وقتی پول و لقمه حرام در بین مردم و نخبگان و زبندگان رایج شد، گناه رایج می‌شود؛ «امرنا مترفها ففسقوا فیها». وارد شدن در میدان فساد مالی، مقدمه ورود به میدان فساد اخلاقی و فساد جنسی و فساد شهوانی و انواع و اقسام فسادها می‌باشد. ضرر پنجم این‌که وقتی مدیران و مردمی فاسد شدند، به پایگاه دشمن خارجی تبدیل می‌شوند. دشمن خارجی از آدم‌های فاسد، برای اهداف سیاسی خود در کشور، خوب استفاده می‌کند» (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار مردم قم، ۱۳۸۰/۱۰/۱۹).

یأس و عصبانیت مردم را نیز می‌توان به موارد فوق اضافه نمود (ضرر ششم): وقتی رانت‌خواری رواج داشته باشد، ... کسی که تولیدکننده و زحمت‌کش واقعی است، ناامید می‌شود. کشاورزی که زحمت می‌کشد، صنعت‌کاری که تولید می‌کند، سرمایه‌داری که سرمایه‌گذاری می‌کند، معدن‌کاری که عرق می‌ریزد، معلمی که در مدرسه درس می‌گوید، استادی که در دانشگاه تدریس می‌کند، قاضی که وقت و اعصاب خود را به کار صحیح صرف می‌کند، وقتی ببینند راه برای مناسبات غلط اقتصادی در جامعه باز است و با آن برخورد نمی‌شود، مأیوس می‌شوند. (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با مردم استان همدان ۱۳۸۳/۴/۱۵) مردم حرفشان آن‌جاست که ما در زمینه برخورد با متخلف کوتاهی کنیم، در دنبال‌گیری از عدالت کوتاهی کنیم؛ مردم این‌ها را نمی‌پسندند، مردم از این چیزها عصبانی می‌شوند (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با مردم کرمانشاه ۱۳۹۰/۷/۲۰).

امام علی علیه السلام در نهج البلاغه، عوامل به وجود آمدن فساد در جامعه را شناسایی و با راهکارهایی به دنبال اصلاح آن‌ها و از بین بردن فساد در جامعه بود. اولین و مهم‌ترین عامل فساد از دیدگاه امام علی علیه السلام، حاکمان و صاحب‌منصبان حکومتی نالایق، ستمگر و فاسد می‌باشد. آن حضرت می‌فرماید: «اندوهناکم که بی‌خردان و تبه‌کاران این امت، امور آنان را به دست گیرند و مال خدا را (بین خود) دست‌به‌دست بگردانند و بندگان او را (محروم و) برده خود کنند.» (شریف رضی، ۱۳۷۹: ۶۰۱)

امام علی علیه السلام در بخشی از خطبه ۱۳۱، نهج البلاغه می‌فرماید: «... همانا دانستید که سزاوار نیست بخیل بر جان و مال و ناموس و احکام مسلمانان ولایت و رهبری داشته و امامت مسلمین را عهده دار شود تا در اموال آنان حریص گردد. نادان نیز لیاقت رهبری ندارد تا با نادانی خود مردم را به گمراهی کشاند و ستم‌کار نیز نمی‌تواند رهبر مردم باشد که با ستم حق مردم را غصب و عطاهای آنان را قطع کند. کسی که در تقسیم بیت‌المال عدالت ندارد، زیرا در اموال و ثروت آنان حیف و میل می‌کند و گروهی را بر گروه دیگری مقدم می‌دارد، و رشوه‌خوار در قضاوت نمی‌تواند امام باشد، زیرا که برای داوری با رشوه‌گرفتن، حقوق مردم را پایمال می‌گرداند و حق را به صاحبان آن نمی‌رساند و آن کس که سنت پیامبر را ضایع می‌کند، لیاقت رهبری ندارد زیرا که امت اسلامی را به هلاکت می‌کشاند.» (همان: ۲۴۹)

امام علی علیه السلام وجود مفسد از قبیل بخل و حسد، حرص و طمع، غصب اموال مردم، بی‌عدالتی در تقسیم بیت‌المال، حیف و میل اموال و ثروت جامعه، تبعیض طبقاتی، رشوه‌خواری و پایمال کردن حقوق مردم را ناشی از حاکمان و صاحب‌منصبان نالایق، جاهل و ستمکار می‌داند.

به نظر نگارنده، فساد مالی ناشی از عوامل مختلف فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، حقوقی و اقتصادی است که شناخت فراگیر این عوامل، شرط لازم برای طراحی نظام‌های کنترلی است. تطور در کلام امیرالمؤمنین علیه السلام و همچنین توجه به سیره حضرت علیه السلام نکات مهمی را مشخص می‌نماید که می‌تواند در نظام‌سازی موثر باشد. هم اکنون یکی از نیازهای اساسی نظام اسلامی شناخت مصادیق مفسد اقتصادی و ارائه راهکارهای نظارتی کاهش آن می‌باشد که این راهکارها گاهی در مقام پیش‌گیری از فساد مالی است و گاهی در مقام مقابله با فساد مطرح می‌شود.

۶. پیش‌گیری از فساد

پیش‌گیری از فساد همواره یکی از تأکیدات مقام معظم رهبری بوده است: «در مبارزه با فساد، در



درجه اول، مسئله پیش‌گیری است؛ اما اگر در پیش‌گیری کوتاهی شد، به یک نحوی یک فساد واقع شد، درمان، دنبال‌گیری است؛ این نباید مورد غفلت قرار بگیرد». (بیانات مقام معظم رهبری، ۲۰/۷/۱۳۹۰) خود مسئولان دولتی، خود وزرا و خود مدیران ارشد مسئولند. نگذارند در مجموعه‌های آن‌ها فساد به وجود آید. اگر آن‌ها بخواهند مبارزه کنند و اگر این مبارزه را جدی بگیرند، بهتر از هر کس خواهند توانست مبارزه کنند. البته باید حواس آنها جمع باشد که دامن‌های خود را پاکیزه نگه‌دارند. (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۸۱/۷/۳۰).

نیل به این هدف، نیازمند به‌کارگیری اقدامات زیر است:

۱. انتصاب مسئولان متعهد

دقت در انتصاب مسئولان باتقوا، مهذب و متعهد از بسیاری مفاسد اقتصادی و غیر اقتصادی جلوگیری می‌نماید. لذا امیر مؤمنان علیه السلام نسبت به این مورد حساسیت نشان داده و در نامه‌ای به مالک اشتر می‌فرماید:

کارگزاران دولتی را از میان مردمی باتجربه و باحیا، از خاندان‌های پاکیزه و باتقوی، که در مسلمانی سابقه درخشانی دارند انتخاب کن، زیرا اخلاق آنان گرامی‌تر، و آبرویشان محفوظ‌تر، و طمع و روزی‌شان کمتر، و آینده‌نگری آنان بیشتر است. سپس روزی فراوان بر آنان ارزانی دار، که با گرفتن حقوق کافی در اصلاح خود بیشتر می‌کوشند، و با بی‌نیازی، دست به اموال بیت‌المال نمی‌زنند، و اتمام حجتی است بر آنان اگر فرمانت را نپذیرند یا در امانت تو خیانت کنند (شریف رضی، ۱۳۷۹: ۵۷۹). از این اندوهناکم که بی‌خردان، و تبه‌کاران این امت، حکومت را به دست آورند، آن‌گاه مال خدا را دست‌به‌دست بگردانند، و بندگان او را به بردگی کشند، با نیکوکاران در جنگ، و با فاسقان همراه باشند (همان: ۶۰۱).

با دقت در فرمایش فوق، روشن می‌گردد تأکید حضرت بر تعهد، تقوا و پاکدامنی مسئولان، بیش از تخصص و تجربه است و جالب این‌که همین مسئولان متعهد و باتقوا می‌بایست از لحاظ دستمزد کاملاً تأمین گردند تا در اموال مردم خیانت نورزند.

۱. برخورد قاطع با زمینه سازان فساد

طبیعی است اگر مسئولان حکومتی با پیشنهادهای رشوه و رانت برخورد جدی نمایند، احتمال وقوع در فساد و آسوده‌خاطری پیشنهاددهنده بیش‌تر خواهد بود. از این‌رو سیره حضرت نشان می‌دهد

که از همان ابتدای چنین پیشنهاداتی، جلوی آن را می گرفتند. اشعث بن قیس - که از سردمداران منافقان و از دشمنان سرسخت حضرت علی علیه السلام بود - به خیال اینکه با دادن چشم روشنی، تحت عنوان هدیه، می تواند به علی علیه السلام نزدیک شود، حلوایی را، شب هنگام، به درب منزل علی علیه السلام می رساند. حضرت از او می پرسد: «آیا بخشش است یا زکات و یا صدقه؟ زکات و صدقه، بر ما اهل بیت، حرام است.» او، در پاسخ می گوید: «هدیه است.» علی علیه السلام در پاسخ می گوید:

زنان بچه مرده بر تو بگریند، آیا از راه دین وارد شدی که مرا بفریبی؟ یا عقلت آشفته شده یا جن زده شدی؟ یا هذیان می گویی؟ به خدا سوگند، اگر هفت اقلیم را با آنچه در زیر آسمان هاست به من دهند تا خدا را نافرمانی کنم که پوست جوی را از مورچه ای ناروا بگیرم، چنین نخواهم کرد! و همانا این دنیای آلوده شما نزد من از برگ جویده شده ملخ پست تر است! (شریف رضی، ۱۳۷۹: ۶۱).

۲. نظارت دقیق و جامع

عامل سوم در پیش گیری از فساد، وجود نظارتی دقیق و همه جانبه بر کارگزاران و جامعه است. این نظارت می باید در سطوح مختلف زیر صورت پذیرد:

الف. نظارت ویژه در امور محرومین: امام علی علیه السلام درباره لزوم نظارت بر امور محرومان، به مالک اشتر می فرماید: «همواره در فکر مشکلات آنان باش، و از آنان روی بر مگردان، به ویژه امور کسانی را از آنان بیش تر رسیدگی کن که از کوچکی به چشم نمی آیند و دیگران آنان را کوچک می شمارند و کمتر به تو دسترسی دارند. برای این گروه، از افراد مورد اطمینان خود که خدا ترس و فروتنند فردی را انتخاب کن، تا پیرامونشان تحقیق و مسائل آنان را به تو گزارش کنند. سپس در رفع مشکلاتشان به گونه ای عمل کن که در پیش گاه خدا عذری داشته باشی، زیرا این گروه در میان رعیت بیشتر از دیگران به عدالت نیازمندند» (همان: ۵۸۳).

ب. ارتباط مستقیم با مردم: امیرالمؤمنین علیه السلام ارتباط بدون واسطه با مردم را امری ضروری می شمارد که قطعاً عاملی مهم در باخبر شدن از اوضاع و نظارت بر امور است و به مالک اشتر می فرماید: «بخشی از وقت خود را به کسانی اختصاص ده که به تو نیاز دارند، تا شخصاً به امور آنان رسیدگی کنی، و در مجلس عمومی با آنان بنشین و در برابر خدایی که تو را آفریده فروتن باش، و سربازان و یاران و نگهبانان خود را از سر راهشان دور کن تا سخنگوی آنان بدون اضطراب در سخن گفتن با تو گفتگو کند» (همان).



ج. پنهان نشدن از مردم: پنهان بودن مسئولان باعث می‌گردد که ایشان از مشکلات مردم غافل شوند، آمارهای غیرواقعی زیردستان خود را باور نمایند و میزانی برای تشخیص حق از باطل در دست نداشته باشند. امام علی (علیه السلام) در این باره به مالک اشتر می‌فرماید: «هیچ‌گاه خود را فراوان از مردم پنهان مدار، که پنهان بودن رهبران، نمونه‌ای از تنگ‌خویی و کم‌اطلاعی در امور جامعه می‌باشد. پنهان شدن از رعیت، زمامداران را از دانستن آنچه بر آنان پوشیده است باز می‌دارد، پس کار بزرگ، اندک، و کار اندک بزرگ جلوه می‌کند، زیبا زشت، و زشت زیبا می‌نماید، و باطل به لباس حق درآید. همانا زمامدار، آنچه را که مردم از او پوشیده دارند؛ نمی‌داند، و حق را نیز نشانه‌ای نباشد تا با آن راست از دروغ شناخته شود» (همان).

د. نظارت غیر محسوس: نیروهای پنهان و نظارت غیر محسوس، لازمه یک نظارت دقیق است، از اینرو علی (علیه السلام) درباره این مسئله و ویژگی‌های جاسوسان چنین توصیه می‌نماید: سپس رفتار کارگزاران را بررسی کن، و جاسوسانی راستگو، و وفایه بر آنان بگمار، که مراقبت و بازرسی پنهانی تو از کار آنان، سبب امانت‌داری، و مهربانی با رعیت خواهد بود. و از همکاران نزدیکت سخت مراقبت کن (همان).

جدول: بیان مهم‌ترین عناصر اقتصاد مقاومتی و راهکارهای حاصل از آن

ردیف	مضمون فشرده	مضمون	شاهد	نام سند	فراوانی
۱	تلاش فراوان	حداکثری بودن تلاش	فَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ قَدْ اصْطَنَعَ عِنْدَنَا وَ عِنْدَكُمْ أَنْ تُشْكِرَهُ بِجُهْدِنَا وَأَنْ تَنْصُرَهُ بِمَا بَلَغَتْ قُوَّتُنَا وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ	شریف رضی، نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۴۲۵	۳
		تلاش به هنگام	لَا تَجْعَلُوا عِلْمَكُمْ جَهْلًا، وَ يَقِينَكُمْ شَكًّا؛ إِذَا عَلِمْتُمْ فَاعْمَلُوا، وَإِذَا تَيَقَّنْتُمْ فَأَقْدِمُوا	همان: ۵۲۴	۴
		سستی نورزیدن	مَنْ قَصَرَ فِي الْعَمَلِ ابْتُلِيَ بِالْهَمِّ، وَلَا حَاجَةَ لِلَّهِ فِيمَنْ لَيْسَ لِلَّهِ فِي مَالِهِ وَ نَفْسِهِ نَصِيبٌ.	همان: ۴۹۱؛ ۷۶۷؛ ۸۵۲	۶
۲	کار برای خدا	امید رسیدن به هدف	وَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَنْ طَلَبَ سَيْنًا، نَالَهُ أَوْ بَعْضَهُ.	همان: ۵۴۴	۱
		ضرورت جهت دادن به فعالیت‌ها	كَانُوا قَوْمًا مِنْ أَهْلِ الدُّنْيَا وَ لَيْسُوا مِنْ أَهْلِهَا، فَكَانُوا فِيهَا كَمَنْ لَيْسَ مِنْهَا؛ عَمِلُوا فِيهَا بِمَا يَبْصُرُونَ وَ بَادَرُوا فِيهَا مَا يَحْذَرُونَ؛ تَقَلَّبَ أَبْدَانُهُمْ بَيْنَ ظَهْرَانِي أَهْلِ الْآخِرَةِ وَ يَرُونَ أَهْلَ الدُّنْيَا يَعْظُمُونَ مَوْتَ أَجْسَادِهِمْ...	همان: ۳۵۲	۱
		سعه صدر	ثُمَّ احْتَمَلَ الْخُرْقَ مِنْهُمْ وَالْعِي، وَنَحَّ عَنْهُمْ الصِّيْقَ وَالْأَنْفَ يَسُطُّ اللَّهُ عَلَيْكَ بِذَلِكَ أَكْتَفَ رَحْمَتِهِ، وَ يُوَجِبُ لَكَ ثَوَابَ طَاعَتِهِ. وَأَعْطَى مَا أَعْطَيْتَ هَنِينًا، وَامْتَنَعَ فِي إِجْمَالٍ وَإِعْذَارٍ.	همان: ۴۳۹	۱
پرهیز از	وَلْيَكُنْ أَحَبَّ الْأُمُورِ إِلَيْكَ أَوْسَطُهَا فِي	همان: ۴۲۹	۱		



ردیف	مضمون فشرده	مضمون	شاهد	نام سند	فراوانی
		تکبر و خودپسندی	الْحَقُّ، وَأَعْمَهَا فِي الْعَدْلِ، وَأَجْمَعَهَا لِرِضَى الرَّعِيَّةِ، فَإِنَّ سُحْطَ الْعَامَّةِ يَجْحِفُ بِرِضَى الْخَاصَّةِ، وَإِنَّ سُحْطَ الْخَاصَّةِ يَغْتَمَرُ مَعَ رِضَى الْعَامَّةِ . . .	همان: ۴۴۴	۱
		پرهیز از منت‌گذاری، بزرگ شمردن کار و خلف وعده	أَوْ التَّرِيدَ فِيمَا كَانَ مِنْ فِعْلِكَ، أَوْ أَنْ تَعِدَهُمْ فَتُتْبِعَ مَوْعِدَكَ بِخُلْفِكَ، فَإِنَّ الْمَنْ يَبْطُلُ الْأِحْسَانَ،	همان: ۱۵۲	۱
۳	اقتصاد دانش‌بنیان		إِنَّهُ لَيْسَ عَلَى الْإِمَامِ إِلَّا مَا حُمِّلَ مِنْ أَمْرِ رَبِّهِ، الْإِبْلَاحُ فِي الْمَوْعِظَةِ وَالْاجْتِهَادُ فِي النَّصِيحَةِ وَالْإِحْيَاءُ لِلْسُّنَّةِ وَإِقَامَةُ الْحُدُودِ عَلَى مُسْتَحَقِّهَا . . .	همان: ۳۰۵	۴
۴	الگوی مصرف	مؤلفه‌های الگوی مصرف	يَعْفُو عَمَّنْ ظَلَمَهُ وَيُعْطِي مَنْ حَرَمَهُ وَ يَصِلُ مَنْ قَطَعَهُ؛ بَعِيداً فُحْشُهُ، لَيْنًا قَوْلُهُ، غَائِبًا مُنْكَرُهُ، حَاضِرًا مَعْرُوفُهُ، مُقْبِلًا خَيْرُهُ، مُدْبِرًا شَرُّهُ؛ فِي الرِّزَالِزِلِ وَقُورٍ وَفِي الْمَكَارِهِ صَبُورٍ وَفِي الرَّخَاءِ شُكُورٍ . . .	همان: ۴۷۲	۴
		مراعات صرفه‌جویی و مبارزه با اسراف	وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَنْ أَبْطَأَ بِهِ عَمَلُهُ، لَمْ يَسْرِعْ بِهِ [حَسْبُهُ] نَسْبُهُ.	همان: ۱۸۹	۱۲
۵	مبارزه با فساد اقتصادی		اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنِ الَّذِي كَانَ مِنَّا مُنَافِسَةً فِي سُلْطَانٍ وَلَا التَّمَاسَّ شَيْءٌ مِنْ فُضُولِ الْحُطَّامِ، وَ لَكِنْ لِيَرَدِ الْمَعَالِمَ		

ردیف	مضمون فشرده	مضمون	شاهد	نام سند	فراوانی
			مِنْ دِينِكَ وَ تُظَهِّرَ الْإِصْلَاحَ فِي بِلَادِكَ، فَيَأْمَنَ الْمُظْلَمُونَ مِنْ عِبَادِكَ وَ تَقَامَ الْمُعْطَلَةُ مِنْ حُدُودِكَ		
۶	پیش‌گیری از فساد		وَ مِنْهُ: إِنِّي وَاللَّهِ لَوْ لَقَيْتَهُمْ وَاحِدًا وَ هُمْ طِلَاعُ الْأَرْضِ كُلِّهَا مَا بَالَيْتُ وَ لَا اسْتَوْحِشْتُ؛ وَ إِنِّي مِنْ صَلَائِهِمُ الَّذِي هُمْ فِيهِ وَ الْهُدَى الَّذِي أَنَا عَلَيْهِ لَعَلِّي بِصِيرَةٍ مِنْ نَفْسِي وَ يَقِينٍ مِنْ رَبِّي، وَ إِنِّي إِلَى لِقَاءِ اللَّهِ لَمُسْتَأَقٌّ	همان: ۴۵۲	۳

نتیجه‌گیری

در این پژوهش سعی شد با تطبیق برخی سیاست‌های کلی اقتصاد مقاومتی و بیانات مقام معظم رهبری پیرامون دستیابی به استقلال اقتصادی با فرمایشات و سیره امیر مؤمنان علی علیه السلام، به اهمیت این سیاست‌ها و برخی راهکارهای اجرایی آن‌ها دست یابیم که در چند بند خلاصه می‌گردد:

۱. حمایت از تولید، یکی از موارد مهم در سیاست‌های اقتصاد مقاومتی به‌شمار می‌آید که بهبود فضای کسب و کار می‌تواند یکی از راهبردهای آن محسوب گردد. دقت در سیره علی علیه السلام به راهکارهایی همچون بازار همگانی، قانون سبقت، اجرت نگرفتن و تخصیصی بودن بازارها رهنمون می‌سازد.

۲. اقتصاد مبتنی بر دانش یکی از راه‌های پیشرفت اقتصادی در کشور محسوب می‌گردد که در سخنان امیر مؤمنان علیه السلام نیز به این مسئله اشاره‌هایی صورت گرفته است.

۳. الگوی مصرف از جمله رفتارهای پایدار جامعه است و رفتارهای پایدار نیز ریشه‌های فرهنگی دارد و تغییر اساسی آن‌ها نیز بدون تغییر فرهنگ ممکن نیست و در اصلاح الگوی مصرف موارد متعددی باید رعایت گردد که در این پژوهش دو مورد مبارزه با اسراف و تجمل‌گرایی ارائه گردید.



از پیامدهای مخرب آن‌دو به نیازمندی و از پیامدهای مثبت مقابله با آن‌دو می‌توان به آسایش اشاره نمود.

۴. اجرای اقتصاد مقاومتی بدون مبارزه با فساد اقتصادی امکان ندارد، لذا برای آن باید هم در بخش پیش‌گیری (با انتصاب مسؤولان متعهد و نظارت دقیق و جامع) و هم در بخش مبارزه با جدیت سرمایه‌گذاری نمود.

۵. به نظر نگارنده، فساد مالی ناشی از عوامل مختلف فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، حقوقی و اقتصادی است که شناخت فراگیر این عوامل، شرط لازم برای طراحی نظام‌های کنترلی است. تطور در کلام امیرالمؤمنین (علیه السلام) و همچنین توجه به سیره آن حضرت نکات مهمی را مشخص می‌نماید که می‌تواند در نظام‌سازی موثر باشد. هم‌اکنون یکی از نیازهای اساسی نظام اسلامی شناخت مصادیق فساد اقتصادی و ارائه راهکارهای نظارتی کاهش آن می‌باشد که این راهکارها گاهی در مقام پیش‌گیری از فساد مالی است و گاهی در مقام مقابله با فساد مطرح می‌شود.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه: محمدعلی رضایی اصفهانی و گروهی از اساتید جامعه المصطفی، قم: انتشارات المصطفی، ۱۳۸۸ ش.
۲. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب، قم: نشر علامه، ۱۳۷۹ ش.
۳. آزدی، عبدالله بن محمد، کتاب الماء، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل دانشگاه علوم پزشکی ایران، ۱۳۸۷ ش.
۴. آمدی، عبدالواحد، غررالحکم و دررالکلم، ترجمه: محمدعلی انصاری، قم: مؤسسه دارالکتاب، چاپ سوم، ۱۳۹۱ ش.
۵. بهبودی، داود؛ میرانی، نینا و محرم جودی، نازیلا، «بررسی اثر اقتصاد دانش بنیان بر رشد تولیدات در ایران با استفاده از الگوریتم جستجوی گرانشی و الگوریتم کرم شب تاب»، سیاستگذاری پیشرفت اقتصادی، شماره ۸، ۶۵ تا ۹۳، ۱۳۹۴ ش.
۶. جمعی از نویسندگان، مبانی اقتصاد اسلامی، تهران: سمت، چاپ هشتم، ۱۳۹۳ ش.
۷. حسنی، احمد، نظام مالی نوین اسلامی، قم: میراث انبیاء، ۱۳۹۵ ش.
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت/دمشق: دارالقلم، دارالشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۹. سلطانی رنانی، سیدمهدی، موانع اقتصادی عدالت و امنیت از منظر امام علی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۴ ش.
۱۰. سیف، ولی الله، «فضای کسب و کار»، تازه‌های اقتصاد، شماره ۱۳۲، ۵۹-۶۳، ۱۳۹۰ ش.
۱۱. شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، ترجمه: محمد دشتی، قم: مشهور، ۱۳۷۹ ش.
۱۲. شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، محقق: صبحی صالح، مصحح: فیض الإسلام، قم: هجرت، ۱۴۱۴ ق.
۱۳. صاحب بن عباد، اسماعیل، المحيط فی اللغة، بیروت: عالم الکتاب، ۱۴۱۴ ق.
۱۴. صادقی، مسعود، آذربایجانی، کریم، «نقش و جایگاه اقتصاد دانش محور در تقاضای نیروی کار»، فصلنامه پژوهش‌های اقتصادی ایران، شماره ۲۷، ۱۳۸۵ ش.
۱۵. صدوق، محمد بن علی، الخصال، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۶۲ ش.



۱۶. فراهیدی، خلیل‌بن أحمد، کتاب العین، هجرت، قم: چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
۱۷. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ش.
۱۸. معمارنژاد، عباس، «اقتصاد دانش بنیان: الزامات، ناگرها، موقعیت ایران، چالش‌ها و راهکارها»، مجله اقتصاد و تجارت نوین، شماره ۱، ۸۳-۱۰۹، ۱۳۸۴.
۱۹. مهدی‌زاده، حسین، اصلاح الگوی مصرف، تهران: سروش هدایت، ۱۳۸۸ش.
۲۰. مهرداد، ندا، حق‌دوست اسکویی، سیده فاطمه و سید فاطمی، نعیمه، تحلیل محتوای کیفی، بشری مرکز نشر علوم پزشکی تهران: چاپ دوم، ۱۳۹۵ش.
۲۱. میرمعزی، سید حسین، «اقتصاد مقاومتی و ملزومات آن (با تاکید بر دیدگاه مقام معظم رهبری)» فصلنامه اقتصاد اسلامی، شماره ۴۷، ۴۹-۷۶، ۱۳۹۱.
۲۲. نیل‌فروشان، هادی، بررسی ماهیت اقتصاد دانش‌محور و ضرورت و امکان‌پذیری حرکت ایران از اقتصاد تولیدمحور به اقتصاد دانش‌محور، فردوسی مشهد، کارشناسی ارشد اقتصاد، ۱۳۸۴ش.
۲۳. سایت مقام معظم رهبری، بخش بیانات (سایت leader.ir).
۲۴. خبرگزاری تسنیم، «سرانه مصرف آب هر ایرانی»، ۱۳۹۳/۱۰/۱.

۲۵. Burke, P.A, Social History of Knowledge: from Gutenberg to Diderot, Cambridge. (۲۰۰۰).



Genealogy of Medical Sciences from the Perspective of Hadith*

Muhammad Ali Rezaei Esfahani^۱

Hassan Reza Rezaei^۲

Ahmad Muradkhani^۳

Abstract

The medical sciences have a special place in the Quran and Hadith, and they contain a subtle and abundant reference to the secrets of the body and its functions, as well as health and prevention issues, which have astonished the scientists. The genealogy of medical science means knowing the origin of medical science, whether it was divine revealed science - as the prophets used to cure some diseases with the help of divine revelation - or human experience over time. The present article seeks to answer the question of what is the genealogy of medical sciences from the perspective of narrations? The present study is organized by analytical-descriptive method and using divine verses and the views of commentators and hadiths of the Imams (A.S) and the method of collecting its contents is library-based-matters. This study examines three views of proponents and opponents of divine revelation and the theory of integration and criticizes their arguments. The theory of integration of revelation and experience on the genealogy of medical sciences, non-monopoly of medical topics in nutrition or treatment, non-entry of prophets in most branches of medicine and encouragement of revelation in some instances of nutrition and medicine and the important role of human experience in their development are the results of this article.

Keywords: Medical Narrations, Genealogy of Medicine, Human Experience.

*. Date of receiving: ۱۹,۰۴,۲۰۲۰ -Date of approval: ۲۰,۱۲,۲۰۲۱.

۱. Full-Professor of Quran and Hadith at Al-Mustafa International University, Qom, Iran, (Corresponding Author); (Rezaee.quran@gmail.com).

۲. PhD Candidate, Department of Quran and Hadith, Qom Branch, Islamic Azad University, Qom, Iran; (hasanreza.rezaee@gmail.com).

۳. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Its Principles, Qom Branch, Islamic Azad University, Qom, Iran; (ahmoradkhani@yahoo.com).



تبارشناسی علوم پزشکی از منظر حدیث*

محمدعلی رضایی اصفهانی^۱ - حسن رضا رضایی^۲ - احمد مرادخانی^۳

چکیده

علوم پزشکی در قرآن و حدیث، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و در آنها اشاره ظریف و فراوانی به اسرار بدن و کارکردهای آن و مسائل بهداشتی و پیشگیری مطرح شده که شگفتی دانشمندان را برانگیخته است. تبارشناسی علوم پزشکی یعنی شناخت منشأ علوم پزشکی که آیا وحی الهی بوده - همان طور که انبیاء، با مدد از وحی الهی به درمان برخی از بیماری‌ها می‌پرداختند - یا تجربه بشری در گذر زمان است. مقاله پیش‌رو در پی پاسخ به این پرسش است که تبارشناسی علوم پزشکی از منظر احادیث چگونه است؟ پژوهش حاضر با روش تحلیلی - توصیفی و با استفاده از آیات الهی و دیدگاه مفسران و احادیث ائمه معصومان علیهم‌السلام سامان یافته و روش گردآوری مطالب آن کتابخانه‌ای است. این پژوهش به بررسی سه دیدگاه موافقان و وحی الهی و مخالفان و نظریه تلفیق پرداخته و ادله آنها را به نقد کشیده است. نظریه تلفیق وحی و تجربه در تبار علوم پزشکی، عدم انحصار مباحث پزشکی در تغذیه یا درمان، عدم ورود پیامبران در اکثر شاخه‌های پزشکی و تشویق وحی در برخی از مصادیق تغذیه و طب و نقش بسزای تجربه بشر در رشد آن از نتایج این مقاله است.

واژگان کلیدی: احادیث طبّی، تبارشناسی طبّ، تجربه بشری، حدیث، علوم پزشکی، طب.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۳۰ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۹/۲۹.

۱. استاد تمام جامعة المصطفی العالمية، قم، ایران، (Rezaee.quran@gmail.com).

۲. دانش‌آموخته دکتری گروه قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران؛ نویسنده مسئول، (hasanreza.rezaee@gmail.com).

۳. استادیار گروه فقه و مبانی، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران؛ (ahmoradkhani@yahoo.cim).

مقدمه

علوم پزشکی، جایگاه ارزشمندی در بین ادیان، انبیاء و مردم دارد. به علت وجود بیماری و درد در بین مردم و نیاز ضروری آنها به درمان، جایگاه پزشکی را مضاعف نموده است. در احادیث، علاوه بر اشاره به داروها و درمان برخی از امراض و فوائد گیاهان، به تبار و ریشه ابتدایی علوم پزشکی نیز اشاره نموده است و شارحان برداشت‌های متفاوتی از احادیث نموده‌اند. برخی، استنباط الهی و وحیانی بودن علوم پزشکی نموده، اما برخی دیگر قائل به تجربی بودن آن هستند و وحی الهی را موردی و در مواقع ضروری تحلیل نمودند و قائلند انبیاء وارد حرفه پزشکی نشدند. برخی دیگر قائل به تلفیق وحی و تجربه شدند. از احادیث و کلام دانشمندان می‌توان، سه نظریه را درباره ریشه پزشکی برداشت کرد. موضوع فوق به صورت مقاله یا کتاب یافت نشد. بلکه به صورت موردی و در ذیل حدیث مرتبط با موضوع (که در ادامه خواهد آمد) بحث شده است. روش تحقیق به صورت توصیفی - تحلیلی و با استناد به منابع کتابخانه‌ای و استفاده از نرم‌افزارها تنظیم شده است. نگاه به دین از جهت اینکه برطرف کننده نیازهای مادی و معنوی است، رو به فزونی است. از طرف دیگر در لابه‌لای احادیث به قداست علم پزشکی و الهی بودن آن نیز اشاره شده است. همچنین برخی احادیث به تجربی بودن پرداخته است؛ از این رو ضرورت دارد با نگاه عمیق به تبارشناسی و پدیده پزشکی در احادیث پرداخت.

مفهوم‌شناسی

ابتدا به مفهوم‌شناسی دو واژه «پزشکی» و «طب» پرداخته می‌شود. «پزشکی» در فارسی به معنای دانش مداوای بیماران است (معین، ۱۳۷۱: ۷۷۵/۱) و در عربی به معنای «طب» آمده است. از این تعریف استفاده می‌شود که واژه پزشکی برای درمان بیماری‌های جسم و روح و روان نیز به کار می‌رود. پزشکی یک دانش کاربردی است و هدف آن حفظ و ارتقاء تندرستی، درمان بیماری‌ها و بازتوانی آسیب‌دیدگان است. این منظور با شناخت بیماری‌ها، تشخیص، درمان و جلوگیری از بروز آنها به انجام می‌رسد. دانش پزشکی بر روی طیف وسیعی از رشته‌ها شامل، فیزیک و زیست‌شناسی تا علوم اجتماعی، مهندسی و علوم انسانی بنا شده است. امروزه هدف دانش پزشکی استفاده از فناوری‌های دانش مینا و استدلال قیاسی برای رسیدن به راه‌حل مشکلات بالینی است. اکتشافات در باب ماهیت ژن‌ها و سلول‌ها دریچه‌ای برای تعریف فیزیولوژی بر مبنای سیستم‌های مولکولی فراهم کرده است. این



بصیرت فیزیولوژیکی راه را برای درک بهتر فرایندهای پیچیده بیماری‌ها و رویکردهای نو درمانی فراهم کرده است (پلگرینو، ۱۳۸۴: ۱۸).

«طب» در لغت به معنای درمان جسم و جان (ابن منظور، ۱۹۹۰: ۱/۵۵۴) آمده و در اصل به معنای «علم به شیء و مهارت در آن» است و به شخص از آن جهت که در عمل خود حاذق و ماهر است، طبیب می‌گویند (فراهیدی، ۱۴۰۵: ۷/۴۰۷؛ ابن فارس، مقاییس اللغة، ۱۳۸۵: ۳/۴۰۷). با توجه به تعریف لغوی، واژه «طب» منحصر به طبابت جسم نیست؛ بلکه برای درمان روح و روان انسان نیز به کار می‌رود. مترادف طب، پزشکی، طبابت، علم الابدان، حرفه پزشکی، درمان، معالجه، درمان‌شناسی، درمان کردن، معالجه کردن، درمانگری کردن، شفا دادن و... آمده است.

ابن سینا در تعریف طب می‌نویسد: «طب، دانشی است که از آن، حالات بدن انسان از لحاظ تندرستی و نبود آن، شناخته می‌شود و هدف از آن، حفظ تندرستی موجود و تلاش برای بازگرداندن آن است هنگامی که از دست می‌رود» (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۸/۱).

«تبار»، در لغت به معنای ریشه و اصل و نسب و دودمان است (معین، ۱۳۷۱: ۱/۱۰۹۱). پیشنهاد تبار در شناخت انساب اصطلاح بوده است، اما در گذر زمان توسعه یافت و تحلیل و پردازش در حوزه‌های گوناگون معرفتی و علوم انسانی صورت گرفته است و در اصطلاح، بررسی منشاء یک پدیده و سیر تحولات آن در بستر تاریخ را تبارشناسی می‌گویند (جهانیار، ۱۳۹۷: ۷۵/۸۳-۱۰۱). درباره تبار و منشاء علوم پزشکی با توجه به احادیث سه دیدگاه مطرح شده است که عبارتند از:

دیدگاه اول: علوم پزشکی؛ برخاسته از تجربه بشری

برخی از دانشمندان با استناد به احادیث، منشاء علوم پزشکی را تجربه بشری می‌دانند و قائلند که وحی الهی در آن دخالت ندارد و انبیاء نیز مبعوث به شریعت شدند نه مبعوث به علوم پزشکی. در اینجا به صورت اختصار به مهمترین دلیل آنها اشاره می‌شود.

۱. گفتار علمی و پزشکی انبیاء، برگرفته از عرف زمانه

برخی قائلند انبیاء در مسئله شریعت معصوم و از خطا مصون هستند و در غیر شریعت معصوم نبوده و مبتلا به خطا نیز هستند و معلومات آنها در مسئله علمی و پزشکی، فراتر از عرف زمانه نیست. منشاء چنین شبهه‌ای، برخی از حدیث است. مذهب اهل تسنن در مباحث عصمت نبی، احتمال اشتباه نبی (در غیر موارد تبلیغ وحی) را می‌پذیرند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۳۸۷) و بعدها

ابن خلدون (۸۰۸-۷۳۲ق) در مقدمه کتابش با استناد به حدیث نخل (حجاج نیشابوری، صحیح، ۱۹۹۴: ح ۴۳۵۷) می نویسد: «انبیاء مبعوث به شریعت و آخرت مردم هستند و در زمینه دنیا و علوم غیر دینی، همسطح عرف مردم می باشند» (ابن خلدون، ۱۴۰۸: ۹۴۳). کسانی که بعد از ابن خلدون به مسئله آگاهی پیامبر از علوم زمانه اشاره نموده اند از نظریه ابن خلدون تأثیر پذیرفته اند (فروخ، ۱۳۹۰: ۸۳) و دکتر سروش نیز در ادعای خود به تجربه بودن علوم طبیعی انبیاء اشاره و به نظریه ابن خلدون استناد می کند. (سروش، ، نامه بشر و بشیر (پاسخ اول به آیه الله سبحانی ۱۳۸۷).

حدیث معروف به تابیر نخل^۱، علاوه بر ضعف سند با الفاظ متفاوت و مضطرب نقل شده و در تضاد کامل با قرآن و عقل و تاریخ است. این حدیث در جوامع حدیثی معتبر شیعه و در منابع حدیثی قرن اول و دوم هجری اهل سنت، مانند موطأ ابن مالک، نقل نشده است؛ بلکه از قرن سوم هجری و در کتبی مثل صحیح مسلم (ح ۴۳۵۶ و ۴۳۵۸) و مسند احمد (حدیث سیده عائشة، ح ۱) پیدا شده است. در سند این حدیث، عایشه، انس بن مالک، طلحه بن عبیدالله، رافع بن خدیج و جابر قرار گرفته است که اهل سنت به آنها نگاه مثبت دارند اما بر اساس مبانی رجال شیعه قابل اطمینان نیستند. علاوه بر آن، این مطلب با آیاتی که لقاح گیاهان و ابرها را مطرح می کنند (حجر: ۲۲) و با دلالت التزامی آیاتی که بر زوجیت گیاهان و همه اشیاء تصریح کرده اند (رعد: ۳؛ یس: ۳۶؛ ذاریات: ۴۹) مخالف است. و در قرآن به علوم دنیایی انبیاء نیز اشاره شده است (بقره: ۳۱؛ مائده: ۱۱۰؛ یوسف: ۲۱ و...).

همچنین با عصمت پیامبر (علامه حلی، کشف المراد، ۱۴۰۷: ۳۴۹) و با شأن و شخصیت پیامبر که بدون علم و یقین حرف زده است نیز سازگار نیست (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۸: ۹۹/۵۲-۱۱۲).

آیا می توان پذیرفت که پیامبر به رغم زندگی در میان اعراب، از شیوه رایج در میان آنان برای تلقیح درخت خرما اطلاع نداشته و برای اولین بار با آن برخورد کرده و با توصیه به ترک این شیوه باعث خسارت مردم شده است؟! آیا مثلاً می توان پذیرفت کسی که سالها در کنار دریا زندگی می کند نداند

۱. «قَالَ قَدِمَ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ وَهُمْ يَأْبُرُونَ النَّخْلَ يَقُولُونَ بِاللَّحُونِ النَّخْلُ فَقَالَ مَا تَصْنَعُونَ قَالُوا كُنَّا نَصْنَعُهُ قَالَ لَعَلَّكُمْ لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا كَانَ خَيْرًا فَتَرَكُوهُ فَتَفَضَّتْ أَوْ تَفَضَّتْ قَالَ فَذَكَّرُوا ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيٍ...؛ پیامبر اسلام! وارد مدینه شدند، درحالی که مردم مشغول کرده افشانی درخت خرما بودند. پیامبر فرمود: چه می کنید؟ آنها برای پیامبر توضیح دادند. پیامبر فرمود: اگر این کار را انجام ندهید بهتر است! مردم لقاح نخلها را رها کردند. آن سال نخلها به ثمر نشست. به پیامبر تذکر دادند و ایشان فرمود: من فقط یک بشرم. هر وقت در امور دین شما امر کردم آن را دریافت نمایید، اما اگر براساس نظر شخصی خودم به چیزی امر کردم، شما بهتر از من می دانید. . . .» (محمد بن مسلم، ۱۹۹۴: ح ۴۳۵۷).



که برای صید ماهیان از تور استفاده می‌شود؟!!

۲. مشاوره پیامبر اسلام ﷺ با دیگران از جمله با عالمان علوم پزشکی

مشاوره و مشورت در قرآن و احادیث یک اصل انکار ناپذیر است و سبب مصونیت انسان‌ها از لغزش هاست. از پیامبر اسلام ﷺ نقل شده است که فرمود: «لَنْ يَهْلِكَ أُمَّرُؤٌ بَعْدَ مَشُورَةٍ؛ بعد از مشورت، هرگز کسی گمراه نخواهد شد و به بیراهه نخواهد رفت.» (مواعظ عددیه، ۱۵). امام علی علیه السلام می‌فرماید: «مَنْ شَاوَرَ الرَّجَالَ شَارَكَهَا فِي عُقُولِهَا؛ کسی که با بزرگان و صاحب‌نظران مشورت کند، در حقیقت او با عقل و درایت آنها مشارکت نموده است» (نهج البلاغه، کلمه ۱۵۲).

در چند آیه‌ای از قرآن، به پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) درباره مشورت با دیگران دستور می‌دهد («و شاورهم فی الامر» (آل عمران: ۱۵۹) «وامرهم شورا بینهم» (شوری: ۳۸). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در جنگ‌های بدر، احد، خندق، حدیبیه، جنگ با بنی قریظه و بنی‌نظیر و فتح مکه و جنگ تبوک با مسلمانان مشورت کرد. (قرآنی، ۴۱۴/۸) از این آیات برداشت می‌شود که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در مسائل دنیایی و علوم طبیعی و پزشکی با دیگران و اهل فن مشورت می‌کرد و اگر آگاهی وی الهی بوده مشورت با دیگران بی‌معناست (الاشقر، ۱۹۹۳: ۳۰-۳۶). اگر مشورت می‌کرد و خلاف آن را انجام می‌داد نه تنها به امت احترام نگذاشته بود، بلکه به نوعی روح آنان را جریحه‌دار می‌کرد. در نتیجه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آگاهی از علوم پزشکی نداشت و در زمان ضروری با دیگران مشورت می‌کرد.

تحلیل: اول: آیه مشاوره در حقیقت، روش معاشرت و همسویی با مردم را آموزش می‌دهد و مربوط به امور عامه اجتماعی است. اگر مدیران و رهبران در مسائل اجتماعی، مردم را شریک فکری خود بدانند؛ نتایج مثبت فراوانی دارد. اینکه مردم احساس می‌کنند در مدیریت کشور سهیم هستند و رهبران خود را از جنس خود می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۱۰/۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۶۸: ۱۴۴/۳). مقصود از «و شاورهم فی الامر» مشورت در احکام شرعی که از طریق وحی به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می‌رسد، نیست؛ بلکه مشاوره در قلمرو حکومت و تدبیر امور عام و اجتماعی است (طبرسی، ۱۴۱۵: ۴۲۸/۲)

دوم: مورد مشورت، تنها طرز اجرای دستورات و نحوه پیاده کردن احکام الهی بود و به عبارت دیگر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در قانون‌گذاری، هیچ وقت مشورت نمی‌کرد و تنها در طرز اجرای قانون نظر مسلمانان را می‌خواست؛ لذا گاهی که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم پیشنهادی را طرح می‌کرد، مسلمانان نخست سؤال می‌کردند که آیا این حکم الهی است؟ و یک قانون است که قابل اظهار نظر نباشد و یا مربوط

به چگونگی تطبیق قوانین می باشد، اگر از قبیل دوم بود اظهار نظر می کردند و اگر از قبیل اول بود تسلیم می شدند.

در جنگ بدر لشکر اسلام طبق فرمان پیغمبر ﷺ می خواستند در نقطه ای اردو بزنند. یکی از یاران بنام (حباب بن منذر) عرض کرد: ای رسول خدا ﷺ این محلی را که برای لشکرگاه انتخاب کرده اید، طبق فرمان خدا است که تغییر آن جایز نباشد و یا صلاح دید خود شما می باشد.

پیامبر ﷺ فرمود: فرمان خاصی در آن نیست، عرض کرد: اینجا به این دلیل و آن دلیل جای مناسبی برای اردوگاه نیست، دستور دهید لشکر از این محل حرکت کند و در نزدیکی آب برای خود محلی انتخاب نماید. پیغمبر اکرم ﷺ نظر او را پسندید و مطابق رأی او عمل کرد (ابن اثیر، ۱۴۱۸: ۵۶۷/۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۶۸: ۱۶۷/۳).

سوم. درست است که علوم پزشکی در اهداف اصلی رسالت تعریف نشده اما نمی توان به طور کل منکر علوم پزشکی در وحی شد؛ زیرا برخی از مبانی پزشکی (مانند: ارزش شناسی، جهان شناسی، خداشناسی، معرفت شناسی، همچنین عدم اقتباس آیات پزشکی، عدم تناقض آیات پزشکی، آیات پزشکی موافق با کرامت انسان، بدن امانت الهی و...) و دستگاه های بدن (دستگاه گردش خون (نحل: ۱۱۵؛ بقره: ۱۷۳ و مائده: ۳)، اسکلت بدن (بقره: ۲۴۷؛ منافقون: ۴؛ قیامت: ۴)، اعصاب (انسان: ۲۸)، استخوان (بقره: ۲۵۹؛ اسراء: ۴۹، ۹۸؛ مؤمنون: ۱۴، ۳۵، ۸۲؛ یس: ۷۸)، تنفس (انعام: ۱۲۵)) و بهداشت در قرآن (فردی (مائده: ۶)، تغذیه (یونس: ۹۳؛ جاثیه: ۱۶؛ بقره: ۵۷، ۱۶۸، ۱۷۲، ۲۶۷؛ نساء: ۱۶۰؛ مائده: ۴، ۵، ۸۷، ۸۸)، جنسی (نور: ۳۰؛ اسراء: ۳۲) و لسان وحی مطرح شده و پیامبر ﷺ نیز به تفسیر آنها پرداخته که منشاء و حیانی دارد (رضایی، ۱۳۹۸). صرف تجربی خواندن آن به سبب آیه مشورت به دور از انصاف است.

۳. پیامبران و ارجاع بیماران به طبیب

از تاریخ و احادیث استفاده می شود که پیامبران در مواجهه با بیماران، به جای طبابت آنها را به پزشک معرفی می کردند. برای نمونه، سعد بن ابی وقاص می گوید: وقتی بیمار شدم پیامبر ﷺ به عیادت من آمد و توصیه نمودند نزد پزشک حاذق با نام حارت بن کلدۀ ثقفی مراجعه نمایم (سلیمان، سنن ابن داود، ۱۴۲۱: ۲۲۳/۲). در حدیث دیگری که برای عیادت بیماری رفته بود به صراحت آمده «الاندعوک طبیباً» آیا طبیبی را دعوت کنم (الخطیب البغدادی، ۱۴۱۷: ۳۲۶/۶). در برخی مواقع



اصحاب، نسبت به دعوت طبیب اعتراض داشتند؛ اما پیامبر ﷺ اصرار بر آمدن طبیب داشت و می فرمود: خدا هیچ مرضی را نازل نکرد، مگر آنکه داروی آن را نازل کرده است. «ما انزل الله من داء الا انزل له شفاء» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۷۰/۵۹). ارجاع به طبیب یهودی و نصرانی نیز در متون روایی ما وجود دارد (همان، ۷۳). در حدیثی از امام رضا علیه السلام در پاسخ مامون آمده است که، دانش پزشکی که در نزد ما وجود دارد با تجربه بدست آوردم و با آزمایش و گذشت ایام، آنها را صحیح یافتم «فقال ابوالحسن علیه السلام: عندی من ذلک ما جرّیته و عرفت صحته بالاختبار و مرور الایام، مع ما وقفنی علیه من مضی من السلف، ممّا لا یسع الانسان جهله ولا یعذر فی ترکه فانا اجمع ذلک مع ما یقاربه مما یحتاج الی معرفته؛ امام رضا فرمودند: نزد من از آن (علم پزشکی) چیزهایی است که تجربه کرده ام و درستی آن را با بررسی و گذشت زمان دانستم. همراه با آنچه که از گذشتگانم بر آن آگاه گشتم، از آنچه که هیچ انسانی ندانستش را نشاید و عذری در ترک آن ندارد پس من آنها را جمع کردم همراه با آنچه به آن نزدیک است از آنچه محتاج به معرفتش هستی» (همان، ۳۰۷/۵۹). در نتیجه تبار علوم پزشکی برخاسته از تجربه بشری است نه وحی الهی.

تحلیل: ظاهر احادیث فوق نشان می دهد که پیامبر ﷺ هیچ اطلاعی از علوم پزشکی ندارد و نمی تواند درمان آن را بیان نماید. اما در مقابل احادیث فراوانی وجود دارد که پیامبر ﷺ به درمان اشاره می نمود. در حل آن باید گفت: پیامبران برای تربیت و هدایت بشر به سوی الله مبعوث شدند نه علوم پزشکی. هر چند در این مسیر و در راستای خداشناسی، به صورت موردی به طب و درمان اشاره دارند؛ اما به حرفه پزشکی وارد نشده اند و الا تمام مردم با حرفه های دیگر از پیامبر ﷺ انتظار فراگیری علوم مورد نیاز خود داشتند، در حالی که غیر ممکن بود. آنها در پی فرهنگ سازی هستند که برای هر کاری لازم است به اهل فنش مراجعه شود؛ «فاستلوا اهل الذکر» (نحل: ۴۳).

۴. بشر بودن پیامبران و عدم اطلاع از علوم پزشکی

آیات الهی به بشری بودن پیامبر ﷺ اشاره و فرق آنها با انسان های دیگر را فقط در دریافت وحی می داند. «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ؛ بگو: «من فقط بشری هستم مثل شما؛ (امتیازم این است که) به من وحی می شود که تنها معبودتان معبود یگانه است» (کهف: ۱۱۰). «قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا؛ بگو: «منزه است پروردگارم (از این سخنان بی معنی)! مگر من جز انسانی فرستاده خدا هستم ۱۹» (اسراء/۹۳). قائلین به بشری بودن علوم پزشکی، با توجه به آیات

فوق می‌گویند: آیات فوق، پیامبران را در غیر امور تشریحی مانند: پزشکی، همانند بشر معرفی کرده و نمی‌تواند علوم پزشکی و دنیایی آنها از عرف مردم فراتر رود (الاشفر، ۱۹۹۳، ۳۰-۳۶).

تحلیل: آیه در پاسخ کسانی که پیامبر صلی الله علیه و آله را خدا و غیر بشر معرفی می‌کردند یا اینکه فکر می‌کردند پیامبر آنها خدا یا فرشته باشد، نازل شده و خطاب می‌کند که پیامبر صلی الله علیه و آله همانند شما بشر است و در میان شما زندگی می‌کند و فرق آن با شما در دریافت وحی است. این بیان قرآن، انکار استعداد باطنی و اتصال به عالم و حیانی نیست؛ بلکه درصدد اثبات هم نوع بودن است. (طباطبایی، ۱۳۶۶، ۶۸۱/۳۱). آیه ۹۳ سوره اسراء نیز در پی خواسته‌های بی‌مورد و ابلهانه کفار نازل شد و خواسته‌های نامعقولی مانند جوشاندن چشمه آب، خانه پر از طلا و... مطرح ساختند و آیه فوق نازل شد که من بشری مثل شما هستم (مکارم شیرازی، ۱۳۶۸، ۲۸۲/۱۲). این آیه نیز در پی انکار کلام و حیانی پیامبر صلی الله علیه و آله نیست؛ بلکه در صدد اثبات هم نوع بودن است.

نتیجه: ادله کسانی که ادعای تجربی بودن علوم پزشکی را مطرح نمودند، ذکر و بیان شد که کسانی که به حدیث تائیر نخل متوسل شدند، ادعای آنها با قرآن و احادیث سازگاری ندارد و از طرف دیگر حدیث فوق از سند و متن خوبی برخوردار نیست. ادله دیگر آنها مانند بشر بودن پیامبر صلی الله علیه و آله و مامور به مشاوره، باید گفت: قرآن درصدد اثبات هم نوع بودن بوده و مسئله بشری بودن را مطرح ساخته است. مسئله مشاوره نیز یک امر اجتماعی و دخالت دادن مردم در سرنوشت مدیریتی کشور است. از این رو نمی‌توان ادعا کرد که تبار علوم پزشکی برخاسته از تجربه صرف است.

دیدگاه دوم: علوم پزشکی برخاسته از وحی الهی

برخی از دانشمندان، مانند غزالی و مرسی و... (که قائلند همه علوم در قرآن است) ریشه علوم پزشکی را و حیانی و الهی برشمردند و قائلند تجربه بشر در آن دخالت نداشت و ادله فراوانی برای آن ذکر نمودند. در اینجا به مهمترین دلیل‌ها اشاره خواهد شد:

۱. قرآن و آگاهی انبیاء به تمام علوم، از جمله پزشکی

برخی مانند غزالی (غزالی، ۲۸۹/۱)، و مرسی (التفسیر والمفسرون، ۴۷۸/۲-۴۸۲). معتقدند که ریشه تمام علوم و حیانی است و تمام علوم در قرآن نهفته است. طرفداران این نظریه با اشاره به آیات قرآن، پیامبران را مطلع به تمام علوم می‌دانند؛ چون پیامبران برای تربیت مردم و از بین بردن جهل و نادانی آنها ارسال شده و برای این کار، ضرورت داشت که به سلاح علم و آگاهی مجهز باشند؛



از همین رو، خداوند اسماء را به حضرت آدم* آموخت: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱) و به حضرت عیسیٰ علیه السلام خطاب کرد که من کتاب، حکمت، تورات و انجیل را به تو آموختم (مائده: ۱۱۰). علاوه بر موارد فوق، انبیا دارای علوم دیگری هم بودند؛ مانند: علم زره‌سازی (انبیاء: ۸۰)، آگاهی از تأویل خواب (یوسف: ۲۱)، آگاهی از زبان پرندگان (نمل: ۱۶)، علم غیب (جن: ۲۶ و ۲۷) و... در روایتی آمده است: «إن الله تبارک وتعالی أهبط آدم من الجنة وعرفه علم كل شیء، فکان مما عرفه النجوم والطب؛ خداوند آدم را از بهشت نازل کرد و به او هر علمی را آموخت، از جمله طب و نجوم» (مجلسی، ۱۳۸۵: ۲۷۵/۵۸).

مسئولیت سنگین پیامبران و بر عهده گرفتن ناخدایی کشتی هدایت مردم جهان می‌طلبد که از تمامی لغزش‌های فکری و عملی و گفتاری بدور باشند تا اعتماد مردم را جذب و هدایت آنها میسر شود؛ به همین دلیل مسلمانان بر عصمت انبیاء پافشاری می‌کنند (علامه حلی، ۱۴۰۷: ۳۴۸). از برخی از احادیث استفاده می‌شود که علم، نور است و اگر خداوند اراده نماید می‌تواند آن را به کسانی که شایسته هستند، عنایت کند: «لیس العلم بکثرة التعلّم والتعلیم، بل هو نور یقذفه الله فی قلب من یشاء؛ علم به واسطه زیادی تعلم نیست؛ بلکه نوری است که خداوند به قلب هر کسی که بخواهد می‌افکند.» (مجلسی، ۱۳۸۵: ۱۳۹/۶۷) با این بیان، پیامبران، سزاوارترین افرادی هستند که می‌توانند میزبان تمام علوم از جمله پزشکی باشند.

تحلیل: از آیات قرآن و احادیث استفاده می‌شود که انبیاء دارای تمامی علوم و حکمت بودند و در راستای هدایت معنوی بشر استفاده می‌کردند. دینی که انبیاء برای تبلیغ آن مبعوث شدند، نمی‌تواند به بیماری بدن بی تفاوت باشد؛ لذا مطالب اخلاقی و احکام و عقاید که در متون دینی مطرح شده، در راستای سلامت بدن تنظیم شده است. با وجود دارا بودن تمام علوم، و تجویز برخی از داروها، وارد حرفه و شغل پزشکی نمی‌شدند. اگر حضرت عیسیٰ علیه السلام بیماران لاعلاج را شفاء می‌داد، به معنای پزشک بودن وی نبود؛ بلکه به معنای اثبات اعجاز برای نبوت خویش بود. روش انبیاء در طب که دارای علوم الهی بودند، موردی و برای ادعای اعجاز و اثبات خداشناسی بوده است، نه به‌عنوان طبیب.

۲. آگاهی ائمه به تمام علوم، از جمله پزشکی

مرجعیت علمی و دینی ائمه علیهم السلام و آگاهی آنها به تمام علوم از جمله علوم پزشکی از طرق نقل و عقل قابل اثبات است. آیه «وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹) کلام آنها را در ردیف کلام پیامبر

اسلام ﷺ می‌داند (طبرسی، ۱۴۱۵: ۱۱۴/۳؛ طباطبایی، ۱۳۶۶: ۳۹۱/۴). آیه «یظهرکم تطهیرا» (احزاب: ۳۳) پیراستگی ائمه علیهم‌السلام از خطا و استواری آنها در کلام اشاره دارد. حضرت خضر توانست به مقامی برسد که استاد پیامبر شود (کهف: ۶۵) و آصف بن برخیا نیز (نمل: ۴۰) به قدرت الهی دست یابد در حالی که امام نبودند. از احادیث و مکتوبات ائمه علیهم‌السلام استفاده می‌شود که فراتر از زمان و احاطه به تمام علوم داشته‌اند (ری شهری، ۱۳۹۳: ۳۳۱/۱۰؛ نهج البلاغه، خ ۲۷۰).

طب، کیهان‌شناسی، گیاه‌شناسی، شیمی، فیزیک و غیره از زبان امام صادق علیه‌السلام نقل شده است؛ ۶۶۰۰ تألیف محصول مکتب امام صادق علیه‌السلام بوده است؛ مانند توحید مفضل (نصر، ۱۳۹۲: ۲۸۸؛ رضایی، ۱۳۹۵: ش ۴).

تحلیل: بی‌تردید اهل بیت علیهم‌السلام از دانش طبیعی و پزشکی برخوردار بوده‌اند و هر حدیثی مربوط به علوم طبیعی به شرط تمام بودن سند، قطعاً مطابق با واقع است. لازم به ذکر است که اهل بیت علیهم‌السلام به عنوان یک حرفه وارد مسئله علوم تجربی (پزشکی، نجوم و...) نمی‌شدند؛ بلکه ورود آنها به این علوم، به صورت موردی و گاه به عنوان اعجاز و کرامت بود، نه به صورت دائم و همیشگی؛ به عبارت دیگر، آنها مبعوث به شریعت شدند، نه مبعوث به علوم طب و غیره (ابن خلدون، ۱۴۰۸، ۴۹۴).

۳. اشاره صریح احادیث، به الهی بودن پزشکی

در متون روایی، احادیثی وجود دارد که بیان می‌کند، علوم پزشکی برخاسته از وحی است و انبیاء که واسطه بین خالق و مخلوق هستند، برای بشر ارسال نمودند. برای نمونه، امام علی علیه‌السلام فرمود: در قرآن آیه‌ای وجود دارد که همه طب در آن جمع شده است «بخورید و بیاشامید ولی اسراف نکنید». «و سُبُلَ قَبِيلٍ إِنَّ فِي الْقُرْآنِ كُلِّ عِلْمٍ إِلَّا الطَّبَّ فَقَالَ عليه‌السلام أَمَا إِنَّ فِي الْقُرْآنِ لَأَيَّةَ تَجْمَعُ الطَّبَّ كُلَّهُ - كُلُّوْا وَ اشْرَبُوا وَ لَا تُسْرِفُوا» (راوندی، ۱۳۸۵: ۷۵، ح ۱۷۴). در حدیث دیگری آمده است: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَهْبَطَ آدَمَ عليه‌السلام مِنَ الْجَنَّةِ وَ عَرَفَهُ عِلْمَ كُلِّ شَيْءٍ فَكَانَ مِمَّا عَرَفَهُ النُّجُومَ وَ الطَّبَّ؛ خداوند آدم را از بهشت فرود آورد و او را علم همه چیز آموخت. از جمله علوم نجوم و طب». (نوری، ۱۹۸۸: ۴۹۹/۶)

امام صادق علیه‌السلام در مناظره با طبیب هندی به صورت صریح بیان می‌کند که مطالب طبی را از پدرانم و آنها از رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از خدا اخذ کرده است. همان خدایی که جسم و روح را خلق نموده است. «فَقَالَ الْهِنْدِيُّ مِنْ أَيْنَ لَكَ هَذَا الْعِلْمُ فَقَالَ عليه‌السلام أَخَذْتَهُ عَنْ آبَائِي عَنْ رَسُولِ



اللَّهُ الْعَلَمِينَ الَّذِي خَلَقَ الْأَجْسَامَ وَالْأَرْوَاحَ» (صدوق، ۱۳۸۵: ۹۹).

بررسی: قائلین به وحیانی بودن علم طب، به احادیث فوق استناد نمودند. اما لازم است به این نکته توجه کنیم که انبیاء دارای علوم جامع بودند ولی از علوم استفاده می‌کردند که در راستای اهداف رسالت باشد. برای نمونه، اخلاق، عقاید، احکام را تبلیغ می‌نمودند و وارد حرفه تخصصی پزشکی و غیره نمی‌شدند و آن را به اهلس واگذار می‌کردند. هر چند در مواقعی، موردی یا از باب ضروری به طب می‌پرداختند ولی نمی‌توان به واسطه بیان موردی، آنها را ابداع کننده علم طب نامید. علاوه بر آن، این احادیث با احادیث دیگری که علوم پزشکی را برخواسته از تجربه می‌داند در تعارض است. (مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۰۷/۵۹) در حل تعارض می‌توان گفت: احادیثی که اشاره به پزشکی دارد از مسائل و مصادیق پزشکی و احادیثی که اشاره به تجربی بودن می‌کند ماهیت پزشکی است.

۴. تأیید برخی از علما به الهی بودن علوم پزشکی

برخی از علما و دانشمندان قدیم و معاصر، به الهی بودن علوم پزشکی اذعان نمودند. شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۳ق) طریق علم طب را وحی الهی می‌داند «طب، دانشی است درست که آگاهی از آن، امری ثابت است و راه دسترس بدان نیز وحی است. آگاهان به این دانش، آن را تنها از پیامبران بهره گرفته‌اند؛ چه آنکه نه برای آگاهی یافتن از حقیقت بیماری، جز به کمک سمع (ادله نقلی) راهی هست و نه برای آگاه شدن به درمان، راهی جز توفیق. بدین سان ثابت می‌شود که یگانه راه این آگاهی، شنیدن از همان خدایی است که به همه نهفته‌ها آگاه است.» و معتقد است که پزشکان علم طب را از انبیاء اخذ نمودند (مفید، ۱۴۱۳: ۱۲۲-۱۲۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۷۵/۵۱) و سید عبدالله شبر (۱۱۸۸-۱۲۴۲ق) دارو و شفاء را از جانب خداوند می‌داند و در ادامه می‌گوید: طب صحیح در نزد انبیاء و ائمه است (شبر، بی تا، ۱۷). برخی دیگر به خاطر اعتقاد به عصمت انبیاء و وحی بودن گفتار آنها، مطالب طب آنها را برگرفته از وحی الهی می‌دانند (علی رضا قره بلوط، ۱۴/۱).

برخی دیگر اشاره لطیفی به خلقت بشر و آگاهی خدا به اسرار بدن نموده و قائلند: هیچ بیماری نیست مگر خداوند برای آنها دارویی خلق کرده است. بهترین واسطه بین خدا و بشر انبیاء بودند و برای آنها ضرورت داشت داروها را برای مردم معرفی نمایند («ما من داء الا و خلق الله له دواء» (قروینی، ۱۳۹۲، ۶). حتی برخی‌ها معتقدند پیامبران علاوه بر تزکیه روح، برنامه‌هایی برای جسم و درمان بیماریها داشتند («قد اهتموا بمعالجة الجسد کاهتمامهم بمداواة الروح» (الجواهری، ۱۳۸۵: ۱۳).

بررسی: از دیدگاه علما این طور برداشت می شود چون انبیاء دارای عصمت و علم لدنی بودند؛ پس آگاهی به علوم طب نیز داشتند. تا اینجا کسی منکر کلام علما نیست. اما کلام بعدی علما که پزشکان علم طب را از انبیاء فرا گرفتند، ادله کافی برای آن متذکر نشدند و در تاریخ نیز چنین چیزی مشاهده نشده است. هر چند انبیاء، طب را به صورت موردی بیان کرده باشند اما نمی توان آن را تعمیم داد. علاوه بر آن علمای دیگر چنین اعتقادی ندارند (صدوق، ۱۴۱۴: ۸۹؛ مفید، ۱۴۱۳: ۱۲۱؛ شاطبی، ۱۴۲۰: ۶۲/۲).

دیدگاه سوم: علوم پزشکی؛ تلفیقی از وحی و تجربه

گروهی از اندیشمندان، مانند: علامه مجلسی، شاطبی، خطابی و... ریشه علوم پزشکی را تلفیقی از وحی و تجربه می دانند. به این معنا، انبیاء در مواقع ضروری و نیاز مردم، آنها را از طریق وحی درمان می کردند و اهل فن با اخذ آن و با افزودن تجربه، علوم پزشکی را گسترش می دادند.

شیخ صدوق (۳۸۱ق) نسخه های طبی پیامبر ﷺ را به چند دسته تقسیم می کند. برخی ها را بر اساس جغرافیا و آب و هوای مکان بیمار، و برخی دیگر را بر اساس طبع مریض (گرم و سرد و معتدل) درمان می کردند و این نسخه ها برای بیماران دیگر تاثیری نداشت (صدوق، ۱۴۱۴: ۸۹). هر چند شیخ مفید کلام صدوق را نشانه و حیانی بودن علوم پزشکی می داند (مفید، ۱۴۱۳: ۱۲۱)؛ اما برخی دیگر نشانه تلفیقی بودن ذکر می کنند. زیرا فهمیدن طبع گرم و سرد بر اساس تجربه شخصی می باشد نه وحی الهی.

ابو سلیمان خطابی (۳۸۸ق) گفتار پیامبر ﷺ را در زمینه پزشکی، دو نوع معرفی کرد؛ برخی از مطالب طبی پیامبر ﷺ برگرفته از مذهب عرب (تجربی) و دیگری از وحی الهی بوده است (خطابی، ۱۴۰۹: ۱۰۸/۲). و ابواسحاق شاطبی (۷۹۰ق) نیز علم طب را مشتمل بر دو قسم بیان کرد. قسمی را برگرفته از طب عرب و تجربی و دیگری را برگرفته از وحی قرآنی و احادیث قطعی (شاطبی، ۱۴۲۰: ۶۲/۲). علامه مجلسی نیز علم طب را تلفیقی از تجربه و وحی می داند (مجلسی، ۱۴۰۴: ۷۸/۵۹).

آقای ری شهری درباره مبدء پزشکی نکته قابل تاملی دارد و می گوید: آغاز شکل گیری دانش طب، ریشه ی وحیانی دارد. ولی تجربه عالمان به آن افزوده و آن را گسترش داد. از این رو نمی توان گفت وحی تنها راه دستیابی به دانش طب است. از سوی دیگر، پیامبر ﷺ و امامان علیهم السلام دانش گسترده داشتند که بخشی از آن علم طب محسوب می شد؛ لکن هیچ گاه به عنوان پزشک بدان رو نکرده اند



(محمدی ری شهری، ۱۳۸۵: ۱۵/۱).

تحلیل: نظریه تلفیق وحی و علوم پزشکی به مقصود نزدیکتر است. اما به این نکته باید توجه داشت که علوم پزشکی به بهداشت تغذیه یا درمان درد برخی از اعضا خلاصه نمی‌شود. پزشکی شاخه‌های مختلفی را در بر می‌گیرد. از درمان بیماری‌ها گرفته تا جراحی و ترکیب دارو و پیشگیری و... قطعا پیامبران در اکثر آنها وارد نشده‌اند. در تاریخ به جراحی پیامبران نیز اشاره نشده است. حتی در کشورهای دیگر مانند هند و چین از کشورهای دارای ادیان و پیامبر، رشد مضاعفی در طب داشتند. نباید مبدء علم پزشکی را وحی بدانیم. بلکه در برخی مواقع آنهم به صورت موردی به برخی تغذیه اشاره کردند که از آن نمی‌توان مبدء پزشکی برداشت کرد. در نتیجه وحی در تشویق و برخی از موارد طب اشاره دارد ولی تجربه بشر در ابداع برخی از علوم و رشد آن نقش کلیدی داشته است.

نتیجه‌گیری

ادله کسانی که ادعای تجربی بودن علوم پزشکی را دارند دارای خدشه است و کسانی که به حدیث تبیین نخل متوسل شدند ادعای آنها با قرآن و احادیث سازگاری ندارد. از طرف دیگر حدیث فوق از سند و متن خوبی برخوردار نیست. ادله دیگر آنها مانند بشر بودن پیامبر ﷺ و مأمور به مشاوره باید گفت: قرآن درصدد اثبات هم نوع بودن بوده و مسئله بشری بودن را مطرح ساخته است. مسئله مشاوره نیز یک امر اجتماعی و دخالت دادن مردم در سرنوشت مدیریتی کشور است. از این رو نمی‌توان ادعا کرد که تبار علوم پزشکی برخاسته از تجربه صرف است؛ زیرا انبیاء در بین مردم از نسخه‌های درمان برخی از بیماری‌ها استفاده می‌کردند و آنها آگاهی از تمام علوم داشتند. همچنین با بررسی ادله تبارشناسی علوم پزشکی در وحی الهی یافت می‌شود که ادله آنها نیز تمام نیست و قابل خدشه است. هر چند انبیاء دارای حکمت و علوم بودند و از علوم پزشکی آگاهی داشتند اما آنها به‌عنوان یک حرفه وارد این شغل نشدند و به صورت موردی و در برخی از درمان بیماری‌ها وارد می‌شدند. با این وجود نمی‌توان علوم پزشکی با آن وسعت را ریشه در وحی الهی دانست. آنچه به صواب نزدیکتر است آن است که علوم پزشکی تلفیقی از وحی و تجربه است. وحی در تشویق به فراگیری علوم پزشکی و برخی از موارد بهداشت و درمان و دستگاهها اشاره دارد ولی تجربه بشر در ابداع برخی از علوم و رشد آن نقش کلیدی داشته است.

فهرست منابع

۱. ترجمه قرآن، رضایی اصفهانی، محمد علی و همکاران، نخستین ترجمه گروهی قرآن کریم، قم: دار الذکر، ۱۳۸۴ ش.
۲. ابن ابی الحدید، ابوحامد، عبد الحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغه، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۳. ابن اثیر، علی بن محمد، أسد الغابة فی معرفة الصحابة، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ ق.
۴. ابن اثیر، علی بن محمد، موسوعة طبقات الفقهاء، قم: نشر مؤسسه امام صادق، ۱۴۱۸ ق.
۵. ابن بابویه قمی (صدوق)، علل الشرايع، نجف: مکتبۃ الحیدریه، ۱۳۸۵ ش.
۶. ابن بابویه (شیخ صدوق)، الاعتقادات، تحقیق عصام عبدالسید. بی جا، دارالمفید، ۱۴۱۴ ق.
۷. ابن حجاج نیشابوری، مسلم، صحیح مسلم، محقق: محمد سالم هاشم، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۴ م.
۸. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الإصابة فی تمييز الصحابة، محقق: عادل احمد عبدالموجود، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۹. ابن حنبل، احمد، مسند الامام احمد بن حنبل، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۹۹۴ م.
۱۰. ابن حنبل، احمد، معالم المدرستین، بیروت: مؤسسه نعمان، ۱۴۱۰ ق.
۱۱. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، مقدمه ابن خلدون، بیروت: دار الحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ ق.
۱۲. ابن سینا ح. ۱۳۶۳ ش. قانون در طب. تهران: سروش.
۱۳. ابن فارس بن زکریا ا. ۱۴۰۴ ق. معجم مقاییس اللغة. بی جا: مرکز نشر مکتب اعلام اسلامی.
۱۴. ابن ماجه قزوینی، محمد بن زید، سنن ابن ماجه، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۱ ق.
۱۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دارالبیروت، ۱۹۵۵ م.
۱۶. ابوریه، محمود، اضاء علی السنة المحمديه، قم: بطحاء، [بی تا].
۱۷. الاشقر، م، ۱۹۹۳، مدى الاحتجاج بالاحادیث النبویه فی شئون الطبیه و العلاجیه، دار النفائس، عمان.
۱۸. اصفهانی، محمد علی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، رشت، مبین، ۱۳۸۵ ش.



۱۹. آقابزرگ طهرانی، محمدحسن، الذریعة إلى تصانیف الشیعة، مصحح: رضا بن جعفر مرتضی العاملی، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۳۰ق/۲۰۰۹م.
۲۰. انوری ح. ۱۳۸۲ش. فرهنگ بزرگ سخن. چاپ دوم. تهران: سخن.
۲۱. بیضون، لیب، اعجاز علمی در سخنان امام علی*، مترجم: حسن رضا رضایی، قم: زمزم هدایت، ۱۳۹۰ش.
۲۲. پاینده، ابوالقاسم، نهج الفصاحة، تهران: دنیای دانش، ۱۳۶۳ش.
۲۳. پلگرینو، فلسفه پزشکی در جستجوی تعریف، ترجمه: همتی مقدم، سروش اندیشه، سال سوم، شماره یازدهم، ۱۳۸۴ش.
۲۴. جندی، عبدالحلیم، الامام جعفر الصادق*، تهران: مجمع جهانی تقریب بین مذاهب اسلامی، ۱۴۲۷ق.
۲۵. الجواهری، طب الامام امیرالمؤمنین، اعتماد کاظمین، ۱۳۸۵ق.
۲۶. حاکم نیشابوری، محمدبن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، محقق: عبدالسلام بن محمد بن عمر علوش، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۸ق.
۲۷. حرعاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعة، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۳۹۱ق.
۲۸. حیدر، شیخ اسدالله، الامام الصادق و المذاهب الاربعه، تهران: مؤسسه الصادق، ۱۳۸۳ش.
۲۹. خطابی ح، اعلام الحدیث فی شرح صحیح البخاری، مکه: محمدبن سعد آل سعود، ۱۴۰۹ق.
۳۰. دهخدا، لغت نامه دهخدا، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش.
۳۱. رضایی اصفهانی، محمدعلی، بررسی حدیث «تأثیر النخل»: (ادعای خطای علمی پیامبر ﷺ در لقاح و زوجیت گیاهان)، مجله علوم حدیث، شماره ۵۲، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۸ش.
۳۲. رضایی اصفهانی، محمدعلی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، قم: مبین، ۱۳۸۵ش.
۳۳. رضایی، حسن رضا، شگفتی های پزشکی در نهج البلاغه، قم: زمزم هدایت، ۱۳۸۹ش.
۳۴. سبحانی تبریزی، جعفر، اصول الحدیث و احکامه، قم: مؤسسه الامام الصادق*، ۱۴۱۴ق.
۳۵. سبحانی تبریزی، جعفر، موسوعه طبقات الفقها، قم: مؤسسه الامام الصادق*، ۱۴۱۸ق.
۳۶. سروش، عبدالکریم، نامه بشر و بشیر (پاسخ اول به آیه الله سبحانی) روزنامه کارگزاران، ۱۹ و

۱۳۸۷/۱۲/۲۰

۳۷. سلیمان، سنن ابی داود. قاهره: جمعیه المکنز الاسلامی، ۱۴۲۱ق.
۳۸. سید رضی، نهج البلاغه، مترجم؛ محمد دشتی، قم: انتشارات یاسین نور، ۱۳۹۲ش.
۳۹. سیدمرتضی، علی بن حسین بن موسی، الانتصار شریف، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: ۱۴۱۵ق.
۴۰. شاطبی، الموافقات فی اصول الشریعه، تحقیق خ شبل، بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیه، ۱۴۲۰ق.
۴۱. شبر، تفسیر القرآن الکریم، بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی تا.
۴۲. صدوق، محمد بن علی، الخصال، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: ۱۴۰۳ق.
۴۳. صفار، محمد بن حسن بن فروخ، بصائر الدرجات الکبری فی فضائل آل محمد، چاپ دوم، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۴۴. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان، مترجم: سید محمد باقر موسوی همدانی، چاپ سوم، قم: رجا، ۱۳۶۶ش.
۴۵. طبرانی، ابوالقاسم سلیمان بن احمد، المعجم الاوسط، محقق: ابراهیم الحسینی، [بی جا]: دارالحرمین، ۱۴۱۵ق.
۴۶. طبرانی، ابوالقاسم سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر، محقق: حمدی عبدالمجید السلفی، [بی جا]: مکتبه ابن تیمیة، [بی تا].
۴۷. طبرسی، احمد بن علی، احتجاج، تهران: اسلامیه، ۱۳۸۱ش.
۴۸. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، بیروت: مؤسسه الاعلمی، ۱۴۱۵ق.
۴۹. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
۵۰. طوسی، خواجه نصیرالدین، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: ۱۴۰۷ق.
۵۱. طوسی، محمد بن حسن، رجال الطوسی، محقق و مصحح: جواد قیومی اصفهانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: ۱۳۷۳.
۵۲. عاملی، سیدمرتضی، الصحیح من سیره النبی الاعظم، [بی جا]: سحرگهان، ۱۴۱۹ق.
۵۳. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، نور الثقلین، قم: دارالتفسیر، ۱۳۸۲ش.



۵۴. عسگری، علامه سیدمرتضی، احادیث ام‌المؤمنین عایشه (ادوار من حیاتها)، قم: توحید، ۱۴۱۴ق.
۵۵. علامه حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۷ق.
۵۶. عمر فروخ، ابن عبدالله بن عبدالرحمن، تاریخ علوم عند العرب، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۳۹۰ق.
۵۷. عمید، فرهنگ فارسی عمید، تهران: امیرکبیر، چاپ دهم، ۱۳۷۶ش.
۵۸. فارسی، علی بن بلبان، صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان، محقق: شعیب الارنؤوط، بیروت: مؤسسه الرسالة، ۱۴۱۴ق.
۵۹. فراهیدی، العین. قم: دارالجهره. ۱۴۰۵ق.
۶۰. فضل، عبدالهادی، اصول الحدیث، بی جا، مؤسسه ام‌القری، ۱۴۱۶ق.
۶۱. فیض کاشانی، ملا محمد محسن، وافی، اصفهان: مکتب الامام امیرالمؤمنین علی x العامة، ۱۳۶۵ش.
۶۲. قاضی عبدالجبار، احمد بن خلیل، شرح الاصول الخمسه، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۶۳. قزوینی، طب جامع امام صادق علیه السلام، ترجمه: راشدی و راشدی. پیام عدالت، ۱۳۹۲ش.
۶۴. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، مترجم: محمدباقر کمره‌ای، چاپ سوم، قم: اسوه، ۱۳۷۵ش.
۶۵. کشی، محمد بن عمر، رجال الکشی اختیار معرفة الرجال، مصحح: مهدی رجایی، قم: مؤسسه آل‌البیت^۸، ۱۳۶۳ش.
۶۶. کورانی، علی، الف سوال و اشکال علی المخالفین لاهل البيت الطاهرين، بیروت: مرکز الابحاث العقائديه، [بی تا].
۶۷. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الأنوار، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۵ش.
۶۸. محمدی ری شهری. موسوعة الاحادیث طویه. ترجمه: صابری. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث. ۱۳۸۵ش.
۶۹. محمدی ری شهری، دانشنامه امیرالمؤمنین، چاپ چهارم، قم: دارالحدیث، ۱۳۹۳ش.
۷۰. محمدی ری شهری، محمد، اهل بیت در کتاب و سنت، چاپ دوم، قم: دارالحدیث،

۱۳۹۴ ش.

۷۱. محمود ابوریه، شیخ المصنیره ابوهریره، مصر: دارالمعارف، بی تا.
۷۲. مدیر شانه چی، کاظم، علم الحدیث، چاپ دوازدهم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: ۱۳۷۷ ش.
۷۳. معلوف، لوئیس، المنجد فی اللغه و الاعلام، بیروت: المكتبة الشریقه، ۱۹۹۸ م.
۷۴. مفید، تصحیح الاعتقاد، قم: کنگره جهانی هزاره مفید، ۱۴۱۳ ق.
۷۵. مفید، محمد بن محمد، ارشاد، مصحح: محمد باقر بهبودی، تهران: [بی نا]، ۱۳۵۲ ش.
۷۶. منصور، ذبیح الله، مغز متفکر جهان شیعه، تهران: جاویدان، ۱۳۶۸ ق.
۷۷. نجفی، محمد صادق، اضواء علی الصحیحین، مترجم: یحیی کمالی بحرانی، قم: مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۷۸. نصر، سید حسن، تأسیس الشیعه للعلوم الاسلام، قم: ذوی القربی، ۱۳۹۲ ش.
۷۹. نصر، سید حسن، مغز متفکر شیعه، تهران: جاویدان، ۱۳۸۲ ش.
۸۰. نصیری، علی، حدیث شناسی، قم: سنابل، ۱۳۸۳ ش.
۸۱. هاشمی، محمدیحیی، الامام الصادق ملهم الکیما، بغداد: حدیث الشهر، ۱۳۶۹ ق.
۸۲. هاشمی، محمدیحیی، کتاب البدعه، تهران: نشر شعر، ۱۴۱۶ ق.
۸۳. هیثمی، نورالدین علی بن ابی بکر، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸ ق.



The Geometry of Hadith Sciences Emphasizing the Establishment of “Philosophy of Hadith” as a New Science*

Seyyed Ali Seyedov^۱

Abdolhossein Khosropanah^۲

Mehdi Mehrizi^۳

Muhammad Ali Rezaei Esfahani^۴

Abstract

Hadith sciences have been formed as needed over time. The future studies of hadith sciences indicate the necessity of producing and establishing two other sciences called “Philosophy of Hadith” and “Philosophy of Hadith Sciences”. These two sciences are the product of two types of views on hadith and the sciences of hadith. Philosophy of Hadith is considered as one of the relative philosophies to sciences and of the primary degree sciences and the philosophy of the sciences of Hadith is considered as one of the relative philosophies to the sciences and one of the secondary sciences. Each has a specific epistemological system. The establishment of relative philosophies in the contemporary era is necessary not only for hadith or hadith sciences but also for a part of Islamic sciences. Establishing the philosophy of hadith does not necessarily mean that all its contents and issues are new. Some of its topics have been more or less discussed in the past. A more serious reflection on the fundamental issues of hadith in a particular order and structure, along with analysis, critique and addition of new contemporary issues to it, with a historical-logical approach, has necessitated the establishment of the philosophy of hadith as a new science. The purpose of the author in this article is the structure and divisions of the geometry of hadith sciences and to complete it by adding two new sciences with emphasis on definition and expressing its necessity and important issues. A detailed explanation of each of the issues of the philosophy of hadith requires further independent researches.

Keywords: Hadith Sciences, Future Studies, Relative Philosophies, Philosophy of Hadith, Philosophy of Hadith Sciences.

*. Date of receiving: ۱۳, ۰۴, ۲۰۲۱ -Date of approval: ۲۲, ۱۱, ۲۰۲۱.

۱. PhD in Comparative Hadith Sciences, Al-Mustafa International University, Assistant Professor, Department of Quranic Interpretation and Sciences, Gulistan Branch, (Corresponding Author) (zinnur۲۰۰۳@mail.ru)

۲. Faculty Member of Qom Institute of Islamic Culture and Thought, Iran; (khosropanahdezfuli@gmail.com).

۳. Associate Professor, Department of Quran and Hadith, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran. Iran. (toosi۲۱۷@gmail.com).

۴. Full Professor at Al-Mustafa International University, Qom, (info@rezaeesfahani.com).



هندسه علوم حدیث

با تأکید بر تأسیس «فلسفه حدیث» به مثابه دانش نوین*

سیدعلی سیداف^۱ - عبدالحسین خسروپناه^۲ - مهدی مهریزی^۳ - محمدعلی رضایی اصفهانی^۴

چکیده

دانش‌های حدیثی در گذر زمان به حسب نیاز شکل گرفته‌اند، آینده‌پژوهی علوم حدیث، حکایت از ضرورت تولید و پایه‌گذاری دو دانش دیگری به نام «فلسفه حدیث» و «فلسفه علوم حدیث» دارد. این دو دانش، محصول دو نوع نگاه نسبت به حدیث و علوم حدیث است. فلسفه حدیث از فلسفه‌های مضاف به امور و از دانش‌های درجه یک و فلسفه علوم حدیث از فلسفه‌های مضاف به علوم و از دانش‌های درجه دو تلقی می‌شود. هر کدام دارای نظام معرفتی خاصی است. تأسیس فلسفه‌های مضاف در دوران معاصر نه فقط نسبت به حدیث و یا علوم حدیث بلکه برای بخشی از علوم اسلامی، ضرورت دارد. پایه‌گذاری فلسفه حدیث لزوماً به معنای جدیدبودن همه مفردات و مسائل آن نیست برخی از مباحث آن، در گذشته نیز کم‌وبیش مطرح بوده است. تعمق و نگاه جدی‌تر نسبت به مسائل بنیادین حدیث در چینش و ساختار خاصی، همراه با تحلیل، نقد و بررسی و افزودن مباحث نوین معاصر بر آن، با رویکرد تاریخی - منطقی، تأسیس فلسفه حدیث را به مثابه دانش نوین، لازم ساخته است. هدف نگارنده نیز در این مقاله، ساختارشناسی و تقسیمات هندسه علوم حدیث و تکمیل آن با افزودن دو دانش جدید با تأکید بر چیستی و بیان ضرورت و اهمیت مسائل است. تبیین تفصیلی هر یک از مسائل فلسفه حدیث، نیازمند پژوهش مستقل بعدی است.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۲۴ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۹/۰۱.

۱. دکتری علوم حدیث تطبیقی جامعة المصطفی العالمية و استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن نمایندگی گلستان، ایران، (نویسنده مسئول): (zinnur2003@mail.ru).

۲. دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی قم، ایران؛ (Khosropanahdezfali@gmail.com).

۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران، ایران؛ (Toosi217@gmail.com).

۴. استاد تمام جامعة المصطفی العالمية، قم؛ (infa@rezaeesfahani.com).



مقدمه

بدون شک رشد و شکوفایی هر علمی (اعم از علوم اسلامی، انسانی، تجربی) تدریجا در گذر زمان صورت می‌گیرد. علوم حدیث نیز از این امر مستثنی نیست از این رو دانش‌های حدیثی پس از عصر رسالت به حسب ضرورت با وسیع شدن دامنه سوالات حدیثی مخاطبان، به تدریج توسط دانشمندان پایه‌ریزی شد و در مراحل بعدی رشد چشم‌گیری پیدا کرد که برخی ۵۲ - ۶۵ و ۱۰۰ شاخه علمی برای آن بر شمردند. (دلبری، ۱۳۹۶: ۱۸). ولی تقسیم مناسب این است که همه دانش‌های حدیثی را به آنچه هست (یعنی دانش‌های حدیثی که گذشتگان و پیشینیان، پدید آورده‌اند). و آنچه باید باشد. (آنچه را که معاصرین باید و لازم است پدید آورند.) تقسیم‌بندی نماییم. چرا که ضرورت زمان، و آینده‌پژوهشی علوم حدیث، آن را اقتضاء دارد و نمی‌شود از تأسیس دانش‌های جدید صرف‌نظر کرد چرا که در غیر این صورت، بیگانگان به ناحق به آن دامن خواهند زد. با وجود اختلاف نظرها نسبت به فلسفه‌های مضاف (طاهری خرم‌آبادی، آیین حکمت، ۱۳۸۹: ۵؛ رشاد، قیسات، ۱۳۸۵: ۳۹ و ۴۰؛ همان، آیین حکمت اسلامی، ۱۳۸۵ و ۱۳۹۴: ۵؛ محیطی اردکان، معرفت، ۱۳۹۳: ۲۰۷؛ رشاد، ذهن، ۱۳۹۴: ۶۳؛ خسروپناه و همکاران، اندیشه نوین دینی، ۱۳۸۶: ۱۰؛ فنایی اشکوری، ماه فلسفه، ۱۳۹۰: ۴۸؛ محمدی، معرفت فلسفی، ماهنامه سوره اندیشه، ۱۳۹۰: ۵۰). (طاهری خرم‌آبادی، «فلسفه‌های مضاف»، آیین حکمت علوم اسلامی، ش، ۵، ۱۳۸۹؛ علی اکبر رشاد، «فلسفه مضاف»، قیسات، ۱۳۸۵: ش، ۳۹ و ۴۰؛ علی اکبر رشاد، «تعریف فلسفه ی مضاف»، ذهن، ۱۳۹۴: ش، ۶۳: حسن محیطی اردکان، «نقد و بررسی نظریه دیدبانی پیرامون ماهیت فلسفه مضاف»، معرفت، ش، ۲۰۷، ۱۳۹۳؛ خسروپناه، دیرباز، و فنایی، «نقد و بررسی کتاب فلسفه فلسفه اسلامی»، کتاب ماه فلسفه، ش ۴۸: ۱۳۹۰، ص. ۱۰۵-۱۲۱؛ فنایی اشکوری محمد، «ملاحظات درباره کتاب «فلسفه فلسفه اسلامی»، معرفت فلسفی، ش ۸. ۳ (پیاپی ۳۱)، ۱۳۹۰، ص. ۲۲۷-۲۴۵؛ علی محمدی، «ملاحظات در خصوص تنوری حجة الاسلام خسروپناه درباره ی فلسفه‌های مضاف»، سوره اندیشه، ش ۵۰-۵۱. ۱۳۹۰، ص. ۴۳-۴۵). خوشبختانه اصل ظهور فلسفه‌های مضاف تا حدودی مورد اتفاق دانشمندان است. لذا شاهد ظهور برخی از فلسفه‌های مضاف نسبت به علوم اسلامی هستیم. فلسفه حدیث و فلسفه علوم حدیث به‌عنوان دو دانش نوین نیز از جمله فلسفه‌های مضاف تلقی می‌شود که نگاهی به آینده علوم حدیث ضرورت تأسیس آن دو را به دنبال دارد که این مقاله در نظر دارد تا فلسفه حدیث را به مثابه دانش نوین به اجمال تبیین نماید و بر ضرورت تأسیس آن تأکید ورزد. (خسروپناه،

اندیشه ی نوین دینی، ۱۳۸۶: ۱۰). البته ضرورت دارد قبل از معرفی این دانش، نگاه نسبتاً جامعی به تقسیمات و دانش‌های پیشین حدیثی داشته باشیم تا بتوانیم با مقایسه میان آنها و روند رو به کمال علوم حدیثی، جایگاه و ضرورت تأسیس دانش فلسفه حدیث را به خوبی درک کنیم از این رو اینک به بیان تقسیمات و سیر شکل‌گیری علوم حدیث خواهیم پرداخت.

الف. تقسیمات دانش‌های حدیثی نزد اهل سنت

فعالیت‌های حدیثی در ابتدا در سایه تشویقات رسول گرامی با روایت‌الحدیث آغاز شد. پس از رحلت پیامبر اکرم نگارش آن بنا بر دلائلی، حدود یک قرن کم‌رنگ شد و رسماً متوقف گردید. نقل، مخصوصاً نگارش حدیث در این مدت به ندرت صورت می‌پذیرفت. نقل و تدوین حدیث پس از دستور عمر بن عبدالعزیز رسماً آغاز شد که در زمان صاحبان صحاح و سنن در قرن سوم و پس از آن نسبتاً به اوج خود رسید و کمال یافت. و از آن‌جا که حدیث از دو جهت سند و متن تشکیل می‌شود موجب پیدایش دو علم دیگری به نام رجال‌الحدیث و علم‌الدرايه شد؛ به تعبیر دیگر توجه به سند و متن حدیث و حالات ناظر بر سند و نیز توجه به حالات راویان حدیث از حیث جرح و تعدیل سبب تولید و تأسیس دو دانش رجال و درایه‌الحدیث شد.

تلاش‌های فکری، گفتاری و نوشتاری روی حدیث همچنان ادامه داشت تا این‌که زمینه رشد و توسعه علم‌الدرايه فراهم شد و این دانش توسعه چشم‌گیری پیدا کرد و سبب تألیفات عمیق‌تری گردید. دانش درایه در درون پیشین مادر تمام دانش‌های حدیثی تلقی می‌شود و همین علم، بعدها سبب پیدایش تقسیمات فراوانی در حوزه مباحث حدیثی گردید. این‌جا بود که برخی از دانشمندان دوران، در گام بعدی، تقسیمات دانش‌های حدیثی را مطرح کردند و دامن زدند که اینک به کلیات آن می‌پردازیم.

تقسیم سیوطی: سیوطی به نقل از ابن‌اکفانی علم حدیث را به دو قسم: «علم‌الحدیث درآیه» و «علم‌الحدیث روآیه» تقسیم نموده است. طبق نظر سیوطی دانش اول همان دانش نقل روایات و دانش دوم همان دانش درایه‌الحدیث است که بعدها آن را مصطلح‌الحدیث نامیدند. البته در نقل قول و استنباط سیوطی از عبارت ابن‌اکفانی، تفاوت اساسی وجود دارد که نیازمند اصلاح است همچنان‌که عده‌ای از پژوهشگران معاصر به آن اشاره کرده‌اند. (الدرویش، ۲۰۰۹م: ۸۲). بنابراین نخستین تقسیم دانش‌های حدیثی نزد متقدمین اهل سنت به ابن‌اکفانی و سپس سیوطی اختصاص دارد که بیان شد.

تقسیم ابن‌خلدون: ابن‌خلدون نیز فرد دیگری است به تقسیم‌بندی علوم حدیث می‌پردازد و در



فصل ششم تاریخش تحت عنوان "الفصل السادس فی علوم الحدیث" با اشاره به کثرت و تنوع علوم حدیث از تعدادی از دانش حدیثی در حدود شش الی هفت مورد اشاره می‌کند که مجال ذکرش نیست چنان‌که می‌فرماید: «... و أما علوم الحدیث فهی کثیرة و متنوّعة لأنّ منها ما ينظر فی ناسخه و منسوخ...». (ابن خلدون، ۲۰۰۹م: ۵۵۷/۱).

تقسیم صبحی صالح و محمود طحان: تقسیمات معاصرین اهل سنت چندان تفاوتی با تقسیمات قبلی آنها ندارد گویا هیچ‌گونه تحولی در آن صورت نگرفته است الا این‌که رجال الحدیث را با علم جرح و تعدیل مطرح کرده‌اند و آن دو را از هم جدا تلقی کرده‌اند. تقسیمی را که برخی از علماء معاصر اهل سنت مثل صبحی صالح و دکتر محمود طحان بیان کرده‌اند؛ بدان اشاره دارد. صبحی صالح در این باره علوم حدیث را به صورت شفاف و واضح تری به شش نوع ذیل تقسیم می‌کند که عبارتند از: ۱. علم جرح و تعدیل ۲. علم رجال الحدیث، ۳. علم مختلف الحدیث، ۴. علم علل الحدیث، ۵. علم غریب الحدیث، ۵. علم ناسخ الحدیث و منسوخه.

پس از صبحی صالح دکتر محمود طحان، دانشمند معاصر همان تقسیم صبحی صالح را کامل‌تر یادآوری می‌کند می‌گوید: «... فقد ظهر علم الجرح والتعديل، والكلام على الرواة، ومعرفة المتصل أو المنقطع من الأسانيد، ومعرفة العلة الخفية، و ظهر الكلام في بعض الرواة، لكن على قلة، و قلة الرواة المجروحين في أول الأمر ثم توسع العلماء في ذلك، حتى ظهر البحث في علوم كثيرة تتعلق بالحدیث من ناحية ضبطه وكيفية تحمله و أدائه، و معرفة ناسخه من منسوخه، و غریبه، و غیر ذلك...». (طحان، ۱۴۲۴ق: ۷۵؛ بلوچ، ۱۳۸۹: ۹۸).

شیوه متقدمین: هر اصطلاحی به مثابه علم مستقل

غیر از آنچه بیان شد از طرف اهل سنت در حوزه دانش‌های حدیثی تقسیم دیگری به چشم نمی‌خورد الا این نکته که برخی از دانشمندان اهل سنت بدان اشاره کرده‌اند: سیوطی به نقل از حازمی چنین آورده است: علم حدیث در برگیرنده انواع زیادی است که به صد نوع می‌رسد و هر نوع آن دانش مستقلی است که اگر کسی عمر خود را برای آنها بگذارد به پایانش نخواهد رسید. حاکم نیشابوری در کتاب خود ۵۲ نوع علم، و ابن صلاح و نووی در آثار خود ۶۵ نوع علم برای مصطلح الحدیث بر شمرده‌اند و در پایان آن گفته‌اند هم چنین می‌توان برای آن انواع بی‌پایانی بر شمرد. سیوطی نیز در تدرب الراوی برای دانش مصطلح الحدیث ۶۵ نوع علم بر شمرده است. در توجیه ارقام دانش‌های یادشده برخی چنین گفته‌اند: بر شماردن صد دانش فرعی، یا صد نوع علم برای مصطلح الحدیث، یا

ارقامی نزدیک به آن برخاسته از شیوه قدما است که هر مبحثی را یک علم بر می‌شمردند. (دلبری، ۱۳۹۲: ۱۸)

ولی به نظر می‌رسد با رشد چشم‌گیر علوم حدیث و پیشنهادی ما مبنی بر تفکیک دانش‌های حدیثی به اصلی و فرعی، تمام دانش‌های پیشین که این همه از آن به فراوانی یاد شده است در دو الی سه محور کلی و اصلی قابل ادغام باشد که عبارتند از علم رجال، علم مصطلح، و علم فقه‌الحدیث و سایر دانش‌ها و اصطلاحات دیگر که نزد قدما دانش محسوب شده است از علوم فرعی محسوب می‌شود. غیر از آنچه گفته شد، تقسیم دیگری نزد متقدمین و متأخرین اهل سنت در حوزه دانش‌های حدیثی به چشم نمی‌خورد.

ب. تقسیمات علوم حدیث نزد معاصرین شیعه

تقسیم‌بندی خاصی از نظر متقدمین شیعه نسبت به دانش‌های حدیثی به چشم نمی‌خورد ولی پژوهشگران معاصر حوزه حدیث شیعی نگاه نسبتاً اساسی و جدی‌تری به آن داشته‌اند که قصد داریم به مهم‌ترین آنها اشاره‌ای داشته‌باشیم.

تقسیم مهدی مهریزی: مهدی مهریزی سخنان بیش‌تر، اساسی‌تر و جدیدتری نسبت به دیگران در باب تقسیمات دانش‌های حدیثی بیان کرده است. ایشان تمام دانش‌های حدیثی را که در گذشته انجام‌شده دارای چهار تطور می‌داند. (مهریزی، ۱۳۸۶: ۲۹). که به ترتیب زیر عبارتند از:

مرحله اول: تدوین دانش‌های حدیثی؛

مرحله دوم: فراگیری شدن دانش‌های حدیثی؛

مرحله سوم: حد و رسم علوم حدیث؛

مرحله چهارم: نقد و بررسی تعریف‌های علوم حدیث. (همان)

مهریزی در ادامه به بحث آینده دانش‌های حدیثی می‌پردازد و هندسه دانش‌های حدیثی را در پنج محور ذکر می‌کند. مورد دوم را فلسفه علوم حدیث می‌داند. می‌نگارد: "فلسفه علوم حدیث، در این رشته، حدیث و دانش‌های مربوطه آن، از منظر بیرونی مطالعه و پژوهش می‌شود. این رشته، در صدد یافتن پاسخ پرسش‌هایی از این دست است: ۱. رابطه قرآن و حدیث؛ ۲. ارتباط حدیث و علوم حدیث با سایر علوم اسلامی؛ ۳. روش و منهج حدیث‌پژوهی؛ ۴. حدود و قلمرو دانش‌های حدیث؛ ۵. تأثیر و تأثر سنت و دیگر فرهنگ‌ها" ایشان پس از ذکر مورد سوم، چهارم، و پنجم می‌گوید: امید است که



محققان و پژوهشگران، با ارائه نقدهای عالمانه و یا طرح‌های نو، در تکمیل این طرح مدد رسانند، تا آینده علوم حدیث، بر روالی منطقی و درست شکل گیرد. (مهیزی، علوم حدیث، ۱۳۷۹: ۱۶).

تقسیم علی نصیری: علی نصیری نیز دانش‌های حدیثی را بسان مهدی مهیزی صراحتاً چهارتا بر می‌شمارد و عملاً نیز در کتاب آشنایی با علوم حدیث به بیان مسائل این چهار دانش می‌پردازد. (نصیری، ۱۳۸۳: ۲۲). و در کتاب روش‌شناسی فهم حدیث نیز بر آن چهار دانش تأکید می‌کند. (همان، ۱۳۹۰: ۵۹). اگرچه علی نصیری سعی می‌کند در کتاب "روش‌شناسی نقد احادیث" جایگاه دانش "نقد الحدیث" را در منظومه دانش‌های حدیثی بسنجد اما از مطالعه کتاب ایشان جایگاه دقیق دانش نقد الحدیث چندان روشن نیست لذا به ناچار کتاب پر حجم نقد الحدیث ایشان را باید در زمره و از فروعات دانش فقه الحدیث دانست کما این‌که دیگران نیز به این امر تصریح کرده‌اند. (ربانی، ۱۳۸۸: ۱۰). ایشان در مقاله دیگری از فلسفه علوم حدیث نیز چون مهدی مهیزی سخن گفته‌اند که البته صرفاً به مباحث تاریخی حوزه حدیث پرداخته شده است نه آنچه که مهیزی و یا نگارنده در جای خود برای آن سرفصلی را مطرح کرده‌ایم. لذا محتوای مقاله ایشان با عنوان آن چندان سازگار به نظر نمی‌رسد. (خسروپناه، ۱۳۸۵: ۲/۲۰۶).

تقسیم سیدرضا مؤدب، و...: سیدرضا مؤدب پس از تعریف رایج علم الحدیث که تنها مصطلح الحدیث را در بر گرفته است، دانش‌های حدیثی را منحصر در سه دانش اصلی می‌داند که عبارتند از علم رجال الحدیث، علم مصطلح الحدیث، و علم فقه الحدیث، و شاخه‌های دیگر حدیثی را زیر شاخه‌های دانش‌های فوق تلقی می‌کند. (مؤدب، ۱۳۷۸: ۲۲). ایشان تاریخ حدیث را در ردیف علوم حدیث قرار نمی‌دهد و حتی در کتاب تاریخ حدیث خود به این مطلب تصریح می‌نماید که تاریخ حدیث از دانش‌های حدیثی به حساب نمی‌آید. (مؤدب، ۱۳۸۲: ۲۱) البته تقسیم سه گانه سیدرضا مؤدب توسط شادی نفیسی نیز مطرح بوده با این تفاوت که شادی نفیسی در ادامه تصریح می‌کند که این سه دانش در دنیای معاصر برای حدیث کافی نیست؛ لذا مثل مسائل تاریخ حدیث نیز می‌باید در دانش‌های حدیثی جای بگیرد. (نفیسی، ۱۳۸۸: ۱۴) این درحالی است که مهدی مهیزی دانش تاریخ حدیث را از جمله دانش‌های حدیثی می‌داند. (مهیزی، ۱۳۸۲: ۱۳). جناب داود سلیمانی نیز کتابی به نام فقه الحدیث و نقد الحدیث (روش‌شناسی نقد و فهم حدیث) به چاپ رسانده است که راجع به دانش‌های حدیث به خصوص در نسبت رابطه فقه الحدیث و نقد الحدیث و دیگر دانش‌های حدیثی، مباحثی را طرح کرده است که مطالعه آن دور از فایده نیست. (سلیمانی، ۱۳۸۵: ۵۷).

تقسیم سیدعلی دلبری: ایشان در کتاب آسیب‌شناسی فهم حدیث که آن را از دانش‌های زیرمجموعه فقه الحدیث می‌داند، راجع به تقسیم‌بندی حدیث چنین می‌گوید: «... می‌توان علوم حدیثی را در آغاز به دو بخش کلی نظری و تطبیقی (کاربردی) تقسیم کرد که هر کدام برای خود اقسامی به شرح ذیل دارد: علوم حدیث کاربردی: ۱. روایة الحدیث ۲. علم رجال ۳. فقه الحدیث. علوم حدیث نظری: ۱. فلسفه علوم حدیث ۲. تاریخ حدیث ۳. مصطلح الحدیث (درایة الحدیث) ۴. اصول رجال الحدیث ۵. اصول فقه الحدیث» (دلبری، ۱۳۹۲: ۴۹). ایشان در ادامه به تبیین و تشریح هر یک از دانش‌ها می‌پردازند جز دانش فلسفه علوم حدیث که راجع به آن جز یک جمله چیزی دیگری را بیان نمی‌دارند. (دلبری، ۱۳۹۰: ۱۷).

تقسیم محمد حسن ربانی: ایشان، ابتدا در کتاب "دانش درایه الحدیث" دانش‌های حدیثی را به شش قسم تقسیم‌بندی می‌کند که به ترتیب عبارتند از: رجال الحدیث، درایه الحدیث، فقه الحدیث، غریب الحدیث، علاج الحدیث، علل الحدیث (ربانی، ۱۳۸۰: ۳). سپس در اثر دیگری دانش جرح و تعدیل را نیز بر آنها اضافه می‌کند و در این میان از یادکرد دانش درایه الحدیث غفلت شده و در ادامه کتاب نیاز به دانش نقد متون الحدیث را نیز مطرح می‌نماید بدون آن که آن را در ردیف دانش‌های حدیثی قرار دهد که البته آن را از مباحث دانش فقه الحدیث تلقی می‌کند. (ربانی، ۱۳۸۷: ۲۰). به نظر می‌رسد علم آسیب‌شناسی یا همان علل الحدیث از زیر شاخه‌های همین علم یعنی فقه الحدیث باشد. او در اثر متأخر دیگری بدون این که به دانش علل الحدیث اشاره کند علاوه بر آنچه گفته شد علم ناسخ و منسوخ را نیز بر دانش‌های حدیثی مذکور اضافه می‌نماید (همان: ۹) در نهایت در اثر دیگر خود تاریخ الحدیث و دانش علل الحدیث را در ردیف دانش‌های حدیثی اضافه می‌کند ولی انگار فراموش شده که از دانش درایه الحدیث نیز یادی نمایند. (ربانی، ۱۳۸۸: ۱۰). حال آن که خود ایشان در دیگر خود از آن به عنوان دانش بسیار مهم یاد کرده‌اند. البته غیر از ایشان دیگرانی نیز هستند که سعی کرده‌اند در مقالاتی به تبیین و تقسیمات علوم حدیث بپردازند که از ذکر تقسیمات ایشان صرف نظر می‌کنیم. (رحمانی، ۱۳۷۶: ۶۱).

تحلیل، مقایسه و جمع بندی

نکته مهم قابل ذکر در این جا این است که همان گونه که اشاره شد مهدی مهریزی ظاهراً تنها کسی است که با نگاهی به آینده پژوهی علوم حدیث، ضرورت تولید و تاسیس فلسفه علوم حدیث (نه فلسفه



حدیث) را مطرح می‌کند و به اجمال برخی از مباحث آن را در حدود چند سطر یادآوری می‌کند بدون هیچ‌گونه توضیح و تشریحی. علی نصیری و سیدعلی دلبری نیز پس از مهدی مهریزی از فلسفه علوم حدیث بدون هیچ‌گونه تشریحی، فقط نام می‌برند ولی نگارنده با توجه به تأمل و تعمقی که نسبت به مباحث و دانش‌های حدیثی شد و ظهور دانش‌های جدید و شبهاتی که امروزه در حوزه حدیث پژوهی مطرح است. و با توجه به شکل‌گیری فلسفه‌های مضاف در چند دهه اخیر در جهان اسلام به خصوص مضاف به علوم در حوزه علوم اسلامی، علاوه بر ضرورت فلسفه علوم حدیث، تولید و پایه‌گذاری دانش دیگری به نام فلسفه حدیث را نیز ضروری می‌دانم و نیاز است این دو دانش بر هندسه و ساختار علوم حدیث، اضافه گردد. ابتدا لازم است فلسفه حدیث به‌عنوان فلسفه مضاف به امر در حوزه حدیث پدید آید و سپس فلسفه علوم حدیث به‌عنوان دانش درجه دو تولید گردد. با این حال با ادغام بسیاری از دانش‌های فرعی حدیث در حوزه‌های کلان دانش‌های حدیثی، تعداد دانش‌های حدیثی تقلیل می‌یابد. لذا بسیاری از دانش‌های حوزه حدیث، عمدتاً یا از حوزه دانش فقه‌الحدیث تلقی می‌شوند و یا از حوزه دانش درایه‌الحدیث و یا دانش رجال‌الحدیث که این سه حوزه از قدیمی‌ترین دانش‌های حدیثی پیشینی هستند که نقش اساسی و اصلی را در حدیث‌شناسی ایفا می‌کنند.

از مقایسه تقسیمات دانش‌های حدیثی اهل سنت و شیعه معلوم می‌شود که بزرگان ما (اهل سنت) با این‌که عملاً در حوزه تاریخ حدیث، و نیز فقه الحدیث، به‌طور کلی و عام، پژوهش‌های نسبتاً جامع و خوبی را انجام داده‌اند اما از تاریخ حدیث، به خصوص فقه‌الحدیث به‌عنوان یک فن و یا یک دانش چون دیگر دانش‌های حدیثی مثل علم رجال و علم درایه، یاد نکرده‌اند همچنان‌که نسبت به آینده‌پژوهشی علوم حدیث، اظهار نظر و یا پیشنهاد تولید دانش خاصی را ارائه نداده‌اند این در حالی است که اندیشه‌وران معاصر شیعه، (نه متقدمین) آن دو به خصوص فقه‌الحدیث را به‌عنوان یک فن مستقل، از دانش‌های جدید حدیثی تلقی کرده‌اند و بر آن تأکید دارند و کتاب‌های زیادی به‌صورت تخصصی در دو سه دهه اخیر در این زمینه نوشته شده است. پیشنهاد تأسیس فلسفه علوم حدیث ولو به‌صورت کلی در همین حوزه مطرح شده است.

در این نوشتار قصد داریم در تکمیل آینده‌پژوهی علوم حدیث، فلسفه حدیث را نیز به مثابه یک دانش نوین بر تقسیمات پیشین علوم حدیث بیافزاییم و پیشنهاد دهیم و به تبیین و تشریح آن بپردازیم ولی قبل از آن با توجه به آنچه بیان شد لازم است در ابتدا اشاره‌ای به تعریف و نیز الگوی جامع‌تر علوم حدیث بپردازیم و ساختاری نوین خود را ترسیم نماییم.

لزوم تعریف جامع از علوم حدیث

علوم حدیث، (علم الحدیث) دو کاربرد عام و خاص دارد. در کاربرد عام، همه دانش‌های حدیثی مد نظر است، در کاربرد خاص تنها دانش مصطلح الحدیث، مد نظر است که تحت اصول الحدیث، قواعد الحدیث، درایة الحدیث نیز از آن یاد می‌شود. امروزه به جهت آن‌که دانش‌های حدیثی بیش از پیش متعدد شده‌اند، باید از تعبیر «علم الحدیث» پرهیز و به جای آن از تعبیر «علوم الحدیث» استفاده شود و از اختصاص علوم حدیث به دانش مصطلح الحدیث صرف نظر شود. در قرون پیشین اختصاص و یا تبادل علوم حدیث به مصطلح الحدیث موجب خلط نمی‌شد، اما امروزه موجب خلط می‌شود و از علوم الحدیث تعریف جدید و عامی باید صورت گیرد تا همه دانش‌های حدیثی گذشته و حال را در بر گیرد. از این رو تعریف عام علوم حدیث می‌تواند چنین ارائه شود: «دانش‌هایی که حدیث را از جهات و زاویه‌ها (حیثیت‌ها)ی گوناگونی بررسی و مطالعه می‌کند». تعریف مذکور شامل همه دانش‌های حدیثی مورد نظر می‌شود. از آنچه گذشت فهمیده می‌شود که موضوع عام همه دانش‌های حدیثی، حدیث خواهد بود و موضوع خاص آنها، زاویه و یا حیثیت خاصی است که سبب تمایز هر یک شده است. بنابراین موضوع یکی مطلق و موضوع دیگری محدود و منحصر در یک زاویه خاص است. تعریفی که از علوم حدیث صورت گرفت تنها دانش‌های درجه یک را در بر می‌گیرد نه درجه دو.

ج. الگوی پیشنهادی جامع و نوین تقسیم علوم حدیث

دانش‌های مثل تاریخ حدیث، رجال الحدیث، مصطلح الحدیث، و فقه الحدیث مورد اتفاق همگان است که می‌توان با افزودن دو دانش جدید به نام فلسفه حدیث و فلسفه علوم حدیث، شمارش آنها را به شش عدد رساند و مابقی دانش‌های حدیثی را از فروعات آنها تلقی کرد. گاهی حیثیت‌ها و نوع نگاه‌ها است که موجب تفکیک علوم می‌شود. لذا دانش‌های مرجع حوزه حدیث در تقسیم جامع و نوین کنونی، عبارتند از: ۱. دانش رجال الحدیث ۲. دانش مصطلح الحدیث ۳. دانش فقه الحدیث ۴. دانش تاریخ حدیث ۵. دانش فلسفه حدیث ۶. دانش فلسفه علوم حدیث: نمودار شماره (۱) تحت عنوان "تقسیم جامع علوم حدیث" به همین مبحث اشاره دارد. نکته دیگر این‌که دانش‌های حدیثی را از جهت‌های دیگری نیز می‌توان تقسیم کرد: یکی به لحاظ فرایند شکل‌گیری و سیر تاریخی علوم حدیث از ابتدا تا امروز است که نمودار شماره (۲) تحت عنوان "فرایند زمانی شکل‌گیری دانش‌های حدیثی" به آن اشاره دارد؛ تقسیم دیگر، تقسیم دانش‌های حدیثی به لحاظ روایتی (نقلی) و درایتی (نظری) است



که نمودار شماره (۳) در پایان مقاله بیان‌کننده آن است.

ضرورت تأسیس فلسفه حدیث و فلسفه علوم حدیث

علی‌رغم رشد و بالندگی هر یک از دانش‌های پیشین حدیثی، امروزه بسیاری از پرسش‌های اساسی، بنیادین، اصلی و ریشه‌ای درباره خود حدیث (نه علوم حدیث) مطرح است که علوم پیشین حدیثی نه تنها به آنها نپرداخته‌اند، بلکه توانایی پرداختن به آنها را نیز ندارد؛ چراکه پاسخ این پرسش‌ها موضوعاً از حوزه بحث‌ها و مسئله‌های علوم پیشین خارج است. الا این‌که از باب ضرورت و یا نیاز آن رشته علمی به آن مبحث حدیثی بوده است. از این‌رو می‌طلبد و لازم است علمی دیگری را در کنار علوم پیشین تحت عنوان دانش «فلسفه حدیث» پایه‌گذاری نماییم تا بتوانیم پاسخ پرسش‌های اساسی و بنیادین حوزه حدیث را در ساختار معین بحث و تحلیل نماییم. در نتیجه با پایه‌گذاری این دانش، بسیاری از بحث‌ها و مسئله‌ها مهم حدیثی جایگاه خویش را در علوم حدیث پیدا خواهد کرد و بحث‌ها و مسئله‌های جدید و معاصر نیز جزء قلمرو همین دانش قرار خواهد گرفت. البته آنچه گفته شد مربوط به ضرورت تأسیس فلسفه حدیث بود که این‌بار غیر از ضرورت و نیاز به تأسیس فلسفه علوم حدیث است.

نباید بین این دو دانش و موضوع آنها و مسائل آنها خلط کرد. اگر موضوع مطالعه ما، علوم حدیث باشد در این صورت فلسفه علوم حدیث تولید خواهد شد که از دانش‌های درجه دو است؛ از این‌رو این دانش کاملاً نگاه پسینی به علوم حدیث دارد. این نگاه تا به حال به صورت شفاف در حوزه علوم حدیث صورت نگرفته است. چپستی دانش‌ها، اهداف شکل‌گیری دانش‌ها، کارآمدی دانش‌ها، رابطه دانش‌های حدیثی با یکدیگر، جامعیت و مانعیت دانش‌های حدیثی از حیث قلمرو مباحث خود... همگی به ناچار باید مورد مطالعه دانش فلسفه علوم حدیث قرار گیرد. ما در این حوزه چالش‌های فراوانی داریم که تأسیس و تولید دانش فلسفه علوم حدیث را ضرورت می‌بخشد. ممکن است برخی فلسفه حدیث و فلسفه علوم حدیث را یکی تلقی نمایند و یا مسائل آن را مشترک تلقی کنند. همان‌گونه که چنین خلطی در میان دیگر فلسفه‌های مضاف نیز رایج است که برخی از نظریه پردازان چون علی اکبر رشاد به آن اشاره کرده‌اند حال آن‌که چنین نیست و این دو، کاملاً دو نظام معرفتی جداگانه‌ای دارد.

به این نکته مهم باید توجه کرد که گاه مراد از حدیث عین گفتار و رفتار و تقریر پیامبر ﷺ است که از آن به «سنت محکیّه» تعبیر می‌شود و گاه مراد از آن، گزارش و حکایت رسیده از گفتار، رفتار یا

تقریری ایشان است که از آن به «سنت حاکمیه» یا همان حدیث تعبیر می‌شود. هر دو، مورد مطالعه فلسفه حدیث خواهد بود.

پیشینه دانش فلسفه حدیث

راجع به پیشینه "فلسفه حدیث" دو جهت مد نظر است. یکی پیشینه به معنای شکل‌گیری و تأسیس دانش مستقل در قالب یک ساختار و نظام‌واره معرفتی کامل تحت عنوان "فلسفه حدیث" که بر اساس یک منطق خاصی به ترکیب و گردآوری مسائل بنیادین حدیث پرداخته باشد. پیشینه فلسفه حدیث به این معنی سابقه ندارد و تلاش فعلی اولین گامی است که در این عرصه صورت می‌گیرد. با توجه به نوپدید بودن ظهور فلسفه‌های مضاف در جهان اسلام و نیز عدم رواج آن در علوم اسلامی، چیزی تا به حال تحت عنوان دانش فلسفه حدیث طرح نشده است البته نسبت به برخی از شاخه‌های علوم اسلامی، مثل فلسفه علم اصول، فلسفه علم فقه، فلسفه دین، و... گام‌های نسبتاً خوبی در قالب آثار متعدد علمی اعم از کتاب و مقالات، نگاشته شده است که شایسته تقدیر است.

اما اگر مراد از پیشینه دانش فلسفه حدیث، بررسی مسائل فلسفه حدیث باشد، پاسخ این است که پاره‌ای از مباحث و مسایل فلسفه حدیث به صورت مستقل و یا ضمنی، سابقه طولانی‌تری دارد. مباحثی مثل حجیت حدیث، حدیث و عقل، حدیث و کتاب در آثاری مثل: "حجیه السنه" اثر عبدالغنی عبدالخالق، کتاب "السنه، حجیتها و مکانتها فی الاسلام... اثر محمد لقمان و کتاب "رابطه متقابل کتاب و سنت" اثر علی نصیری و "هرمنوتیک و منطق فهم حدیث" اثر ابوالفضل ساجدی و... "تعامل حدیث و علوم بشری (مباحث نظری)" پایان‌نامه از نگارنده (سیدعلی سیداف) سال ۱۳۹۰: با راهنمایی محمد علی رضایی اصفهانی، و "منطق فهم احادیث علمی" اثر محمد علی رضایی اصفهانی ۱۳۹۲. و مقاله نسبتاً جزئی "درآمدی بر فلسفه حدیث" اثر احمد زارع زردینی، "دو فصلنامه صحیفه مبین، شماره ۵۳ در سال ۱۳۹۲". بحث شده است. برخی از مباحث آن نیز از قدیم الایام در علوم پیشین مثل علم اصول و علم کلام و علوم جدید مثل فلسفه دین، و... به صورت پراکنده مورد بحث و بررسی قرار گرفته است اگرچه هیچ‌یک از موارد مذکور به صورت یک نظام معرفتی تحت عنوان فلسفه حدیث، تالیف و نگارش نشده‌اند. این همان چیزی است که دانش فلسفه حدیث به دنبال آن است.

تعریف دانش فلسفه حدیث

فلسفه‌های مضاف از آن‌جا که نو پدید می‌باشد نباید توقع چندان زیادی داشت به خصوص نسبت



به علوم اسلامی در جهان اسلام. ولی با توجه به کلیتی که نسبت به فلسفه‌های مضاف انجام شده است می‌توان "فلسفه حدیث" را چنین تعریف نمود:

دانشی که به پرسش‌ها و مسائل اصلی و اساسی، کلان، بنیادین، که رویاروی کل حدیث قرار دارد. (به کلیت حدیث برمی‌گردد.) را پاسخ می‌دهد. در واقع علمی است که به تبیین و بیان احکام کلی مضاف‌الیه خود یعنی حدیث می‌پردازد. طبق این تعریف نگاه این دانش، کاملاً درون‌گرانه (خسروپناه، ۱۳۸۵: ۱۵). است که مسائل درونی حدیث را بررسی و تحلیل می‌نماید. دانشی است که به بیان مبادی تصویری و تصدیقی (جبریلی، فلسفه علم کلام، قیاسات ش ۳۹-۴۰) حدیث می‌پردازد و یا به تعبیر دیگر دانشی است که به هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی حدیث می‌پردازد. همان گونه که برخی از محققین (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۵: ۳۹-۴۰) راجع به تعریف برخی از فلسفه‌های مضاف اسلامی چنین گفته‌اند. (هادوی تهرانی، پژوهش‌های دینی، ۱۳۸۴: ۶۱؛ ضیائی فر، ۱۳۹۲: ۲۶۲؛ معلمی، ۱۳۸۶: ۹۵). (راجع به "فلسفه اخلاق"، اثر معلمی، اعتراض شدیدی نیز از جانب آیة‌الله لاریجانی به جهت عدم رعایت ادب پژوهشی، صورت گرفته است. (لاریجانی، ۱۳۹۳: ۲۴-۲۳-۱).

فلسفه حدیث عبارت است از همان تفکر فلسفی و یا ژرف‌اندیشی و یا تاملات عقلانی و نظری راجع به حدیث. این دانش خصلت آزاد اندیشی فلسفه را در خود دارد. فلسفه وقتی مضاف به چیزی شد به معنای کاوش و تأمل عقلانی در باره آن چیز یعنی مضاف‌الیه خود است چه این‌که آن پدیده علم باشد و یا امر و حقایق عالم هستی. طبق این تعریف، روش این دانش عمدتاً عقلانی است.

فلسفه حدیث را با توجه به "نظریه دیدبانی" می‌توان چنین تعریف نمود: فلسفه حدیث از فلسفه‌های مضاف به امور (حقایق) و از دانش‌های درجه اول تلقی می‌شود که با رویکرد صرفاً تاریخی و یا صرفاً منطقی و یا تاریخی-منطقی، به عوارض مضاف‌الیه خود یعنی حدیث پرداخته و از مسایل و احکام آنها بحث می‌کند.

الگو و مسائل پیشنهادی دانش فلسفه حدیث

با توجه به تعریف صورت‌گرفته و کلیاتی که راجع به فلسفه حدیث به‌عنوان یکی از فلسفه‌های مضاف گفته شد به تعبیر دیگر پس از چستی و چرایی آن، اکنون نوبت آن رسیده است که چگونگی و مسئله‌ها و بحث‌های بنیادین «فلسفه حدیث» را به اجمال به‌صورت فهرست‌وار به شرح ذیل پیشنهاد کنیم تا در صورت نیاز توسط صاحب نظران، بازنگری، اصلاح و یا مباحث آن تکمیل گردد.

- گفتار اول: مفاهیم و اصطلاحات (علوم حدیث، فلسفه‌های مضاف و...)
گفتار دوم: کلیات فلسفه حدیث (موضوع، تعریف، ضرورت، روش و...)
گفتار سوم: رابطه فلسفه حدیث با دیگر علوم حدیث
گفتار چهارم: چیستی حدیث،
گفتار پنجم: ضرورت حدیث
گفتار ششم: قلمرو و معارف حدیثی
گفتار هفتم: حجیت حدیث و قلمرو آن
گفتار هشتم: زبان حدیث
گفتار نهم: هرمنوتیک و فهم حدیث
گفتار دهم: رابطه حدیث با کتاب
گفتار یازدهم: رابطه حدیث با عقل
گفتار دوازدهم: رابطه حدیث با علوم تجربی

تذکر: از سرفصل‌هایی که برای فلسفه حدیث بیان شد روشن می‌شود برخی از مسائل فوق را که دیگران جزو مسائل فلسفه علوم حدیث یاد کرده اند نیاز به تأمل جدی دارد. (مهریزی، علوم حدیث، ۱۳۷۹: ۱۶).

منطق ساختار دانش فلسفه حدیث

پس از آن که ساختار و نظام واره مباحث فلسفه حدیث ترسیم شد؛ جای این پرسش باقی می‌ماند که این ساختار و نظام وارگی بر چه اساس و منطقی، بناء شده است چرا به گونه دیگری ارئه نشد؟ یا چرا مسائل دیگری بر آن اضافه نشد و حالت انحصاری به خود گرفته است؟ پاسخ: تعیین مسائل فلسفه حدیث به ترتیب مذکور، از حدیث تقدیم و تاخیر کاملاً منطقی و مدلل است و حلقات به هم پیوسته‌ای هستند که مجموعاً اجزاء این دانش را تشکیل می‌دهند که هر کدام، کارایی خاص خود را دارد.

اما ملاک انتخاب مسائل فوق، در ساختار فلسفه حدیث، بر این اساس بوده که از یک جهت کاملاً بنیادی هستند و از طرف دیگر، هیچ یک از دانش‌های حدیثی به آن نپرداخته‌اند لذا جایگاه این مسائل در علوم حدیث، همچنان بلا تکلیف باقی مانده الا این که گاهی به حسب ضرورت در لابلای برخی از



دانش‌های دینی به دلیل نوع ارتباط آنها با آن علم، مثل علم تفسیر، علم اصول، علم کلام بحث شده‌اند. انحصار مسائل فوق در فلسفه حدیث بدین دلیل بوده است که مسائل دیگر، عمدتاً مسائل جزئی و فرعی تلقی می‌شوند که دیگر دانش‌های حدیثی به نحو احسن، بدان پرداخته‌اند. بر این اساس و با تأسیس این دانش، دیگر هیچ مبحث کلانی مربوط به حوزه حدیث باقی نمی‌ماند الا این که جایگاه آن، در ضمن دانش‌های حدیثی روشن است.

چیستی دانش فلسفه علوم حدیث

مهریزی چند سال قبل در پژوهش‌های حدیثی خویش بر پایه گذاری فلسفه علوم حدیث اشاره کرده است. ایشان در مقاله‌ای تحت عنوان «بایسته‌های پژوهش در حوزه حدیث»، در مبحث «خلاهای پژوهشی حوزه حدیث» هشت خلأ را یادآوری می‌کند که هفتمین خلأ آن، پایه‌گذاری رشته «فلسفه علوم حدیث» است. ایشان در جای دیگر راجع به ماهیت و مسائل فلسفه علوم حدیث چنین می‌گوید: "در این رشته، حدیث و دانش‌های مربوطش، از منظر بیرونی مورد مطالعه و پژوهش قرار می‌گیرد.

این رشته در صدد یافتن پاسخ پرسش‌هایی از این دست است:

رابطه قرآن و حدیث،

ارتباط حدیث و علوم حدیث با سایر علوم اسلامی

روش و منهج حدیث پژوهی

حدود و قلمرو دانش‌های حدیث

تأثیر و تأثر سنت و دیگر فرهنگ‌ها"

مهدی مهریزی در مقدمه کتاب حدیث پژوهشی، مسئله‌های دیگری از جمله: مبانی حجیت حدیث، تعمیم یا تخصیص حجیت حدیث در موضوعات گوناگون، رابطه قرآن و حدیث، پاسخ‌گویی به پرسش‌های مستشرقان و ... را مباحث دیگری از قلمرو مسایل فلسفه علوم حدیث می‌داند. (مهریزی، ۱۳۸۶: ۶). ایشان در همین راستا در سال ۱۳۸۶ مشاوره پایان‌نامه‌ای را نیز تحت عنوان "فلسفه علوم حدیث" در دانشگاه قم بر دوش می‌گیرد. محمد الهی خراسانی به‌عنوان دانش‌پژوه این پایان‌نامه، تحت نظر ایشان مهم‌ترین محورها و مسایل فلسفه علوم حدیث را ماهیت علوم حدیث،

موضوع و قلمرو علوم حدیث،

ساختار علوم حدیث،

کارکرد علوم حدیث،

سیر تطور علوم حدیث،

مبادی علوم حدیث

رابطه علوم حدیث با علوم اسلامی معرفی می‌کند.

علی نصیری نیز در سال ۱۳۸۵ مقاله‌ای را تحت عنوان «فلسفه علوم حدیث» نگاشته‌اند که مطالب آن به نظر می‌رسد چندان ارتباطی با فلسفه علوم حدیث ندارد الا برخی از مباحث بنیادین تاریخ حدیث که در آن ذکر شده است. (خسروپناه، ۱۳۸۵: ۲/۲۰۶). در حوزه دانش فلسفه علوم حدیث چیزی دیگری غیر از آنچه گفته شد به چشم نمی‌خورد.

اولین نکته اصلاحی نسبت به تعریف مهدی مهریزی این است که موضوع فلسفه علوم حدیث هیچ وقت حدیث نمی‌تواند باشد بلکه فقط علوم حدیث است لذا هدف فلسفه علوم حدیث با هدف فلسفه حدیث نیز متفاوت خواهد بود چنانچه مسائل این دو حوزه نیز متفاوت است نه آنچنانکه ایشان نام برده‌اند. نکته دیگر در تفکیک میان این دو دانش این است که فلسفه حدیث دانش درجه یک است، حال آنکه فلسفه علوم حدیث دانش درجه دو است اگرچه ممکن است اندکی از مسائل این دو دانش تا حدودی مشترک تلقی شود؛ ولی جهت نگاه فرق دارد. این دو دانش به عقیده ما از دو نظام معرفتی خاصی برخوردار هستند. اما در تکمیل بحث ایشان باید گفت با رونق پیدا کردن فلسفه‌های مضاف به خصوص در حوزه علوم اسلامی و نیز طرح مباحث تئوری آن، توسط نظریه‌پردازان در دهه‌های اخیر، ضرورت دارد ابتدا دانش فلسفه حدیث تاسیس شود و سپس فلسفه علوم حدیث.

بحث مهم دیگری که راجع به فلسفه علوم حدیث مطرح است این است که این دانش، از چه ماهیتی برخوردار است؟ یعنی نسبت به همه شاخه‌های علوم حدیث، باید فلسفه مضافی به نام "فلسفه آن علم" مثل فلسفه علم رجال، فلسفه فقه الحدیث، فلسفه مصطلح الحدیث تاسیس شود؟ و یا تاسیس دانشی به نام "فلسفه علوم حدیث" به صورت کلی کافی است؟ به تعبیر دیگر، فلسفه‌های تلفیقی باید داشت و یا فلسفه‌های تجزیه‌ای؟ فلسفه علوم قرآنی درست است و یا فلسفه علم تفسیر، فلسفه علم قرائت؟ و... این مبحثی است که ظاهراً در این مورد مطلبی ارائه نشده است، ولی در کل، اضافه فلسفه بر یک حوزه دانشی مثل علوم حدیث و یا علوم قرآنی صحیح به نظر نمی‌رسد. بلکه لازم است



هر یک از شاخه‌های دانشی آن حوزه، به صورت مستقل و تفکیک شده، و جدایی از هم، می‌بایست فلسفه‌ای برای خود داشته باشند. لذا تلفیق درست نیست الا از باب خلط ابتدایی و یا تسامح به جهت بدو امر، و یا از باب تحلیل و بررسی کلیاتی از آن رشته علمی. چنان‌که ظاهراً هدف از تدوین نوشته‌هایی چون: "فلسفه علوم انسانی" اثر عبدالحسین خسروپناه و یا تدوین پایان نامه "فلسفه علوم حدیث" اثر خراسانی با راهنمایی مهدی مهریزی و یا مقاله "فلسفه علوم حدیث" اثر علی نصیری، همین بوده است.

ساختار و نظام واره مسائل فلسفه علوم حدیث را در قالب سه گفتار به شرح زیر می‌توان پیشنهاد کرد که توسط محققین، مورد تحلیل و و تکمیل قرار گیرد.

گفتار اول: کلیات

۱. چیستی دانش فلسفه علوم حدیث
۲. موضوع دانش فلسفه علوم حدیث
۳. تفکیک دانش «فلسفه حدیث» از «فلسفه علوم حدیث»
۴. چرایی و یا ضرورت پایه‌گذاری دانش فلسفه علوم حدیث
۵. روش‌شناسی فلسفه علوم حدیث
۶. هدف پایه‌گذاری فلسفه علوم حدیث (وظیفه و مسئولیت)

گفتار دوم: چیستی علوم حدیث

۱. تعریف‌های علوم حدیث و موضوع‌های آن
۲. پیشینه و سیر تطور دانش‌های حدیثی (دوران رشد و رکود) (هندسه علوم حدیث)
۳. ساختارها و یا قلمرو هر یک از علوم حدیث
۴. مقایسه دانش‌های حدیثی
۵. جایگاه، ضرورت و چرایی علوم حدیث (عامل‌ها و زمینه‌ها)
۶. مشروعیت علوم حدیث
۷. هدف پایه‌گذاری علوم حدیث
۸. وظیفه‌ها و مسئولیت‌های علوم حدیث
۹. نقش و کارآمدی علوم حدیث در تدوین کتب حدیثی و بررسی اعتبار و فهم آن
۱۰. کارآمدی علوم حدیث در یافته‌های امروزی

۱۱. روش‌شناسی علوم حدیث

گفتار سوم: رابطه علوم حدیث با علوم دیگر

۱. رابطه و پیوند علوم حدیث با دیگری و جایگاه رتبی هر یک از آنها

۲. رابطه علوم حدیث با دانش اصول و فقه

۳. رابطه علوم حدیث با دانش کلام و عقاید

۴. رابطه علوم حدیث با دانش‌های قرآنی

۵. رابطه علوم حدیث با دانش‌های انسانی

۶. رابطه علوم حدیث با دانش‌های تجربی

البته چنان‌چه گفته‌شد به نظر می‌رسد شیوه درست و صحیح آن است که برای هر یک از علوم حدیث و دانش‌های حدیثی می‌بایست به صورت تفکیک شده، فلسفه جدایی مثل "فلسفه علم رجال" و "فلسفه علم الدرايه" و "فلسفه فقه الحدیث" تأسیس شود و محورهای فوق را به صورت جداگانه پیرامون هر یک تحلیل و بررسی کرد.

رابطه فلسفه حدیث با دیگر دانش‌های حدیثی

دانش‌های حدیثی با این‌که هر کدام مستقل هستند و مسائل خاص خود را دارند اما بی ارتباط از هم نیستند بلکه پیوند عمیق و تنگاتنگی میان آنها برقرار است و مکمل هم به حساب می‌آیند و هدف واحدی را دنبال می‌نمایند. نقش هر کدام از دانش‌های اصلی حوزه حدیث نسبت به هم چون ستون‌های اصلی یک آپارتمان است. فلسفه حدیث نیز یکی از آن ستون‌ها است. همه علوم حدیث در واقع بستر و زمینه‌ساز استفاده از معارف حدیثی تلقی می‌شوند که امروزه استفاده از معارف حدیثی جز از طریق آنها میسر نمی‌باشد البته ممکن است که برخی از علوم حدیث در این امر، نسبت به دیگری از اهمیت بیش‌تری برخوردار باشد و یا از حیث رتبه بر دیگری مقدم باشد و یا کارآمدتر باشد فلسفه حدیث نیز در این میان، جایگاه بس مهمی دارد. بنابراین اگر دانش فقه الحدیث مقصد دانش‌های حدیثی تلقی شود که می‌شود، فلسفه حدیث، مبدأ دانش‌های حدیثی به حساب می‌آید از این رو از دانش فلسفه حدیث است که ضرورت تأسیس و یا فراگیری دیگر دانش‌های اصلی حدیثی روشن می‌شود اگرچه فلسفه حدیث خود از نظر تأسیس و شکل‌گیری، متاخر از دانش‌های حدیثی تلقی می‌شود.



فلسفه‌یابی یا فلسفه‌سازی؟

نکته دیگر در تکمیل بحث قبلی این‌که به علت نو ظهور بودن فلسفه‌های مضاف به نظر می‌رسد برخی تقسیمات و اظهار نظرها در حوزه فلسفه‌های مضاف، ناشیانه باشد. گویا به جای این‌که فلسفه‌یابی کنیم دست به فلسفه‌سازی می‌زنیم. آیه‌الله لاریجانی در کتاب "فلسفه علم اصول" تفکیک دانش "فلسفه علم اصول" را از "فلسفه اصول" کار ناشیانه، سخیف، (لاریجانی، ۱۳۹۲: ۴۴). و بی‌اساسی می‌داند که ربطی به فلسفه‌های علوم ندارد. (همان: ۴۵). البته آیه‌الله لاریجانی در جای دیگری از کتاب خود، در مورد این نویسنده، گلایه شدیدی نیز دارند. (ر. ک لاریجانی، ۱۳۹۳: ۲۳). و دلیل مدعیانی را که در اثبات ادعای خود به قطعی‌التفکیک بودن دو علم "فلسفه علم اخلاق" و "فلسفه اخلاق" اشاره کرده‌اند. (حسن معلمی، درآمدی بر فلسفه اصول). ناتمام می‌داند چرا که ایشان اخلاق را غیر از این‌که علم هم دارد یک امر و یک واقع نیز می‌داند این در حالی است که علم اصول چنین نیست. وی بر آن است که اصولی به معنای یک امر نداریم بلکه آنچه است فقط علم است. (همان، ۴۱). به نظر ایشان اصطلاح اصول تنها در مورد علم اصول کاربرد دارد و کاربرد دیگری غیر از آن ندارد. و اگر هم بنا باشد میان آن تفکیک وجود داشته باشد (که وجود ندارد) مراد، تنها مبادی تصویری و تصدیقی آن است نه بیش‌تر از آن، که آن مبادی می‌تواند از مبادی و مسایل فلسفه علم اصول نیز تلقی شود و در همان، مورد بحث و بررسی قرار گیرد. (همان، ۴۶). لذا نیازی به تفکیک آن دو و تکثیر اصطلاح اضافی نیست. یعنی همان مباحثی که در فلسفه اصول و یا فلسفه اخلاق مطرح می‌شود و در مبادی فلسفه علم اصول و یا فلسفه علم اخلاق می‌تواند نیز مطرح شود.

در صورت صحت تحلیل مبحث فوق و الگو قرار دادن آن در تسری به دیگر دانش‌های اسلامی، می‌توان جداسازی و تفکیک فلسفه تفسیر از فلسفه علم تفسیر، فلسفه فقه از فلسفه علم فقه، فلسفه قرانات از فلسفه علم قرانات و فلسفه رجال از فلسفه علم رجال و... را در صورت وجود از همین باب، امر ناشیانه و به دور از صحت دانست و ثمره‌ای جز کثرت اصطلاح ندارد و می‌توان آن را مصداق فلسفه‌سازی دانست نه فلسفه‌یابی. چرا که همه موارد مذکور کاربردی جز در علم خود ندارد. این فرق می‌کند با فلسفه اخلاق و فلسفه حقوق که برخی مطرح کرده‌اند. (تقریرات درس فلسفه فرهنگ استاد رشاد ذیل بحث تقسیم فلسفه‌های مضاف. و ایه‌الله مصباح/ارشاد، علی اکبر، جزوه تهیه شده از جلسه اول، درس "فلسفه فرهنگ" موجود در سایت معظم له: <http://rashad.iict.ac.ir/>) چرا که حقوق و اخلاق را می‌توان یک امر خارجی تلقی کرد. لذا ممکن است آن دو تا حدودی قابل توجیه باشد؛ اگرچه همان

نیز نزد برخی محل اشکال و تامل است. (لاریجانی، ۱۳۹۳: ۴۶).

البته بحث قرآن و یا حدیث که هر دو یک امر و یا یک واقعیت هستند از بحث فعلی جدا هستند از این رو آن دو می‌تواند هر کدام به تنهایی فلسفه‌ای برای خود داشته باشد. قرآن و حدیث دو منبع غنی هست که از آنها علوم تراوش می‌کند و بالاتر از علم هستند. بنابراین از آن جهت که فلسفه، مضاف به قرآن و یا حدیث شده است از فلسفه‌های مضاف به امور تلقی می‌شود اما از آن جهت که دانش‌های قرآنی و حدیثی، علم هستند از این رو فلسفه‌های مضاف آنها از فلسفه‌های مضاف به علوم تلقی می‌شوند. بله علوم اسلامی نیازمند کاوش فلسفی هستند و برای امهات آنها می‌باید فلسفه‌های مضافی تاسیس نمود؛ اما این به آن معنا نیست که سلیقه‌ای عمل کنیم. و فلسفه را بر سر هر امری یا هر چیزی به نام فلسفه مضاف، اضافه کنیم چرا که در این صورت، فلسفه بار و ارزش معنایی خودش را به‌عنوان یک رشته علمی از دست خواهد داد و یا در این موارد بیش‌تر حالت چرایی و علت‌یابی پیدا خواهد کرد؛ نه یک رشته علمی. مگر این‌که چنین توجیه کنیم که مراد از فلسفه تفسیر، و یا فلسفه فقه، در حقیقت فلسفه علم تفسیر و فلسفه علم فقه مراد باشد که در این صورت خطا در تعبیر است و الّا حقیقت آن دو یکی است. (ر. ک سلطان‌آبادی و همکاران، دو فصلنامه علوم قرآن و حدیث، ۱۳۹۱: ۸۸؛ نصیری، قبسات، ۱۳۸۵: ۴۰؛ خدابخشیان، قبسات، ۱۳۸۵: ۴۰؛ رضایی اصفهانی و امینی، تهرانی، دو فصلنامه قرآن و علم، ۱۳۹۴: ۱۷).

نقش فلسفه‌های مضاف در گسترش علوم اسلامی

پس از رحلت پیامبر و فاصله گرفتن بیش از حد مردم از عصر رسالت و اقتضانات زمان و دوران و نیز زیاد شدن پرسش‌های جدید در حوزه‌های مختلف و پاسخ علمی و منطقی و دسته‌بندی آنها توسط علماء و بزرگان، سبب شد به تدریج دانش‌های اسلامی در حوزه‌های مختلف علمی مثل علم اصول، علم فقه، علوم حدیث، علم تفسیر، علم قرآنات، علم اخلاق، علم کلام و عقاید، فلسفه و عرفان و... تاسیس شد و سبب تکثیر علوم اسلامی در عالم اسلام گردید که همگی از دانش‌های درجه یک به حساب می‌آیند. اقتضانات امروزی و نیازهای دوران و نیز تحول در علوم مذکور و برخی از عوامل دیگر، می‌طلبد، برای هر کدام از دانش‌های یادشده پیشین، دانش درجه دو تحت عنوان فلسفه‌های مضاف تولید شود. دانش‌هایی چون: "فلسفه علوم قرآن" "فلسفه علوم حدیث" "فلسفه علم قرآنات" "فلسفه علم فقه" "فلسفه علم تفسیر" "فلسفه علم اصول" "فلسفه علم کلام" "فلسفه علم اخلاق، فلسفه علم تاریخ،



و یا دانش‌های مثل فلسفه علم فیزیک، فلسفه علم ریاضی، فلسفه علم شیمی، فلسفه علم منطق، فلسفه علم حقوق، فلسفه علم سیاست، فلسفه علم مدیریت، فلسفه علم روان‌شناسی، و... (ضیائی فر، فلسفه علم فقه) که وظیفه هر یک از دانش‌های یادشده این است که با روش عمدتاً عقلانی به تحلیل و بررسی مسائل مضاف‌البه خود بپردازد. و این سبب توسعه و گسترش علوم در جهان اسلام و موجب تولید علوم اسلامی می‌شود؛ بنابراین ما می‌توانیم با توسعه دانش‌های دینی حتی انسانی و تجربی فلسفه‌های مضاف تأسیس نماییم. ما در کنار "علم تفسیر" می‌توانیم دانش دیگری تحت عنوان "فلسفه علم تفسیر" تأسیس نماییم. چرا که هر کدام با دیگری تفاوت دارد اگرچه برخی از مباحث و مسائل آن ممکن است مشترک باشد. (رشاد، قسات، ۱۳۸۵: ۳۹ و ۴۰). این روند را در دیگر دانش‌های دینی نیز می‌توانیم پیاده کنیم. مثل تأسیس دانش "فلسفه علم قرائات" که متأخر بر علم "قرائات" است. دانش فقه نیز به همین صورت است. علم اصول نیز همین گونه است علم کلام نیز همین گونه است عرفان نیز همین گونه است همچنان‌که می‌توانیم شاهد شکل‌گیری تأسیس فلسفه‌های مضاف برخی از علوم در حوزه دانش‌های انسانی و تجربی نیز باشیم. فلسفه‌های مضاف می‌تواند نقش موثر و چشم‌گیری نسبت به تولید و توسعه علوم اسلامی اعم از دینی، انسانی و تجربی داشته باشد؛ لذا می‌بینیم مدتی است که راجع به دانش‌های علوم انسانی مثل "دانش اخلاق" دانش دیگر نیز تحت عنوان "فلسفه علم اخلاق" تأسیس شده است. یا در کنار "دانش حقوق" دانش دیگری تحت عنوان "فلسفه علم حقوق" می‌تواند تأسیس شود، فلسفه علم روان‌شناسی نیز همین گونه است. (همان) شاخه‌های علوم تجربی نیز همین حکم را دارد. مثل علم فیزیک که می‌توان در کنار آن دانش فلسفه علم فیزیک را تولید و تأسیس نمود. از این طریق می‌توان تمام علوم اسلامی را در حوزه‌های مختلف علمی، توسعه داد و تولید نمود تا سوالات بنیادین و اساسی یک پدیده و یا یک دانش پاسخ‌های مناسب خویش را به‌صورت عقلانی بیابد. این نوع نگاه و پرداختن به مسائل علمی به‌صورت عقلانی در عصر کنونی لازم و ضروری است و امتیازات فراوانی دارد و تنها از این طریق است که نگاه‌های تنگ‌نظرانه و جامد و کاستی‌های گذشته شناسایی و جبران می‌شود و راه حل منطقی خودش را می‌یابد.

وجود اشکالات و مخالفت‌ها در مورد فلسفه‌های مضاف نباید مانع راه باشد چرا که توسعه و حرکت رو به کمال علوم یک ضرورت انکار ناپذیر است به‌طور نمونه، برخی از دروس عقلی مثل فلسفه روزی، در دروان پیشین، مخالفانی داشت اما امروزه دیگر کسی از ضرورت فلسفه سخن نمی‌گوید چرا که ضرورت آن بر همه روشن است بلکه سخن از ضرورت ارائه فلسفه‌های مضاف علوم

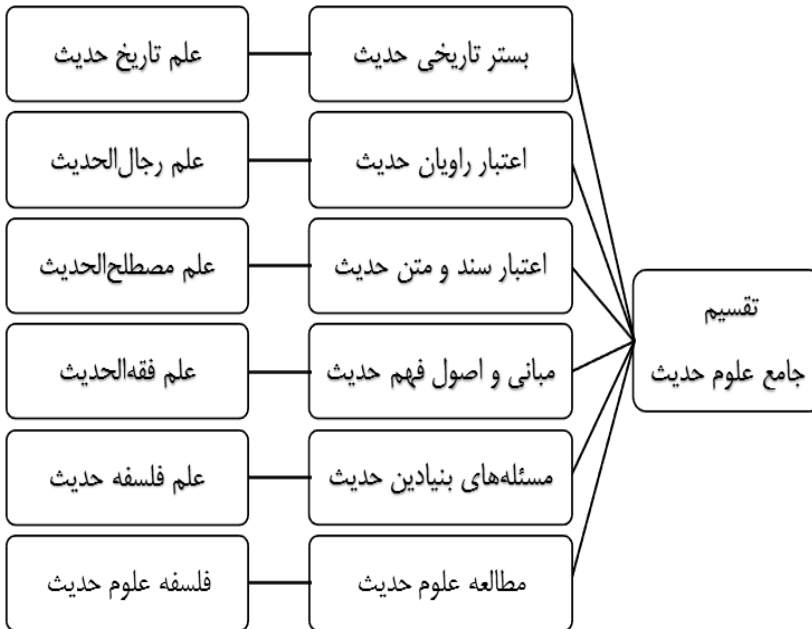
اسلامی است. امروزه علم اصول و علم فقه که از اساسی ترین دانش های دینی است، رویکرد فلسفی به خود گرفته است. (لاریجانی، فلسفه علم اصول) سخنان مخالفین فلسفه را امروزه تنها در اوراق تاریخی باید جستجو کرد. خوشبختانه امروزه، ما شاهد تولید فلسفه های مضاف در جهان اسلام هستیم و برخی از فیلسوفان علوم اسلامی توانسته اند به حسب تخصص و یا علاقه، در حوزه های مختلف علوم اسلامی فلسفه های مضافی را تولید و تاسیس نمایند؛ از جمله فلسفه دین، فلسفه اخلاق، فلسفه علم اصول فقه، فلسفه علم فقه، فلسفه علم تفسیر، فلسفه اسلامی، و... اما برخی از عرصه های علمی علوم اسلامی و انسانی و تجربی همچنان نیاز به پژوهش و در نتیجه تولید فلسفه های مضاف دارد. از جمله فلسفه تفسیر اجتماعی، فلسفه تفسیر مقاصدی، فلسفه تفسیر تمدنی، فلسفه علم تاریخ، فلسفه علم عرفان، فلسفه علم کلام، فلسفه حدیث و فلسفه علوم حدیث و... .

نتیجه گیری

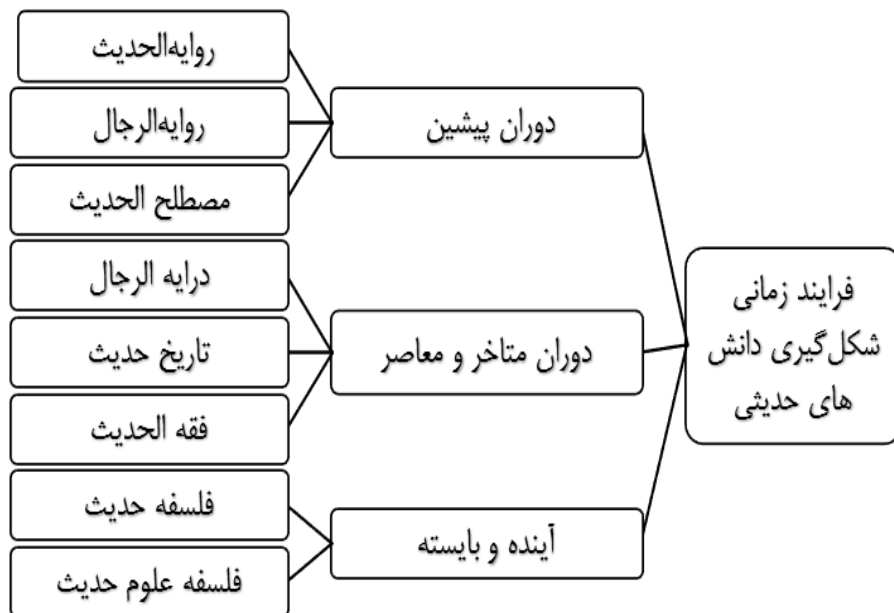
مطالعه حدیث، زاویه و حیثیت های گوناگونی دارد، از این رو علوم و دانش های مختلفی پیرامون آن شکل گرفته است که با توجه به آینده پژوهشی علوم حدیث و تاسیس دو دانش دیگر بر آن، می توان اصلی ترین دانش های حدیثی را در ساختار جدید چنین دسته بندی کرد که عبارتند از: رجال الحدیث، مصطلح الحدیث، فقه الحدیث، تاریخ حدیث، فلسفه حدیث و سرانجام فلسفه علوم حدیث که البته هر کدام از موارد یاد شده می تواند دانش های فرعی زیادی در ضمن خود داشته باشد مثل دانش غریب الحدیث، الناسخ و المنسوخ فی الحدیث، مختلف الحدیث، تأویل الحدیث و... که همه آنها از جهتی از فروع دانش فقه الحدیث تلقی می شود؛ اگرچه در گذشته، خود یک دانش مستقل تلقی می شد. این دو دانش با این که مشابهت هایی با هم دارد الا این که فلسفه حدیث نگاهش به حدیث درون نگرانه و فلسفه علوم حدیث نگاهش برون نگرانه است. موضوع یکی حدیث و از دیگری علوم حدیث است. در این مقاله ضمن بیان ضرورت تاسیس این دو دانش و بیان چستی هر کدام به تشریح دانش فلسفه حدیث پرداخته شد و اهم مسائل آن به اجمال معرفی گشت. فلسفه حدیث متکفل بیان بنیادی ترین مسائل حدیثی است که هیچ یک از دانش های پیشین حدیثی به آنها نپرداخته است. تاسیس فلسفه های مضاف علوم اسلامی مثل فلسفه دین، فلسفه اخلاق، فلسفه حدیث و... و تعلیم آن در مراکز علمی آموزشی از نیازهای دنیای معاصر و ضرورت های امروز است که اهمیت آن بر اهل خرد روشن است.



نمودار شماره (۱)

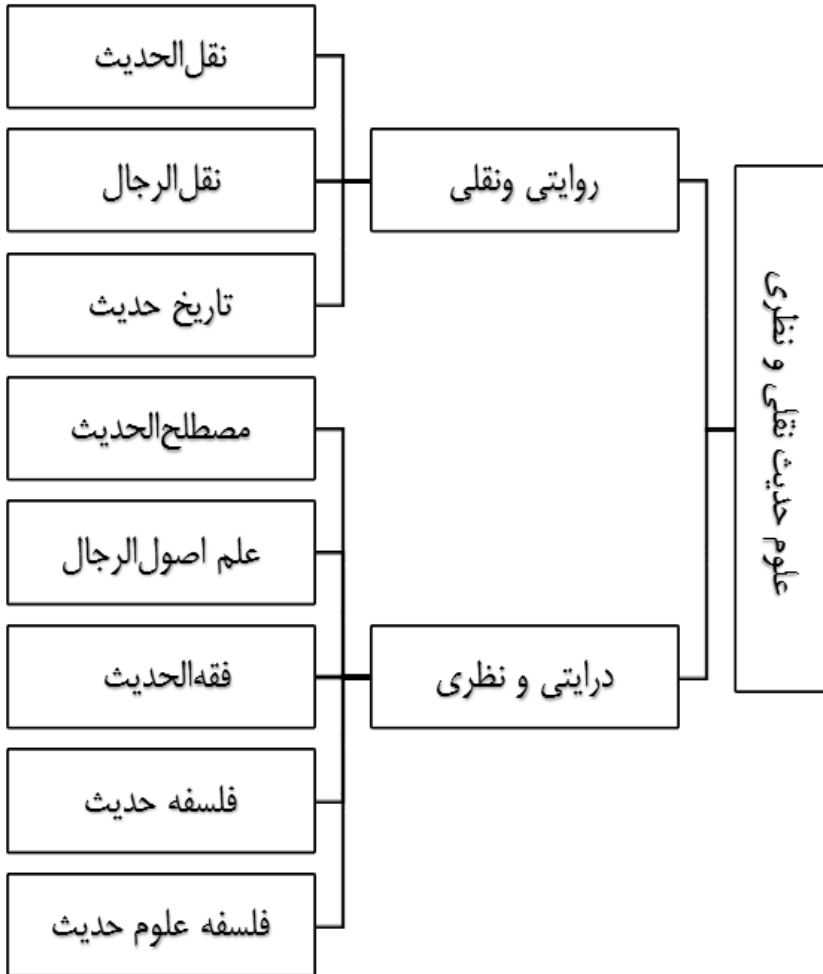


نمودار شماره (۲)





نمودار شماره (۳)



فهرست منابع

۱. ابن اکفانی، شمس الدین، إرشاد القاصد إلى أسنى المطالب، تحقیق: عبدالمنعم محمد عمر، قاهره: دارالفکر العربی، ۲۰۰۲م.
۲. ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون، تحقیق: خلیل شحادة و سهیل زکار، ۲۰۰۹م.
۳. افشار، محمد، بازشناسی هندسه علوم حدیث، نشریه حدیث حوزه، ش، ۱۳۸۹ش.
۴. اکبریان، علی، درآمدی بر قلمرو دین، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، ۱۳۷۷ش.
۵. الهی نژاد، حسین، درآمدی بر فلسفه مهدویت پژوهی، مجله انتظار موعود، ش ۳۵، ۱۳۹۰ش.
۶. بهشتی، احمد، فلسفه دین، حوزه‌ها و قلمروها، درس‌هایی از مکتب اسلام، ش ۷، مهرماه ۱۳۷۸ش.
۷. جعفری، محمد تقی، تحقیقی در فلسفه علم، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار جعفری، ۱۳۷۹ش.
۸. معلمی، حسن، درآمدی بر فلسفه اصول، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۹۴۶م.
۹. معلمی، حسن، فلسفه اخلاق، فصلنامه قیسات، ج ۳۹-۴۰، ۱۳۸۵ش.
۱۰. حسن زاده، حسین، بررسی ساختار فقه، فصلنامه قیسات، ش ۳۲، ۱۳۸۵ش.
۱۱. خدابخشیان، حمید، «فلسفه تفسیر»، فصلنامه قیسات، ش ۴۰، ۱۳۸۵ش.
۱۲. خراسانی، محمد الهی، فلسفه علوم حدیث (پایان نامه)، قم: کتابخانه دانشگاه قم: ۱۳۸۶ش.
۱۳. خسرو پناه، عبدالحسین، فلسفه فلسفه اسلامی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵ش.
۱۴. خسرو پناه، عبدالحسین، فلسفه‌های مضاف، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵ش.
۱۵. خسرو پناه و همکاران، «نقد و بررسی کتاب فلسفه فلسفه اسلامی»، کتاب ماه فلسفه، ش ۴۸، ۱۳۹۰ش.
۱۶. خسرو پناه، عبدالحسین، فلسفه فلسفه اسلامی، فصلنامه قیسات، ش ۳۹ و ۴۰، ۱۳۸۵ش.
۱۷. خسرو پناه، عبدالحسین، گفتمان فلسفه فقه، فصلنامه قیسات، ش ۳۲، ۱۳۸۳ش.
۱۸. خسرو پناه، عبدالحسین، «نظریه دیدبانی»، اندیشه نوین دینی، فلسفه و منطق، ش ۱۰، ۱۳۸۶ش.
۱۹. خسرو پناه، عبدالحسین، چپستی فلسفه فقه با تأکید بر تعریف فقه، مجله کتاب نقد، ش ۵۴، ۱۳۸۹ش.



۲۰. الدریش، الماجد، الفواید المستمده فی تحقیقات ابوغده فی علوم مصطلح الحدیث، دمشق: دارالبشائر الاسلامیه، ۲۰۰۹م.
۲۱. دلبری، سیدعلی، آسیب شناسی فهم حدیث، مشهد: انتشارات خراسان رضوی، ۱۳۹۰ش.
۲۲. دلبری، سیدعلی، آشنایی با اصول علم رجال، مشهد: انتشارات خراسان رضوی، ۱۳۹۰ش.
۲۳. ربانی، محمد حسن، اصول و قواعد فقه الحدیث، قم: بوستان کتاب قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷ش.
۲۴. ربانی، محمد حسن، دانش درایه الحدیث: همراه با نمونه های حدیثی و فقهی، مشهد: دانشگاه رضوی، ۱۳۸۰ش.
۲۵. ربانی، محمد حسن، آسیب شناسی حدیث، مشهد: انتشارات خراسان رضوی، ۱۳۸۸ش.
۲۶. ربانی، محمد حسن، سبک شناسی دانش رجال، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار، ۱۳۸۵ش.
۲۷. رشاد، علی اکبر، درآمد تاسیسی بر فلسفه اصول فقه، نشریه ذهن، ش ۴۳، ۱۳۸۹ش.
۲۸. رشاد، علی اکبر، فصلنامه راهبرد فرهنگ، تهران: دبیرخانه شورای عالی فرهنگی، ش ۲، ۱۳۸۹ش.
۲۹. رشاد، علی اکبر، «فلسفه مضاف»، فصلنامه قبسات، فلسفه و منطق، ش ۳۹ و ۴۰، ۱۳۸۵ش.
۳۰. رشاد، علی اکبر، «تعریف فلسفه مضاف»، فصلنامه ذهن، فلسفه و منطق، ش ۶۳، ۱۳۹۴ش.
۳۱. رضایی اصفهانی، محمد علی، تهرانی، محمد امینی، «فلسفه تفسیر قرآن کریم»، دو فصلنامه قرآن و علم، ش ۱۷، ۱۳۹۴ش.
۳۲. محمد رضایی، محمد، چستی فلسفه دین و مسائل آن، فصلنامه قبسات، ۱۳۸۵.
۳۳. رونالد هپ برن. آشنایی با دانش فلسفه دین، مجله اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۴، ۱۳۸۵ش.
۳۴. زردینی، احمد زارع، «درآمدی بر فلسفه حدیث»، دو فصلنامه صحیفه مبین، ش ۵۳، ۱۳۹۲ش.
۳۶. سبحانی نیا، هندسه دانش های حدیثی در اندیشه شیخ بهایی، نشریه علوم حدیث، ش ۵۸، ۱۳۸۹ش.
۳۵. سروش، عبدالکریم، علم چیست فلسفه چیست، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۹ش.
۳۶. سلطان آبادی، قرائی و دیگران، «درآمدی بر فلسفه علوم قرآنی»، دو فصلنامه علوم قرآن و حدیث، ش ۸۸، ۱۳۹۱ش.

۳۷. سلیمانی، داود، فقه الحدیث و نقد الحدیث، تهران: مؤسسه فرهنگ و دانش، ۱۳۸۵ ش.
۳۸. سیوطی، جلال‌الدین، تدریب الراوی فی شرح تقریب النووی، مدینه: مدینه مکتبه العلمیه بالمدينة، ۱۳۹۲ ق.
۳۹. صبحی، صالح، علوم الحدیث و مصطلحه، قم: انتشارات مکتبه الحیدریه، ۱۴۱۷ ق.
۴۰. ضیائی فر، سعید، فلسفه علم فقه، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم: انتشارات سمت، ۱۳۹۲ ش.
۴۱. طاهری خرم آبادی، سید علی، فلسفه‌های مضاف، مجله آیین حکمت، شماره ۵، ۱۳۸۹ ش.
۴۲. طباطبایی، سید محمد کاظم، منطق فهم حدیث، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰ ش.
۴۳. طحان، محمود، تیسیر مصطلح الحدیث، زاهدان: فاروق اعظم، ۱۴۲۴ ق.
۴۴. بلوچ، فیض محمد، درآمدی بر علوم حدیث، تربت جام: خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۸۹.
۴۵. علی دوست، ابوالقاسم، فلسفه فقه (چیستی‌شناسی فلسفه مضاف و اقسام آن) salsabeal.ir.
۴۶. غفاری، ابوالحسن، جستارهایی در فلسفه‌های مضاف، تهران: نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۸.
۴۷. لاریجانی آملی، محمد صادق، فلسفه علم اصول، تهران: مدرسه علمیه ولی عصر (عج)، انتشارات، ۱۳۹۳.
۴۸. لاریجانی آملی، محمد صادق، ضرورت تدوین فلسفه علم اصول، پژوهش و حوزه، ش ۲۷ و ۲۸، ۱۳۸۵.
۴۹. فنایی اشکوری، محمد، ملاحظاتی در باره کتاب «فلسفه فلسفه اسلامی»، مجله معرفت فلسفی، ش ۳۱، ۱۳۹۰.
۵۰. فنایی اشکوری، محمد، نقد و بررسی کتاب فلسفه فلسفه اسلامی، کتاب ماه فلسفه، ش ۴۸، ۱۳۹۰ ش.
۵۱. محمدی، علی، ملاحظاتی در خصوص تئوری خسروپناه درباره فلسفه‌های مضاف، ماهنامه سوره اندیشه، ش ۵۰، ۱۳۹۰ ش.
۵۲. محیطی اردکان، حسن، نقد و بررسی نظریه دیدبانی پیرامون ماهیت فلسفه مضاف، مجله معرفت، ش ۲۰۷، ۱۳۹۳ ش.
۵۳. مسجدی، حیدر، ساختار علوم حدیث با نگاهی جدید، مجله حدیث حوزه، ش ۳، ۱۳۹۰ ش.



۵۴. مسعودی، آسیب‌شناسی فهم حدیث، قم: انتشارات سمت، ۱۳۹۲ش.
۵۵. ملکیان، مصطفی و دیگران، گفتگوهای فلسفه فقه، قم: نشر مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۷ش.
۵۶. مهریزی، مهدی، "دانش‌های حدیثی؛ گذشته، حال، آینده"، مجله علوم حدیث، ش ۱۶، ۱۳۷۹ش.
۵۷. مهریزی، مهدی، آشنایی با متون حدیث و نهج البلاغه، قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲ش.
۵۸. مهریزی، مهدی، حدیث پژوهی، قم: انتشارات دار الحدیث، ۱۳۸۶ش.
۵۹. مؤدب، سیدرضا، علم الحدیث: پژوهشی در مصطلح الحدیث، یا، علم الدرایه، قم: احسن الحدیث، ۱۳۷۸ش.
۶۰. مؤدب، سیدرضا، تاریخ حدیث، قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲ش.
۶۱. مؤدب، سیدرضا، علم الدرایه تطبیقی، قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲ش.
۶۲. میرجلیلی، علی محمد، روش و مبانی فقه الحدیث، یزد: انتشارات دانشگاه یزد، ۱۳۹۰ش.
۶۳. نصیری، علی، آشنایی با علوم حدیث، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۳ش.
۶۴. نصیری، علی، روش‌شناسی نقد احادیث، قم: انتشارات وحی و خرد، ۱۳۹۰ش.
۶۵. نصیری، علی، فلسفه علوم قرآنی، فصلنامه قبسات، جلد ۳۹ الی ۴۰، ۱۳۸۵ش.
۶۶. نفیسی، شادی، درایه الحدیث، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها، ۱۳۸۸ش.
۶۷. یزدی، علی عسگری، چیستی فلسفه دین، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی و کلامی، ش ۴۸، ۱۳۹۰ش.



The Right of Animals to Life from the Perspective of Narrations*

Farida Asghari^۱

Ahmad Muradkhani^۲

Seyyed Hassan Abidian^۳

Abstract

Animal rights, especially the right to life and the preservation of their generation, are important issues in human societies, and their importance increases due to the role of animals in the survival of a suitable human environment. Sometimes these rights are proposed by some as an expression of the flaws of Islamic law with unscientific and more cultural and political purposes, while the background of legal and practical support for Islam is far ahead of other schools. In this article, by examining the verses, narrations and related jurisprudential texts and by descriptive-analytical method, the arguments of the right to life of animals and their preservation and protection have been explained. The results of the research indicate the comprehensive support of this right by the sharia law and in this research, material support, such as the right to livelihood, nutrition, health, residence, etc. and spiritual support are emphasized and it is one of the honors of Islam to express these rights by Imam Ali (A.S) in the ruling charter.

Keywords: Animal Rights, Animal Right to Life, Physical and Mental Security of Animals, Environment, Preservation of Animal Generation.

*. Date of receiving: ۰۵/۱۰/۲۰۲۱ -Date of approval: ۲۰/۱۲/۲۰۲۱.

۱- Farideh Asghari PhD student Department of Islamic Jurisprudence and Law, Qom Branch, Islamic Azad University, Qom, Iran, (asghari_۱۱۰@yahoo.com).

۲- Farideh Asghari PhD student Department of Islamic Jurisprudence and Law, Qom Branch, Islamic Azad University, Qom, Iran, (ah_moradkhani@yahoo.com.)

۳- Assistant Professor, Department of jurisprudence and Islamic law, Islamic Azad University , Qom, Iran, (mhaded@yahoo.com.)



حق حیات حیوانات از منظر روایات*

فریده اصغری^۱ - احمد مرادخانی^۲ - سید حسن عابدیان^۳

چکیده

حقوق حیوانات به‌ویژه حق حیات و حفظ نسل آن‌ها از مباحث مهم جوامع بشری است و با توجه به نقش حیوانات در بقای محیط زیست مناسب انسانی، اهمیت آن افزایش می‌یابد. گاهی این حقوق توسط برخی به‌عنوان بیان نقص شرع اسلام با اهداف غیر علمی و بیشتر فرهنگی و سیاسی طرح می‌گردد و این در حالی است که پیشینه حمایت قانونی و عملی اسلام بسیار مقدم بر سایر مکاتب می‌باشد. در این جستار با بررسی آیات، روایات و متون فقهی مرتبط و با روش توصیفی - تحلیلی به تبیین و بررسی ادله حق حیات حیوانات و حفظ و حمایت از آن‌ها پرداخته شده است. برآمد تحقیق نشان‌دهنده حمایت همه‌جانبه قوانین شرعی از این حق بوده و در این پژوهش، حمایت‌های مادی، مانند حق معاش، تغذیه، بهداشت، اقامتگاه و غیره و حمایت‌های معنوی مورد تأکید قرار گرفته و از افتخارات اسلام بیان این حقوق توسط امام علی علیه السلام در منشور حکمرانی است.

واژگان کلیدی: حقوق حیوانات، حق حیات حیوانات، امنیت جسمی و روحی حیوانات، محیط زیست، حفظ نسل حیوانات.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۲۰ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۹/۲۹.

۱. دانشجوی دکتری فقه و مباحث حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران؛ (asghari_110@yahoo.com).

۲. دانشیار گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول): (ah_moradkhani@yahoo.com).

۳. سید حسن عابدیان، استادیار گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران؛ (mhahed4@yahoo.com).

مقدمه

توجه و حمایت از حقوق حیوانات از موضوعاتی است که، به شکلی گسترده در میان دولت‌ها، سازمان‌ها، گروه‌های مردم نهاد و حامی حیوانات و افکار عمومی مطرح می‌باشد و بحث از آن رشد فزاینده‌ای یافته است، به گونه‌ای که حمایت قانونی نه تنها در قوانین داخلی کشورهای گوناگون مطرح یا مصوب گشته بلکه در سطح جهانی نیز مورد حمایت قرار گرفته است. از سوی دیگر، برخی در پی متهم ساختن اسلام به نقض حقوق حیوانات می‌باشند و این در حالی است که در منابع اسلامی در چهارده قرن پیشتر، نه تنها اصل حیات حیوانات مورد پذیرش بوده بلکه راه‌های عملی جهت تامین این مهم مورد توجه و تشریح و تاکید قرار گرفته است.

در غرب بحث از حمایت حقوق حیوانات به دو قرن اخیر باز می‌گردد و نخستین بار در سال ۱۸۲۲م، یعنی پس از رنسانس و هم‌زمان با صنعتی شدن جهان، طرح حمایت از حقوق حیوانات در مجلس انگلیس به تصویب رسید و پس از آن، اندک اندک، به شکل‌های گوناگونی در برخی کشورهای اروپایی رشد یافت تا این‌که در پانزدهم اکتبر ۱۹۷۸ م، شورای مرکزی یونسکو در شهر پاریس، خبر از بیانیه‌ای در حمایت از حقوق حیوانات داد و سال‌ها پس از آن، مفادش بازبینی شد و در سال ۱۹۹۰ م منتشر گردید. (شفیعی، ۱۳۷۶: ۷۱).

هرچند در رابطه با حقوق حیوانات کتاب‌ها و مقالات متعددی به رشته تحریر درآمده (ر. ک. حقوق حیوانات در اسلام، مقیمی، ۱۳۸۷) اما حق حیات حیوانات و راه‌های حمایت از آن در منابع اسلامی به ویژه در روایات به صورت دقیق مورد توجه و بررسی قرار نگرفته، لذا در این جستار با روش توصیفی-تحلیلی روایات و آیات مرتبط و گزارش‌های تاریخی، به این پرسش که حق حیات و زندگی حیوانات چیست؟ و چگونه در احکام از آن حمایت می‌شود؟ پاسخ داده می‌شود.

الف. مفهوم‌شناسی

۱-۱. واژه حق، الف در لغت: واژه «حَقٌّ»، مصدر ثلاثی مجرد از باب «حَقَّ، یَحِقُّ» که جمع آن «حُقُوق و حِقَاق» می‌باشد (ابن منظور، ۱۳۶۳: ۴۹/۱۰؛ فیومی، بی‌تا، ۱۴۳/۲). مهم‌ترین معانی آن عبارت است: حق در مقابل و ضد باطل است و (فراهیدی، ۱۴۱۰ ق: ۶/۳؛ طریحی، ۱۳۶۲: ۱۴۸/۵). امر ثابت و حتمی یا موجود ثابت غیر قابل انکار و استوار (فراهیدی، ۱۴۱۰ ق: ۶/۳؛ طبرسی، ۱۴۱۸



ق: ۸۸/۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ ق: ۱۵/۲). واجب (زمخشری، ۱۹۶۰ م: ۱۳۵)؛ مطابقت با واقع (راغب، ۱۴۲۷ ق: ۲۴۶). از مجموع سخن واژه‌شناسان دو نکته مهم و دو معیار برای شناخت حق به دست می‌آید: نخست: واژه «حق» دو جهت وصفی و اسمی دارد؛ به اعتبار اسم مصدری، معنای آن «ثبوت» و به لحاظ وصفی، معنای آن «ثابت» است (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۳). دوم: در مفهوم این کلمه، قید «مطابقت با واقع» اخذ شده است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۶۲/۲). و چیزی که مطابق با واقع باشد، در حقیقت، ثبوت آن قطعی و یک امر ثابت، پابرجا، مستحکم و زوال ناپذیر خواهد بود، هرچند غبار انکار، تعصب، لجاجت و یا جهالت، چهره آن را بپوشاند. به نظر می‌رسد مفهوم اصلی حق همان امر دارای ثبوت و مطابق با واقع غیر قابل انکار و موجود ثابت است و سایر معانی به گونه‌ای به این معنای اصلی بر می‌گردند. (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق: ۱۵/۲).

ب. حق در اصطلاح: ۱. در اصطلاح دانش حقوق: حقوق‌دانان این واژه را در اقتدار و قدرت (موحد، ۱۳۸۱: ۴۴)، اختصاص (ابو السعود رمضان و زهران، ۱۹۹۸ م: ۱۸۳). امتیاز و نفع حمایت شده از سوی نظام حقوقی (کاتوزیان، ۱۳۸۰: ۳۷۳؛ موحد، ۱۳۸۱: ۴۴). مصلحت (نبیل سعد، ۱۹۹۵ م: ۱۲۰). و امر اعتباری (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۲۶). به کار برده‌اند. ۲. در اصطلاح فقهی، حق دارای دو معنای عام و خاص است:

در معنای عام خود، به تمامی آنچه که دارای وجهه ثبوت و تحقق هستند، اطلاق می‌شود (بحرالعلوم، ۱۳۶۲: ۳۳/۱). بر این اساس، «حکم، ملک و حق به معنای خاص»، شامل این معنا می‌شوند (خوانساری، ۱۴۱۸ ق: ۱۰۵/۱). زیرا حکم در مقام تشریح، یک امر ثابت است و نیز ملک و مال یا حق برای صاحب ملک و ذی حق، ثبوت دارند. نکته قابل ذکر این است که در این معنای عام، بین حق و حکم و ملک تفاوتی یافت نمی‌شود.

در معنای خاص، حق در مقابل حکم و ملک، است لذا در کلام فقها به معنای سلطنت (کاشف الغطاء، ۱۴۰۲ ق: ۸۶). به معنای نوعی از ملک و مرتبه‌ای از آن (یزدی، ۱۳۷۸: ۵۵/۱ و ۵۸). اعتبار خاص (خراسانی، ۱۴۰۶ ق: ۴). به معنای حکم (خویی، بی‌تا، ۵۲/۲). و معنای مجعول وضعی (صدر، ۱۴۲۷ ق: ۲۲۷/۳). آمده است.

همان‌گونه که به اختصار گذشت، حق در معنای لغوی، اصطلاحی و حقوقی دارای معانی مختلف هستند؛ هر چند این اختلاف ماهوی نیست، علت این تعدد معنا، نبودن تعریف حقیقی به معنای منطقی آن (حد و رسم) می‌باشد، زیرا تعریف حقیقی تنها به ماهیات که دارای جنس و فصل هستند،

اختصاص دارد و نمی‌توان برای امور انتزاعی مانند حق، تعریف حقیقی ارائه نمود. بلکه تعریف‌ها تنها در حد شرح لفظ است. از این جهت می‌توان حق را به «شایستگی داشتن موجودی نسبت به چیزی» معنا نمود. (طالبی، ۱۳۹۳ ش: ۷۲). که در این معنا، واژه حق، بدون در نظر گرفتن قیود قانونی، اخلاقی، فردی یا اجتماعی به صورت مطلق (یعنی حق مطلق) تعریف شده است که معنای مورد نظر ما از حق در این مقاله همین معناست. و بر همین اساس اطلاق واژه «حقوق» در جمله «حقوق حیوان» مسامحه‌ای نبوده و بدون تردید حیوانات صاحب حق هستند؛ و حق به معنای «حق داشتن»، امتیازی است که از سوی شارع به صاحبان حق، بر پایه شایستگی و لیاقت آنها، جعل و تشریح می‌شود. از این رو، شارع مقدس برای حمایت از حقوق حیوانات مقرراتی را در قالب احکام پنج‌گانه وضع کرده و حتی عین واژه «حقوق» در زبان برخی روایات برای حیوانات به کار رفته است. برای نمونه شیخ حر عاملی بابی با عنوان «حقوق الدابة المندوبة والواجبه» را در وسائل الشیعه، اختصاص داده و روایات گوناگونی را در آن نقل کرده است. (عاملی، ۱۴۱۴ ق: ۱۱/۴۷۸). که بر اساس آن تکلیف مالک حیوان و اشخاص دیگر را در برابر حیوان مشخص می‌کند و حقوق حیوان را ثابت می‌کند.

حتی اگر حق به معنای سلطنت باشد، باز بر حقوق حیوانات منطبق است؛ زیرا حیوانات نیز در حد توان‌شان بر برخی از حقوق‌شان سلطه دارند. برای نمونه یک حیوان می‌تواند غذای خود را که حق اوست خودش بخورد و یا به دیگری واگذار کند، یا از کسانی که حق او را ضایع کرده‌اند، انتقام بگیرد یا ببخشد، یا نسبت به کسی که به او محبت کرده، وفادار بماند و به نحوی محبتش را جبران کند. همچنین در اندیشه اسلامی و در معنای اخلاقی نیز، حق بر حقوق حیوان صادق است.

۱-۲. واژه حیات: حیات به معنای عمر، زیست، زندگی، مقابل ممات و زندگانی است: «ویسمی

المطر حیا لأن به حیاة الأرض» (ابن فارس، ۴۰۴ ق: ۲/۱۲۲).

۱-۳. واژه حیوان در لغت و اصطلاح: واژه «حیوان» از ریشه «حیاة» گرفته شده به معنای «هر

موجود صاحب روح است؛ ناطق باشد یا غیر ناطق. (فیومی، بی تا، ۱۶۱/۲). به عبارت دیگر، حیوان به هر مخلوقی گفته می‌شود که صاحب روح و دارای حیات است. بنابراین، حیوان شامل انسان، بهائم و غیر آنها می‌شود و در اصطلاح، اکثراً حیوان به موجود زنده و صاحب روح غیر انسان اطلاق می‌شود که عاقل نیستند (فتح الله، ۱۴۱۵ ق: ۱۷۲). به عبارت دیگر، حیوان مورد بحث در این مقاله، همان حیوان مصطلح، یعنی موجوده زنده غیر انسان است.

۱-۴. واژه روایت: روایت در لغت به معنای حمل: «رُوی البعیر الماء» و در اصطلاح، خبری است



که از طریق نقل به صورت نقل یک روای از روای پیش از خود و همین طور تا به پیامبر صلی الله علیه و آله یا امام علیه السلام برسد. (طریحی، ۱۳۶۲: ۱/۱۹۹).

ب. معیار و ملاک برخورداری حیوانات از حقوق

بحث از ملاک برخورداری از حقوق بحث مبسوطی است که مقاله‌ای مستقل می‌طلبد و برخی ملاک و معیار برخورداری حیوانات از حقوق را روح داشتن و عده‌ای قدرت ادراک و احساس داشتن حیوان و برخی دیگر حیوان را از آن جهت که موضوع توجهات اخلاقی قرار می‌گیرد صاحب حق می‌دانند و در مقابل حتی برخی از نویسندگان غربی به طور مستقیم حیوان را کلا صاحب حق ندانسته و تنها به صورت غیر مستقیم و تنها به اعتبار مالکانشان موضوع حق قرار داده‌اند. (رفیعی طباطبایی، ۱۳۹۹: ۲۰۳). در واقع این افراد چون داشتن حق را مستلزم تکلیف می‌دانند که بر پایه دستور قانون تحقق می‌یابد، و از آن جا که حیوانات نمی‌توانند از قانون و مقتضیات آن آگاه باشند پس مکلف نبوده و با وجود ملازمه بین حق و تکلیف صاحب حق نمی‌باشد. (نبویان، ۱۳۸۹ ش: ۱۷۲). اما از دیدگاه اسلام، با توجه به آیات و روایات تمام موجودات اعم از جمادات، نباتات، حیوانات، و انسان و به طور کلی هر چیزی که بهره‌ای از وجود دارد دارای شعور است و بر همین اساس به تسبیح خداوند مشغول هستند. (حشر، ۱ و ۲۴) و مای موصوله شامل کل هستی ما سوی الله می‌شود و ادعای تلازم و بین حق و تکلیف در اسلام مردود است حتی عقل داشتن هم ملاک حق داشتن نیست بر همین اساس مجانین در اسلام تکلیفی ندارند در حالی که دارای حقوق می‌باشند و طبق ادله بی‌تردید، حیوانات به تناسب خودشان از قوه درک و شعور و اراده بهره‌مند هستند چنانکه در آیات به آن تصریح شده است (انبیاء، ۷۹ و اسراء، ۴۴ و نور، ۴۱). یا در روایت سکونی به نقل از امام صادق علیه السلام از رسول مکرّم صلی الله علیه و آله آمده «لِلدَّابَّةِ عَلَى صَاحِبِهَا سِتُّ خِصَالٍ... وَ لَا يَضْرِبُ وَجْهَهَا فَإِنَّهَا تُسَبِّحُ بِحَمْدِ رَبِّهَا...»، (صدوق، ۱۴۰۳، ص ۳۳۰) که در ادامه روایت به صورت کامل خواهد آمد.

ج. حق حیات و زندگانی حیوانات

در اعلامیه جهانی حقوق حیوانات منتشره نهایی در سال ۱۹۹۰م (iranspca.com)، طی ده ماده بطورکلی، خواهان: حق زندگی، احترام، تولید مثل، اجتناب از آزار جسمی و روحی و برخوردهای بی‌رحمانه، استمرار قانون برای حفظ و صیانت از آنان و آموزش به شهروندان و کودکان برای رفتار مناسب با آنان است. که در ماده اول از مواد دهگانه اعلامیه به حق زندگانی حیوانات پرداخته و در آن

آمده است: «همه حیوانات مساوی خلق شده‌اند و حتی مساوی برای زندگی دارند». افزون بر ماده اول، چند ماده دیگر این بیانیه نیز، به طور غیر مستقیم ناظر به حق حیات حیوانات هستند: «ماده هفت: هر فعل غیر ضروری منجر به مرگ حیوانات و هرگونه تصمیم منجر به چنین عملی به مثابه جنایت علیه حیات است. همچنین بند یک ماده هشت: هرگونه عمل مغایر با بقای گونه‌های حیوانات وحشی و یا هرگونه تصمیمی که منتهی به این امر گردد، کشتار دسته جمعی تلقی نموده است.

در اسلام بر اساس آموزه‌های قرآنی و روایی نه تنها این حقوق مورد پذیرش قرار گرفته بلکه جهت حفظ آن شارع مقدس احکام فقهی خاصی را جعل نموده است، احکامی که فراتر از مواد اعلامیه است. حق حیات و حفظ نسل حتی نسبت به حیوانات وحشی، از اساسی‌ترین حقوق مخلوقات الهی است. خداوند مهربان به حضرت نوح علیه السلام دستور می‌دهد که از هر حیوانی، یک زوج را با خود به کشتی ببرد: «فَلَنَّا حِمْلٌ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ» (هود، ۴۰) بر اساس دیدگاه مفسران فریقین، معنای جمله «من کل زوجین» مطلق بوده و شامل هر نوع حیوانی می‌شود «من کل نوع من الحيوان» (شبر، ۱۳۸۵: ۲۳۱؛ زحیلی، ۲۰۰۶ م: ۱۰۴۲/۲). است و به بیان دیگر از هر جنس حیوان «من کل جنس من أجناس الحيوان» (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۲۲۶/۱۰). جفتی (نر و ماده) را سوار کشتی نماید. دلیل این فرمان این است: همان طوری که بعد از گذشت طوفان، بقای نسل انسان صالح در روی زمین ضروری است، حفظ و بقای نسل حیوانات و اصل نوع حیوان نیز ضرورت دارد (قرطبی، ۱۹۸۵: ۳۴/۹).

در آیه ۳۲ سوره مائده: «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» خداوند سبحان، اهمیت زندگانی موجودات را به انسان مثال زده و کشتن یک انسان به عنوان یک موجود دارای حق حیات را، مساوی با کشتن همه انسان‌ها می‌داند. زیرا در منابع روایی همین تعبیر در مورد حیوانات به کار برده شده، امیر مؤمنان علی علیه السلام در مورد اداره زندگی حیوانی که مالکش از دادن علوفه خودداری و یا به دلیل ناتوانی مالی رها ساخته و حیاتش در معرض خطر قرار گرفته، تعبیر به «احیا» کرده است: «... فِي الدَّابَّةِ إِذَا سَرَّحَهَا أَهْلُهَا أَوْ عَجَزُوا عَنْ عَافِيهَا أَوْ نَفَقَتِهَا فِيهِ لِلَّذِي أَحْيَاهَا قَالَ... وَإِنْ تَرَكَهَا فِي غَيْرِ كَلْبٍ وَلَا مَاءٍ فَهِيَ لِمَنْ أَحْيَاهَا». (کلینی، ۱۳۶۳: ۱۴۱/۵). پس همان طور که قتل یک نفر نزد خداوند، به منزله قتل همه‌ی مردم و بی‌اعتنایی به مقام انسانیت و سلب امنیت از همه‌ی مردم است زیرا یک انسان می‌تواند سرچشمه‌ی یک نسل باشد، (قرآنی، ۱۳۸۸: ۲۸۱/۲). رها کردن حیوان و یا خودداری از تغذیه او نیز سلب زندگی از اوست. و با



الغای خصوصیت، می توان استنباط کرد که آثار احیاء انسان در آیه، بر حیات بخشیدن به حیوان، نیز مترتب می شود. با حیات بخشی به حیوانی که منشا توالد و تناسل است، زمینه ساز تکثیر نسل او و برگرداندن حق مسلم حیات به این موجود بادرک و شعور، خواهیم بود.

د. راه کارهای عملی حفظ حق حیات حیوانات

تشریح احکام تکلیفی و وضعی برگرفته از آیات و روایات که در ادامه می آید از مهم ترین راه کارهای حفظ و صیانت از حیات حیوان می باشد.

۱. تأمین امنیت جسمانی حیوانات

الف. حق معاش حیوانات: حیوانات همانند دیگر موجودات برای ادامه حیات جسمانی نیازمند به آب و غذا هستند و آیات متعددی از قرآن کریم، خداوند متعال را متکفل روزی حیوانات معرفی کرده است: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا...» (هود/۶)، «وَكَايُنْ مِنْ دَابَّةٍ لَا تَحْمِلُ رِزْقَهَا اللَّهُ يُرْزُقُهَا...» (عنکبوت/۶۰) خداوند خود را رازق روزی جاندارانی می داند که قادر به دست آوردن آن نیستند. واژه «دابه» بر هر موجودی که در روی زمین حرکت می کند اطلاق می شود از این رو، شامل همه حیوانات می گردد. (فخر رازی، بی تا، ۱۸۶/۱۷). و آنان برای استمرار حیات، نیاز به تغذیه دارند و خداوند متعال متکفل رساندن روزی به آنهاست (طبرسی، ۱۴۱۵ق: ۲۴۵/۵). در آیات دیگر خداوند دلیل رویاندن زمین و شکافتن دانه ها، انگور، سبزی، درخت زیتون، نخل و باغ های پر از درخت و میوه و چراگاه را در راستای ادامه زندگانی انسان و حیوان بیان کرده است: «وَالْأَرْضُ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا وَالْجِبَالُ أَوْسَاهَا مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ». (نازعات: ۳۰ - ۳۳) و «ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا وَعَبَبًا وَقَضَبًا وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا وَحَدَائِقَ غُلْبًا وَفَاكِهَةً وَأَبًّا مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ». (عبس: ۲۶-۳۲) و نکته مهم این است که خداوند انسان و چهارپایان را در کنار هم و به دنبال هم، لایق بهره وری از نعمت های خویش می داند و این نکته، نشان گر اهتمام خداوند تبارک و تعالی، برای داشتن حق زندگی این موجودات که مبتنی بر استفاده از رزق و روزی خداوندی است، می باشد. که بر اساس روایات حضرات معصومان علیهم السلام، این حق در ابتدا بر عهده مالک است و پس از آن سایرین از مردم عادی تا مقامات حکومتی نسبت به تغذیه حیوانات تکلیف دارند.

در روایات نیز به این امر تصریح شده است: که به منظور رعایت اختصار به چند مورد اشاره می شود ۱. سکونی، امام صادق علیه السلام از پدانش از امیر مؤمنان علیه السلام روایت کرده که رسول خدا صلی

الله عليه وآله فرموده است: «لِلدَّابَّةِ عَلَى صَاحِبِهَا سِتٌّ خِصَالٌ يَبْدَأُ بِعَافِيَتِهَا إِذَا نَزَلَ وَ يَعْزِضُ عَلَيْهَا الْمَاءَ إِذَا مَرَّ...» (صدوق، ۱۴۰۳ق: ۳۳). دادن آب و علف به‌عنوان اولین کار بعد از پایین آمدن از حیوان. ۲. مسعودی در وصایای امام سجاد علیه السلام می‌نویسد: «یکی از گفتار ایشان در باره ناقه‌اش این بود، با او به نیکی رفتار و علوفه‌اش فراهم شود.»، (مسعودی، ۱۳۸۴: ۱۷۴). ۳. سیوطی در جامع الاحادیث نقل می‌کند رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: «هرگاه هنگام سفر از سرزمین سرسبزی که علف خوب دارد، عبور می‌کنید، شتران را از زمین بهره‌مند سازید (و بگذارید که حیوانات بچرند و سیر شوند.» (سیوطی، ۲۲۰/۱).

فقه‌های اسلام نیز بر اساس ادله که عمده دلیل آن روایات است، نفقه حیوانات را بر مالک واجب می‌دانند (حلی محقق، ۱۴۰۷: ۱۹۶؛ فاضل‌آبی، ۱۴۰۸ق: ۲/۲۰۴). و در وجوب آن علماء اختلافی ندارند. (عاملی، ۱۴۱۳: ۴۹۱/۱). نکته مهم این است که در وجوب نفقه، تفاوتی در حلال و حرام بودن گوشت حیوان، بهره بردن یا نبردن مالک از حیوان، نیست، همین‌که مملوک او محسوب می‌شود، نفقه او به اندازه نیازش واجب است. (حلی، ۱۴۱۳ق: ۳/۱۱۸). شیخ طوسی دلیل وجوب و لزوم نفقه حیوان را حرمت و احترام او می‌داند و می‌گوید: «لأن لها حرمة». (طوسی، ۱۳۸۷: ۶/۴۷). (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق: ۸/۴۹۷). و برخی از فقهای اهل سنت همانند شربینی و ابن‌سمعون بغدادی و برخی دیگر، تصریح دارند بر این‌که حیوان روح دارد و صاحب روح دارای حرمت و احترام هستند، نفقه آنها بر مالک واجب است. (شربینی، ۱۴۱۵ق: ۲/۱۴۲؛ ابن‌سمعون بغدادی، بی‌تا، ۱/۳۲۴).

ب. رعایت بهداشت در تغذیه حیوان: برای پاسداری از سلامت جسمی و حفظ حرمت روح و احترام به حیوان اقتضا می‌نماید که انسان برای حیوانات تحت تملک خود، آب و غذای سالم و بهداشتی و حلال برای تغذیه حیوان تهیه کند. نوشاندن آب و خوراندن غذای نجس به حیوانات به معنای نادیده گرفتن حقوق حیوان بوده و حرام می‌باشد. در روایت امیر مؤمنان علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نقل می‌نماید: «نَهَى أَنْ يُبَوَّلَ الرَّجُلُ فِي الْمَاءِ الْجَارِيِ إِلَّا مِنْ صَرُورَةٍ وَقَالَ إِنَّ لِلْمَاءِ أَهْلًا. رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از ادرار در آب جاری، به دلیل وجود موجودات آبی، نهی فرمودند. (طوسی، ۱۳۶۳: ۱۳/۱). در روایت دیگر امیر مؤمنان علیه السلام می‌فرمایند: «الْمَاءُ لَهُ سَكَاةٌ فَلَا تُؤْذُوهُمْ بِسَوْلٍ وَلَا غَائِطٍ؛ آب ساکنانی دارد، آنها را با ادرار و مدفوع آزار ندهید.» (أحسانی، ۱۴۰۴: ۲/۱۸۷). تغذیه حلال و پاک، آن قدر مورد توجه و تاکید است که متولیان دینی حتی نسبت به پاک کردن جو برای اسب از دانه‌های هرز و سنگ ریزه، سفارش نیز سفارش کرده‌اند و برای آن بشارت به حسنه داده‌اند: در روایت فریقین از

رسول مکرم ﷺ آمده است: «مَنْ تَقَى شَعِيرًا لِفَرَسِهِ، ثُمَّ قَامَ بِهِ حَتَّى يَغْلِفَهُ عَلَيْهِ، كَتَبَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَهُ بِكُلِّ شَعِيرَةٍ حَسَنَةً». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۷۷/۶۱؛ طبرانی، ۱۴۱۵ق: ۳۰/۲؛ ابن عساکر، ۱۹۹۵م: ۲۴۲/۱۸). وقتی برای تغذیه حیوان سفارش به جدا کردن سنگ ریزه غذایی او شده، به طریق اولی نوشاندن نجاسات و مسکرات که برای جسم حیوان ضرر و به روح او که حرمت و احترام دارد، لطمه می‌زند، جایز نیست.

ج. رعایت بهداشت در مسکن حیوانات: رعایت بهداشت آسایشگاه‌های حیوانات یکی از راه‌های حمایت از حق حیات آنان است. مرحوم کلینی با سند صحیح از امام صادق علیه السلام نقل کرده که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم درباره محل نگهداری گوسفندان فرمود: «نَظَّفُوا مَرَابِضَهَا وَافْسَحُوا رُغَامَهَا». محل زندگی گوسفندان را تمیز کنید و آب بینی صورت شان را پاک کنید. (یا گرد و خاک را از محل زندگی شان پاک نمایید)، (کلینی، ۱۳۶۳: ۵۴۴/۶). برای کلمه «رغام» دو معنا ذکر شده است، یکی به معنای آب بینی و دیگری به معنای تراب و خاک. (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۵۰/۶۱). علامه مجلسی در کتاب حلیة المتقین می‌آورد: خوابگاه گوسفندان را پاکیزه و خاک را از بدن شان پاک کنید. خاکی شدن بدن حیوان ممکن است در بیرون از محل استراحت گاه و یا در اثر خاکی بودن محل نگهداری صورت بگیرد و این یک نوع پیش‌گیری از گرد و خاکی شدن بدن حیوان و برای حفظ سلامت و احترام به زندگی اوست. (مجلسی، بی‌تا، ص ۲۰۸). حتی احمد بن محمد بن خالد برقی در ادامه روایت علت نظافت را، بهشتی بودن این حیوانات می‌داند: «فإنهن من دواب الجنة» (برقی، ۱۳۷۰: ۶۴۱/۲). اگر این واژه به معنای دوم یعنی پاک کردن خاک از محل زندگی آنان باشد، می‌توان گفت برای تأکید جمله نخست روایت است؛ یعنی نظافت مسکن و محل زندگی حیوان بیان شده. این روایت را محدثان اهل سنت (صنعانی، ۱۴۰۳: ۴۰۹/۱). و برخی دیگر نیز از طرق متعدد نقل کرده‌اند.

د. رسیدگی به درمان حیوان: از مصادیق اهتمام به حق زندگی حیوانات، اقدام به درمان آنها می‌باشد که در مصادر شیعه و اهل سنت وارد شده است: چنان‌که کلینی روایتی را از امیرالمؤمنین علیه السلام ذکر می‌کنند که برای عدم ضمانت پزشک و بیطار (دامپزشک) اخذ برائت قبل از شروع درمان لازم است و این امر دلالت بر مفروغ‌عنه بودن لزوم درمان حیوانات دارد: «السَّكُونِي عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع مَنْ تَطَبَّبَ أَوْ تَبَيَّرَ فَلْيَأْخُذِ الْبَرَاءَةَ مِنْ وَلِيِّهِ وَإِلَّا فَهُوَ لَهُ ضَامِنٌ» «هر کس طبابت یا بیطاری می‌کند از مریض (اگر انسان باشد) و مالک حیوان برائت بگیرد و الا ضامن خواهد بود»، (کلینی، ۱۳۶۳: ۳۶۴/۷). و صنعانی نیز با همین مضمون حدیثی را از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل می‌کند:

«عن الضحاک بن مزاحم قال خَطَبَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ النَّاسَ فَقَالَ...» (صنعانی، ۱۴۰۳: ۱۴۷/۹).
در دسته دیگر از روایات از جمله وظایف سرپرستی اموال یتیم، معالجه حیوانات او ذکر شده است:
«حنان بن سدید قال: قال أبو عبد الله عليه السلام سألتني عيسى بن موسى عن القيم للأيتام في الإبل وما يحل له
منها؟ فقلت: . . . وهنا جرباها (أى عالج جرب إبله بالقطران) . . .» (كليني، ۱۳۶۳: ۱۳۰/۵). و بیهقی
نیز در سنن الکبری نیز به این مضمون آورده (بیهقی، ۴۱۴: ۴/۶).

۲. حمایت از تولید مثل و نهی از عقیم کردن حیوانات

تولید مثل، در بقاء و استمرار نسل هر موجود زنده‌ای از جمله حیوانات نقش اساسی دارد. که نوعی
حفظ حیات نسل است، از این جهت خداوند در نسل هر موجودی دو جنس نر و ماده را قرار داده و
می فرماید: وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (ذاریات/۴۹) این سنت خداوند برای تولید،
تکثیر و استمرار حیات موجودات است و حیوانات نیز از این قاعده مستثنا نیستند. در حدیثی از
امیرالمؤمنین عليه السلام آمده است: «لَيْسَ فِي الْإِسْلَامِ إِخْصَاءٌ. در اسلام اخصاء نیست» (ابن اشعث، بی تا،
۸۰). همچنین در روایت دیگری آمده: «قَالَ عَلِيُّ عليه السلام إِنَّ رَجُلًا مِنْ نَجْرَانَ كَانَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وسلم فِي
غَزَاةٍ وَمَعَهُ فَرَسٌ وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وسلم يَسْتَأْنِسُ إِلَى صَهِيلِهِ فَفَقَدَهُ فَبَعَثَ إِلَيْهِ فَقَالَ مَا فَعَلَ فَرَسُكَ فَقَالَ
اشْتَدَّ عَلَيَّ شَغْبُهُ فَخَصَيْتُهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وسلم مَثَلْتُ بِهِ الْخَيْلُ مَعْقُودٌ فِي نَوَاصِيهَا الْخَيْرُ إِلَى يَوْمِ
الْقِيَامَةِ وَ أَهْلُهَا مُعَاوُنُونَ عَلَيْهَا أَعْرَافُهَا وَقَارُهَا وَ نَوَاصِيهَا جَمَالُهَا وَ أَذْنَابُهَا مَذَابُهَا». «امیر مؤمنان فرمود:
مردی از نجران در جنگی همراه رسول خدا صلى الله عليه وآله وسلم حضور داشت. اسبی داشت که آن حضرت با شیهه آن
انس گرفته بود، اما مدتی آن مرد و اسبش را ندید، کسی را سراغ او فرستاد، وقتی آمد، رسول خدا صلى الله عليه وآله وسلم
پرسید: با اسب خود چه کردی؟ مرد گفت: عصبانی شدم و اسب را آخته کردم! رسول خدا صلى الله عليه وآله وسلم فرمود:
چرا آن حیوان را «مثله» و عضو بریده کردی؟ در پیشانی اسب، خیر و نیکی نوشته شده تا رور قیامت، و
کسانی که اسب دارند باید اصالت و پیشانی و نسل و ساق پا و زیبایی آن را حفظ کنن» (راوندی،
۱۳۷۷: ۳۴). در منابع روایی اهل سنت نیز احادیث متعددی در نهی از عقیم کردن حیوانات وارد شده
چنان که جمله «لَا إِخْصَاءَ فِي الْإِسْلَامِ» از پیامبر اکرم صلى الله عليه وآله وسلم در سنن کبرای بیهقی نقل شده و البانی که از
وی به بخاری دوران تعبیر می کنند این روایت را تصحیح کرده است (بیهقی، ۱۴۱۴: ۴۱/۱۰؛ البانی،
۱۴۲۳: ۱۲۰۳/۲).



۳. از نظر اسلام

صید بی‌رویه و هم‌چنین کشتار بیش از حد نیاز حیوانات، مورد نهی واقع شده است، قرآن کریم در آیه ۲۰۵ سوره بقره، می‌فرماید: (وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يَحِبُّ الْفُسَادَ) اگر زمانی یک عده (منافقان که شان نزول آیه درباره آنان است) به قدرت برسند، در زمین فساد می‌کنند، کشتزارها یعنی محیط زیست و نسل را که شامل نسل انسان و حیوان می‌شود، نابود می‌کنند. در این‌که چه چیزی سبب نابودی حرث و نسل می‌شود، می‌تواند این نابودی محیط زیست باشد که نابودی کشتزارها با احراق، و هلاکت نسل انسان و حیوان با کشتار و صید تحقق یابد (ابن جوزی، ۱۴۰۴ ق: ۱/۱). و یا مقصود از «زرع»، تمام مصالح اقتصادی همانند زراعت، صناعت مواد اولیه و همه آنچه مربوط به حیات و معیشت انسان است، باشد و مقصود از «نسل» همه موجوداتی که روی زمین راه می‌روند (مغنیة، ۱۹۸۱: ۳۰۹/۱). و یا اینکه آیه درصدد بیان این نکته باشد که فساد حرث و نسل و اهلاك نبات و حیوان، فساد بزرگی است و فسادی بزرگ‌تر از آن نیست (فخر رازی، بی‌تا، ۲۲۰/۵). بنابراین آیه مبارکه هم شامل حرمت تخریب، افساد و نابودی محیط زیست و هم شامل حرمت نابودی نسل حیوانات از راه کشتار و صید می‌شود. در روایت محمد بن مسلم با سند صحیح از امام باقر علیه السلام نقل کرده که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از تناول گوشت الاغ اهلی به منظور پیش‌گیری از انقراض نسل آنان نهی فرمود: «... مَخَافَةَ أَنْ يَفْتُوَهَا وَ لَيْسَتْ الْحَمِيرُ بِحَرَامٍ ثُمَّ قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ (قُلْ لَا أُجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ...)» (مجلسی، ۱۴۰۶ ق: ۷/۴۴۸؛ صدوق، ۱۳۸۵ ق: ۵۶۳/۲). همین مضمون از امام رضا علیه السلام نیز در پاسخ به محمد بن سنان نقل شده است که دلیل نهی از ذبح و خوردن گوشت آنها حرام بودنشان نیست بلکه برای جلوگیری از فنا و نابودی نسلشان است. (صدوق، ۱۳۸۵ ق: ۵۶۳/۲). پس کشتار و صید بی‌رویه که باعث انقراض نسل حیوان خواهد شد جایز نبوده و باید جلوی آن را گرفته شود. البته این روایات هرچند صریح در صید نیستند و یا این‌که متعلق نهی فقط یک نوع حیوان است، ولی از بیان علت نهی از خوردن گوشت الاغ «مَخَافَةَ أَنْ يَفْتُوَهَا، وَالْخَوْفُ مِنْ فَنَائِهَا،» نهی از کشتن و صید بی‌رویه را می‌توان استفاده کرد و حکم را تعمیم داد. (حمیری، ۱۴۱۳: ۲۷۵).

۴. منع از تحریش (به جنگ هم انداختن حیوانات)

یکی از اموری که زندگی حیوانات را مورد تهدید قرار می‌دهد و در اسلام، مورد نهی واقع شده،

جنگ اندازی بین حیوانات است (حلی، ۱۴۰۵: ۳۹۷). در دو روایت به سند موثق از مسمع از ابوالعباس از امام صادق علیه السلام آمده: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ التَّحْرِيشِ بَيْنَ الْبَهَائِمِ فَقَالَ أَكْرَهَ ذَلِكَ إِلَّا الْكَلَابَ». «از امام صادق علیه السلام در باره به جنگ واداشتن بین حیوانات پرسیدم ایشان فرمود: همه آنها را مکروه می دارم جز در مورد سگان. « (کلینی، ۱۳۶۳: ۵۵۴/۶؛ برقی، ۱۳۷۰: ۶۲۸/۲). البته مرحوم کلینی در پاورقی می گوید: فرق ندارد که حیوان همجنس باشند و یا نوع متفاوت مثل جنگ انداختن بین گاو و شیر. سند این دو روایت را محمدتقی و علامه مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۶: ۵۰۰/۷؛ مجلسی، ۱۳۶۳: ۴۷۷/۲۲). موثق می دانند. علامه مجلسی می گوید: روایات هرچند با لفظ کراهت وارد شده ولی کراهت در عرف اخبار، اعم از حرمت و کراهت است؛ اما ایشان دلالت این روایات را بر تحریم تحریش از نکته دیگر استفاده کرده و آن این که عمل تحریش و جنگ انداختن بین حیوانات یک عمل لهوی، بی فائده و ضرر زدن به حیوانات است که هیچ مصلحتی در آن وجود ندارد از این جهت می توان به تحریم آن قائل شد. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲۷/۶۱؛ شوکانی، ۱۹۷۳: ۲۵۰/۷).

۵. تقدم حفظ حیات حیوان بر برخی واجبات

در فقه اسلامی حمایت از حیات حیوانات، همانند حمایت از حیات انسان یک اصل فقهی - حقوقی است (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۱۱۷/۱۲؛ نووی، بی تا، ۴۸/۹؛ شربینی، ۱۴۱۵: ۳۰۸/۴). به گونه ای که بر برخی واجبات مقدم شده که برای نمونه مواردی بیان می گردد:

الف. تقدم سیراب کردن حیوان با آب وضو بر وضو گرفتن؛ در صحیح ابن سنان از امام صادق علیه السلام آمده است: امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: روزی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم مشغول وضو بودند. در این هنگام گربه ای خانگی به آن حضرت پناه آورد. ایشان پی بردند که این گربه تشنه است: «فَأَصْغَى إِلَيْهِ الْإِنَاءَ حَتَّى شَرِبَ مِنْهُ الْهَرُّ ثُمَّ تَوَضَّأَ بِفَضْلِهِ». «حضرت ظرف ابی را که با آن وضو می ساختند به طرف گربه نزدیک برد و گربه از آب نوشید سپس پیامبر با باقیمانده آب وضو ساختند» (راوندی، ۱۳۷۷: ۱۸۷).

ب. نماز بعنوان مهم ترین واجب اسلامی، در هیچ صورتی نباید ترک شود، اما گاهی به دلیل برخی شرایط به تاخیر می افتد یا حتی به دلیل مصلحت مهم تری قطع می شود. که یکی از موارد قطع نماز جایی است که جان حیوانی در آستانه گم شدن و تلف باشد. در موثقه سماعه از امام صادق علیه السلام شخصی سؤال کرد: «قُلْتُ فَيَكُونُ فِي الْفَرِيضَةِ فَتَقَلَّتْ عَلَيْهِ دَابَّةٌ أَوْ تَقَلَّتْ دَابَّتُهُ فَيَخَافُ أَنْ تَذْهَبَ . . . فَقَالَ لَا بَأْسَ بِأَنْ يَقْطَعَ صَلَاتَهُ». «گفتم: اگر شخص در حال نماز باشد و ببیند حیوانی رم کرده به سوی او



می تازد، یا ببیند حیوان خودش گریخته و امکان دارد گم شود، تکلیف او چیست؟ حضرت فرمود: مانعی ندارد که نمازش را قطع کند.»، (مجلسی، ۱۳۶۳: ۲۴۲/۱۵). ج. افطار روزه برای نجات انسان یا حیوان از غرق شدن خطیب شربینی، یکی از علمای شافعی مذهب می گوید: «یلحق . . . من أفطر لانتقاد آدمی معصوم أو حیوان محترم مشرف علی الهلاک بغرق أو غیره فیجب علیه الفطر إذا لم یمكنه تخلیصه إلا بفطره» (شربینی، ۱۴۱۵ ق: ۲۲۴/۱).

۶. واجب کفایی بودن رسیدگی به امور حیوانات

بحیث حفظ حیات حیوانات بقدری مورد اهتمام است که حتی برای حیوانات گم شده امیر مؤمنان علیه السلام محلی را برای حیواناتی که پیدا می شدند، بنا کرده بود و علوفه حیوانات را از بیت المال تأمین می نمود و چنانچه شخصی مدرک و نشانه دال بر مالکیت حیوانی را داشت، آن حیوان به او تحویل می دادند و در غیر این صورت حیوان در این محل باقی می ماند. «وعن أمير المؤمنين عليه السلام، أنه كان بنى للضوال مریدا، فكان یعلفها، لایسمنها و لایهزلها، ویعلفها من بیت المال فکانت تشرف بأعناقها، فمن أقام بینة علی شیئ منها أخذه، وإلا أفرها علی حالها لا یبیعها» (بروجردی، ۱۳۹۹: ۵۱۲/۱۸). با توجه به روایت فوق می توان ادعا نمود که ایجاد اولین پناهگاه حیوانات بی سرپرست و گم شده توسط امیر مؤمنان علیه السلام بنا نهاده شده و این امر چنان از اهمیت برخوردار است که امام علیه السلام در اولین خطبه خلافت خویش که منشور خلافت و حکمرانی اسلامی است، مسئولیت حفظ و نگه داری از جان حیوانات را در کنار مسئولیت انسان در برابر هم نوعان و شهرها قرار داده و خواستار رعایت تقوای الهی در این زمینه است: «اتَّقُوا اللَّهَ فِي عِبَادِهِ وَبِلَادِهِ فَإِنَّكُمْ مَسْئُولُونَ حَتَّى عَنِ الْبِقَاعِ وَالْبَهَائِمِ» (سید رضی، ۱۳۸۷ ق: ۲۴۲). پس مشارکت مردم در مسئولیت در برابر شهرها، بقعه ها و حیوانات، از امتیازات اسلام است که اجرایی کردن این مسئولیت نیازمند رعایت احکام و قوانینی است که در حمایت از حیوان وضع می گردد. (عاملی، ۱۴۳۰ ق: ۶۴/۲۰).

۷. تأمین امنیت روانی حیوانات

حیات انسان و حیوانات تنها در گرو رعایت حقوق مربوط به تمامیت جسمی آنان نیست بلکه تأمین امنیت روانی اهمیت بالاتری دارد زیرا انسان ها و حیوانات در داشتن روح و درک و شعور مشترکند. همان گونه که دشنام دادن و لعن و نفرین و به کاربردن الفاظی که بوی توهین و تحقیر از آن استشمام می شود برای هیچ انسانی خوشایند نیست و عملی زشت و قبیح شمرده می شود، حیوانات نیز

مورد توهین و اذیت روحی قرار گیرند؛ امام صادق علیه السلام یکی از حقوق حیوانات را دشنام ندادن به آنها شمرده‌اند: «لِلدَّابَّةِ عَلَى صَاحِبِهَا سِتَّةٌ حُقُوقٍ . . وَلَا يَسْتَمُهَا» (کلینی، ۱۳۶۳: ۵۳۷/۶؛ طوسی، ۱۳۶۴: ۱۶۴/۶). و امیر مؤمنان علیه السلام دشنام بهائم را مکروه دانسته «وَكَانَ عَلَيَّ عليه السلام يَكْرَهُ سَبَّ الْبَهَائِمِ. (مغربی، ۱۹۶۳: ۳۴۸/۱).

همچنین امام صادق علیه السلام از امیر مؤمنان علیه السلام نقل فرمودند که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از دشنام دادن به خروس نهی کرده و فرمودند: خروس انسان را برای نماز بیدار می‌کند. «وَنَهَى عَنْ سَبِّ الدِّيَكِ وَقَالَ إِنَّهُ يَوْقُظُ لِلصَّلَاةِ» (صدوق، بی تا، ۵/۴). در منابع اهل سنت نیز حمیدی همین روایت را نقل نموده است. (حمیدی، ۱۹۹۶م: ۵۹/۲).

حضرت در سال ۳۶ هجری در نامه ۲۵ نهج البلاغه به کارگزاران دریافت زکات می‌نویسد: «فَلَا تَدْخُلْهَا دُخُولَ مُتَسَلِّطٍ عَلَيْهِ وَلَا عَنِيفٍ بِهِ...» در ورود به محل حیوانات با حالت سلطه و خشونت وارد نشود. و از این طریق، امنیت روحی را در برخورد با حیوانات ایجاد نموده است. همچنین حضرت در ادامه نامه خواستار انتخاب چوپانی خیرخواه، مهربان، امین و حافظ برای همراهی آنان می‌شود تا دستورات مهربانانه و نگاه همه جانبه حضرت در مورد رعایت حق حیوانات، را جامه عمل بپوشاند. و در تذکری صریح برای صیانت از آرامش روانی حیوانات دستور می‌دهند که از جدائی بین ماده شتر و فرزند شیرخوارش خودداری شود و آن چنان او را ندوشند که شیر اندکی بماند و فرزندش گرسنه بماند و صدمه ببیند. حتی حضرت این کار را از موجبات قرب الهی می‌داند و برای این رفتار، بشارت اجر معنوی می‌دهد. (سید رضی، ۱۳۸۷ ق: ۲۴۲).

نتیجه گیری

برآمد حاصله از تحقیق حاضر به شرح ذیل می‌باشد:

۱. مراد از مفهوم حق در حقوق حیوانات، به معنای شایستگی داشتن موجودی نسبت به چیزی بدون توجه به قیود خاص حقوقی، اخلاقی و غیره می‌باشد که حق داشتن حیوان در این تعریف می‌گنجد. حق به معنای سلطه و سلطنت نیز بر حقوق حیوانات قابل تطبیق است.
۲. بر اساس معیارهای برخورداری از حقوق، حیوانات دارای آن معیار لازم می‌باشند به خصوص در اسلام که بر داشتن روح و ادراک تاکید شده است.
۳. گرچه در اعلامیه جهانی حقوق حیوانات به برخی از حقوق تصریح شده ولیکن به صورت مدون



و همراه با بیان ضمانت اجرای مناسب اشاره نشده در حالی که در شریعت اسلامی احکام آن بیان گردیده حتی در منشور حکمرانی حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام مورد تاکید قرار گرفته است. تامین اقامتگاه حیوانات گمشده و بی سرپرست گواه اهمیت آن است.

۴. در شرع مقدس اسلام نه تنها به تامین امنیت جسمانی حیوانات دستور داده شده است بلکه حقوقی تحت عنوان حق معاش، تغذیه حلال و سالم، بهداشت اقامتگاه، دارو و درمان و غیره به عنوان واجب عینی یا کفایی بر مردم و حکومت تعیین گردیده است.

۵. حفظ نسل حیوانات و منع از صید بی رویه و انقراض نسل طبق احکام الزام آور مورد توجه قرار گرفته و حتی تحریش در صورت لغو و لعب بودن و سرگرمی حرام و ممنوع شده است.

۶. در فقه اسلامی در موضوعات مختلفی حفظ حیات حیوان مقدم بر سایر امورگشته حتی اموری عبادی و حفظ اموال که این امر کاشف از مصلحت شدید و اقوی در حفظ حیات و زندگی حیوانات دارد.

فهرست منابع

۱. ترجمه قرآن، رضایی اصفهانی، محمد علی و همکاران، نخستین ترجمه گروهی قرآن کریم، قم: دار الذکر، ۱۳۸۴ ش.
۲. ابن اشعث، محمد بن محمد، الجعفریات (الأشعثیات)، تهران: مكتبة النینوی الحديثة، بی تا.
۳. ابن جوزی، ابوالفرج، عبدالرحمن، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت: المکتب الإسلامی، چاپ سوم، ۱۴۰۴ ق.
۴. ابن عساکر، علی بن الحسن، تاریخ مدینة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل، تحقیق: عمر بن غرامة العمري، بیروت: دارالفکر، ۱۹۹۵ م.
۵. ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، محقق و مصحح: هارون، عبدالسلام محمد، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، قم: نشر أدب حوزه، ۱۴۰۵ - ۱۳۶۳ ش.
۷. بحر العلوم، السيد محمد، بلغة الفقيه، تحقیق: محمد تقی آل بحر العلوم، تهران: منشورات مکتبة الصادق، چاپ الرابعة، ۱۳۶۲ ش.
۸. برقی، أحمد بن محمد، المحاسن، تصحیح و تعليق: سيد جلال الدين حسینی، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۰ ش - ۱۳۳۰ ش.
۹. بغدادی، محمد بن أحمد، أمالی ابن سمعون (الجامع الكبير)، بی تا، بی نا، بی تا.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، حق و تکلیف در اسلام، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۵ ش.
۱۱. حلی، أحمد بن محمد بن محمد بن فهد، المذهب البارع فی شرح المختصر النافع، تحقیق: مجتبی عراقی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۱۲. حلی، حسن بن یوسف، تحریر الأحكام الشرعية علی مذهب الإمامیة، تحقیق: شیخ إبراهيم بهادری، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
۱۳. حلی، حسن بن یوسف، قواعد الأحكام فی معرفة الحلال والحرام، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ اول ۱۴۱۳ ق.
۱۴. حلی، حسن بن یوسف، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.



۱۵. حلی، یحیی بن سعید، الجامع للشرایع، تحقیق: گروهی از فضلا، مؤسسة سیدالشهداء علیه السلام، قم: المطبعة العلمية، ۱۴۰۵ق.
۱۶. حلی، یحیی بن سعید، نزهة الناظر فی الجمع بین الأشباه والنظائر، تحقیق: سید احمد حسینی، نور الدین واعظی، نجف: آآداب، ۱۳۸۶ق.
۱۷. حمیری، عبدالله بن جعفر (المتوفی ۳۰۴ق)، قرب الاسناد، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، چاپخانه مهر - قم: چاپ الأولى، ۱۴۱۳ق.
۱۸. خراسانی، محمد کاظم، حاشیة المکاسب، تحقیق: سید مهدی شمس الدین، ایران: وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۶ق.
۱۹. خوانساری، موسی بن محمد، منیة الطالب فی شرح المکاسب، تقریرات المحقق المیرزا محمد حسین النائینی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ الأولى، ۱۴۱۸ق.
۲۰. خوئی، السید أبو القاسم، مصباح الفقاهة، قم: مكتبة الداوری، چاپخانه: العلمية - قم: الطبعة الأولى المحققة، بی تا.
۲۱. راغب الإصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، ناشر: طلیعة النور، چاپخانه: سلیمانزاده، چاپ الثانية، ۱۴۲۷ق.
۲۲. راوندی، فضل الله، النوادر، تحقیق: سعید رضا علی عسکری، قم: مؤسسة دارالحديث، چاپ اول، ۱۳۷۷ش.
۲۳. رفیعی طباطبایی، سید حسام الدین، بررسی مبانی حقوق حیوانات در پرتو فقه و رویکردهای فلسفی، پژوهش‌نامه فارس، دوره سوم، شماره ششم، ص ۱۹۴-۲۰۶، بهار و تابستان ۱۳۹۹ش.
۲۴. رمضان محمد ابوالسعود و زهران، مبادئ القانون (المدخل للقانون والالتزامات)، الاسكندرية: دار المطبوعات الجامعية، ۱۹۹۸م.
۲۵. رملی، ابوالعباس، حاشیة الرملى، بی تا، بی نا، بی تا.
۲۶. زحیلی، وهبة بن مصطفى، التفسیر الوسیط، دمشق: دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۲۷ق - ۲۰۰۶م.
۲۷. زمخشری، محمود بن عمر، أساس البلاغة، القاهرة: دار و مطابع الشعب، ۱۹۶۰م.
۲۸. سعد، ابراهیم نبیل و محمد حسین منصور، مبادئ القانون المدخل الى القانون نظرية الالتزامات، بیروت: دار النهضة العربية، ۱۹۹۵م.
۲۹. سید رضی، محمد، نهج البلاغة، خطب الامام علی علیه السلام، تحقیق: صبحی صالح، چاپ اول، ۱۳۸۷ش.

۳۰. شبر، السيد عبدالله (المتوفى ۱۲۴۲ق)، تفسير القرآن الكريم، تحقيق: الدكتور حامد حفنى داود، ناشر: السيد مرتضى الرضوى، چاپ الثالثة، ۱۳۸۵ - ۱۹۶۶م.
۳۱. شريينى، محمد بن أحمد، الإقناع فى حل ألفاظ ابى شجاع، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، بيروت: دار الفكر، ۱۴۱۵ق.
۳۲. شريينى، محمد بن أحمد، معنى المحتاج إلى معرفة معانى ألفاظ المنهاج، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ۱۳۷۷ش.
۳۳. شفيعى، محمد، تأثير محيط زيست در انسان، قم: مؤسسه نشر اسلامى، ۱۳۷۶ش.
۳۴. شوكانى، محمد بن على، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأختيار، شرح منتقى الأخبار، بيروت: دارالجيل، ۱۹۷۳م.
۳۵. شهيد ثانى، زين الدين بن على، الروضة البهية فى شرح اللمعة الدمشقية، تحقيق: سيد
۳۶. شهيد ثانى، زين الدين بن على، الفوائد الملية لشرح الرسالة النفلية، تحقيق: مركز الأبحاث الإسلامى، قم: مكتب الإعلام الإسلامى، چاپ اول، ۱۴۲۰ق - ۱۳۷۸ش.
۳۷. شهيد ثانى، زين الدين بن على، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، قم: مؤسسة المعارف الإسلاميه، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۳۸. صدر، سيد محمد، ما وراء الفقه، المحبين للطباعة والنشر، قم: چاپ سوم، ۱۴۲۷ق - ۲۰۰۷م.
۳۹. صدوق، محمد بن على، علل الشرائع، تحقيق و تقديم: سيد محمد صادق بحر العلوم، نجف اشرف: منشورات المكتبة الحيدرية و مطبعتها، ۱۳۸۵ق - ۱۹۶۶م.
۴۰. صنعانى، عبد الرزاق بن همام (المتوفى ۲۱۱هـ)، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمى، بيروت: دارالنشر: المكتب الإسلامى، الطبعة الثانية، ۱۴۰۳ق.
۴۱. طالبى، محمد حسين، درآمدی بر فلسفه حق، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول، ۱۳۹۳ش.
۴۲. طباطبائى، محمد بن على، المناهل، بى نا، بى جا، بى تا.
۴۳. طباطبائى، سيد محمد حسين، الميزان فى تفسير القرآن، قم: جامعه مدرسین، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ق.
۴۴. طباطبائى، قم: مكتبة فيروزآبادى، چاپ سوم، ۱۴۰۲ق - ۱۹۸۲م.
۴۵. طبرانى، سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد و



- عبدالمحسن بن إبراهيم حسینی، قاهرة: دارالحرمین، ۱۴۱۵ق.
۴۶. طبرسی، الفضل بن الحسن، مجمع البیان فی تفسیرالقرآن، تحقیق: لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، الطبعة الأولى، ۱۴۱۵ق- ۱۹۹۵م.
۴۷. طبرسی، الفضل بن الحسن، تفسیر جوامع الجامع، تحقیق و نشر: مؤسسة النشرالاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
۴۸. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرين، تحقیق: سید أحمد حسینی، تهران: مرتضوی، ۱۳۶۲ش.
۴۹. طوسی، محمد بن الحسن، الاستبصارالاستبصار فیما اختلف من الأخبار، تحقیق و تعليق: السيد حسن الموسوی الخراسان، تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ الرابعة، ۱۳۶۳ش.
۵۰. طوسی، محمد بن الحسن، المبسوط فی فقه الإمامیة، تحقیق: سید محمد تقی کشفی، انتشارات مرتضوی، ۱۳۸۷ش.
۵۱. عاملی، السيد محمد، نهأیه المرام، تحقیق: آغا مجتبی العراقی، علی پناه الاشتهاردی، حسین الیزدی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ الأولى، ۱۴۱۳ق.
۵۲. عاملی، جعفر مرتضی (معاصر)، الصحیح من سیره الإمام علیؑ، ناشر: ولاء المنتظر (عج)، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ الأولى، ۱۴۳۰ - ۱۳۸۸ق.
۵۳. عاملی، حر، محمد بن الحسن، تفصیل وسانالشیعة إلى تحصيل مسائل الشریعة، قم: مؤسسة آل البيتؑ لإحياء التراث، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
۵۴. فاضل الآبی، الحسن بن ابی طالب، کشف الرموز فی شرح المختصر النافع، تحقیق: علی پناه الاشتهاردی، حسین الیزدی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، المشرفة، ۱۴۰۸ق.
۵۵. فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الكبير أو مفاتيح الغیب، بی نا، بی تا.
۵۶. فراهیدی، الخلیل بن أحمد، کتاب العین، تحقیق: الدكتور مهدي المخزومي - الدكتور ابراهيم السامرائي، قم: مؤسسة دار الهجرة، چاپ الثانية، ۱۴۱۰.
۵۷. فیومی، أحمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، بیروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بی تا.
۵۸. قراتتی، محسن، پرتوی از نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۸ش.
۵۹. قرطبی، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقیق و تصحیح: أحمد عبد‌العلیم البردونی، بیروت-لبنان: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۵ هـ - ۱۹۸۵م.

۶۰. فتح الله، احمد، (معاصر)، معجم ألفاظ الفقه الجعفری، چاپخانه: مطابع المدوخل - الدمام، چاپ اول، ۱۴۱۵ - ۱۹۹۵م.
۶۱. کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ دوم، ۱۳۸۰ش.
۶۲. کاشف الغطاء، محمدحسین، الفردوس الأعلى، تحقیق: سید محمدعلی قاضی، بی تا.
۶۳. کلانتر، محمد، منشورات جامعه النجف الدینیه، قم: امیر، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
۶۴. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الإسلامیه، چاپ: پنجم، ۱۳۶۳ش.
۶۵. مجلسی، محمدباقر، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تحقیق: سید مرتضی عسکری، تهران: دارالکتب الإسلامیه، تهران: چاپخانه مروی، چاپ الثانية، ۱۴۰۴ - ۱۳۶۳ش.
۶۶. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تحقیق: محمد الباقر البهبودی، بیروت: مؤسسه الوفاء، الثانية المصححة، ۱۴۰۳هـ - ۱۹۸۳م.
۶۷. مجلسی، محمد تقی، روضة المتقين فی شرح من لایحضره الفقیه، محقق/مصحح: موسوی کرمانی، حسین و اشتهدادی علی پناه، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، ۱۴۰۶ق.
۶۸. مصباح یزدی، محمد تقی (معاصر)، حقوق و سیاست در قرآن، تهران: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ چهارم، ۱۳۹۱ش.
۶۹. مصطفوی، سید حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران: سال ۱۳۶۰ش.
۷۰. مغربی، القاضی النعمان (المتوفی ۳۶۳هـ)، دعائم الإسلام، تحقیق: آصف بن علی أصغر فیضی، ناشر: دار المعارف - القاهرة، ۱۳۸۳ - ۱۹۶۳ م
۷۱. مغنیة، محمد جواد (المتوفی ۱۴۰۰ق)، التفسیر الکاشف، ناشر: دار العلم للملایین - بیروت - لبنان، سال چاپ: آذار (مارس) ۱۹۸۱
۷۲. موحد، محمد علی، در هوای حق و عدالت، از حقوق طبیعی تا حقوق بشر، نشر کارنامه، تهران: ۱۳۸۱.
۷۳. نبویان، محمود، صاحبان حق، قم: فصلنامه معرفت فلسفی، سال هفتم، شماره سوم، بهار ۸۹، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
۷۴. نووی، یحیی بن شرف، المجموع، دارالفکر، بی نا، بی تا
۷۵. هاشمی شاهرودی (و جمعی از پژوهشگران)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (علیهم السلام)،



- مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، قم: ۱۴۲۳ق
۷۶. یزدی، طباطبائی، سید محمدکاظم، حاشیه المکاسب، قم: مؤسسه إسماعیلیان، ۱۳۷۸ ش.
۷۷. صدوق، محمد بن علی (المتوفی ۳۸۱ق)، الخصال، تصحیح و تعلیق: علی أكبر الغفاری، قم: منشورات جماعة المدرسين، ۱۴۰۳ - ۱۳۶۲.
۷۸. ألبانی، محمد ناصر (المتوفی: ۱۴۲۰ هـ)، صحیح سنن ابی داود، الناشر: مؤسسة غراس، الكويت، الطبعة: الأولى، ۱۴۲۳ هـ - ۲۰۰۲ م.
۷۹. بروجردی، حسین طباطبائی، جامع أحادیث الشيعة، قم: المطبعة العلمية، ۱۳۹۹ ش.
۸۰. مسعودی، علی بن حسین، اثبات الوصية، قم: انصاریان، ۱۳۸۴ ش.
۸۱. أحسائی، ابن أبی جمهور، عوالی اللئالی، تحقیق: مجتبی العراقی، قم: سید الشهداء، چاپ الأولى، ۱۴۰۴ - ۱۹۸۴ م.
۸۲. بیهقی، أحمد بن الحسین، سنن البیهقی الكبرى، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، ۱۴۱۴ - ۱۹۹۴ م.
۸۳. صدوق، محمد بن علی، من لایحضره الفقیه، تحقیق: علی أكبر الغفاری، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، بی تا.
۸۴. حمیدی، عبد الله بن الزبیر، مسند الحمیدی، تحقیق: حسن سلیم أسد الدارانی، دمشق: دار السقا، الطبعة: الأولى، ۱۹۹۶ م.



An Analysis of the Criteria for Recognizing Fabricated Hadiths from the Perspective of Allama Amini in Al-Ghadir*

Ruhollah Muhammadi^۱

Abstract

The narrations of the Infallibles (AS) are important sources of understanding religion, some of which, unfortunately, have been distorted by enemies and ignorant friends throughout history, and Shiite and Sunni scholars and hadith experts, to prevent the propagate of lies and superstitions in collections of ahadith have studied and identified the hadiths of the subject and have stated the ways of knowing and its instances. Among the scholars who have worked in this field is Allama Amini, who has dedicated about ۲۰۰ pages of the fifth volume of Al-Ghadir's precious book to this subject. This article deals with forged-hadith studies from the point of view of Allama Amini in the three sections of source, document and content criteria by using the content analysis method and using library resources. Accordingly, one of the most important criteria for a hadith to be fabricated in the sourcebook is to take the hadith from the works of the hadith fabricator, to obtain the hadith from the tale-narrators and not to narrate the hadith in authentic books. The falsity of the original document, the narrator's misrepresentation, the narrator's reputation for immorality, forgery and lies, quoting lie and strange ahadith, the narrator's unpopularity are among the most important criteria for recognizing a fake hadith in the field of the chain of ahadith. The opposition of the content of the hadith with the verses of the Quran, Sunnah, definite history, rational criteria, objective facts, popular opinion, religious beliefs and the conflict of the content of the hadith with the narrator's point of view are among the most important content criteria in recognizing fabricated hadiths.

Keywords: Fabricated and Fake Hadith, Hadith Forgery, Hadith Criticism, Hadith Criteria, Allama Amini.

*. Date of receiving: ۰۶، ۰۴، ۲۰۲۱ - Date of approval: ۲۰، ۱۲، ۲۰۲۱.

۱. Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, University of Holy Quranic Sciences and Studies; (r.mohammadi@quran.ac.ir).



واکاوی معیارهای شناخت احادیث جعلی از منظر علامه امینی

در الغدیر*

روح‌الله محمدی^۱

چکیده

روایات معصومان علیهم‌السلام از منابع مهم فهم دین است که متأسفانه برخی از آنها در طول تاریخ از سوی دشمنان و نیز دوستان ناآگاه مورد تحریف قرار گرفته و دانشمندان و حدیث پژوهان شیعه و سنی، به منظور جلوگیری از اشاعه دروغ و خرافه در مجموعه‌های حدیثی به بررسی و شناسایی احادیث موضوع پرداخته و راه‌های شناخت و مصادیق آن را بیان کرده‌اند. از جمله دانشمندانی که در این عرصه تلاش نموده، علامه امینی است که حدود ۲۰۰ صفحه از جلد پنجم کتاب گرانسنگ الغدیر را به این موضوع اختصاص داده است. این نوشتار به روش تحلیل محتوا و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، به معیارهای وضع‌شناسی از نظرگاه علامه امینی در سه بخش معیارهای مصدري، سند و محتوایی می‌پردازد. براین اساس، از مهمترین معیارهای ساختگی بودن حدیث در حوزه مصدري، اخذ حدیث از آثار وضّاعین، اخذ حدیث از قصاص و عدم نقل حدیث در کتب معتبر است و در حوزه سندی، جعلی بودن اصل سند، محرّف و مصحّف بودن راوی، شهرت داشتن راوی به فسق، وضع، جعل و کذب، نقل مناکیر و غرائب، مجهول بودن راوی از مهمترین معیارهای شناخت حدیث جعلی است و مخالفت محتوای حدیث با آیات قرآن، سنت، تاریخ قطعی، موازین عقل، واقعیات خارجی، نظر مشهور، مسلمات مذهب و تعارض محتوای حدیث با دیدگاه راوی، از مهمترین معیارهای محتوایی در شناخت احادیث ساختگی، به‌شمار می‌روند.

واژگان کلیدی: حدیث موضوع، جعل حدیث، نقد الحدیث، معیارهای وضع حدیث، علامه

امینی.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۱۷ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۹/۲۹.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم؛ (r. mohammadi@quran.ac.ir).

مقدمه

عبدالحسین امینی فرزند میرزا احمد در سال ۱۳۲۰ق در تبریز به دنیا آمد (حسینی دشتی، ۱۳۷۹، ۵۵۰/۲). در مدارس تبریز، مقدمات علوم را آموخت و پس از فراگرفتن قرآن و مقدمات، به تحصیل فقه و اصول پرداخت و در درس عالمانی چون سید محمد مولانا و سید مرتضی خسروشاهی و شیخ حسین، مؤلف هدایه الانام حاضر شد (حکیمی، ۱۳۶۱: ۱۹). در ۲۲ سالگی از تبریز به نجف رفت و در درس عالمانی مانند سید محمد فیروزآبادی و سید ابوتراب خوانساری شرکت کرد (سید کباری، ۱۳۷۶: ۴۳-۴۴). امینی از مراجعی همچون سید ابوالحسن اصفهانی، میرزا محمد حسین نائینی، محمد حسین غروی اصفهانی (حسینی دشتی، ۱۳۷۹: ۵۵۰/۲) و شیخ عبدالکریم حائری یزدی، اجازه اجتهاد دریافت کرد (حکیمی، ۱۳۶۱: ۱۹). وی پس از اجازه اجتهاد و اجازه روایت به تبریز بازگشت، اما پس از چندی دوباره به نجف رفت (سید کباری، ۱۳۷۶: ۴۴). پس از سالها مجاهدت در راه اعتلای دین و مذهب تشیع و تحصیل و تدریس معارف اهل بیت علیهم السلام در سن ۷۰ سالگی (۲۸ ربیع الثانی ۱۳۹۰ق) درگذشت (واحدی، ۱۳۶۸: ۱۲۲/۱).

علامه امینی (ره) در مقام اجتهاد، منزلت و جایگاه والایی داشت و بیشتر ساعات ایشان به تحقیق و مطالعه می‌گذشت. ایشان در تفسیر، حدیث، تاریخ و علم رجال صاحب نظر بود (همان، ۶۴/۱-۶۸) و یکی از متخصصان در مباحث علوم حدیث، نقد الحدیث و وضع الحدیث به‌شمار می‌رود. آثار متعددی از جمله: الغدیر؛ شهداء الفضیله؛ تحقیق و تعلیق کامل الزیارات ابن قولویه؛ ادب الزائر لمن یمم الحائر؛ سیرتنا و سنتنا سیره نبیّنا و سنته؛ تفسیر سوره فاتحه الكتاب؛ المقاصد العلیّه فی المطالب السنیة، و فاطمة الزهرا (س) از ایشان به چاپ رسیده است.

مشهورترین اثر علامه امینی، کتاب الغدیر فی الكتاب و السنة و الأدب، در اثبات امامت و خلافت بلافصل امام علی علیه السلام است که چهل سال از عمر خود را برای نوشتن این کتاب یازده جلدی صرف کرده و برای بررسی منابع واقعه غدیر، در کتابخانه‌های عراق، ایران، هند، سوریه و ترکیه، به مطالعه، نسخه‌برداری و پژوهش پرداخته است (سرمد محمدی، ۱۳۹۰: ۳۹/۱۲-۴۰). به گفته سید جعفر شهیدی به نقل از خود امینی، او برای تالیف الغدیر، ده هزار جلد کتاب را از ابتدا تا انتها خوانده است (شهیدی، ۱۳۵۲: ۶۹۴).



از زشت‌ترین پدیده‌هایی که به دست دشمنان منافق به دلیل انگیزه‌های سیاسی، فرهنگی و دینی، اقتصادی و دین ستیزی (رفیعی، ۱۳۸۱: ۱۶۹-۲۰۲) و گاه دوستان نابخرد به دلیل مصلحت اندیشی جاهلانه به گمان خدمت به اسلام و جلب رضای الهی و ترغیب مردم به دین (امینی، ۱۳۷۴: ۲۶۹/۵)، در عرصه حدیث ایجاد شده، وضع حدیث است. وضع آن است که شخص سخنی را از پیش خود بر ساخته و آن را به معصوم علیه السلام منتسب سازد. شهید ثانی حدیث موضوع را با عبارت «هو المَكذُوبُ الْمُخْتَلَقُ الْمَصْنُوعُ» تعریف کرده است (شهید ثانی، ۱۴۰۸: ۱۵۲؛ میرداماد، ۱۴۲۲: ۲۷۷) که به معنای نسبت داده شده دروغین و ساختگی است.

این جریان نامبارک با انگیزه‌ها و دواعی گوناگون با درگذشت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم شدت گرفت و با فرمان «منع کتابت و نشر حدیث» بیشترین بهره را برد و در زمان معاویه بر ساختن روایات از حمایت حکومت برخوردار گردید و به اوج خود رسید. این حرکت به تدریج در طول یک سده آن چنان نهادینه گردید که دیگر حتی لغو فرمان «منع» و به کتابت درآمدن حدیث نیز نتوانست آن را از حرکت باز دارد (مسعودی، ۱۳۸۹: ۳۷-۳۲) از این رو، با نگاهی گذرا به کتب روایی به آسانی می‌توان پی برد که افرادی به دواعی و انگیزه‌های گوناگون دست به وضع حدیث زده و مطالب ناروایی را به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه علیهم السلام نسبت داده‌اند، رسول گرامی اسلام در زمان حیات خویش، خطر دروغ پردازی را متذکر گردیده و بارها می‌فرمود: «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ؛ هر کس بر من دروغ ببندد باید جایگاهی از آتش برگزیند.» (احمد بن حنبل، بی‌تا، ۷۸/۱؛ ۴۱۳/۲، ۴۴/۳؛ ۴۷/۴؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۳۶۴/۴؛ طوسی، ۱۴۱۴، ۲۲۷؛ ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰: ۱۵۴/۲).

از این رو، دانشمندان و حدیث پژوهان شیعه و سنی، به منظور جلوگیری از اشاعه دروغ و خرافه در مجموعه‌های حدیثی به بررسی احادیث و شناسایی احادیث موضوع پرداخته و به برشمردن مصادیق آن اقدام کرده‌اند. یکی از دانشمندانی که در این عرصه قلم زده و به شناسایی و معیارهای شناخت اینگونه احادیث پرداخته است، علامه عبدالحسین امینی است که در کتاب گرانسنگ الغدیر در جلد پنجم آن بخشی از این مجلد (حدود ۲۰۰ صفحه) را به این بحث اختصاص داده است.

این پژوهش به روش تحلیل محتوی و با استفاده از توصیف و تحلیل، با هدف بررسی معیارهای شناخت احادیث موضوع از دیدگاه علامه امینی در پی پاسخ به این سوالات است که: اولاً؛ مبانی وضع‌شناسی علامه امینی در حوزه مصدري کدامند؟ ثانياً؛ معیارهای احادیث موضوع در حوزه سندی از نظر علامه امینی چیست؟ و ثالثاً؛ معیارهای احادیث موضوع در حوزه محتوایی از نظر علامه امینی

کدامند؟

درباره پیشینه احادیث موضوع، به شکل عام می‌توان به کتابهای چون «اللئالی المصنوعه» از جلال‌الدین سیوطی؛ کتاب «الموضوعات» (۱۳۸۶-۱۳۸۸ق) نوشته سبط ابن جوزی؛ کتاب «الموضوعات فی الآثار و الأخبار» (۱۹۷۳) تألیف هاشم معروف حسنی؛ کتاب «الوضع فی الحدیث» (۱۴۰۱) نوشته عمر فلاته؛ کتاب «منهج نقد المتن عند علماء الحدیث النبوی» (۱۴۰۳ق) از صلاح‌الدین بن أحمد الأدلی؛ کتاب «نقد الحدیث فی علم الروایة و الدرآیة» (۱۴۰۵ق) از حسین الحاج حسن؛ کتاب «نقد المتن بین صناعة‌المحدّثین و مطاعن المستشرقین» (۱۴۰۹ق) از نجم عبدالرحمن خلف؛ کتاب «أصول منهج النقد عند أهل الحدیث» (۱۴۱۲ق) از عصام أحمد البشیر؛ کتاب «حوار حول منهج المحدّثین فی نقد الروایات سنداً و متناً» (۱۴۱۴ق) از عبدالله بن ضیف اللّه الرّحیلی؛ منهج النقد فی علوم الحدیث (۱۴۱۷) از نور الدین عتر؛ کتاب «مبانی و روش‌های نقد حدیث در کتب اربعه» (۱۳۸۵ش) از فتحیه فتاحی‌زاده؛ کتاب «موسوعة الأحادیث و الآثار الضعیفة و الموضوعة» (۱۴۱۹ق) از حلبی و همکاران؛ کتاب «الاخبار الدخیلة» (۱۳۶۹ق) از محمدتقی شوشتری؛ کتاب «روش‌شناسی نقد احادیث» (۱۳۹۰ش) از علی نصیری؛ کتاب «الرسائل العشر فی الأحادیث الموضوعة فی کتب السنة» (۱۴۲۸) از سیدعلی حسینی میلانی؛ کتاب «اصول نقد الحدیث؛ دراسة تحلیلة حول متن الحدیث» (۱۳۹۷) نوشته محمدحسن ربانی بیرجندی، به روایات موضوعه و نقد محتوایی حدیث پرداخته‌اند. همچنین مقالاتی نیز با موضوعات خاص به این موضوع پرداخته‌اند. از جمله مهدی مهریزی (۱۳۷۵) در مقاله «درآمدی بر شیوه‌های ارزیابی اسناد حدیث»؛ شادی نفیسی (۱۳۷۸) در مقاله «معیارهای شناخت احادیث موضوع در الاخبار الدخیله» به روش نقد علامه محمد تقی تستری اشاره می‌کند. همچنین نهله غروی نائینی و آتنا بهادری (۱۳۹۰) در مقاله‌ای با عنوان «روش‌شناسی نقد علامه امینی (ره) بر احادیث موضوعه» به انگیزه علامه، معرفی بخش‌های مختلف جلد پنجم و چگونگی نقد مخالفان توسط علامه امینی به دو روش نقضی و حلّی - که قسمت اعظم مقاله را تشکیل می‌دهد - اشاره می‌کند و در پایان برخی از معیارهای محتوایی علامه جهت شناخت احادیث موضوع را برمی‌شمرد. اما از آن جا که معیارهای شناخت حدیث موضوع در سه بعد معیارهای مصدری، سندی و محتوایی قابل بررسی است و مقاله اخیر در بعد سوم نیز جامعیت ندارد، این نوشتار به بررسی این موضوع در سه بعد مذکور از دیدگاه علامه امینی می‌پردازد.



الف. معیارهای شناخت احادیث موضوع از نظر علامه امینی

در اینجا در سه بخش؛ ابتدا در پاسخ به سوال اول پژوهش، به معیارهای مصدري شناخت حدیث موضوع از نظر علامه می‌پردازد. سپس در بخش دوم و سوم به سوال دوم و سوم پاسخ داده خواهد شد.

۱. معیارهای مصدري

در نظر علامه امینی (ره) اینکه حدیث از چه منبعی اخذ شود حائز اهمیت است. پس، در نقد برخی روایات به این مطلب اشاره می‌کند. از مهمترین مصدري که وی اخذ حدیث را از آن منابع اشکال می‌کند، عبارتند از:

۱/۱. اخذ حدیث از آثار و ضاعین

اخذ حدیث از آثار و ضاعین یک ایراد است که حدیث را از درجه اعتبار ساقط می‌کند. از این رو، علامه نام بیش از ۷۰۰ تن از و ضاعین حدیث را که در منابع اهل سنت مشهور به وضع و جعل هستند را می‌آورد تا اهمیت توجه به منبع دریافت حدیث را روشن سازد. چنان‌که به نقل از خطیب بغدادی درباره «ابن زبالة» در ردیف ۶۸۴ ام می‌نویسد: «حافظ احمد بن صالح، گفته است: از او صد هزار حدیث نوشتم، آنگاه برابم معلوم شد که او حدیث می‌ساخته، از این رو حدیثش را ترک کردم» (امینی، ۱۳۷۴، ۲۷۳/۵)

همچنین به خاطر نقل این حدیث که از ابن عباس آمده، رسول خدا فرموده است: «هیچ درختی در بهشت نیست مگر آنکه روی برگهایشان نوشته شده: خدائی جز خدای یکتا نیست، محمد رسول خدا است، ابوبکر صدیق است، عمر فاروق است و عثمان صاحب دو نور است». بر این‌کثیر به خاطر اینکه این حدیث ساختگی را ضعیف و مجهول خوانده (ج ۷، ص ۲۰۵)، خرده گرفته و می‌نویسد: «آیا از ابن‌کثیر تعجب نمی‌کنی که حدیث ساختگی و باطل را ضعیف و مجهول می‌خواند؟ در صورتی که در اصطلاح اهل فن که او خود را از آنها می‌داند چنین حدیثی ضعیف خوانده نمی‌شود... و عجیب‌تر از آن این است که خطیب در باره روایتی که حالش چنین است کلمه‌ای که دلالت بر عیب سند آن کند، نیاورده و این شأن اوست در باره بسیاری از امثال این احادیث ساختگی!» (امینی، ۱۳۷۴، ۲۹۸/۵).

۱/۲. اخذ حدیث از قصاص

از دیگر منابعی که علامه اخذ حدیث از آن منبع را دارای اشکال می‌داند، قُصاص^۱ هستند. از این رو، در نقد روایت ۵۸ در بخش سلسله الموضوعات علی النبی الامین صلی الله علیه و آله، به نقل از خطیب بغدادی می‌نویسد: «این حدیث ساختگی است و از دست آوردهای قصاص است که عمر بن واصل جعل کرده یا -علیه او ساخته شده- خدا دانانتر است» (امینی، ۱۳۷۴: ۳۱۸/۵)

علامه همچنین در نقد روایت دیگری بر خطیب بغدادی که در سال ۴۰۹ هجری آن را از محمد بن عباس بن حسین ابی بکر قصه گو، شنیده و گفته است: «او شیخ فقیری بوده که در مسجد جامع منصور و سر راه کوچه و بازارها قصه گویی می‌کرده است» (خطیب بغدادی، ج ۳، ص ۱۲۳) ایراد گرفته و می‌گوید:

«خدایا چه اهمیتی دارد کسی مثل خطیب حدیثی را از یک آدم قصه گوی سر کوچه و بازار بگیرد؟ و چه ارزشی دارد حدیثی که مأخذش این است و دارای اصل محفوظی نیست؟ و اگر شأن احادیث پیامبر اسلام این است، پس بر اسلام درود باد و بر حفاظ آن بینایی» (امینی، ۱۳۷۴، ۳۱۹/۵).

۱/۳. عدم نقل حدیث در کتب استوار و معتبر

در حدیث ۴۴ از بخش سلسله الموضوعات فی الخلافة آمده است که: علی رضی الله عنه گفت که رسول خدا فرمود: پیش من، عزیزترین، و گرامی‌ترین و محبوب‌ترین و بهترین افراد اصحابم آنها هستند که به من ایمان آوردند و تصدیقم کردند و عزیزترین و بهترین و گرامی‌ترین و برترین اصحابم در دنیا و آخرت ابوبکر صدیق است؛ زیرا مردم تکذیب کردند و او تصدیقم نمود، مردم به من کافر شدند و او ایمان آورد، . . . هر کس مرا دوست دارد او را دوست داشته باشد و هر کس می‌خواهد به من احترام کند به او احترام کند و هر کس می‌خواهد به خدا نزدیک شود گوش به حرفش دهد و از او اطاعت نماید پس او خلیفه بعد از من بر امتم می‌باشد (امینی، ۱۳۷۴، ۳۵۵/۵).

علامه در نقد این روایت می‌گوید: «این روایت را «صفوری» در «نزهة المجالس» (ج ۲، ص ۱۷۳) به نقل از «روض الافکار» آورده و «جردانی» در «مصباح الضلال» (ج ۲، ص ۲۶) آن را حکایت کرده است. این روایت از ساخته‌های متأخرین است که در هیچ اصل و سندی دیده نشده و هر قسمتی از

۱ - قُصاص جمع قاص در لغت، اسم مصدر از ریشه «قَصَّ یَقْصُ» به معنای پیگیری نمودن اثر چیزی است و به قصه پردازان و کسی که قصه می‌گوید، گفته می‌شود (راغب أصفهانی، ۱۴۱۲، ۶۷۱).



جمله‌های آن را روایات صحیحی که در کتب و مسانید آمده تکذیب می‌کند» (امینی، ۱۳۷۴، ۳۵۵/۵).

۲. معیارهای سندی

توجه به احوال راوی و کیفیت سند، یکی از معیارها و قرینه‌هایی است که در تشخیص احادیث موضوع مورد توجه قرار می‌گیرد؛ زیرا یکی از راه‌های شناخت سلامت سند، توجه به تسلسل تاریخی طبقات راویان آن است. دقت در این امر نه تنها افتادگی‌ها و انقطاع‌ها را در سند می‌نمایاند، بلکه غیر معمول بودن آن را نیز آشکار می‌سازد (نقیسی، ۱۳۷۸، ۵۷۷).

اولین و ابتدایی‌ترین راه بررسی صحیح از ناصحیح روایات، بررسی سندی است و این نیز روشن است که سند تنها بخشی از هدف را در شناخت و چگونگی روایات ایفا می‌کند. در عین حال تقریباً هیچگاه ضعف سند به تنهایی نمی‌تواند ما را به موضوع بودن روایت رهنمون گردد؛ جز آن که راوی خود به ساختن احادیث اقرار کند، آن هم با نام بردن از احادیث مشخصی؛ چرا که اقرار کلی او و یا حکم کلی رجالیان درباره او که او را واضع حدیث بدانند، دلیلی بر دروغ بودن تمام احادیث او نیست. راویانی هستند که رجالیان آنان را در شمار حدیث سازان دانسته‌اند اما پاره‌ای از احادیث ایشان پذیرفته است (همان، ۵۷۹). از این روست که علامه امینی به‌عنوان یک اصولی معتدل هیچگاه ضعف سند را به تنهایی ملاک وضع قرار نداده‌اند. به نظر می‌آید نقد سندی در درجه دوم اعتبار است؛ ازاین‌رو، در نقل روایات تنها آخرین راوی از سلسله سند را ذکر کرده است و در تمام مواردی که ضعف سند را از زبان علمای اهل سنت مطرح کرده‌اند، ولو به اجمال ضعف متنی آن روایات را بر شمرده‌اند و ضعف سند را تنها به‌عنوان مؤید و قرینه ذکر کرده‌اند. چنانکه در بخش‌های سلسله الموضوعات «علی‌النبی الامین عليه السلام» و «فی الخلافه فحسب»، ۱۴۵ حدیث را ذکر کرده که تنها به ذکر آخرین راوی بسنده کرده است.

ازاین‌رو، وقتی سخن از کذب، وضاع یا مجهول بودن فردی می‌شود باید به کتبی که علامه، حدیث را از آنها اخذ کرده مراجعه نموده تا جایگاه فرد در سند مشخص شود و باید گفت توجه به متن و محتوای حدیث نزد علامه از اهمیت زیادی برخوردار است به‌طوری که توجه به متن باید قبل از سند انجام شود. چنان که در اثنای بحث ذیل روایتی بر ابن‌عساکر - که آن را در تاریخش، آورده و گفته است: این خبر نادرست و در آن چند نفر افراد مجهول و گمنام قرار دارند. - خرده گرفته و می‌نویسد:

«بر محدث واجب است در درجه اول متن حدیث را پیش از سند، مورد بررسی قرار دهد» (امینی، ۱۳۷۴، ۳۰۷/۵) و یا در جای دیگر نیز بر وی اشکال می‌کند و می‌نویسد:

«جای بسی شگفتی است بر حفاظ حدیث، در بررسی امثال این نوع روایات که نادرستی آنها از ناحیه سند تجاوز نمی‌کند، با آنکه متون آنها بهترین دلیل بر ساختگی بودن آنها است، اما برای آنان اهمیت ندارد که معاویه با چنین خصایصی معرفی شود. با آنکه چنان اعمال نابکارانه‌ای را که بر برخی از آنها اشاره کرده‌ایم مرتکب می‌شده است. آری: این خوی زشت و پلید آنها است که آنان را وارد به چنین اعمال ننگینی می‌نماید» (امینی، ۱۳۷۴، ۳۱۰/۵).

در اینجا به برخی از معیارهای سندی علامه در نقد حدیث اشاره می‌کنیم تا مشخص شود، وی در بررسی موضوع بودن یک حدیث در کنار نقد محتوایی، به چه معیارهایی توجه نموده است. از مهمترین معیارهای علامه در نقد سندی عبارتند از:

۲/۱. جعلی بودن اصل سند

از مهمترین معیارهای شناخت حدیث موضوع، جعلی بودن اصل سند روایت است که علامه آن را مورد توجه قرار داده است. مثلاً از انس نقل شده که گفته است: هنگامی که رسول خدا از غار، خارج شد، ابوبکر رکاب حضرت را گرفت، پیامبر اکرم به رویش نگاه کرده و فرمود: ای ابی‌بکر آیا به تو بشارت ندهم؟ گفت: چه را؟ پدر و مادرم فدای تو باد، فرمود: خداوند فدای قیامت برای همه، به‌طور عام، و برای تو به‌طور خاص تجلی خواهد کرد. (امینی، ۱۳۷۴، ۳۰۱/۵، ح ۱۰)

علامه در نقد این حدیث می‌گوید: «این حدیث از ساخته‌های محمد بن عبد ابی بکر تمیمی سمرقندی است که خطیب در تاریخش جلد ۲ صفحه ۳۸۸ گفته است: این حدیث پیش کسانی که آگاهی درستی از مصادر حدیث دارند، اصلی برایش نیست و آن را محمد بن عبد، از لحاظ سند و متن ساخته است و دارای احادیث زیادی نظیر آنچه که ذکر شده می‌باشد که همه آنها دلالت بر بدی حال و سقوط روایاتش دارند» (همان، ۳۰۲/۵).

همچنین ذیل روایت ۶۴ که از انس آمده است، می‌گوید: این حدیث را خطیب در تاریخش (ج ۲، ص ۹۷) آورده و گفته است: «این حدیث با این اسناد باطل است و اصل صحیحی تا آنجا که می‌دانیم برایش نیست...» (امینی، ۱۳۷۴، ۳۲۰/۵).



۲/۲. محرّف و مصحّف بودن راوی

تحریف و تصحیف گاهی در متن یک حدیث و گاهی در سند آن رخ می‌دهد. تحریف کننده را محرّف و تصحیف کننده را مصحّف یا صحّفی گویند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۴۳/۹؛ ۱۸۷/۹). بنابراین، محرّف و مصحّف بودن راوی از دیگر راه‌های شناخت حدیث جعلی است. علامه امینی ذیل حدیث ۶۶ از بخش سلسله الموضوعات علی النبی الامین ﷺ، درباره سند آن می‌گوید:

«[خطیب بغدادی] این حدیث را از طریق ابی خثیمه مصعب بن سعید مصیصی که از ثقات، مطالب نادرست حدیث می‌کرده و آنها را تصحیف می‌نموده، روایت کرده است. چنان‌چه در میزان الاعتدال ذهبی آمده و بعد از ذکر احادیث از او گفته است: اینها جز چیزهای نادرست و مصیبت بار نیستند» (امینی، ۱۳۷۴، ۳۲۲/۵).

۲/۳. شهرت داشتن راوی به وضع، جعل و کذب

علامه در بخش «سلسله الکذّابین و الوضّاعین» به روش نقضی در پاسخ به «قصیمی» نام ۷۰۰ تن از راویان اهل سنت را که به شهادت عالمان رجال و فهرست و اربابان حدیث اهل سنت به کذب و جعل حدیث مشهور بوده‌اند را به همراه نقل و قول‌های عالمان، به ترتیب حروف الفباء ذکر می‌کند (امینی، ۱۳۷۴، ۲۰۹/۵-۲۷۵). مثلاً درباره أبان - أباء - بن جعفر أبو سعید البصری. به نقل از میزان الاعتدال (۱۰/۱)، تذکرة الموضوعات (ص ۱۲۰) و اللآلئ المصنوعة (۱۳/۲) می‌نویسد: «کذّاب، کان یضع الحدیث علی رسول اللّٰه ﷺ. و قد وضع علی أبی حنیفة أكثر من ثلاثمائة حدیث ما حدّث بها أبو حنیفة قطّ» (همان، ۲۷۵/۵).

همچنین ذیل بسیاری از احادیث، یکی از مهمترین علت ضعف سند احادیث را وضاع و کذاب بودن راویان آنها معرفی می‌کند. از جمله: در نقد حدیث مرفوعی از انس به نقل از پیامبر ﷺ آمده است: «ليلة أُسرى بي دخلت الجنة فإذا أنا بتفاحة تعلقت عن حوراء، قالت: أنا للمقتول ظلماً عثمان» (امینی، ۱۳۷۴، ۲۹۹/۵، ح ۴)، به نقل از عالمان رجال و حدیث اهل سنت می‌گوید:

«ذهبی در میزانش جلد ۲ صفحه ۲۰ از طریق عباس بن محمد عدوی حدیث ساز، آن را آورده است و گفته است: «خبر موضوع» و در جلد ۳ صفحه ۲۹۳ با تغییر مختصر از طریق یحیی بن شبيب کذاب وضاع نیز آن را آورده و گفته است: این دروغ است و خدا می‌داند که کدام یک از این دو مرد آن را ساخته‌اند.

ابن حجر در لسان المیزان جلد ۳ صفحه ۲۴۵ گفته است: ابن حبان آن را ضعیف دانسته و معتقد است: برای آن از کلام پیامبر و انس و ثابت و حماد - که آنها رجال سند حدیثند - اصلی نیست و به این مطلب ذهبی در "المیزان" در شرح حال عبد الله بن ابراهیم دمشقی، اشاره کرده و گفته است: این خبر باطل است» (امینی، ۱۳۷۴، ۳۰۰/۵-۲۹۹، ح ۴)

همچنین در موارد دیگر به وضاع بودن راوی (بخش احادیث ساختگی بر پیامبر صلی الله علیه و آله، احادیث ۳، ۵، ۸، ۱۶، ۱۸، ۲۳، ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۳۰، ...)؛ و یا کذاب بودن راوی (بخش احادیث ساختگی بر پیامبر صلی الله علیه و آله احادیث ۱۷، ۷۳، ۷۴، ۷۷، ۷۸، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۹۰، ۹۱ و بخش احادیث ساختگی در مورد خلافت، احادیث ۵، ۱۰، ۱۷، ...) اشاره کرده است.

۲/۴. مجهول بودن راوی

مجهول بودن راوی یکی از معیارهای سندی است که می‌تواند به‌عنوان یک نشانه و معیار در کنار معیارهای دیگر، مسأله جعلی بودن روایت را تقویت کند. علامه در نقد روایت ابوهریره در شأن نزول آیات ابتدایی سوره تحریم مبنی بر بشارت رسول خدا صلی الله علیه و آله به حفصه درباره جانشینی ابوبکر و عمر بعد از خودش، علاوه بر نقد محتوایی آن می‌نویسد: «عقبلی آن را از طریق موسی بن جعفر انصاری آورده، سپس گفته: او در نقل مجهول است و حدیثش مورد پیروی قرار نگرفته و صحیح نیست و ذهبی در میزان الاعتدال، در شرح حال موسی آن را آورده و گفته است: او شناخته شده نیست و خبرش از درجه اعتبار ساقط است، آنگاه بعد از ذکر این حدیث گفته: این روایت باطل است و متن حدیث از سند آن فاسدتر است...» (امینی، ۱۳۷۴، ۳۴۹/۵).

۲/۵. نقل مناکیب، عجایب و غرائب

یکی دیگر از معیارهای حدیث ساختگی، نقل مطالب عجیب و غریب است. از این رو، علامه در نقد این حدیث از عبدالله بن عمر که گفته است: «پیش رسول خدا بودم و ابوبکر نیز خدمت آن حضرت بود، عبائی روی دوشش انداخته بود که روی سینه‌اش سوراخ بود. در این هنگام جبرئیل بر او نازل شد و گفت: چرا ابوبکر را با چنین لباسی می‌بینم؟ فرمود: پیش از فتح مکه اموالش را به من انفاق کرد، جبرئیل گفت: به او از ناحیه خدا سلام برسان و به او بگو که پروردگارت می‌گوید: ای ابوبکر آیا از من در این فقرت راضی هستی یا نه؟ رسول خدا به ابوبکر توجه کرد و فرمود: این جبرئیل است که از ناحیه خدا بر تو سلام می‌رساند و می‌گوید: آیا در باره فقرت از من راضی هستی یا نه؟ ابو بکر گریست



و گفت: آیا از خدایم ناراضی باشم؟ من از خدایم راضیم، من از خدایم راضیم، من از خدایم راضیم» (امینی، ۱۳۷۴، ۳۲۱/۵، ح ۶۵)، می‌گوید: «خطیب در تاریخش (ج ۲، ص ۱۰۶) آن را از طریق محمد بن بابشاذ صاحب مطالب عجیب و غریب آورده و طبق عادتش از بطلان آن سکوت کرده است و ذهبی در میزان الاعتدال جلد ۲ صفحه ۲۱۳ آن را آورده و گفته است: این حدیث دورغ است» (امینی، ۱۳۷۴، ۳۲۱/۵).

همچنین ایشان در نقد مرفوعه عبد الله بن عمر از رسول خدا ﷺ (حدیث ۱۶) چنین می‌نویسد: «بی‌هقی آن را با سندش چنانکه در تاریخ ابن‌کثیر (ج ۶۳، ص ۲۰۶) آمده آورده است و در آن عبدالله بن صالح کذاب و ربیعة بن سیف که بخاری درباره‌اش گفته: «عنده منکیر»؛ پیش او احادیث نادرست وجود دارد» و ذهبی در میزان الاعتدال (ج ۲، ص ۴۸) آن را از طریق یحیی بن معین آورده و گفته است: من از یحیی با آنهمه جلالت قدر و نقادیش تعجب می‌کنم که چگونه مانند این‌گونه دروغ‌ها و مطالب نادرست را روایت می‌کند و از عیوبش سکوت می‌نماید؟! در صورتی که ربیعه صاحب مطالب نادرست و عجائب است» (امینی، ۱۳۷۴، ۳۴۲/۵).

از این رو، از دیدگاه علامه امینی حدیثی که در متن آن مطالب عجیب و غریب و نادرست وجود داشته باشد، جزو احادیث موضوع به‌شمار می‌رود.

۲/۶. شهرت راوی به فسق

از دیگر معیارهای سندی شناخت احادیث موضوع، شهرت راوی به فسق و فجور است. علامه ذیل روایت حسن بن صالح قیسرانی از اسحاق بن محمد انصاری که گفته است: «از یموت بن مزرع بن یموت پرسیدم که ای استاد چطور شد که رسول خدا علی را خلیفه قرار نداد و ابوبکر را جانشین خود قرار داد؟ او در جواب گفت: عین این سؤال را من از "جاحظ" پرسیدم و او گفت: من این مطلب را از "ابراهیم نظام" پرسیدم او در پاسخ گفت: خداوند متعال در قرآنش فرمود: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ...» و جبرئیل همواره بر پیغمبر نازل می‌گردید و بعد از وحی با او چنانکه مردی با مردی سخن می‌گوید، سخن می‌گفت: رسول خدا به او فرمود: ای جبرئیل این کسانی که خداوند آنها را در زمین خلیفه قرار می‌دهد چه کسانی هستند؟ او در پاسخ گفت: آنها ابوبکر، عمر، عثمان و علی هستند و از عمر ابوبکر جز دو سال باقی نمانده بود، پس اگر او علی را خلیفه قرار می‌داد ابوبکر و عمر و عثمان از خلافت بهره‌ای نمی‌بردند،

لیکن خداوند به جهت علمی که از عمرهایشان داشته خلافتشان را طوری ترتیب داده که همه شان از آن بهره‌مند شده و وعده خدا درباره آنها درست درآید» (امینی، ۱۳۷۴، ۳۴۷/۵، ح ۲۴). پس از نقد محتوایی می‌گوید:

«همه ی این مطالب، با چشم پوشی از نواقص و عیوبی است که در برخی از رجال سند این حدیث و در پیشاپیش همه آنها "نظام" وجود دارد که ابن‌قتیبہ درباره او گفته است: کان شاطراً من الشُّطَّار مشهوراً بالفسق؛ او یکی از پلیدان مشهور به فسق است و ذہبی (لسان‌المیزان، ۶۷/۱) درباره‌اش گفته: او متهم به زندقه و کفر است...» (امینی، ۱۳۷۴، ۳۴۸/۵).

۳. معیارهای متنی یا محتوایی

از مهمترین معیارهای محتوایی شناخت و نقد احادیث موضوع از نظر علامه امینی عبارتند از:

۳/۱. مخالفت محتوای خبر با آیات قرآن

از مهمترین معیارهای محتوایی در شناخت اخبار و احادیث موضوع، مخالفت با آیات قرآن است. چنان که در لسان پیغمبر ﷺ و ائمه علیهم السلام آمده است: «إِذَا جَاءَكُمْ مِنْهَا حَدِيثٌ فَأَعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَهُ فَأَطْرَحُوهُ أَوْ رُدُّوهُ عَلَيْنَا» (طوسی، ۱۴۰۷، ۲۷۵/۷) علامه امینی به این مهم توجه ویژه نموده است. چنان که در نقد سخن ابن‌عبدربه صاحب عقد الفرید که به نقل از شعبی و او از مالک بن معاویه گفته است: «رافضیان همانند یهودیان، برای زنان عده قائل نیستند» (امینی، ۱۳۷۴، ۷۸/۳ به نقل از ابن‌عبدربه، ۲۶۹/۱)، می‌نویسد:

شیعه، عده زنان را بر اساس کتاب و سنت لازم می‌داند و با استناد به آیات قرآن این ادعا را باطل می‌شمارد؛ چراکه با نص صریح قرآن مخالف است. چنان‌که آمده است: زنان مطلقه (پس از معاشرت) باید به مدت سه پاک‌ی انتظار بکشند، اگر حیض می‌بینند: «وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» (بقره: ۲۲۸) و از زنان کسانی که از حیض مأیوسند، اگر [از عادت ماهانه] در شک هستند، پس عده‌ی ایشان سه ماه است و زنانی که حیض ندیده‌اند نیز عده‌شان سه ماه است، و زنان باردار مدت عده‌شان این است که وضع حمل کنند: «وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ازْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ» (طلاق: ۴) و کسانی که می‌میرند و همسرانی به جای می‌گذارند، [آن همسران] باید چهار ماه و ده روز عده نگه دارند: «وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا» (بقره: ۲۳۴) (امینی، ۱۳۷۴، ۷۸/۳-۷۹).



۳/۲. تعارض متن حدیث با روایات دیگر

از دیگر معیارهای شناخت احادیث موضوع، تعارض حدیث با روایات صحیح دیگر است. چنان که در روایت هشام بن حکم به نقل از امام صادق علیه السلام آمده است: «لَا تَقْبَلُوا عَلَيْنَا حَدِيثًا إِلَّا مَا وَفَّقَ الْقُرْآنَ وَ السُّنَّةَ أَوْ تَجِدُونَ مَعَهُ شَاهِدًا مِنْ أَحَادِيثِنَا الْمُتَقَدِّمَةِ» (کشی، ۱۴۰۹، ۲۲۴). این مساله در دو بعد قابل بررسی است. یک: تعارض متن روایت با احادیث متواتر؛ دو: تعارض متن روایت با احادیث صحیح دیگر که متواتر نیستند. از این رو، علامه در نقد پاره‌ای از روایات، دلیل ساختگی بودن آن را مخالفت با احادیث متواتر دانسته و در نقد برخی روایات، مخالفت با احادیث صحیح دیگر را دلیل ساختگی بودن متن روایت معرفی می‌کند.

۳/۳. تعارض با حدیث متواتر

علامه در نقد این حدیث از ابن عساکر به نقل از ابی بکره که گفته است: «پیش عمر رضی الله عنه رفتم، پیش او جمعی بودند و غذا می‌خوردند، او زیر چشمی مردی را که در انتهای جمعیت بوده نگاه می‌کرد و به او گفت: از کتاب‌های پیشین که خوانده‌ای در مورد خلافت چه یافتی؟ او در جواب گفت: خلیفه پیامبر صدیق اوست» (امینی، ۱۳۷۴، ۳۴۵/۵، ح ۲۰) علاوه بر نظرات محدثین اهل سنت درباره نادرستی آن و مخالفت این حدیث با استدلال عقلی می‌نویسد:

«این حدیث با روایت صحیح متواتری که می‌گوید: «إِنِّي مَخْلَفٌ فِيكُمْ خَلِيفَتَيْنِ؛ من در میان شما دو خلیفه می‌گذارم» بدیهی است که ابوبکر هیچکدام از آنها نیست (یعنی او نه کتاب خدا است و نه عترت پیامبر) و نیز درباره علی فرموده است: «أنت أخی و وصی و خلیفتی من بعدی؛ تو برادر و وصی و جانشینم بعد از من هستی»، مخالف است (همان، ۳۴۵/۵).

۳/۴. تعارض با احادیث صحیح

علامه پس از نقل روایات صدگانه در باب مناقب خلفاء و دیگران می‌گوید: «متون اکثر این روایات با احادیث صحیح معارضند که اگر بخواهیم به‌طور تفصیل درباره آنها بحث کنیم به اصطلاح منسوی هفتاد من کاغذ شود. ما در این جا، تنها احادیثی را که با حدیث صدم که به نام جبرئیل ساخته شده معارض است می‌آوردیم تا پژوهشگر از باب مشت نمونه خروار است در این باره از روی بصیرت قضاوت نماید» (امینی، ۱۳۷۴، ۳۳۱/۵). سپس ۱۷ حدیث را در مخالفت با حدیث صدم از بخش سلسله الموضوعات علی النبی الامین ذکر می‌کند (همان، ۳۳۲/۵-۳۳۱).

مثلا ذیل حدیثی که به نقل از جعفر بن محمد علیه السلام از پدرش و او از جدش آمده است که: «فاطمه علیها السلام در شب وفات کرد. ابوبکر و عمر و جماعت زیادی به خانه علی آمدند، آنگاه ابوبکر به علی علیه السلام گفت: جلو بایست و بر جنازه زهرا نماز بخوان، علی گفت: نه به خدا قسم من جلو نمی ایستم؛ زیرا تو خلیفه رسول خدائی، آنگاه ابوبکر جلو ایستاد و با چهار تکبیر بر زهرا نماز خواند!» (امینی، ۱۳۷۴، ۳۵۰/۵، ح ۲۸)، می گوید:

«این دروغی که به نام امام پاک و راستگو ساخته شده، مخالف با روایتی است که در تاریخ صحیح از عایشه آمده است که: علی علیه السلام فاطمه (س) دختر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را شبانه دفن کرد و ابوبکر از آن آگاه نشد تا آنکه دفن گردید، علی بن ابی طالب، خدا از او خشنود باد بر او نماز خواند. حاکم آن را صحیح شمرده و ذهبی به آن اعتراف کرده است» (همان، ۳۵۰/۵).

همچنین در نقد روایت ابن عباس که گفته: «زنی پیش رسول خدا آمد و چیزی از آن حضرت پرسید رسول خدا به او فرمود: بعدا بیا، او گفت: یا رسول الله اگر بعدا بیایم و شما نباشید و فوت کرده باشید چه کنم؟ فرمود: اگر آمدی و مرا نیافتی برو پیش ابوبکر که او خلیفه ی بعد از من است» (امینی، ۱۳۷۴، ۳۵۲/۵، ح ۳۳) می گوید:

«چه بگویم درباره نویسنده ای که اسناد این نوع دروغها را حذف می کند و آن را به شکل یک اصل مسلم می پذیرد و به طور قاطع اسناد به رسول خدا می دهد در صورتی که در برابرش احادیث زیادی از ابن عباس قرار دارد که با صدای رسا خلافت بلا فضل امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام را اعلام می دارد؟! که حفاظ [آن احادیث را] صحیح شمرده و آن را با سندهایی که رجال آن همگی مورد اعتماد هستند، آورده اند. مانند حدیث "عشیره"» (همان، ۳۵۲/۵).

علامه در پایان بخش احادیث ساختگی درباره خلافت می نویسد: «این روایات به طور کلی باطل اند؛ زیرا روایات زیادی از طریق اهل سنت که بعضی صحیح و بعضی حسن هستند . . . و در ضمن احادیث و سیره نبوی شواهد زیادی بر بطلان خلافت ابوبکر وجود دارد، و محاجه ای که در ابتدای امر خلافت میان آن حضرت و کسانی که لباس خلافت را به زور پوشیده بودند، واقع گردید و خودداری کردن او از بیعت با ابوبکر در یک مدت طولانی بطلان این اخبار نادرست را روشن می کند. از اینها که بگذریم جهان صدای خطبه "ششقیه" علی را که خلافت دیگران را باطل اعلام می کند به خوبی شنیده و در بسیاری از کتابها آن را نقل کرده اند و البته نظیر این خطبه از علی "در اعلام نادرستی خلافت دیگران" زیاد است» (همان، ۳۵۶/۵).



۳/۵. تعارض با تاریخ و واقعیات خارجی

تعارض با مسلمات تاریخی: از دیگر معیارهای محتوایی ساختگی بودن روایت از نظر علامه امینی، تعارض مضمون حدیث با مسلمات تاریخی است. از این رو، ذیل حدیث ۳۴ از بخش «سلسله الموضوعات فی الخلافة»، از عبد الله بن عمر آمده که رسول خدا فرموده است: «بر این امت دوازده خلیفه حکومت خواهد کرد: ابوبکر صدیق که اسمش را یافتید، عمر فاروق که شاخی از آهن است و اسمش را می‌دانید، عثمان بن عفان ذوالنورین که مظلومانه کشته می‌شود و ثواب مضاعف داده می‌شود و مالک زمین مقدس می‌گردد، معاویه و پسرش، سپس سفاح است و منصور و جابر و امین و سلام و امیر العصب که همانندش دیده و دانسته نشده است، تا آخر حدیث» (امینی، ۱۳۷۴، ۳۵۳/۵-۳۵۲) علامه پس از بیان عیوب سند روایت به نقل از علمای اهل سنت، در نقد متنی به جریان تاریخ و شخصیت‌های آن اشاره می‌کند و می‌گوید:

«این چه خلافتی است که از زمان یزید بن معاویه تا سفاح که از سال ۶۴ تا ۱۳۲ هجری است قطع می‌شود و امت اسلام در طول این مدت مهمل و بی‌سرپرست گذاشته می‌شود؟! و اصلاً منصور ظالم و ستمگر چه عظمت و شخصیت برجسته‌ای دارد که رسول خدا به خلافتش تصریح نماید؟! علاوه جابر و سالم و امیر العصب کیانند و چه موقعیتی در مورد خلافت دینی دارند؟! باز از اینها که بگذریم چرا عمر بن عبد العزیز که بهترین خلیفه اموی بوده به جای یزید جنایتکار معرفی نشده است؟! .. همه این مطالب گواه این حقیقت است که سازنده این حدیث، افتراء زنده دروغگوی جاهل به شئون خلافت و غیر عارف به مقام خلفاء است و نادان‌تر از او نویسنده‌ای است که آن را ذکر می‌کند و در اختیار خواننده قرار می‌دهد و جزء مناقب خلفاء به‌شمار می‌آورد» (همان).

تعارض با واقعیات خارجی: واقعیات خارجی یعنی آنچه از واقعیات اشیاء، شخصیت افراد، جریانها و حوادث که در پرتو اسناد تاریخی، دقیق و استوار باشد، یکی از معیارهای علامه در ارزیابی احادیث است. از این رو، علامه گاهی با توجه به واقعیات خارجی و بازیابی چگونگی آنها و تعارض محتوای روایت با آن، حکم به نادرستی روایات می‌دهد. چنانچه در روایتی که از واثله به‌طور مرفوع آمده است: «خداوند جبرئیل، پیامبر ﷺ و معاویه را امین بر وحیش قرار داد و نزدیک بود که خداوند به خاطر کثرت علم و امانت معاویه، او را پیامبر قرار دهد؛ خداوند گناهان او را بخشیده، از حسابش معاف کرده، کتابش را به او تعلیم داده، او را هادی و مهدی و وسیله هدایت قرار داده است» (امینی، ۱۳۷۴، ۳۰۸/۵، ح ۲۲).

علامه با استناد به گفته عالمان علم رجال و حدیث از جمله ابن عساکر آورده است که حاکم نیشابوری گفته است از احمد بن عمر دمشقی که دانای به حدیث شام بوده، از این حدیث سوال شد. آن را جداً انکار کرد (همان، به نقل از تاریخ ابن عساکر، ۳۲۲/۷). علامه همچنین با توجه به شخصیت معاویه، محتوای روایت را ساختگی می‌شمارد؛ چرا که با واقعیت هماهنگ نیست. از این رو، در نقد این روایت می‌گوید:

«از دوستان معاویه می‌پرسیم: عاملی که چنین مقام شامخی را برای معاویه ایجاد می‌کند، چیست؟ آیا آن عامل، همان اصل ناپاک این "شجره ملعونه" است که در قرآن و گفتار پیامبر اکرمش آمده است؟ معاویه کجا؟ آشنائی او با علم و قرآن کجا؟ که حتی یک آیه از قرآن را به خوبی نمی‌دانسته و اگر می‌دانسته عمل نمی‌کرده است» (امینی، ۱۳۷۴، ۳۰۹/۵). در ادامه می‌نویسد: «این تاریخ است که می‌گوید، او شیعیان را در کوفه و دیگر نقاط کشور اسلامی به وضع فجیعی می‌کشد و بسیاری از پیروان پاک سرشت آل‌الله را مورد شکنجه غیر انسانی قرار می‌داده است و... آیا با این همه جنایت نزدیک بود معاویه به درجه پیغمبری نائل آید؟» (همان).

همچنین حدیث ۲۲ (حدیث مرفوع واثله) از بخش «سلسلة الموضوعات فی الخلافة فحسب»، علاوه بر دلایل مختلف، ناسازگاری محتوای حدیث را با شخصیت و منش معاویه، دلیل ساختگی بودن آن می‌شمرد (امینی، ۱۳۷۴، ۳۰۸/۵).

۳/۶. مخالفت با موازین عقل و بدیهیات عقلی

استدلال عقلی: مخالفت با موازین عقل یکی از راه‌های شناخت احادیث جعلی است. علامه پس از نقل ۴۵ حدیث ساختگی درباره خلافت ذیل عنوان «غیبة التزویر»، ۳۹ حدیث صحیح و حسن را به نقل از اهل سنت می‌آورد، مبنی بر اینکه هیچ‌گونه نصی بر خلافت خلفای سه‌گانه و معاویه وجود ندارد و علاوه بر همه معایب سندی و متنی آن روایات، با استدلال عقلی نیز اثبات می‌کند که احادیثی که از اهل سنت در مورد سنگ بنای خلافت نهاده شده، جز اساطیر ساخته شده که به هیچ وجه صحت و واقعیت ندارند، چیز دیگری نیستند (امینی، ۱۳۷۴، ۳۵۸/۵-۳۵۷). مثلاً ذیل روایتی از انس بن مالک آمده است که رسول خدا فرموده است: «من، ابوبکر و عمر را مقدم نکردم بلکه خداوند با مقدم کردن آنها بر من منت نهاد، پس از آنها اطاعت کنید و از فرمانشان پیروی نمائید و کسی که اراده بدی نسبت به آنها کند گویا که اراده بدی نسبت به من و اسلام کرده است» (امینی، ۱۳۷۴، ۳۵۰/۵، ح ۲۹)



با نگاهی منطقی می‌پرسد:

«چگونه بر بزرگان صحابه و شخصیت‌های عظیم خاندان نبوت و پیش‌رو آنان امیرالمؤمنین علیه السلام مخفی مانده بود که پیامبر اکرم به فرمان خدا "ابوبکر و عمر" را بر علی و دیگران در امر خلافت مقدم کرده است؟! در نتیجه آنان از بیعت با کسی که خدا و رسولش او را مقدم کرده تخلف نموده و از اطاعتش سر پیچی کرده، مقدمش نداشتند؟! و برای چه هنگامی که رسول خدا روز پنجشنبه پنج روز پیش از وفاتش خواست درباره جانشین بعد از خود، چیزی بنویسد، نگذاشتند، در صورتی که پیش از آن "طبق این روایت ساخته شده" جانشینش را تعیین کرده بود و نمی‌نوشت مگر کسی را که خدا مقدم داشته و پیامبر اکرم قبلاً تعیین فرموده بود؟! و چرا در روز سقیفه بنی ساعدة کسی سخن از این مقدم داشتن دروغین که به نام خدا و رسولش ساخته شده به میان نیاورده است؟! و اگر رسول خدا شیخین را "طبق این روایت" مقدم کرده بود، چرا ابوبکر در آن روز "سقیفه" ابو عبیده جراح را مقدم می‌داشت و چنانکه در حدیث صحیح آمده: مردم را به بیعت با او و عمر ترغیب می‌کرد؟! گویا که گوش امت اسلام، حتی "انس" راوی این روایت، چنین مقدم داشتنی را نشنیده بود!!» (همان، ۳۵۱/۵-۳۵۰).

همچنین در نقد احادیث ۴۰ و ۴۱ و ۴۲ که از زبان علی علیه السلام ترتیب خلافت را بیان می‌کند. به این ترتیب که: «رسول خدا پیش از وفاتش با او عهد کرده که: ابوبکر، سپس عمر، سپس عثمان و بعد از او، وی ولی امر و سرپرست مسلمین خواهند بود!» می‌گوید:

«بعید است که این احادیث درست باشد، زیرا علی از بیعت با ابوبکر تا شش ماه تخلف کرد و اگر بگوئیم که او در این مدت، این احادیث را فراموش کرده بود باز بعید است. بعلاوه توقف او در امر عثمان بر تحکیم، نیز مؤید این حقیقت است و اگر رسول خدا با او پیمان بسته بود، قطعاً مبادرت بر آن می‌کرد نه توقف» (امینی، ۱۳۷۴، ۳۵۵/۵).

مخالفت با بدیهیات عقلی^۱: یکی از مباحث مهم و تاثیرگذار در حوزه نقد محتوایی حدیث توجه

۱. بدیهیات (جمع بدیهی)، بدهت در لغت به معنای آغاز هر چیزی است و نیز معنی ناگهان درآمدن و نیز آشکار آمده است (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴، ۱۱۰/۱) و در اصطلاح، بدهت عبارت است از وضوح تمام در معرفتی که ابتدائاً وارد ذهن می‌شود (خاتمی، ۷۶) در اصطلاح منطق صوری به مفهومی گویند که حصول آن متوقف بر کسب و نظر نباشد؛ اما ممکن است که نیازمند چیزی دیگر مانند حدس و تجربه باشد (حائری یزدی، ۱۳۶۰: ۷/۱-۸) تصدیقات بدیهی عبارتند از قضایای ضروری ششگانه، یعنی اولیات، مشاهدات، وجدانیات، فطریات، تجربیات و متواترات (جرجانی، ۱۳۲۵: ۴۴/۱). از منظر فلاسفه اسلامی گزاره‌ها به دو ساحت حکمت نظری و عملی متعلق‌اند. حکمت نظری، هست‌ها یا نیست‌ها را توصیف می‌نماید. مثلاً علم ریاضیات یا فیزیک، متعلق به حکمت نظری است. در ریاضیات به طور مثال بیان

به معرفت‌شناسی عقل در بدیهیات است؛ چرا که آنچه از طریق عقل بدیهی شناخته می‌شود، اساس و خمیرمایه نظام معرفت یقینی را تشکیل می‌دهد و در غیاب آنها هیچ شناخت یقینی و قابل وثوقی حاصل نخواهد شد. علامه یکی از معیارهای شناخت حدیث ساختگی را مخالفت با بدیهیات عقلی معرفی می‌کند. از این رو، ذیل روایتی از عایشه که آمده است:

«شبی نوبت من با رسول خدا بود، هنگامی که در رختخواب قرار گرفتیم، عرض کردم: ای رسول خدا آیا من گرمای ترین همسران نیستم؟ فرمود: چرا ای عایشه، گفتم: پس درباره فضیلت پدرم حدیثی برایم بفرما. فرمود: جبرئیل برایم حدیث کرد که: خداوند هنگامی که ارواح را خلق فرمود، روح ابی بکر صدیق را از میان آنان اختیار کرد و خاکش را از بهشت و آبش را از حیوان "آب حیات" قرار داد... و در بهشت برای او قصری از در سفید که سالن‌هایش از طلا و نقره سفید است قرار داد و خداوند به خود سوگند خورده که حسنه‌ای را از او سلب نکند و در باره سیئه‌ای از او نپرسد و من از ناحیه خدا ضمانت می‌کنم، چنانکه او از ناحیه خویش ضمانت فرموده است اینکه نباشد برایم همخوابی در قبرم و نه انیسی در تنهائیم و نه جانشینی بر امتم بعد از من مگر پدرت ای عایشه. جبرئیل و میکائیل بر این اساس بیعت کردند و خلافتش با پرچم سفید آن هم زیر عرش استوار گردید آنگاه خداوند به فرشتگان فرمود: آیا به آنچه که من از بنده‌ام راضی شده، راضی هستید؟ پس همین فخر برای پدرت کافی است که جبرئیل و میکائیل و فرشتگان آسمان و برخی از شیاطین که در دریا سکونت دارند با او بیعت نموده‌اند، پس هر کس این امر را قبول نداشته باشد از من نیست و من نیز او نمی‌باشم!

عایشه گفت: میان چشم‌هایش را بوسیدم. رسول خدا فرمود: کافی است تو را ای عایشه؟ پس هر کس تو مادرش نباشی من هم پیامرش نخواهم بود، و هر کس می‌خواهد که از خدا و من دوری گزیند، از تو ای عایشه دوری خواهد گزید!» (امینی، ۱۳۷۴، ۳۳۵/۵-۳۳۴، ح ۲).

علامه در نقد این روایت با استناد به قول بزرگان اهل سنت می‌آورد:

«خطیب بغدادی در تاریخش (ج ۱۴، ص ۳۶) گفته است: صحت این حدیث ثابت نشده است و رجال اسنادش همگی ثقه هستند و شاید اشتباهی، به نام این شیخ قطان "هارون" نقل شده و یا به نامش

می‌شود که مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است یا نیست. اما دسته‌ای از گزاره‌ها وجود دارند که متعلق به حکمت نظری نیستند. آنها از هست‌ها و نیست‌ها و از وجود و عدم گزارش نمی‌دهند، بلکه از بایدها و نبایدها بحث می‌نمایند. این گزاره‌ها متعلق به ساحت حکمت عملی هستند، یعنی مربوط به عمل انسان در صحنه‌های مختلف فردی و اجتماعی‌اند (قائمی نیا، ۱۳۸۵، ۸۲).



ساخته شده باشد، در صورتی که من آن را از حدیث محمد بن بشاذ بصری از سلمة بن شیب از عبد الرزاق دیدم و معلوم است که ابن‌بشاذ احادیث نادرست را از ثقات نقل می‌کند. ذهبی قسمتی از این حدیث را در میزان الاعتدال (ج ۳، ص ۳۱) آورده و حکم به ساختگی بودنش کرده و قسمت دیگرش را در صفحه ۲۴۶ آورده و گفته است: این حدیث باطل است و گویا که به نام این مسکین "هارون قطان" ساخته شده و او نمی‌دانسته است ... فیروز آبادی قسمتی از ابتدای این حدیث را در خاتمه "سفر السعادة" و عجلونی در "کشف الخفاء" آورده و آن را از مشهورترین احادیث ساختگی مشهور و از دروغ‌هایی که بطلانش با بداهت عقل معلوم است، شمرده‌اند و سیوطی نیز در "اللئالی" (ج ۱، ص ۱۵۰) آن را باطل دانسته است» (امینی، ۱۳۷۴، ۳۳۵/۵).

فضای سخن حدیث فوق‌الذکر نشان از تقدس زدایی در باب خلافت و جانشینی پیامبر ﷺ و زمینی ساختن آن است. گویا معیار انتخاب جانشینی پیامبر ﷺ، رضایت همسر پیغمبر و خواهش‌های نفسانی است تا تعیین الهی. چنان که بافت زبانی حدیث، سخن از یک فضای احساسی و شهوانی دارد و پیامبر با قرار گرفتن در آن فضا، حدیثی به نقل از جبرئیل جعل می‌کند، در صورتی که طبق نص صریح قرآن پیامبر از روی هوا و هوس سخن نمی‌گوید (نجم: ۳-۴) - و برای کسب رضایت همسر، پدر او را به‌عنوان جانشین تعیین می‌کند، - در صورتی که قرآن کریم در سوره تحریم خطاب به پیامبر می‌فرماید: چرا برای کسب رضایت همسرانت حلال الهی را بر خود حرام می‌کنی؟ (تحریم: ۱) و با عباراتی دور از باور او را می‌ستاید و جهت اطمینان از او می‌پرسد: «ای عایشه تو را کافی است؟ پس هر کس تو مادرش نباشی من هم پیامرش نخواهم بود و هر کس می‌خواهد که از خدا و من دوری گزیند، از تو ای عایشه دوری خواهد گزید!»

مگر پیامبر بودن دل‌بخواهی است که اگر کسی همسر پیامبر را به‌عنوان مادری نپذیرفت، پیامبری پیغمبر از او برداشته شود و دوری گزیدن از همسر پیغمبر، دوری از خدا و پیغمبر محسوب گردد. این مباحث، مسائلی است که بطلانش نیاز به استدلال آوری ندارد و نادرستی‌اش از بدیهیات عقل است. همچنین علامه ذیل حدیث ۱۰ از بخش «سلسلة الموضوعات علی النبی»، به نقل از انس مبنی بر بشارت پیامبر ﷺ به ابوبکر به اینکه خداوند فردای قیامت برای همه، به‌طور عام، و برای تو به‌طور خاص تجلی خواهد کرد (امینی، ۱۳۷۴، ۳۰۲/۵-۳۰۱، ح ۱۰)، می‌نویسد:

«این حدیث از ساخته‌های محمد بن عبد ابی بکر تمیمی سمرقندی است که خطیب در تاریخش (ج ۲، ص ۳۸۸) به آن اشاره کرده است ... و فیروز آبادی، صاحب قاموس، در خاتمه کتابش

"سفر السعادة" آن را از مشهورترین ساخته‌ها، در باب فضائل ابی بکر شمرده است و از مفترياتی که بطلانش با بدهت عقل معلوم است» (همان، ۳۰۲/۵).

۳/۷. مخالفت با نظر مشهور اهل سنت

از دیگر معیارهایی که علامه با آن به نقد احادیث می‌پردازد و با سنجش با آن روایت را نقد و یا قبول می‌کند، مطابقت و یا مخالفت حدیث اهل سنت با دیدگاه مشهور آنان است. مثلاً در حدیث ۲۱ از بخش «سلسلة الموضوعات فی الخلافة» از محمد بن زبیر نقل شده است که: «عمر بن عبدالعزیز مرا پیش حسن بصری فرستاد تا از او مسائلی را بپرسم، پیشش رفتم و به او گفتم: مرا در مورد چیزی که مردم در آن با هم اختلاف دارند نجات بده و راحتم کن که آیا پیامبر اکرم، ابوبکر را خلیفه و جانشین خود قرار داده بود یا نه؟ حسن بصری راست نشست و گفت: «آیا در این باره تردیدی است بی‌پدر؟! آری قسم بخدا که جز او خدائی نیست، رسول خدا او را جانشین خود قرار داده است و قطعاً او داناترین و پرهیزکارترین فرد نسبت به خدا بود و پیامبر ﷺ می‌ترسد که بمیرد و او را خلیفه و جانشین خود قرار ندهد!» (امینی، ۱۳۷۴، ۳۴۵/۵، ح ۲۱).

علامه در نقد این روایت می‌گوید:

«بین این مرد خشک مقدس به ظاهر زاهد (حسن بصری) چگونه درباره امر تعیین خلافت ابوبکر از ناحیه رسول خدا سوگند می‌خورد در صورتی که هیچ فردی از امت اسلام [عامه] حتی ابوبکر و عمر آنرا قبول ندارند؟» (همان، ۳۴۶/۵)

همچنین ذیل حدیث ۲۴ از بخش سلسلة الموضوعات فی الخلافة مبنی بر تعیین جانشین پیامبر ﷺ از طرف خداوند، می‌گوید:

«اصلاً باید دید که مرجع در تعیین خلیفه چیست، نص است یا اجماع امت اسلامی؟ تنها شیعه به نص در امر خلافت معتقد است. اما کسانی که این روایت را ساخته‌اند برای نص در امر خلافت ارزشی قائل نیستند و ادعا ندارند که در کتاب و یا سنت در این باره نصی وجود داشته باشد» (امینی، ۱۳۷۴، ۳۴۷/۵). از این رو، روایت را به دلیل مخالفت با نظر مشهور بین اهل سنت موضوع معرفی می‌کند.

علامه همچنین پس از نقل ۴۵ حدیث ساختگی درباره خلافت ذیل عنوان «غیثة التزویر»، ۳۹ حدیث صحیح و حسن را به نقل از اهل سنت می‌آورد، مبنی بر اینکه هیچ‌گونه نصی بر خلافت خلفای



سه گانه و معاویه وجود ندارد و می‌گوید:

«واقعیت و اعتبار نیز این حقیقت را تأیید می‌کند؛ زیرا تنها دلیل پیش آنان در باب خلافت همان اجماع و انتخاب است و هیچ فردی از آنان [اهل سنت] در این باب به نص اعتماد نکرده‌اند. چنانکه باقلانی می‌گوید: «و دانستیم که جمهور امت، نص را در باب خلافت منکر است و از کسی که به آن معتقد باشد، تبری می‌جوید» (التمهید، ص ۱۶۵) و خضرمی گفته است: «اصل در انتخاب خلیفه رضایت امت اسلام است و خلیفه از ناحیه مردم نیرو می‌گیرد، هنگام وفات رسول خدا رأی مسلمین چنین بوده و لذا ابوبکر صدیق را انتخاب کردند و آنان در این کار متکی به نص و یا فرمانی از صاحب شریعت نبودند و بعد از آنکه انتخابش کردند با او بیعت نمودند... نیروی واقعی خلیفه از ناحیه همین بیعت است و مسلمین وفاء به آن را از تمام چیزهایی که دین واجب کرده و شریعت اسلام ضروریش قرار داده لازم‌تر می‌دانند و ابوبکر در انتخاب خلیفه طریقه دیگری را ابداع کرده و آن اینکه: خلیفه جانشین خود را تعیین کند و مردم با او پیمان ببندند که از او اطاعت نمایند و امت اسلام نیز با این طریقه موافقت نمودند و دانستند که این روش نیز واجب الاطاعة است و این عمل همان تعیین ولایت عهد است» (المحاضرات، ص ۴۶). از اینجا معلوم می‌شود که تاریخ پیدایش این روایات ساخته شده بعد از انعقاد بیعت و استقرار خلافت برای کسی که به زور لباس خلافت را پوشیده بوده است و لذا هیچ فردی از آنها در روز سقیفه و یا بعد از آن سخنی از آن به میان نیاوردند. . . عجیب این است که بعد از این تاریخ نیز دانشمندان علم کلام و بزرگان اهل تحقیق "مگر کمی از آنها" در اثبات اصل خلافت به آنها توجه نکرده و از آن راه خلافت را برای آنان اثبات نمودند» (امینی، ۱۳۷۴، ۳۵۸/۵-۳۵۷).

۳/۸. مخالفت با مسلمات و اصول دین اسلام

یکی از معیارهای ساختگی بودن حدیث، مخالفت آن با مسلمات و اصول پذیرفته شده در دین اسلام است. از این رو، علامه امینی ذیل بخش «سلسله الموضوعات فی الخلافة» می‌گوید: «مهمترین موضوعی که دست‌های هوی و هوس با آن بازی کرده و احساسات گمراه کننده آن را بازیچه قرار داده، موضوع خلافت در سنت و حدیث است که عامه در آن باره به نام خدا و امین وحی و پیامبر پاکش احادیث دروغی را ساخته و صاحبان تالیفات گمراه کننده به خاطر پوشاندن حق و ورارونه جلوه داده حقیقت و... آنها را پخش کرده‌اند در صورتی که به خوبی می‌دانستند آن احادیث ساختگی است و با

مبادی اسلام پیش همه فرقه‌ها مخالف است و با هیچ یک از مذاهب اسلامی موافقت ندارد؛ زیرا امت اسلامی یا چون شیعه معتقد به نص درباره خلافت علی علیه السلام هستند یا چون عامه معتقد به انتخاب» (امینی، ۱۳۷۴، ۳۰۶/۵). از این رو، بیان احادیثی که اصول پذیرفته شده امت اسلام چون مقام شامخ نبوت، عصمت و علم و شخصیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را زیر می‌برد و جایگاه آنها را پایین می‌آورد را ساختگی می‌شمارد. برای نمونه حدیث ۲۲ از همین بخش که به نقل از واثله به طور مرفوع آمده است: «خداوند جبرئیل، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و معاویه را امین بر وحیش قرار داد و نزدیک بود که خداوند به خاطر کثرت علم و امانت معاویه، او را پیامبر قرار دهد؛ خداوند گناهان او را بخشیده، از حسابش معاف کرده، کتابش را به او تعلیم داده، او را هادی و مهدی و وسیله هدایت قرار داده است» (امینی، ۱۳۷۴، ۳۰۸/۵، ح ۲۲).

علامه این روایت را به خاطر جسارت به مقام پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، ساختگی می‌داند و در نقد آن می‌نویسد: «فکر کنم که روایات ناپاک می‌خواستند بدین وسیله، مقام نبوت را پائین آوردند، نه آنکه مقام معاویه را بالا ببرند؛ زیرا فاصله زیادی که میان مرتبه نبوت که مسلمین به آن معتقدند و مقام این مردی که از سطح خلافت فرسنگ‌ها دور است، وجود دارد. آن دو را در وضعی قرار می‌دهد که چاره‌ای جز پائین آوردن مقام و مرتبه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم ندارند» (همان).

همچنین حدیث ۲ از همین بخش از عایشه که در صفحات پیشین ذکر شد را به خاطر تقدس زدایی در باب نبوت و جانشینی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و زمینی ساختن آن، ساختگی می‌داند (امینی، ۱۳۷۴، ۳۳۵/۵-۳۳۴، ح ۲).

۳/۹. تعارض محتوای حدیث با دیدگاه راوی

در حدیث ۱۷ از بخش «سلسله الموضوعات علی النبی» به نقل از عبادة بن صامت آمده که گفته است: «خداوند به پیامبرش وحی کرد که معاویه را به عنوان کاتب انتخاب کند؛ زیرا که او امین است» (امینی، ۱۳۷۴، ۳۰۵/۵).

علامه در نقد این روایت علاوه بر مشکل سندی، این روایت را به خاطر تعارض با دیدگاه راوی اش ساختگی می‌شمرد و می‌نویسد:

«چگونه ممکن است این روایت، از عبادة بن صامت صحیح باشد در صورتی که او، شام را بر معاویه شورانده بود، معاویه ناگزیر نامه‌ای به عثمان در مدینه نوشت و در آن متذکر شد که: عبادة شام را بر من و اهلس فاسد کرده، یا او را به مدینه فراخوان و یا به من اجاره بده که او را از شام بیرون کنم؟»



عثمان در پاسخ او نوشت: او را به خانه‌اش در مدینه گسیل دار. معاویه، عبادة را به مدینه فرستاد و او به خانه عثمان که در آن جز مردی از سابقین و یا تابعین نبود، وارد گردید و در کنار او، جلوس کرد و عثمان به او نگریست و گفت: وضع ما یا شما چگونه است ای عبادة؟ او برخاست و گفت: من از رسول خدا ابا القاسم شنیدم که می‌فرمود: بعد از من امور شما به دست افرادی می‌افتد: چیزهائی را که شما منکر می‌دانید برایتان معروف جلوه می‌دهند و آنچه را که شما معروف می‌دانید منکر می‌شمارند... قسم به آنکه جان عبادة در دست اوست، فلانی "معاویه" از آنها است. دیگر عثمان به او چیزی نگفت (همان، ۳۰۶/۵).

۳/۱۰. عدم احتجاج به حدیث توسط منقول عنه

علامه در نقد اولین حدیث از بخش «سلسله الموضوعات فی الخلافة» درباره حدیثی طولانی از انس بن مالک که به ترتیب خلافت خلفای سه گانه اشاره شده و انس به دستور پیامبر ﷺ بشارت بهشت و خلافت بعد از خود را به آنها داده است (امینی، ۱۳۷۴، ۳۳۴/۵، ح ۱)، می‌نویسد: «از اینکه این سه نفر «خلفای سه گانه» هنگام درخواست خلافت، آن زمان که کار جدال و نزاع به جای باریکی کشیده دست به شمشیر و تازیانه برده بودند، با همه احتیاجی که داشتند، به این روایت احتجاج نکردند، به خوبی می‌توان فهمید که آنان وارد چنین بستان خیالی نشده و چنین بشارت موهومی را نشنیده بودند و اصلاً خداوند این بستان را نیافریده تا در آنجا اساس این فتنه‌های عظیم و تاریک را تثبیت نماید، بعلاوه چرا جناب انس روزی که به آنها نزدیک شد و برای آنها سر و سینه می‌زد، این روایت را شخصاً به نفع آنها روایت نکرد و آن را برای یکی از دو نفر "صقر یا عبد الاعلی" بعد از خودش واگذار نمود؟» (همان).

همچنین علامه ذیل حدیث ۱۵ همین بخش که از عایشه به نقل از رسول خدا آمده است: «ائمه خلافت بعد از من ابوبکر و عمر هستند» (امینی، ۱۳۷۴، ۳۴۱/۵)، می‌گوید:
«مایه تأسف است که حوادث و گرفتاری‌ها بعد از وفات رسول اکرم ﷺ، این روایت را از یاد عایشه برد و نگذاشت که پدرش از آن در مورد خلافت استفاده کند و جانشینش را مستند به نص صریح نماید و یا آنکه در آن وقت ترسید سخنی بگوید مبدا مردم بگویند که او سنگ به سینه خود می‌زند... ولی واقعیت این است که به دروغ چنین روایتی را به او نسبت داده‌اند» (همان، ۳۴۲/۵-۳۴۱).

نتیجه گیری

از آنچه گفته شد به دست می آید که:

۱. از معیارهای علامه امینی در بحث بازشناسی احادیث موضوعه، ضعف سندی و مصدری است؛ هرچند به تنهایی ملاک وضع به شمار نمی رود.
۲. معیارهای ساختگی بودن حدیث از نظر علامه در حوزه مصدری، اخذ حدیث از آثار وضّاعین، اخذ حدیث از قصّاص، عدم نقل حدیث در کتب استوار و معتبر می باشد.
۳. جعلی بودن اصل سند، محرّف و مصحّف بودن راوی، شهرت داشتن راوی به فسق، وضع، جعل و کذب، مجهول بودن راوی و نقل مناکیر و غرائب، از مهمترین معیارهای سندی برای شناخت احادیث موضوع از نظر علامه امینی به شمار می رود.
۴. مهمترین معیارهای محتوایی در شناخت احادیث ساختگی از نظر علامه، مخالفت محتوای حدیث با آیات قرآن، سنت، تاریخ قطعی، موازین عقل، واقعیات خارجی، نظر مشهور اهل سنت، مسلمات دین اسلام، تعارض محتوای حدیث با دیدگاه راوی و عدم احتجاج به حدیث توسط منقول عنه می باشد.



فهرست منابع

۱. ترجمه قرآن، رضایی اصفهانی، محمد علی و همکاران، نخستین ترجمه گروهی قرآن کریم، قم: دار الذکر، ۱۳۸۴ ش.
۲. ابن‌ادریس حلی، محمد بن احمد، السرائر، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، الثانية، ۱۴۱۰ ق.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، من لایحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ق.
۴. ابن حنبل، احمد، مسند احمد بن حنبل، بیروت- لبنان، دار صادر، بی تا.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار الفکر- دارصادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ ق.
۶. امینی، عبدالحسین احمد، الغدیر فی الکتاب و السنه و الادب، تهران: دارالتب الاسلامیه، چاپ ششم، ۱۳۷۴ ش.
۷. جرجانی، علی، شرح المواقف، به کوشش محمد بدرالدین نعسانی، قاهره، ۱۳۲۵ ق/۱۹۰۷ م.
۸. حائری یزدی، مهدی، آگاهی و گواهی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش.
۹. حسینی دشتی، سید مصطفی، معارف و معاریف، تهران: مؤسسه فرهنگی آرایه، چاپ سوم، ۱۳۷۹ ش.
۱۰. حسینی زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، محقق و مصحح: علی هلالی و علی سیری، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ ق.
۱۱. حکیمی، محمدرضا، «علامه امینی»، یادنامه علامه امینی، به اهتمام سید جعفر شهیدی و محمدرضا حکیمی، تهران: مؤسسه انجام کتاب، ۱۳۶۱ ش.
۱۲. خاتمی، احمد، فرهنگ علم کلام، تهران: انتشارات صبا، چاپ اول، ۱۳۷۰ ش.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار القلم، ۱۴۱۲ ق.
۱۴. رفیعی، ناصر، «عوامل و انگیزه‌های دروغ پردازی حدیث»، مجله علوم انسانی دانشگاه الزهرا (علیها السلام)، بهار ۱۳۸۱، دوره ۱۲، شماره ۴۱؛ از صفحه ۱۶۹ تا ۲۰۲.
۱۵. سرمد محمدی، حسین، «الغدیر فی الکتاب»، دایرة المعارف تشیع، تهران: مؤسسه انتشارات حکمت، چاپ دوم، ۱۳۹۰ ش.
۱۶. سیدکباری، سید علیرضا، «علامه امینی، غواص غدیر»، مجله فرهنگ کوثر، قم: آستانه مقدسه حضرت معصومه (س)، شماره ۲، اردیبهشت ۱۳۷۶ ش.

۱۷. شهید ثانی، زین‌الدین بن نورالدین علی، الرعاية في علم الدراية، تحقیق: عبد الحسین محمد علی بقال، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
۱۸. شهیدی، سیدجعفر، «تطور مذهب شيعه و اميني مجدد مذهب»، مجله یغما، سال بیست و ششم، بهمن ۱۳۵۲، شماره ۱۱ (پیاپی ۳۰۵).
۱۹. طوسی، محمد بن الحسن، الأمالی، قم: دار الثقافة، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۲۰. طوسی، محمد بن الحسن، تهذیب الأحكام، تحقیق: حسن موسوی خراسان، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
۲۱. قائمی نیا، علیرضا، «اخلاقیات در دوران مدرن»، ماهنامه بازتاب اندیشه، پیاپی ۸۳، اسفند ۱۳۸۵ش.
۲۲. کشی، محمد بن عمر، رجال کشی-إختیار معرفة الرجال، مشهد، مؤسسة نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.
۲۳. مسعودی، عبدالهادی، وضع و نقد حدیث، تهران: انتشارات سمت، چاپ دوم، ۱۳۸۹ش.
۲۴. میرداماد، محمد باقر الحسینی الأسترآبادی، الرواشح السماویة، تحقیق: غلامحسین قیصریه‌ها و نعمة الله الجلیلی، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۲ق.
۲۵. نفیسی، شادی، «معیارهای شناخت احادیث موضوع در الأخبار الدخيلة»، آینه پژوهش، دوره ۱۰، شماره ۵۹، صص ۴۳-۲۶، ۱۳۷۸ش.
۲۶. واحدی، محمدتقی، ترجمه الغدير، زیر نظر علیرضا میرزامحمد، تهران: بنیاد بعثت، ۱۳۶۸ش.



The Model of Educating Successor in the Conduct of the Holy Prophet (PBUH) with Emphasis on the Sermon of Ghadir*

Seyyed Mortaza Honarmand^۱

Ali Haratian^۲

Abstract

Jihadi administrations inspired by the Islamic faith and the belief in the principle of “we can” that the great Imam has taught us all, led Iran to glory and progress in all areas, is one of the turning points of the declaration of the second step. Ghadir Sermon is the most important sermon of the Prophet (PBUH) in representing the succession of Islam and the supreme example of Islamic management in the conduct of the Holy Prophet, which is important for extracting patterns and intellectual frameworks in the administration of contemporary Islamic society; Especially since many theories of public administration and human resource management are derived from Western sources and in terms of epistemological and anthropological foundations, do not correspond much with the Islamic approach. The purpose of this article is to explain and interpret the model extracted from the conduct of the Holy Prophet for educating successor as a model of Islamic succession by maintaining general steps and concepts to adapt to the temporal, spatial and social conditions for training managers in different organizations, institutions and centers. Also, this model can be used as a criterion in managerial and religious issues to analyze and interpret the historical events of early Islam, such as the formation of religious sects, political crises, social discontent, and so on.

Keywords: Declaration of the Second Step, Succession Educating Model, Ghadir Sermon.

*. Date of receiving: ۰۴, ۰۹, ۲۰۲۱ - Date of approval: December ۲۰, ۱۲, ۲۰۲۱.

۱. Assistant Professor, Department of Islamic Education, Malayer National University, (Corresponding Author); (navust@yahoo.com).

۲. Master of Business Administration, (haratianali@yahoo.com).



الگوی جانشین‌پروری در سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله

با تأکید بر خطبه غدیر*

سید مرتضی هنرمند^۱ - علی هراتیان^۲

چکیده

مدیریت‌های جهادی الهام‌گرفته از ایمان اسلامی و اعتقاد به اصل «ما می‌توانیم» که امام بزرگوار به همه ما آموخت، ایران را به عزت و پیشرفت در همه عرصه‌ها رسانید از نقاط عطف بیانیه گام دوم است. خطبه غدیر، مهم‌ترین خطبه پیامبر صلی الله علیه و آله در بازنمایی جانشین‌پروری اسلامی و نمونه‌اعلای مدیریت اسلامی در سیره نبی اکرم است که برای استخراج الگوها و چارچوب‌های فکری در اداره جامعه اسلامی معاصر، حائز اهمیت است؛ به‌خصوص آنکه بسیاری از تئوری‌های اداره امور عمومی و مدیریت منابع انسانی، برگرفته از منابع غربی است و به‌لحاظ مبانی معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی، با رویکرد اسلامی مطابقت چندانی ندارد. هدف این مقاله، تبیین و تفسیر الگوی استخراج شده از سیره پیامبر اکرم برای جانشین‌پروری به‌عنوان یک الگوی جانشین‌پروری اسلامی با حفظ مراحل و مفاهیم کلی به جهت انطباق با شرایط زمانی، مکانی و اجتماعی برای پرورش مدیران در سازمان‌ها، مؤسسات و مراکز مختلف است. همچنین، این الگو می‌تواند به‌عنوان معیاری در مباحث مدیریتی و دینی برای تحلیل و تفسیر رویدادهای تاریخی صدر اسلام همچون شکل‌گیری فرقه‌های مذهبی، بحران‌های سیاسی، نارضایتی‌های اجتماعی و غیره به‌کار گرفته شود.

واژگان کلیدی: بیانیه گام دوم، الگوی جانشین‌پروری، خطبه غدیر.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۱۳ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۹/۲۹.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه ملی ملایر، ایران، (نویسنده مسئول)؛ (navust@yahoo.com).

۲. کارشناسی ارشد مدیریت بازرگانی دانشگاه ملی ملایر، ایران؛ (haratianali@yahoo.com).



مقدمه

بحث جانشین‌پروری در اسلام در ۱۴۰۰ سال پیش، به قدری مهم و حیاتی مطرح گشته که مهم‌ترین وظیفه پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله به حساب آمده و تمام زحمات آن حضرت را در دوران بیست و سه سال نبوتش، تحت تأثیر قرار می‌دهد. متأسفانه، به این مورد در مدیریت غربی توجه چندانی نشده و اهمیت آن نادیده گرفته شده است؛ به نحوی که در وظایف مدیریتی که در مدیریت غربی بیان می‌شود، وظیفه جانشین‌پروری به چشم نمی‌آید. این در حالی است که اگر در امر جانشینی، توجهات لازم صورت نگیرد، می‌تواند تمام زحمات مدیر در دوران مدیریتش را از بین ببرد. با این حال، اخیراً کسانی همچون روئول^۱ (۲۰۰۳)، کاران^۲ (۲۰۰۰)، بایهام^۳ (۲۰۰۲)، و کیم^۴ (۲۰۰۶)، به تبیین مدل‌ها و الگوهای برای جانشین‌پروری پرداخته اند، که البته عمری کمتر از صد سال دارد.

در باب اهمیت انجام این پژوهش باید گفت با توجه به ظرفیت خطبه غدیر در بازنمایی جانشین‌پروری اسلامی که نمونه اعلای مدیریت اسلامی در سیره نبی اکرم است، استخراج الگوها و چارچوب‌های فکری برای اداره جامعه اسلامی معاصر، حائز اهمیت است. خاصه آن‌که بسیاری از تئوری‌های اداره امور عمومی و مدیریت منابع انسانی، برگرفته از منابع غربی است و به لحاظ مبانی معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی، با رویکرد اسلامی مطابقت چندانی ندارد. ضمن آن‌که با توجه به گرایش‌های علمی نوین به تدوین الگوهای بومی توسعه و تأکیدات مقام معظم رهبری بر تدوین و کاربردی‌سازی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، طراحی الگوهای برگرفته از متون اصیل اسلامی و سیره ائمه معصومان علیهم السلام در اداره امور عمومی و مدیریت بخش دولتی به‌عنوان عنصر محوری و مجری برنامه‌های پیشرفت، ضرورت می‌یابد. این پژوهش، با چنین دیدگاهی به دنبال استخراج الگوی جانشین‌پروری مدیران در نظام اسلامی با استناد به سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌باشد.

اگرچه جانشین‌پروری در ابتدایی‌ترین تعریف خود به شکل ساده، «تعیین راهبران آینده» تعریف

۱. Rothwell.

۲. Charan.

۳. Byham.

۴. Kim.

می‌شود؛ اما در واقع، این برنامه‌ریزی، نشأت گرفته از راهبرد سرمایه‌انسانی به‌عنوان فرایندی ارادی، به منظور اطمینان از تداوم رهبری در منصب‌های کلیدی، حفظ و توسعه سرمایه معنوی و سرمایه دانش برای آینده و تشویق افراد به توسعه است (هلتون و جکسون، ۲۰۰۷).

موضوع جانشین‌پروری و اهمیت آن در مدیریت اسلامی، از همان بدو پیدایش اسلام و آغاز نبوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به چشم می‌خورد. پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله از آغاز بعثت در کنار امر تبلیغ، به تربیت جانشین خویش پرداخته است و بارها علی علیه السلام را به‌عنوان جانشین خود معرفی کرده و به بیان صفات و شایستگی‌های جانشینان پس از خویش پرداخته است، که مجموع آن را می‌توان در خطبه غدیر مشاهده نمود. خطبه غدیر، خطبه‌ای است که صرفاً در خصوص جانشینی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله ایراد شده است و در آن نکته‌های بسیاری در خصوص جانشین‌پروری وجود دارد.

روش این پژوهش، توصیفی، تحلیلی و استنباطی، از نوع تحلیل محتوای کیفی می‌باشد و در آن، خطبه غدیر و برخی از متون تفسیری قرآن کریم و روایات، مورد بررسی قرار گرفته است. همچنین در این پژوهش که به روش کیفی انجام شده، از فرم‌وارسی دارای پیش‌سازمان‌یافتگی استفاده شده است و جملات و عبارات منتخب، به انضمام متن فارسی و نشانی در حوزه‌های مراحل فرایند جانشین‌پروری، برخاسته از چارچوب نظری به‌عنوان روش یا پیش‌نیاز درج شده است.

مرحله اول: تعیین خط مشی

خط‌مشی، مشخص‌کننده محدوده‌ای است که تصمیم‌های آتی باید در داخل آن اتخاذ شوند (رضائیان، ۱۳۸۰). خط‌مشی در فرایند جانشین‌پروری پیامبر اسلام به‌عنوان اصل تعیین‌کننده محدوده تصمیم‌گیری، سلسله مراتب و مسئولیت‌های جانشین، اهمیت بسزایی دارد و فرایند برنامه‌ریزی و اجرایی جانشین‌پروری، همواره در قلمرو تعیین‌شده توسط خط‌مشی صورت گرفته، و تصمیمات، با قید سازگاری با خط‌مشی اتخاذ می‌گردد. افزون بر آن، خط‌مشی را باید یک معیار و شاخص مهم در برخورد و انتظارات زیردستان به حساب آورد. در خطبه غدیر، شاهد تبیین و تشریح خط‌مشی اسلامی در سخنرانی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله هستیم، که در زیر به‌صورت مختصر در جدول آمده است:



اهداف	خداوند! اکنون، علی <small>علیه السلام</small> ، ولی تو را به خلافت و جانشینی خود معین کردم؛ امری که موجب اکمال دین و اتمام نعمت تو بر این مردم است (نقویان، ۱۳۷۴).
راهنبرد	ای مردم، خداوند عزوجل، کمال دین شما را در امامت و پیشوایی علی <small>علیه السلام</small> قرار داده است (عمادزاده، ۱۳۸۰).
جایگاه	ای مردم! علی <small>علیه السلام</small> و آن پاکان از فرزندانم [که از صلب علی و جانشینان پس از او هستند]، ثقل اصغرند، و قرآن، ثقل اکبر است، که هر یک از دیگری خبر می‌دهند و هر کدام دیگری را تأیید و تصدیق می‌کنند. میان این دو ثقل و این دو امر گران‌قدر، جدایی نخواهد بود تا آن‌که قیامت در کنار حوض، به من برسند. ایشان، امنای حق در میان خلق و فرمانروایان او بر زمین‌اند. علی بن ابی‌طالب، برادر و وصی و جانشین من و امام پس از من است که نسبتش به من، همان نسبت است که هارون به موسی داشت؛ با این تفاوت که رسالت به من خاتمه یافته است و بعد از خداوند و رسولش، علی <small>علیه السلام</small> ، ولی و صاحب اختیار شماست و پیش از این هم، خداوند در این مورد آیه‌ای دیگر از قرآن را نازل فرموده: «تنها ولی و صاحب اختیار شما، خدا و پیامبرش و هم آن کسانی‌اند که ایمان آورده و نماز به پای داشته و در حالت رکوع، زکات می‌دهند» (عمادزاده، ۱۳۸۰).
حیطه نظارت	ای مردم، بدانید که خداوند، ... فرمان علی <small>علیه السلام</small> را بر همه مهاجران و انصار و پیروان ایمانی ایشان و بر هر بیابانی و شهری و بر هر عجم و عرب و هر بنده و آزاده‌ای و بر هر صغیر و کبیری و بر هر سیاه و سپیدی و بر هر خدانشناس موحدی، فرض و واجب فرموده است (نقویان، ۱۳۷۴).
دامنه اختیارات	من کنت مولاه فهذا علی مولاه
وظایف	این علی است که پس از من، تعلیم و تفهیم شما را بر عهده خواهد داشت.
اکمال دین اتمام نعمت	تمام اختیارات پیامبر اسلام (تمام امور مربوط به دین و دنیای مردم)
تعلیم و تفهیم مردم	تعلیم و تفهیم مردم

تبیین معارف و احکام	این علی <small>علیه السلام</small> ، ولی و سرپرست شما، مبین معارف و احکام دین برای شماست (عمادزاده، ۱۳۸۰).	
تبلیغ تبعیت	باید که ماجرای امروز را حضاران به غایبان گزارش کنند و پدران به فرزندان، تا واپسین روز خبر دهند. خداوند، اوامر علی <small>علیه السلام</small> را مطاع و بر هر کس نافذ و لازم الاجرا مقرر کرده است (عمادزاده، ۱۳۸۰).	حقوق

مرحله دوم: شناسایی شایستگی‌های جانشینی

شناسایی شایستگی‌ها، یک مؤلفه مهم در یک برنامه جانشین‌پروری موفق است (روثول، ۲۰۰۲). بنا بر گفته دویسو روثول (۲۰۰۴)، شایستگی‌ها، ویژگی‌هایی هستند که افراد به منظور رسیدن به عمل‌کرد مورد انتظار استفاده می‌کنند. این ویژگی‌ها، شامل مهارت، دانش، تصوّر از خود، انگیزه‌های اجتماعی، خصوصیات، الگوهای فکری و روش‌های احساس و عمل هستند (ویگل، ۲۰۰۶). شناسایی شایستگی‌های کلیدی مورد نیاز در هر سطح رهبری، شناسایی و ارزیابی رهبران حال و آینده با قابلیت را امکان‌پذیر می‌سازد (فالمر و کانگر، ۲۰۰۴). در این قسمت، شایستگی‌های لازم جهت جانشینی انبیاء که همان خلیفه الهی است را با مراجعه به آیات وحی، روایات و سخن عالمان، تبیین می‌نماییم.

۱. علم و توان‌مندی

آیت‌الله جوادی آملی، در تفسیر تسنیم، ذیل داستان خلافت الهی حضرت آدم علیه السلام بیان می‌کند که عناصر محوری خلافت الهی، از علم و توان‌مندی تشکیل شده است. از این رو، انسان حتماً باید اولاً از حقایق جهان، که مظاهر اسماء حسناى الهی است، آگاه باشد و ثانیاً توان اداره آنها را داشته باشد. در جریان خلافت حضرت آدم علیه السلام، تنها به علم انسان به اسماء اشاره شد و به توان‌مندی وی اشارتی نرفت و این اختصار، یا برای روشن بودن توان‌مندی انسان است و یا برای آن است که یکی از ویژگی‌های علم به

۱. Dubois & Rothwell.

۲. Weigel.

۳. Fulmer & Conger.



اسماء الهی، توان‌مند شدن است؛ یعنی علم مزبور، خصوصیتی دارد که توان‌مندی را به همراه خواهد داشت (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۹۹/۳). در همین راستا، می‌توان به آیه ۲۴۷ سوره بقره اشاره کرد. زمانی که قوم بنی اسرائیل، به پیامبرشان حضرت سموئیل عَلَيْهِ السَّلَام می‌گویند: فرمانده‌ای برای ما مشخص کن تا به جنگ حاکم ستمگر برویم، پیامبرشان پاسخ می‌دهد: خداوند، طالوت را به فرماندهی شما برگزید؛ زیرا دارای علم و توان‌مندی لازم برای این مسئولیت است.

۲. حسن سابقه

در قرآن کریم، خداوند پس از بیان داستان خلافت الهی حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام در سوره بقره، به پرسش حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام در خصوص شایستگی دودمان خود برای جاننشینی در امامت و پیشوایی مردم اشاره نموده و شرط آن را «لاینال عهدی الظالمین» معرفی می‌کند: (وَ إِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) (بقره: ۱۲۴) [به خاطر آوردید] هنگامی که خداوند، ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام را با وسایل گوناگونی آزمود؛ و او به خوبی از عهده این آزمایش‌ها برآمد. خداوند به او فرمود: «من تو را امام و پیشوای مردم قرار دادم». ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام عرض کرد: «از دودمان من [نیز امامانی قرار بده]. خداوند فرمود: «پیمان من، به ستمکاران نمی‌رسد» [و تنها آن دسته از فرزندان تو که پاک و معصوم باشند، شایسته این مقام‌اند].

قمی، در تفسیر این آیه می‌نویسد: «در این آیه، ظاهر آیه دلالت دارد بر آن‌که کسی که ظالم باشد، ولو در یک آن از ازمونه سابقه، ابداً قابل تصدی امامت نیست و به نظر حقیر، این معنی از مناسبت حکم با موضوع استفاده می‌شود؛ زیرا معلوم می‌شود عدم نیل به امامت، معلول ظلم است و در مقام اعطاء منصب اگر بگویند این منصب به ظالم نمی‌رسد، معلوم می‌شود ظلم، سوء سابقه‌ای است که مانع از رسیدن به مقام است و این مقام، حسن سابقه لازم دارد و نیز معلوم می‌شود که باید امام معصوم باشد». (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۷۰/۱)

قطب‌الدین راوندی در قصص الانبیاء (۱۴۰۹: ۸۵)، علامه مجلسی در حیات القلوب (۱۳۷۸: ۱۴۷/۱ و ۲۴۸)، و بسیاری دیگر از بزرگان، روایتی را با سند معتبر از امامزاده عبدالعظیم از امام هادی عَلَيْهِ السَّلَام نقل کرده‌اند که حضرت نوح، سه فرزند به نام‌های سام، حام و یافث داشته که نسل بشر از آنان است. روزی در کشتی باد وزید و بدن نوح، برهنه شد. حام و یافث خندیدند؛ اما سام پدر را پوشاند و وقتی نوح بیدار شد، آن دو را نفرین کرد و برده‌ی سام قرار داد و این سبب جاننشینی سام شد.

۳. تقوای الهی

ماجرای جانیشینی هابیل، در آیات ۲۷ الی ۳۱ سوره مائده ذکر شده است. در این داستان، آمده زمانی که قابیل از پذیرفته شدن قربانی هابیل ناراحت شد، تصمیم به قتل برادر گرفت و به هابیل گفت: «به خدا سوگند که تو را خواهم کشت» (مائده: ۲۷) اما هابیل در پاسخ برادرش، به تقوای الهی اشاره کرده و گفت «... إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ» (مائده: ۲۷) «... خدا، تنها از پرهیزگاران می پذیرد».

صادقی تهرانی، در کتاب الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ذیل این آیه بیان می کند که این تعلیل که خداوند، قربانی اهل تقوا را می پذیرد، ضابطه قطعی است که استثناء پذیر نیست؛ یعنی این نوع انتخاب، براساس معیار تقواست که وابسته به اعمال خود انسان هاست (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۹۱/۸). و در ادامه افزود: «اگر تو برای کشتن من، دست دراز کنی، من هرگز به قتل تو دست نمی گشایم و مرتکب این گناه نمی شوم» (مائده: ۲۸) «إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ» (مائده: ۲۸) «چراکه همانا از پروردگار جهانیان می ترسم»؛ که این جواب نیز دلیل دیگری برای نشان دادن تقوای هابیل است.

مرحله سوم: شناسایی فرد شایسته

برای انتخاب فرد شایسته، آزمون لازم است. این آزمون، به دو شکل ارزیابی و ارزشیابی انجام می گردد. منظور از ارزیابی، بررسی ویژگی های شخصیتی از نظر هوش، ذکاوت، تعهد، انضباط، صفات اخلاقی و... است؛ در حالی که ارزشیابی، به ارزش گذاری بر عملکرد، وظیفه و کاری که به افراد واگذار شده، می پردازد. در بحار الانوار، به نقل از امام باقر علیه السلام آمده است که حضرت علی علیه السلام در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، در هفت مورد، در بوتة آزمون الهی قرار گرفتند، که چهار آزمون برای ارزیابی و سه آزمون برای ارزشیابی اتخاذ شد.

۱. آزمون ارزیابی

آزمون ارزیابی، در واقع تدوین فرایندی است برای تعیین این که افراد، با چه پیشرفتی برای شایستگی های لازم برای جانیشینی، آماده می شوند. این فرایند، با تعیین نیازمندی های افراد برای ترقی به پست های بالاتر و با مسئولیت های بیش تر و یا پست هایی که نیاز به دانش و توان بیشتری دارد، در ارتباط است.

نمونه این آزمون، در قرآن چنین آمده: زمانی که خداوند به فرشتگان فرمود: می خواهم در زمین



جانشینی قرار دهم، ملائکه ادعای شایستگی برای مقام خلافت کرده، و اذعان کردند که آدم این شایستگی را ندارد، و چون لازمه این مقام آن است که خلیفه خداوند، اسماء را بداند، خدا همه نام‌ها را به آدم صلی الله علیه و آله تعلیم نمود. پس از آن، همه آنان را به فرشتگان عرضه کرد و از ملائکه از اسماء پرسید، و آن‌ها اظهار بی‌اطلاعی کردند؛ و چون از آدم پرسید و جواب داد، به این وسیله، لیاقت آدم برای حیات این مقام، و نیز عدم لیاقت فرشتگان ثابت گردید.

آزمون ارزیابی برای علی صلی الله علیه و آله، در چهار جریان زیر مشاهده می‌شود:

۱. یوم الدار: که در سال سوم بعثت رخ داد و پیامبر صلی الله علیه و آله مأمور شد تا دعوتش را از اقوام شروع

نماید که در آن جلسه، تنها علی صلی الله علیه و آله دعوت پیامبر را پذیرفت.

۲. لیلۃ المبيت: شب هجرت پیامبر از مکه به مدینه و خوابیدن علی صلی الله علیه و آله در بستر حضرت رسول صلی الله علیه و آله.

۳. در جنگ خندق و مبارز طلبیدن عمرو بن عبدود: که هیچ‌یک از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله، جرأت مقابله با وی را نداشت و حضرت علی صلی الله علیه و آله به مبارزه شتافت و او را از پا درآورد.

۴. در تلاوت آیات اولیه سوره براءت در مکه: اکثر مردم مکه، به دلیل کشته شدن بزرگانشان در جنگ، توسط حضرت علی صلی الله علیه و آله، تشنه خون حضرت بودند؛ با این وجود، حضرت مأموریتش را به نحو احسن و بدون هیچ ترسی انجام داد (علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۸/باب ۶۳).

۲. آزمون ارزش‌یابی

آزمون ارزش‌یابی، در واقع تدوین فرایندی است برای تعیین این‌که عمل‌کرد افراد، متناسب با شایستگی‌های تعیین‌شده برای جانشینی، از چه کیفیتی برخوردار است. این فرایند، با قرارگرفتن فرد در موقعیتی خاص، به صورت اتفاقی و یا از پیش تعیین‌شده که در آن، عمل‌کرد وی برآورد گردد، حاصل می‌شود.

مصادق این آزمون، در داستان جانشینی حضرت آدم صلی الله علیه و آله مشهود است. هنگامی که حضرت آدم صلی الله علیه و آله اولین پیامبر الهی، از طرف خداوند مأمور شد که هابیل را به‌عنوان وصی و جانشین خود انتخاب کند، حسادت قابیل، او را به مخالفت با این دستور خدا برانگیخت و به این امر اعتراض کرد؛ زیرا توهم برتری خود بر هابیل را داشت؛ اما خداوند جهت نشان دادن مقام و منزلت هابیل بر قابیل،

دستور داد که برای خدا قربانی انجام دهند، قربانی هرکس پذیرفته شد، جانشین حضرت آدم است (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۶۱۰/۱). هابیل چون دامدار بود، یکی از بهترین گوسفندان خود را برای این کار انتخاب نمود، و قابیل که مردی کشاورز بود، از بدترین قسمت زراعت خود برای این منظور تهیه کرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۴۸/۴)؛ در نتیجه قربانی هابیل پذیرفته شد.

همچنین در داستانی ذیل آیه ۷۸ سوره انبیاء برای انتخاب جانشین حضرت داود علیه السلام آمده است که روزی دو نفر (کشاورز و دامدار) برای شکایت نزد حضرت داود علیه السلام آمدند. کشاورز گفت: گوسفندهای این شخص به باغ انگور من آمده‌اند و انگورهای مرا خورده‌اند. خداوند به داود علیه السلام وحی کرد: همه فرزندان خود را جمع کن، هر کدام از آن‌ها که در این مورد، قضاوت صحیح کرد، وصی تو خواهد بود. داود علیه السلام فرزندان خود را جمع کرد و آن دو در حضور آن‌ها شکایت خود را طرح کردند. سلیمان علیه السلام، به صاحب گوسفند گفت: من داوری کردم که بچه‌ها و پشم امسال گوسفندان تو، مال صاحب باغ باشد. داود علیه السلام به سلیمان گفت: چرا حکم نکردی که خود گوسفندان را بدهد، با این که علمای بنی اسرائیل آن را قیمت کرده‌اند و بهای انگور با گوسفندان برابر است؟ سلیمان گفت: درخت‌های انگور، از ریشه کنده نشده‌اند، بلکه تنها میوه آن خورده شده و سال آینده، میوه خواهد داد. خداوند به داود علیه السلام وحی کرد که حکم در این جریان، همان است که سلیمان داوری کرد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۱۰/۱۴-۳۱۴)

آزمون ارزشیابی برای علی علیه السلام در سه واقعه زیر مشاهده می‌شود:

۱. در جنگ بدر: با این که سن حضرت، کمتر از سایر رزمندگان بود؛ اما اکثر کشتگان قریش به دست باکفایت ایشان انجام شد.
 ۲. در جنگ احد: که اکثر مسلمانان، پیامبر را تنها گذاشته و فرار کردند، جبرئیل ندا داد: «لا سیف الا ذوالفقار و لافتی الا علی» و حضرت علی علیه السلام تا آخرین لحظه ایستادگی کرده و از جان پیامبر صلی الله علیه و آله دفاع نمود.
 ۳. در جنگ خیبر: که مسلمین در جنگ با یهودیان خیبر، سه روز شکست خوردند و در روز چهارم، حضرت علی علیه السلام با پیروزی بازگشتند (بحار الانوار، ج ۳۸، باب ۶۳).
- نتیجه این آزمون‌ها، با توجه به شایستگی‌های تعیین شده در قسمت قبل، در خطبه غدیر چنین آمده: علم: پیامبر صلی الله علیه و آله در خطبه غدیر در خصوص علم و دانش امام علی علیه السلام می‌فرماید: «به خدا سوگند، غیر این مرد که هم اکنون دست او را گرفته و او را برکشیده‌ام، هرگز دیگری نیست که بتواند



دستورات قرآن را برای شما روشن کند و تفسیر آیات آن را بیان نماید» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۶۰/۱؛ عمادزاده، ۱۳۸۰). همچنین حدیث معروف «انا مدینه العلم و علی بابها، فمن اراد العلم فیأت الباب» (ابن بابویه، بی تا: ۷۳/۱)، تأیید دیگری بر این مدّعاست.

توانمندی: پیامبر اکرم در خطبه غدیر در بیان توانمندی‌های علی علیه السلام می‌فرماید: «اوست که مردم را به حق دعوت می‌کند و اوست که به هر چه موجب رضا و خشنودی خداست، عمل‌کننده است. اوست که با دشمنان حق در پیکار و به فرمانبرداری از خدا، سخت‌کوش و بازدارنده‌ی مردمان از معاصی است. اوست خلیفه رسول خدا، اوست امیر مؤمنان و پیشوا و هادی خلق خدا. اوست که به امر خدا قاتل «ناکثین» و «قاسطین» و «مارقین» است» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۶۱/۱؛ عمادزاده، ۱۳۸۰). «اوست هادی به حق و عامل به حق و نابودکننده باطل و بازدارنده مردم از زشتی‌ها. اوست که در راه خدا از سرزنش هیچ‌کس پروا نمی‌کند» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۶۱/۱؛ نقوی، ۱۳۷۴).

حسن سابقه: علامه امینی در الغدیر، در خصوص پیش‌گامی امام علی در پذیرش اسلام آورده است که: «ابوجعفر اسکافی معتزلی (م ۲۴۰ ق)، در رساله خود می‌نویسد: «همه مردم می‌دانند که علی علیه السلام افتخار پیشگامی در پذیرش اسلام را دارد. پیامبر صلی الله علیه و آله روز دوشنبه مبعوث شد و علی علیه السلام، روز سه‌شنبه، ایمان آورد و پیوسته می‌فرمود: من هفت سال قبل از دیگران نماز خواندم و من نخستین کسی هستم که اسلام آوردم. این مسئله، از هر مشهورتری، مشهورتر است و ما کسی را در گذشته نیافته‌ایم که اسلام علی علیه السلام را سبک بشمرد یا بگوید او اسلام آورد در حالی که کودکی خردسال بود. عجب این‌که افرادی همچون عباس و حمزه، برای پذیرش اسلام، منتظر عکس‌العمل ابوطالب بودند؛ ولی فرزند ابوطالب، هرگز منتظر پدر نشست و ایمان آورد» (امینی، ۱۳۶۳: ۲۳۶/۳ - ۲۳۷).

پیامبر صلی الله علیه و آله، در بیان کامل‌تر سوابق و حسن سابقه امام با اشاره به پیشگامی‌ها و فداکاری‌های ایشان می‌فرماید: «او نخستین کسی بود که به خدا و پیامبرش ایمان آورد و جان خویش را فدای رسول‌الله کرد. در آن هنگامه که هیچ‌کس در کنار پیامبر باقی نماند، همچنان از او حمایت کرده و تنها رها نمود و هم او بود که در آن روزگار که کسی را اندیشه عبادت و پرستش خدا نبود، در کنار پیامبر صلی الله علیه و آله، پروردگار خود را پرستش و عبادت می‌کرد» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۶۰/۱؛ حبیبی افروزی، ۱۳۹۴).

تقوای الهی: در خطبه غدیر آمده است: «خداوند عزوجل و من، از علی راضی و خشنودیم. آیه‌ای در قرآن، مُشعر به رضایت حق از بندگان، نازل نشده، مگر آن‌که در شأن علی است و هر جا که خداوند مؤمنین را مخاطب قرار داده، در درجه نخست، نظر به او داشته است. آیه مدحی نیست، مگر آن‌که

در مورد اوست و بهشتی که در سوره (هل أتى على الإنسان) یاد شده، برای اوست؛ و در نزول آن، دیگری جز او منظور نشده و دیگری جز او مدح و ستایش نشده است» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۶۱/۱؛ عمادزاده، ۱۳۸۰).

مرحله چهارم: آموزش

آموزش، تعلیم و یاد دادن دانش و مهارت به دیگری است. پس از این که فرد شایسته شناسایی شد، با توجه به شرایط احراز مسئولیت شناسایی شده، برنامه‌های آموزشی مورد نیاز برای آماده‌سازی فرد شایسته برای تصدی مسئولیت مشخص می‌شوند. جانشین پیامبر ﷺ نیز بایستی از آموزش‌های لازم قرآن و سنت نبوی برخوردار باشد تا در راستای برطرف نمودن مشکلات جامعه و راهنمایی امت اسلامی گام بردارد و شیوة تکامل و صراط مستقیم را نشان دهد. درباره فرآیندهای آموزشی پیامبر اسلام ﷺ در خصوص امام علی علیه السلام، می‌توان به موارد زیر اشاره داشت:

۱. تعلیم به جای تدریس

تعلیم یک شیء، از تعلّم و یادگیری آن جدا نیست. تعبیر به «عَلَّمَ» در جایی است که حقیقت علم در جان متعلّم بنشیند؛ برخلاف تدریس که با جهل و عدم توجه مخاطب نیز قابل جمع است؛ یعنی گاهی مؤثر است و اثرش یادگیری است و گاهی هم اثری نمی‌بخشد. آنچه در جوامع علمی بشر رایج است، تدریس است، نه تعلیم. پس ممکن است فراگیری را در پی داشته باشد و محتمل است نداشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۶۶/۳). «ای مردم! دانشی نیست که خداوند به من تعلیم نکرده باشد و من نیز هر چه که تعلیم گرفته‌ام، به علی، این امام پرهیزگاران و پارسایان آموخته‌ام و دیگر دانشی نیست، مگر آن که به علی تعلیم کرده‌ام و اوست امام و راهنمای آشکار» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۶۰/۱).

۲. تعلیم بی‌واسطه و با واسطه

تعلیم علی علیه السلام، گاه بی‌واسطه توسط خداوند صورت می‌پذیرفته، و گاهی نیز این تعلیم به واسطه پیامبر ﷺ انجام می‌گرفته است. در خطبه غدیر آمده است: «ای مردم! خداوند، مرا به پاره‌ای از امور امر کرده و از پاره‌ای دیگر نهی فرموده است، و من نیز علی علیه السلام را به آن امور، امر و نهی کرده‌ام؛ پس درحقیقت، او اوامر و نواهی حق را از پروردگار خود أخذ نموده است» (همان، ۶۲/۱) همچنین در تحف العقول و بحار الأنوار آمده است پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: «من ادیب خدا، و علی ادیب من



است؛ یعنی رسول خدا ﷺ به طور مستقیم با آداب الهی تربیت می‌گردد و علی علیه السلام نیز با همان آداب خداوندی؛ اما از طریق پیامبر عزیز اسلام تربیت می‌شود. قال علی علیه السلام: «ان رسول الله ادبه الله و هو ادبني و انا اؤدب المؤمنین و اورث الاداب المکرمین: همانا رسول خدا با آداب الهی مؤدب گردیده، و او نیز مرا با همان روش تربیت نموده، و من هم وظیفه دارم مؤمنین و پیروان خویش را به همان کیفیت پرورش داده، و ارزش‌های واقعی را ترویج نمایم (حرانی، ۱۳۸۷: ۱۱۴، علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۰/۷۷). چنان‌چه مشاهده می‌شود، در این دو حدیث، تربیت و ادب مولای متقیان از طریق پیامبر خدا صورت گرفته است.

۳. اسوه‌سازی

ارائه الگو و سرمشق و یا به تعبیر قرآن کریم «اسوه»، مورد اهتمام خداوند متعال برای هدایت و راهنمایی بشر بوده است. «اسوه» معمولاً در مورد پیروی کردن از دیگران در اعمال نیک به‌کار می‌رود. معرفی الگو و سرمشق کامل و نمونه، بهترین شیوه تربیتی است. الگو‌بایستی کامل، روشن و برجسته باشد که افراد به دنبال الگوهای کاذب نزنند. در قرآن کریم، دو بار کلمه «اسوه» درباره دو نفر از پیامبران بزرگ الهی آمده است.

یکی از آن پیامبران، حضرت ابراهیم علیه السلام است (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ اسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَ اليَوْمَ الْآخِرَ (ممتحنه: ۶) همانا برای شما در روش ابراهیم و یارانش سرمشق و الگوی خوبی است، برای افرادی که به رحمت خدا و روز قیامت امیدوار باشند؛ و دیگری پیامبر عظیم‌الشأن اسلام که خداوند می‌فرماید: (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ اسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَ اليَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا) (احزاب: ۲۱) همانا برای شما در روش و سیره، رسول خدا «الگو» و سرمشقی نیکوست، برای کسانی که به خداوند و روز قیامت امید دارند و خدا را زیاد یاد می‌کنند).

امام علی علیه السلام می‌فرماید: «او (پیامبر) بخشنده‌ترین، دلیرترین، راستگوترین، خوش‌عهدترین و نرم‌خوترین مردم و رفتارش از همه بزرگوارانه‌تر بود. نظیر او را در گذشته و حال ندیده‌ام.» (طبرسی، ۱۳۹۴: ۵۱/۱، ح ۲۰).

پیامبر اسلام، در تمام موضوعات مثل گفتار، رفتار و کردار سرمشق است؛ زیرا فرمودند: (لکم فی رسول الله اسوه حسنه) (ممتحنه: ۶)، یعنی رسول خدا برای شما الگو است؛ و ادامه آیه می‌فرماید: کسانی می‌توانند پیامبر را الگوی خود قرار دهند که قلبشان سرشار از ایمان و یاد خدا باشد (لمن کان

یرجوا الله و الیوم الآخر)

مرحله پنجم: معرفی

در سه جریان یوم الدار، یوم الغدیر و یوم الخمیس، پیامبر به طور رسمی و خطاب به عموم مردم، حضرت علی علیه السلام را به عنوان جانشین خود معرفی نموده است؛ که در پایین، هریک از آنان را بیان می‌کنیم. البته به جز این سه جریان، روایات بسیاری در رابطه با معرفی حضرت علی علیه السلام به جانشینی توسط پیامبر صلی الله علیه و آله آمده است که از بیان آنان در این نوشته خودداری می‌کنیم.

۱. یوم الدار

پس از سه سال دعوت مخفیانه، پیامبر به واسطه نزول آیه (وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ) (شعرا: ۲۱۴)، دعوتش را علنی کرد. پیامبر صلی الله علیه و آله خویشانش را دعوت کرد. پس از به هم خوردن جلسه اول توسط ابولهب، حضرت پیامبر در جلسه دوم، آنان را به اسلام دعوت کرده و فرمود: «کدام یک از شما مرا در این امر یاری می‌کند، تا برادر و وصی و جانشین من در میان شما باشد؟» این سخن که سه بار تکرار شد، تنها با لبیک علی علیه السلام که در آن هنگام نوجوان بود، همراه گردید. پیامبر این لبیک را پاسخ داد و علی علیه السلام را به عنوان برادر، وصی و جانشین خود معرفی کرد و به آن‌ها فرمود: «سخنان او را بشنوید و مطیع او باشید». مهمانان در حال خروج، با قهقهه و تمسخر به ابوطالب گفتند: «پسرت را بر تو امیر قرار داد» (طبری، ۱۳۸۷: ۳۱۹/۲-۳۲۱).

۲. یوم الخمیس

در آخرین پنج‌شنبه حیات پیامبر صلی الله علیه و آله، آن حضرت از اطرافیانش خواست برای او قلم و پوستی بیاورند تا مطلبی را بنویسد که بعد از وی گمراه نشوند. در این هنگام، عمر گفت: «درد بر این مرد غلبه کرده، قرآن در میان شما هست، و کتاب خدا ما را کفایت می‌کند». بحث و مجادله بالا گرفت؛ عده‌ای سخن عمر را تأیید کرده و برخی خواستار آوردن قلم و پوست بودند. پیامبر از این نزاع ناراحت شد و از آنان خواست مجلس را ترک کنند (طبری، ۱۳۸۷: ۴۸۵/۳).

۳. یوم الغدیر

بنابر روایات، چهار شب (طوسی، ۱۴۰۷: ۴۷۴/۵)، و به قول برخی دیگر، پنج‌شب (طبری، ۱۳۸۷: ۱۴۸/۳) از ذی‌قعدة سال دهم هجری مانده بود که پیامبر همراه هزاران نفر برای ادای مناسک



حج از مدینه به طرف مکه حرکت کرد [برخی این تعداد را تا هفتاد هزار نفر نیز گفته‌اند]. (طبرسی، ۱۴۰۳: ۵۶/۱). این سفر رسول خدا صلی الله علیه و آله، حجة الوداع، حجة الاسلام و حجة البلاغ نامیده می‌شود. در آن ماه، امام علی علیه السلام برای تبلیغ اسلام در یمن بود (حلبی، ۱۴۲۷: ۳۶۹/۳-۳۶۸) و هنگامی که از تصمیم پیامبر صلی الله علیه و آله برای سفر حج آگاه شد، همراه عده‌ای به سمت مکه حرکت نمود و پیش از آغاز مناسک، به رسول خدا صلی الله علیه و آله پیوست (مفید، ۱۴۱۳: ۱۷۱/۱). اعمال حج پایان یافت و پیامبر صلی الله علیه و آله همراه مسلمانان، مکه را ترک کرده و به طرف مدینه حرکت نمود. مسلمانان حج گزار، پنج‌شنبه ۱۸ ذی‌الحجه به غدیر خم رسیدند و پیش از جدایی اهالی شام، مصر و عراق از جمعیت، جبرئیل آیه تبلیغ را بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل کرد و از جانب خداوند، به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله امر نمود تا علی علیه السلام را به‌عنوان ولی و وصی بعد از خود، به مردم معرفی کند. پس از نزول این آیه، پیامبر صلی الله علیه و آله دستور توقف کاروان را صادر نمود و گفت آنانی که پیشاپیش حرکت کرده‌اند، به محل غدیر بازگردند و کسانی که عقب مانده‌اند، به کاروان در غدیر خم، ملحق شوند (نسائی، ۱۴۱۱: ۱۳۵/۵). پیامبر صلی الله علیه و آله پس از ادای نماز ظهر، خطبه‌ای ایراد کرد که به خطبه غدیر مشهور شد و در ضمن آن، دست علی علیه السلام را بلند نمود تا مردم او را ببینند و فرمود: «خداوند عزوجل، صاحب اختیار و ولی و معبود مردم است و پس از خداوند، فرستاده و پیامبر اوست و پس از پیامبر، علی ولی و صاحب اختیار و امام مردم است و پس از علی، امامت در فرزندان علی خواهد بود».

مرحله ششم: تأکید بر روند جانشینی

تأکید بر هر امری، تخطی نسبت به آن را به حداقل می‌رساند. در روند جانشین‌پروری پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله نیز همین موضوع صادق است. شکل‌گیری فرقی همچون زیدیه، اسماعیلیه، فاطمیون، و واقفیه در بطن تشیع، نشان از عدم التزام و معرفی شاخص‌های تأکید شده در روند جانشینان پیامبر اسلام است. به‌طور کلی، شاخص‌های تأکید بر نظام جانشینی را در سخنان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌توان به چهار دسته تقسیم نمود که به قرار زیر است:

۱. تأکید بر نظام جانشینی مبتنی بر فرایند

تأکید بر نظام جانشینی مبتنی بر فرایند، به روند ساختاریافته و مرتبط تعیین‌کننده جانشین گفته می‌شود. تأکید مبتنی بر فرایند باعث می‌گردد که برنامه جانشین‌پروری، طبق برنامه پیاده‌سازی شود. این روند در تعیین جانشینان انبیاء چنین است که جانشین باید از صلب آنان باشد؛ اما پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در

خطبه غدیر می‌فرمایند: «ای مردم، ذریه و نسل هر پیامبری، از صلب خود اویند؛ اما ذریه و نسل من، از صلب علی هستند» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۶۱/۱؛ نقوی، ۱۳۷۴).

۲. تأکید بر نظام جانشینی مبتنی بر فرد

برخلاف تأکید مبتنی بر فرایند، تأکید مبتنی بر فرد، بر جانشینی افرادی خاص تأکید دارد. مشهورترین حدیث در این خصوص، حدیث معروف جابر است. این حدیث را جابر بن عبدالله انصاری از رسول خدا نقل کرده؛ از این رو به حدیث جابر شناخته می‌شود. در حدیث جابر، به امامت امامان دوازده‌گانه شیعیان با ذکر نام هریک تصریح شده است.

پس از نزول آیه اطاعت^۱، جابر بن عبدالله انصاری از پیامبر ﷺ پرسید: «یا رسول‌الله، ما خدا و رسول او را شناخته‌ایم، لازم است اولی الامر را نیز بشناسیم». پیامبر در پاسخ او فرمود: «آنان جانشینان من و امامان مسلمانان بعد از من هستند که اول ایشان علی بن ابیطالب است و بعد از او به ترتیب حسن، حسین، علی بن حسین و محمد بن علی که در تورات به باقر معروف است و تو در هنگام پیروی او را خواهی دید و هر وقت او را دیدی، سلام مرا به او برسان. پس از محمد بن علی نیز به ترتیب، جعفر بن محمد، موسی بن جعفر، علی بن موسی، محمد بن علی، علی بن محمد، حسن بن علی و پس از ایشان فرزندش همنام و هم‌کنیه من است. اوست که از نظر مردم پنهان می‌شود و غیبتش طولانی می‌گردد تا آن‌جا که فقط افرادی که ایمان راسخ دارند، بر عقیده به او باقی می‌مانند» (طبرسی، ۱۴۱۷: ۱۸۲/۲؛ قندوزی، ۱۴۲۲: ۳۹۸/۳-۳۹۹).

در خطبه غدیر، پیامبر ﷺ نوه‌های خود حسن و حسین را به ترتیب به‌عنوان جانشینان خود پس از علی علیه السلام و آخرین جانشینش را «مهدی» علیه السلام معرفی می‌نمایند و از بیان نام سایر جانشینان، سخنی به میان نمی‌آید: «ای مردم، مقام و منزلتی که حسن و حسین نزد خدا و رسول او دارند، گوشزدتان کرده و ابلاغ نموده و متوجه‌تان ساختم که این دو تن، سرور جوانان بهشت‌ند و پس از من که جد ایشانم و بعد از علی، منصب امامت خواهند داشت و آخرین ایشان «مهدی» است» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۶۱/۱).

۱. (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا) (نساء: ۵۹)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را [نیز] اطاعت کنید؛ پس هرگاه در امری [دینی] اختلاف نظر یافید، اگر به خدا و روز بازپسین ایمان دارید، آن را به [کتاب] خدا و [سنت] پیامبر [او] عرضه بدارید. این بهتر و نیک‌فرجام‌تر است.



عمادزاده، ۱۳۸۰

۳. تأکید بر نظام جانشینی مبتنی بر تعداد

تعداد جانشینان رسول اکرم، هم از نظر برون‌مذهبی و هم از نظر درون‌مذهبی، مورد توجه بوده است. این موضوع، در شیعه به دلیل التزام به روایات رسول اکرم صلی الله علیه و آله، اهمیت و نقشی ویژه دارد. این نکته افزودنی است، روایات که به تعداد ائمه اشاره دارند از سوی انحراف‌یافتگان از حقیقت، دستخوش جعل، تحریف و سوء برداشت قرار گرفته و گروه‌های بسیاری راه خود را از شیعه اثنی عشری جدا ساختند (آل بویه و آیتی، ۱۳۹۴: ۱۴).

رسول اکرم صلی الله علیه و آله در این باره می‌فرمود: «[خداوند] از ایشان دوازده وصی از اهل بیتم را برگزید؛ در حالی که ایشان یکی پس از دیگری بهترین اتمم هستند. هر زمان که یکی از ایشان بمیرد، دیگری می‌ایستد. مثل آن‌ها، مثل ستارگان آسمان است که هرگاه ستاره‌ای پنهان شد، ستاره‌ای دیگر طلوع می‌کند؛ چراکه ایشان امامان هدایت‌شده هستند» (هلالی، ۱۴۰۵: ۶۸۶/۲؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱۳۳/۸). در روایات اهل سنت نیز آمده است که پیامبر می‌فرماید: پس از من، دوازده نفر خلیفه خواهند بود (نیشابوری، بی‌تا؛ ابن حنبل، ۱۴۱۹: ۱۰۶/۵-۹۰).

۴. تأکید بر نظام جانشینی مبتنی بر زمان

در خطبه غدیر، پیامبر صلی الله علیه و آله خطاب به مردم تأکید می‌فرماید: «ای مردم، من این ولایت را به‌عنوان امامت و ارث تا روز قیامت، در ذریه و نسل خود قرار دادم و با این کار، وظیفه‌ای را که به آن مأمور بودم، به پایان بردم» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۶۱/۱؛ عمادزاده، ۱۳۸۰). همچنین پیامبر صلی الله علیه و آله در حدیثی به حضرت زهرا (س) فرمود: «پسران همسرت، تاقیامت اوصیای من هستند. همه‌شان هدایتگر هدایت شده‌اند و نخستین این اوصیای پس از من، برادرم علی، سپس حسن و حسین و پس از ایشان، نه نفر از فرزندان حسین هستند» (صدوق، ۱۳۹۵: ۲۶۳/۱).

مرحله هفتم: کسب حمایت

شاید بتوان این مرحله از جانشین‌پروری پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله را در خطبه غدیر، مهم‌تر از دیگر مراحل، و فلسفه ایراد خطبه غدیر را برای انجام این مرحله دانست. پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در غدیر خم از حاضران در آن جلسه برای جانشینی علی علیه السلام و فرمانبرداری از او تضمین می‌گیرد؛ به گونه‌ای که به

گفته حضرت زهرا (س)، پس از آن برای هیچ کس عذری باقی نمی ماند. امام رضا علیه السلام در این باره می فرماید: «مَثَلُ مُؤْمِنِينَ فِي قَبُولِ وَلايَةِ اميرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فِي رَوْضِ غَدِيرِ خُمٍّ، مَثَلُ مَلَائِكَةٍ فِي سَجُودِهَا فِي مَقَابِلِ حَضْرَةِ آدَمَ عليه السلام، وَ مَثَلُ كَسَانِي كَهْ فِي رَوْضِ غَدِيرِ آدَمَ فِي وَلايَةِ اميرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام سَرِيحَ رَوْضِ آدَمَ، مَثَلُ ابْلِيسَ اسْت.» (سید بن طاووس، ۱۳۷۶: ۴۶۵).

پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در غدیر خم، به چهار وجه از مردم برای جانشین خود کسب حمایت می کند.

۱. بشارت و انذار

در قرآن کریم، بیش از شصت بار مشتقات «بشارت»، و بیش از یک صد و بیست بار، مشتقات «نذر» به معنای ترس به کار رفته؛ و این اضافه بر واژه های مرادف با معنای این دو کلمه یا نزدیک به آن است (نقوی، ۱۳۷۴). به پیروی از قرآن کریم، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز در راستای تحکیم پیمان مردم برای جانشینی علی علیه السلام، از مژده دادن درست کاران به نعمت های الهی و ترساندن بدکاران از عذاب خداوند بهره برده است و در خطبه غدیر، خطاب به مردم می فرماید: «خداوند در مورد او (علی) بشارت ها و انذارها داده است و خداوند وعده های خود را محقق خواهد ساخت... هرکس از علی پیروی کند، مشمول عنایت و رحمت حق خواهد بود... و کسانی که منکر ولایت علی گردند، خداوند توبه ایشان را هرگز نخواهد پذیرفت و هرگز آنان را مشمول عنایت و مغفرت خویش قرار نخواهد داد و خداوند، بر خود حتم و لازم فرموده که با آن کسانی که از فرمان علی سرببیچند، چنین رفتار کند و پیوسته تا جهان، باقی و روزگار، در کار است، ایشان را در شکنجه و عذابی سخت و طاقت فرسا معذب دارد» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۶۱/۱؛ عمادزاده، ۱۳۸۰).

۲. دعا

در سراسر خطبه غدیر، دعا در قالب مدح دوستان و مذمت دشمنان اهل بیت علیهم السلام تکرار شده است پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در فرازی از خطبه می فرماید: «خداوندا، هر آن کس که علی را دوست می دارد، دوست بدار و هر کس که با وی دشمن است، دشمن بدار. خداوندا، هر کس که علی را انکار کند، لعنت کن و آن کس که پذیرای حق او نباشد، به خشم و غضب خود گرفتار ساز» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۶۱/۱؛

۱. مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي قَبُولِهِمْ وَلايَةَ اميرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فِي يَوْمِ غَدِيرِ خُمٍّ كَمَثَلِ الْمَلَائِكَةِ فِي سَجُودِهِمْ لِآدَمَ، وَ مَثَلُ مَنْ أَبَى وَلايَةَ اميرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فِي يَوْمِ غَدِيرِ خُمٍّ كَمَثَلِ ابْلِيسَ فِي يَوْمِ غَدِيرِ خُمٍّ.



نقوی، (۱۳۷۴).

۳. اقرار

اقرار، به صورت زبانی گرفته شده، در انتهای خطبه، پیامبر خطاب به مردم می‌فرماید: «ای مردم، به فرمان خدا، مأمورم که از زبان هر یک از شما اعتراف بگیرم که منصب فرمانروایی بر مؤمنان را که برای علی صلی الله علیه و آله قرار داده‌ام، پذیرفته‌اید و نیز [مأمورم که] در مورد قبول امامت و ولایت امامانی که از نسل من و صلب علی صلی الله علیه و آله می‌باشند، اقرار بگیرم» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۶۱/۱؛ عمادزاده، ۱۳۸۰) سپس پیامبر صلی الله علیه و آله از همگان می‌خواهد که یک‌صدا به زبان آنچه می‌گویند را تکرار نمایند!

۴. بیعت

آخرین وجه، بیعت است که پیامبر صلی الله علیه و آله از مردم می‌خواهد دست‌تعهد و پیمان بشارند که آنچه از سوی حق تعالی درباره علی صلی الله علیه و آله و امامانی که از نسل ایشان و علی صلی الله علیه و آله به جهان خواهند آمد، پذیرفته باشند و مهدی (عج) را، قائم امامان و قاضی به‌حق تا روز واپسین بدانند. سپس مردم برگرد آن حضرت و علی صلی الله علیه و آله ازدحام می‌کنند و هر کس با ایشان، مصافحه و بیعت به عمل می‌آورند (طبرسی، ۱۴۰۳: ۶۱/۱؛ کریمی، ۱۳۹۷).

نتیجه‌گیری

آنچه از مجموع این نوشتار به‌عنوان الگوی جانشین‌پروری در سیره نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله به دست می‌آید، مبین این مطلب است که اولاً جانشین‌پروری، از وظایف نبی و تثبیت‌کننده امر نبوت است و تنها مختص پیامبر اسلام یا تعداد معدودی از انبیاء نبوده، بلکه امری فراگیر و ضروری در رسالت انبیاست و از آدم تا خاتم وجود داشته و پس از آن نیز در سیره امامان دوازده‌گانه ادامه می‌یابد؛ ثانیاً جانشین‌پروری پیامبر اسلام، به لحاظ مراحل و مؤلفه‌های آن‌ها، با جانشین‌پروری سایر انبیاء در قرآن و روایات یکسان بوده و پس از ایشان نیز این روند در سیره امامان با همان کیفیت مشاهده می‌گردد؛ ثالثاً این سیر، از ابتدای رسالت پیامبر آغاز گشته و تا آخرین لحظات حیات طیبه ایشان به‌طور پیوسته ادامه داشته است و مقطع زمانی خاصی را دربر نمی‌گیرد و یوم‌الغدیر، همان گونه که حضرت زهرا (س) داشته است

۱. آنچه که در خصوص (ولایت) علی و امامان پس از وی که از صلب اویند از جانب حق تعالی به ما ابلاغ کردی، شنیدیم و در برابر آن مطیع و تسلیمیم و به آن امر، راضی و خشنودیم ...

می فرمایند، تنها اتمام حجت بوده است.

جدول زیر، الگوی جانشین پروری پیامبر اسلام را نشان می دهد که اشاره به چند نکته در آن حائز

اهمیت است:



- خط مشی، اولین مرحله در فرایند جانشین پروری پیامبر اسلام است که به صورت مستقیم توسط خداوند تعیین شده و به وسیله پیامبر ﷺ ابلاغ می گردد تا از بروز افراط و تفریط از جانب مردم در خصوص جانشین پس از ایشان جلوگیری به عمل آید؛ همچنان که خود علی علیه السلام می فرماید: «در باره من دو گروه به هلاکت رسیدند: دوستدار افراطی، و دروغگوی بهتان زننده». به عبارت دیگر، پیامبر با خط مشی، مسیر تفکر، انتظارات و طرز برخورد مردم را نسبت به جانشین خود مشخص نموده؛ تا از این رهگذر، شیوه اندیشیدن و رفتار مردمی، با جایگاه ولایت منافات نداشته باشد.

- علم، قدرت، حسن سابقه و تقوا که در قرآن به عنوان شایستگی های جانشینی برای انبیاء آمده، بیان کننده توانمندی های عام مورد نیاز افراد برای تصدی منصب های مدیریتی می باشد تا بتوانند



پاسخ‌گویی نیازها و پیشامدهای منصب خود باشند. حوادث تاریخی، بیانگر آن است که عدم تشخیص و تنظیم شایستگی لازم برای جانشینی، منجر به چالش‌ها و بحران‌هایی برای جامعه و افراد تحت اختیار جانشین می‌گردد. نمونه این موضوع، در صدر اسلام پس از رحلت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله رقم خورد. پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله، در مدت کوتاهی شایستگی‌های تعیین شده برای جانشینی و رهبری مردم به سرعت توسط افراد خاصی تغییر داده شد و جای خود را به الگوهای دیگری داد و افرادی به‌عنوان جانشین پیامبر بر سرکار آمدند که دارای شایستگی‌های تعریف شده نبودند. این درحالی بود که شایستگی‌های خودساخته نمی‌توانست پاسخ‌گویی نیازهای منصب خلافت باشد و چالش‌های بسیاری را برای حکومت نوپای اسلامی و جامعه مسلمانین رقم زد. جمله معروف لولا علی لهلك عمر، شاهدی بر این مدعاست.

- در فرآیند جانشین‌پروری پیامبر اسلام و سایر انبیاء، انتخاب فرد شایسته توسط مدیر ارشد (خداوند) صورت گرفته و مدیر (پیامبر)، تنها وظیفه معرفی را بر عهده دارد. این انتخاب، گاه بدون آزمون و گاه همراه با ارزیابی و ارزش‌یابی افراد مدعی در شرایط، موضوعات و مکان‌های مختلف صورت می‌گیرد و هدف از اجرای آن‌ها، علاوه بر شناسایی فرد شایسته، نشان دادن شایستگی‌های آن فرد به سایر مدعیان جانشینی و زیردستان است.

- در الگوی جانشین‌پروری پیامبر اسلام، چهار شاخص فرآیند، فرد، تعداد، و زمان تبیین گشته و بر آن تأکید می‌شود تا بسان دیوارهایی مانع از نفوذ، انحراف، بدعت و سردرگمی در خصوص جانشین گردد. در طول تاریخ، هرگاه دستگاه‌های تبلیغاتی اسلامی [بخصوص شیعیان] در معرفی هریک از این ابعاد ضعیف عمل کردند، منجر به شکل‌گیری یک فرقه انحرافی گردید؛ از آن جمله می‌توان به فرقه‌ی مانندی واقفیه (توقف در امام موسی کاظم) و فاطمیون (طرح مهدیون پس از مهدی) به دلیل انحراف در تعداد، اسماعیلیه (معتقد شدن به امامت محمد بن اسماعیل)، و زیدیه (اعتقاد به امامت زید بن علی) به دلیل انحراف در فرد اشاره کرد.

- کسب حمایت زیردستان، آخرین مرحله در فرآیند جانشین‌پروری پیامبر اسلام است که از وظایف نبی برای جانشین خود تعریف شده و باید در اواخر زمان حیات وی صورت پذیرد. کسب حمایت، باید عمومیت داشته و همراه با تفهیم و اختیار زیردستان باشد. این مرحله، مرحله تثبیت جانشین است که در صورت شکست، نتیجه کل فرآیند را به صفر می‌رساند.

به‌طور کلی می‌توان گفت که الگوی استخراج شده از سیره پیامبر اکرم برای جانشین‌پروری را می‌توان

به‌عنوان یک الگوی جانشین‌پروری اسلامی با حفظ مراحل و مفاهیم کلی به شرط تطبیق با شرایط زمانی، مکانی و اجتماعی جهت پرورش مدیران در سازمان‌ها، مؤسسات و مراکز مختلف به کار بست. همچنین این الگو می‌تواند به‌عنوان معیاری، هم در بعد مدیریتی و هم در بعد دینی برای تحلیل و تفسیر رویدادهای تاریخی همچون شکل‌گیری فرقه‌های مذهبی، بحران‌های سیاسی، نارضایتی‌های اجتماعی و... به کار گرفته شود.



فهرست منابع

۱. ترجمه قرآن، رضایی اصفهانی، محمد علی و همکاران، نخستین ترجمه گروهی قرآن کریم، قم: دار الذکر، ۱۳۸۴ ش.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، عیون أخبار الرضا علیه السلام، ترجمه آقا نجفی، تهران: انتشارات علمیه اسلامی، بی تا.
۳. ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند، تحقیق: سید ابوالمعاطی النوری، بیروت: انتشارات عالم‌الکتب، ۱۴۱۹ ق.
۴. آل بویه، قنبر علی، آیتی، نصرت الله، «بررسی روایات جانشینی حضرت رسول صلی الله علیه و آله و بازتیین انحصار آن در عدد دوازده»، فصلنامه مشرق موعود، شماره ۳۷، ص ۱۴۵-۱۶۵، ۱۳۹۴ ش.
۵. امینی، عبدالحسین، الغدیر، انتشارات: کتابخانه بزرگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۶. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، تنظیم و ویراستاری: احمد قدسی، قم: مرکز نشر اسرا، ۱۳۸۹ ش.
۷. جوادی آملی، عبدالله، صورت و سیرت انسان در قرآن، تنظیم و ویراستاری: غلامعلی امین دین. قم: مرکز نشر اسرا، ۱۳۹۰ ش.
۸. حبیبی افروزی، یونس، پیام ماندگار غدیر: گذری موضوعی به خطبه غدیر پیامبر صلی الله علیه و آله، قم: انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۹۴ ش.
۹. حرانی، ابن شعبه، تحف العقول عن آل الرسول علیهم السلام، مترجم: احمد جنتی، نشر بین الملل، ۱۳۸۷ ش.
۱۰. حلبی، علی بن ابراهیم، السیره الحلبیه، مصحح: خلیلی، عبدالله محمد، بیروت: انتشارات دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۷ ق.
۱۱. راوندی، قطب الدین سعید، قصص الأنبياء، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۴۰۹ ق.
۱۲. رضائیان، علی، «مبانی سازمان و مدیریت»، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۸۰ ش.
۱۳. روحانی معین، داوود، ترجمه خطبه غدیر به انضمام داستان غدیر از زبان امام باقر علیه السلام، انتشارات بهار دل‌ها، ۱۳۹۱ ش.

۱۴. سیدین طاووس، الإقبال بالأعمال الحسنة فيما يعمل مرة في السنة (اقبال الاعمال)، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۷۶ش.
۱۵. شیخ مفید، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، انتشارات دارالمفید، ۱۴۱۴ق.
۱۶. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ش.
۱۷. صدوق، محمدبن علی، الخصال، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ش.
۱۸. طباطبایی، محمدحسین، المیزان في تفسير القرآن، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۲، ۱۳۹۰ق.
۱۹. طبرسی، احمدبن علی، الاحتجاج، ترجمه بهراد جعفری، انتشارات اسلامی، ۱۳۸۱ش.
۲۰. طبرسی، احمدبن علی، الاحتجاج على اهل اللجاج، تحقیق: محمدباقر خراسان، مشهد: نشر مرتضی، ۴۰۳ق.
۲۱. طبرسی، رضی الدین، مکارم الأخلاق، مترجم: سید احمد احمد زاده، انتشارات نورالزهرا، ۱۳۹۴ش.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن، إعلام الزوری بأعلام الهدی، مترجم: محمدحسین ساکت، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۸ش.
۲۳. طبری، محمدبن جریر، تاریخ الطبری (تاریخ الرسل و الملوك)، ترجمه: ابوالقاسم پابنده، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۸۷ق.
۲۴. طوسی، محمدبن حسن، تهذیب الأحكام، انتشارات دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۷ق.
۲۵. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، تفسير نورالثقلین، تحقیق: سیدهاشم رسولی محلاتی، قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۲۶. عمادزاده، حسین، ترجمه و شرح خطبه غدیر: عهدنامه امامت مذهب جعفری (تشیع اثنی عشری)، انتشارات گلستان ادب، ۱۳۸۰ش.
۲۷. قمی، علی بن محمد، تفسیر قرآن، انتشارات دارالکتاب، ۱۳۶۳ش.
۲۸. قندوزی، سلیمان بن ابراهیم، ینابیع المودّة لدوی القربی، چاپ استانبول، ۱۳۰۲ق.
۲۹. کریمی، زهرا، غدیر خم: تحلیل تاریخی و مفاد حدیث غدیر خم در غدیر، انتشارات حریم دانش، ۱۳۹۷ش.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: انتشارات دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.



۳۱. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: انتشارات دارإحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۳۲. مجلسی، محمدباقر، تاریخ پیامبران (حیوه القلوب)، تهران: انتشارات سرو، ۱۳۷۸ش.
۳۳. محمدی اشتهاری، محمد، داستان دوستان، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۶ش.
۳۴. مکارم شیرازی ناصر و دیگران، تفسیرنمونه. تهران: انتشارات دارالمکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ش.
۳۵. نسائی، احمدبن شعیب، السنن الکبری، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۲۱ق.
۳۶. نقوی، محمدتقی، شرح و تفسیر خطبه پیامبر اکرم در غدیرخم، ویراستار مهدی جعفری، انتشارات منیر، ۱۳۷۴ش.
۳۷. نیشابوری، ابوالحسین مسلم بن حجاج (بی تا)، صحیح مسلم، تحقیق: اسماعیل بن احمد طرابلسی، انتشارات دارالطباعه العامره، ۱۳۲۹-۱۳۳۴ق.
۳۸. هلالی، سلیم بن قیس، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، قم، انتشارات الهادی، ۱۴۰۵ق.



A Comparative Analysis of the Appointed Imamate from the Perspective of Reason, Quran and Hadith*

Hadi Wahdanifar^۱

Abstract

According to the Imamia, the appointed Imamate is the divine caliphate, whose place in Quranic and hadith thought has emerged from a theological, jurisprudential and political point of view. However, according to the Sunni, it has been considered only as a jurisprudential secondary matter in the field of social management, and for this reason, its status has been reduced from the level of divine appointment to the level of people's election or selection, and they have considered the Imamate to be elective. The present article explains the rationale and narrative data with a descriptive, analytical and critical approach and directly and indirectly, criticizes the arguments of Ahl al-Sunnah. This research, relying on special principles derived from the Quran and Sunnah and rational and reasonable affirmations, such as: "Principle of guidance", "Principle of obedience", "Principle of the report of the Prophet" and "Principle of being purified", challenges those who believe in "miscommunicating of the Prophet", "correct sect", the "consensus of the ummah" and the "guardianship of love" through narrations. On the other hand, the "rule of grace" and the "principle of the necessity of the unity of Muslims" establish the proposition of appointed Imamate in repelling human error and uniting on the discovery of reality; Because contrary to this; It causes the violation of the purpose of human creation and the sending of the Prophet and the pure misguidance and the being bad of making superiority of the inferior over the superior; Therefore, the role of acceptance and popularity of the Divine Appointed Imam by the general public, after the proclamation of the Holy Prophet of Islam, is to discover and actualization the real thing.

Keywords: Reason, Principle, Appointed Imamate, Elected Imamate, Dictatorship, Democracy, Quran and Hadith.

*. Date of receiving: ۰۲,۰۵,۲۰۲۱ -Date of approval: ۲۰,۱۲,۲۰۲۰.

^۱. Assistant Professor, Department of Islamic Sciences, Shahid Bahonar University of Kerman;
(hadivahdani@uk.ac.ir).



تحلیل تطبیقی امامت انتصابی از منظر عقل، قرآن و حدیث*

هادی وحدانی فرا^۱

چکیده

امامت انتصابی از نظر امامیه، خلاف الهی است که جایگاه آن در اندیشه قرآنی و حدیثی با زاویه کلامی، فقهی و سیاسی ظهور نموده است. اما از نظر اهل سنت، صرفاً به عنوان امر فرعی فقهی در حوزه مدیریت اجتماعی قلمداد شده و به همین علت جایگاه آن را با دلایلی، از سطح انتصاب الهی به حد انتخاب مردمی تنزل داده‌اند و قائل به انتخابی بودن امامت شده‌اند. مقاله حاضر با رویکرد توصیفی، تحلیلی و انتقادی به تبیین داده‌های عقلی و نقلی پرداخته و دلایل اهل تسنن را به طور مستقیم و غیرمستقیم مورد نقد قرار داده است. این پژوهش، با تکیه بر اصول خاصه برگرفته از قرآن و سنت و مؤیدات عقلی و عقلایی، از قبیل: «اصل هدایت»، «اصل اطاعت»، «اصل ابلاغ رسول» و «اصل مُخْلِص»، تلقی معتقدان به «إهمال رسول»، «فرقه ناجیه»، «اجماع امت» و «ولایت حُبّی» را به همراه مؤیدات نقلی به چالش کشانده است. از سوی دیگر «قاعده لطف» و «اصل لزوم وحدت مسلمین» گزاره امامت انتصابی را در دفع گمراهی بشر و اتحاد بر کشف واقع تثبیت می‌نماید؛ زیرا خلاف این امر؛ موجبات نقض غرض خلقت بشر و ارسال رسول و ضلالت محض و قُبْح تقدّم مفضول بر فاضل است؛ از این رو، نقش پذیرش و مقبولیت امام منتصب الهی از جانب عموم جامعه، پس از اعلام پیامبر گرامی اسلام، کشف و به فعلیت رساندن امر واقعی است.

واژگان کلیدی: عقل، اصل، امامت انتصابی، امامت انتخابی، دیکتاتوری، دموکراسی، قرآن و حدیث.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۱۲ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۹/۲۹.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده حقوق و الهیات، دانشگاه شهید باهنر کرمان؛ (hadivahdani@uk.ac.ir).

مقدمه

امامت در اندیشه اسلامی از جمله مسائل مهم معرفتی در علم کلام، فقه و سیاست است، چنان‌که در تعریف امام گفته‌اند؛ امام انسانی است که به جانشینی نبی خدا صلی الله علیه و آله و سلم، ریاست عامه را در امور دین و دنیا بر عهده دارد؛ (مفید، ۱۴۱۳: ۳۹؛ ماوردی، ۱۴۰۵: ۵؛ ایچی، ۱۳۲۵: ۱/۳۴۵) یا امام اسمی است برای کسی که صاحب ولایت بر امت و تصرف بر امور امت بوده، به گونه‌ای که فوق قدرت او قدرتی نیست. (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۵۰۹) در تعریف دیگری امام، خلیفه رسول و برای حراست دین و سیاست دنیا دانسته شده است (ماوردی، ۱۴۰۵: ۵). هر چند امامت با توجه به رویکردها و تلقی‌های متکلمان، به انتصابی و انتخابی تقسیم شده است؛ اما همه بر ضرورت نصب امامت اذعان دارند، منتها اشاعره به ضرورت شرعی و معتزله به ضرورت عقلی و هر دو بر انتخابی بودن آن از سوی مردم فتوا داده‌اند و در مقابل شیعیان به ضرورت عقلی انتصاب آن از جانب خداوند، نظر داده‌اند. چنان‌که علمای فریقین از جمله؛ ایچی، تفتازانی، قاضی عبدالجبار و شیخ طوسی در کتب خود به این آراء اشاره داشته‌اند. (ایچی، ۱۳۲۵: ۸/۳۴۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۵/۲۳۵؛ عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۲۰، امامت/۱۶؛ طوسی، ۱۳۸۲: ۱۸۱). از این رو مسلمانان در کیفیت جانشین پس از رسول اختلافات جدی دارند؛ چنان‌که شیعیان معتقدند پیامبر اسلام با دلایل عقلی و نقلی، جانشین خود را از سوی خداوند معرفی نموده و در این باره اهمال و غفلی صورت نگرفته است؛ آنان با تمسک به سخن امام علی ابن موسی الرضا علیه السلام، معتقدند؛ چون امامت دارای جایگاه والای وجودی و وصفی است که نه تنها عقل از شناخت آن عاجز بوده، بلکه از انتخاب آن نیز بازمانده است؛ زیرا امامت، منزلت انبیاء، وارث اوصیاء، خلافت الهیه و خلافت الرسول است. (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۲۰۳-۱۹۹) اما در مقابل، اهل تسنن معتقدند؛ پیامبر گرامی اسلام سخن از جانشین خود به میان نیاورده است. از این رو با توجه به روایات صحیح، شناخت امامت؛ ضرورت و اهمیت پیدا نموده است از جمله: «مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً» (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ۲/۴۰۹؛ طبرسی، ۱۴۱۷: ۲/۲۵۳) زیرا با توجه به ضرورت عقلی و نقلی، امامت از اصول دین است؛ بخصوص آن‌که به بیان آیه ابتلا در جایگاه بالاتر از نبوت قلمداد شده است و این تبیین بیش تر موضوع امامت را طلب می‌کند؛ چرا که تبیین دقیق تر و صحیح آن، می‌تواند به تصحیح عقائد مردم منجر شود و بدین طریق اسباب پیدایش حاکمیت حیات طیبه بر پایه حکومت عدل الهی در جامعه فراهم گردد. حیات طیبه‌ای که پیامدش شکوفایی استعدادهای بشر در حوزه‌های مختلف مادی، معنوی، فردی و اجتماعی است. امیرالمؤمنین، علی



ابن ابی طالب علیه السلام با در نظر گرفتن همین آثار مهم، از ضرورت و اهمیت جامعه بشریت به حاکم سخن گفته است چنان‌که می‌فرماید: «برای مردم چاره‌ای از امیر برّ یا فاجر نیست (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۸۲). یا در جای دیگر می‌فرماید: «امور مردم جز با امام برّ یا فاجر اصلاح نمی‌شود» (ثقفی، ۱۴۱۰: ۲/۴۳۸)؛ که به نظر می‌رسد؛ حاکمیت بر پایه عدل و واقع رشد مادی و معنوی را تعالی می‌بخشد و همچنین طبق روایات دیگر ولایت حاکم عادل [که امام معصوم است]، من عندالله است و ولایت جائر من الله نیست (کلینی، همان: ۲/۳۶۱).

توجه به پیشینه موضوع و تحقیقات در این خصوص معلوم‌گر اهمیت بیش‌تر بحث از موضوع خواهد بود. در این رابطه می‌توان گفت؛ پیشینه آغاز امامت انتصابی به صدر اسلام برمی‌گردد که پیامبر گرامی اسلام و امامان معصوم (علیهم‌السلام) تمسک به آیات قرآن کریم و روایات اسلامی از جمله؛ آیات «انذار»، «ابلاغ»، «تطهیر» و «اطاعت» و احادیث «انذار»، «غدیر»، «اثنا عشر» و «منزلت»، «ثقلین»، «سفینه» استناد نمودند که هرکدام آن‌ها به‌طور صریح دلالت بر امامت انتصابی و جانشینان پیامبر بزرگ اسلام از جانب خداوند دارند اما پس از وفات پیامبر بزرگ اسلام متأسفانه این آیات مورد بی‌مهری و برخلاف نصوص توجیه و تفسیر شد و در مقابل آن به تلقی شوری، اجماع امت، اهمال رسول و ولایت حُبی امامت انتخابی منجر گشت. از این‌رو علمای شیعه به نگارش کتاب‌هایی از جمله؛ کتاب سلیم بن قیس هلالی (وفات ۷۶ق)، اثبات الوصیه للإمام علی بن ابی طالب، نوشته علی بن حسین مسعودی (۲۸۰ - ۳۴۵ یا ۳۴۶ق)، کتاب مُقتصب الأثر فی النص علی الأئمة الاثنی عشر، اثر احمد ابن عیاش جوهر (وفات ۴۰۱) کتاب الیقین یا اختصاص مولانا علی ابن ابی طالب بامره المؤمنین اثر سید ابن طاووس (۶۶۴ق) الألفین فی إمامة أمير المؤمنين علیه السلام اثر علامه حلی (وفات ۷۲۶ق)، کتاب بهجه‌النظر فی اثبات الوصایه و الامامه للأئمة الاثنی عشر اثر سید هاشم بحرانی (متوفای ۱۱۰۷)، کتاب عبقات الانوار فی مناقب الأئمة الأطهار اثر علامه میرحامد حسین و کتاب الغدیر فی الکتاب و السنه و الادب اثر علامه امینی بر اثبات امامت بلافصل امام علی علیه السلام پرداخته‌اند. همچنین برخی نیز به مقالات موجز از جمله؛ عصمت و انتصابی بودن جایگاه امامت (جوادی، آملی، ۱۳۹۲: ۳۷۰)، مسئله انتصابی بودن مقام امامت، (توفیق اسداف، ۱۳۹۵: ۶/۷۶-۶۱، مجله Pure Life) و نبوت و حکومت او ۲ (پیمان، بازتاب اندیشه «مرداد ۱۳۸۵ - شماره ۷۶ (از ۱۸ تا ۲۲) به رشته تحریر درآورده‌اند که با توجه به مختصر بودن آن مباحث از استدلال‌های لازم و همه‌جانبه برخوردار نیستند و همچنین در بخش

پایان‌نامه‌ها نیز برای دفاع از امامت قلم‌فرسایی شده است چنان‌که برخی افراد به ذکر پایان‌نامه‌های حوزوی و دانشگاهی تحت عنوان «سیمای امامت در پایان‌نامه‌های حوزوی و دانشگاهی» پرداخته‌اند که در آن به ذکر اسامی پایان‌نامه‌های حوزوی و دانشگاهی که بالغ بر ۱۴۸ و ۱۵۳ در موضوع امامت خاصه و عامه استناد نموده‌اند. (بهرروز همایی و راضیه سلیمانی، ۱۱/۲۹۶-۲۶۵) اما در خصوص پایان‌نامه‌ها و مقالات با توجه به اهمیت این موضوع باید اذعان داشت که متأسفانه تحقیقات و پژوهش‌های وزین و قابل توجه تحت عنوان امامت انتصابی با رویکرد بیان اصول و محاسن عقلی آیات و روایات مربوط به امامت، به ثبت نرسیده است و آنچه از امامت انتصابی سخن گفته شده است در یک یا دو آیه یا چند روایت بسنده شده است؛ هرچند در کتب مطرح شده به آیات و روایات بسیاری اشاره شده است که خداوند به این تحقیقات اجر و پاداش بدهد. اما از بسیاری اصول از جمله مخلص، هدایت، وحدت، لطف و تداوم در کنار تحلیل عقلی بی‌بهره بوده است.

بنابراین وجه امتیاز پژوهش حاضر بر این است که این اصول نوین مذکور برگرفته از متن صریح شماری از آیات و احادیث نبوی منقول در حد متواتر با رویکرد اشاره به محاسن عقلی آن‌ها و مؤیدات نقلی و ناظر بر دلایل امامت انتخابی اهل سنت باهدف کشف واقع از طریق خطابات عقلی و بدیهی تحلیل شده است.

وجه حُسن دیگر مقاله کاربردی بودن آن است که امروزه تلقی رسانه‌ها و شبکه‌های معاند اسلام و اهل بیت از جمله شبکه‌های وهابی، لیبرالی و غرب‌زده که به نفی اصل امامت انتصابی پرداخته و آن را دیکتاتور و مخالف با عقل و دموکراسی معرفی می‌نمایند که نیاز جدی است امامت انتصابی از این زاویه مورد توجه قرار گیرد که حتی در کتب نیز این نوع نگاه صورت نگرفته است؛ زیرا در نگرش آنان، امامت انتصابی بهره‌ای از جمهوریت و عقلانیت ندارد و امامت دوازده‌گانه شیعیان مستبدانه و دیکتاتور مآبانه تلقی شده است که حتی می‌تواند نظریه انتصابی ولایت فقیه را به چالش دیکتاتوری بکشد و منویات دشمنان اسلام را فراهم نماید. از این رو نیاز است که در قرن حاضر و در دنیای انتخابات، جمهوریت، آزادی و حقوق بشر با توسل به عقل و نقل ضرورت امامت انتصابی به روش دموکراسی صحیح با ابزار عقل و نقل منطبق بر گزاره‌های عقلانی اثبات گردد؛ و پرده از صحت عقلانی مردم‌سالاری دینی که حاکمیت آن الهی است، برداشته شود.

همچنین می‌توان گفت؛ مشکل هر پژوهش در مقابل خصم این است که بیش‌تر با رویکرد تعبدی؛



یعنی ابزار آیات قرآن کریم و با دلایل خود به دفاع و اثبات برخواسته است؛ زیرا تنها استناد به آیات قرآن کریم، می‌تواند با توجیهاش شبه عقل یا سفسطه و مغالطه همراه گردد؛ لذا همگام با آن و با استناد به روایات متواتر می‌تواند اتمام حجت را برای صاحبان عقل در مقابل توجیهاش شبه عقل یا اجتهاد در مقابل نص تمام می‌نماید. چنان‌که امام علی علیه السلام (نهج البلاغه: نامه ۷۷) و امام هادی علیه السلام (طبرسی، ۱۴۰۳: ۲۵۳/۲-۲۵۱) تنها این راه را مؤثر دانسته‌اند؛ زیرا این رویکرد می‌تواند تحلیل عقل را کشف و تقویت نماید.

الف. هویت معنایی و مصداقی عقل

امروزه اهمیت عقل و کارکرد صحیح آن بر هیچ‌کس پوشیده نیست زیرا عقل در اسلام به‌عنوان ابزار شناخت علمی و عملی و وجه امتیاز انسان با حیوان معرفی شده است؛ از این‌رو دانشمندان اسلامی، از عقل به‌عنوان «منبع استنباط» (فارابی، ۱۴۰۵: ۵۹-۵۷)، «قوه دزاکه» (فارابی، ۱۴۰۵: ۸؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۸۳؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۳۲۴/۲؛ شیرازی، ۱۳۶۹: ۸۶/۳)، «عامله و تمیز دهنده حق از باطل»، یاد نموده‌اند (نراقی، ۱۳۷۷: ۴۱-۳۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۴۷/۲) و همچنین آنان با توجه به اعتبار مدرکات عقل آن را در حوزه نظری و عملی تقسیم نموده‌اند و از سویی در دزاکه و عامله بودن عقل نظری و عملی با اختلاف علماء روبه‌رو بوده است (وحدانی‌فر، ۱۳۹۴: ۳۳-۲۴)؛ بنابراین انسانیت انسان اقتضا دارد که توسط قوه عاقله و توازن و مدیریت عقل نظری و عملی و جهت‌گیری صحیح آن اقدام نماید؛ زیرا ماهیت انسان، همان عقلانیت او در مقام نظر و عمل و ملتزم شدن به استدلال صحیح و کشف واقع در راستای هدایت‌گری است؛ در غیر این صورت، انسانیت او فرو ریخته و نقش تعلیم، تعلم، تربیت و تزکیه او محال می‌گردد.

از این‌رو آیات قرآن کریم، با عباراتی همچون: آنان «نمی‌دانند» (بقره: ۱۳)، «نمی‌فهمند» (اعراف/۱۷۹)، «تعقل نمی‌کنند» (انفال، آیه ۲۲)، «غافل هستند» (اعراف/۱۷۹)، «گر و کورند» و «بدترین جنبنده‌گانید» (انفال/۲۲) و روایات اسلامی از امام علی علیه السلام و امام سجاد علیه السلام با تعبیری از جمله: «اهل جهل» (نهج البلاغه، خطبه ۴۱)، «نفی زرنگی» (همان، خطبه ۲۰۰)، «شبه عقل»، «عدم عقل» (برقی، ۱۳۷۱: ۱۹۵/۱؛ ابن‌بابویه، ۱۴۰۳: ۲۴۰) و «ضالالت عقل» (امام سجاد علیه السلام، صحیفه، دعای ۱۳۸/۲۸) به معرفی معاندین و منکران کشف واقع و تکذیب‌کنندگان عقل و پیروان آن‌ها می‌پردازند.

از این رو در پژوهش حاضر نقش عقل به عنوان ابزار شناخت در مواجهه با استدلال بر آیات نقلی و عقلی و روایات متواتر فریقین با رویکرد انتصابی و انتخابی مهم است که باید در مقابل آن بهترین نظریه که مطابق با واقع است را برگزید.

ب. تحلیل عقلانی و عقلانی امامت انتصابی

۱. مقتضای قاعده لطف

یکی از اصول عقلی که ضرورت امامت انتصابی را اثبات می‌نماید، «اصل و قاعده لطف» است. هر چند قاعده لطف با معانی مختلف فلسفی (نظام اصلح) و کلامی (لطف مقرب و محصل) روبه‌رو بوده؛ اما به‌طور اتفاق، همه آن‌ها بر ضرورت اثبات امامت انتصابی از سوی خداوند تأکید می‌ورزند؛ زیرا مقرر گشته است انسان از طریق قاعده لطف به خداوند نزدیک گردد و یکی از این مصادیق امامت انتصابی است. از این رو متکلمین اسلامی در مورد لطف مقرب بیان داشته‌اند: آن لطف، چیزی است که انسان را به اطاعت نزدیک و از معصیت دور می‌کند. (مفید، ۱۴۱۳: ۳۵، نوبختی ۱۴۱۳: ۵۵ و ۷۳؛ طوسی، ۱۳۸۲: ۳۴۲ بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۱۶) بنابراین با توجه به این معنا لطف بر خداوند واجب است؛ زیرا اگر لطف واجب نباشد، نقض غرض از سوی خداوند می‌شود؛ لکن نقض غرض بر خداوند محال و ممتنع است؛ پس لطف بر خداوند واجب و مطلوب است (فاضل مقداد، ۱۴۲۰: ۱۴۲-۱۴۱). حال این قاعده علاوه بر این‌که بر نبوت صدق می‌نماید بر امامت نیز تنقیح مناط می‌شود چون اصل قرب و بعد و تداوم آن پس از فوت نبی نیز قابل سرایت است، منتها چون ملاک نزدیک شدن و رشد جامعه به سوی خداوند است باید این جانشین در انتصاب محقق شود تا با نبوت سنخیت داشته باشد، چنان‌که روایت امام علی ابن موسی الرضا نیز بر همین مسئله گواه است که ایشان در علت انتصابی بودن آن می‌فرماید؛ چون امامت، منزله انبیاء و ورثه اوصیاء است. (کلینی، همان: ۱۹۹/۱) وقتی سخن از مقارنت و همراهی امامت و نبوت مطرح می‌شود، باید ویژگی‌های منحصر به فرد در نبوت، همچون انتصاب، مُخْلِص و حجیت بر مردم در امامت انتصابی نیز اثبات گردد. چنان‌که در آموزه‌های دینی، رسولان به‌عنوان افراد مخلص و حجت‌های خداوند در میان مردم معرفی شده‌اند. (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۹۹-۲۰۳/۱؛ نساء: آیه ۱۶۵). پس امامت نیز دارای مقام مخلص و حجت‌های خداوند در میان مردم است و این حجیت نمی‌تواند با صرف انتخاب مردم اتمام گردد؛ زیرا وقتی امامت، منزلت انبیا را دربرداشته باشد، باید همچون نبوت، حجت‌های خداوند بر روی زمین باشد تا



لطف، هدایت و فیض الهی از طریق آنان بر مردم محقق شود؛ چنان‌که امام رضا علیه السلام در نظری امامت انتصابی شرط عصمت را به‌عنوان حجت‌های بالغه در تحقق لطف الهی لازم می‌دانند و چنین چیزی از افهام مردم پنهان است از این‌رو تعیین و اعلام امامت را اختصاص به خود داده است. چنان‌که می‌فرمایند: «یخصّه الله بذلک [فهو معصوم مویّد، موقّق مسدّد، قد آمن من الخطایا و الزلزل و العثار] لیكون حجّته البالغه علی عباده و شاهده علی خلقه» (کلینی، همان: ۲۰۳/۱/۱-۱۹۹)

سوالی که در این‌جا مطرح است این‌که آیا ما به تنهایی می‌توانیم امامت را بدون این‌که خداوند اعلام و تعیین نماید به توسط عقل آن را انتخاب نماییم؟ در پاسخ گفته می‌شود؛ طبق مؤیدات نقلی به این علت اشاره شده است که امامت انتصابی دارای ویژگی‌های منحصر به فرد بوده، به طوری که عقل توان شناخت و انتخاب آن‌ها را ندارد؛ چنان‌که امام رضا علیه السلام معرفت و انتخاب امام را از سوی عقل ممکن ندانسته و قائلین این نظریه را گمراه شدن در عقل می‌داند. (همان) از این‌رو وقتی مردم قدرت شناخت و انتخاب پیامبران الهی و امامان معصومان را ندارند، باید لطف هدایت انتصابی از سوی خداوند محقق گردد تا راه هرگونه بهانه‌جویی در مورد عدم هدایت بر انسان مختار بهانه‌جو، بسته شود و بر طبق آیات قرآن کریم، انتصاب پیامبران الهی به‌عنوان فضل از سوی خداوند و برای یاری انتخاب عقل معرفی شده است. چنان‌که می‌فرماید: (ذَلِك فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ) (حدید/۲۱، جمعه/۴) و همچنین در آیه دیگری به‌طور روشن‌تر بیان می‌شود که انتصاب نبوت از سوی خداوند به خاطر احاطه علمی خداوند است؛ (اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ) (انعام: ۱۲۴)، (... و لَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ) (آل عمران: ۱۷۹) و این خواسته خدا همان انتصاب است؛ زیرا با انتصاب نبوت، غرض از لطف که هدایت و رشد انسان‌ها است، ایجاد می‌گردد و با نبوت انتخابی، غرض از آن به خاطر عدم احاطه علمی، حاصل نمی‌شود و همچنین قرآن یکی از ویژگی‌های منحصر به فرد نبی را عصمت می‌داند و این عصمت از دایره عقل بشر و هواهای نفسانی به دور است، چنان‌که قرآن می‌فرماید: (لَا يَتَّخِذُ الظَّالِمِينَ) (بقره: ۱۲۴) و چون امامت، منزلت انبیاء و اوصیای الهی است لذا این عهد و پیمان الهی نیز در مقام امامت جاری است و این مقام، مطلقاً به انسان ظالم تعلق نمی‌گیرد و وقتی امامت به‌منزله انبیا شد، امامت به‌عنوان یکی از مصادیق قاعده لطف و جانشین نبی واجب است از سوی خداوند بر مردم معرفی گردد؛ بنابراین، امنیت عقل، در قالب نبوت و امامت انتصابی به‌وسیله قاعده لطف و رجوع جاهل (مردم) به عالم (خدا) محقق می‌گردد؛ زیرا قاعده لطف الهی اقتضا دارد که مردم به اطاعت نزدیک و از معصیت دور گردند و این فقط در امامت انتصابی

محقق می‌گردد نه انتخابی؛ و اعلام این لطف بر خداوند واجب است (مفید، ۱۴۱۳: ۳۹؛ حلی، ۱۳۷۲، ۲۱۶-۲۱۵)؛ هرچند این وجوب بر خدا تکلیف و مقهور کردن مقام الهی نیست یعنی «وجوب علی الله» نیست، بلکه منظور «وجوب من الله» است که ناشی از احاطه فیاضیت و رحمانیت خداوند نشأت می‌گیرد.

بنابراین عقل نیز بعد از اعلام انتصاب، دست به انتخاب می‌زند و این عین دموکراسی و آزادی عقل در کشف واقع است و تلقی دیکتاتوری نیست.

۲. اصل هدایت

نظام خلقت الهی اقتضا می‌نماید که همه موجودات عالم پس از خلقت به سوی هدفی معین هدایت بشوند؛ لذا اصل هدایت به‌عنوان یکی از اصول عقلانی، از درون منابع نقلی قرآن کریم و روایات اسلامی؛ قابل استنباط است؛ چنان‌که حضرت موسی در اثبات خداوند در قرآن می‌فرماید: (قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى) (طه: ۵۰) این هدایت در نظام تکوین و تشریح با انواع و اقسام و مصادیق آن مطرح شده است. (وحدانی فر، ۱۳۹۳: ۱۳۶-۱۶۰)، اصل هدایت بیان می‌دارد که چون انسان مخلوق از سوی خالق حکیم و دارای کمال [أعطى] و مقام رحمت است از این رو مخلوق نیز به دنبال رستگاری است و از سویی چون انسان دارای ضعف عقلی و تبعیت هوای نفس دارد باید شناخت هدایت از سوی خداوند محقق گردد، در غیر این صورت رستگاری حاصل نمی‌شود و این عدم هدایت از سوی خداوند خلاف فرض و قانون خلقت است. چنان‌که خداوند این هدایت را بر خود لازم و واجب دانسته است؛ خداوند می‌فرماید: «إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى» (لیل: ۱۲) و «قُلْ إِنَّ الْهُدَى هُدَى اللَّهِ» (آل عمران: ۷۳) و نتیجه هدایت، رستگاری است که نصیب بشریت می‌گردد؛ قرآن در این خصوص می‌فرماید: (أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) (بقره: ۵) و قرآن این وجوب هدایت را برخاسته از رحمت و اسعه خود می‌داند. لذا در این وجوب اکراه و اجباری نیست یعنی همان وجوب من الله است که زاییده فیاضیت خداوند است. همان‌طور قرآن می‌فرماید: «كَتَبَ عَلَيَّ نَفْسِهِ الرَّحْمَنُ» (انعام: ۵۴) بنابراین به قول ابن‌سینا وقتی هدایت در بعد مادی و تکوینی از خمیدگی کف پای انسان تا قرار گرفتن ابرو بر رو چشمان مورد توجه خداوند بوده است بنابراین باید هدایت در قالب نبوت به‌عنوان هدایت تشریحی به طریق اولی بر هدایت تکوینی صورت گرفته‌شده باشد. از سویی مصداق قرآن نیز در قرآن کریم به‌عنوان هدایت مطرح شده است (بقره: ۱۸۵) و حدیث ثقلین نیز علاوه



بر این که قرآن کریم را یکی از مصادیق هدایت می‌داند اهل بیت را نیز به‌عنوان مصداق هدایت مطرح می‌کند؛ بنابراین با توجه به عام بودن اصل هدایت و اهمیت جانشین پیامبر گرامی اسلام به‌عنوان یکی از مصادیق هدایت، طبیعتاً باید این هدایت در قالب امامت انتصابی محقق شود در غیر این صورت اهمال رسول و خدا، موجب رستگاری نیست زیرا به‌واسطه امامت انتصابی، هدایت حقیقی و رستگاری واقعی اتفاق می‌افتد و امامت انتصابی رحمت و رضایت از سوی خداست از این رو تبعیت و اطاعت از او واجب است؛ زیرا غرض از هدایت، عدم اختلاف و سردرگمی در راه هدایت و رستگاری است و این امر فقط در امامت انتصابی ظهور می‌نماید نه انتخابی. چنان‌که در قرآن کریم به تقدّم داشتن رضوان الهی بر رضوان غیر الهی تصریح شده است. (أَقْمِنِ اتَّبِعِ رِضْوَانَ اللَّهِ كَمَنْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللَّهِ وَ مَأْوَاهُ جَهَنَّمَ وَ بئْسَ الْمَصِيرُ) (آل عمران: ۱۶۲) بنابراین امامت انتصابی امری است که از سوی خداوند برای هدایت بشریت واجب گشته است تا از این طریق از سوی رسول انجام گیرد و نقض غرض که همان ضلالت و سرگشتگی است، محقق نگردد. از سویی در قرآن طبق اصل هدایت، انتصاب رسولان در زنجیره طولی، واجب است (صف: ۶)؛ و چون امامت به‌منزله انبیاء است، باید این قاعده بعد از رسول در امامت انتصابی محقق گردد و این امر تا آن جا اهمیت دارد که طبق اصل هدایت، مصداق امامت انتصابی پس از رسول در مؤیدات قرآنی تحت عنوان «اکمال دین» و «اتمام نعمت» به‌طور صریح مشهود است؛ (مانده: ۳) زیرا اگر یکی از مصادیق هدایت که همان امامت انتصابی است، شکل نگیرد، تقدم انتخاب بر انتصاب که همان تقدم مفضول بر فاضل است درحالی که این تلقی با واژگان «اکمال دین» و «اتمام نعمت» که غرض از آن رضایت و هدایت خداوند است، منافات دارد.

در تأیید این گفتمان مبنی بر این که امامت انتصابی یکی از مصادیق هدایت است [چنان‌که حدیث ثقلین دلالت بر آن داشت] می‌توان گفت؛ کلام مبارک امام صادق علیه السلام است که علاوه بر این که ویژگی‌های امامت انتصابی از جمله؛ علم لدنی و انتصابی را بیان می‌فرماید به مصداق هدایت‌گری امامان معصومان علیهم السلام اشاره می‌نماید؛ چنان‌که می‌فرماید: «إِنَّا أَهْلَ بَيْتٍ مِنْ عِلْمِ اللَّهِ عَلِمْنَا وَ مِنْ حُكْمِهِ أَخَذْنَا وَ مِنْ قَوْلِ الصَّادِقِ سَمِعْنَا فَإِنْ تَبِعُونَا تَهْتَدُوا». (صفار، ۱۴۰۴: ۳۴/۱، باب النوادر/۵۱۴). این حدیث شرط هدایت را تبعیت از امام می‌داند و این شرط، دلالت بر مقام عصمت دارد. همچنین در مؤید نقلی دیگری آمده است که پیامبر گرامی اسلام، امام حسین علیه السلام را به‌عنوان یکی از مصادیق امامت انتصابی با ویژگی چراغ هدایت و کشتی نجات معرفی نموده است؛ و خصوصیت ذاتی تشبیه به

چراغ و کشتی، بیان‌گر نجات و هدایت است.

بنابراین در نقطه مقابل امامت انتصابی یعنی امامت انتخابی می‌توان گفت با توجه به عدم کسب شرایط لازم از جمله علم لدنی، انتصاب و عصمت، شائبه جهل و دیکتاتوری و گزینش شهوت و گمراهی و غرق شدن از سوی امام و مردم مهیا می‌شود؛ چنان‌که عقل و نقل بر وجوب تقدم امام هدایت‌کننده بر هدایت‌شونده گواهی می‌دهد. (یونس: ۳۵)؛ زیرا این تقدم بنا بر عقل سلیم و بر اساس قاعده حسن و قبح عقلی ثابت است؛ در غیر این صورت عدم پذیرش و تقدم چنین اولویتی، سلامت ابزار عقل را به چالش و خطر می‌اندازد؛ زیرا آخر همین آیه به توییح چنین تقدمی می‌پردازد. چنان‌که می‌فرماید: «چیست برای شما؟ چگونه در این باره حکم می‌دهید؟»؛ این آیه در واقع می‌خواهد به این اصل و ملاک عقلی؛ یعنی اصل هدایت، تصریح نماید؛ زیرا امامت انتصابی و انتخابی مصداق بارز هدایت‌کننده و هدایت‌شونده است که عقل سلیم به تقدم اولی بر دومی گواهی می‌دهد. از این رو انتصاب بر انتخاب تقدم و ضرورت دارد و چیزی که ضرورت و تقدم عقلی داشت، عین دموکراسی است زیرا در این انتصاب کشف عقلی بر اساس واقع صورت گرفته است که در اصل ارشاد به حکم عقلی است.

۳. ترابط اصل وحدت مسلمین با امامت انتصابی

وجوب وحدت، امری بدیهی بوده و در پیشرفت اهداف جامعه حق و باطل ضروری است زیرا وحدت عاملی است که زمینه‌های پیشرفت مادی و معنوی و مقابله با دشمنان خودش را فراهم می‌نماید. از سویی تفرقه و جدایی به ضرورت عقل در جامعه حق قبیح است و همواره از جانب عقلا نکوهش شده و در نهایت عذاب و مجازات الهی را به همراه دارد. لذا تفرقه یکی از عوامل اصلی عقب‌ماندگی مادی و معنوی و سلطه دشمنان است. خداوند که خود یکی از عقلا، بلکه رئیس عقلا است، راضی به عوامل فساد نبوده و برای همین، اصل وحدت اقتضا دارد که حکم انتصاب از سوی خداوند صادر گردد؛ زیرا جامعه فقط در بستر انتصاب به وحدت می‌رسد. ممکن است کسی شبهه نماید؛ اگر اصل وحدت ملاک نظر است، پس چرا این وحدت در جامعه اسلامی و پیامبران الهی اتفاق نیفتاده است و ثانیاً برخلاف جامعه مسلمین وحدت در حکومت‌های دموکراسی یا استبدادی بیش‌تر ملاحظه می‌گردد. در پاسخ اجمالاً گفته می‌شود اولاً با توجه به نزاع حق و باطل این وحدت از سوی هر دو گروه مورد نزاع و مناقشه بوده است؛ چنان‌که پیامبران الهی وحدت جبهه باطل را در هم



شکست و طاغوتیان نیز وحدت امت پیامبران را شکستند پس وحدت به نوبه خود امری نیکو و قدرتمندی است. ثالثاً عقل به حُسن اصل وحدت اذعان دارند منتها باید این وحدت بر مدار حق و کشف واقع یعنی امامت انتصابی محقق گردد؛ چنان‌که (خواهد آمد) امام علی علیه السلام حضرت فاطمه زهرا (س) مصداق واقعی وحدت را وجود امامت انتصابی می‌دانند و همچنین ابن‌سینا همچنین ابن‌سینا در الهیات شفا در ضرورت عقلی انتصاب بر اساس حکمت خداوند می‌گوید؛ اختلاف و اغتشاشات جامعه، حاصل انتصابی نبودن امامت است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۵۲) و آنچه قرآن کریم نیز می‌فرماید؛ «اکثر مردم تعقل نمی‌کنند»؛ بیانگر دشمنی و انکار و عدم کشف واقعی مصداق وحدت یعنی امامت انتصابی است نه وحدت بر مدار باطل که مورد ذم و توبیخ خداوند است. ثالثاً جوامعی که بر مدار وحدت نبوت و امامت انتصابی شکل گرفته است؛ با مفاهیمی مانند عزت، آزادی و رشد مادی و معنوی همراه بوده است. رابعاً دشمنان نبوت و امامت برای حذف وحدت، پیروان آنان را با زر و زور و فریب متفرق می‌نمایند و در این تفرق فقط انسان‌هایی که آلوده به دنیا و شهوات هستند؛ از دایره وحدت خارج می‌شوند و این انفعال موجب ابطال اصل وحدت در امامت انتصابی نیست بلکه لازمه‌اش معرفت و کشف واقعی مصداق وحدت است و آنچه این مصداق را نقض می‌کند؛ هوای نفس و عدم شناخت حقیقی امامت انتصابی است؛ لذا وحدت انتخابی با وحدت انتصابی تفاوت مبنایی دارد زیرا یکی بر محور حق و دیگری بر محور باطل است. از این رو حکمت الهی اقتضا دارد که یکپارچگی امت اسلام زیر سایه انتصاب محقق شود، چون در انتخابی، بسیاری از ملاک‌ها و ویژگی‌ها از سوی انتخاب شونده و انتخاب‌کننده پنهان می‌ماند و زمینه اختلاف و گمراهی فراهم می‌شود؛ از این رو انتخاب، خلاف فرض و نقض غرض بوده و از سوی خداوند حکیم محال است و عقل بنا بر اصل وحدت، امامت انتصابی را بر امامت انتخابی ترجیح می‌دهد و آن را نیکو می‌داند؛ در غیر این صورت تقدّم مرجوح بر راجح و یا مفضول بر فاضل بوده و این از سوی خداوند و عقل قبیح و محال است. مؤیدات نقلی نیز گواه این تحلیل عقلی هستند که خداوند در انتصاب جانشین پیامبر افعال روا نداشته، بلکه با انتصاب امامت، وحدت را واجب نموده است. خداوند در جریان «غدیر خم» و آیه «الیوم اکملت لکم»، اتحاد را با انتصاب عجین نموده و این ضرورت عقلی را تأیید نموده است. (آل‌عمران: ۱۰۳، مائده: ۳) و خداوند دلیل نقلی اتحاد و انتصاب را «نعمت و فضل» از سوی خود دانسته که تبعیت از آن را «رضوان» خود می‌داند و مخالف آن را اهل شرارت و عقاب معرفی می‌کند (آل‌عمران: ۱۶۲ و ۱۷۴)؛ زیرا مخالف حکم عقلی، مخالف رضوان الهی را به همراه دارد.

تحلیلی بر مؤیدات نقلی وحدت انتصابی

حضرت فاطمه صدیقه (س) در مؤید نقلی (خطبه فدکیه)، مصداق اتحاد را امامت انتصابی می‌داند. «طاعتنا نظاماً للملّه و امامتنا اماناً من الفرقه». (طبرسی، ۱۴۰۳: ۱۴۵/۱؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۸۳: ۲۳۰/۱۶). و امام علی علیه السلام نیز وجوب اطاعت امام انتصابی را موجب انتظام امت می‌داند. (نهج البلاغه: حکمت ۲۵۲)؛ بنابراین اگر عقل، تفرقه و تسلط دشمن را قبیح می‌داند؛ باید خداوند طبق اصل وحدت، هدایت را در سایه انتصاب، محقق نماید. از این رو در قرآن کریم؛ یعنی آیه (بلّغ ما انزل. . .) سکوت پیامبر را روا ندانسته و او را مأمور به ابلاغ رسالت، یعنی امامت انتصابی نموده است. (مائده: ۶۷) و حدیث متواتر «غدیر خم» (هلالی، بی‌تا، ۷۵۸/۲؛ قمی، بی‌تا، ۳۰۱/۱) گواه اعلام امامت انتصابی در ولایت سرپرستی است که سفسطه ولایت دوستی را با قرآن درونی و بیرونی باطل می‌کند و بر فرض پذیرش ولایت حُبّی، تبعیت از آن واجب است، چنان‌که قرآن مدعی محبت را بدون تبعیت مردود و باطل دانسته است. (آل عمران: ۳۱) از سویی فراخوان و دعوت پیامبر طبق آیه قرآن با دعوت غیر پیامبر متفاوت است و متخلف از آن را وعده عذاب الهی داده است (نور: ۶۳) و یکی از این فراخوان‌های پیامبر گرامی اسلام دعوت به امامت انتصابی است و وعده به عذاب در این فراخوان با ولایت حبی صرف سازگاری ندارد؛ بلکه با ولایت حاکمیتی و جانشین رسول‌الله سازگار است. چنان‌که خداوند در مؤید نقلی قرآن کریم، سکوت بر امامت انتصابی را قبیح دانسته و با دستور آمرانه به پیامبر، خواهان ابلاغ ادامه رسالت است. (یا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ). (مائده: ۶۷) و در تحلیل آن گفته می‌شود؛ وقتی این آیه با آیات قبل (مائده: ۶۶) و بعد (مائده: ۷۸) ملاحظه گردد، بیان‌گر اعلام امامت انتصابی است که برای مبارزه با توطئه و تفرقه داخلی و خارجی یهودیان، مسیحیان و منافقین در عدم استحکام و اتحاد جامعه اسلامی است. هرچند برخی تصور از ابلاغ پیامبر را مصداق اعلام امامت انتصابی نمی‌دانند و قائل به انتخابی بودن آن هستند. (نخجوانی، بی‌تا، ۱۹۹/۱). اما برخی دیگر پیامبر را مأمور به ابلاغ هر آنچه مصداق اعلام رسالت است، می‌دانند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۵/۱). این سخن در اصل می‌تواند دارای اطلاق مصادیق مختلف از جمله مسئله جانشین پیامبر اسلام باشد. چنان‌که علاوه بر مؤیدات نقلی که گذشت (حدیث انذار، غدیر، آیه ابلاغ) برخی نیز علاوه بر مصادیق ابلاغ رسالت از جمله؛ رجم، قصاص، جهاد، به ولایت انتصابی نیز اذعان نموده‌اند. (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۹/۴؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۹/۲).

چنان‌که در تحلیل مؤید قرآنی در عبارت «یا أَيُّهَا الرَّسُولُ» پیامبر را با وصف رسول به کار برده است



که حامل پیام مهمی است که نمی‌تواند تنها بیان‌گر احکام فقهی باشد، چراکه احکام فقهی سابقاً بیان شده است و این پیام رسالت، چیزی جز پیام اعلام امامت انتصابی نیست. همچنین آیه به‌طور صریح اشاره دارد که با اعلام این مصداق رسالت، تفرقه محوشده، اسلام قدرت می‌گیرد و دشمن مایوس می‌شود و این چیزی جز ویژگی‌های اعلام امامت انتصابی نیست؛ بنابراین خداوند بر اساس اصل وحدت، اعلام امامت پس از رسول را، دریغ نکرده و دستور به اطاعت اهل کتاب بر اساس تورات، انجیل و قرآن می‌دهد. چنان‌که در امت‌های گذشته، سنت تفرقه و نافرمانی بر رسولان و جانشین آنان، امری بدیهی بوده است که نگرانی پیامبر را از توطئه‌های داخلی و خارجی منافقین و سست ایمان‌ها به همراه داشته است.

زیرا خداوند مسلمانان و مؤمنین را به نترسیدن از کفار و خشوع در مقابل خود فرامی‌خواند. (الْيَوْمَ يَنْسَأَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَ اٰخِشُوْنَ الْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَ اَنْتُمْ عَلَيَكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيْتُ لَكُمْ الْاِسْلَامَ دِيْنًا). (مائده: ۳) بنابراین در پرتو امامت انتصابی، وحدت تامه همه عقول، محقق می‌گردد؛ زیرا به هیچ عنوان عقل نمی‌تواند امامت انتصابی را با ویژگی‌های منحصر به فرد کشف نماید. چنان‌که علی ابن موسی الرضا در مؤید نقلی می‌فرماید: «فمن ذالذی یبلغ معرفه الامام او یمكنه اختیاره؟ هیهات هیهات، ضلت العقول و...» (کلینی، ۱۴۰۷: ح/۱/۲۰۳-۱۹۹) و در مقابل، عقل اطاعت بی‌چون و چرای امام را همانند اطاعت پیامبر می‌داند که دلالت بر امامت انتصابی با ویژگی عصمت می‌نماید. (نساء: ۵۹) که خود همین اطاعت مطلق، گواه بر عدم امامت انتخابی است. از سویی اگر گفته شود قاعده وحدت در پرتو خلیفه انتخابی شکل می‌گیرد یا امامت انتصابی؟ عقل بر اساس قاعده وحدت، امامت انتصابی را مقدم و کاشف از امر واقع می‌داند.

۴. ضرورت عقلی حاکمیت انسان مُخْلِص بر جامعه یا اصل مخلص

قرآن و روایات اسلامی از موجود شرور و دشمن انسانیت به نام شیطان خبر می‌دهد و آن موجود در مؤیدات نقلی به‌عنوان اصل مسلم و قطعی پذیرفته شده است. (یس: ۶۰) موجودی که از فرمان خداوند بر سجده حضرت آدم دوری نمود و از بهشت رانده شد و با مهلت گرفتن از خداوند تا روز قیامت، قسم یاد کرد که فرزندان آدم را از راه خدا گمراه نماید. (حجر: ۵۰-۲۸) براساس ادله کلامی، فلسفی، تجربی و نقلی، هویت و ذات انسان دارای اختیار است که در او خیر و شر عجین شده است (شمس: ۸) و انسان نیز بر اساس قوه عقل و شهوت موظف است یکی را برمی‌گزیند. اگر راه خیر را

انتخاب نمود؛ هواهای نفسانی با او به مخالفت برخاسته و همچنین در این راستا وسوسه‌های شیطانی نیز او را از راه خیر بازداشته و به سمت شر سوق می‌دهد. از این رو قوه عاقله علاوه بر این که باید با شهوات مبارزه نماید باید با وسوسه‌های شیطانی نیز به مبارزه برخیزد. لذا در این خصوص حقوق عقل برآورده نشده است بلکه باید برای توازن قوه عاقله یکی در مقابل ابلیس قرار گیرد. از این رو گفته می‌شود؛ عقل به تنهایی کفایت از این مخالفت و نزاع با شهوت و ابلیس نمی‌نماید، بلکه قاعده حکمت و لطف خدا اقتضا می‌کند تا غرض از هدایت در قالب نبوت و امامت انتصابی به مرحله عدالت بیانجامد تا او را ارشاد به خیر نماید؛ و در این توازن عقل باید کسی باشد که شیطان در او نفوذ نکند و نقش هدایتی او را از بین نبرد؛ و آن فرد باید دارای مقام مُخْلِص یا عصمت باشد.

چنان که در مؤید قرآنی ابلیس قسم یاد می‌کند که همه بشریت را به غیر از دارندگان مقام مخلص گمراه می‌کند. چنان که خداوند قول شیطان را در قرآن این چنین بیان فرموده است: (قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلِصِينَ) (ص/۸۲)

از این رو اگر امر بین اطاعت شیطان و اطاعت مخلص دائر باشد؛ عقل سلیم به اطاعت مخلص رأی خواهد داد. برای همین است که شیطان می‌گوید: مخلص را نمی‌تواند گمراه کند؛ پس خبر از وجود مخلصین، خبر از امامت انتصابی بعد از رسول است؛ زیرا دشمنی شیطان عام بوده و شامل همه زمان‌ها و مکان‌ها می‌شود؛ پس تا شیطان و فرزندان آدم وجود دارد؛ وجود مخلصین به عنوان هادیان بر خدا لازم است و غرض از آن باید محقق گردد؛ لذا چون امامت انتصابی به منزله نبوت است و دارنده مقام مخلص، همان دارنده مقام عصمت است که بر اساس آیات عهد (لاینال العهد الظالمین) و «تطهیر» (انمایریدالله لیذهب) قابل اثبات و تنقیح مناط است زیرا در امامت انتصابی گمراهی نیست لذا با این توجیه، توهم انحصار آیه مخلص بر شمولیت پیامبران الهی منتفی است. همچنین می‌توان گفت؛ طبق آیه مخلص و آیات دیگر قرآن (بقره: ۳۶، ۱۶۸، ۲۰۸، انعام: ۱۴۲، فاطر: ۶ یس: ۶۰)، دشمنی ابلیس نسبت به همه انسان از یک واقعیت علمی و عملی برخوردار است و چون انسان در پرتو هدایت امامت انتصابی به کمال مطلوب می‌رسد؛ شیطان به نحوی در اقرار به عدم گمراه نمودن امامت انتصابی دارد. بر این اساس، تبدیل نمودن امامت انتصابی به انتخابی، فریب شیطانی است که انسان را از راه سعادت منحرف می‌نماید؛ زیرا در امامت انتخابی خصیصه مخلص که مقام عصمت است، مشاهده نمی‌گردد لذا طبق قسم شیطان امامت انتخابی از افراد گمراه خواهد بود و جامعه را به گمراهی می‌کشاند. از این رو قرآن کریم علت نافرمانی امت‌های



گذشته را از مخلصین که پیامبران و اوصیای الهی بوده‌اند را، دشمنی شیطان (یس: ۶۰) و تبعیت هوا و هوس انسان‌ها (فرقان/۴۳) دانسته، زیرا در پرتو انتخاب، موجبات اختلاف فراهم می‌شود از این رو پیامبر گرامی اسلام به مسئله عدم اختلاف در امامت انتصابی توجه داشته‌اند لذا طبق مؤید نقلی بیان می‌فرمایند: امت یهود به ۷۱ فرقه و مسیحیت به ۷۲ فرقه و امت من به ۷۳ فرقه تبدیل خواهد شد که همه گمراه خواهند بود؛ جز یک فرقه که اهل نجات است. (هلالی، ۱۴۰۵: ۲/۶۰۵). هر چند که در میان فریقین هر کدام ادعا نموده است که آن فرقه منجیه هستند اما با توجه به قاعده مخلص باید گفت؛ فرقه «مُنجیه»؛ همان پیروان امامت انتصابی و اطاعت کنندگان از رسولان و جانشینان آنان هستند که ساختار آیه مخلص، نجات آنان را تضمین می‌نماید.

هر چند شهرستانی در توجیه حدیث پیامبر اسلام ﷺ فرقه ناجیه را اهل سنت که مصداق آن پیامبر و اصحابش است، یادآور شده است، ایشان از پیامبر ﷺ نقل می‌نمایند که عدم هلاکت و ضلالت، در اجتماع امت است. (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۹/۱). اما این مطلب خلاف عقل و نقل است؛ زیرا اولاً با اجماع امت به‌تنهایی، وجود مخلص شکل نمی‌گیرد؛ و ویژگی‌های منحصر به فرد در مخلصین، امری درونی و باطنی است و فقط خدا و پیامبرش از آن آگاهی دارند و به‌واسطه تفضل به آنان عنایت می‌فرماید؛ چنان‌که در آیه عهد و تطهیر بیان شد و همچنین در مؤید نقلی امام سجاد علیه السلام به توصیف امامت انتصابی می‌پردازند و می‌فرمایند: امام، معصوم است و عصمت امری ظاهری نیست که مردم آن را بشناسند برای همین باید منصوب از سوی خدا باشد. (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۱/۸۴/۳۱۰). ثانیاً در قرآن فراوان سخن از توبیخ و سرزنش اجتماع شده است که بیان می‌فرماید: اکثر مردم تعقل نمی‌کنند و نمی‌دانند که این مطلب نشانگر این است که «اجتماع به ما هو اجتماع» حجت نیست، بلکه اجتماعی که حول محور عقل سلیم، قانون و قاعده صحیح شکل بگیرد، اصل است ثالثاً باید از اهل تسنن سؤال کرد که کمیت و کیفیت اجتماع امت باید چگونه باشد؛ از نظر آنان این مسئله با اختلافات اساسی روبرو است به نحوی که برخی منظور از آن را اهل مدینه و اهل حل و عقد دانسته‌اند. از سویی این اجتماع در امامت انتخابی و جریان سقیفه از سوی اهل حل و عقد، محقق نشده است، بلکه علی علیه السلام، سلمان، ابوذر و غیره از جمله مخالفین این اجتماع بوده‌اند، بنابراین اجتماعی شکل نگرفته است؛ رابعاً اجتماع امت باید در سایه اعلام انتصاب از سوی خداوند اتفاق بیفتد و این اجتماع کاشف از امر واقع داده و به آن فعلیت می‌دهند. چنان‌که در مؤید نقلی یعنی غدیر خم این اجتماع بر محوریت اعلام امامت انتصابی از سوی خدا شکل گرفت و همه به امامت انتصابی علی علیه السلام «بخ بخ

یا علی» فریاد زدند، خامساً باید از اهل تسنن سؤال کرد که کمیت و کیفیت اجماع امت باید چگونه باشد؛ از نظر آنان این مسئله با اختلافات اساسی روبرو است به نحوی که برخی منظور از آن را اهل مدینه و اهل حل و عقد دانسته‌اند. از سویی این اجماع در امامت انتخابی و جریان سقیفه از سوی اهل حل و عقد، محقق نشده است، بلکه علی علیه السلام، سلمان، ابوذر و غیره از جمله مخالفین این اجماع بوده‌اند، بنابراین اجماعی شکل نگرفته است؛ سادساً فرد مورد پذیرش اجماع از سوی اهل تسنن در سقیفه، مخلص نبوده است، پس فرقه ناجیه نخواهد بود؛ چون این نوع امامت انتخابی با ویژگی خطاء روبه‌رو است و اطاعت از چنین فردی مصداق بارز گمراهی و فریب شیطان است.

از این‌رو امامت انتصابی چون دارای مقام مخلص و عصمت است، گمراهی شیطان در او نخواهد بود. چنان‌که در مؤید دیگری امام رضا علیه السلام یکی از ویژگی‌ها و شرایط بارز امامت انتصابی را مقام عصمت می‌داند، چنان‌که می‌فرماید: «امام باید از گناه پاک و از عیب‌ها به دور باشد». (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۲۱۹/۱/۱) چنین فردی که معصوم است به گناه امر نمی‌کند، لذا واجب‌الاطاعة است. چنان‌که نقل می‌فرماید: «زیرا معصوم به گناه امر نمی‌کند، لذا او واجب‌الاطاعة است» (قیس الهلالی: ۸۸۴/۲). ثامناً نظریه امامت انتخابی با نصوص قرآنی و روایی فریقین در تناقض بوده زیرا این نصوص فرقه ناجیه را قائلین به امامت انتصابی می‌دانند و از آن تعبیر به پیروی و اطاعت از اهل بیت به معنای اخص (امامان دوازده‌گانه) می‌نمایند که در آیات قرآن کریم از جمله؛ آیه تطهیر (احزاب: ۳۳)، اطاعت (نساء: ۵۹)، ولایت (مائده، آیه ۵۵)، انذار (شعراء: ۲۱۴) و در احادیثی از جمله؛ حدیث منزلت (بخاری، ۱۴۰۱: ۱۲۰/۷). ثقلین (قندوزی، ۱۴۱۶: ۱۲۴/۱)، سفینه (صدوق، ۱۳۹۵: ۲۴۱/۱) و اثنا عشر (صدوق، ۱۳۹۵: ۲۵۳/۱). ظهور نموده است. چنان‌که در برخی نقل‌ها آمده است، «فرقه ناجیه» همان قائلین امامت معصومان و علی ابن ابی طالب (به امامت انتصابی) است. (هلالی، ۱۴۰۵: ۲۶۰۵/۲؛ حلی، ۱۹۸۲ م: ۳۳۱؛ ابن بطریق، ۱۴۰۷: ۷۵؛ حرعاملی، ۱۴۲۵: ۱۹۱، ۲۴۶، ۲۷۹، مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۲ و ۲۸ و ۳۳۷/۳). زیرا قسم خوردن گمراهی شیطان در مقام نظر و عمل، بر همه افراد به جز مخلصین دلالت دارد پس تا شیطان وجود دارد، مخلصین نیز در هر زمان و مکان موجود هستند و پیامبر اسلام نیز در حدیث ثقلین و سفینه، از عدم گمراهی در سایه اطاعت امامت انتصابی سخن گفته‌اند؛ بنابراین امامت انتصابی از سوی خدا بر پیامبر اعلام گشته و پذیرش آن با هرگونه دیکتاتوری منافات دارد؛ زیرا این اعلام رسول در اصل ارشاد عقل به کشف و انتخاب واقع و برتر است.



۵. اصل لزوم اعلام و ابلاغ

یکی دیگر از اصول عقلی امامت انتصابی، اصل اعلام یا ابلاغ است؛ زیرا یکی از ویژگی‌های مهم حاکم عادل و حتی جائر مسئله جانشین است و بدون اشاره به آن، وهن و نقص به حاکم است. این درحالی است که به لحاظ تاریخی و عقلی در صدر اسلام پس از وفات پیامبر اسلام، مسئله خلافت و جانشین برای خلیفه اول، دوم و سوم که انسان‌های عادی بوده‌اند؛ عملیاتی گشته است از این رو عدم دغدغه و اعلام جانشین از سوی پیامبر بزرگ اسلام که انسان کامل است وهن و نقص به ایشان است؛ این درحالی است که ایشان در تمام احکام واجب، حرام، مستحب، مکروه کوتاهی روا نداشته‌اند و حتی به امور کوچک نیز اشاره داشته‌اند؛ حال چگونه امر به این مهمی را اهمال گذاشته است؟ از این رو وقتی ضرورت امامت و ویژگی‌های آن در مباحث گذشته اثبات شد؛ یعنی علت تامه امامت انتصابی حاصل گشت، واجب است این جانشین و امام از سوی خداوند بر پیامبر اعلام گردد تا غرض از لطف، هدایت و وحدت معنا پیدا کند؛ در غیر این صورت غرض حاصل نمی‌شود و مؤید نقلی آن، آیه «بَلِّغْ...» است که تفصیل آن در قاعده و اصل وحدت بیان شد. اگر گفته شود ما ضرورت امامت انتصابی را اثبات می‌کنیم؛ اما خداوند چنین فردی را اعلام نکرده است، این سخن خلاف عقل و وجدان است؛ زیرا وقتی علت تامه (ضرورت امامت، مقام) حاصل شد؛ معلول آن (تعیین و اعلام)، به ضرورت عقلی ایجاد و بالفعل می‌شود؛ زیرا این فرد با ویژگی‌های منحصر به فرد باید از سوی خداوند تعیین و تشخیص پیدا کند که مؤیدات نقلی همچون، آیه ولایت، آیه ابلاغ، آیه انذار، آیه ایوم اکملت لکم و احادیث متواتر منزلت، یوم‌الدار و غدیر این ضرورت اعلام و تعیین و تشخیص را بیان می‌دارند از این رو در برخی روایات گفته می‌شود که ولایت امام عادل من الله است و ولایت جائر من الله نیست. (کلینی، همان: ۲/۳۶۱).

۶. اصل اطاعت

یکی دیگر از اصول عقلی که می‌تواند امامت را در انتصابی و انتخابی تشخیص و تعیین بخشد؛ وجوب اطاعت از آن است و این اصل در واقع اثبات ویژگی مهم امام یعنی عصمت است چنان‌که خواهد آمد فخر رازی نیز به آن اذعان نموده است که در این صورت امامت انتصابی بعد از رسول اثبات می‌شود و امامت انتخابی نقض می‌شود؛ زیرا این ویژگی در امامت انتخابی موجود نیست. چنان‌که مؤیدات نقلی این مطلب در قرآن آمده است که می‌فرماید: (اطیعواالله و اطیعواالرسول و اولوالأمر

منکم) (نسا: ۵۹) مفاد آیه، وجوب قطعی مطلق اطاعت را در مصادیقی همچون خدا، رسول و اولوالامر می‌داند و اطاعت در دو مصداق اول ابهامی ندارد؛ اما ماهیت اولوالامر در میان فریقین با چالش روبرو بوده است. حال منظور از آن کیست؟

با توجه به این که امامت، منزله نبوت است و مطلق اطاعت نیز عطف به اولوالامر شده است؛ باید در سلسله طولی اطاعت، ویژگی‌های خاصی در اولوالامر محقق شده باشد که قرین اطاعت پیامبر و خدا گشته است. لازمه وجوب اطاعت مطلق، ویژگی‌های منحصر به فرد از جمله: انتصاب، عصمت و علم لدنی است؛ زیرا در هندسه عقلی اطاعت، این ویژگی‌ها در رسول خدا تثبیت و قطعی است؛ از این رو باید در اولوالامر نیز ثابت دانست. چنان که «نوبختی» وجوب اطاعت را لازمه عصمت می‌داند و بیان می‌دارد؛ اگر غیر این باشد، موجب تسلسل می‌گردد؛ زیرا ما امر به اطاعت از او گشته‌ایم، پس اگر امام امر به معصیت کند، موجب تناقض در قول می‌شود؛ پس چاره‌ای جز عصمت امام نیست. (نوبختی، ۱۴۱۳: ۷۵).

محقق لاهیجی می‌گوید: اگر مراد از اولی الامر افراد معصوم نباشد، در این صورت واگذاری امور مسلمین به غیر معصوم از سوی خداوند لطف نبوده و چنین عملی قبیح است. (ر. ک. لاهیجی، ۱۳۷۲: ۱۲۴). همچنین ایشان با دلایل عقلی، اجماع مرکب، نصوص روایی و قرآنی، امامت انتصابی بعد از رسول را در علی ابن ابی طالب و فرزندان ایشان (علیهم السلام) اثبات می‌نماید. (ر. ک. همان: ۱۳۰-۱۱۹)

همچنین محمدحسین مظفر نیز کسانی که غیر از علی علیه السلام و فرزندان ایشان (خلفاء دوازده‌گانه) را اولوالامر بدانند، به ضرورت و اجماع، باطل می‌شمارد، زیرا وجوب اطاعت مطلق از آن معصوم است. (مظفر، ۱۴۲۲: ۳۱۰/۵-۳۰۹)؛ و این چیزی جز وجود اعلام مصداق مخلص و هدایت امام انتصابی پس از رسول نیست؛ هر چند فخر رازی در تفسیر آیه به قطعی بودن وجوب اطاعت از اولی الامر فتوا داده و علت عمده آن را وجود عصمت می‌داند؛ اما در شناخت مصداق امامت به خطا رفته است. ایشان در این باره می‌گوید: اگر شخص، معصوم نباشد؛ امر به خطا می‌نماید و وجوب اطاعت از خاطی محقق می‌گردد؛ در حالی که ما از اطاعت خاطی، نهی شده‌ایم؛ زیرا موجب اجتماع امر و نهی می‌شود. (از طرفی وجوب اطاعت و از طرفی نهی از منکر) پس معصوم یا بعض امت یا کل امت است. بعض امت، قابل شناخت نیست و ما عاجز از وصول آن و فایده بردن از دین و علم آن هستیم. لذا اجماع امت که اهل حل و عقد است، حجت هست. (ر. ک. رازی، مفاتیح الغیب، ۱۴۲۰: ۱۱۳/۱۰) در



پاسخ گفته می‌شود علاوه بر اشکالات مطرح شده بر بطلان اجماع جناب شهرستانی در اصل مخلص، وجوب اصل اعلام و ابلاغ به همراه مؤیدات نقلی، این تلقی را نفی می‌نماید زیرا شناخت به سبب اعلام از سوی نبی اتفاق می‌افتد.

ابن سینا نیز در اهمیت آن معتقد است فرد ذی صلاح، واجب‌الاطاعة است و کسی که تقدم مفضول بر فاضل را صحیح بداند، در حکم کافران به خدا است. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۵۲). زیرا حکم عقل و اندیشه صحیح خود را پوشانده است؛ بنابراین کسانی که این تقدم را بپذیرند، خلاف حکم عقل عمل نموده‌اند و به حکم صریح و قطعی قرآن، اهل اندیشه نبوده و بدترین موجودات خواهند بود؛ (انفال: ۲۴-۲۰). از این رو باید به جناب رازی گفت؛ طبق اصول عقلی و مؤیدات نقلی، مصادیق امامت انتصابی همان خلفای دوازده‌گانه؛ یعنی امامان معصوم علیهم‌السلام از علی ابن ابی طالب تا امام مهدی (عجل الله فرجه) است که از سوی خداوند ابلاغ شده است؛ زیرا وجوب اطاعت، کاشف از بیان معرفی و تعیین معصوم از سوی شارع است و عدم اطاعت از آن عقاب شارع را به دنبال دارد و چون بیان از سوی شارع آمده، پس عقاب آن قبیح نیست زیرا آنچه قبیح است «عقاب بلا بیان» است. چنان‌که در مؤید نقلی متواتر، همچون حدیث غدیر پس از اعلام امامت علی ابن ابی طالب سخن از عقاب شارع است «اللهم وال من والاه و عاد من عاداه و احب من احبه و ابغض من ابغضه و انصر من نصره و اخذل من خذله و ادر الحق معه حيث دار» (ر. ک، امینی، ۱۴۱۶: ۳۵/۱). از این رو طبق آیات قرآن کریم دعوت پیامبر با دعوت غیر پیامبر متفاوت است و متخلف از دعوت رسول را وعده عذاب الهی داده است (نور/آیه ۶۳) و وقتی امامت در منزلت به مانند پیامبر در عصمت، انتصاب و علم لدنی شد؛ دعوت امام نیز مانند دعوت رسول واجب است و متخلف آن، وعده به عذاب الهی داده شده است؛ بنابراین وجود امامت انتصابی از سوی خدا و اطاعت از آن، یک وظیفه عقلی و شرعی و کشف واقع است که در این صورت اطاعت از آن دیکتاتوری محسوب نمی‌شود بلکه عین دموکراسی عقل و رجوع جاهل به عالم است؛ زیرا در پرتو اطاعت از مخلص، گمراهی به وجود نمی‌آید.

۷. لزوم عقلی و نقلی استمرار و تداوم امامت انتصابی

لزوم استمرار و تداوم امامت الهی و عدم محدودیت زمانی و مکانی برای آن امری روشن نزد هر انسان برخوردار از تعقل است، بلکه با توجه به وجودشناسی خلقت انسان، وجود رسولان و جانشینان آنان از ابتدا تا انتهای خلقت ضرورت دارد. علاوه بر این که تداوم امامت انتصابی از نظر عقلی (قاعده

لطف، هدایت) قابل اثبات است، روایات اسلامی نیز بر ضرورت تداوم آن تأکید می‌ورزد. به عبارتی، طبق قاعده لطف، امامت انتصابی فرازمانی و مکانی است و مؤیدات نقلی نیز سخن از ضرورت انتصاب، حجت و تداوم آن تا روز قیامت نموده‌اند. (کلینی، ۱۴۰۷: ۸/۱، ۷، ۲، ۱؛ طه/۱۳۴، نساء/۱۶۵). چنان‌که برخی روایات دیگر نیز گواه بر تداوم عقلی آن است؛ امام علی علیه السلام می‌فرماید: «زمین از حجت خدا خالی نخواهد بود؛ یا آشکار و مشهود است و یا خائف و پنهان تا حجت‌ها و دلایل الهی، باطل نگردد و خدا به وسیله آن‌ها حجت‌ها و دلایل خود را حفظ می‌کند. آنان جانشینان خدا در زمین و دعوت‌کنندگان به دین او می‌باشند». (نهج البلاغه، کلمات قصار: ۱۳۹).

علامه حلی ضمن این‌که از آیه «اولی الامر» مطلق اطاعت امامت را برداشت نموده، بیان می‌دارد که طبق قاعده لطف، وجود امام در هر عصر و مکانی لازم است. (حلی، ۱۴۰۹: ۱۲۷). روایات اسلامی نیز ضمن تفسیر آیه اطاعت، رجوع منازعات را تا روز قیامت فقط در امامت انتصابی می‌دانند. (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۷۶/۱).

۸. تحلیل ترابط حدیث ائمه اثنا عشر با امامت انتصابی

عقل نسبت به تعداد افراد امامت انتصابی مغفول است و شاید لزومی ندارد که عقل آن را بداند در این خصوص عقل تعین و تعدد امامت انتصابی را از نقل کمک گرفته؛ و به عبارتی به صورت تعبدی تابع نقل است. از این رو وقتی از پیامبر گرامی اسلام در مورد خلفا و جانشینان پس از خود به‌عنوان مصادیق اولوالامر سؤال می‌شود ایشان به تعداد امامان دوازده‌گانه (صدوق، ۱۳۹۵: ۲۵۳/۱). که اول ایشان علی ابن ابی طالب علیه السلام و آخر آن امام زمان (عجل‌الله) و حجت است، اشاره می‌فرماید. (همان: ۲۵۳/۳/۱؛ قطب‌الدین راوندی، بی‌تا، ۳۶۱-۳۶۰، طبرسی، ۱۳۹۰: ۳۹۷؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ۱۰۳/۲۴۷۶/۲).

۹. دلایل نقلی بر ابعاد وجودی امامت انتصابی و نقش فقها در حجیت پنهان

در این خصوص روایات اسلامی (بنا بر مصالح پیش‌بینی شده) برای امامت انتصابی دو بُعد وجودی به نام حجت ظاهر و باطن قائل است. (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ۴۶/۵/۱ و ۴۸۳/۴/۲-۴۸۴؛ طوسی، بی‌تا، ۲۹۱/۱۴۱) که حجت باطن را با دو غیبت صغری و کبری برای مدیریت اجتماع لازم می‌داند. از سویی با استدلال عقلی باید گفت در دور پنهانی امامت انتصابی مدیریت و هدایت جامعه بدون واسطه مقدور نخواهد بود؛ لذا در این خصوص روایات سخن از غیبت صغری و کبری و نواب



خاص و عام نموده‌اند که این هدایت و وساطت پنهانی امامت انتصابی در عصر غیبت، در راستای طولی از طریق نواب خاص و عام نمودار می‌گردد و اطاعت از نواب (روایات حدیث) در سلسله طولی اطاعت از امام، نبی و خداست (حدیث الحوادث الواقعه) و چنین واقعیت عقلی و نقلی کاشف از رضایت خدا، رسول و امامت انتصابی و به عبارتی کشف واقع است؛ از این رو اطاعت از سیستم عقلی و نقلی دیکتاتوری نبوده، بلکه عین دموکراسی عقل است زیرا در اصل کشف واقعی رابطه مطیع و مطاع اتفاق می‌افتد؛ اما شاید عقل بگوید چگونه می‌توان به نواب امامت انتصابی دست یافت؟ در این خصوص روایات اسلامی از تعیین نواب خاص به‌طور خاص و برای نواب عام از سوی امام انتصابی با برشمردن ویژگی‌ها و معیارهایی به‌طور عام سخن گفته‌اند. از نظر روایت اسلامی نواب عام همان فقها (و به عبارتی همان «ولی فقیه» و یا «مجتهد جامع شرایط») هستند که مؤیدات نقلی همچون روایت: حوادث واقعه (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ۲/۴۸۴). و مقبوله عمر ابن حنظله (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۶۷/۱۰). به آن اشاره دارند و امروزه ولی امر مسلمین تحت عنوان ولی فقیه توسط اقبال مردم، شورا و خبرگان رهبری کشف می‌گردد.

نتیجه‌گیری

از آنچه بیان شد، می‌توان چنین برداشت نمود که امامت انتصابی به‌ضرورت عقلی و با توجه به پاره‌ای از اصول مستنبطه قرآنی و روایی از قبیل «اصل هدایت» و «اصل اطاعت» و «اصل لزوم معصوم و مخلص بودن امام بعد از نبی» و نیز به اقتضای «قاعده لطف» قابل اثبات است. زیرا با توجه به محدودیت‌های شناختی و هواهای نفسانی، انسان از درک ویژگی‌های امام به‌عنوان انسان کامل ناتوان است؛ لذا خداوند با وصف حکیم، علیم و خیر محض بودن نظام تکوین و تشریح آن را به نیکوترین وجه در امامت انتصابی مشخص نموده است. از این رو توجیه دیکتاتوری امامت انتصابی و اولویت قرار ندادن آن از سوی خداوند و پیامبر اسلام و عقل قابل قبول نیست؛ زیرا تلقی نظریه انتخابی بودن امامت از سوی خدا و پیامبر (مبنی بر واگذاری جانشین رسول بر مردم) فاقد توجیه عقلی و نقلی هست؛ چون در نظریه انتخاب خداوند بدون وصف علم، حکمت و قدرت معرفی می‌شود و گویا مفضول را بر فاضل ترجیح داده است درحالی‌که این تقدم با معایب عقلایی که دارد، خلاف عقل سلیم است، از سوی دیگر، خداوند کاری را که خلاف عقل است، انجام نمی‌دهد و این حکم، کاشف از اراده خداوند و وجوب عقلی تقدم نظریه انتصاب بر انتخاب است

لذا در روایات گفته می‌شود که ولایت امام عادل من الله است و ولایت امامت جائز من الله نیست؛ بنابراین امامت انتصابی در اصل همان ولایت امام عادل [معصوم] است که به لحاظ عقلی و نقلی مقدم بر انتخاب است. از این رو امامت انتصابی طبق اصول و مؤیدات مطرح شده تحمیل غیر معقول شخص مفضول بر آحاد افراد جامعه در اطاعت از او نیست تا شعار ضد دموکراسی مصطلح در نزد جوامع ملی‌گرای غربی و غرب‌زدگی امروزی عنوان گردد؛ بلکه ارشاد عقول مردم به پذیرش امر واقع و معقول است که به توسط خداوند صادر شده است که می‌توان از آن به‌عنوان مردم‌سالاری دینی و دموکراسی دینی و حکومت الهی یاد کرد.



فهرست منابع

۱. ترجمه قرآن، رضایی اصفهانی، محمد علی و همکاران، نخستین ترجمه گروهی قرآن کریم، قم: دار الذکر، ۱۳۸۴ ش.
۲. ابن ابی‌الحدید، عبد الحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغة لابن أبی‌الحدید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۳. ابن ابی‌زینب، محمد بن ابراهیم، الغیبة، تهران: نشر صدوق، چاپ اول، ۱۳۹۷ ق.
۴. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، النهاية فی غریب الحدیث و الأثر، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۳۶۷ ش.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی، کمال‌الدین و تمام‌النعمة، تهران: اسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۹۵ ق.
۶. ابن بابویه، محمد بن علی، معانی الأخبار، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۰۳ ق.
۷. ابن بابویه، محمد بن علی، الخصال، مصحح، علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، چاپ اول، ۱۳۶۲ ش.
۸. ابن بابویه، محمد بن علی، عیون أخبار الرضا، - تهران: نشر جهان، چاپ اول، ۱۳۷۸ ق.
۹. ابن بطریق، یحیی بن حسن، عمدة عیون صحاح الأخبار فی مناقب إمام الأبرار، - قم: جامعه المدرسین قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۷ ق.
۱۰. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵ ش.
۱۱. ابن سینا، الشفاء (الالهیات)، تصحیح سعیدزاید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۱۲. ابوالفتح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تحقیق: دکتر محمدجعفر یاحقی - دکتر محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۱۳. احمد بن حنبل، المسند، قاهره: دارالحدیث، ۱۴۱۸ ق.
۱۴. امینی، عبدالحسین، الغدیر، قم: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۶ ق.
۱۵. ایچی، میر سید شریف، شرح المواقف، به تصحیح بدر الدین نعلانی، قم: الشریف الرضی، چاپ اول، ۱۳۲۵ ق.

۱۶. بخاری، محمدابن اسماعیل، الصحيح بخاری، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
۱۷. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، - قم: دار الکتب الإسلامية، چاپ دوم، ۱۳۷۱ق.
۱۸. بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ ق)، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، تحقیق: عبدالرزاق المهدي، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
۱۹. بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن - تهران: بنیاد بعثت، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
۲۰. بحرانی، ابن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، قم: مکتبة آیه الله المرعشی النجفی، چاپ دوم، ۱۴۰۶ق.
۲۱. ثعلبی نیشابوری ابواسحاق احمد بن ابراهیم، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
۲۲. تفتازانی، سعد الدین، شرح المقاصد، مقدمه و تحقیق و تعلیق از دکتر عبد الرحمن عمیره، قم: ناشر الشریف الرضی، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
۲۳. ثقفی، ابراهیم بن محمد بن سعید بن هلال، (۱۴۱۰ ق) الغارات أو الإستنفار و الغارات (ط - القديمة)، دار الکتب الإسلامی - قم، چاپ: اول،
۲۴. جرجانی، ابوالمحاسن حسین بن حسن، جلاء الأذهان و جلاء الأحزان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۷۷.
۲۵. حسکانی، عبید الله بن احمد، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، تحقیق: محمدباقر محمودی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
۲۶. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۵ ق)، إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات، - بیروت: چاپ اول، اعلمی.
۲۷. حلی، الباب الحادی عشر، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۵ش.
۲۸. حلی، حسن ابن یوسف، الألفین، قم: هجرت، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
۲۹. حلی، حسن بن یوسف، نهج الحق و كشف الصدق، اللبنانی - بیروت: دار الکتب، چاپ اول، ۱۹۸۲م
۳۰. قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۰۹ ق)، قصص الأنبياء، - مشهد: چاپ اول، مرکز پژوهش های اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
۳۱. رشیدالدین میبدي، احمد بن ابن سعد (۱۳۷۱)، كشف الأسرار و عدة الأبرار، محقق: علی اصغر حکمت، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم، ۱۳۷۱ش.



۳۲. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتاب العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۷ق.
۳۳. زرکشی، محمد بن بهادر، البرهان فی علوم القرآن، - بیروت: دار المعرفة، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
۳۴. سیوطی، جلال الدین، الدرالمثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۳۵. شریف الرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغة (للصبحی صالح)، قم: هجرت، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۳۶. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، تحقیق محمد بدران، الشریف الرضی، چاپ سوم، ۱۳۶۴.
۳۷. شیرازی، قطب الدین، درة التاج، به اهتمام و تصحیح سید محمد مشکوة، تهران: انتشارات حکمت، چاپ سوم، ۱۳۶۹ق.
۳۸. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد عليهم السلام، قم: مکتبه آیة الله المرعشی النجفی، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
۳۹. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعۀ مدرسین حوزۀ علمیه قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ق.
۴۰. طباطبایی، سید محمدحسین، شیعه در اسلام، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعۀ مدرسین حوزۀ علمیه قم، چاپ ۱۲، ۱۳۷۶.
۴۱. طبرسی، احمد بن علی، الإحتجاج علی أهل اللجاج، مشهد: نشر مرتضی، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
۴۲. حلّی، طوسی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد قسم الالهیات، قم: بی نا، چاپ دوم، ۱۳۸۲.
۴۳. طبرسی، فضل بن حسن، إعلام الوری بأعلام الهدی (ط - الحدیثه)، - قم: آل البيت، چاپ اول، ۱۳۹۰.
۴۴. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، - تهران: مرتضوی، چاپ سوم، ۱۳۷۵.
۴۵. طوسی، الخواجه نصیرالدین، شرح الاشارات والتنبیها، قم: نشر البلاغة، چاپ اول، ۱۳۷۵.
۴۶. طوسی، محمد بن الحسن، الغیبة، قم: دار المعارف الإسلامیة، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.

۴۷. علی بن الحسین علیه السلام، صحیفة السجادية، قم: دفتر نشر الهادی، چاپ اول، ۱۳۷۶.
۴۸. عبد الجبار، قاضی، المغنی فی أبواب التوحید و العدل، به تحقیق جورج قنواتی...، قاهره: الدار المصرية، ۱۹۶۲-۱۹۶۵م.
۴۹. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، تهران: المطبعة العلمية، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۵۰. عروسی الحویزی، عبد علی بن جمعة، تفسیر نور الثقلین، تحقیق: رسولی محلاتی، قم: انتشارات اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ق.
۵۱. فارابی ابونصر، فصول منتزعه، تحقیق، تصحیح و تعلیق: دکتر فوزی نجار، تهران: المكتبة الزهراء، چاپ دوم، ۱۴۰۵ق.
۵۲. فارابی، ابونصر، الجمع بین رأی الحکیمین، مقدمه و تعلیق از دکتر البیر نصری نادر، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۴۰۵ق.
۵۳. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ق.
۵۴. فیض کاشانی، محمد محسن، تفسیر الوافی، اصفهان: بی نا، چاپ اول، ۱۴۰۶ق.
۵۵. قاضی عبد الجبار بن احمد، شرح اصول الخمسه، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
۵۶. قندوزی حنفی، شیخ سلیمان، ینابیع المودّه، بیروت: مؤسسة الاعلمی، ۱۴۱۸ق.
۵۷. قندوزی حنفی، شیخ سلیمان ابن ابراهیم، ینابیع المودّه لذی القربی، قم: دارالاسوه، ۱۴۱۶ق.
۵۸. کلینی، محمد بن یعقوب الکافی، مصحح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب اسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
۵۹. کرمانی، محمود بن حمزه، البرهان فی متشابه القرآن، مصر المنصوره: دارالوفاء، چاپ دوم، ۱۹۹۸م.
۶۰. لاهیجی، فیاض سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، تصحیح صادق لاریجانی، تهران: انتشارات الزهراء، چاپ سوم، ۱۳۷۲.
۶۱. فرات کوفی، ابوالقاسم فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات الکوفی، تحقیق: محمد کاظم محمودی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
۶۲. فاضل مقداد، جمال الدین مقداد ابن عبدالله الأنوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیریة، تحقیق علی حاجی آبادی و عباس جلالی نیا، مشهد: مجمع البحوث الإسلامیه، چاپ اول،



۱۴۲۰ق.

۶۳. ماوردی، علی ابن محمد، الاحکام السلطانیة و الرویات الدینیة، بیروت: دارالکتاب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.

۶۴. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الأنوار، - بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.

۶۵. مفید، أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.

۶۶. مفید، محمد ابن محمد ابن نعمان، النکت الاعتقادیة، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.

۶۷. مظفر، محمدرضا، اصول فقه، تحقیق صادق حسن زاده المراغی، قم: منشورات العزیزی، چاپ دوم، ۱۳۸۶.

۶۸. مظفر، محمدحسین، دلائل الصدق، قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.

۶۹. نخجوانی، نعمت الله بن محمود، الفواتح الالهیة و المفاتيح الغیبیة، مصر: دارکتابی للنشر، چاپ اول، ۱۹۹۹م.

۷۰. نراقی، ملا احمد، معراج السعادة، قم: هجرت، چاپ پنجم، ۱۳۷۷ش.

۷۱. نوبخت، ابواسحاق ابراهیم، الیاقوت فی علم الکلام، تحقیق علی اکبر ضیائی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.

۷۲. نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.

۷۳. وحدانی فر، هادی حسن و قبح ذاتی و عقلی از منظر اندیشمندان اسلامی، قم: دفتر نشر معارف و پژوهشگاه فرهنگ و معارف اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۴.

۷۴. وحدانی فر، هادی، درآمدی بر خداشناسی، کرمان: انتشارات دانشگاه شهید باهنر کرمان، چاپ اول، ۱۳۹۳ش.

۷۵. هلالی، سلیم بن قیس، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، قم: الهادی، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.

۷۶. هیشمی، احمد بن حجر، الصواعق المحرقة، بیروت: المكتبة العصرية، ۱۴۲۵ق.



An Investigating the Suspicions on the Golden Treatise (Risalah Zahabiyyah)*

Javad Fathi Akbarabadi^۱

Abstract

Research in the hadiths of the Infallibles (AS), especially medical hadiths, can decipher the precious words of these real physicians of body and soul, and by removing doubts concerning this issue, make people better acquainted with this great scientific and spiritual treasure. Our concern in this research is to decipher the Golden Treatise (Risalah Zahabiyyah) and its purpose is to answer some of the doubts raised about the document and the text of this treatise. The method of our study in this article is descriptive and library-based and based on logical arguments. This noble treatise, which was embellished by the Eighth Imam (A.S) and addressed to Ma'mun Abbasi, is facing doubts now in terms of documents and text. Some scholars have distorted the document and its text and have put forward doubts on its ascribing to Imam Reza (A.S), which will be answered in this article. We believe that the Golden Treatise (Risalah Zahabiyyah) is fully documented at least until the fifth century, and according to Sheikh Tusi, it is one of the correct and empty-transgression works that reached him from Muhammad bin Jumhur, and its cutting chain (irsal) of the document is related to the centuries after Sheikh Tusi. Its text can also be completely considered and acted upon by removing some distortions. The most important achievement of this article is to prove the document and text and show some of the scientific points of this noble treatise, which was issued from the eighth shining star of the guardianship and Imamate i.e. Imam Reza (A.S).

Keywords: Golden Treatise (Risalah Zahabiyyah), Documentary and Textual Validation, Imam Reza (A.S) Medical Narrations.

*. Date of receiving: ۲۲,۰۲,۲۰۲۱ -Date of approval: ۲۰,۱۲,۲۰۲۱.

۱. Faculty Member and Assistant Professor at Payame Noor University, Doctor of Quranic Sciences and Hadith; (j.fathi۱۳۰۰@gmail.com)



بررسی شبهات پیرامون رساله ذهبیه*

جواد فتحی اکبرآبادی^۱

چکیده

پژوهش در احادیث معصومان علیهم‌السلام به‌ویژه احادیث طَبی می‌تواند از سخنان گرانمایه این طیبیان واقعی جسم و روح رمزگشایی کرده و با رفع شبهات پیرامون آن، مردم را هرچه بهتر با این گنجینه عظیم علمی و معنوی آشنا سازد. مسئله ما نیز در این تحقیق رمزگشایی از رساله ذهبیه و هدف از آن پاسخ‌گویی به برخی از شبهاتی است که پیرامون سند و متن این رساله مطرح شده است. روش مطالعه ما در این مقاله به‌صورت توصیفی و کتابخانه‌ای و مبتنی بر استدلال‌ها و براهین منطقی است. این رساله شریف که توسط امام هشتم علیه‌السلام و خطاب به مأمون عباسی به زیور طبع آراسته شده امروزه از لحاظ سندی و متنی با تردیدهایی مواجه است. برخی محققان در سند و متن آن خدشه وارد کرده و در نسبت آن به امام رضا علیه‌السلام تردیدهایی را وارد نموده‌اند که در این مقاله به این شبهات پاسخ داده می‌شود. ما معتقدیم که رساله ذهبیه حداقل تا قرن پنجم کاملاً مسند بوده و به اعتراف شیخ طوسی جزء منقولات صحیح و خالی از غلوی است که از محمدبن‌جمهور به آن جناب رسیده و ارسال سندی آن مربوط به قرون بعد از شیخ طوسی است. متن آن نیز با زدودن برخی تحریفات کاملاً می‌تواند مورد توجه و عمل واقع شود. مهم‌ترین دستاورد این مقاله اثبات سندی و متنی و نشان دادن برخی از نکات علمی این رساله شریف می‌باشد که از هشتمین اختر تابناک ولایت و امامت صادر شده است.

واژگان کلیدی: رساله ذهبیه، اعتبارسنجی سندی و متنی، احادیث طَبی امام رضا علیه‌السلام.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۲ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۹/۲۹.

۱. عضو هیئت علمی و استادیار دانشگاه پیام نور، دکتری علوم قرآنی و حدیث؛ j.fathi1355@gmail.com.

مقدمه

رساله ذهبیه چنانکه مشهور است، منسوب به امام هشتم علیه السلام می باشد و یکی از مهمترین منابع روایی طبی در بین ما شیعیان به حساب می آید و شروح و ترجمه های فراوانی به عربی و فارسی پیرامون این رساله پزشکی به زیور طبع آراسته شده و ما نیز در این مقاله برآنیم تا از جهات مختلف آن را مورد نقد و بررسی قرار دهیم. البته قبلاً نیز پژوهش هایی در سند و متن این رساله انجام گرفته که در خلال مطالب آینده به آنها اشاره خواهد شد. مسئله ما در این مقاله بررسی سندی و متنی رساله ذهبیه و عمدتاً پاسخگویی به برخی شبهاتی است که آقایان نصیری و طباطبایی در مقاله ای تحت عنوان «پژوهشی در رساله ذهبیه» مطرح کرده و معتقدند که رساله ذهبیه کنونی دارای سند صحیحی نیست و نمی توان به متن آن نیز به عنوان سنت قطعی عمل نمود.

هدف از نگارش این مقاله اثبات حقانیت رساله ذهبیه و صحت آن به عنوان یک منبع طبی اسلامی است. البته باید پذیرفت نقص هایی در این رساله وجود دارد که با گذشت قرون بر آن حادث شده، ما وظیفه داریم این نقص ها را با دیدی نقادانه از بین برده و این منبع شریف را با پالایش کامل متنی به علاقمندان تقدیم نماییم.

پیشینه تحقیق:

چنانکه در بالا گفتیم شروح و ترجمه های زیادی از این رساله توسط علمای فارسی زبان و عرب زبان انجام گرفته و ما نیز تا حد زیادی در رساله دکتری خود به آنها اشاره کردیم؛ البته سابقه نقد این رساله به چندین قرن پیش باز می گردد که در آراء دانشمندانی مانند علامه مجلسی، علامه عسکری، آیت الله خویی و برخی دیگر از شارحان این رساله دیده می شود؛ اما هیچ یک به نقد علمی آن به جز آقایان نصیری و طباطبایی نپرداخته اند. (فتحی اکبرآبادی، رساله دکتری بررسی و تحلیل احادیث طبی با تأکید بر رساله ذهبیه، ۱۳۹۳، ۲۱۶-۲۳۲) هر چند ما خود نیز قبل از این مقاله به نقد این رساله در رساله دکتری خود با عنوان (بررسی روایات طبی همراه با نقد رساله ذهبیه) پرداخته ایم؛ اما در این مقاله با مقداری تغییرات و نکات جدید به شبهاتی که پیرامون این رساله وجود دارد اشاره کرده ایم.

الف. معرفی اجمالی رساله ذهبیه

رساله مذهبه یا ذهبیه، نامه مختصری در علم پزشکی است که بنابر نقل های موجود توسط امام



رضاء علیه السلام در جواب مأمون عباسی که از وی درخواست نموده، نوشته شده (مجلسی، ۱۴۰۳، ۳۰۷/۵۹) و مطالب آن پیرامون دستورات طبی در سلامت بدن انسان، تغذیه، فصول مختلف سال و چگونگی حفظ بدن در اوقات مختلف، اطعمه و اشربه مورد نیاز بدن به ویژه شراب مخصوص، انجام حجامت و کیفیت آن و مسائل دیگر است.

نقل است که روزی در مجلسی که به دستور مأمون عباسی تشکیل شده بود، تنی چند از پزشکان مشهور آن زمان مانند یوحنا بن ماسویه (بروکلمان، ۱۴۲۶، ۲۰۰۵ م، ۲۶۴/۳)، جبرئیل بن بختیشوع (ابن ابی اصیبعه، ۲۰۰۱ م، ۱۳۷-۱۳۸)، صالح بن بهله هندی (ابن ابی اصیبعه، ۲۰۰۱ م، ۴۳۷-۴۳۹) و تنی چند از دانشمندان و اهل نظر، حضور داشتند و صحبت از طب و تندرستی و تدبیر خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها به میان آمد و هر کسی نظر خود را بیان کرد. امام رضاء علیه السلام که در آن مجلس شرف حضور داشتند، ساکت نشسته بودند. در این میان مأمون از آن حضرت درخواست نمود تا در این باره نظر خویش را بیان فرماید. امام رضاء علیه السلام در پاسخ فرمود: «من در این باره تجربیاتی دارم که درستی آن را با آزمایش، گذشت زمان و بهره‌مندی از دانش گذشتگان دریافته‌ام که عذری برای ندانستن و وانهادن این تجربیات وجود ندارد.»

آورده‌اند که مأمون در آن روز عازم بلخ بود و شتابان بدان دیار رفت و امام رضاء علیه السلام در نیشابور ماند. آن‌گاه، مأمون از بلخ نامه‌ای به امام رضاء علیه السلام نوشت و از ایشان خواست که به وعده‌اش عمل کند. امام رضاء علیه السلام پس از دریافت نامه، رساله‌ای در این باره نگاشت. (مجلسی، ۱۴۰۳، ۳۰۷/۵۹؛ زینی، ۱۳۶۶، ۲)

قرآینی چون اعتراف شیخ طوسی در کتاب الفهرست (طوسی، ۱۴۲۰، ۲۲۳)، ابن شهر آشوب در معالم العلماء (ابن شهر آشوب، ۱۳۵۳، ۱۰۳) و مجلسی در بحار الانوار (مجلسی، ۱۴۰۳، ۱۱/۱)، شهرت روایی رساله ذهبیه و وجود نسخه‌های خطی از این کتاب باعث شده تا این کتاب به امام رضاء علیه السلام نسبت داده شود و در صحت و سقم این انتساب افرادی چون علامه عسکری (زینی، ۱۳۶۶، ۱۰۳)، محمد کاظم طباطبایی و هادی نصیری (نصیری و طباطبایی، ۱/۱۷، ۵-۱۱) و افراد دیگر به پژوهش پرداخته‌اند و بعضاً شبهاتی را نیز مطرح کرده‌اند که در این مقاله به برخی از آنها پاسخ داد می‌شود.

۱. نسخه‌های رساله ذهبیه

رساله ذهبیه با اختلافاتی که در متن آنها وجود دارد، دارای نسخه‌هایی است که بطور خلاصه عبارتند از:

الف- نسخه کتابخانه فاتح ترکیه: ترجمه فارسی رساله ذهبیه به قلم حسن بن ابراهیم سلماسی در سال ۶۱۴ قمری ثبت شده به شماره ۵۲۹۷/۴ و نسخه‌ای دیگر در کتابخانه بغداد وهبی ترکیه به شماره ۱۴۸۸/۹ می‌باشد که نشان دهنده وجود نسخه عربی این کتاب، قبل از این تاریخ است. (نصیری و طباطبایی، ۱/۱۷، ۶)

ب- نسخه کتابخانه آقای حکیم عراق: کهن‌ترین نسخه عربی رساله ذهبیه به خط عبدالرحمن، معروف به ابوبکر بن عبدالله کرخی که در ذی‌حجه سال ۷۱۵ قمری، نگارش شده است. این نسخه در کتابخانه عمومی آقای حکیم در نجف اشرف به شماره ۲۳۷ نگهداری می‌شود. دارای سند است (حافظیان، ۱۳۶۹، ۱۳۶۶/۳؛ دریایی، ۱۳۸۹، ۳۸) ولی متن آن، قدری اضطراب دارد.

ج- نسخه کتابخانه اسکوریال اسپانیا: این نسخه در ضمن مجموعه‌ای، به شماره ۷۰۷ ثبت شده است. (نصیری و طباطبایی، ۱/۱۷، ۶)

د- نسخه‌ای به خط علی بن عبدالعالی کرکی، مورد استشهاد علامه مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۳، ۳۰۶/۵۹؛ دریایی، ۱۳۸۹، ۳۸)، نسخه خطی نامعلوم (۱۱ هجری) (نجف، ۱۴۰۲، ۱۸) و نسخه‌ای دیگر به خط «مهماندوسی» (۱۱۱۶ هجری) همگی در کتابخانه عمومی الامام الحکیم در نجف اشرف موجود می‌باشند. (نجف، ۱۴۰۲، ۱۸)

۲. اختلاف در نسخه‌های رساله ذهبیه

با مطالعه به عمل آمده در بخش‌هایی از نسخه‌های موجود رساله ذهبیه به این نتیجه رسیدیم که عبارات این رساله در نسخه‌های مختلف با زیادت و نقصان فراوانی وارد شده و بعضی از شارحان این رساله در ذیل پاورقی‌های خود به آن اشاره کرده و بعضاً عبارات‌های صحیح را نیز گوشزد کرده‌اند. از جمله آقای محمد مهدی نجف. (نجف، ۱۴۰۲، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۱۶-۲۰ و...).

از این سخنان برمی‌آید که متن رساله ذهبیه در طی گذشت زمان دچار تحریف و تغییر شده و این امر، دسترسی به متن صحیح را بسیار مشکل می‌کند. لذا باید گفت نمی‌توان تمام متن کنونی رساله ذهبیه را به امام رضا علیه السلام نسبت داد.



۳. شروح و ترجمه‌های رساله ذهبیه

ترجمه‌ها و شروحي که به زبان عربي و فارسي بر اين رساله نگاشته شده بسيار فراوان مي‌باشد که به چند نمونه از آن اشاره مي‌شود: (برای اطلاعات بیشتر زینی، ۱۳۶۶، ۲، ۱۰۵-۱۰۶)

الف- قدیم‌ترین شرح برای این رساله، ترجمه «علوی برای طب رضوی» سیدضیاء الدین ابی الرضا فضل الله بن علی راوندی متوفی به سال ۵۴۸ هجری.

ب- ترجمه ذهبیه مولی فیض الله عصاره تستری (۱۰۷۸ قمری)، موجود در کتابخانه مشکاة دانشگاه تهران.

ج- ترجمه ذهبیه، محمدباقر مجلسی، کتابخانه صدر، کاظمین. (زینی، ۱۳۶۶، ۲/۱۰۵-۱۰۶)

د- طب الرضا (طب و بهداشت از امام رضا علیه السلام)، امیرصادقی، ۱۳۸۱.

ه- طب الإمام الرضا علیه السلام (الرسالة الذهبية)، محمد مهدی نجف، ۱۴۰۲؛ (فتحی اکبرآبادی،

۱۳۹۳، ۲۲۱-۲۲۲)

چندین شرح و ترجمه دیگر به صورت نسخه‌های خطی و چاپی در کتابخانه آستان قدس رضوی موجود است که بیشتر آنها در ۱۰۰ سال اخیر با خط نستعلیق نگارش یافته است. (کتابخانه آستان قدس رضوی، بخش نسخ خطی)

۴. اسناد و طرق رساله ذهبیه

در ارزیابی اسناد رساله ذهبیه باید گفت علامه مجلسی گزارش نسبتاً جامعی از مجموعه اسناد فراهم آورده است. (مجلسی، ۱۴۰۳، ۳۰۶/۵۹-۳۰۷) وی این رساله را به دو طریق (به نقل از بعضی از افاضل) نقل می‌نماید:

طریق اول: موسی بن علی بن جابر السلامی از سدید الدین یحیی بن علبان الخازن از ابو محمد حسن بن محمد بن جمهور (مجلسی، ۱۴۰۳، ۳۰۷/۵۹).

طریق دوم: هارون بن موسی التلعکبری از محمد بن هشام بن سهل از حسن بن محمد بن جمهور از پدرش از امام رضا علیه السلام (مجلسی، ۱۴۰۳، ۳۰۷/۵۹).

ظاهراً طریقی دیگر نیز برای این رساله از طرف علامه عسکری بیان شده و آن طریق مرسلی است که نهایتاً به ابو محمد الحسن بن محمد نوفلی ختم می‌شود. (زینی، ۱۳۶۶، ۱۰۳)

ب. بررسی سندی رساله ذهبیه و پاسخگویی به شبهات مطرح شده

۱. شبهات آقایان نصیری و طباطبایی

ارزیابی اسناد

برخی از گزارش‌های موجود از رساله ذهبیه، از جمله گزارش مرحوم محقق کرکی، مرسل است. تمامی گزارش‌های مرسل و مسند هم در نهایت، به یک نفر، یعنی محمد بن جمهور عمی منتهی می‌شود. مشکل اصلی در میزان اعتبار سند نیز راوی اول آن یعنی محمد بن جمهور است. محمد بن جمهور در میان رجالیان، توثیق ندارد و متهم به غلو است (نجاشی، ۱۳۶۵، ۳۳۷؛ طوسی، ۱۴۲۰، ۴۱۳؛ ابن غضائری، ۱۳۶۴، ۹۲). نویسندگان فوق در بررسی‌های خویش سرانجام به این نتیجه می‌رسند که به دلیل تضعیف محمد بن جمهور از طرف رجالیونی چون ابن غضائری، نجاشی، شیخ طوسی و... هر چند که بقیه افراد سلسله رساله ذهبیه مشکلی نداشته باشند، اما چون اولین ناقل آن دارای تضعیف است؛ بنابراین سند رساله ذهبیه معتبر نیست (نصیری و طباطبایی، ۱/۱۷، ۷-۹). همچنین نویسندگان فوق طرق رساله ذهبیه را نیز به دلیل فاصله زمانی از مجلسی تا امام هشتم علیه السلام طریقی مرسل دانسته و نظر آیت‌الله خوئی را نیز که معتقد به صحیح بودن منقولات محمد بن جمهور از شیخ طوسی است، رد کرده و می‌گویند: چون شیخ طوسی از رساله ذهبیه نقلی ندارد، نمی‌توان رساله ذهبیه را جزء منقولات خالی از غلو محمد بن جمهور توسط شیخ طوسی دانست. (نصیری و طباطبایی، ۱/۱۷، ۷-۹).

۲. نظر علامه عسگری در اسناد رساله ذهبیه

علامه عسگری در این زمینه می‌نویسد: «نقل این رساله از امام رضا علیه السلام به تواتر رسیده است و ما (دکتر زینی) این رساله را به توسط حسن بن محمد بن جمهور به دست آوردیم که می‌گفت: از پدرش «محمد بن جمهور عمی» به وی رسیده ولی گاهی هم می‌گفت از جدش که در کتب رجال بنام «محمد بن جمهور» معروف بوده به وی رسیده است که او هم از تمیمی بصری نقل کرده، تمیمی بصری هم از پسر عمش، که معاصر حضرت امام رضا علیه السلام بوده نقل کرده که نسخه خطی این رساله در کتابخانه آیت‌الله عسگری در سامره بوده که از ابی محمد حسن بن محمد نوفلی روایت شده است. این شخص، حسن بن فضل بن یعقوب بن سعید بن نوفل بن حرث بن عبدالمطلب می‌باشد که نجاشی (نجاشی، ۱۳۶۵، ۵۱) درباره او می‌گوید: شخصی عالم، جلیل‌القدر و مورد اعتماد است که



از امام رضا علیه السلام نسخه رساله را روایت کرده و همچنین از ابی عبدالله و از ابوالحسن موسی. « (زینی، ۱۳۶۶، ۱۰۳) . . . «من (مرتضی عسگری) نسخه خطی این نامه را طبق روایت نوفلی (یکی از محدثین معروف) در کتابخانه (آیت الله عسگری) در سامره پیدا کردم. که دیدم...» (زینی، ۱۳۶۶، ۱۰۳).

وی در جایی دیگر می‌گوید: «رساله در علوم دین، اصول آن یا فروع آن نیست و هیچ مسئله مورد اختلافی بین مسلمین را دربر ندارد و چیز خارق عادت و طبیعت را نیز بیان نمی‌کند تا موجب شک در انتساب آن به معصوم شود.» (زینی، ۱۳۶۶، ۱۴۲)

۳-۲- نظر نگارنده:

با بررسی نظرات فوق باید گفت:

۱- از این جهت که محمد بن جمهور مورد خدشه و طعن همه رجالیان قرار گرفته و به همین دلیل آقایان نصیری و طباطبایی سند رساله ذهبیه را ضعیف می‌دانند، در نگاه اول، برداشت هر پژوهشگری نیز همین است؛ اما با کمی دقت در گفته‌های آقای نصیری و رجوع به مطالب شیخ طوسی، نتیجه کاملاً برعکس می‌شود؛ زیرا شیخ طوسی روایات منقول از محمد بن جمهور را خالی از غلو و تخلیط می‌داند و پس از این که کتابهای وی را نقل کرده از دو طریق این روایات را به وی متصل می‌سازد و گفته است که این جماعت آن چه که خالی از غلو و تخلیط است را بر ما روایت کرده‌اند و کتاب «رساله‌ی مذهبیه» نیز یکی از مجموعه روایاتی است که از غلو و تخلیط خالی بوده و به اعتراف شیخ طوسی به وی رسیده است (طوسی، ۱۴۲۰، ۴۱۳). حال اینکه چرا شیخ طوسی از روایات رساله مذهبیه استفاده نکرده است، ربطی به ضعف سندی رساله ذهبیه ندارد؛ زیرا شیخ با عبارت «کلهها» تمام منقولات محمد بن جمهور را خالی از غلو و تخلیط می‌داند؛ ضمناً لازم به ذکر است که جماعتی که شیخ طوسی روایات محمد بن جمهور را به نقل از آنان معرفی می‌کند، دو طریق هستند که به جز یک نفر از آنان همگی آنها ثقه می‌باشند و آن یک فرد نیز در توثیق و تضعیف مساوی است. این دو طریق عبارتند از:

الف- طریق اول: شیخ صدوق و پدرش که وثاقتشان جزء مسائل مشهور است، سعد بن عبدالله: ثقه (نجاشی، ۱۳۶۵، ۱۷۷)، احمد بن حسین بن سعید: توثیق و تضعیف مساوی است (خویی، ۱۴۱۳، ۷۵/۲)؛ لیکن ابن غضائری روایات او را سالم معرفی می‌کند (ابن غضائری، ۱۳۶۴، ۴۰/۱ و

(۴۱).

ب- طریق دوم: شیخ صدوق و پدرش، محمد بن حسن بن ولید (نجاشی، ۱۳۶۵، ۳۸۳؛ طوسی، ۱۴۲۰، ۴۴۲)، حسن بن متیل (نجاشی، ۱۳۶۵، ۴۹؛ طوسی، ۱۴۲۰، ۱۳۷)، محمد بن احمد العلوی (ابن داوود حلی، ۱۳۴۲، ۲۶۳) و عمرکی (نجاشی، ۱۳۶۵، ۳۰۳) که همگی با الفاظ توثیق به وثاقت آنان اذعان شده است.

بنابراین سند رساله ذهبیه از طریق شیخ طوسی به‌ویژه از طریق دوم تا محمد بن جمهور کاملاً صحیح است و خود می‌تواند به‌عنوان طریقی دیگر به غیر از طرقی باشد که مجلسی در بحارالانوار برای رساله ذهبیه آورده است و با این طریق مشکل ارسال در سایر طرق حل می‌گردد.

۲- به نظر می‌رسد مرسل بودن طرق سه‌گانه رساله ذهبیه در بحارالانوار ربطی به اصل رساله ذهبیه ندارد؛ به‌ویژه طریق سوم که مجلسی از آنان رساله ذهبیه را نقل می‌کند، همان طریقی است که در نسخه مرحوم کرخی وجود دارد. یعنی:

الف- هارون بن موسی التلعکبری (م ۳۸۵) از دیدگاه رجالین ثقه و جلیل‌القدر به حساب می‌آید (نجاشی، ۱۳۶۵، ۴۳۹؛ ابن داوود حلی، ۱۳۴۲، ۱۸۰).

ب- محمد بن همام بن سهل (م ۳۳۲) که در کتب رجالی به جای سهل، سهیل ذکر شده و شخصی کاملاً موثق می‌باشد و تلعکبری در سال ۳۲۳ از وی حدیث شنیده و اجازه دارد (نجاشی، ۱۳۶۵، ۳۸۰؛ طوسی، ۱۴۲۰، ۴۰۲؛ ابن داوود حلی، ۱۳۴۲، ۱۴۶).

ج- حسن بن محمد بن جمهور که وی نیز شخصی ثقه می‌باشد. (نجاشی، ۱۳۶۵، ۶۲؛ ابن داوود حلی، ۱۳۴۲، ۴۴).

لذا باید گفت اگر از تلعکبری تا زمان مجلسی ارسالی روی داده، مربوط به خطای نسخه‌برداران این نسخه است؛ زیرا هرچند که به گفته آقایان طباطبایی و نصیری در دو طریق اول و دوم مجلسی، روایان سند بعضاً نامعلوم می‌باشند، اما در طریق سوم از تلعکبری تا محمد بن جمهور کاملاً اتصال سند وجود دارد و روایان آن نیز کاملاً ثقه‌اند و اشکال وارده به محمد بن جمهور نیز با راهکار شیخ طوسی که قبلاً ذکر شد، حل می‌گردد.

امروزه در بسیاری از نسخ خطی رساله ذهبیه حتی نام ناسخ نیز وجود ندارد و ما نمی‌توانیم به دلیل این قبیل خطاها، اصل رساله ذهبیه را مرسل بدانیم؛ زیرا حداقل سخن آن است که تا زمان شیخ طوسی، این رساله مسند بوده است.



۳- علامه عسگری نیز - چنان که در بالا آوردیم - اعتراف می‌کند که سند رساله ذهبیه را به نقل از شخصی به نام «حسن بن محمد نوفلی» در کتابخانه آقای عسگری در سامراء دیده است. این شخص چنانکه آن مرحوم به نقل از نجاشی آورده، شخصی موثق و جلیل‌القدر است (فتحی اکبرآبادی، ۱۳۹۳، شماره ۴-۴-۲).

البته علامه عسگری از تمیم بصری یا پسر عمه او به‌عنوان اولین ناقل رساله ذهبیه نیز نام می‌برد که ما به سرگذشت این دو فرد دسترسی نیافتیم و به نظر می‌رسد با توجه به کتاب‌هایی که از وی نام برده احتمالاً در این امر خلطی صورت گرفته است؛ زیرا کتب نام برده شده توسط وی، همان کتب محمد بن جمهور می‌باشد.

ضمناً علامه مجلسی نیز رساله ذهبیه را از کتب مشهور در بین امامیه معرفی کرده و برخلاف کتاب «طب الاثمه (عَبَّاسِیَّه)» برادران بسطام که نویسنده آن را مجهول می‌داند، از رساله ذهبیه تمجید کرده (مجلسی، ۱۴۰۳، ۳۰/۱) و با سه طریق آن را در جلد ۵۹ بحارالانوار خویش آورده است. (مجلسی، ۱۴۰۳، ۳۰۶/۵۹ و ۳۰۷).

ج. بررسی محتوایی رساله ذهبیه و پاسخگویی به برخی از شبهات

۱. نقد محتوایی رساله ذهبیه به نقل از مقاله «پژوهشی در اعتبار رساله ذهبیه»

نویسندگان این مقاله قراین ضعف محتوایی رساله ذهبیه را به دو بخش برون‌متنی و درون‌متنی تقسیم کرده و در ذیل هر بخش به چند نمونه اشاره کرده‌اند. ما عیناً کلام آنان را ذکر کرده و در پایان هر بحث، به اثبات یا رد آن خواهیم پرداخت.

۱.۱. قراین برون‌متنی

مشابهت با متون طبّی معاصر با امام رضا (ع)

نویسندگان فوق در این بخش با ذکر نمونه‌ای از رساله ذهبیه و نمونه‌های مشابه از متون هم‌زمان با آن مانند الرساله الهارونیه، نگاشته مسیح بن حکم دمشقی، التذکره المأمونیه فی منافع الاغذیه، نگاشته جبرئیل بن بختیشوع و رساله بختیشوع للمأمون العباسی فی تدبیرالبدن و... می‌خواهند ثابت کنند که متن رساله ذهبیه برگرفته از متون مشابه زمان خود است و نامیدن این رساله به «ذهبیه» یا «مذهبه» و اعجاب مأمون از آن دلیل موجهی ندارد (نصیری و طباطبایی، ۱/۱۷، ۱۱) که ذیلاً به چند نمونه اشاره

می شود:

رسالة ذهبیه: «و لیکن الماء ماء السماء، إن قدر علیه و إلا فمن الماء العذب الذى ينبوعه من ناحية المشرق ماء براقا أبيض خفيفا، و هو القابل لما يعترضه على سرعة من السخونة و البرودة، و تلك دلالة على خفة الماء.» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۳۱۵/۵۹)

قال الحكيم ابقراط: «إن خير المياه ما نبع و جرى من ناحية المشرق و يكون مثل ذلك من المياه الفاضلة أبيض براقا و خفيفا طيب الريح ليس بمتغير الريح جدا و يسخن سريعا و يبرد سريعا، و يستدل بسرعة على استحالته على لطافته و خفته، و أما البطيء الاستحالة فإنه يدل على غلظه.» (طبري، ۱۸۷۹، ۳۵۱)

قال البقراط: «الماء الذى يسخن سريعا و يبرد سريعا هو اخف المياه (رهاوى، ۱۳۸۷، ۷۳) و ان ماء المطر أخف المياه و أصفاها و أعذبها و أرقها.» (رهاوى، ۱۳۸۷، ۷۲؛ نصیری و طباطبایی، ۱/۱۷، ۱۶-۱۷)

در نقد نمونه‌های فوق باید گفت:

نخست: منابع ارجاعی این مقاله دارای اشتباهات فراوان بوده و متن دوم را از یک صفحه نقل کرده‌اند، در حالی که این متن در دو صفحه متفاوت موجود است و ما از این پس فقط ارجاعات صحیح را می‌آوریم و به غلط‌های مکرر ارجاعی در این مقاله اشاره نخواهیم کرد؛ حتی در پاره‌ای از موارد نام کتب نیز اشتباه درج شده است.

دوم: تشابه متنی دلیل بر عدم انتساب رساله به امام رضا علیه السلام نمی‌باشد؛ زیرا امام علیه السلام در ابتدای رساله خویش به استفاده از تجارب سلف این امر اشاره کرده و این تجارب اعم از علوم ائمه علیهم السلام و دانش پزشکان قبل از امام می‌باشد که امام رضا علیه السلام به دلیل صحیح بودن این علوم در جهت اشاعه آن کوشیده و در واقع با آوردن نظریات طبای قدیم در این رساله بر اهمیت عقل و تجربه مهر تأیید زده است.

سوم: در دو متن فوق اشاره‌ای به آب باران برای استفاده در درمان نشده اما امام رضا علیه السلام ابتدا آب باران را وسیله درمان و در صورت نبودن آن به آب مشرق اشاره کرده است که همین تفاوت رساله ذهبیه با دو متن فوق است؛ زیرا قطعاً آب باران در آن زمان که هیچ آلودگی خارجی وجود نداشته از تمام آب‌های روی زمین پاک‌تر بوده است.

رسالة ذهبیه: «فمن اراد حفظ الاسنان فليأخذ قرن الايل محرقا و كزمازجا و سعدا و وردا و سنبل



الطيب و حب الاثل اجزاء سواء و ملحا اندر انبار ربع جزء فیدق الجميع ناعما و یستن به...» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۳۱۷).

قال جالینوس: «(فی حفظ الاسنان)... و یحفظ السواک و السنون، و لا یؤکل الحارّ بعقب البارد و لا البارد بعقب الحارّ. سنون یحفظ علی الاسنان صحتها، صفتها: قرن الاثل محرق، و کزمازک، و ورد، و سنبل الطیب اجزاء سواء، ملح اندر انبار ربع جزء و یستنّ به...» (نصیری و طباطبایی، ۱۷/۱، ۱۷).

در این باره نیز باید گفت:

نخست: امام در دستورالعمل خویش در بسیاری از داروهای حفظ دندان نظر جالینوس را تأیید می نماید؛ لیکن داروهای دیگری مانند سعد و حب الاثل را در حفظ دندان اضافه می نماید و به مسواک زدن و عدم خوردنی های سرد و گرم بعد از هم که امری شایع بوده، اشاره نکرده است.

دوم: امام از فرد می خواهد تا این مواد را کاملاً درهم آمیخته و نرم بکوبد تا در مسواک زدن با آن به دندان آسیبی نرسد؛ لیکن جالینوس از این امر غفلت کرده است.

رساله ذهبیه: «و اللبن و النبیذ الذی یشربه أهله إذا اجتمعوا ولد النقرس و البرص» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۳۲۱/۵۹).

رساله بختیشوع للمأمون: «النبيذ و اللبن اذا اجتمعوا و لّد النقرس و البرص.» (نصیری و طباطبایی، ۱۷/۱، ۱۷).

در این زمینه باید گفت:

نخست: جبرئیل بن بختیشوع اندکی قبل از شهادت امام رضا علیه السلام از زندان آزاد شده و در همان زمان نیز مورد توجه مأمون نبوده و محبوبیت وی در نزد مأمون چند سال پس از شهادت امام رضا علیه السلام اتفاق افتاده (ابن اصبیعه، ۲۰۰۱، ۱۷/۲) و به احتمال قوی وی این رساله را بعد از شهادت ایشان نگاشته است؛ لذا نمی توانیم بگوئیم که عبارت رساله ذهبیه برگرفته از رساله مأمونیه است.

دوم: عبارات فوق با الفاظ دیگر از ابن ماسویه نیز نقل شده است (دریایی، ۱۳۸۹، ۱۱۳). وی نیز از جمله کسانی است که معاصر با امام رضا علیه السلام می باشد و بعید نیست که وی نیز سخنان خود را از امام رضا علیه السلام اخذ کرده باشد.

سوم: این که شراب عاملی برای نقرس است در کتب رازی نیز بدان اشاره شده است. (رازی، ۱۴۲۲، ۳/۶۶۶ و ۵۰۴).

بنابراین تشابه متنی نمی تواند دلیل بر اخذ آن متن از دیگری باشد؛ زیرا نسخه پزشکی شایع ممکن

است مورد استفاده هر شخصی قرار گیرد و این انتظار که امام نباید علوم پزشکی زمان خویش را در رساله بیاورد، کاملاً امری نادرست است و استدلال بدان کافی نیست.

عدم حضور جبرائیل بن بختیشوع در مجلس مأمون

نویسندگان فوق زندانی بودن جبرائیل بن بختیشوع در سال‌های ۲۰۱ تا ۲۰۳ در منطقه «حضره» را دلیل بر مغایرت رساله ذهبیه با شرایط تاریخی وقت گرفته و حضور جبرائیل بن بختیشوع در مجلس مأمون را که در رساله ذهبیه آمده نشانه نادرستی آن می‌دانند. (ابن‌اصیبعه، ۲۰۰۱، ۱۶۷-۱۶۸ به نقل از نصیری و طباطبایی، ۱۷/۱، ۱۱-۱۲) در این باره باید گفت:

نخست: ارجاع نویسندگان فوق به عیون الانباء با هر چایی که باشد دارای اشکال است؛ زیرا ما با بررسی چاپ‌های مختلف این کتاب ارجاع نویسندگان فوق را نادرست یافتیم.

دوم: نویسنده عیون الانباء در متن عربی و ترجمه فارسی آن پس از ذکر زندگی جبرائیل بن بختیشوع از سال ۱۷۵ تا آخر عمر وی یعنی ۲۱۳، می‌گوید که در سال ۲۰۲ جبرائیل به دلیل درمان خارق‌العاده حسن بن سهل با وساطت وی و به فرمان مأمون آزاد می‌گردد و این امر هیچ منافاتی با تشکیل جلسه مأمون و حضور جبرائیل در این جلسه در حوالی سال‌های ۲۰۱ تا ۲۰۳ ندارد؛ زیرا ممکن است مجلس امام رضا علیه‌السلام و مأمون در سال ۲۰۲ تشکیل شده باشد که همزمان با آزاد شدن جبرائیل بوده که به تازگی از مقربان مأمون نیز شده است. (ابن‌اصیبعه، ۲۰۰۱، ۱۷/۲)

۲. قرائن درون‌متنی

نویسندگان فوق به نمونه‌هایی به‌عنوان قرائن درون‌متنی در رد رساله ذهبیه اشاره کرده‌اند که عیناً آورده و به نقد آن می‌پردازیم:

تشکیل جلسه در نیشابور

در بیشتر گزارش‌ها از تشکیل این جلسه در نیشابور سخن گفته شده است؛ در حالی که امام رضا علیه‌السلام هیچ‌گاه به همراه مأمون در نیشابور حضور نداشته‌اند. آنگاه که امام رضا علیه‌السلام از مدینه به نیشابور وارد شدند، مأمون در مرو بود و آن هنگام که ایشان همراه با مأمون از مرو به خراسان باز گشت، امام رضا علیه‌السلام قبل از رسیدن به نیشابور، در قریه سناباد به شهادت رسید (نصیری و طباطبایی، ۱۷/۱، ۱۳).



در رد نظر فوق باید گفت:

نخست: سخن فوق دارای هیچ مرجع استنادی نیست.

دوم: در رد و اثبات هر چیز باید با دلایل قطعی و یقینی سخن گفت نه از روی حدس و گمان؛ زیرا با مطالعه‌ای که ما در کتب مختلف به عمل آوردیم برخی از کتاب‌ها سال وفات امام را ۲۰۲ (جهضمی و...، ۱۳۷۵، ۱۴۲۶/۱۳۸۴م، ۰.۸۳) و اکثراً ۲۰۳ (طبری، ۱۸۷۹، ۱۴۶/۵؛ یعقوبی، ۱۳۷۱، ۲۹۵/۱؛ حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵، ۹۱/۱؛ ابن اثیر، ۱۳۷۸، ۱۵۹/۳) ذکر کرده‌اند. برخی از این کتب سن امام رضا علیه السلام را ۴۹ سال (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵، ۹۱/۱؛ جهضمی و...، ۱۴۲۶، ۸۳) و برخی ۴۴ سال (یعقوبی، ۱۳۷۱، ۲۹۵/۱) ذکر کرده‌اند؛ لیکن اگر سال تولد امام رضا علیه السلام ۱۴۸ هجری باشد و شهادتشان در سال ۲۰۳ هجری اتفاق افتاده باشد، (ابن اثیر، ۱۳۷۸، ۱۵۹/۳) سن آن حضرت حدود ۵۵ سال می‌باشد. بنابراین مشاهده می‌شود که در اموری مانند ذکر سنوات ولادت و شهادت، سفر امرا به مکانهای مختلف، مکان حضور اشخاص در یک جلسه و... اختلاف در بین مورخان فراوان است. بعضی‌ها به دلایلی چون مسائل سیاسی و عقیدتی به ذکر وقایعی می‌پردازند و یا از آن چشم‌پوشی می‌نمایند و عدم ذکر نشست امام و مأمون در نیشابور، چون با قطع و یقین ثابت نشده است، نمی‌تواند صدور رساله ذهبیه از امام را خدشه‌دار سازد.

سوم: در تاریخ نیشابور نام امام رضا علیه السلام با شماره ۵۲۲ در زمره کسانی است که به نیشابور آمده‌اند؛ (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵، ۹۱) هم‌چنین شخصی با نام «عبدالله بن هارون بن مأمون بن الرشید الرشید امیرالمؤمنین» با شماره ۴۶۱ نیز در همین کتاب آمده (همو، ۸۸). که به احتمال زیاد به دلیل ذکر لفظ امیرالمؤمنین مراد از این شخص همان مأمون است و لفظ (بن) بین کلمه هارون و مأمون از اشتباهات کسانی است که این کتاب را تلخیص کرده‌اند و در این صورت احتمال حضور امام همراه با مأمون در نیشابور تقویت می‌گردد.

چهارم: با توجه به روابط حسنه‌ای که بین امام رضا علیه السلام و مأمون ولو به شکل ظاهری برقرار بوده و مورخان نیز بدان اعتراف دارند، احتمال تشکیل چنین جلسه‌ای بسیار زیاد است (طبری، ۱۸۷۹، ۱۴۰/۵ و ۱۴۶؛ یعقوبی، ۱۳۷۱، ۲۹۵/۱؛ ابن اثیر، ۱۳۷۸، ۱۵۹/۳). حتی ابن اثیر احتمال مسموم کردن امام توسط مأمون را بسیار بعید می‌داند (ابن اثیر، ۱۳۷۸، ۱۵۹/۳).

حجامت و دوره آن

در این رساله آمده است که فاصله حجامت باید به مقدار گذشت سالیان عمر شخص باشد. فرد

بیست ساله، هر بیست روز حجامت کند و فرد سی ساله و چهل ساله، پس از گذشت سی یا چهل روز. این دستور، با تجویز پزشکان در فاصله بین دو حجامت، عدم حجامت پس از شصت سال، عدم حجامت کودک کمتر از دو سال و بیش از شش سال و... منافات دارد. (نصیری و طباطبایی، ۱۷/۱، ۱۴).

در باره مطالب فوق نیز باید گفت:

نخست نویسندگان فوق برای گفتار خویش هیچ مأخذ علمی ارائه نکرده‌اند و خوانندگان محترم می‌توانند با رجوع به اصل مقاله صحت گفتار ما را مشاهده کنند.

دوم: به جز رساله ذهبیه، برخی از روایات دیگر نیز وجود دارد که به حجامت زیر دو سال و کودکان چند ماهه اشاره کرده‌اند که به ظاهر چنین کاری مخالف علم پزشکی است (فتحی اکبرآبادی، ۱۳۹۳، ۱۸۳) اما بطور قطع و یقین علم آن را رد نکرده و شاید در آینده بر خلاف نظرات امروز، دانشمندان پزشکی آن را بپذیرند؛ زیرا امور تجربی نیازمند زمان می‌باشند.

سوم: شاید این بخش از رساله ذهبیه نیز جزء سخنان امام رضا علیه السلام نباشد و به مرور زمان بدان راه یافته باشد.

عدم خوردن صبحانه و شام

در رساله ذهبیه، توصیه غذایی به مأمون این گونه است: یک روز، تنها یک وعده غذا پس از هشت ساعت از برآمدن آفتاب و روز دیگر، دو وعده غذا صبحانه و شام، یعنی سه وعده غذا در دو روز (مجلسی، ۱۴۰۳، ۳۱۱/۵۹).

این دستور غذایی، با روایات فراوانی که توصیه اکید به خوردن شام (عشا) دارند، در تعارض است. روایات ما تأکید بر عدم ترک شام دارند؛ (محمدی ری شهری، ۲/۴۷۷-۴۸۳) در حالی که پزشکان کهن، بر ترک خوردن شام اصرار داشته‌اند. (کلینی، ۱۳۸۸، ۶/۲۸۹، ح ض ۱۰)

جالب آنکه دستور غذایی سه وعده در دو روز، دستوری پزشکی است که توسط پزشکان سنتی بر آن تأکید شده است. (ابن سینا، ۱۳۸۹، ۱/۲۳۰)

در قسمتی از رساله ذهبیه آمده است: «کذا أمر جدی محمد علیاً فی کلّ یوم وجبة و فی غدة وجبتین» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۳۱۱/۵۹) این سخن نیز شاذ است و مؤیدی در متون روایی ندارد. روایات توصیه‌کننده به صبحانه و شام نیز با آن تعارض دارند. (نصیری و طباطبایی، ۱۷/۱، ۱۵) در نقد نظرات فوق باید گفت:



نخست: این بخش از عبارات رساله ذهبیه که در قسمت بالا بدان استشهاد شده است در تمامی نسخه‌های خطی این رساله یکسان نمی‌باشد. زیرا آقای محمد مهدی نجف در پاورقی‌های همین عبارات اشاره کرده که بعد از عبارت «بمضی من النهار ثمان ساعات» در نسخه کرخی عبارت «اکلة واحدة» اضافه بر سایر نسخ می‌باشد و در نسخه اصلی یعنی همان نسخه مرحوم کرخی عبارت «أو ثلاث أكلات فی یومین» به صورت «فی یوم» آمده است. ایشان عبارت «فی یوم» را صحیح‌تر از عبارت «یومین» می‌داند (علی بن موسی الرضا ع: ۱۴۰۲، ۱۶) به نظر می‌رسد سخن شارح طب الرضا ع با کنار هم قرار دادن کل عبارات صحیح باشد؛ زیرا اگر هشت ساعت از روز گذشته به عنوان اولین وعده غذایی محاسبه کنیم به طور طبیعی هر روز شامل سه وعده غذایی می‌شود و کاملاً با عرف زمانه سازگاری دارد و دیگر نیازی به توجیهاات سه وعده غذایی در دوروز نیست.

دوم: نویسندگان این مقاله که به شدت در بخش سندی، رساله ذهبیه را ضعیف می‌شمارند، برای رد برخی از بخش‌های این رساله به‌ویژه در قسمت فوق، خود به احادیث ضعیف‌السندی متوسل شده‌اند که در بحث ترک عشاء در کتاب دانشنامه پزشکی بدان استشهاد شده است؛ زیرا با مطالعه‌ای که در بخش «اکل» کتاب فوق به عمل آمد و با جستجوی برخی از احادیث آن در منابع اصلی به این نتیجه رسیدیم که بسیاری از احادیث ترک العشاء بی‌سند و یا ضعیف‌السندی می‌باشند که برای نمونه به سه حدیث اشاره می‌کنیم:

حدیث اول: «عنه عن القاسم بن یحیی عن جده الحسن بن راشد عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله ع قال قال أمير المؤمنين ع: عشاء الأنبياء بعد العتمة فلا تدعوا العشاء فإن ترک العشاء خراب البدن؛ شام خوردن پیامبران، پس از تاریکی شب بوده است. آن را وامگذارید؛ چرا که واگذارند آن، ویرانی تن است.» (برقی، ۱۳۷۱، ۴۲۰/۲؛ محمدی ری شهری، ۱۳۸۵، ۱۶۲/۲-۱۶۳).

قاسم بن یحیی (ابن غضائری، ۸۶؛ نجاشی، ۱۳۶۵، ۳۱۶؛ ابن داوود حلی، ۱۳۴۲، ۲۴۸) و حسن بن راشد (طوسی، ۱۴۲۰، ۱۳۷) - نوه و پدر بزرگ - هر دو در کتب رجالی یا ضعیف یا مجهول الحال می‌باشند که در سلسله سند حدیث فوق قرار دارند.

حدیث دوم: «عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن محمد بن ابی نصر، عن حماد بن عثمان، عن الوليد بن صبيح، قال: سمعت أبا عبد الله ع يقول: «لا خير لمن دخل في السن أن يبیت خفيفاً، بل يبیت ممتلئاً خیر له» (کلینی، ۱۳۸۸، ۳۵۱/۱۲؛ محمدی ری شهری، ۱۳۸۵، ۱۶۲-۱۶۳) - امام صادق ع: «برای کسی که پا به سن نهاده، خوب نیست با شکم سبک بخوابد؛ بلکه اگر با

شکم پر بخوابد، برایش بهتر است.»

سهل بن زیاد که جزء ناقلان حدیث است، از نظر ابن غضائری جداً ضعیف و در دین و روایت فاسد (ابن غضائری، ۱۳۶۴، ۱/۶۷) و نجاشی (نجاشی، ۱۳۶۵، ۱۸۵؛ طوسی، ۱۴۲۰، ۲۲۸) وی را ضعیف شمرده و گفته است که به حدیث وی اعتمادی نیست و شیخ طوسی نیز وی را ضعیف می‌داند (نجاشی، ۱۳۶۵، ۱۸۵). علامه مجلسی نیز این حدیث را بنا بر مشهور ضعیف می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۴، ۱۰/۲۲). ضمناً باید گفت از لحاظ علمی و آنچه که در بین مردم مشهور است، خوابیدن با شکم پر برای هر شخصی مضر است و این ضرر برای پیران قطعاً بیشتر است.

حدیث سوم: «عن الصادق علیه السلام قال: «لا تدع العشاء و لو بثلاث لقم بملح؛ خوردن شام را وامگذار، هر چند به سه لقمه (نان) با نمک باشد.» (طبرسی، ۱۴۱۲، ۱۹۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ۳۴۵/۶۳؛ نوری، ۱۴۰۸، ۲۶۶/۱۶؛ محمدی ری شهری، ۱۳۸۵، ۱۶۲/۲-۱۶۳).

این حدیث نیز به دلیل بی‌سند بودن کاملاً ضعیف است. در منابع نخستین نیز هیچ سندی برای آن یافت نشد.

سوم: شاید دستور امام رضا علیه السلام به مأمون یک دستور شخصی بوده و با توجه به شرایط جسمی وی صادر شده باشد؛ زیرا از این قبیل دستورات طبی برای اشخاص از طرف ائمه علیهم السلام در منابع حدیثی فراوان یافت می‌شود که جنبه عمومی ندارد.

چهارم: ما زمانی می‌توانیم تجارب طب سنتی را با روایات رد کنیم که مستندات ما احادیث صحیح‌السند باشد؛ زیرا حداقل سخن این است که دستورات تجربی اطباء با آزمایش بر افراد مختلف به مرور زمان به دست آمده و امام نیز در اول رساله بدان اشاره کرده است. امروزه نیز خوابیدن با شکم سبک امری پسندیده برای مردم به حساب می‌آید.

۳. ادبیات رساله ذهبیه

ادبیات به کار رفته در رساله ذهبیه، تفاوتی آشکار با روایات طبی شیعه دارد؛ همچنان که مشابهت تام با نگاشته‌های طب یونانی و هندی دارد؛ اگر چه در برخی از موارد با آن نیز مخالفت دارد (نصیری و طباطبایی، ۱۷/۱، ۱۵).

در این زمینه نیز باید گفت:

نخست: نویسندگان این مقاله، هیچ نمونه‌ای برای سخنان خویش به‌عنوان مستندات علمی مطرح



نکرده‌اند.

دوم: متن رساله ذهبیه، مجموعه‌ای از دستورالعمل‌های پزشکی است و قطعاً باید ادبیات آن نیز مطابق با این رشته باشد و ما هیچ تفاوتی بین ادبیات این رساله و سایر احادیث پزشکی مشاهده نکردیم؛ زیرا در بسیاری از احادیث دیگر نیز دستورات مشابه وجود دارد که دارای چنین ادبیاتی است که در رساله ذهبیه وجود دارد. دستوراتی چون حجامت، حمام کردن، نوره کشیدن، ساختن داروهای مختلف در درمان و خواص فصول در سایر احادیث نیز یافت می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳، ۳۰۷/۵۹-۳۳۰). ضمناً چنان‌که امام خود نیز اشاره فرموده از دستاوردهای پزشکی قدیم در این رساله آورده که این تطبیق ادبیاتی امری عجیب به نظر نمی‌رسد.

سوم: امام رضا علیه السلام در این رساله خود را به‌عنوان طبیبی انگاشته که می‌خواهد برای درمان مأمون و افراد دیگر دستورالعمل‌های پزشکی صادر کند؛ لذا باید این دستورات دارای ادبیاتی باشد که سایر اطباء از آن استفاده می‌کنند.

واژگان به‌کار رفته در رساله ذهبیه

این واژگان نیز با واژگان روایات طبی، متفاوت و با واژگان مصادر پزشکی، مشابه است؛ واژه‌هایی هم‌چون: قرن‌الایتل، کزمازج، حبّ الاثل، ملح اندرانی، افاقیا، سکباج، مرزنجوش، شیرخشت، آبزن، تمریخ، ثجیرالعصفر و . . .

بسیاری از این واژه‌ها فارسی و برخی نیز ویژه پزشکان یونان و غیر یونان بوده و در روایات طبی نیز به آنها اشاره نشده است (نصیری و طباطبایی، ۱۷/۱، ۱۶).
در این‌باره باید گفت:

با بررسی گسترده که در کتب روایی، طبی و لغت به عمل آمد، تمام واژه‌های فوق کاملاً معرب بوده و بیشتر آنها در کتب روایی به کار رفته و برخی از آنها که در کتب روایی وجود ندارد در لغت‌نامه‌های عربی و یا کتب پزشکی به زبان عربی وجود دارد؛ لذا نظر نویسندگان فوق در فارسی بودن این واژه‌ها، یونانی بودن برخی از آنها و غیر عربی بودن آن کاملاً رد می‌گردد. واژه‌های مورد استشهاد در نظر فوق همگی در علوم پزشکی قدیم به کار رفته و سایر معصومان نیز در بسیاری از موارد از این واژه‌ها استفاده کرده‌اند. در ذیل به تعدادی از این واژه‌ها اشاره می‌کنیم: (برای مطالعه بیشتر فتحی اکبرآبادی، ۱۳۹۳،

۲۴۶-۲۵۰)

قرن الاَیَل: شاخ گوزن، در پاورقی شرح کافی آمده است: الاَیَل به معنای گوزن یا تیزی قلّه کوه و در فارسی بدان بز کوهی یا گوزن گویند. (کلینی، ۱۳۸۸، ۶/۲۱۰). و در روایت است: «... و قال فی ایل یصطاده رجل فتقطعه الناس...» (طوسی، ۱۴۰۷، ۹/۳۴) - «... و درباره گوزن فرمود: «مردی آن را صید کرد و مردم آن را قطعه قطعه کردند...» و «... و اذا صاح الأیَل یقول حسبی الله و نعم الوکیل...» (راوندی، ۱۴۰۹، ۲۱/۲۵) - «... و چون گوزن فریاد کشید گفت خدا مرا بس است و او بهترین وکیل است...»

سکباج: آش سرکه (جزّ، ۱۳۷۹، ۲/۱۱۹۸)، در روایت آمده: «دخلت علی ابی عبدالله ع و هو یأکل سکباج بلحم البقر...؛ بر ابی عبدالله صادق علیه السلام وارد شدم در حالی که (آن حضرت) آش سرکه را با گوشت گاو تناول می نمود...» (برقی، ۱۳۷۱، ۲/۴۰۳). ضمناً در روایتی لقب «حسن بن علی بن فضل» سکباج ذکر شده (کلینی، ۱۳۸۸، ۶/۴۷۱) که احتمالاً به دلیل خوردن زیاد آش سرکه بدان مشهور شده است.

مرزنجوش: مرزنجوش معرب «مرزنگوش» فارسی است (مظفرزاده، ۱۳۸۳، ۹۱۹؛ بستانی، ۱۳۷۵، ۸۰۶). این واژه چنان دارای کاربرد گسترده‌ای در زبان عربی است که حتی فارسی زبانان نیز آن را در کتب پزشکی فارسی به شکل معرب آن به کار برده‌اند و از قدیم تاکنون این واژه در صدها اثر علمی دیده می‌شود (کحال، ۱۳۸۷، ۳۴۸ و ۳۹۴؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۹، ۱۶/۲، ۱۴۳، ۲۴۴، ۲۹۰ و...؛ ابن‌رزین تجیبی، ۱۳۸۸، ۲۷۷ و ۲۷۸؛ بلدی، ۱۹۸۰، ۲۵۳؛ ابن‌جزار قیروانی، ۱۳۸۸، ۱۸۱، ۱۲۵ و ۱۳۹؛ تمیمی، ۱۴۲۰، ۱۷۵-۱۷۶-۶۷۱ و...؛ رازی، ۱۴۱۲، ۳۸/۱، ۵۱، ۵۵، رازی، ۱۴۲۲، ۱۴۶؛ و...؛ ابوعلی، ۱۳۸۸، ۴۴؛ دمشقی، ۱۳۸۸، ۱۴۹/۱؛ ابن‌زهیر، ۱۴۰۳، ۴۵۰/۲، ۴۷۶، ۵۲۹ و ۵۳۴؛ عطار اسرائیلی، ۱۳۸۳، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۱ و...). طبرسی یکی از باب‌های مکارم‌الاخلاق را به مرزنجوش اختصاص داده و در ذیل آن به چندین روایت اشاره نموده است. ذیلاً به دو روایت که واژه مرزنجوش در آنها آمده است اشاره می‌شود:

- «إن العترة هونیت مثل المرزنجوش ینبت متفرقا و برکاتهم منبثة فی المشرق و المغرب؛ اهل بیت عترت مانند گیاهی هستند که چون مرزنجوش به صوت متفرق می‌رویند در حالی که برکات آنها در مشرق و مغرب گسترده شده است» (صدوق، ۱۳۷۲، ۹۳).



- «قال رسول الله ﷺ عليك بالمرزنجوش فشموه فإنه جيد للخشام؛ بر شما باد بر مرزنجوش (یعنی آن را به کار برید) پس آن را بیوئید؛ زیرا برای بینی سودمند است.» (طبرسی، ۱۴۱۲ق/۱۳۷۰ش، ۴۵).

تفاوت عبارات رساله ذهبیه با مبادی علم امام علیه السلام

در مقدمه رساله ذهبیه، آگاهی نویسنده از این امور، بنا بر تجربه شخصی و اختبار (آزمایش) دانسته شده است: «عندی من ذلك ما جربته و عرفت صحته بالاختبار و مرور الايام، مع ما وقفتی علیه من مضی من السلف مما لا یسع الانسان جهله و لا یعذر فی ترکه» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۳۰۷/۵۹).

روشن است که این عبارت، با مبادی علم امام و دانش افزایی غیبی او تفاوت آشکار دارد. (نصیری و طباطبایی، ۱۷/۱، ۱۶)

در رد نظرات فوق باید گفت:

جملات امام در عبارات فوق هیچ خدشه‌ای به مبادی علم امام وارد نمی‌کند؛ زیرا:
نخست: تجربه امری است که به مرور زمان و در طی زندگی برای انسان حاصل می‌شود و هیچ اشکالی ندارد که کسب دانش امام از پدران بزرگوارش به‌عنوان تجربه زندگی مطرح گردد.
دوم: امام در این رساله از علوم پزشکی زمانه نیز بهره برده است و با علم لدنی خود بخش صحیح آن را انتخاب و بخش ناصواب آن را ترک نموده و در کلام خویش از آن به‌عنوان آزمایش و تجربه یاد نموده؛ زیرا به مرور زمان و در طی ایام بر امام مکشوف شده است.

سوم: شاید کلمات فوق از روی عزت نفس و کرامتی است که در وجود امام وجود دارد و هر چند که به این امور علم لدنی داشته است؛ اما برای فهم افکار عمومی جامعه و جلوگیری از هر نوع شبهه‌انگیزی از مقام خویش تنزل کرده و خود را به‌سان پزشکانی دانسته که به آزمایش و اختبار دست می‌زنند. چنان‌که در قرآن کریم نیز درباره پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ؛ خدا از تو درگذرد! چرا به آنان اجازه دادی» (توبه: ۴۳)

امام رضا علیه السلام در پاسخ به مأمون که از مفهوم آیه سؤال کردند فرمودند: این آیه از قبیل «به در می‌گویم، دیوار گوش کند» می‌باشد، خداوند به ظاهر با پیامبرش صحبت کرده ولی منظور اصلی، امت بوده است (ابن بابویه، ۱۳۷۲، ۱/۴۱۲-۴۱۳). در ادامه امام به چند آیه دیگر نیز استشهاد فرموده است.

استفاده امام از تجارب پزشکی قدما در این رساله، علم امام را ثابت می‌کند و بر خلاف این تصور نشان دهنده علم لدنی امام نیز می‌باشد؛ زیرا تشخیص صحت و سقم تجارب قدما برای شخصی که به آموزش روزمره پزشکی نپرداخته است، جز با دریافت لدنی به دست نمی‌آید.

نتیجه‌گیری

در پایان این بحث بطور اجمال باید گفت: برخی از طرق رساله ذهبیه، مرسل و برخی مسند است. به جز طریق محمد بن جمهور، طریق حسن بن محمد نوفلی نیز برای رساله ذهبیه وجود دارد. هرچند که در طرق کنونی نسخه‌های ذهبیه ارسال وجود دارد، نهایت سخن در سند رساله ذهبیه این است که این رساله از لحاظ سندی ضعیف نیست؛ زیرا ارسال سند، مربوط به خطای نسخه‌برداران این رساله از قرن پنجم به بعد می‌باشد. لیکن به دلیل اختلافاتی که از لحاظ متنی در نسخه‌های مختلف دیده می‌شود، به نظر می‌رسد در طی اعصار مختلف، بر آن مطالبی افزوده شده که شایسته است با بررسی دقیق محتوایی، کلام امام را از سخنان دیگران جدا ساخت. در بخش محتوایی نیز در صورتی که بتوان تحریفات رساله ذهبیه را تشخیص داد، می‌توان به این رساله عمل نمود و از مباحث پزشکی آن بهره‌برداری کرد.



فهرست منابع

۱. ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، عیون الأنباء فی طبقات الأطباء، قاهرة: هیئته المصریه العامه للکتاب، چاپ اول، ۲۰۰۱م.
۲. ابن اثیر، علی بن محمد، الکامل فی التاریخ، دار الکتب العربی، بیروت: ۱۳۷۸ق.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، ترجمه عیون أخبار الرضا عليه السلام، ترجمه غفاری و مستفید، تهران: نشر صدوق، چاپ اول، ۱۳۷۲ش.
۴. ابن جزار قیروانی، احمد بن ابراهیم، کتاب فی المعده و أمراضها و مداواتها، تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران، چاپ اول، ۱۳۸۸ش.
۵. ابن داوود حلی، حسن بن علی، رجال، تهران: دانشگاه تهران: چاپ اول، ۱۳۴۲ش.
۶. ابن رزین تجیبی، علی بن محمد، فضالة الخوان فی طبیبات الطعام و الألوان، تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران، چاپ اول، ۱۳۸۸ش.
۷. ابن زهر، عبدالملک، التیسیر فی المداواة و التدبیر، دمشق: دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله، قانون (ترجمه شرفکندی)، مترجم: عبدالرحمن، شرفکندی، تهران: سروش، چاپ دهم، ۱۳۸۹ش.
۹. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، معالم العلماء، تهران: مطبعة الفردین، ۱۳۵۳ق.
۱۰. ابن غضائری، احمد بن حسین واسطی بغدادی، رجال، محقق و مصحح: محمد رضا حسینی، قم: دارالحدیث، چاپ اول، ۱۳۶۴ش.
۱۱. ابوعلی، خواص الأشياء، مترجم: محمد بن زکریا رازی، قم: مجمع ذخائر اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۸ش.
۱۲. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، قم: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۷۱ق.
۱۳. بروکلمان، کارل، تاریخ الادب العربی، ترجمه: سید یعقوب بکر، بیروت: دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۲۶ق/۲۰۰۵م.
۱۴. بستانی، فؤاد افرا، فرهنگ ابجدی، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۵ش.
۱۵. بلدی، احمد بن محمد، تدبیر الحبالی و الأطفال و الصبیان و حفظ صحتهم، بغداد، دار

- الرشید للنشر، چاپ اول، ۱۹۸۰م.
۱۶. تمیمی، محمدبن احمد، مادة البقاء فی إصلاح فساد الهواء والتحرز من ضرر الأوباء، قاهره: معهد المخطوطات العربية، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
۱۷. جر، خلیل، فرهنگ لاروس عربی به فارسی، مترجم: سیدحمید طیبیان، تهران: سپهر، چاپ دهم، ۱۳۷۹ش.
۱۸. جهضمی، نصر، تاریخ اهل البيت، تحقیق: سید محمد رضا حسینی، قم: مؤسسه آل البيت، قم: ۱۴۲۶ق/۱۳۸۴م.
۱۹. حافظیان، ابوالفضل، فهرست عکسی کتابخانه آقای مرعشی، قم: کتابخانه آقای مرعشی نجفی، ۱۳۶۹ش.
۲۰. حاکم نیشابوری، ابوعبدالله محمد بن عبدالله بن محمد بن حمدویه، تاریخ نیشابور، تهران: نشر آکه، ۱۳۷۵ش.
۲۱. خوبی، سید ابوالقاسم موسوی، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة، بی نا، ۱۴۱۳ق.
۲۲. دریایی، محمد، نامه زرین سلامت (ترجمه رساله ذهبیه امام هشتم)، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۹ش.
۲۳. دمشقی، مسیح بن حکم، الرسالة الهارونیه، تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران، ۱۳۸۸ش.
۲۴. رازی، محمد بن زکریا، تقاسیم العلل (کتاب التقسیم والتشجیر)، حلب: منشورات جامعه حلب معهد التراث العلمی العربی، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۲۵. الحاوی فی الطب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
۲۶. رهاوی، اسحق بن علی، أدب الطیب، تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران، چاپ اول، ۱۳۸۷ش.
۲۷. زینی، عبد الصاحب، طب و درمان در اسلام، ترجمه طب الرضا و طب الصادق علیهما السلام، محقق: مرتضی عسکری، مترجم: کاظمی خلخالی، تهران: فؤاد، چاپ سوم، ۱۳۶۶ش.
۲۸. صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی، معانی الاخبار، مترجم: عبدالعلی محمدی شاهرودی، تهران: دار الکتب الاسلامی، ۱۳۷۲ش.
۲۹. طبرسی، حسن بن فضل، مکارم الأخلاق، قم: الشریف الرضی، چاپ چهارم، ۱۴۱۲ق/۱۳۷۰ش.



۳۰. طبری، ابی جعفر محمد بن جریر، تاریخ طبری، لیدن، بریل، ۱۸۷۹م.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
۳۲. طوسی، محمد بن حسن، فهرست کتب الشیعه و اصولهم و اسماء المصنفین و اصحاب الاصول، قم: مکتبه المحقق الطباطبائی، ۱۴۲۰ق.
۳۳. عطار اسرائیلی، داود بن ابی نصر، منهاج الدکان و دستور الأعیان فی أعمال و تراکیب الأدویه النافعة للأبدان، تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران، چاپ اول، ۱۳۸۳ش.
۳۴. علی بن موسی الرضا علیه السلام، طب الإمام الرضا علیه السلام (الرسالة الذهبية)، محقق: محمد مهدی نجف، قم: دارالخيام، ۱۴۰۲ق.
۳۵. فتحی اکبرآبادی، رساله دکتری بررسی و تحلیل احادیث طبی با تأکید بر رساله ذهبیه، دانشگاه آزاد، واحد علوم و تحقیقات، تهران: شهریور ۱۳۹۳ش.
۳۶. قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله، الخرائج و الجرائح، محقق و مصحح: مؤسسة الإمام المهدي علیه السلام، قم: مؤسسه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، ۱۴۰۹ق.
۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ق.
۳۸. کحال، علی بن عیسی، تذکرة الکحالین، تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران، چاپ اول، ۱۳۸۷ش.
۳۹. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت: مؤسسة الوفاء، دوم، ۱۴۰۳ق.
۴۰. مجلسی، محمد باقر، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران: دارالکتب الإسلامیه، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
۴۱. محمدی ری شهری، محمد، دانشنامه احادیث پزشکی (ری شهری)، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، چاپ ششم، ۱۳۸۵ش.
۴۲. مظفر زاده، باقر، ترجمه الصیدنة فی الطب (داروشناسی در پزشکی)، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، گروه نشر آثار، چاپ اول، ۱۳۸۳ش.
۴۳. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین بقم المشرفة، قم: ۱۳۶۵ش.
۴۴. نصیری، هادی و محمد کاظم طباطبائی، پژوهشی در اعتبار رساله ذهبیه، مجله علوم حدیث، سال هفدهم، شماره اول.

۴۵. نوری، حسین بن محمدتقی، مستدرک الوسائل، بیروت: مؤسسة آل البيت علیہ السلام لإحياء التراث، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
۴۶. یعقوبی، أحمد بن اسحاق، تاریخ یعقوبی، تهران: شرکت انتشارت علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱ش.



An Analysis of Narrations Forbidding Quranic Argumentation against the Kharijites*

Mustafa Abbasi Moqaddam^۱

Seyyed Muhammad Mousavi^۲

Abstract

According to a well-known narration, Amir al-Mu'minin Ali (A.S) sent Ibn Abbas to the Kharijites during the time of Safin and the course of arbitration, forbidding him from "controversy" or "conflict" with them through the Quran. In the beginning, it seems that the Imam, by arguing that the Quran accepts various aspects and has multiple possible meanings, forbade relying on the Quran in debating and puts the argument or conflict with the assistance of the Prophet's tradition (sunnah) as an effective solution for Ibn Abbas. The most important question here is that given the emphasis of the Quran and the Prophet's tradition (sunnah) on the need to refer to and rely on the Quran in all circumstances, especially in trials, why he has in the events like Siffin, proscribed to protest by the Quran and rely on verses of revelation against the Kharijites' stand? In this research, it was identified by descriptive-analytical method and in a research perspective; First: The relation of transferring from the Quran to the Prophet's tradition (sunnah) is the relation of referring the example to the parable (embodied truth). It seems that the ground of Quranic verses are alike concept and concept can accept several interpretations (ta'wil) but the Prophet's tradition (sunnah) as being embodied reality and meaning is alike the instance and there is no possibility of change and transformation in it and according to Imam, there is no escape from it. Second: The Amir al-Mu'minin (A.S) has not been in the position of an absolute and universal prohibition against arguing with the Quran, and this special prohibition has been due to the characteristics of the intellectual system and the moral system of its special audience i.e. the Kharijites.

Keywords: Imam Ali, Quran, Sunnah, Controversy (and Debating), Conflict, Kharijites.

*. Date of receiving: ۲۲, ۰۴, ۲۰۲۱ -Date of approval: ۲۰, ۱۲, ۲۰۲۱.

۱. Assistant Professor of Quranic and Hadith Sciences, Kashan University;
(abasi۱۲۳@gmail.com)

۲. MA Student of Quran and Hadith Sciences, Kashan University, (Corresponding Author);
(seyyedmosavi۱۳۷@gmail.com).





تحلیل روایات نهی از احتجاج قرآنی با خوارج*

مصطفی عباسی مقدم^۱ - سید محمد موسوی^۲

چکیده

بر اساس روایت مشهوری، امیرمؤمنان علی علیه السلام در هنگامه صفین و جریان حکمیت، با فرستادن ابن عباس به سوی خوارج، وی را از «مخاصمه» یا «محاچه» با ایشان به وسیله قرآن نهی فرمود. در اوان کلام به نظر می‌رسد آن حضرت با این استدلال که قرآن پذیرنده وجوه گوناگون و دارای معانی احتمالی چندگانه است، از تکیه بر قرآن در مخاصمه نهی فرموده و محاچه یا مخاصمه با کمک سنت نبوی را به‌عنوان راهکاری موثر فراروی ابن عباس قرار می‌دهد. مهم‌ترین پرسش در این‌جا آن است که با عنایت به تأکیدات قرآن و سنت نبوی بر لزوم مراجعه و تمسک به قرآن در همه احوال، به‌ویژه در فتنه‌ها، چرا آن حضرت در هنگامه فتن‌های مانند صفین، از احتجاج به قرآن و تکیه بر آیات وحی در برابر موضع‌گیری‌های خوارج نهی فرموده است؟ در این جستار با روش توصیفی - تحلیلی و در نگاهی تحقیقی مشخص گردید؛ اولاً: نسبت ارجاع از قرآن به سنت نبوی، نسبت رجوع مثال به مُثَلّ (حقیقت مجسم‌شده) است گویی پهنه آیات قرآن از قبیل مفهوم است و مفهوم نیز می‌تواند تأویل‌های متعددی را پذیرا باشد اما سنت نبوی - صورت و تجسم به نسبت معنی و حقیقت - به‌عنوان مصداق وجود یافته و امکان تغییر و تبدل در آن وجود ندارد و به قول امام راه‌گریزی از آن وجود ندارد. ثانیاً: امیرمؤمنان علیه السلام در مقام نهی مطلق و همگانی از محاچه با قرآن نبوده است و این نهی خاص، به‌خاطر ویژگی‌های دستگاه فکری و نظام اخلاقی مخاطبان ویژه آن یعنی خوارج بوده است.

واژگان کلیدی: امام علی، قرآن، سنت، محاچه، مخاصمه، خوارج.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۲ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۹/۲۹.

۱. استادیار رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان؛ (abasi1234@gmail.com).

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان، (نویسنده مسئول): (seyyedmosavi1375@gmail.com).



مقدمه

به گواهی تاریخ جریان‌های مخالف و در تعارض با شیوه حکومتی حضرت علی به جنگ نظامی علیه حضرت علی مبادرت ورزیدند. می‌توان گفت مهم‌ترین نبرد ایشان، مقابله با جریان "خوارج" بود. نبرد حضرت علی با مارقین، نبرد افکار و عقاید با یکدیگر بود چرا که مبنای نبرد خوارج با امیرالمؤمنین بر سر آیه شریفه «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (انعام/۵۷) "فرمان و حکم فقط به دست خداست" شروع گردید. پرواضح است اولین رویکرد حضرت علی در برخورد با خوارج، روشنگری اعتقادی با کمک یاران بود. با جستجو در منابع تاریخی درمی‌یابیم که صعصعه بن صوحان، مالک اشتر، قیس و ابن عباس مناظرات و مباحثاتی را با خوارج داشته‌اند. (نک: ابن اثیر، بی‌تا، ۱۳۷/۳؛ مجلسی، بی‌تا، ۵۶۶/۸؛ ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا، ۲۱۷/۲-۲۱۹)

مطلب مهمی که از نظرگاه برخی از جویندگان حقیقت مغفول مانده و قرار است در این نوشتار درباره آن کاوش نماییم آن است که چرا حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ در توجیه عبدالله بن عباس برای احتجاج با خوارج، وی را از محاجه یا مخاصمه بوسیله قرآن نهی فرمود. در فرمان آن حضرت چنین آمده است: «لَا تُخَاصِمُهُم بِالْقُرْآنِ فَإِنَّ الْقُرْآنَ حَمَلٌ ذُو وُجُوهِ تَقُولُ وَ يَقُولُونَ وَ لَكُنْ خَاصِمُهُم بِالسُّنَّةِ فَإِنَّهُمْ لَنْ يَجِدُوا عَنْهَا مَحِيصًا»^۱ با ایشان با قرآن مخاصمه نکن زیرا قرآن احتمالات و توجیهاست بسیار در بر دارد می‌گویی و می‌گویند. بلکه با آنان به سنت احتجاج کن و دلیل آور، زیرا آن‌ها هرگز از استدلال به سنت گریز گاهی نمی‌یابند" (نهج البلاغه: نامه ۷۷).

از این توصیه نورانی حضرت علی استفاده می‌شود که علت نهی از مخاصمه با قرآن "ذو وجوه" بودن آیات قرآن بوده است. به عبارتی استناد صرف به ظاهر آیات قرآن چه بسا موجب برداشت‌های متفاوت و اختلاف در امت اسلامی شود، پس نمی‌توان در رفع منازعات بدان تمسک کرد؛ در حالی که از سویی در قرآن شاهد آیاتی هستیم که مطلقاً قرآن را هدایت‌گر، مایه یادآوری، تذکره، میزان و فرقان برای آدمیان معرفی می‌کند: (إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّذِي هِيَ أَقْوَمُ) (اسراء/۹) و (فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ) (زخرف/۴۳) و (فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعَيْدِ) (ق/۴۵).

همچنین روایات ائمه اطهار علیهم السلام بطور مکرر برای مبارزه با فتنه‌ها ما را به قرآن کریم ارجاع داده‌اند که در جوامع حدیثی با تعبیری همچون «اتباع»، «تمسک»، «عمل» و «شعار» آمده

است. (نک: البیهقی، ۱۴۱۹: ۱۵/۱۰؛ متقی هندی، ۱۴۰۹: ۲۹۴/۹؛ نهج البلاغه: حکمت ۱۰۴؛ شیخ مفید، ۱۳۶۴: ۱۳۳/۱) رسول اکرم می فرماید: «فَإِذَا التَّبَسَّتْ عَلَيْكُمْ الْفِتْنُ كَقَطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ فَعَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ» (کلینی، ۱۳۶۳: ۵۹۸/۲) پس هر گاه آشوب‌ها چون شب تاریک شما را فرا گرفت به قرآن رو آورید. در کلامی دیگر از امیرالمؤمنین در وصف قرآن مشاهده می‌شود که ایشان در خطبه‌ای فرمود: «فَأَسْتَشْفُوهُ مِنْ أَدْوَانِكُمْ وَ اسْتَعِينُوا بِهِ عَلَى لَأْوَائِكُمْ، فَإِنَّ فِيهِ شِفَاءٌ مِنْ أَكْبَرِ الدَّاءِ وَ هُوَ الْكُفْرُ وَ النِّفَاقُ وَ الْغَى وَ الضَّلَالُ» (نهج البلاغه: خطبه ۱۷۶) پس درمان خود را از قرآن بخواهید، و در سختی‌ها از قرآن یاری بطلبید، که در قرآن درمان بزرگ‌ترین بیماری‌ها یعنی کفر و نفاق و سرکشی و گمراهی است. در روایتی دیگر از رسول خدا، قرآن رافع اختلاف امت و مانع شکل‌گیری فتنه‌های اجتماعی قلمداد شده و این که کسی که از معارف آن پیروی نماید در دام فتنه‌ها اسیر نخواهد شد چنان‌که فرمودند: «القرآن هُدًى مِنَ الضَّلَالَةِ وَ تَبْيَانٌ مِنَ الْعَمَى وَ اسْتِقَالَةٌ مِنَ الْعَثْرَةِ وَ نُورٌ مِنَ الظُّلْمَةِ وَ صِينَاءٌ مِنَ الْأَحْدَاثِ وَ عِصْمَةٌ مِنَ الْهَلَكَةِ وَ رُشْدٌ مِنَ الْغَوَايَةِ وَ بَيَانٌ مِنَ الْيَقِينِ وَ بَلَاغٌ مِنَ الدُّنْيَا إِلَى الْآخِرَةِ وَ فِيهِ كَمَالٌ دِينِكُمْ وَ مَا عَدِلَ عَنِ الْقُرْآنِ إِلَّا إِلَى النَّارِ» (کلینی، ۱۳۶۳: ۶۰۰/۲)؛ قرآن هدایتی در دل گمراهی و روشنگری در کوری است و نگهدارنده‌ای است از لغزش و نوری است در تاریکی و در پیش آمدها روشنی بخش است. نگهدارنده‌ای در برابر هلاکت هاست و رشدی است بر فراز گمراهی‌ها؛ پیام رسایی از دنیا تا آخرت است و در آن کمال دین نهفته است و آن کس که از قرآن عدول کند، جایگاه او در آتش خواهد بود.

بدین ترتیب، با توجه به ادله نقلی فوق که قرآن را بهترین مرجع رفع مشکلات و درگیری‌های مسلمین معرفی نموده، این که خطاب امیرالمؤمنین به عبدالله بن عباس چنین صراحت دارد که قرآن کریم به سبب پذیرش احتمالات متعدد نمی‌تواند این کارکرد را داشته باشد و باید برای ساماندهی اختلاف فکری و نزاع اجتماعی با گروهی خاص تنها به سنت نبوی تمسک شود، تعارض آشکاری ایجاد می‌کند که در این جستار برای حل آن فرضیه‌های زیر قابل تصور می‌باشند:

۱. صرف نظر از تاکید قرآن و احادیث بر مراجعه به قرآن در هنگامه اختلافات اجتماعی و پرهیز از بی‌توجهی به آیات که موجب اختلاف در امت اسلامی می‌شود؛ از آن جا که خوارج، انسان‌های سطحی‌نگر و ظاهرینی بودند، چند چهرگی و تشابه بعضی از آیات قرآن باعث می‌شد که اینان نتوانند حق را از باطل تشخیص دهند. بنابراین از شمول امر به مراجعه استثناء شده‌اند. به سخن دیگر با نظام فکری مبتنی بر ظاهر گرایی هرگز نمی‌توان فهم جامع از آیات وحی را انتظار داشت.



۲. از آن‌جا که خوارج بخاطر انحراف فکری و رفتاری و دشمنی با امیر مؤمنان، هیچ‌گونه پایبندی به معانی آیات بخصوص آن‌چه توسط وی و یارانش بیان شود نداشتند، علی‌ع یاران خود را از محاجه با آنان به استناد قرآن نهی فرمود.

۳. چنان که برخی از نسخه‌های روایت گواهی می‌دهد نهی امیر مؤمنان شامل مخاصمه با خوارج به سبک خودشان اما به استناد قرآن بوده است نه محاجه؛ چرا که بنا بر مباحث لغوی مقاله مفهوم و عناصر درونی این دو واژه متفاوتند و مخاصمه چون قدری تندتر و به جدال و دشمنی نزدیکتر است مورد نهی قرار گرفته است. بنابراین محاجه با قرآن در هر شرایط با هر کس مجاز و مطلوب است.

۴. سفارش حضرت علی به ابن عباس در واقع تعریضی بر سیاست منع و نقل سنت و سیره نبوی بود؛ بدین معنا که در دوران خلفا جریان منع کتابت احادیث رسول اکرم باعث شد مردم به مرور زمان از آموزه‌ها و دستورات رسول اکرم فاصله بگیرند و آن حضرت در برابر این روش ناصواب، آن‌ها را به مراجعه به سنت معتبر و راستین نبوی ارجاع می‌دهد.

با تتبع صورت گرفته درباره پیشینه این موضوع می‌توان گفت در این باره پژوهش مستقلی به نحو جزئی صورت نگرفته است لکن مقالات و پایان‌نامه‌های متعددی درباره اعتقادات و منش رفتاری و سرنوشت خوارج به رشته تحریر درآمده است که ذیلاً به آن اشاره می‌کنیم:

۱. پایان‌نامه‌ای با عنوان «ویژگی‌های اعتقادی خوارج و علل انحراف آنان» توسط محبوه علیکاهی باعدل در دانشگاه آزاد اسلامی در سال ۱۳۹۲ دفاع شده است که در آن نویسنده کوشیده است چهره مقدس مآب خوارج را شناسایی نماید و در مورد نحوه شکل‌گیری خوارج و خصوصیات فکری، اخلاقی و روحیات آنان مطالبی جمع‌آوری نموده است.

۲. در پایان‌نامه دیگری با عنوان «بررسی احتجاجات حضرت امیر با خوارج» در دانشگاه آزاد اسلامی توسط طیبه قبله نوشته‌شده و در آن خوارج را انسان‌هایی پرخاشگر و خشک و خشن معرفی نموده که بر امام خود خروج نمودند و او را کافر تلقی کردند. در این پایان‌نامه به بعضی از ویژگی‌های خوارج نظیر دنیاطلبی، ریاست طلبی و کج فهمی از دین اشاره شده است و در خلال بحث به احتجاجات حضرت امیر برای تبیین ماجرای حکمیت قلم رانده شده است. از نتایجی که این پژوهش بدان دست‌یازیده می‌توان به مجادله احسن حضرت امیر با خوارج و تکیه بر قرآن و سنت اشاره نمود.

۳. پایان‌نامه دیگری با موضوع «بررسی مبانی فکری خوارج براساس قرآن و نهج‌البلاغه» نوشته ابوالقاسم فلاح نژاد در سال ۱۳۹۵ در دانشگاه مازنداران با روش توصیفی تحلیلی و رویکرد کتابخانه‌ای

به بررسی مبانی فکری خوارج پرداخته و جریان وهابیت در عصر حاضر را متولد جریان خوارج در صدر اسلام قلمداد نموده است و به وجوه مشترک بین وهابیت و خوارج اشاراتی داشته است.

۴. مقاله «باورها و فرقه‌های خوارج» نوشته یعقوب جعفری چاپ شده در مجله معارف عقلی در سال ۱۳۸۶ از جمله مقالاتی است که به طور محدود درباره یکی از انشعابات خوارج یعنی فرقه اباضیه سخن گفته و تأکید می‌کند که این گروه به دلیل عقاید تند و تکفیری خویش جایگاهی در جامعه اسلامی نیافتند و به تدریج از هم پاشیدند.

۵. مقاله «خاستگاه سیاسی و اجتماعی خوارج» نوشته علی بیات در مجله اسلام پژوهی در سال ۱۳۸۵ به جریان سیاسی و اجتماعی خوارج می‌پردازد. این جستار به زمینه‌های شکل‌گیری و برآمدن خوارج از سپاه امیرالمؤمنین و نه شام و نیز درون‌مایه‌های سیاسی، فکری و ماهیت اجتماعی خوارج مطالبی را بیان می‌کند.

۶. مقاله دیگری با عنوان «مبانی اولیه عقاید خوارج» نوشته زهرا رستارک و دیگران چاپ شده در مجله تاریخ ایران اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی می‌توان نام برد که نویسنده سعی می‌کند با تکیه با منابع دست اول و مکتوب به تشریح عقاید اولیه و عمومی خوارج بپردازد.

با توجه به پیشینه مذکور، نگارندگان بر این عقیده‌اند که چرایی نهی امیرالمؤمنین از مخاصمه با قرآن تاکنون بطور کامل و جامع بررسی و پاسخ داده نشده و ضروری است با رهیافتی نو، به ابعاد و زوایای نهی امیرالمؤمنین از مخاصمه با قرآن مورد کاوش قرار گیرد.

الف. مفهوم‌شناسی

ابتدا ضروری است برای درک توصیف "حمال ذو وجوه" و فهم دقیق توصیه امیرالمؤمنین، به تبیین معنای لغوی و اصطلاحی واژگان این روایت بپردازیم.

۱. وجوه

وجوه به حسب ساختمان لغوی از «وجه» ریشه گرفته و به معنای «مستقبل کل شیء» رو به روی هر چیزی (فراهیدی، ۶۶/۴؛ فیومی، ۶۴۹/۲؛ ابن‌سیده، ۱۴۲۱: ۳۶/۱)، شناخته شده (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۵۵۵/۱۳؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۱۰/۱۹) می‌باشد. بعضی از لغت دانان، برای وجه احتمالات متعددی قائل شده است، نظیر "وجه الانسان"، "وجه النهار"، "وجه الکلام" و "وجه القوم" (ابن درید، بی تا: ۴۹۸/۱؛ فیروزآبادی، بی تا، ۳۱۲/۴).



صاحب کتاب مفردات به تفصیل درباره وجه چنین می‌نویسد:

«معنی اصلی وَجْهٌ چهره و صورت است؛ (فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ) (المائدة/ ۶) و (تَغْشَى وُجُوهَهُمُ النَّارُ) (ابراهیم/ ۵۰) از آنجا که وجه یا صورت نخستین عضو است که بنظر می‌آید و شریف‌ترین عضو ظاهر بدن است برای برخورد اولیه از هر چیزی بکار رفته است و برای بهترین و اولین شکل هر چیز بکار می‌رود می‌گویند- وجه کذا- و وَجْهَ النَّهَارِ- روی آن چیز و چهره روز. و چه بسا از ذات هم به وَجْهٌ تعبیر شود.» (راغب اصفهانی، بی تا: ۸۵۵، ذیل ماده وجه)

در ادامه راغب اصفهانی بر استعاره بودن لفظ وجه در بعضی استعمالات قرآنی اشاره می‌کند:

«آیه شریفه (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا) (الروم/ ۳۰) معنی وجه به‌طور استعاره به معنی مذهب و راه شریعت است. تعبیر "فلان وَجْهٌ الْقَوْمِ" یعنی او چهره ملت است مثل عبارات "عینهم و راسهم" است یعنی او چشم و سر مردم و ملت است و از این قبیل استعارات» (همان، ص ۸۵۶).

با این حساب معنای مجازی وجه، همان است که جمع آن وجوه می‌باشد و اصطلاح "وجوه و نظائر" از آن گرفته شده است (عباسی مقدم و دیگران، بازخوانی وجوه و نظائر در قرآن، ص ۷۹).

تعبیر "حمال ذو وجوه" بی ارتباط با علم وجوه و نظائر در علوم قرآن نیست. وجوه در علوم قرآنی به‌عنوان یک علم شناخته می‌شود و جزء علوم ارزشمندی است که در شناخت و فهم کلمات و آیات قرآن نقش به‌سزایی دارد. نخستین کتاب درباره این علم به قرن دوم هجری یعنی کتاب مقاتل بن سلیمان "الاشباه و النظائر فی القرآن الکریم" باز می‌گردد. مقاتل بن سلیمان در کتاب خود روایتی از رسول اکرم نقل می‌کند که زمانی آدمی به درجه فهم کامل خواهد رسید که وجوه زیاد قرآن را بفهمد (سیوطی، ۱۴۰۷: ۱/ ۴۸۸). به همین جهت بعضی از دانشمندان قرآن‌پژوه به علم وجوه - نظائر توجه زیادی نموده‌اند (تفلیسی، ۱۳۶۰: ۳).

تفلیسی در مقدمه کتاب وجوه قرآن آورده است: «مراد از وجوه، موضوع له کلمه نیست بلکه مستعمل فیه آن است و معانی مختلف کلمات در آیات، معانی حقیقی یا مجازی یا استعاری یا کنایی یا مشترک لفظی و معنوی می‌تواند باشد» (تفلیسی، ۱۳۶۰: ۱۵). بعضی دیگر نیز وجوه را معانی متعدد یک لفظ در یک متن دانسته‌اند (زرکشی، ۱۳۷۶: ۱/ ۱۰۲) و لیکن تعریف برتر و نزدیک‌تر به صواب در مورد وجوه به این صورت است که وجوه همان معنای کاربردی هریک از الفاظ در پهنه آیات قرآن است، امم از آن‌که آن معانی حقیقی باشد یا مجازی یا استعاری یا کنایی یا مصداقی و یا به‌صورت مشترک لفظی (نک: عباسی مقدم و دیگران، ۱۳۹۴: ۷۹-۸۲).

گفتنی است، شروع بحث در وجوه قرآن می‌تواند ناشی از تعبیر امیرالمؤمنین به ابن عباس باشد چرا که وی به ایشان فرمود: «به وسیله قرآن با خوارج مخاصمه نکن چرا که قرآن ذو وجوه است اما با سنت با آنان گفتگو کن» (سیوطی، ۱۴۰۷: ۴۸۸/۱).

استاد معرفت شاخه‌هایی را برای وجوه قرآن در نظر گرفته است که از جمله آن‌ها وجوه در کلماتِ افرادی هستند و گاه در جمله‌بندی‌های کلامی، که برای هر کدام شواهد بسیاری در قرآن یافت می‌شود از جمله:

الف) وجوه احتمالات معانی در کلماتِ افرادی (یوسف/۲۴) ب) وجوه محتمله در رابطه با جمله‌های کلامی (انفال/۲۴) است (نک: معرفت، ۱۳۹۷: ۱۳۱-۱۳۲)

بهر روی در بحث حاضر می‌توان وجوه ذکر شده در روایت علوی را ناظر به هر دو معنای اشاره شده فرض نمود.

۲. سنت

اندیشوران لغوی «سنت» را به معنای طریقه، روش و سیره اعم از سیره نیک یا سیره بد دانسته‌اند (طریحی، ۱۳۷۵: ۴۳۶/۲؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۸: ۳۹۹/۶؛ الجوهری، ۱۴۰۴: ۲۱۳۸/۵). سنت در اصطلاح فقها و علمای کلام، در برابر بدعت می‌باشد و منظور از آن، هر حکمی است که بر اساس اصول شریعت و قواعد دین مبین اسلام قرار دارد. و در اصطلاح متکلمین، سنت عبارت است از چیزی که وجودش بر عدم رجحان داد، رجحانی که مانع از ضد نیست، در نتیجه سنت از نظر اینان مستحب است. در اصطلاح علمای اصول، سنت عبارت از فعل، سخن و تقریر (تأیید با سکوت) پیامبر اگر در مقام قانونگذاری باشد، است. در این میان شیعه در معنای سنت قائل به توسعه و تعمیم شده است و آن قیدی را که علمای اصول ذکر کرده‌اند را برداشته و سنت را عبارت از کلیه افعال و سخنان و تقریرهایی می‌داند که از معصوم (اعم از پیامبر و ائمه (علیهم‌السلام)) سرزده باشد (حکیم، بی‌تا: ۶).

در تحقیق ما البته مراد از سنت بویژه وقتی در برابر قرآن به کار رفته عبارت از کلام و سیره رسول خدا در باره قضایای مرتبط با رویارویی دو جریان غالب سیاسی دینی متجلی در شخصیت علی ع و معاویه است که در ذهن و خاطره اصحاب تا دوران جنگ صفین مانده است.



۳. مخاصمه

مخاصمه مصدر باب مفاعله و از ریشه «خَصَم» گرفته شده است. از آن جا که معنای غالبی باب مفاعله بر "مشارکت" دلالت دارد مخاصمه زمانی است که دو نفر با یکدیگر بر سر یک موضوعی واحد به پیکار، دشمنی و عداوت پردازند (المطّرزی، ۲۰۰۸: ۲۵۸/۱؛ ابن‌درید، بی‌تا: ۶۰۵/۱) و در نهایت یک طرف با حجت بر دیگری غلبه پیدا کند (ابن‌منظور، ۱۴۰۸: ۱۸۰/۱۲، ابن‌سیده، بی‌تا، ۶۶/۵). متضاد این واژه نیز مصالحه خواهد بود. بعضی از لغت‌دانان گفته‌اند خصم به معنای دشمنی پنهان است (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۲۸۴، ذیل ماده خصم).

احمد بن فارس برای این واژه دو اصل معنایی بر می‌شمارد: ۱- المنازعة (کشمکش، ستیزه) ۲- جانب و عاء (کنار ظرف). در معنای اولی مذکر و مونث یکسان هستند و خصام مصدر دیگر این واژه محسوب می‌شود و گاهی هم بر خصوم جمع بسته می‌شود و ریشه آن از "خصم" آمده است لکن معنای دومی از ماده خصم آمده و پهلوی چیزی که دست آویزی بر آن است اطلاق می‌شود و به‌طور کلی کنار هر چیزی را که دستاویز دیگری بوده خصم گویند. طبق نظر ابن‌فارس، می‌توان معنای دوم را بر معنای اول بازگرداند و جانب و پهلوی هر چیزی که مورد تمایل افراد بوده همان معنای خصم است چنان‌که در مخاصمه (از ماده خصم) نیز بر روی یک جنبه و موضوع خاصی بحث و منازعه واقع می‌شود (نک: احمد بن فارس، ۱۸۷/۲).

بنظر می‌رسد معنای غالب در این لفظ دشمنی و سعی در غلبه با هر دستاویزی است نه احقاق حق.

۴. محاجه

از نظر اندیشمندان لغوی محاجه از ماده «حجج» گرفته شده و محاجه یا احتجاج به معنای خصومت ورزیدن، حجت آوردن، قصد کردن، استمرار، دوام، مجادله، مذاکره، بحث و گفتگوست (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۴۷۸/۱). این واژه با تمام مشتقاتش ۳۳ بار در قرآن کریم آمده است.

در اصل وضع به معنای قصد کردن بوده است (جوهری فارابی، ۳۰۳/۱) و محاجه به معنای «حَجَّجْتُهُ اَي غَلَبْتُهُ بِالْحَجَجِ التِّي اَدْلَيْتُ بِهَا» (ابن‌منظور، ج ۲، ص ۲۲۸؛ زبیدی، ج ۳، ص ۳۱۸) "حججته" یعنی بر او غلبه پیدا کردم با دلایل روشنی که او را به آن دلایل راهنمایی نمودم. به بیان دیگر محاجه یعنی این که در خصومت میان دو نفر یا چند نفر هر کس بخواهد حجت و راه روشن دیگری را

رد کند (راغب اصفهانی، بی تا: ۴۵۱؛ ازهری، ج ۳، ص ۲۵۳). چنان که پیداست در این لفظ، دلالت و قصد راهنمایی به چشم می خورد.

بنابر این محاجه به معنای بحث و گفتگو همراه با دلیل و برهان به قصد اثبات سخن خود است که یکی از انواع مناظره بوده و نسبت میان مناظره و محاجه، عموم و خصوص مطلق است؛ اما تفاوت مجادله و محاجه در این است که جدال برای بازگرداندن طرف از عقیده خود به کار می رود؛ اما حجاج برای دعوت او به یک عقیده و استدلال بر آن به کار رفته است. چنین می نماید از لحاظ مفهومی مجادله به محاجه نزدیکتر است؛ مخاصمه پافشاری بر بخشی از حقیقت و غفلت تعمدی از بخش های دیگر دلالت داشته و بر ادامه کشمش و ستیز بین طرفین و برای به کرسی نشاندن نظر طرفین بدون لحاظ واقعیت به کار گرفته می شود.

ب. بررسی نقل های مختلف روایت «لا تخاصمهم بالقرآن فان القرآن حمال ذو وجوه»^۱

برای تحلیلی صحیح از کلام ۷۷ نهج البلاغه باید نقل های متفاوت کلام حضرت علی، در مصادر مختلف مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد تا با فهم مفاد کلام حضرت و شناسایی گونه های مختلف نقل این سخن، معتبرترین تعبیر موجود از کلام امیرالمؤمنین انتخاب شود تا بابتی به سوی علت نهی از مخاصمه با قرآن گشوده گردد.

هنگامی امیرالمؤمنین عبدالله بن عباس را به سوی محل تجمع خوارج روانه نمود حضرت در نامه ای به وی توصیه ای نمود که در آن کلام آمده است: «... فَإِنَّ الْقُرْآنَ حَمَلٌ ذُو وَجُوٍّ...». سید رضی طبق روال معمول خویش و با توجه به پیش فرض های بنیادین خود در جمع آوری سخنان امیرالمؤمنین سند و مصدری برای نامه ۷۷ حضرت علی به ابن عباس ذکر نکرده است. با تتبع انجام گرفته برای نویسندگان این جستار واضح گردید که سخن حضرت علی به انحاء گوناگون در کتب روایی و تاریخی ذکر شده است که به یکایک آن خواهیم پرداخت.

روایت اول:

سید رضی با عنوان «ومن کتاب له علیها السلام لعبدالله بن عباس لما بعثه للاحتجاج

۱ به این دسته از روایات حمال ذو وجوه نیز گفته اند.



علی الخوارج» توصیه حضرت علی را چنین نقل می‌کند: «لَا تُخَاصِمُهُمْ بِالْقُرْآنِ فَإِنَّ الْقُرْآنَ حَمَلٌ ذُو وُجُوهِ تَقُولُ وَ يَقُولُونَ وَ لَكِنْ خَاصِمُهُمْ بِالسُّنَّةِ» (نهج البلاغه: نامه ۷۷).

بررسی:

قابطه روایاتی که تعبیر «مخاصمه» در آن بکار رفته به خوبی شرایط مناظره را برای مخاطبین ترسیم می‌کند. در جریان مناظره ابن عباس با خوارج مشخص است شرایط گفت و گو از فضای آرام خارج شده و فضای پرتلاطمی را شاهدیم؛ قهرا جو ملتهب عاری از هرگونه بحث منطقی و عالمانه خواهد بود. از این رو امیرالمؤمنین با در نظر گرفتن فضای پیش روی ابن عباس توصیه می‌کند تا با سنت قطعی نبوی به مناظره و گفتگو با خوارج بپردازد چرا که مسلمانان صدر اسلام با سنت نبوی مأنوس و دست‌گام فکری ایشان آشنای با آن بودند و از نظر حضرت با تکیه بر سنت نبوی گفتگو با خوارج سریع‌تر به نتیجه مطلوب می‌رسد. لازم به ذکر است که این دسته از روایات بیش‌تر هماهنگ با خصائص اخلاقی خوارج می‌باشد.

روایت دوم:

سیوطی در تفسیر خود روایت فوق را به دو طریق به نقل از ابن عباس از ابن سعد می‌آورد: در طریق اول راوی روایت، عکرمه است که می‌گوید: «قال سمعت ابن عباس يحدث عن الخوارج الذين انكروا الحكومة فاعتزلوا علي بن ابيطالب قال فاعتزل منهم اثنا عشر الفا فدعاني علي فقال اذهب اليهم فخاصمهم و ادعهم الى الكتاب و السنه و لا تحاجهم بالقرآن فانه ذو وجوه ولكن خاصمهم بالسنة» (سیوطی، الدر المنثور، ۱۴۰۷: ۱۵/۱) از ابن عباس شنیدم که پیرامون خوارج می‌گفت آن‌ها حکومت را انکار کرده و دوازده هزار نفر از آن‌ها از علی ابن ابی طالب کناره گرفته‌اند. علی از من خواست که به سوی آن‌ها رفته و با آن‌ها مناظره نموده و به قرآن و سنت دعوتشان کنم اما حضرت فرمود که با قرآن با آن‌ها احتجاج نکنم چرا که قرآن ذو وجوه است بلکه با سنت مخاصمه نمایم.

بررسی:

سیوطی برای این نقل سندی را ذکر ننموده است و به نوعی این روایت مُرسله محسوب می‌شود اما از آن‌جا که از لحاظ مضمون و محتوایی این روایت همگون و هم راستا با روایت قبل است می‌توان آن‌را مؤید و شاهدی برای روایت قبل در نظر گرفت. هر چند با دقت در این روایت، امیرالمؤمنین به ابن عباس تأکید می‌کند چند چهرگی و ذو وجوه بودن قرآن، مانع از این خواهد شد که بتوان از آیات

قرآن به عنوان مستند و دلیلی برای خوارج استفاده کرد چرا که به نظر می‌رسد فضای فکری حاکم بر خوارج مانع از این می‌شد که ابن عباس بتواند آیاتی را بر ایشان قرائت کند؛ از این رو امام علیه السلام تأکید نمودند از رهگذر مخاصمه ابن عباس بوسیله سنت نبوی، خوارج راه‌گیزی از آن نخواهند یافت و تسلیم حق خواهند شد کما این که گروه کثیری بنا به نقل تاریخ از نظر خود برگشتند.

علت امر حضرت می‌تواند ناشی از این باشد که هنوز سنت نبوی در اذهان صحابه و تابعین و همچنین خوارج وجود داشته و از عصر زندگانی رسول اکرم فاصله زیادی نگذشته بود، به همین روی ابن عباس می‌توانست از سنت نبوی برای اسکات خصم خوارج بهره‌برده و گروهی از ایشان که سلیم‌النفس بودند و فقط دچار شبهه شده بودند را از راه انحراف برهاند اما همانطور که تاریخ شهادت می‌دهد گروهی از خوارج که برابر امام علیه السلام در نهروان ایستادند کسانی بودند که شهوت عملی بر آنان غلبه نموده و حضرت حجت را برایشان تمام کرده بود. علت اختیار این وجه این است که نسبت ارجاع از قرآن به سنت نبوی، نسبت رجوع مثال به مُمَثَّل (حقیقت مجسم شده) است گویی پهنه آیات قرآن از قبیل مفهوم است و مفهوم نیز می‌تواند تأویل‌های متعددی را پذیرا باشد اما سنت نبوی - صورت و تجسم به نسبت معنی و حقیقت - به عنوان مصداق وجود یافته و امکان تغییر و تبدل در آن وجود ندارد و به قول امام راه‌گیزی از آن وجود ندارد.

روایت سوم:

ابن عباس می‌گوید ای امیرالمؤمنین. من نسبت به کتاب خدا از خوارج داناتر هستم و قرآن در خانه‌های ما نازل شده است. امام در پاسخ فرمودند: «صدقت ولكن القرآن حمال ذو وجوه يقولون يقولون ولكن حاججهم بالسنن فانهم لن يجدوا عنها محيصا فخرج ابن عباس فحاججهم بالسنن فلم يبق بايديهم حجة» (سیوطی، ۱۴۰۷: ۱۵/۱) راست می‌گویی ولی قرآن حمال ذو وجوه است تو سخن می‌گویی، آن‌ها هم می‌گویند. پس با سنت با آنان محاجه کن که نسبت به سنت راه فراری نخواهند داشت.

بررسی:

همان‌طور که در بررسی روایت گذشته از نظر خواننده گذشت محاجه یا مخاصمه با سنت در برابر خوارج طریق و راهی است که امیرالمؤمنین در برابر ابن عباس گشود تا وی با تکیه سنت نبوی بر خوارج احتجاج کند. از نظر حضرت استدلال به قرآن چیزی جز جدل باقی نمی‌گذاشت و نتیجه‌ای که توقع



حصول آن بود محقق نمی‌گشت. به همین جهت در این نقل، امام مصلحت بر آن دید که مسیر هدایت خوارج احتجاج با سنت نبوی است چرا که -فلم یبقَ بایدهم حجة- سنت رسول خدا حجت را بر همگان تمام می‌کرد کما وقع ما وقع.

روایت چهارم:

اندیشمندان مورخ در منابع خود از این کلام حضرت یاد نموده‌اند. در کتاب النهایه فی غریب الحدیث و الاثر (ابن اثیر، بی تا: ۴/۱) در کلامی از امیرالمؤمنین آمده است: «لا تناظروهم بالقرآن فانه حمال ذو وجوه ای یحمل علیه کل تأویل فیحتمله و ذو وجوه ای ذو معان مختلفه».

بررسی:

تفاوت عمده این است که در این روایت به جای محاجه، تعبیر مناظره آمده و مناظره اعم از مخاصمه و محاجه می‌باشد و در مناظره می‌تواند بر کلامی هرگونه تأویلی حمل شود و این نشان می‌دهد تأویل پذیری برخی آیات قرآن دست‌مایه گروهی برای پیش‌برد مقاصد و اهداف ایشان شده و نهی از مخاصمه به علت تأویل‌پذیری آیات قرآن بوده و در این روایت بر تحمّل تأویلات گوناگون آیات قرآن دلالت دارد.

روایت پنجم:

زمخشری نیز در جزء دوم کتاب ربیع الابرار در باب "الجوابات المسکته" سخن حضرت را با اختلاف زیادی نقل کرده است چنان که آورده است: «ولکن خاصمهم» بدل «حاججهم» به جای حاججهم، خاصمهم می‌آورد.

گفتنی است صاحب کتاب مصادر النهج البلاغه و اسانیده با عنایت به نقل‌های مختلف این روایت متذکر می‌شود اختلاف الفاظ در روایت حضرت علی مشعر به این است که این دو محقق (ابن اثیر و زمخشری) از منبعی غیر از نهج البلاغه سید رضی نقل روایت نموده‌اند (حسینی، ۱۴۰۹: ۳/۴۶۷).

بررسی:

چنان که روایت محاجه را بپذیریم بر اساس روایت چهارم می‌توان گفت تأویل‌پذیری آیات قرآن و تأویل‌ناپذیری سنت نبوی علت فرمان امیرالمؤمنین به ابن‌عبدالله برای تمسک به سنت نبوی در مقام بحث با خوارج است و ذو وجوه بودن آیات، تأویل را نیز دربر گرفته و معنای تودر تو و دارای درجه بندی را افاده خواهد کرد.

جمع بندی روایات

امام علی علیه السلام قصد نداشت نبردی میان ایشان و خوارج درگیرد و حداکثر تلاش خویش را برای هدایت آنان اعمال کرد اما تعبیر «لا تخصمهم» نشان می‌دهد که شرایط گفت و گو با خوارج عادی نبوده و از یک بحث مستدل و برهانی و دارای سیر منطقی خارج شده و به فضای تشنج و تعصب تبدیل شده است؛ بعضی از آنان عمداً و از روی هوای نفس به دنبال باطل بودند و به آن رسیدند؛ ولی گروهی دیگر از آنان بر اثر نادانی و تعصب گرفتار باطل شده بودند، از این رو هم خود امام با آنها صحبت کرد و هم ابن عباس را برای سخن گفتن با ایشان فرستاد. (نک: مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۴۳۱/۱۱).

با بررسی نسخه‌های روایت و از باب تحلیل متن حدیث و توجه به متون اصلی می‌توان مفادی بهتر از توصیه امیرالمؤمنین به ابن عباس به دست آورد. با عنایت به اختلاف نُسَخ این حدیث، یکسری از روایات فعل محاجه در آن استفاده شده و سری دیگر از روایات از فعل مخاصمه. اگر روایات ناظر به نهی "مخاصمه" را بپذیریم در بررسی فرضیه‌ها بی‌تأثیر نخواهد بود و بیشتر به نفع فرضیه‌هایی است که احوال و خصائص اخلاقی خوارج را مناط بحث می‌داند کما این‌که شارحان نهج البلاغه تعبیر "لا تخصمهم" را در نقل خود مورد ارزیابی قرار داده‌اند (نک: ابن میثم، ۱۳۷۵: ۲۳۴/۵؛ ابن ابی الحدید، بی‌تا، ۷۱/۱۸؛ شوشتری، ۱۳۷۶: ۴۲۴/۱۰؛ راوندی، ۲۵۹/۳).

در مقابل "اگر به نقل‌های نهی محاجه با قرآن تمسک کنیم، حضرت تأکید دارد ابن عباس با دلایل روشن به گفتگو با خوارج بپردازد چه این‌که خود حضرت زمانی که سخن خوارج را شنید بحث را با ادله روشن پیش بردند و فرمودند: «لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ كَلِمَةً حَقٌّ يَرَادُ بِهَا بَاطِلٌ!! نَعَمْ إِنَّهُ لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ، وَلَكِنْ هُوَ لَا يَقُولُونَ: لَا أَمْرَةَ إِلَّا لِلَّهِ» حضرت در این کلام مراد جدی خدای را طوری معنا می‌کند که نشان می‌دهد خوارج در تحلیل این کریمه دچار خلط مفهومی شده و اشتراک لفظی «حکم» باعث گمراهی خوارج در برخورد با آیه شریفه شده است. باید گفت یک معنای «حکم» این است که زمانی که خدا تکویناً فعلی از افعال را اراده کند لاجرم اراده خدا محقق می‌شود به خلاف انسان‌ها. اما اینان «حکم» را به معنای امارت و حکومت معنا نموده‌اند. اشتراک لفظی حکم باعث شده است که خوارج نتوانند به درستی معنای حکم دریابند و این حکم با حکم الهی را با هم درآمیزند، بنابر این «حکم» کلمه حق است درحالی‌که اراده ناصحیح از آن شده است. کلمه «حکم» حق است بنا بر مفهوم و معنای اولی، و باطل است براساس معنای دوم. از این رو خوارج با تمسک به این لفظ هرگونه



حکمی را که از سوی غیر خدا صادر شده باشد نفی نموده و آن را باطل می‌داند؛ در حالی که خدای سبحان با آیات دیگر حکومت و امارت مخلوقین را مشروعیت بخشیده است" (نک: ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا، ۱۸/۱۹).

ج. بحث تاریخی محاجه ابن‌عباس با خوارج

در این بخش کوشش شده تا با شناخت روحیات و ویژگی‌های مخاطبان سخن امیرالمؤمنین به ابن‌عباس، چرایی این نهی هویدا گردد؛ چرا که به نظر می‌رسد وجهی از نهی حضرت در خصائص اخلاقی خوارج نهفته باشد؛ و لیکن قبل از ورود به بحث خصائص خوارج باید گزارش مورخین از نحوه بحث ابن‌عباس و خوارج را از نظر گذرانید تا رویکرد و نحوه برخورد آنان با آیات قرآن مشخص گردد.

گزارش اول: پیروی کورکورانه از تعصبات

مورخین نگاشته‌اند ابن‌عباس به خوارج اعلام کرد: بر مؤمنی شایسته نیست که ایمانش را با شک در آمیزد و این‌که بر کفر خودش اقرار نماید. خوارج بر سخن خویش پافشاری کردند و گفتند: «إِنَّهُ قَدْ حَكَمَ» مجدداً ابن‌عباس در پاسخ به آنان چنین گفت: خدای تبارک و تعالی در قرآن کریم ما را در قتل صیدی در حال احرام، امر به حکمیت کرده، پس خدای تعالی نیز شرط حکمیت را نیز مشخص نموده است چنان‌که فرمود: «دو عادل از خودتان گواهی دهند»^۱ ابن‌عباس افزود: پس چگونه بر امامت بر مسلمین اشکال می‌کنید و کار را پیچیده می‌کنید؟ قطعاً حکومت کردن مانند امامت است و زمانی که امام جامعه فاسق شد معصیت وی هم مشخص است. و همچنین دو نفر گواه هنگامی که اشتباه نمودند، به سخنان آن دو نباید توجه کرد و به پشت سر انداخته می‌شود. پس بعضی از خوارج به بعضی دیگر گفتند: احتجاج قریش را حجتی بر خود قرار ندهید پس آنان همان قومی هستند که خدای سبحان درباره آنان فرمود: «بل هم قوم خصمون» و نیز فرمود: «و تنذر به قوما لدا» (مبرد، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۰۶؛ ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا: ۲۷۳/۲).

۱ ابن‌عباس به آیه ۹۵ سوره مانده اشاره می‌کند که خداوند می‌فرماید: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا الصَّيْدَ وَ أَنْتُمْ حُرْمٌ وَ مَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ» ای اهل ایمان! در حالی که در احرام [حج یا عمره] هستید، شکار را نکشید. و هر کس از شما عمداً آن را بکشد، کفاره‌ای همانند آن از جنس چهارپایان [اهلی] بر عهده اوست؛ که [همانند بودن آن را] دو عادل از خودتان گواهی دهند.

گزارش دوم: دوری از تمسک به سیره نبوی

در گزارش دیگری آمده است ابن عباس به خوارج گفت: خدا ما را سخت عذاب کند مگر این که آن چه گفتید راست باشد، آیا نمی دانستید که قطعاً خدا امر به حکمیت مردان داده است هنگامی که فردی در حال احرام باشد و خرگوشی را صید کند و خدا امر به حکمیت داده زمانی که مرد و همسرش باید دیگر مشاجره و دعوا کنند؟ خوارج گفتند: به خدا قسم بله. ابن عباس گفت خدا حمایتان کند. در ادامه افزود: «هل علمتم أن رسول الله صلى الله عليه و سلم أمسك عن القتال للهدنة بينه و بين أهل الحديبية؟» گفتند: «نعم»، بله اما امام علی با امارت و حکومت بر مسلمین خودش را نابود کرد. ابن عباس گفت: صلح حدیبیه به وسیله رسول اکرم منجر به از بین رفتن امارت مسلمین نشد و گرنه رسول اکرم اسمش از نبوت نابود می شد و اما علی علیه السلام جریان حکمین را پذیرفت چرا که او ستمگر و دیکتاتور نبود و او کار درست را انجام داد بنابراین این علی علیها السلام از معاویه و غیر او سزاوارتر است. خوارج گفتند علی به آن چیزی ما را فرا می خواند که معاویه دعوت می کند. ابن عباس گفت: اگر هر کدام از شما علی را سزاوارتر می دانند پس بازگردد. در این هنگام بعضی سخن او را تصدیق کردند. ابن عباس در نهایت گفت: پس هر کس دو حاکم جور و ستمگری را دید پس نباید از او پیروی کند و نباید قول او را بپذیرد (مبرد، ۱۴۰۹: ۱۳۴/۲).

گزارش سوم: فرافکنی و فرار از بحث منطقی

در گزارشی دیگر چنین آمده است خوارج در پاسخ به ابن عباس سه دلیل اقامه کردند: «حکم الرجال فی دین الله، و قاتل فلم یسب و لم یغتم، و محامن اسمه حین کتبوا القضية أمير المؤمنین و اقتصر علی اسمه» ابن عباس در پاسخ به آنان چنین عرضه داشت: و اما قول اولتان، حکومت رجال به این دلیل است که خدای تعالی حکمش را به رجال محول نمود در حالی که فردی مُحرّم است خرگوشی (که ارزش آن یک چهارم درهم) را شکار کند و مانند آن و حکمش را به مردان محول نمود در حل و فصل قضایای مرتبط با زن و همسرش. پس خدا حمایتان کند حکم کردن مردان در پاره زن و گوشت خرگوش افضل است یا حکم کردن خدا در مصلحت مسلمین و جلوگیری از ریختن خود مسلمانان؟ خوارج در پاسخ گفتند: حکم کردن در امور مسلمانان. و اما قول دوم، حضرت علی قتال و نبرد کرد ولی سب و دشنام نداد آیا شما مادران عائشه دختر ابوبکر را سب می کنید؟ آنان گفتند: خیر چنین نمی کنیم. و قول سوم، علت این که حضرت علی اسم امیرالمؤمنین را در جریان حکمیت حذف نمود



پیروی از سنت نبوی بود که مشرکین در روز حدیبیه به رسول اکرم گفتند: اگر اسم رسول‌الله را در پیمان نامه ذکر کنی با تو خواهیم جنگید، حضرت هم به امام علی دستور دادند: (رسول‌الله) را حذف کن و محمد بن عبدالله بنویس و درحالی‌که رسول اکرم از حضرت علی بهتر بود. (بلاذی، بی تا: ۳۶۰/۲؛ ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۴: ۱۲۶).

گزارش چهارم: قشری‌نگری در برداشت از آیات

در این گزارش تاریخی آمده است خوارج به ابن‌عباس گفتند: آیا توای ابن‌عباس حکم خدا در مورد زانی و سارق و مرتد و اهل بغی ندیده‌ای از آن‌چه که بندگان خدا بدان توجه و نظر نمی‌کنند و دنباله آن را نمی‌گیرند. سپس خوارج ادامه دادند؛ قطعاً خدا می‌فرماید: دو عادل از خودتان گواهی دهند پس آیا عمرو بن عاص عادل است؟ و خدا در مورد معاویه و اتباعش حکم کرده که به این‌که باید با آنان جنگید تا این‌که به‌سوی امر الهی بازگردند. (طبری، ج ۴، ص ۶۴).

گزارش پنجم: ترجیح آراء شخصی بر تفسیر و تاویل صحیح آیات (جزم اندیشی)

حضرت علی به ابن‌عباس توصیه فرمود: در پاسخ دادن به خوارج و خصومت آنان عجله نکن تا این‌که من به‌سوی تو بیایم. ابن‌عباس خارج شد و به‌سوی خوارج شتافت و آنان نیز سخن گفتن با ابن‌عباس را پذیرفتند. ابن‌عباس به آنان گفت: برای چه جریان حکمین را انکار کرده‌اید در حالی‌که خدا فرمود: اگر دو گروه اراده اصلاح نمودند خدا مشکل بین آن دو گروه را حل خواهد نمود؟ پس چرا به امت رسول اکرم چنین روا می‌دارید؟ خوارج در پاسخ گفتند: «أما ما جعل حکمه إلی الناس و أمر بالنظر فیه و الاصلاح له فهو إلیهم كما امر به، و ما حکم فأمضاه فلیس للعباد أن ینظروا فیه، حکم فی الزانی مائة جلدة، و فی السارق بقطع یده، فلیس للعباد أن ینظروا فی هذا.» ابن‌عباس در پاسخ گفت: خدا فرموده است که برای حل منازعات خود دو حاکم عادل انتخاب کنید تا برای شما قضاوت کنند. خوارج در پاسخ به ابن‌عباس گفتند: آیا ای ابن‌عباس حکم خدا در مورد صید و مشاجره بین زن و همسرش را مانند حکم کردن در مورد خون مسلمین می‌دانی؟ خوارج گفتند: این آیه‌ای که گفتی بین ما و بین تو شاهد باشد آیا ابن‌عاص نزد تو عادل است در حالی‌که دیروز با ما مقاتله کرد و خود ما را ریخت؟ اگر ابن‌عاص عادل بود پس عدول بر ما روا نبود ولی ما اهل حرب و جنگ با او هستیم.^۱ (نک:

۱ کنایه از اینکه ما شما را خارج شده از دین می‌دانیم.

بلاذری، بی تا: ۳۴۸/۲.

جمع بندی گزارش های تاریخی

گزارش های تاریخی ناظر به سیره عملی امام علی علیه السلام نشان می دهد چرایی نهی از مخاصمه با خوارج این است که اینان با ظاهر بینی در تمسک به آیات، فرافکنی، دوری از سنت نبوی و پافشاری بر تعصبات حکم «لا حکم الا لله» را مطلق پنداشته و تقییدی برای آن جستجو نکرده و برای فهم آیات الهی تمام ادله را با یکدیگر ضمیمه نمی کردند تا به نتیجه صحیح و مراد جدی خدا دست یابند. ظاهرگرایی و عدم توجه به بقیه ادله رویه ایشان در برخورد با آیات بوده در تفسیر آیه فوق مفاهیم موسّع کلمات را نادیده می گرفتند. باید گفت برای فهم آیات قرآن نیاز است وجوه گوناگون و احتمالات مختلف آن در فهم بهتر آیات در نظر گرفته شود و با فحص تمام آیات و یأس از قیود به اطلاق آیات می توان استدلال کرد اما اینان علی رغم برخی استدلال های عقلی، در برداشت از برخی آیات گاهی به ورطه قشری گرایی در برداشت از الفاظ گرفتار شده اند که نمونه برجسته آن تمسک به اطلاق لفظ است در حالی که بایستی تمامی آیات مرتبط بررسی شود تا ایمان به بعض و کفر به بعض محقق شود.

د. نگاهی به ویژگی های خوارج به عنوان مخاطبان حدیث

بنابه گزارش های نقل شده تاریخی از جریان مناظره ابن عباس با خوارج، اینان در برخورد با آیات قرآن همواره به دنبال راه فراری برای توجیه عمل کرد خود بودند. چرایی این نهی را نیز می توان در شخصیت اخلاقی خوارج جستجو کرد به همین روی نیاز است در این قسمت به مختصات اخلاقی خوارج اشاره شود:

شاید بتوان نخستین زمره های ظهور جریان خوارج را از زمان رسول اکرم صلی الله علیه و آله ردیابی نمود؛ آن گاه که در تقسیم غنائم خیبر، مردی با لحن خشن آن حضرت را به رعایت نکردن عدالت متهم کرد و پیامبر در عین بردباری و عفو، از ظهور جریان هایی نظیر خوارج در آینده خبر داد (ابن جوزی، ۱۴۰۷: ۱۰۴) بعضی از بزرگان مورخ نیز به این داستان صحنه گذاشته اند (ابن هشام، ۱۳۹/۴؛ مبرّد، ۱۴۰۹: ۱۸۹/۳-۱۹۰).

به نظر برخی محققان، اعتقادات منسوب به خوارج، نخستین بار در میان بادیه نشینان عرب پدید آمد که پس از رسول اکرم بازگشتند و بار دیگر اسلام آوردند. اینان پس از فتوحات اسلامی، در شهرهای تازه تأسیس اسلامی (کوفه و بصره) ساکن شده و در پی برابری قبیله ای بودند (به نقل از نیکسون،



۲۰۹؛ مادلونگ، ۵۴) و بیش‌تر شخصیت‌های برجسته خوارج از میان این اعرابیان برخاستند (عمر ابوالنصر، ۱۴ و ۲۱).

تصور می‌شود خوارج گروهی مقدس‌مآب، زاهد منش و متخلق به آداب الهی بوده و به دلیل نداشتن بصیرت سیاسی فریب معاویه را خورده و در جریان حکمیت بر ضد امیرالمؤمنین شوریدند؛ اما بر اساس شواهد تاریخی، خوارج چهره‌ی دیگری داشته و آنان بسیار تقبیح شده‌اند. آنان گروهی شورشی و دارای تفکری ممزوج با جاهلیت قبل از اسلام بوده و در منابع تاریخی به نظام اخلاقی و فکری این گروه اشاره‌هایی شده است. به قول شهید مطهری خوارج در ابتدای شورش علیه امیرالمؤمنین یک فرقه‌ی یاعی و سرکش ولج‌باز و گستاخ بودند (نک: مطهری، ۱۳۶ و ۱۳۷).

خوارج یعنی شورشیان این واژه از «خروج» به معنای سرکشی و طغیان گرفته شده است. اگر کلمه «خروج» (مطهری، ۱۱۴-۱۱۵) با «علی» متعدی شود، دو معنای نزدیک به یکدیگر دارد: یکی در مقام پیکار و جنگ برآمدن و دیگری تَمَرّد، عصیان و شورش (نک: المنجد، ذیل ماده خرج)¹. این گروه متعصب و پرخاش‌گر و در عین حال نقاب تقوا و دین‌داری بر چهره داشتند و با عقاید و باورهای عجیب و دور از منطق خود، همواره برای حکومت نوپای امام علی علیه‌السلام دردرساز بودند و با فتنه‌انگیزی‌های پی‌درپی، مشکلات زیادی بر سر راه حاکمیت اسلام پدید می‌آوردند (عیسی زاده آملی، ص ۱۴۲).

خوارج در آغاز فتنه‌انگیزی، در این اندیشه نبودند که خلافت را چه کسی باید به عهده بگیرد اما بعد از سر حسادت، قریشی بودن جانشین رسول اکرم را قبول نکرده و ناخشنود و نگران از استیلای قریش بر امور مسلمانان به جریان حکمیت تن دادند (محمد ابوزهره، ۱/۶۹) موگّد این سخن، در دوره طولانی از تاریخ این فرقه، حتی یک قریشی در میان آنان دیده‌نمی‌شود (نایف محمود معروف، ص ۲۷-۲۸) و آنان همواره پرچم‌دار مخالفت با قریش بوده‌اند. (طبری، ۳۹۳/۷).

در کتاب فتوح در مورد خوارج آمده است: حبیب بن عاصم اُردی از امام علی (علیه السلام)، پرسید: ای امیر مؤمنان! اینان که مابا ایشان می‌جنگیم، آیا کافرند؟ علی (علیه السلام)، فرمود: «از کفر گریختند؛ اما در آن افتادند». حبیب گفت: پس آیا منافق‌اند؟ علی (علیه‌السلام)، فرمود: «همانا منافقان، خدا را تنها کمی یاد می‌کنند». حبیب گفت: ای امیر مؤمنان! پس بگو اینان چیستند تا با

۱. خرج فلانٌ علی فلانٍ: برَزَ لِقائِهِ. وَ حَرَجَتِ الرَّعِيَةُ عَلَى الْمَلِكِ: تَمَرَدَتْ.

بینایی و یقین، با ایشان بجنگم. امام علی علیه السلام، فرمود: «ایشان گروهی هستند که از دین اسلام بیرون رفتند، آن گونه که تیر از هدف در می‌گذرد؛ قرآن را قرائت می‌کنند، اما این قرائت از ترقوه شان فراتر نمی‌رود. پس خوشا به حال کسی که ایشان را بکشد یا آنان وی را بکشند» (الفتوح، ۲۷۲/۴).

حضرت علی به خوارج در خطبه‌ای هشدار می‌دهد: «ای خوارج. شما بدترین مردم و بدترین کسی می‌باشید که شیطان او را به گمراهی های خود (نادانی و باور نکردن به نادانی خود) پرتاب کرده و به حیرت و سرگردانی وا داشته است» (نهج البلاغه: خطبه ۱۲۷).

روحیات و خصائص اخلاقی همچون حسادت که خوارج دارا بودند، راه‌های نفوذ ایمان و سخن حق به قلب و جان آنان را بسته بود. خوارج با نگاه سطحی بر آیات قرآن و عدم تدبر مخلصانه آیات و تحریف آیات به سود خویش، به دنبال هدایت و رفع ابهام جریان حکمیت نبودند بلکه به دنبال پی‌گیری مقاصد و مطامع نفسانی خویش، آیات قرآن را به هر جهت تأویل و تفسیر نموده و این روحیه آنان باعث شد که حکم قطعی الهی (وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا) (اسراء/۸۲) بر آنان ساری و جاری گردد. به بیان دیگر خوارج در پی آن نبودند که حق را بشناسند و بر محور حق حرکت کنند بلکه آنان نظرات شخصی خویش را بر آیات قرآن تحمیل نموده و همانطور که امیرالمؤمنین به ابن عباس فرمودند: «فَإِنَّ الْقُرْآنَ حَمَلٌ ذُو وُجُوهِ تَقُولُ وَيَقُولُونَ» (نهج البلاغه، نامه ۷۳) قرآن کریم چند وجهی بوده و خوارج برای ابتغاء فتنه به آیات متشابه و تردیدآفرین چنگ می‌زنند تا بتوانند اراده باطل خود را بر آن آیات بار نمایند و در این جمله نورانی حضرت به ابن عباس گوشزد می‌کند که مخاصمه با آیات قرآن برای آنان راه فرار و توجیه را باز می‌نماید و با قرآن باب هدایت خوارج منسدّ لذا از نظر حضرت بهترین راه مناظره با خوارج تکیه بر سنت و حدیث نبوی بوده و حضرت علی علیه السلام با اعلام یک ضابطه کلی در برخورد با گروهی با اوصاف اعتقادی و اخلاقی خوارج، گفتگوی توأمان با قرآن و سنت و مخاصمه فقط بکمک سنت نبوی را نتیجه بخش دانسته است.

نتیجه‌گیری

با تلفیق مباحث قرآنی، حدیثی و تاریخی در تحلیل رفتار و برخورد خوارج با قرآن و پیجوبی چرایی نهی امیرالمؤمنین از محاجه یا مخاصمه با قرآن می‌توان به مطالب زیر به‌عنوان نتایج تحقیق تأکید کرد:



۱. گروه خوارج از روی جهالت از درک بسیاری از معانی قرآن غافل بودند و دچار سطحی نگری شده و سهوا در برداشت مفاهیم قرآن دچار غفلت شدند؛ در نتیجه راهی متفاوت از امام پیش گرفته و استدلال فردی مانند عبدالله بن عباس را پذیرا نبودند همان‌طور که با بررسی شواهد تاریخی و روایی تکیه ابن عباس بر سنت نبوی توانست گروه کثیری از خوارج را از مسیر انحراف باز دارد. با این تقریر فرضیه اول مقاله تقویت می‌شود و می‌توان آن را به‌عنوان دلیلی بر رهنمود امیرالمؤمنین به ابن عباس مبنی بر محاجه یا مخاصمه با سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله دانست. هر چند گزینش این قول خالی از مسامحه نیست.

۲. خوارج به خاطر گرایش‌های تند قبیله‌ای و فرقه‌ای و نیز به قصد چنگ زدن به مطامع نفسانی و دنیوی در صدد تفسیر آیات به نفع خویش بودند براین اساس هرگونه استدلال به آیات را برنمی‌تافتند و هر گونه برهان و استدلالی را با وجهی دیگر پاسخ می‌دادند (با توجه به ذو وجوه بودن برخی آیات قرآن)؛ در حالی که وقتی با سنت نبوی و اخبار ناظر به احوال صدر اسلام و سخنان منقول از پیامبر مواجه می‌شدند امکان تشبُّث به وجوه و معانی دیگر را نداشتند مانند ماجرای عمار یاسر و معاویه. چه این که معاویه بسیار می‌کوشید ماجرای پیش‌گویی سخن رسول اکرم درباره سرنوشت عمار را مخفی نموده و همان‌طور که حضرتش فرمود که گروهی ستمکار وی را به شهادت می‌رسانند به گوش مردمان نرسد تا معیار حق از باطل بر جماعتی از مردم پوشیده بماند، چرا که قطعاً با شنیدن این سخن و حضور عمار یاسر در صف یاران امیرالمؤمنین باعث ولوله و اختلاف در سپاه معاویه می‌شد و خیل عظیمی به‌سوی حضرتش رهسپار می‌شدند، چنان‌که مورخین گویند معاویه برای دست‌یابی به اهداف خویش اقدام به دستکاری در سنت نبوی نموده بلکه از سنت نبوی برای توجیه افکار عمومی استفاده می‌نمود و معاویه در برابر سنت رسول اکرم «بجد عنہ محیصا». این مطلب نشان می‌دهد که کلام امیرالمؤمنین برای گروهی از جاهلان خوارج بوده و بیش‌تر برای افرادی کاربرد دارد که خالی‌الذهن بوده و با سطحی‌نگری و جزم‌اندیشانه به پیروی کورکورانه از برخی اقدام نمودند و الا این کلام برای افرادی همچون معاویه و عمرو عاص بیان نشده‌بود. علت اختیار این فرضیه این است که نسبت ارجاع از قرآن به سنت نبوی، نسبت رجوع مثال به مُثَل (حقیقت مجسم شده) است. گویی پهنه آیات قرآن از قبیل مفهوم است و مفهوم نیز می‌تواند تأویل‌های متعددی را پذیرا باشد اما سنت نبوی- صورت و تجسم به نسبت معنی و حقیقت- به‌عنوان مصداق وجود یافته و امکان تغییر و تبدل در آن وجود ندارد و به قول امام راه‌گریزی از آن وجود ندارد.

۳. امیرالمؤمنین در مقام نهی مطلق و همگانی از محاجّه با قرآن نبوده است، چنان که سیره ایشان در مقاطع گوناگون با همگنان و معارضان خویش، به شکل استناد و استدلال به نص و ظاهر وحی تجلی نموده و این نهی خاص، به خاطر ویژگی های دستگاه فکری و نظام اخلاقی مخاطبان ویژه آن یعنی خوارج بوده است. همچنین بسیاری از تعبیر قرآن دارای وجوه متعدد معنایی یا احتمالات تفسیری می باشند و تکیه بر متن قرآن به تنهایی، می تواند تنها برای انسان های روشن ضمیر و دارای قلب سلیم رهگشا و موثر باشد. و نیز در مواجهه با گروهی مانند خوارج، بعد از مرحله یادآوری و تبیین اصول، محاجّه می تواند متکی به آیات قرآن باشد، اما هرگونه مخاصمه - با عنایت به محوربودن دلیل در محاجّه و محوریت تقابل در مخاصمه - بایستی با تکیه بر سنت و حدیث نبوی صورت گیرد؛ چرا که ایشان را از آن گریزی نیست. بنابراین، بر مبنای موارد فوق و بر پایه روایات مورد بحث، نهی آن حضرت از مخاصمه با خوارج، به دلیل ظاهرینی آنان در برخورد با برخی آیات مانند آیه «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ»، و عدم پابندی آنان به معیارهای مباحثه عقلایی - بدلیل تعصب عقیدتی و فکری - بوده است. با این توضیحات این بخش از نتیجه قرابت و نزدیکی بسیاری با فرضیه دوم مقاله خواهد داشت و می توان آن را به عنوان دلیل نهی امیرالمؤمنین تلقی نمود.



فهرست منابع

۱. ترجمه قرآن، رضایی اصفهانی، محمد علی و همکاران، نخستین ترجمه گروهی قرآن کریم، قم: دار الذکر، ۱۳۸۴ ش.
۲. ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبه الله، شرح النهج البلاغه (ابن ابی‌الحدید)، قم: مکتبه آیة‌الله العظمی مرعشی نجفی، بی‌تا.
۳. ابن اثیر، علی بن محمد، الكامل فی التاریخ، بیروت: دار صادر، بی‌تا.
۴. ابن جوزی، جمال الدین ابوالفرج، نزهة الاعین النواظر فی علم الوجوه والنظائر، تحقیق محمد کاظم الراضی، بیروت: مؤسسه‌الرساله، ۱۴۰۷ ق.
۵. ابن حنبل، احمد بن محمد، المسند، قاهره-مصر: دارالحدیث، ۱۴۱۶ ق.
۶. ابن درید، محمد بن حسن، جمهره اللغه، بیروت: دارالعلم للملایین، بی‌تا.
۷. ابن سیده، المحکم والمحیط الأعظم، محقق: عبد الحمید هنداوای، بی‌جا: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۱ ق.
۸. ابن عبدالبر، جامع بیان العلم وفضله، بی‌جا: دار ابن‌الجوزی، المملكة العربية السعودية، ۱۴۱۴ ق.
۹. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، محقق علی شیری، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ ق.
۱۰. ابن میثم بحرانی، میثم بن علی، شرح نهج البلاغه ابن میثم (مصباح السالکین)، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۵ ق.
۱۱. بلاذری، احمد بن یحیی، انساب‌الاشراف، بیروت: مؤسسه‌الاعلمی للمطبوعات، بی‌تا.
۱۲. بیهقی، احمد بن حسین، السنن الکبری، بیروت-لبنان: انتشارات دارالفکر، ۱۴۱۹ ق.
۱۳. تفلیسی، حبیب بن ابراهیم، وجوه قرآن، گردآورنده مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران مؤسسه انتشارات و چاپ، ۱۳۷۱ ش.
۱۴. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربیة)، بیروت: دار للملایین، ۱۴۰۴ ق.
۱۵. حکیم، محمد تقی، سنت در قانون‌گذاری اسلام، مترجم سید ابراهیم سید علوی، تهران:

- انتشارات کتابخانه بزرگ اسلامی، بی تا.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، مصحح صفوان عدنان داودی، بیروت: دارالشامیه، بی تا.
۱۷. زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، محقق علی شیری، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
۱۸. زرکشی، محمد بن بهادر، البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۰ق.
۱۹. سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۷ق.
۲۰. شوشتری، محمد تقی، بهج الصباغه فی شرح النهج البلاغه، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۶ش.
۲۱. شیخ مفید، محمد بن نعمان عکبری، امالی شیخ مفید، مترجم حسین استاد ولی، مشهد مقدس: آستان قدس رضوی، ۱۳۶۴ش.
۲۲. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، محقق احمد حسینی اشکوری، تهران: مکتبه الرضویه، ۱۳۷۵ش.
۲۳. عباسی مقدم، مصطفی و دیگران، بازخوانی وجوه و نظائر در قرآن، مجله بینات، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۴.
۲۴. عباسی مقدم، مصطفی و دیگران، بازخوانی وجوه و نظائر در قرآن، مجله بینات، ۱۳۹۴، شماره ۴.
۲۵. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، قاموس المحيط، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ پنجم، ۱۳۶۳ش.
۲۷. مبرد، محمد بن یزید، الکامل فی اللغه و الادب، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۹ق.
۲۸. متقی هندی، علی بن حسام الدین، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۰۹ق.
۲۹. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار علیهم السلام، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، بی تا.
۳۰. المطرزی، ناصرالدین، المغرب فی ترتیب المعرب، بی جا: مکتبه اسامه بن زید حلب، ۲۰۰۸م.
۳۱. معرفت، محمد هادی، علوم قرآنی، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۷ش.



۳۲. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، پیام امام، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۶ ش.
۳۳. نصیری، علی، آشنایی با علوم حدیث، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۹۶ ش.
۳۴. هاشمی خویی، سید حبیب الله، منهاج البراعه، شارح: حسن حسن زاده آملی، تهران: مکتبه الاسلامیه، ۱۴۰۰.



The Instance of “Confident Soul” (Nafs e Mutma’innah) in the Interpretive Narrations of the Two Major Sects of Islam*

Abdullah Mirahmadi^۱

Marjan Bavafa^۲

Abstract

The interpretation of the Holy Quran is sometimes done through the instances of revelation or the application of the narrations mentioned in the following verses. The commentators of the two major sects of Islam have mentioned different instances in some verses. . In Surah Fajr: ۲۷ one of this kind of topic where several instances have been mentioned by the interpreters for “Confident Soul” (Nafs e Mutma’innah) such like the Holy Prophet (P), the first caliph, the third caliph, Ibn Abbas while this surah is known as Surah of Imam Hossein (A.S). In addition to the narrations of the virtues of the surah, some commentators have adapted the context of the last verses of this surah to Imam Hossein (A.S). In this article, all the interpretive narrations under verses ۲۷ and ۲۸ of Surah Fajr have been analyzed and evaluated by the descriptive-analytical method and it has been determined that some of these narrations are weak in terms of authenticity. Some of the other narrations, although they are authentic in terms of authenticity, do not conform to “Confident Soul” (Nafs e Mutma’innah) in terms of concept. Several other instances are rejected due to the being Meccan of the surah, and finally, some instances are proved due to the context of the surah and the citation of the interpretation of other parts of the surah.

Keywords: Surah Fajr, “Confident Soul” (Nafs e Mutma’innah), Instances of “Confident Soul” (Nafs e Mutma’innah), Imam Hossein (A.S), Interpretive Narrations.

*. Date of receiving: ۰۵,۰۴,۲۰۲۱ -Date of approval: ۲۲,۱۱,۲۰۲۱.

۱. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Kharazmi University, Tehran, Iran. (mirahmadi_a@khu.ac.ir)

۲. Candidate of Level ۴ (PhD) in Comparative Exegesis, Rafia’h Al-Mustafa Seminary School, Tehran, Iran, (Responsible Author); (bavafa۱۱@yahoo.com).



مصدق «نفس مطمئنة» در روایات تفسیری فریقین*

عبدالله میراحمدی^۱ - مرجان باوفا^۲

چکیده

تفسیر قرآن کریم گاهی از طریق شأن نزول یا تطبیق روایاتی که ذیل آیات بیان شده، صورت گرفته است. مفسران فریقین در بعضی از آیات، مصادیق مختلفی بیان کرده‌اند. «نفس مطمئنة» در آیه بیست و هفتم سوره فجر یکی از مصادیقی است که مفسران، افراد متفاوتی از جمله: پیامبر ﷺ، خلیفه اول، خلیفه سوم، ابن عباس و غیره را تطبیق داده‌اند. در صورتی که سوره فجر مشهور به سوره امام حسین ﷺ است. بعضی از مفسران افزون بر روایات فضیلت سوره، سیاق آیات آخر این سوره را به ایشان تطبیق داده‌اند. در این مقاله، به روش توصیفی - تحلیلی تمام روایات تفسیری ذیل آیات ۲۷ و ۲۸ سوره فجر مورد تحلیل و ارزیابی انجام گرفته و مشخص گردید که بعضی از این روایات از جهت سندی ضعیف هستند. برخی دیگر از روایات اگرچه از نظر سند صحیح هستند، اما از جهت مفهومی با «نفس مطمئنة» تطبیق نمی‌کنند. تعداد دیگری از مصادیق به سبب مکی بودن سوره مردود می‌شوند و در آخر تعدادی از مصادیق با وجود سیاق سوره و استناد به تفسیر قسمت‌های دیگر سوره اثبات می‌گردند.

واژگان کلیدی: سوره فجر، نفس مطمئنة، مصداق نفس مطمئنة، امام حسین ﷺ، روایات تفسیری.

*. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۱۶ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۹/۰۱.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران، (mirahmadi_a@khu.ac.ir).

۲. دانش‌آموخته سطح چهار، رشته تفسیر تطبیقی، حوزه رفیعه المصطفی (س)، تهران، ایران، (نویسنده مسنول)؛ (bavafa111@yahoo.com).

مقدمه

آخرین کتاب آسمانی که برای هدایت تمام مردم نازل شده، قرآن است. به کارگیری رهنمودهای قرآن نیازمند به تفسیر آن است. تفسیر قرآن به گونه‌های مختلفی از جمله قرآن به قرآن، قرآن به سنت و غیره بیان شده است. یکی از روش‌های تفسیر قرآن به سنت، به کارگیری روایات است. روایات تفسیری به مواردی از جمله: تأویل، شأن نزول و جری و تطبیق و غیره اشاره دارند.

سوره فجر یکی از سوره‌های جزء سی‌ام قرآن است که نزد عموم شیعیان به سوره امام حسین علیه السلام مشهور است. دلیل این نام‌گذاری، روایاتی است که در فضیلت این سوره آمده که آن هم به سبب وجود آیات بیست و هفتم و بیست و هشتم این سوره «یا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً» است. این آیات به «نفس مطمئنه» - از خدا راضی است و خدا هم از او راضی است - اشاره می‌کند. بحث میان مفسران بیان مصداق «نفس مطمئنه» است. آیا همه مفسران فریقین به تطبیق امام حسین علیه السلام با «نفس مطمئنه» اشاره کرده‌اند؟ یا حداقل اکثر مفسران شیعه این تطبیق را ذکر کرده‌اند؟ براین اساس، با بررسی تفاسیر فریقین ذیل آیه مشخص می‌گردد که افراد مختلفی به عنوان تطبیق یا شأن نزول آیه اشاره شده است. در این مقاله روایاتی که مفسران ذیل آیه آورده و اشخاصی را که با آیه تطبیق داده‌اند مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

اغلب پژوهش‌هایی که پیرامون تفسیر سوره فجر صورت گرفته، در راستای معرفی یا مقایسه چندین سوره جزء سی با سوره فجر بوده است و تقریباً به میزان یک یا دو صفحه به تفسیر آیات ۲۷ و ۲۸ سوره فجر که «نفس مطمئنه» در آن است، پرداخته‌اند. برای نمونه پایان نامه‌ای با عنوان، «تفسیر تطبیقی روایی سوره‌های فجر و بلد از اهم تفاسیر مأثور فریقین» نگاشته حسین غفوری با مقاله‌ای با عنوان «نقد و بررسی سندی و متنی روایات اسباب نزول سوره‌های نبأ تا فجر» از محمد جعفری و هادوی را می‌توان نام برد. ولی در این مقاله به گونه اختصاصی همه روایات تفسیری مصادیق «نفس مطمئنه» در تفاسیر فریقین مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

مفهوم‌شناسی «نفس مطمئنه»

واژه «المطمئنه» از ریشه (ط م ن) به معنی سکون، آرامش و انس است. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۰/۲۰) به کسی «مطمئنه» می‌گویند که آرامش دارد و مضطرب و پریشان نیست (فیومی، ۱۴۱۴: ۴۲۸)



۳۷۸/۲). «نفس» نیز مطلق ذات است (قرشی، ۱۳۷۸: ۲۳۹/۴). پس «النفس المطمئنة» از نظر لغت، نفسی همراه با سکون و آرامش خاطر بعد از پریشانی است (راغب اصفهانی، ۱۴۲۳: ۵۲۵). براین اساس به خاطر آرامش نفسی که دارد بدون تردید و اضطراب فکری، آنچه را که قرآن آورده، تصدیق می‌کند و ترسی ندارد (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۳۰۱/۳۰). در این صورت «مطمئنة» یکی از صفات نفس است؛ چون نفس به صفات مختلفی متصف می‌شود (طیب، ۱۳۶۹: ۱۱۴/۱۴).

قرآن کریم نفس انسان را بر سه گونه؛ نفس اماره، نفس لّوامة و نفس مطمئنة بیان می‌کند (کاشانی، بی‌تا، ۲۴۶/۱۰). نفس اماره، انسان را به اعمال سوء مثل کفر، شرک، ضلالت، فسق و فجور وادار می‌کند (طیب، ۱۳۶۹: ۱۱۴/۱۴). چنان‌که خدای متعال می‌فرماید: «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَجِمَ رَبِّي» (یوسف: ۵۳) و نفس لّوامة، خود را به انجام اعمال زشت ملامت می‌کند و پشیمان می‌شود: «حَاطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخِرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ» (توبه: ۱۰۲).

«نفس مطمئنة» کسی است که طاعت خدا را انجام و از گناهان دوری می‌کند و هنگام مرگ و روز قیامت به ثواب و نعمت‌ها بشارت داده می‌شود (طوسی، بی‌تا، ۳۴۱/۱۰؛ قرشی، ۱۳۷۵: ۲۲۴/۱۲). پس کسی دارای «نفس مطمئنة» است که به نهایت یقین رسیده باشد و هیچ‌گونه تزلزل و اضطراب و شک و شبهه‌ای در قلب او ایجاد نشود (ثعالبی، ۱۴۱۸: ۵۸۸/۵). چنان‌چه حضرت ابراهیم علیه السلام می‌فرماید: «وَلَكِنْ لِيُطْمَئِنَّ قَلْبِي» (بقره: ۲۶۰) «نفس مطمئنة» وعده‌های الهی را تصدیق می‌کند و به وعده‌های الهی اطمینان دارد (طبری، ۱۴۱۲: ۱۲۱/۳۰) و در برابر عوامل دنیایی و هواهای نفسانی دارای آرامش است و صبر می‌کند (بغوی، ۱۴۲۰: ۲۵۳/۵) و در مقابل نامالایمات دنیا مضطرب و پریشان نمی‌شود. این ثبات و اطمینان تنها برای نفسی که دارای ایمان کامل است و پیوسته به یاد پروردگارش می‌باشد؛ ایجاد می‌شود (کاشانی، بی‌تا، ۲۴۶/۱۰). چنان‌چه خدای متعال می‌فرماید: «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸).

کسی که نفس مطمئنة دارد، راضی به قضای الهی است (بغوی، ۱۴۲۰: ۲۵۳/۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۸۰/۲۰). پس دنیا را یک زندگی مجازی و داشتن و نداشتن و نفع و ضرر آن را امتحانی الهی می‌داند، در نتیجه اگر غرق در نعمت دنیایی شود، به طغیان و گسترش دادن به فساد و به علو و استکبار وادار نمی‌شود و اگر دچار فقر و فقدان گردد این تهی دستی و نامالایمات او را به کفر و ترک شکر وانمی‌دارد، بلکه هم‌چنان در عبودیت پای برجا است و از صراط مستقیم منحرف نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۸۱/۲۰)؛ لذا «نفس مطمئنة» یکی از صفات نفس زکیه است که تالی تلو

عصمت است که هیچ آلودگی در قلبش نمی‌باشد (طیب، ۱۳۶۹: ۱۱۴/۱۴) و هنگام مرگ، او را به بهشت بشارت می‌دهند و روز قیامت صورتش سفید است و نامه عملش را با دست راست می‌گیرد (استر آبادی، ۱۴۰۹: ۷۶۹).

صاحب «نفس مطمئنه» در مسیر اعتقاد صحیح، تردیدی ندارد و در دنیا به آنچه رسولان آورده‌اند، یقین دارد که حق است و در اثر آن آرامش دارد (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۳۰/۴-۳۰۱). «نفس مطمئنه» حکایت احوال کسانی است که اطمینان به ذکر خدا و طاعت او و همچنین اطمینان به دنیا دارند (آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۴۵/۱۵). فخررازی معتقد است؛ در کیفیت این استقرار و اطمینان دو وجه یقین به حق و ایمنی از ترس و اندوه وجود دارد و هنگام مرگ این قول شنیده می‌شود: «أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَ أَبَشِّرُوا بِالْجَنَّةِ» (فصلت: ۳۰) (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۶۱/۳۱).

مفسران در زمان اتفاق ندای آیه «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ اذْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَةً» اختلاف دارند. اکثر مفسران، زمان ندا را در هنگام مرگ یا برانگیخته شدن از قبر یا در هنگام دخول به بهشت بیان کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۸۵ ش، ج ۶، ص ۶۳۷). اما قول ضعیفی وجود دارد که: ندا همین الآن برای مؤمنین اتفاق می‌افتد و یا این ندا در موقف زمانی که اهل آتش به آتش رها می‌شوند، صورت می‌گیرد. بعضی از مفسران معتقدند: مانعی ندارد که ندا همه جایگاه‌ها را شامل شود (ثعالبی، ۱۴۱۸: ۵۸۸/۵). براساس تعاریف مختلف مفسران فریقین پیرامون «نفس مطمئنه» مشخص گردید؛ هرکسی شایستگی این مقام را ندارد؛ چون باید به سر حد یقین رسیده باشد و ایمان کاملی داشته و به قضای الهی راضی باشد. براین اساس باید مصادیقی که مفسران ذیل تبیین آیه ۲۷ و ۲۸ سوره فجر آورده‌اند؛ مورد بررسی قرار گیرد تا مشخص گردد کدام یک از مصادیق شأن نزول یا تطبیق «نفس مطمئنه» هستند.

نقد و بررسی دیدگاه مفسران فریقین در مبحث مصادیق «نفس مطمئنه»

مفسران ذیل آیه ۲۸ و ۲۷ سوره فجر «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ اذْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَةً» با استناد از روایات، مصادیق مختلفی از جمله: پیامبر ﷺ، حضرت علی ﷺ، امام حسین ﷺ، خلیفه اول، خلیفه سوم، حمزه، حبیب بن عدی انصاری، ابن عباس و مؤمن شیعه اهل بیت ﷺ را بیان کرده‌اند. بعد از معرفی این مصادیق باید هر یک از روایات مرتبط با آنها بررسی شود تا مشخص گردد؛ کدام مصادیق، شأن نزول آیه به حساب می‌آید و کدام یک از طریق جری و تطبیق، استناد به آیه شده



است و کدام مصداق شامل آیه نمی‌شود. براین اساس لازم است اکثر روایات ذیل آیه از جهت سندی و محتوایی بررسی گردند؛ لذا به هر یک از مصادیق به‌طور جداگانه با دو بخش معصومان و غیر معصومان اشاره می‌شود.

۱. معصومان علیهم‌السلام

بعضی از مفسران ذیل آیه ۲۷ سوره فجر، روایاتی را بیان کردند که مصداق «نفس مطمئنه» را پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یا امام علی علیه‌السلام و یا حتی امام حسین علیه‌السلام تطبیق داده‌اند که به هریک از روایات اشاره می‌گردد.

پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم: سیوطی مفسر مشهور اهل سنت، در بین روایاتی که ذیل آیه آورده؛ تنها یک روایت را از ابن عباس از طریق ابن مردویه نقل می‌کند که براساس آن مصداق این آیه پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۵۰/۶). شوکانی نیز ضمن نقل این روایت، بر این باور است که مراد آیه عموم نفس‌های مطمئنه است و نزول آن درباره نفس خاص، منافاتی با عمومیت آن ندارد؛ زیرا خصوص سبب نزول نافی عمومیت آیه نمی‌شود (شوکانی، ۱۴۱۴: ۵/۳۳۷).

نقد و بررسی: از لحاظ عقلی، بدیهی است که مصداق اتم آیه پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و پس از ایشان، انمه اطهار علیهم‌السلام هستند و این مسئله منافاتی با عمومیت آیه و شمول آن نسبت به هر نفس مطمئنه‌ای ندارد. اگر چه بر این اساس، متن روایت کتاب الدر المنثور قابل پذیرش است، اما از لحاظ سندی دارای اشکال است. دلیل این امر نیز آن است که با جستجو در منابع متقدم تفسیری و روایی هیچ اثری از روایت فوق نیست و این روایت اولین بار توسط سیوطی نقل شده است.

امام علی علیه‌السلام: تفسیر قمی از تفاسیر اثری شیعه، تنها یک روایت نقل کرده که منظور از آیه ۲۷ سوره فجر، برگشتن به ولایت علی علیه‌السلام است: «علی بن ابراهیم از پدرش از عمرو بن عثمان از جابر از امام باقر علیه‌السلام چنین نقل کرده است: هنگامی که مؤمنی وفات می‌کند، منادی از نزد خدا ندا می‌دهد: ای نفس مطمئنه! به‌سوی ما به ولایت علی علیه‌السلام و راضی شده به ثواب برگرد» (قمی، ۱۳۶۳: ۲/۴۲۲).

حویزی و بحرانی از مفسران مشهور اثری شیعه نیز همین روایت را با استناد به تفسیر قمی بیان کردند (حویزی، ۱۴۱۵: ۵/۵۷۷؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۵/۶۵۶؛ بروجردی، ۱۳۶۶: ۷/۴۱۱). اما استرآبادی که تاویل آیات ظاهری قرآن را پیرامون فضائل عترت طاهره جمع آوری کرده؛ به تفسیر قمی استناد نموده ولی شأن نزول آیه را به امام علی علیه‌السلام نسبت داده است. استرآبادی افزون بر این روایت،

حدیث دیگری به این مضمون نقل می‌کند: «محمد بن عباس از حسین بن احمد از محمد بن عیسی از یونس بن یعقوب از عبد الرحمن بن سالم و او نیز از امام صادق علیه السلام حدیث نقل می‌کند که آیه در شأن امام علی علیه السلام نازل شده است» (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۷۶۹). بحرانی نیز در تفسیرش این حدیث را بیان می‌کند و آدرس کتاب تأویل الآیات را ذکر می‌کند (بحرانی، ۱۴۱۵: ۶۵۷/۵).

دیلمی در کتابش، این روایت را با سندی کوتاه، ولی محتوای کامل آورده است. او در سند، تنها به عبدالرحمن بن الحجاج از امام صادق علیه السلام اکتفا کرده و روایت را این گونه کامل کرده: «آیه (یا اَبْتَهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ* اِزْجَعِي اِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً مَّرْضِيَةً* فَادْخُلِي فِي عِبَادِي* وَ ادْخُلِي جَنَّتِي)، به معنی نفس امیرالمؤمنین علیه السلام است که به آنچه در ولی خود دیده، راضی و به آنچه در دشمنش دیده، مرضی است» (دیلمی، ۱۴۲۷: ۱۶۷).

تفسیر فرات شیعی با یک سند دیگر به عبدالرحمان بن سالم از امام صادق علیه السلام شأن این آیه را حضرت علی علیه السلام بیان می‌کند «علی بن زهری از ابراهیم بن سلیمان از حسن بن محبوب از عبدالرحمان بن سالم» (کوفی، ۱۴۱۰: ۵۵۴).

برای تخریج یا مستندسازی این روایت، در کتاب حدیثی حسکانی اهل سنت نیز این روایت، مشاهده گردید (حسکانی، ۱۴۱۱: ۴۲۹/۲).

نقد و بررسی: بررسی ارزیابی حدیث «إذا حضر المؤمن الوفاة نادى... الحديث» مشخص گردید که این روایت مرفوع و ضعیف است. چون اولاً: روایت در تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی آمده که استناد آن کتاب به قمی مجهول است. (فتاحی زاده، ۱۳۸۷: ۱۵۸) و ثانیاً: با وجود اینکه عمرو بن عثمان و جابر بن یزید جعفری هر دو هم طبقه و از یاران امام باقر و امام صادق علیه السلام هستند، اما عمرو بن عثمان بر اساس دیدگاه علمای رجال از شاگردان جابر به‌شمار نیامده و به‌صورت مستقیم از او نقل نمی‌کند. (خونی، ۱۳۹۰: ۳۳۷/۴ و ۱۲۵/۱۴) بررسی سند روایات معتبر دیگر نشان می‌دهد میان عمرو بن عثمان و جابر بن یزید جعفری دو واسطه به نام‌های ابراهیم بن ایوب و عمرو بن شمر وجود دارد. (کلینی، ۱۴۲۹: ۳۱۷/۲) با این حال، در این زمینه روایت دیگری از کتب شیعه نقل شد که دیلمی سند کامل آن را ذکر کرده و برای مستندسازی نیز همان روایت از حسکانی مفسر معروف اهل سنت بیان گردید. (دیلمی، ۱۴۲۷: ۱۶۷؛ حسکانی، ۱۴۱۱: ۴۲۹/۲)

امام حسین علیه السلام: تفسیر قمی، تنها یک روایت در ذیل آیه ۲۷ سوره فجر در منقبت امام حسین علیه السلام بیان می‌کند: «جعفر بن احمد گفت: عبد الله بن موسی از ما حدیث نقل می‌کند، از حسن بن علی بن



ابی حمزه، از پدرش، از ابی بصیر، از امام صادق علیه السلام، در آیه: یا ایها النفس المطمئنة* ارجعی الی ربک راضیه مرضیه: «یعنی حسین بن علی علیه السلام». (قمی، ۱۳۶۳: ۴۱۹/۲)

بعضی از مفسران شیعه روایت را با ذکر سند از تفسیر قمی بیان کرده اند. (بحرانی، ۱۴۱۵: ۶۵۶/۵؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۵۷۷/۵) حتی بعضی دیگر براساس بیان علی بن ابراهیم، سند روایت را نیز ذکر نکرده اند. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۲۸/۵؛ نهاوندی، ۱۳۸۶: ۴۹۲/۶)

نقد و بررسی: روایت مصداق امام حسین علیه السلام اگر چه در تفسیر قمی آمده که در مورد انتساب آن کتاب به قمی، مناقشاتی وجود دارد (فتاحی زاده، ۱۳۸۷: ۱۵۸) و کتب تفسیری شیعه نیز این روایت را به همان کتاب استناد کرده اند (بحرانی، ۱۴۱۵: ۶۵۶/۵؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۵۷۷/۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۲۸/۵؛ نهاوندی، ۱۳۸۶: ۴۹۲/۶)؛ ولی حرّ عاملی همان روایت را با سند «جعفر بن احمد که می گوید: عبد الله بن موسی روایت کرده از حسن بن علی بن ابی حمزه از پدرش از ابی بصیر از امام صادق علیه السلام» در وسائل الشیعه نقل کرده است (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۵۵/۱۶).

همچنین این روایت در بحارالانوار با سند دیگری نقل شده است: «کنز جامع الفوائد و تأویل الآیات الظاهرة رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ الْعَبَّاسِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ بِإِسْنَادِهِ عَنْ صَنْدَلٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام. . . الحدیث» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۳/۲۴) ولی در ارزیابی که صورت گرفته؛ سند در وسائل الشیعه، به خاطر واقفی بودن حسن بن علی بن ابی حمزه و پدرش علی مسند و ضعیف است. رجال کشی به نقل از علی بن الحسن بن فضال درباره حسن بن علی بن ابی حمزه بطائنی می گوید: «او دروغ گو و ملعون است. اگر چه روایات زیادی از او نقل شده و یک دوره تفسیر قرآن دارد؛ اما من به خود اجازه نمی دهم حدیث زیادی از او نقل کنم.» (کشی، ۱۴۰۹: ۴۰۵، ح ۷۵۹ و ص ۴۵۹، ح ۸۷۱ و ص ۴۶۷؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۲۳۵/۱) و همچنین سند یاد شده در بحارالانوار نیز به خاطر مجهول بودن محمد بن العباس، ضعیف است (ر ک خوئی، ۱۳۹۰: ۱۹۸/۱۶؛ غفوری، ۱۳۹۰: ۱۵۲).

براین اساس اگر چه سند روایاتی که مصداق «نفس مطمئنه» را امام حسین علیه السلام بیان می کنند؛ ضعیف است. ولی افزون بر تطبیق کامل مفهوم «نفس مطمئنه» بر ایشان، مستندات دیگری در سوره فجر بیان شده که تطبیق مصداق امام حسین علیه السلام بر «نفس مطمئنه» را تأیید می کنند که در زیر به آنها اشاره می شود:

الف) روایات فضیلت تلاوت سوره فجر

در تفاسیر شیعه دو نوع روایت در فضیلت سوره فجر بیان شده است که هر دو، سوره فجر را سوره امام حسین علیه السلام می دانند. بعضی از تفاسیر شیعه روایتی از داود بن فرقد از حضرت صادق علیه السلام روایت نموده که فرمود: «سوره فجر را در نمازهای واجب و مستحب تلاوت کنید، آن سوره حسین بن علی علیه السلام است. کسی که آن را قرائت کند روز قیامت در درجه‌ای از بهشت با حسین علیه السلام است. همانا خدا عزیز و حکیم است.» بعضی از مفسران به آخر روایت «إن الله عزیز حکیم» اشاره‌ای نکردند (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۷۳۰/۱۰؛ کاشانی، ۱۴۲۳: ۴۱۷/۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۲۸/۵؛ کاشانی، بی‌تا، ۲۲۹/۱۰؛ کاشانی، ۱۴۱۰: ۱۶۷۳/۳؛ شبّر، ۱۴۰۷: ۴۰۵/۶؛ حائری، ۱۳۸۸ش: ۱۳۶/۱۲؛ نهایندی، ۱۳۸۶ش: ۴۹۲/۶؛ طیب، ۱۳۶۹ش: ۱۰۰/۱۴؛ بروجردی، ۱۳۶۶ش: ۴۰۲/۷).

بعضی از این تفاسیر از کتاب ثواب الاعمال و عقاب الاعمال (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱۲۳) این روایت را نقل کرده‌اند (بحرانی، ۱۴۱۵: ۶۴۹/۵؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۵۷۱/۵؛ شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ش: ۱۸۵/۱۴).

نوع دوم روایات بیان می‌کند؛ رحمت خدا در این سوره است و این سوره براساس آیات انتهایی اش به امام حسین علیه السلام اختصاص پیدا کرده است؛ زیرا ایشان صاحب نفس مطمئن، راضی و مرضی هستند و یاران ایشان از خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم روز قیامت از خدا راضی هستند و این سوره مخصوص شیعیان امام حسین علیه السلام و شیعه خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است. در انتهای روایت، به مابقی روایت نوع اول اشاره می‌کند: «روایت شده از حسن بن محبوب به اسنادش، از صندل، از داود بن فرقد، که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «سوره فجر را در نمازهای واجب و مستحب خودتان قرائت کنید، که همانا سوره حسین بن علی است و به آن سوره، علاقه مند کنید که خدا به شما رحم می‌کند، ابو اسامه که در آن مجلس حاضر بود، گفت: چگونه این سوره خاص حسین علیه السلام گردیده است؟ پس [امام] فرمود: «آیا کلام خدای تعالی را نشنیدی که می‌فرماید: یا أيتها النفس المطمئنة* ارجعی الی ربک راضیة مرضیة* فادخلی فی عبادی* و ادخلی جنتی؟ یعنی حسین بن علی علیه السلام پس او صاحب نفس مطمئنه‌ای که راضی و مرضی است و یاران او از آل محمد (صلوات الله علیهم) از خدا در روز قیامت راضی هستند و او نیز از آنها راضی است، و این سوره برای حسین بن علی علیه السلام و شیعیان او خصوصاً شیعیان آل محمد نازل شده است. کسی که به قرائت سوره فجر مداوم داشته باشد در



درجه ای از بهشت با حسین علیه السلام است، همانا خداوند عزیز حکیم است» (بحرانی، ۱۴۱۵: ۶۵۷/۵؛ استرآبادی، ۱۴۰۹: ۷۶۹؛ بروجردی، ۱۳۶۶ش: ۴۱۱/۷).

ب) نسبت "لیال عشر" به ائمه و دهه ی محرم

بعضی از روایات «والفجر» را امام زمان (عج) می دانند «و لیال عشر» را ائمه که یکی یکی به قائم (عج) سرایت می کنند. «شرف الدین نجفی به سند مرفوع از عمرو بن شمر از جابر بن یزید جعفی از امام صادق علیه السلام، نقل می کند که فرمود: «فجر آن قائم علیه السلام و لیال عشر ائمه علیهم السلام از حسن (مجتبی) تا حسن (عسکری) و شفع امیر مؤمنین و فاطمه (علیها السلام) و وتر آن خدایی که شریکی برای او نیست و «لیل» منظور دولت حبر است که تا دولت حضرت قائم علیه السلام ادامه دارد» (بحرانی، ۱۴۱۵: ۶۴۹/۵؛ استرآبادی، ۱۴۰۹: ۷۶۶؛ بروجردی، ۱۳۶۶ش: ۴۰۳/۷).

برخی از مفسران شیعه در اقوال ضعیف منظور از عشر را در این آیات دهه محرم می دانند (طبرسی، ۱۴۱۲: ۷۳۶/۱۰؛ کاشانی، بی تا، ۲۳۰/۱۰؛ شاه عبدالعظیم، ۱۳۶۳ش: ۱۸۷/۱۴؛ سبزواری، ۱۴۰۶: ۳۶۲/۷؛ طیب، ۱۳۶۹ش: ۱۰۱/۱۴) اگر چه قول دهه ی ذی الحجّه را قبول می کنند. (طوسی، بی تا، ۳۴۱/۱۰).

تعدادی از مفسران اهل سنت نیز در اقوالشان به دهه محرم اشاره می کنند؛ اگر چه بعضی از آنها این قول را ضعیف دانسته اند (طبری، ۱۴۱۲: ۳۰/؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۳۸۰۱۰۷/۸؛ صدیق حسن خان، ۱۴۲۰: ۴۴۲/۷). دلیل نسبت "لیال عشر" به دهه محرم را این گونه بیان می کنند: به دلیل این که روز اول سال است و امور زیادی دوباره حادث می شود. مانند: حج، روزه، زکات و... و در روایات آمده که بزرگترین ماهها نزد خدا محرم است. خبر می دهد که محرم از ابتدا تا آخر شریفترین ایام است؛ به خصوص عاشورا که شریفترین روز است و باید در آن روز روزه گرفت (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۴۸/۳۱) و با فضیلتترین ایام برای روزه بعد از ماه رمضان، ماه محرم است. یهود روز عاشورا را روزه می گرفتند و می گفتند این روز بزرگی است که موسی در آن نجات یافت و آل فرعون در آن غرق شد و موسی به شکرانه آن روزه می گرفت. بر این اساس پیامبر صلی الله علیه و آله می فرماید: ما احق به موسی از شما هستیم. پس رسول صلی الله علیه و آله روزه می گرفت و امر به روزه می کرد. آن حضرت صلی الله علیه و آله در روایت دیگر می فرماید: در مخالفت با یهود روز نهم و دهم را روزه بگیرید. اگر در روز عاشورا در سفر هستید نیز می توان روزه گرفت. روزی است که انبیاء روزه می گرفتند. روز عاشورا روزی است که یهود آن را عید

گرفتند. کسی که برای خانواده‌اش در این روز وسعت دهد، خداوند در طول سال بر او وسعت می‌دهد. از پیامبر نقل می‌کنند که فرمود: من اکتحل بالإنمذ یوم عاشوراء لم یرمد أبدا (ر ک: سمرقندی، ۱۴۱۶: ۵۷۷/۳؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۲۴۷/۵؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۴۷۶/۵؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۹۱/۱۰؛ خازن، ۱۴۱۵: ۴۲۳/۴؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۴۵/۶-۳۴۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۳۴/۱۵؛ سیدقطب، ۱۴۲۵: ۳۹۰۲/۶؛ ایچی، ۱۴۲۴: ۴۸۴).

ج) یکی از مصادیق "شفع"

از میان مصادیق مختلف، مفسران حدود پنج روایت را نقل می‌کنند که منظور از "شفع" امام حسن و امام حسین علیهما السلام هستند. اگر چه هیچ کدام به سند روایت‌ها اشاره‌ای نکردند (قمی، ۱۳۶۳ ش: ۴۱۹/۲؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۶۴۹/۵؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۵۷۱/۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۲۴/۵؛ شبّر، ۱۴۰۷: ۴۰۶/۶؛ شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ ش: ۱۸۸/۱۴؛ طیب، ۱۳۶۹ ش: ۱۰۲/۱۴؛ قرشی، ۱۳۷۵ ش: ۲۰۸/۱۲؛ بروجردی، ۱۳۶۶ ش: ۴۰۴/۷). علامه طباطبایی در حالی که دیدگاه روز ترویج و عرفه را قبول کرده است. در بحث روایات به دو روایتی که منظور از شفیع، امام حسن و امام حسین علیهما السلام هستند، اشاره می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۲۷۹/۲۰).

۲. غیر معصومان

بعضی از تفاسیر شیعی و اهل سنت افراد دیگری را به عنوان شأن نزول یا تطبیق آیه ذکر کرده‌اند. گاهی حمزه عموی پیامبر صلی الله علیه و آله و یا خلیفه سوم و یا حبیب بن عدی را شأن نزول آیه بیان می‌کنند. گاهی نیز اشاره می‌کنند که پیامبر صلی الله علیه و آله به خلیفه اول فرمود: هنگام مرگ تو، فرشته‌ای این آیه را می‌گوید، یا بیان می‌کنند هنگام مرگ ابن عباس، هاتمی این آیه را خوانده است. در روایات طولانی نیز اشاره شده که هنگام مرگ مؤمن شیعه اهل بیت علیهم السلام، این آیه خوانده می‌شود. براین اساس لازم است این روایات با مضامین مختلف بررسی گردد. اما باید این مسأله را در نظر گرفت؛ که برخی از مطالب از اجتهادات تابعین و یا اصحاب است و اساساً به کلام آنها نمی‌توان استناد قطعی کرد.

حمزه بن عبدالمطلب: بعضی از مفسران اهل سنت شأن نزول آیه را "حمزه بن عبدالمطلب" بیان می‌کنند. گاهی بعضی از مفسران تنها اسم او را می‌آورند و بعضی دیگر به نقل از "بریده بن الحصب" اشاره می‌کنند که حمزه کشته شده است. برخی دیگر بیان می‌کنند زمانی که حمزه در احد به شهادت رسید، این آیه در شأن او نازل شده است (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۳۹۰/۸؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۳۴۳۰/۱۰).



بعضی از تفاسیر برای مصداق "حمزه"، به غیر از موارد فوق، دو روایت همراه با سند بیان می‌کنند. اولین روایت: «ابن منذر و ابن ابی حاتم از بریده مصداق «نفس مطمئنه» را نفس حمزه بیان می‌کنند.» (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۵۰/۶) و در روایت دوم: «ابن فنجویه می‌گوید: موسی بن محمد از ابن علویه از اسماعیل از مسیب از ابراهیم از صالح بن حیان و از بریده حدیثی در ذیل این آیه نقل می‌کند که: منظور از نفس، حمزه بن عبد المطلب است که در روز احد به شهادت رسیده و نفس او نیز نزد پروردگار تکریم شده و خداوند به او آرامش و کرامت داده است.» (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۹۱/۱۰). نقد و بررسی این مصداق، به دلیل وجه مشترک در قسمت «حبيب بن عدی» توضیح داده می‌شود.

خلیفه اول: تفاسیر اهل سنت یک روایت که مصداق آیه خلیفه اول است را با اسناد مختلف و محتوای گوناگون بیان می‌کنند. «یا أيتها النفس المطمئنة ارجعی إلى ربك راضية مرضية عند النبي صلى الله عليه وسلم، فقال أبو بكر: إن هذا لحسن، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أما إن الملك سيقولها لك عند الموت" (طبری، ۱۴۱۲: ۱۲۲/۳۰): در روایت آمده وقتی آیه نازل شد، ابوبکر به پیامبر ^(صلى الله عليه وسلم) گفت: این چه زیباست؟ پس پیامبر فرمود: اما فرشته‌ای به زودی این آیه را برای تو هنگام مرگ می‌گوید.»

اختلافاتی که در این یک روایت به صورت ده گانه در تفاسیر اهل سنت بیان شده از جهت ظاهر روایت و همچنین در سند آن است. در محتوا تنها تفاوت در عبارت "این چه زیباست" که به دو صورت آمده است. «إن هذا لحسن» (طبری، ۱۴۱۲: ۱۲۲/۳۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۴۷/۱۵) و «ما أحسن هذا» (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۵۰/۶؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۳۴۳۰/۱۰؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۳۹۱/۸).

اسناد این روایت به گونه‌های مختلف آمده است: گاهی سند به طور کامل بیان شده «و أخرج عبد بن حميد و ابن جرير و ابن أبي حاتم و ابن مردويه و أبو نعیم فی الحلیة عن سعید بن جبیر قال قرئت عند النبی» (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۵۰/۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۴۷/۱۵) و گاهی به گونه کامل آمده که تنها یک یا دو راوی متفاوت است: و قال ابن أبي حاتم: حدثنا علي بن الحسين، حدثنا أحمد بن عبد الرحمن بن عبد الله الدشتكي، حدثني أبي عن أبيه عن أشعث عن جعفر عن سعید بن جبیر عن ابن عباس» یا «حدثنا أبو سعید الأشج، حدثنا ابن يمان عن أشعث عن سعید بن جبیر قال: قرأت عند النبي صلى الله عليه وسلم» (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۳۴۳۰/۱۰؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۳۹۱/۸) و گاهی همین سند به گونه‌ای مختصر بیان گردیده است. به طور مثال، با انداختن چند راوی مطرح کردند. «طبری از سعید بن جبیر» (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۳۰۴-۳۰۱) و گاهی اوقات نیز با تغییر چند راوی به گونه اختصار

آمده است. «أخرج ابن أبي حاتم و ابن مردويه و الضياء في المختارة من طريق سعيد بن جبیر عن ابن عباس» (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۵۰/۶).

حتی گاهی در تعدادی از اسناد روایت، مشاهده شده که به طور کامل همه راویان حدیث، جز یک نفر (سعد بن جبیر) تغییر می‌کنند: «حدثنا أبو کریب، قال: ثنا ابن یمان، عن جعفر، عن سعید» (جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳۰، ص: ۱۲۲) یا «و أخبرنی ابن فنجویه قال: حدثنا ابن حمدان قال: حدثنا المسوحي قال: حدثنا عمرو بن العلاء الحنفی قال: حدثنا ابن یمان عن أشعث عن جعفر عن سعید» (کنز العمال: ۴۸۵/۱۲ ح ۳۵۵۹۱ و ما بین معکوفین منه) ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۹۱/۱۰ یا «عن جعفر عن سعید» (الطبرانی، ۲۰۰۸م: ۵۰۰/۶) در برخی منابع نیز این روایت، بدون سند مطرح شده است. (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۴۸۲/۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۶۱/۳۱).

در انتهای بحث باید گفت که تنها یک سند روایت هست که با بقیه کاملاً متفاوت است: «و أخرج الحکیم الترمذی فی نوادر الأصول من طریق ثابت بن عجلان عن سلیم بن أبی عامر رضی الله عنه» (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۵۰/۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۴۷/۱۵).

نقد و بررسی: اگرچه سند روایت از طریق سعید بن جبیر صحیح به نظر می‌آید، ولی این روایت از جهت محتوایی صحیح نیست؛ زیرا براساس مفهوم «نفس مطمئنه» که در ابتدای بحث از دیدگاه مفسران فریقین بحث گردید، «نفس مطمئنه» به کسی گویند که به آنچه خداوند وعده داده است؛ یقین داشته باشد (طبری، ۱۴۱۲: ۱۲۱/۳۰) و هیچ ترسی از آخرت ندارد (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۳۰۱-۳۰۴). در صورتی که موارد متعددی در اسناد امامیه موجود است که شواهدی در حیات خلیفه اول، مشاهده شده که نفس او مطمئن نبوده است؛ بلکه در شک به سر می‌برد. از جمله می‌توان ماجرای غار ثور را بیان کرد که در سوره (توبه: ۴۰) به آن اشاره شده که خلیفه اول می‌ترسید (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۸۱/۹). یا فرار او در جنگ احد مصداق دیگری است (بیهقی، ۱۴۰۵: ۲۶۳/۳؛ پیشوایی، ۱۳۹۶ش: ۲۴۰-۲۸۹). حتی در زمان رحلت پیامبر که ایشان دستور دادند با سپاه اسامه به جنگ روم بروند، خلیفه اول از جمله کسانی بود که از این فرمان سرپیچی نمود (همان: ۳۲۴).

خلیفه سوم: بعضی از مفسران اهل سنت به غیر از حمزه، خلیفه سوم را نیز ذکر کرده‌اند: «زمانی که چاه روم را بخشید یا هنگامی که چاه روم را خرید برای اهداف خیریه وقف کرد.» این روایت را با سند (نزلت فی معین. فعن الضحاک عن ابن عباس) بیان می‌کنند. گاهی نیز "خلیفه سوم" به تنهایی مصداق آیه قرار گرفته؛ که برای استناد به آن روایاتی همراه با سند در ذیل اشاره می‌گردد.



سه روایت به طور اختصاصی در تفاسیر اهل سنت، در مورد خلیفه سوم آمده است. روایت اول: «و إن أخرج ابن أبي حاتم من طريق جويبر عن الضحاک عن ابن عباس أنها نزلت فی عثمان بن عفان رضی الله تعالی عنه حين اشتری بئر رومة و جعلها سقایة للناس» (آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۴۷/۱۵) روایت دوم با همان سند روایت اول آمده فقط بیان می کند که ابن عباس روایت را از پیامبر نقل می کند و روایت را طولانی تر و این گونه بیان می کند: «و أخرج ابن أبي حاتم من طريق جويبر عن الضحاک عن ابن عباس رضی الله عنهما أن النبی صلی الله علیه و سلم قال: «ضحاک از ابن عباس روایت می کند که پیامبر ﷺ فرمود: کیست چاه رومه را بخرد و با این عمل خود، هم آب گوارا بنوشد و هم مورد آموزش خدا قرار بگیرد. عثمان آن را خرید. پیامبر ﷺ به او فرمود: آیا می توانی این چاه را محل آبخوری مردم قرار دهی؟ عرض کرد: بله، آن گاه خداوند آیه «یا ایتها النفس المطمئنه» را در شأن عثمان نازل کرد. « (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۳۴۳/۱۰؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۵۰/۶).

روایت سوم از سند دیگر از ابن عباس این مصداق را بیان می کند. «و أخرج ابن مردويه عن ابن عباس رضی الله عنهما فی قوله یا ایتها النفس المطمئنه قال نزلت فی عثمان بن عفان رضی الله عنه» (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۵۰/۶).

نقد و بررسی: در سند روایتی که خلیفه سوم را شأن نزول آیه ۲۷ سوره فجر می داند، جز ضحاک و ابن عباس باقی زنجیره راویان ذکر نشده اند، علاوه بر آن، روایات ضحاک بن مزاحم هلالی (۵۰۵) از ابن عباس ضعیف است؛ چون ضحاک بن مزاحم ابن عباس را ملاقات نکرده است (ابن ابی حاتم، ۱۳۷۱: ۴۵۹/۴-۴۵۸؛ مزی، ۱۴۱۳: ۲۹۴/۱۳) و بعضی ضحاک را تضعیف می دانند (مزی، ۱۴۱۳: ۲۹۳/۱۳). در سند دومی که این روایت نقل شده، ضحاک از طریق جویبر این روایت را نقل می کند، این روایت دچار ضعف شدیدتری است؛ چون جویبر، سخت ضعیف و غیر قابل اطمینان است (سیوطی، ۱۴۲۱: ۳۲۱/۲).

افزون بر تضعیف سند روایت، اولاً: جدا ساختن آیه ۲۷ از ادامه آیات و ادعای نزول آن بدون توجه به آنها، ادعایی غیر قابل اثبات است؛ چون اگر نزول یکپارچه سوره فجر مورد تردید باشد، هم سیاق بودن آیات ۲۷ تا ۳۰ سوره فجر، واقعی است که نمی توان در آن تشکیک کرد. ثانیاً: سوره فجر دهمین سوره ای است که در مکه نزول یافته است (دروزه، ۱۳۸۳: ۵۰۷/۵؛ نکونام، ۱۳۸۰: ۳۰۸) و «بئر رومه» چاهی در درّه مدینه می باشد که گفته اند خلیفه سوم آن را خریده و صدقه داد (یاقوت حموی، ۱۹۹۵م، ۲۹۹/۱).

حبيب بن عدی انصاری: شخص دیگری که مفسران به عنوان مصداق آیه بیان می کنند، "حبيب بن عدی انصاری" است. آنها اشاره می کنند که در چه موقعیتی از زندگی "حبيب" این آیه نازل شده است. «در حینی که اهل مکه او را به دار کشیدند و روی او را به مدینه کردند او گفت که (اللهم ان كان لي عندك خير فحول وجهي نحو قبلتك) بار خدایا اگر مرا نزد تو منزلتی هست روی مرا به قبله کن حق سبحانه روی او را به قبله گردانید و هیچ کس قدرت آن نداشت که روی او را از آن برگرداند و به جانب دیگر کند» (آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۴۷/۱۵؛ کاشانی، بی تا، ۲۴۶/۱۰؛ شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ش: ۲۰۸/۱۴).

- نقد و بررسی: عده ای از مفسران اهل سنت، بعد از بیان مصادیق حمزه، حبيب بن عدی، و خلیفه سوم؛ نتیجه می گیرند که پذیرفتن این مصادیق اقتضا می کند که آیات در مدینه نازل شده باشد. در صورتی که خودشان در ادامه می گویند: اتفاق اقوال این است که سوره فجر در مکه نازل شده است. ابن عاشور می گوید: مگر این که "دانی" از بعضی از علماء نقل کرده که سوره مدنی است و یا بنابر این که آیه منفصل از آنچه قبلاً مکتوب شده؛ باشد یا آیه با توقیف خاص، به دنبال ماقبلش به مناسبتی نازل شده باشد (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۳۰۴/۳۰-۳۰۱).

بعضی دیگر از مفسران بعد از بیان این اقوال، بیان می کنند که حکم آیه برای جمیع مؤمنان است (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۹۱/۱۰؛ کاشانی، ۱۴۲۳: ۴۲۹/۷؛ خازن، ۱۴۱۵: ۴۲۸/۴). براین اساس اظهار آن است که آیه بر عموم دلالت کند و اگر نزول آن مخصوص به حمزه یا حبيب باشد، حکم آن عام خواهد بود و کسانی که متصف به این صفت هستند را شامل می شود (کاشانی، بی تا، ۲۴۶/۱۰؛ شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ش: ۲۰۸/۱۴). فخر رازی نیز بعد از بیان مصادیق، گفته به عموم لفظ باید عبرت گرفت نه خصوص سبب آن (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۶۱/۳۱).

بنابراین مصادیق حمزه، حبيب و خلیفه سوم مردود هستند؛ زیرا بنا بر اقوال اکثر مفسران شیعه و اهل سنت، سوره فجر مکی است (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۳۸۰/۸؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۲۴۷/۵؛ هواری، ج ۴، ص ۴۵۴؛ سمرقندی، ۱۴۱۶: ۵۷۷/۳؛ خازن، ۱۴۱۵: ۴۲۸/۴؛ کاشانی، بی تا، ۲۲۹/۱۰؛ کاشانی، ۱۴۱۰: ۱۶۷۳/۳؛ حائری، ۱۳۸۸ش: ۱۳۶/۱۲؛ نهاوندی، ۱۳۸۶ش: ۴۸۶/۶؛ شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ش: ۱۸۵/۱۴؛ سبزواری، ۱۴۰۶: ۳۶۲/۷؛ قرشی، ۱۳۷۵ش: ۲۰۸/۱۲؛ بروجردی، ۱۳۶۶ش: ۴۰۲/۷؛ صدیق حسن خان، ۱۴۲۰: ۴۴۲/۷).



ابن عباس: بعضی کتب اهل سنت، تنها یک روایت از سعید بن جبیر آوردند که این آیه در زمان وفات ابن عباس، توسط هاتمی شنیده شده است: «و أخرج ابن أبي حاتم و الطبرانی عن سعید بن جبیر رضی الله عنه قال مات ابن عباس رضی الله عنهما بالطائف (بعضی این قسمت نیز در روایت ذکر کرده اند "فشهدت جنازته") فجاء طیر لم تر عين خلقته فدخل نعشه ثم لم ير خارجا منه فلما دفن تليت هذه الآية على شفير القبر لا يدري من تلاها یا أيتها النفس المطمئنة ارجعی إلی ربك راضية مرضية فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی: وقتی چون عبدالله بن عباس در طایف وفات کرد مرغی پیامد که بر شکل وی کسی ندیده بود و در نعش وی رفت و بیرون نیامد و در آن وقت که او را دفن کردند بر سر قبر وی از هاتمی می شنیدند که می گفت: یا أيتها النفس المطمئنة ارجعی إلی ربك راضية مرضية فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی. « (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۵۱/۶؛ ایجی، ۱۴۲۴: ۴۸۴؛ خازن، ۱۴۱۵: ۴۲۸/۴؛ نهایندی، ۱۳۸۶: ۹۲/۶؛ کاشانی، بی تا، ۲۴۷/۱۰؛ صدیق حسن خان، ۱۴۲۰: ۴۴۲/۷). بعضی روایات به جای «لا يدري من تلاها»، «لم يدر من قرأها» (بغوی، ۱۴۲۰: ۲۵۴/۵) آورده اند.

بعضی از مفسرین همین روایت را با یک سند دیگر بیان کرده اند: «حدثنا أحمد بن محمد بن يعقوب القصري بها قال: أخبرنا إسماعيل بن محمد بن إسماعيل بن بغداد قال: حدثنا الحسن بن عرفة قال: أخبرني مروان بن شجاع الجزري، و أخبرني ابن فنجويه قال: حدثنا ابن شنبه قال: حدثنا محمد بن علي بن سالم قال: حدثنا أحمد بن منيع قال: حدثنا مروان عن سالم الأفضس عن سعید بن جبیر» (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۳۹۱/۸؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۳۴۳/۱۰؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۹۱/۱۰).

نقد و بررسی: عبدالله بن عباس سه سال قبل از هجرت متولد شده است. لذا آیه ۲۷ سوره فجر که در مکه نازل شده، نمی تواند شأن نزول آیه باشد. از نظر سندی، تنها روایتی که در این زمینه آمده به سعید بن جبیر می رسد که او از تابعین و شیعیان امام علی عليه السلام و از شاگردان ابن عباس است و در رجال ثقه به حساب می آید (کشّی، ۱۴۰۷: ۱۲۰).

تطبیق مصداق ابن عباس با آیه امکان صحّت دارد؛ چون ابن عباس از مفسران بزرگ و از عالمان به تفسیر و رموز قرآن است و فراست و زکاوت او تا اندازه ای است که امام علی عليه السلام درباره او فرمود: «گویی از پشت پرده به غیب می نگرد» (احمدی میانجی، ۱۴۲۶: ۱۵۳/۲). ابن عباس پس از وفات پیامبر صلى الله عليه وآله در جبهه امیرالمؤمنین عليه السلام بود و بیشترین شاگردی و علم آموزی وی، از امام علی عليه السلام بوده است. براساس این تحلیل، ابن عباس به عنوان یک شیعه اعتقادی تمام عیار و ولایت مدار برای امام علی عليه السلام به حساب می آید (آیت الهی، ۱۳۹۷ش: ۲۲-۲۹). سخن ابن عباس هنگام مرگش را مرحوم

کشی در رجال خود این گونه ثبت کرده است: «اللهم انی احیی علی ما حی علیه علی بن ابی طالب و اموت علی ما مات علیه علی بن ابی طالب» (کشی، ۱۴۰۷: ۱۲۰). اما باید دقت شود که تطبیق، غیر از تفسیر است؛ زیرا تطبیقات میدان وسیعی دارد و هر کس به خیال خودش تطبیق می‌کند. ولی این‌ها خبر از اراده خداوند از آیه نیست.

مؤمن شیعه اهل بیت علیهم السلام: روایت طولانی در کتب شیعه وجود دارد که بیان می‌کند؛ عنوان «نفس مطمئنه» به شیعه اهل بیت علیهم السلام هنگام مرگ ندا داده می‌شود: «تعدادی از اصحاب ما از سهل بن زیاد از محمد بن سلیمان از پدرش از سدیر صیرفی روایت آورده که گفت: به امام صادق علیه السلام عرضه داشتم: فدایت شوم، یا بن رسول الله آیا مؤمن از مرگ و قبض روح خود کراهت می‌دارد؟ فرمود: نه به خدا سوگند، وقتی فرشته مرگ نزدش می‌آید تا روحش را قبض کند، مؤمن به جزع در می‌آید، و ملک الموت به او می‌گوید: جزع مکن، ای ولی خدا، به آن خدایی که محمد صلی الله علیه و آله و سلم را به نبوت مبعوث کرده من نسبت به تو دلسوزتر و مهربانتر از پدری مهربان هستم، اگر پدرت اینجا بود بیش از من به تو مهر نمی‌ورزید، چشم خودت را باز کن و ببین. آن گاه فرمود: در آن هنگام رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و امیرالمؤمنین و فاطمه و حسن و حسین و امامان از ذریه او در برابرش مثل می‌شوند و به وی گفته می‌شود: این رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است و این امیرالمؤمنین و این فاطمه و این حسن و این حسین و اینان امامان از ذریه اویند، که همه رفقای تو هستند. فرمود: پس مؤمن چشم خود باز نموده حضرات را تماشا می‌کند، در این هنگام ندا کننده‌ای از طرف رب العزة روح او را ندا می‌کند و می‌گوید: "یا أيتها النفس المطمئنة..."، ای نفسی که با دیدن محمد و اهل بیتش علیهم السلام اطمینان یافتی، به سوی پروردگارت برگرد، در حالی که به ولایت راضی و به ثواب مرضی هستی، پس داخل در بندگان من شو، یعنی در زمره محمد و اهل بیتش در آی و داخل جنت شو، پس در آن هنگام هیچ چیزی در نظرش محبوب‌تر از مرگ و ملحق شدن به منادی نیست» (کلینی، ۱۴۲۹: ۳۳۹/۵؛ قمی، ۱۳۶۳: ۱۳۳/۲؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۶۵۷/۵؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۵۷۷/۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۷۹/۲۰؛ نهاوندی، ۱۳۸۶: ۱۳۸۶/۶؛ ۴۹۲/۶؛ شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۲۰۸/۱۴؛ طیب، ۱۳۶۹: ۱۱۴/۱۴؛ شبّر، ۱۴۰۷: ۴۰۹/۶؛ کاشانی، ۱۴۱۰: ۱۶۷۷/۳) (مجلسی، ۱۹۶/۶ روایت ۴۹ به نقل از کافی (با اندکی اختلاف) و نیز شبیه به این مضمون در ج ۲۴ ص ۹۴ روایت ۷ به نقل از شیخ صدوق).

فرات کوفی همین روایت را با تغییرات جزئی و اسناد مختلف به دو صورت بیان کرده است. روایت اول را از قول ابوبصیر از امام صادق علیه السلام نقل کرده است و روایت دوم «فرات نقل کرده از محمد بن



عیسی بن زکریا دهقان از محمد بن سلیمان دیلمی از پدرش نقل کرده که از افریقی شنیده که می‌گوید از امام صادق علیه السلام سؤال کردم و...» (کوفی، ۱۴۱۰: ۵۵۴-۵۵۳).

مانند این حدیث با سندی متفاوت در تفاسیر شیعه نیز بیان شده است. «أبو جعفر محمد بن بابویه (فضائل الشیعة: ۲۴/۶۷) عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن عباد بن سليمان، عن سدير الصيرفي، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام» (بحرانی، ۱۴۱۵: ۶۵۷/۵؛ استرآبادی، ۱۴۰۹: ۷۶۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۲۸/۵؛ قرشی، ۱۳۷۵: ۲۲۵/۱۲؛ بروجردی، ۱۳۶۶: ۴۱۲/۷).

- نقد و بررسی: ارزیابی اولین روایتی که پیرامون مصداق مؤمن شیعه اهل بیت علیهم السلام نقل شد؛ مشخص گردید: این روایت، به خاطر غلو محمد بن سلیمان و غلو و کذب پدرش، مسند و ضعیف می‌باشد (کشی، ۱۴۰۹: ۳۷۵؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۸۲). ولی روایات دیگری با اسناد مختلف وجود دارد که همین مضمون را بیان کرده‌اند.

بنابراین با توجه به تعریف «نفس مطمئنه» از دیدگاه فریقین و نقد و بررسی اکثر مصادیقی که در این زمینه بیان شد؛ مشخص گردید که این آیه شأن نزول خاصی نداشته است و در تطبیق مصداق آن بر افراد، در دوره‌های زمانی مختلف، هر کسی شایستگی و لیاقت مطابقت با «نفس مطمئنه» را ندارد. اگر چه یک حدیث از منابع شیعی و حدیث دیگر در منابع اهل سنت در مورد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بیان شد ولی مصداق اتم و کامل این آیه اوست.

نتیجه گیری

براساس بررسی روایاتی که ذیل آیه بیست و هفت و بیست و هشت سوره فجر آمده، مشخص گردید؛ مفسران افراد متعددی از جمله: پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، امام علی علیه السلام، امام حسین علیه السلام، حمزه، خلیفه اول، خلیفه سوم، حبیب بن عدی، ابن عباس و مؤمن شیعه اهل بیت علیهم السلام را به عنوان تطبیق یا شأن نزول مصداق «نفس مطمئنه» بیان کردند. در این مقاله، روایات هر یک از مصادیق به صورت جداگانه مورد بررسی قرار گرفت و روشن گردید:

۱. بعضی از این روایات از جهت سندی ضعیف هستند. ولی روایات دیگری با سند کامل در کتب شیعه آن را تأیید می‌کند.

۲. بعضی دیگر از روایات اگر چه از جهت سندی با وجود شخصیتی مانند سعید بن جبیر صحیح هستند ولی از جهت محتوایی نمی توان مصداق را به «نفس مطمئنه» تطبیق داد.
۳. مصادیق حمزه، حبیب بن عدی و خلیفه سوم به خاطر مکی بودن سوره، روایات بر آن تطبیق نمی کند. افزون بر آن روایات خلیفه سوم ضعیف است.
۴. هیچ یک از مصادیق نام برده، شأن نزول آیه به حساب نمی آیند.
۵. تعدادی از روایات که مصداق امام حسین علیه السلام را بیان کردند؛ اگر چه از نظر سندی ضعیف هستند ولی با توجه به مفهوم «نفس مطمئنه»، روایات فضیلت سوره و سیاق آیات دیگر سوره فجر از جمله مصادیق «شفع» و «لیال عشر» اثبات می گردند.
۶. اگرچه بعضی از مصادیق مذکور را می توان بر آیات تطبیق داد و حتی بعضی مفسران بر تطبیق عموم آیه اشاره می کنند؛ ولی مصداق اتم و اکمل آیه، معصومان علیهم السلام به خصوص امام حسین علیه السلام هستند.
۷. براساس این مقاله مشخص گردید؛ کارکرد روایات تفسیری و روشنگری در مورد مصداق آیات نیاز به کار بیشتری دارد.



فهرست منابع

۱. ترجمه قرآن، رضایی اصفهانی، محمد علی و همکاران، نخستین ترجمه گروهی قرآن کریم، قم: دار الذکر، ۱۳۸۴ ش.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، علل الشرائع، قم: کتاب فروشی داوری، چاپ اول، ۱۳۸۵ ش.
۳. استرآبادی، علی، تأویل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة، قم: النشر الإسلامي، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
۴. ابن عاشور، محمدطاهر، تفسیر التحرير و التنوير، بیروت: مؤسسة التاريخ العربي، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
۵. آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
۶. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.
۷. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر). بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.
۸. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، تفسیر القرآن العظیم، ریاض، مکتبة نزار مصطفى الباز، چاپ سوم، (۱۴۱۹ ق).
۹. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، الجرح و التعديل، بیروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۳۷۱.
۱۰. احمدی میانجی، علی، مکاتیب الاثمه، قم: دارالاحدیث، چاپ اول، ۱۴۲۶ ق.
۱۱. آیت اللهی، سیدعلی، جریان شناسی تشیع در قرن اول: بررسی موردی رویکرد اعتقادی ابن عباس و عباسیان به امامت، امامت پژوهی، پاییز و زمستان، شماره ۲۴، ۱۳۹۷.
۱۲. ایجی، محمد عبدالرحمن، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۲۴ ق.
۱۳. بحرانی، هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسة البعثة، قسم الدراسات الإسلامية، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
۱۴. بغوی، حسین بن مسعود، تفسیر البغوی المسمى معالم التنزیل، بیروت: دار إحياء التراث

- العربی، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
۱۵. بروجردی، محمدابراهیم، تفسیر جامع، تهران: کتابخانه صدر، چاپ ششم، ۱۳۶۶.
 ۱۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
 ۱۷. بیهقی، (۱۴۰۵ق. دلانل النبوة، بیروت: دارالکتبة العلمیة، چاپ اول.
 ۱۸. پیشوایی، مهدی، تاریخ اسلام (از جاهلیت تا رحلت پیامب (ص. ق.م: دفتر نشر معارف، چاپ سی و دوم، ۱۳۹۶.
 ۱۹. ثعلبی، احمد بن محمد، الكشف و البیان، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
 ۲۰. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، تفسیر الثعالبی المسمی بالجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
 ۲۱. حسکانی، عبید الله بن عبدالله، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، تهران: التابعة لوزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی، مجمع إحياء الثقافة الإسلامیة، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
 ۲۲. حویزی، عبدعلی بن جمعه، تفسیر نورالثقلین، قم: اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ق.
 ۲۳. حائری طهرانی، مقتنیات الدرر، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ اول، ۱۳۳۸.
 ۲۴. حجتی، سید محمد باقر، تحقیق درباره ابن عباس و مقام وی در تفسیر، مقالات و بررسی ها، بهار، شماره ۱۷ و ۱۸، ۱۳۵۳.
 ۲۵. حرعاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، ۱۴۰۹ق.
 ۲۶. خازن، علی بن محمد، تفسیر الخازن المسمی لباب التأویل فی معانی التنزیل، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
 ۲۷. خوئی، سید ابوالقاسم، معجم الرجال الحدیث، قم: الثقافة الاسلامیة، چاپ اول، ۱۳۹۰ق.
 ۲۸. دروزه، محمد عوّت، التفسیر الحدیث، قاهره، إحياء الکتب العربیة، ۱۳۸۳.
 ۲۹. دیلمی، حسن بن محمد، غرر الأخبار و درر الآثار فی مناقب ابی الأئمة الأطهار (ع. ق.م: دلیل ما، چاپ اول، ۱۴۲۷ق.
 ۳۰. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، قم: نشر شریعت، چاپ دوم، ۱۴۲۳ق.
 ۳۱. سبزواری، محمد، الجدید فی تفسیر القرآن المجید، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، چاپ



- اول، ۱۴۰۶ق.
۳۲. سمرقندی، نصر بن محمد، تفسیر السمرقندی المسمى بحر العلوم، بیروت: دار الفکر، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
۳۳. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم: آیت الله مرعشی نجفی، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
۳۴. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الإقتان فی علوم القرآن، بیروت: ناشر دار الكتاب العربی، چاپ دوم، ۱۴۲۱ق.
۳۵. شاه عبدالعظیمی، حسین، تفسیر اثنی عشری، تهران: میقات، چاپ اول، ۱۳۶۳.
۳۶. شبر، عبدالله، الجوهر الثمین فی تفسیر الكتاب المبین، کویت، شركة مكتبة الالفین، چاپ اول، ۱۴۰۷ق.
۳۷. شوکانی، محمد بن علی، فتح القدير، دمشق، دار ابن کثیر، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۳۸. صدیق حسن خان، محمد صدیق، فتح البیان فی مقاصد القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
۳۹. صنعانی، عبدالرزاق، تفسیر القرآن العزیز المسمی تفسیر عبدالرزاق، بیروت: دار المعرفة، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
۴۰. طبرانی، سلیمان بن احمد، التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (الطبرانی). اردن، دارالکتاب الثقافی، چاپ اول، ۲۰۰۸م.
۴۱. طیب، عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، اسلام، تهران: چاپ دوم، ۱۳۶۹.
۴۲. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، دار المعرفة، بیروت: چاپ اول، ۱۴۱۲.
۴۳. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، ۱۰ جلد، دار إحياء التراث العربی، لبنان، بیروت: چاپ اول، بی تا،
۴۴. طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، عربی، لبنان، نشر مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ۱۳۹۰ق.
۴۵. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲.
۴۶. غفوری، حسین، تفسیر تطبیقی روایی سوره های فجر و بلد از اهم تفاسیر مأثور فریقین، استاد

- راهنما: عبدالهادی مسعودی، دانشکده علوم حدیث، رشته علوم حدیث، کارشناسی ارشد، ۱۳۹۰.
۴۷. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، تهران: مکتبه الصدر، چاپ دوم، ۱۴۱۵ق.
۴۸. فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ق.
۴۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، قم: هجرت، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
۵۰. قرشی بنابی، علی اکبر، تفسیر احسن الحدیث، تهران: بنیاد بعثت، چاپ دوم، ۱۳۷۵.
۵۱. قرشی بنابی، علی اکبر، قاموس قرآن، جلد ۵، بی جا، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۸.
۵۲. قطب، سید، فی ظلال القرآن، بیروت: دار الشروق، چاپ سی و پنج، ۱۴۲۵.
۵۳. قمی مشهدی، محمد، تفسیر کنزالدقائق و بحر الغرائب، تهران: سازمان چاپ و انتشارات، چاپ اول، ۱۳۶۸.
۵۴. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، قم: دار الکتب، چاپ سوم، ۱۳۶۳.
۵۵. فتاحی زاده، فتحیه، اعتبارسنجی روایات تفسیری علی بن ابراهیم در تفسیر قمی، مطالعات اسلامی، شماره ۸۰، ۱۳۸۷.
۵۶. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، قم: دارالهجره، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۵۷. کاشانی، فتح الله بن شکرالله، زبدة التفاسیر، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه، چاپ اول، ۱۴۲۳.
۵۸. کاشانی، فتح الله بن شکرالله، منهج الصادقین فی إلزام المخالفین، تهران: کتابفروشی اسلامی، چاپ اول، بی تا.
۵۹. کاشانی، محمد بن مرتضی، تفسیر المعین، قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره). چاپ اول، ۱۴۱۰.
۶۰. کشتی، محمد بن عمر، رجال الکشی، مشهد، مؤسسه دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹.
۶۱. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی، قم: دار الحدیث، چاپ اول، ۱۴۲۹.
۶۲. کوفی، فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات الکوفی، تهران: وزارت الثقافة و الإرشاد الإسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۰.
۶۳. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: دار احیاء التراث



- العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۶۴. محمد جعفری، رسول، هادوی، اصغر، نقد و بررسی سندی و متنی روایات اسباب نزول سوره‌های نبأ تا فجر، مطالعات فهم حدیث، زمستان، شماره ۱، ۱۳۹۳.
۶۵. مزی، یوسف بن عبدالرحمن، تهذیب الكمال، تحقیق: بشارعواد معروف، بیروت: مؤسسه الرسالة، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۶۶. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم: النشر الاسلامی، چاپ ششم، ۱۳۶۵.
۶۷. نکونام، جعفر، درآمدی بر تاریخ گذاری قرآن، بیروت: نشر هستی نما، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۶۸. نهاوندی، محمد، نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن، قم: موسسه البعثة، چاپ اول، ۱۳۸۶.
۶۹. یاقوت حموی، شهاب الدین ابو عبدالله، معجم البلدان، بیروت: دار صادر، ۱۹۹۵م.
۷۰. هواری، هود بن محکم، تفسیر کتاب الله العزیز، دار البصائر، بی‌جا، چاپ اول، ۱۴۲۶.



A Critique of the Zahabi's Approach in Book of the Scale of Moderation (Mizan al-I'tidal) *

Seyyed Hossein Mousavi^۱

Abstract

The book Scale of Moderation (Mizan al-I'tidal) written by Shams al-Din Zahabi is one of the most important Sunni rijali main sources regarding the weak narrators. The present study has been compiled with a descriptive-analytical method and seeks to examine the Zahabi's commitment in this book to the criteria of critique and judgment (jarh wa ta'dil). Contrary to his claim in the introduction to the book, he does not seem to be fair and has a double standard towards certain narrators. In assessing the credibility of the narrators, he has involved religious tendencies and treated the Shiite narrators harshly, but he has used the method of tolerance towards the Sunni narrators.

Keywords: Zahabi, Scale of Moderation (Mizan al-I'tidal), Sunni Narrators, Shiite Narrators.

*. Date of receiving: ۲۲, ۱۱, ۲۰۲۱ -Date of approval: ۲۱, December, ۲۰۲۱.

۱. Faculty Member and Assistant Professor at Al-Mustafa International University.



نقد رویکرد ذهبی در میزان الاعتدال*

سید حسین موسوی^۱

چکیده

کتاب میزان الاعتدال نوشته شمس‌الدین ذهبی یکی از مهم‌ترین جوامع رجالی اهل سنت در خصوص راویان ضعیف است. تحقیق حاضر با روش توصیفی تحلیلی تدوین شده و در پی بررسی پایندی ذهبی در این کتاب به معیارهای جرح و تعدیل است. به نظر می‌رسد او برخلاف آنچه در مقدمه کتاب ادعا نموده، جانب انصاف را رعایت نکرده و نسبت به راویانی خاص، رفتاری دوگانه داشته است. او در سنجش اعتبار راویان، گرایش‌های مذهبی را دخالت داده و نسبت با راویان شیعی رفتاری سخت‌گیرانه داشته، اما درباره راویان اهل سنت روش تساهل را به کار گرفته است.

واژگان کلیدی: ذهبی، میزان الاعتدال، جرح و تعدیل راویان اهل سنت، جرح و تعدیل راویان

شیعه.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۲ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۹/۰۱.

۱. استادیار گروه تاریخ اسلام، مجتمع تاریخ سیره و تمدن اسلامی، جامعة المصطفی العالمية؛ (asamvam392@gmail.com).

مقدمه

یکی از دانش‌های مهم علوم حدیث، علم رجال است که در نقد و بررسی راویان و روایات بسیار حائز اهمیت است. از این رو اندیشمندان مسلمان در این عرصه آثاری فراوان و قابل ملاحظه‌ای را از خود برجای گذاشته‌اند و اهل سنت نیز بیش از سایر فرقه‌های اسلامی به دانش رجال توجه نشان داده‌اند. یکی از آنان ابوعبدالله شمس‌الدین محمد بن احمد ترکمانی معروف به ذهبی (۶۷۳-۷۴۸ هـ) رجال‌شناس و نویسنده مشهور اهل سنت است. او در حوزه‌های مختلف تاریخی، رجالی و شرح حال‌نگاری کتاب‌های قابل توجهی را تألیف کرده که کتاب «سیر اعلام النبلاء»، کتاب «تاریخ الاسلام» و «کتاب تذکرة الحفاظ» او از شهرت زیادی برخوردارند. جایگاه ذهبی در دانش رجال‌شناسی اهل سنت انکارناپذیر است و دیدگاه‌های وی در موضوعات رجالی بسیار مورد توجه پسینیان قرار گرفته است. برجسته‌ترین اثر او در علم رجال و اعتبار سنجی راویان کتاب میزان الاعتدال می‌باشد. این کتاب امروزه یکی از مصادر مهم رجال‌شناسی اهل سنت محسوب می‌شود. او در مقدمه کتاب شروط و قواعدی برای سنجش راویان طرح نموده است. پرسش اصلی این پژوهش این است آیا ذهبی در سنجش راویان به شروط یاد شده پایبند بوده است؟ با توجه به شواهدی که در دست داریم به نظر می‌آید او چندان به ملاک‌هایی که در آغاز کتاب گفته وفادار نبوده است و با دیدگاه عقیدتی نسبت به راویان قضاوت کرده و مخالفان مذهبی خود را به اتهامات واهی و غیر قابل قبول مورد جرح قرار داده است.

الف. شرایط جرح و تعدیل راویان، مراتب و احکام آن

رجال‌شناسان پنج شرط را برای راوی لازم دانسته‌اند: اسلام، عقل، بلوغ، ضبط و عدالت (ابن‌صلاح، ۱۹۸۴: ۶۱/۱). می‌بایست راوی در مرحله تحمل و ادای روایت این صفات را دارا باشد تا روایتش مورد پذیرش قرار گیرد. رجال‌پژوهان اهل سنت برای جرح و تعدیل راوی مراتبی را ذکر کرده‌اند. ذهبی در میزان الاعتدال مراتب جرح راویان را این‌گونه بیان کرده است: مرتبه اول: «دَجَال، کَذَاب، وِضَاع، یَضَعُ الْحَدِيثَ»؛ مرتبه دوم: «مَتَّهَمٌ بِالْكَذْبِ، مَتَّفِقٌ عَلَى تَرْكِهِ»؛ مرتبه سوم: «مَتْرُوكٌ، لَيْسَ بِثِقَّةٍ سَكْتُوا عَنْهُ، ذَاهِبٌ الْحَدِيثِ، هَالِكٌ سَاقِطٌ، فِيهِ نَظَرٌ»؛ مرتبه چهارم: «وَاهٍ بِالْمَرَّةِ، لَيْسَ بِشَيْءٍ، ضَعِيفٌ جَدًّا، ضَعْفُوهُ، مُنْكَرُ الْحَدِيثِ» و مرتبه پنجم: «يُضَعَّفُ، فِيهِ ضَعْفٌ، قَدْ ضَعَّفَ، فِيهِ لَيْنٌ، لَيْسَ بِالْقَوِيَّ»



لیس بحجة، فيه مقال، لیس بذاک، لایحتجُّ به، یعرف وینکر، تُکَلِّم فیه، سیءُ الحفظ» (ذهبی، ۲۰۰۸: ۱۱۴/۱).

رجالیان نیز احکامی بر این مراتب جرح مترتب دانسته‌اند: نمی‌توان به روایات راویان دارای سه مرتبه اول از مراتب جرح، استناد نمود و حتی نمی‌شود به‌عنوان شواهد و متابعات که جنبه تقویت اسناد را دارد از آن استفاده نمود، و روایات دو مرتبه اخیر گرچه نمی‌توان به تنهایی مورد استناد قرار گیرد اما می‌توان در شواهد از آن بهره گرفت، به عبارت دیگر ضعف دو مرتبه اخیر جرح تاحدی قابل جبران است و با تقویت اسناد آنها به سبب اسنادی دیگر می‌توانند به درجه احادیثی که در اصطلاح به آنان «حسن لغیره» گفته می‌شود، ارتقاء بیابند و حتی اگر تقویت صورت نگیرد چنین روایاتی در باب فضائل مورد قبول واقع شده است (سخاوی، ۱۴۰۳: ۳۷۲/۱). مراتب تعدیل را نیز ذهبی این چنین رتبه‌بندی کرده است: مرتبه اول: «ثَبَّتْ، حِجَّةٌ، ثَبَّتْ حَافِظٌ، ثِقَّةٌ مُتَّقِنٌ، ثِقَّةٌ ثِقَّةٌ» مرتبه دوم: «ثِقَّةٌ»؛ مرتبه سوم: «مَقْبُولٌ»؛ مرتبه چهارم: «صَدُوقٌ، لَابِأَسْ بِهِ، لَیْسَ بِهِ بِأَسْ» و مرتبه پنجم: «مَحَلَّةُ الصَّدَقِ، جَیْدُ الْحَدِیْثِ، صَالِحُ الْحَدِیْثِ، شَیْخٌ وَسَطٌ، شَیْخٌ حَسَنُ الْحَدِیْثِ، صَدُوقٌ اِنْشَاءَ اللّٰهِ، صَوَّیْلِحٌ» (ذهبی، ۲۰۰۸: ۱۱۴/۱). رجالیان احکامی برای مراتب تعدیل برشمرده و گفته‌اند: راویانی که چهار مرتبه نخست را دارا باشند به اتفاق محدثان مورد استناد می‌باشند؛ زیرا الفاظ ذکرشده در آن بر هر دو شرط لازم در راوی (عدالت و ضبط)، دلالت دارند و در نتیجه روایاتشان صحیح می‌باشد لازم به ذکر است که احادیث مرتبه نخست نسبت به مرتبه دوم از درجه صحت بیشتری برخوردار می‌باشد و همچنین مرتبه دوم نسبت به سوم و سوم نسبت به چهارم . . . اما روایات مرتبه پنجم مورد احتیاج نمی‌باشد؛ زیرا در آن ضبط راوی وجود ندارد، اما این به معنی ردّ روایت آنان نمی‌باشد و احادیثشان مورد توجه بوده و نوشته می‌شود تا اگر چنانچه موافق بود با روایات اهل اتقان، به درجه احادیث «صحیح لغیره و یا حسن لغیره» ارتقاء پیدا می‌کند (سخاوی، همان: ۳۶۷/۱).

ب. رویکرد ذهبی در نقد راویان سنی مذهب

با بررسی جرح و تعدیل‌های ذهبی در کتاب میزان الاعتدال در می‌یابیم که او نسبت به تعدیل راویان هم‌مذهبش، با تساهل و تسامح رفتار نموده و راویان متعددی از اهل سنت را با اینکه فاقد شرائط و ثاقت بوده‌اند، ثقه دانسته است. او با رفتاری یک‌سو نگرایانه در ارزیابی راویان اهل سنت یک توثیق ضعیف را بر جرح‌های قوی و مفسّر مقدم داشته است و برای اینکه این رفتار خود را عالمانه جلوه دهد تبصره‌ای

وضع نموده است: «اگر درباره کسی "صالح الحدیث" یا "محلّه الصدق" گفته شده باشد - هر چند دارای جرح‌های قوی باشد - من متعرض او نخواهم شد» (ذهبی، همان). او از این تبصره تنها نجات راویان مدافع اموی را استفاده نموده، در حالی که مفاد این تبصره، ضعیف‌ترین مرتبه از مراتب تعدیل می‌باشد. او با بهره‌گیری از این تبصره، راویان هم‌کیش خود را از تیغ جرح رهانیده، اما درباره راویان شیعی و مخالف عقیدتی خویش هر چند توثیق‌های قوی مفسّر داشته و افرادی راستگو باشند و جرح‌های ذکر شده درباره آنان ضعیف باشد هیچگاه از این تبصره استفاده نکرده است. در این مجال به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

۱. خالد بن عبدالله قسری دمشقی بجلي (حدود ۶۰-۱۲۵هـ)

مادرش مسیحی بود و برای عبادت او کلیسای کوچکی در منزلش ساخت و پس از مُردن طبق آداب مسیحیت او را دفن نمود (ذهبی، ۱۹۹۳: ۴۲۷/۵). ابن کثیر می‌گوید: در سلسله نسب خالد، افراد یهودی می‌باشند و با برنامه به مرکز قدرت نزدیک شد (ابن کثیر، ۱۹۸۸م: ۲۳/۱۰). در ۸۸ هجری به مدت هشت سال از جانب ولید بن عبدالملک والی مکه شد وی در هنگام امارتش جوی ابی‌برای اهل مکه احداث نمود و با اهانت به آب زمزم خطاب به مکیان گفت من ابی‌شیرین برایتان آوردم که نمی‌توان آن را با آب شوری که محل سوسک‌های بدبو می‌باشد (آب زمزم) مقایسه کرد (ذهبی، همان) و سعید بن جبیر را که از کوفه فرار کرده بود دستگیر و به نزد حجاج بن یوسف ثقفی فرستاد که او را شهید نمود (ابن حبان، ۱۹۷۵: ۲۷۵/۴) مردم از رفتارهای نامناسب خالد خشمگین شدند او با گستاخی خطاب به آنان گفت اگر خلیفه اجازه دهد من این سنگ‌ها (کعبه) را از جا کنده و دور می‌افکنم (ذهبی، همان) هنگامی که سلیمان بن عبدالملک به خلافت رسید او را عزل کرد (ابن حجر عسقلانی، ۱۹۸۴: ۸۸/۳). در سال ۱۰۶ هجری از جانب هشام بن عبدالملک والی عراق شد مدت امارتش حدود ۲۰ سال به طول انجامید و آن اندازه هتاک و بی‌توجه به دستورهای دینی بود که غلام غیر مسلمان او به یک زن مسلمان تجاوز به عنف نمود در پاسخ شکایت او از غلام، خالد قسری با گستاخی تمام گفت فلان او چگونه بود لذت بردی؟ (ذهبی، همان) و برای اجرا نکردن حد بر غلام، بالای منبر گفت: اگر بر کارگزارم به خاطر جرمی که مرتکب شده حد جاری کنم گویا برخورد حد جاری کرده‌ام و اجرای حد بر من، گویا برخلیفه حد جاری شده و اجرای حد برخلیفه همانند حد بر پیامبر ﷺ می‌باشد و آنگاه با دست به آسمان اشاره کرده خندید و گفت گویا بر



خداوند حد جاری شده است (ابن عدیم، بی تا، ۲۴۰/۳؛ ذهبی، ۱۹۹۳، ۴۲۹/۵). حسّان نبطی این واقعه را به هشام بن عبدالملک گزارش کرد خلیفه از رفتارهای زشت و موهن او خشمگین شده، به یوسف بن عمر والی خود در یمن نوشت مرا از شر این نصرانی زاده و کارگزارانش راحت نما (یافعی، بی تا، ۱۲۴/۱) یوسف به کوفه آمده او و تعداد زیادی از کارگزارانش را با وضعی سخت کشت. برخی گفتند علت کشتن او حسادت خلیفه بر ثروت هنگفت او بوده است. ذهبی از تمام رفتارهای غیر قابل توجیه او مطلع بوده، اما در سیر اعلام النبلاء با عظمت و فخامت از او نام برده و مدحش نموده است (ذهبی، ۱۹۹۳: ۴۳۱/۵) و در میزان الاعتدال پای بندنبودن او به دستورهای شرع را کتمان نموده و جانب دارانه درباره اش می گوید: او شخصی راستگو اما دشمن کینه ورز امام علی علیه السلام و ستمگر بود (ذهبی، ۲۰۰۸: ۱۱۵/۱) و در سیر اعلام النبلاء برای اینکه وثاقت او در حدیث را تثبیت نماید از ابوالحکم سیار نقل می کند که او بزرگوارتر از این است که دروغ بگوید (ذهبی، ۱۹۹۳: ۴۲۶/۵) و شرط عدالت راوی را نادیده گرفته است.

۲. شبث بن ربعی (م حدود ۷۰هـ)

او همراه سجّاح - زنی که مدعی نبوت بود - به عنوان مؤذن (طبری، ۱۴۰۷: ۴۹۹/۲) در زمان ابوبکر به جنگ مسلمانان آمد پس از شکست آنان و اسلام آوردن ظاهری تا پایان سال سی و شش هجری اسمی از او نیست. از نخستین نفراتی است که به کمک شورشیان علیه عثمان شتافت (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۲: ۳۷۶/۳) و با حضرت امیر علیه السلام بیعت نمود در شورش خوارج یکی از فرماندهان آنان بوده است (ابن حبان، ۱۹۷۵: ۲۹۵/۲) و اندکی بعد، از آنان جدا شد (ابن حجر عسقلانی، همان) و به همراه حضرت به جنگ خوارج آمد و فرماندهی سمت چپ را به عهده داشت (علی بن نایف الشحوذ، بی تا، ۳۲/۱) پس از شهادت حضرت امیر علیه السلام و صلح امام حسن علیه السلام به معاویه پیوست و به دستور او، امام علی علیه السلام را ناسزا می گفت که مورد اعتراض ام سلمه همسر نبی اکرم صلی الله علیه و آله واقع شد، با مرگ معاویه یکی از نویسندگان نامه و دعوت کنندگان امام حسین علیه السلام به کوفه می باشد با شکست قیام مسلم بن عقیل در لشکر ابن زیاد به فرماندهی عمر بن سعد به کربلا آمد و با قیام مختار در کنار او قرار گرفت و با آمدن مصعب بن زبیر، به جنگ مختار آمد (طبری، همان، ۳۲۳/۴) و سرانجام در حدود سال ۷۰هـ درگذشت (ابن حجر عسقلانی، همان) آنچه از این قضایا بر می آید او شخصی متلون که پیوسته با ارباب قدرت در پی دست یابی به منافع دنیوی بوده است. این مطلب از روایت نقل شده در

منابع روایی اهل سنت به روشنی بر می آید: شیب بن ربیع با گروهی نزد ام سلمه همسر نبی اکرم صلی الله علیه و آله آمدند شیب را صدا زده و از او پرسید چرا در گردهمایی هایتان به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله جسارت می کنید؟ شیب بن ربیع با تعجب پرسید چگونه ممکن است که به پیامبر صلی الله علیه و آله جسارت کرده باشیم؟ ام سلمه گفت شما به علی جسارت می کنید شیب گفت: ما تنها در پی به دست آوردن دنیا هستیم (حاکم نیشابوری، ۱۹۹۰، ۱۳۰/۳) ام سلمه گفت من از نبی اکرم صلی الله علیه و آله شنیدم فرمود: «هرکس علی را سب کند مراسم کرده و هرکس مراسم کند خدای سبحان را سب کرده است» اینکه ام سلمه از میان آن جمعیت شیب بن ربیع را به نام صدا می زند نشانگر این است که او رئیس گروهی بوده که معروف به جسارت کردن به ساحت حضرت امیر علیه السلام بودند و یا هم اینکه نقش مهمی داشته است؛ زیرا نمی گوید ما جسارت نمی کنیم (حاکم نیشابوری، همان؛ حمیری، بی تا، ۲۷/۱) و حتی پس از سخنان ام سلمه، او نگفت بعد از این اهانت نخواهم کرد.

اما ذهبی در میزان الاعتدال می گوید: شیب بن ربیع یکی از اشراف و شجاعان عرب و از قبیله تمیم است که علیه امام علی علیه السلام خروج کرد (ذهبی، ۱۹۹۳: ۱۵۰/۴) و در میزان الاعتدال می گوید: او از خوارج جدا شده و توبه کرده است (ذهبی، ۱۴۲۹: ۳۶۱/۳)؛ اما هیچ دلیلی برای سخنش ارائه نکرده است گویا مرادش خروج او از جمع خوارج قبل از جنگ نهروان باشد ولی این نمی تواند دلیل توبه او باشد؛ زیرا پس از شهادت حضرت امیر علیه السلام به معاویه پیوست و به حضرت جسارت می کرد و در جنگ با امام حسین علیه السلام سرور جوانان بهشت شرکت داشته است ابن حجر به نقل از عجلی از شیب به "بئس الرجل" تعبیر می کند (ابن حجر عسقلانی، ۱۹۸۴: ۲۶۶/۴) اما ذهبی در میزان الاعتدال آن را نقل نکرده است. باید گفت ذهبی که ادعای محبت و دفاع از صحابه دارد رنگ عوض کردن های پیاپی او، شرکت در قتل عثمان، جسارت های او به امام علی علیه السلام، حضور او در کربلا و شهادت سید الشهداء علیه السلام را کتمان کرده است (حاکم نیشابوری، همان، ۱۳۰/۳) در حقیقت ذهبی با سکوتش تصمیم داشته او را تبرئه و توثیق نماید؛ زیرا نمی توان باور کرد که ذهبی با آن همه دقت، از تلون های پیاپی و ترجیح دنیا بر آخرت او بی خبر باشد و باید گفت ذهبی با بی تفاوتی تمام از جسارت کردن او به امام علی علیه السلام می گذرد.



۳. عمرو بن سعید بن عاص اشدق ۱ (م ۶۹ هـ)

عثمان پس از شراب‌خواری ولید بن عقبه، او را از ولایت کوفه عزل و به‌جای او سعید بن عاص را بر کوفه گمارد او نیز شراب خورد و حضرت امیر علیه السلام بر او حد جاری نمود بدین خاطر نیز بر دشمنی پسرش عمرو بن سعید نسبت به اهل بیت علیهم السلام افزوده است. معاویه عمرو بن سعید را والی مکه نمود با مرگ معاویه در رجب شصت هجری، یزید برمسند قدرت نشست درحالی‌که حاکم مدینه پسرعمویش ولید بن عتبة بن ابی سفیان به‌خاطر سستی در گرفتن بیعت از سیدالشهداء و ابن‌زبیر را عزل و مدینه را نیز به عمرو بن سعید واگذار و او را مأمور کشتن امام حسین علیه السلام در مکه نمود اگر چه در لباس احرام و پرده کعبه در دستانش باشد (ابومخنف، ۱۴۱۷: ۷۲) از این روی سیدالشهداء علیه السلام روز هشتم ذی‌الحجه ناگهان مکه را به‌سوی عراق ترک کرد، اشدق با وساتل مختلف حتی با قوه قهریه سعی نمود از خروج حضرت جلوگیری نماید اما موفق نشد (ابومخنف، همان، ۱۵۳) و پس از شهادت حضرت در واقعه کربلا ابن‌زبید به دو نفر یکی برای یزید و دیگری عمرو بن سعید نامه نوشت و آنان را بشارت داد. اشدق با اظهارشادمانی دستور داد آورنده نامه شهادت حضرت را با صدای بلند در مدینه اعلام نماید که موجب گریه شدید زنان بنی‌هاشم شد. (طبری همان، ۳/۴۱۳؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۷۲/۴) اشدق با خنده پیروزمندانه گفت این گریه در برابر گریه بر عثمان می‌باشد. (طبری، همان: ۳/۴۲۲) آنگاه در مسجدالنبی صلی الله علیه و آله بر منبر رفت و سرمست از پیروزی ظاهری با حالت استهزاء و لحن انتقام‌آمیز به مرقد پیامبر صلی الله علیه و آله رو کرده و گفت: «یومٌ بیوم بدر» این انتقام شکست ما در جنگ بدر است (ابن‌ابی‌الحدید، همان) و خانه‌های امام علی علیه السلام، عقیل و همسر سیدالشهداء را تخریب نمود (بیهقی، بی‌تا، ۱/۲۲) و طبق پیشگویی نبی اکرم صلی الله علیه و آله بر منبر بود که خون از بینی او جاری شد (ابن‌حنبل، بی‌تا، ۲/۵۲۲؛ ابن‌حجر، بی‌تا، ۴/۴۵۸) و از جنایات او ستم بر پسر ابورافع غلام پیامبر صلی الله علیه و آله می‌باشد به جهت اینکه می‌گفت من غلام پیامبرم و راضی نبود بگوید غلام عمرو بن سعید هستم او را پانصد تازیانه زد تا اینکه گفت غلام شما هستم او را رها کرد (بخاری، بی‌تا، ۶/۲۳۴؛ طبری، همان ۲/۲۱۶) او پس از هلاکت یزید بدین شرط با مروان بیعت کرد که پس از او به قدرت برسد (مسعودی، بی‌تا، ۱/۳۸۵) مروان پس از تثبیت پایه‌های حکومتش اشدق را برکنار و پسرش

۱. فوات الوفيات، ۱/۱۶۱، «و كان يسمي الأشدق»؛ الاوائل عسکری، ۱/۷۵؛ روض الانف، ۴/۱۷۷؛ از آن جهت که دندانهای فک پایین او به‌سمت بیرون متمایل بوده و دندان‌های بالا بر آن قرار نمی‌گرفت به او «اقم و لطيم الشيطان» می‌گفتند.

عبدالملک را ولی عهد نمود پس از خلافت عبدالملک، اشدق با کودتا در صدد تصرف قدرت برآمد عبدالملک با تلاش‌های فراوان او را فریب داده و با دستان خود سرش را برید (ابن اثیر، بی‌تا، ۸۶/۴؛ ابن‌کثیر، همان: ۳۰۹/۸). ذهبی با تمجید، اشدق را یکی از اشراف معرفی می‌کند و با کتمان جنایات و دشمنی با اهل بیت او را توثیق کرده^۱ و از کارهایش تنها شورش و کودتای او علیه عبدالملک و کشته شدنش به دست او را آورده است و برای اثبات وثاقتش می‌نویسد مسلم به روایات او استناد کرده است (ذهبی، ۲۰۰۸: ۳۱۷/۵) ولی ابن حجر می‌نویسد که مسلم تنها یک روایت بیشتر از او نیآورده (ابن حجر، ۱۹۸۶: ۷۳۵/۱) چهار کتاب از صحاح شش‌گانه اهل سنت: مسلم، ترمذی، نسائی و ابن‌ماجه از او روایت دارند. ذهبی جانب‌دارانه جنایات او را منافعی با عدالت او ندانسته است گویا عدالت شرط صحت روایت راوی نمی‌باشد.

۴. نوح بن ابی‌مریم أبو‌عصمة مروزی (م ۱۷۳هـ)

او اهل مرو و پدرش مجوسی بود ولی خودش اسلام آورده و در علوم مختلف مهارت پیدا کرد. علم فقه را از ابوحنیفه و ابن‌ابی‌لیلی، علم حدیث را نزد حجاج بن ارطاة، علم تفسیر را نزد کلبی و مقاتل و علم سیره و مغازی را از ابن اسحاق فرا گرفت و از طرف منصور دوانقی به قضاوت شهر مرو منصوب گردید و تا آخر عمرش این مسئولیت بر عهده داشت (ذهبی، همان، ۵۵/۷).

رجالیان او را ضعیف الحدیث (ابوزرعه، ۱۹۵۲: ۴۸۴/۸) متروک الحدیث، (مزّی، ۱۹۸۰: ۶۰/۳۰) ساقط الحدیث، (ابن‌عدی، الکامل فی ضعف الرجال، ۱۴۳۳: ۴۱/۷) لم یکن بذاک فی الحدیث، (ذهبی، همان، ۵۶/۷) منکر الحدیث، ذاهب الحدیث جدا، (مزّی، همان: ۵۹/۳۰) ولم یصح حدیثه، (بخاری، ۱۹۷۷: ۲۳۰/۲) دانسته‌اند و برخی گفته‌اند او ثقه نبوده و مورد اطمینان نمی‌باشد (مزّی، همان، ۶۰/۳۰). برخی گفته‌اند: نمی‌شود به روایات او استناد کرد زیرا او اسناد را جابجا کرده و به افراد موثق مطالبی را که نگفته‌اند نسبت می‌داد (نسائی، ۱۹۸۶: ۱۶۷/۳؛ مزّی، همان، ۶۱/۳۰) و حتی خود او اعتراف نموده که حدیث فضیلت قرائت سوره‌های قرآن را جعل نموده و دلیل جعل را عدم توجه مردم به قرائت قرآن شمرده است (ابن جوزی، ۱۹۶۶: ۴۱/۱). با اینکه احدی او را توثیق نکرده، اما ذهبی با کتمان برخی از جرح‌های ذکر شده، کلمه‌ای در جرح او نگفته است و با نقل سخن ابن‌عدی که با ضعفش روایات او نوشته می‌شود خواسته او را تاحدّی قابل اعتماد جلوه دهد.

۱. با صحیح‌دانستن روایات او در تعلیقه بر المستدرک.



شاید بتوان گفت علت این همه تسامح ذهبی با نوح، روایتی از او است که مفاد آن می‌گوید: مراد از اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله، هر شخص باتقوا می‌باشد نه افراد خاص. (ابن عدی، همان، ۴۱/۷) لازم به ذکر است که این روایت در هیچیک از کتاب‌های روایی اهل سنت نیامده است.

۳. رویکرد ذهبی در نقد روایان شیعه یا متهم به تشیع

با بررسی دیدگاه‌های ذهبی در احوال روایان شیعه به خوبی در می‌یابیم که او برخلاف روایان اهل سنت، نسبت به روایان مخالفش به‌ویژه شیعه رفتاری سخت‌گیرانه داشت و با اندک بهانه‌ای می‌کوشد تا جرح ذکر شده در مورد آنان را تثبیت نماید. او با آنکه شرائط رجالیان، برای وثاقت یک راوی را می‌پذیرد ولی در عمل رفتار دوگانه‌ای از خود بروز داده است و نسبت به روایان شیعه یا متهم به تشیع با وجود چندین توثیق با رتبه بالا، جرح ضعیف را مقدم داشته، در حالی که نسبت به روایان اهل سنت برعکس رفتار کرده است. در این مجال دیدگاه وی را درباره سه راوی شیعه مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱. اعمش (۵۹ - ۱۴۸هـ)^۱

سلیمان بن مهران معروف به اعمش بین سال‌های ۵۹ (ابن حجر عسقلانی، ۱۹۸۴: ۱۹۶/۴) تا ۶۱ هجری (خطیب بغدادی، ۱۲/۹) زاده شد و بین سال‌های ۱۴۵، ۱۴۷ و ۱۴۸ق در گذشت. (خطیب بغدادی، همان؛ عجللی، الثقات: ۴۳۴/۱) از اصحاب امام صادق علیه السلام و از محدثان نامدار کوفه می‌باشد (طوسی، رجال: ۲۱۵/۱) صحاح شش‌گانه اهل سنت از اعمش روایت دارند برخی رجالیان از شیعه بودنش ناراحتی خویش را اظهار کرده‌اند. (ابن حجر عسقلانی، همان: ۱۹۶/۴) از دربار حاکمان دوری می‌کرد (ابن حجر، همان) و هنگامی که در حال تقیه نبود مطالب کوبنده‌ای می‌گفت (طوسی، ۶۲۸، مجلس ۳۰، ح ۷) رجالیان درباره او گفته‌اند: لیس فی المحدثین اثبت منه، (خطیب، همان، ۱۱) لا یقاس به احد، (الباجی، ۱۹۸۶: ۱۱۱۷/۳) ثقة ثبت (ابن حبان، ۱۹۷۵: ۳۰۲/۴)، سید المحدثین (خطیب بغدادی، همان ص ۱۱) امام المحدثین، (ابوحاتم رازی، ۱۹۵۲: ۱۴۶/۴) محدث أهل الكوفة

۱. او اصالتاً ایرانی و اهل منطقه دماوند بوده و در خردسالی به همراه پدرش به حالت اسارت به کوفه آورده شد. مردی از قبیله بنی‌اسد او را خرید و آزادش کرد (مغانی الاخیار، ج ۱، ص ۴۷۸: «من قرية يقال لها دُتْبَاؤُنْد. . .»). او به کسب علم پرداخت و از جایگاه ممتازی برخوردار گردید به مذهب اهل بیت گرایید (تاریخ بغداد، ۶/۹) او از افراد بسیاری روایت نقل کرده و افراد زیادی از او روایت نقل کرده‌اند (تهذیب التهذیب، ۱۹۶/۴).

فی زمانه، (خطیب، همان، ۵) ثقة یتحتج بحدیثه، (الباجی، همان، ۱۱۱۶/۳) حفظ العلم علی امة محمد (خطیب بغدادی، همان، ۹) علامة الاسلام (ابن جعد، ۲۵۸/۲؛ خطیب بغدادی همان، ۸؛ مزّی، همان، ۸۸/۱۳) دبیح خسروانی، (ابوحاتم رازی، همان) مصحف مصحف، (خطیب بغدادی، همان، ۱۱) به خاطر راستگویش به او مصحف می گفتند (ذهبی، ۱۹۹۸: ۱۵۴/۱) ما أدركت أحدا اعقل منه، كان جليلا جدا، (خطیب بغدادی، همان، ۹) اهل عبادت، مراقبه و مقید به صف اول نماز جماعت بود (ابن جعد همان؛ خطیب، همان، ۸؛ مزّی، همان، ۸۸/۱۲). ابن معین درباره او گفته است: اعمش قابل مقایسه با امثال زهری نیست؛ زیرا او فقیر بود و شکیبایی پیشه خود ساخته بود و حاضر نبود برای دنیا نزد حاکمان برود، او شخصی با ورع و عالم به تعالیم قرآنی بود (ابن حجر عسقلانی، ۱۹۸۴: ۱۹۵/۴) عیسی بن یونس درباره او گفته است: ما کسی را چون اعمش ندیدیم که فقیر باشد و ثروتمندان نزد او احساس کوچکی نمایند. (خطیب، همان) ذهبی درباره اعمش رفتاری دوگانه داشته است. از طرفی صحاح شش گانه از او روایت دارند که ناچار از توثیق او می باشد و از طرفی روایات مهمی در فضیلت اهل بیت دارد که معتقدات او را به چالش می کشد و بزرگان حدیث آنها را صحیح دانسته اند (ابن عساکر، ۱۹۹۸: ۲۹۹/۴۲ و ابوبکر خلال، ۱۴۱۰: ۵۱۰/۳) اما از سوی دیگر، راویان اعمش را به خاطر روایت از وی، تضعیف نموده به عنوان نمونه مسیب بن شریک را به جهت روایت از اعمش غیر ثقة دانسته است (ذهبی، ۱۴۲۹: ۴۳۰/۶).

شگفت اینکه رجالیان حدود ۲۰ تعدیل قوی درباره او گفته اند و ذهبی هیچکدام را نقل نکرده است. از طرفی او را مدلس خوانده و از طرفی به ناچار حکم به وثاقت او نموده است (ذهبی، همان، ۳۱۶/۳) لیکن به خلاف توثیقاتی که آنها را نقل نکرده، برخی رجالیان سه جرح ضعیف درباره اعمش گفته اند که ذهبی آنها را در میزان الاعتدال ذکر کرده است: احمد بن حنبل: در احادیث او اضطراب زیادی وجود دارد. ابن مبعش حدیث کوفه را خراب کرده است. ابن مدینی: او دارای اشتباه فراوانی در احادیث عده ای از ضعفاء بود (ذهبی، همان، ۳۱۶/۳). اما هیچکدام دلیل و نمونه ای برای سخنشان نیاورده اند.

۲. داود بن ابی عوف ابوالجحاف (قرن ۲ هجری)

استادهای او عبارت اند از: عبدالرحمن بن صبیح غلام ام سلمه، جمیع بن عمیر، ابو حازم سلمان

۱. ابوبکر خلال در کتاب السنة، ۵۱۰/۳، همین روایت را از اعمش به طریق دیگر نقل کرده و با صراحت حکم به صحت آن نموده است.



اشجعی و... شاگردان او عبارتند از: سفیان ثوری، سفیان بن عیینه، شریک، علی بن عابس، اسرائیل و... (ذهبی، ۱۴۲۹: ۳/۳؛ ابن حجر، ۱۹۸۴: ۱۷۰/۳) او سعی تمام در نشر فضائل اهل بیت داشت. شیخ طوسی او را از اصحاب امام صادق علیه السلام شمرده (طوسی، ۲۰۱۱: ۲/۱؛ خویی، ۹۱/۷) به نظر می‌رسد او بسیار تقیه می‌کرده و شاگردانش از شیعه بودن او اطلاع دقیقی نداشتند. سه تن از مؤلفان صحاح شش‌گانه: ترمذی، نسائی و ابن ماجه از او روایت دارند. ابن حبان، (ابن حبان، ۱۳۹۵: ۲۸۰/۶) احمد بن حنبل (احمد، ۴۸۷/۱) و یحیی بن معین او را توثیق کرده‌اند، نسائی گفته اشکالی در او نمی‌باشد و ابوحاتم او را صالح الحدیث دانسته است. (ذهبی، ۱۴۲۹: ۳/۳) سفیان ثوری او را از مرجئه (ابن حجر، تهذیب التهذیب، ۱۹۸۴: ۱۷۰/۳) و مرضی دانسته، (بخاری، بی تا، ۲۳۳/۳: ۱۹۷۷: ۱۳/۲؛ ترمذی، بی تا، ۱۸۶/۱) و به صراحت او را توثیق و تکریم می‌نمود (ابن حجر عسقلانی، همان: ۱۷۰/۳). در مقابل سه نفر از رجالیان او را جرح کرده‌اند: عقیلی او را بخاطر شیعه بودن ضعیف دانسته است (عقیلی، ۱۹۸۴: ۳۷/۲) ازدی او را منحرف و ضعیف شمرده است. (ابن حجر عسقلانی، همان: ۱۷۰/۳) و ابن عدی با اذعان به اینکه هیچیک از رجالیان جرح سنگینی درباره او ندارند می‌گوید: من او را قوی نمی‌دانم و نمی‌شود به احادیث او احتجاج کرد او از غالبان شیعه می‌باشد. و دلیلی که آورده این است که تمام احادیث او در فضیلت اهل بیت است (ابن عدی، ۸۲/۳).

با دقت در سخن این جارحان به روشنی بر می‌آید هر سه بخاطر شیعه بودنش او را جرح کرده‌اند. و ذهبی نیز در تاریخ اسلام او را از سران و محدثان شیعه خوانده است. (ذهبی، تاریخ اسلام، ۱۹۸۷: ۶۲/۳) و در کتاب ضعفا بعد از نقل توثیق گروهی از رجالیان او را با درجه ضعیفی توثیق کرده است (ذهبی، بی تا، ۲۲۰/۱) و در کتاب دیگر که درباره رجال موثق که برخی درباره آنان عیب جویی کرده‌اند او را ثقة دانسته است (ذهبی، ۱۹۸۶: ۷۸/۱) ولی در میزان الاعتدال اگر چه فقط جرح ابن عدی را نقل کرده، لکن به نقل اقوال بسنده کرده و هیچ اظهار نظری نمی‌کند در حالی که تعدیل‌ها مقدم هستند زیرا تعدیل‌ها بیشتر و از جهت کیفیت قوی‌تر و مفسر و جرح‌ها ضعیف‌تر می‌باشند.

۳. عبیدالله بن خلیفه همدانی (قرن اول)

ابوالغریف عبیدالله [عبدالله] بن خلیفه از تابعان و خواص اصحاب امیرالمؤمنین علیه السلام از شرطه

الخمیس و سپس از یاران امام حسن علیه السلام بوده است و در شرایطی که بیشتر افراد به دلایل مختلف آمادگی جنگ با معاویه را نداشتند، او با روحیه‌ای بسیار بالا در مقدمه لشکر مشتاق جهاد با شامیان و طالب شهادت بود و هنگامی که خبر صلح امام با معاویه را شنید بر او بسیار گران آمد البته شخصی تندرو و جسارت کننده نبود (خطیب بغدادی، همان: ۳۰۵/۱۰) نسایی، ابن ماجه در سنن هایشان، احمد در مسند، ابن حبان در صحیح، ابن ابی شیبه در مصنف، بیهقی در معرفة السنن، طبرانی در المعجم الکبیر، طحاوی در معانی الآثار و قرطبی در التمهید از او روایت دارند لازم به ذکر است تنها جرح درباره او سخن ابوحاتم است: درباره او سخن هایی گفته شده (ابوحاتم رازی، الجرح و التعديل، ۱۹۵۲: ۳۱۳/۵) که جرحی بسیار ضعیف می باشد اما عجللی (عجللی، معرفة الثقات، ۱۹۸۵: ۱۰۹/۲) و ابن حبان که شخصی سخت گیر می باشد او را توثیق کرده اند (ابن حبان، الثقات، ۱۹۷۵: ۶۶/۵) ذهبی در میزان الاعتدال بخاطر شیعیه بودنش با یک سو نگری جرح ضعیف را نقل کرده ولی توثیق ها را کتمان نموده و نقل روایت توسط محدثان بزرگ از او را نادیده گرفته است و درباره او ترضیه نکرده است.

۴. کمیل بن زیاد النخعی (ت ۸۲ هـ)

او از خواص یاران و از ده نفر مورد وثوق امیرالمؤمنین علیه السلام بود که حضرت پیش از شهادت، آنان را به حضور طلبید (خویی، ۱۴۱۰: ۲۲۱/۳). نسائی در سنن، احمد بن حنبل در مسند، حاکم نیشابوری در المستدرک، طبرانی در اوسط، اسحاق بن راهویه در مسند، ابن ابی شیبه در مصنف، بیهقی در شعب الایمان، طبری در تهذیب الآثار و... از او روایت دارند. حجاج پس از ولایت بر کوفه کمیل را احضار کرد او فرار نمود حجاج حقوق قبیله اش را قطع کرد کمیل با خود گفت من پیر شدم و سزاوار نیست بخاطر من قبیله ام محروم شوند خودش نزد حجاج آمد گفت من چیزی از عمرم نمانده هرکاری که می خواهی بکن باید در قیامت جواب بدهی و دیگر اینکه امیرالمؤمنین به من خبر داده تو قاتل من هستی حجاج گفت دوست داشتم بر تو دست یابم تو از قاتلان عثمانی و آنگاه دستور داد گردن او را بزنند (همان، ۱۲۸/۱۴).

چند نفر از رجالیان اهل سنت مانند ابن سعد، ابن معین، (ذهبی، ۲۰۰۸: ۵۰۲/۵) و عجللی (عجللی، ۱۹۸۵: ۲۲۸/۲) به صراحت او را توثیق کرده اند تنها فردی که کمیل را جرح کرده ابن حبان است که او را شخصی مفرط در محبت امام علی و منکر الحدیث که می بایست از روایات او پرهیز کرد دانسته است (ذهبی، ۲۰۰۸: ۵۰۲/۵) اما از سوی دیگر در کتاب الثقات خود او را توثیق کرده است



(ابن حبان، ۳۴۱/۵).

ذهبی سخن ابن حبان در تضعیف او را مفصل نقل کرده اما توثیق او (همان) و توثیق عجللی را (عجللی، ۱۹۸۵: ۲۲۸/۲) درباره کمیل، کتمان کرده و به نقل توثیق ابن سعد و ابن معین بسنده کرده است و با آنکه در موارد مشابه - که توثیق‌ها افزون‌تر و بر جرح ذکر شده مقدم‌اند - به دفاع از وثاقت راویان هم مذهبش پرداخته و در مورد کمیل و امثال او از دیگر راویان شیعه به نقل اقوال بسنده کرده و از وثاقت آنان دفاع نمی‌کند.

نتیجه‌گیری

ذهبی در مقدمه کتاب میزان الاعتدال خویش شرایط و ضوابطی را برای اعتبار سنجی راویان ذکر کرده است. او ضمن تقسیم بندی مراتب جرح و تعدیل، احکامی را نیز بر آنها مترتب کرده است. با بررسی شمار قابل توجهی از راویان که ذهبی به نقد و بررسی آنان اهتمام ورزیده است، مشخص شد که او در جرح و تعدیل راویان عنصر مذهب و دیدگاه‌های اعتقادی خود را بسیار دخالت داده است. او راویان سنی مذهبی که گاهی چندین جرح قوی در موردشان ذکر شده است را تا حد امکان تبرئه و مقبول جلوه داده است، لیکن در مورد راویانی که شیعه یا متهم به تشیع بوده‌اند و توثیقات متعدد رجالیان اهل سنت و جرحی غیر مقبول در مورد آنان ذکر شده است، به نقل اقوال بسنده کرده و حتی گاهی جرح ذکر شده در مورد آنان را پر رنگ و از نقل برخی از توثیقات متعدد ذکر شده برای ایشان اجتناب کرده است.

فهرست منابع

۱. ترجمه قرآن، رضایی اصفهانی، محمد علی و همکاران، نخستین ترجمه گروهی قرآن کریم، قم: دار الذکر، ۱۳۸۴ ش.
۲. ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد تميمي، الثقات، تحقيق: سيد شرف الدين أحمد، دار الفكر، ۱۳۹۵ ق.
۳. ابن حجر العسقلاني، المطالب العالية للحافظ سايت جامع الحديث، بي تا.
۴. ابن حجر عسقلاني أبو الفضل أحمد بن علي، تهذيب التهذيب، بيروت: دار الفكر، ۱۴۰۴ ق.
۵. ابن حجر عسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي، تقريب التهذيب، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد، سوريا، الطبعة الأولى، ۱۴۰۶ ق.
۶. ابن حجر عسقلاني، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت: دار الجيل، ۱۴۱۲ ق.
۷. ابن عدی، عبدالله بن عدی جرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: محمد انس مصطفى الخن، دمشق: دار الرسالة العالمية، ۱۴۳۳ ق.
۸. ابن عديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، سايت الوراق، بي تا.
۹. ابن عساکر، أبو القاسم علي بن حسن بن هبة الله شافعي، تاريخ دمشق، تحقيق: علي شيري، لبنان، بيروت: دار الفكر، ۱۴۱۹ ق.
۱۰. أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، بي جا، بي نا، بي تا.
۱۱. أبو الحسن علي بن جعد بن عبيد جوهري بغدادی، مسند ابن جعد، تحقيق: عامر أحمد حيدر، بيروت: مؤسسة نادر، چاپ اول، ۱۴۱۰ - ۱۹۹۰.
۱۲. أبو الفرج عبدالرحمن بن علي، الموضوعات، ابن الجوزي، تحقيق: عبدالرحمن محمد عثمان، دارالكتب العلمية، ۱۳۸۶ ق.
۱۳. أبو بكر خلال أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد، السنة، تحقيق: عطية الزهراني، رياض: دارالرأية، ۱۴۱۰ ق.
۱۴. أبو جعفر محمد بن عمر بن موسى، الضعفاء الكبير، عقيلي، تحقيق: عبدالمعطي أمين قلعي، بيروت: دارالمكتبة العلمية، ۱۴۰۴ ق.



۱۵. أبو حاتم رازی عبدالرحمن بن محمد تمیمی، الجرح والتعديل، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۳۷۱ق.
۱۶. أبو عبدالله محمد بن إبراهيم، تاریخ صغیر، بخاری، تحقیق محمود إبراهيم زاید، قاهرة: دارالوعی، مكتبة دار التراث، ۱۳۹۷ق.
۱۷. أبو عمرو عثمان بن عبدالرحمن الشهرزوری، مقدمة ابن الصلاح، مكتبة فارابی، ۱۹۸۴م.
۱۸. أحمد بن حنبل، أبو عبدالله الشيباني، العلل و معرفة الرجال، تحقیق: وصی الله بن محمد عباس، بیروت: المكتب الإسلامی، ۱۴۰۸ق.
۱۹. أحمد بن علی بن شعيب، الضعفاء و المتروكين، نسائی، تحقیق: محمود ابراهيم زاید، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۰۶ق.
۲۰. بخاری أبو عبدالله محمد بن إبراهيم بن إسماعيل، تاریخ الكبير، تحقیق سید هاشم الندوی، دارالفکر، بی تا.
۲۱. بیهقی، أبو بكر أحمد بن الحسين، دلائل النبوة، تحقیق: عبدالمعطي قلعجی، بیروت: دارالکتب العلمیة، و قاهرة: دارالریان للتراث، ۱۴۰۸ق.
۲۲. بیهقی، لباب الأنساب و الألقاب و الأعقاب، سایت <http://www.alwarraq.com>.
۲۳. ترمذی، أبو عیسی محمد بن عیسی سلمی، سنن ترمذی، تحقیق: أحمد محمد شاکر و آخرون، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.
۲۴. حاکم نیشابوری أبو عبدالله محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۱ق.
۲۵. خطیب بغدادی أبو بكر أحمد بن علی، تاریخ بغداد، بیروت: دارالکتب العلمیة، بی تا.
۲۶. خوئی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، قم: مرکز نشر آثار شیعه، ۱۴۱۰ق.
۲۷. ذهبی شمس الدین محمد، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، تحقیق: شیخ علی محمد معوض و همکاران، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۸م- ۱۴۲۹ق.
۲۸. ذهبی، شمس الدین محمد بن أحمد، تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، تحقیق: د. عمر عبد السلام تدمری، بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۹۸۷م.
۲۹. ذهبی، شمس الدین محمد بن أحمد، سیر اعلام النبلاء، تحقیق: شعيب أرنؤوط، بیروت: مؤسسة الرسالة، چاپ سوم، ۱۴۱۳ق.
۳۰. ذهبی، شمس الدین محمد بن أحمد، المغنی فی الضعفاء، تحقیق: نورالدین عتر، بی جا،

بی نا، بی تا.

۳۱. ذهبی، محمد بن أحمد بن عثمان، تذكرة الحفاظ، تحقیق: زکریا عمیرات، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۹ھ - ۱۹۹۸م.

۳۲. سخاوی، شمس الدین محمد بن عبدالرحمن، فتح المغیث، لبنان: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۳ق.

۳۳. سید رضی، نهج البلاغه، تحقیق: محمد دشتی، قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ق.

۳۴. طبری، أبوجعفر محمد بن جریر، تاریخ الأمم والرسل والملوک، بیروت: دارالکتب العلمیة، الطبعة الأولى، ۱۴۰۷ق.

۳۵. طوسی، محمد بن الحسن، رجال طوسی، نجف اشرف: انتشارات حیدریة، ۱۳۸۱ق.

۳۶. طوسی، محمد بن الحسن، أمالی، تحقیق: مؤسسه بعثت، قم: دار الثقافة، ۱۴۱۴ق.

۳۷. عبدالحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغه، ابن أبی الحدید، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: انتشارات کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.

۳۸. العجلی، أبوالحسن أحمد بن عبدالله بن صالح، معرفة الثقات، تحقیق: عبدالعلیم عبدالعظیم البستوی، مدینة منورة: مكتبة الدار، ۱۴۰۵ق.

۳۹. علی بن نایف الشعود، مشاهیر الصحابة، بی جا، بی تا بی نا.

۴۰. محمد بن أحمد بن عثمان الذهبی، ذکر أسماء من تكلم فيه وهو موثق، تحقیق: محمد شكور بن محمود، الزرقاء: مكتبة المنار، ۱۴۰۶ق.

۴۱. مزی، أبوالحجاج یوسف بن الزکی، تهذیب الکمال، تحقیق: بشار عواد معروف، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۰ق.

۴۲. مسعودی، مروج الذهب، سایت الوراق: <http://www.alwarraq.com>.

۴۳. وقعة الطفّ، ابومخنف، لوط بن یحیی، تحقیق: یوسفی غروی، محمد هادی، قم: جامعه مدرسین، چاپ سوم، ۱۴۱۷ق.

۴۴. یافعی عبدالله بن اسعد، مرآة الجنان وعبرة اليقظان فی معرفة حوادث الزمان، سایت الوراق <http://www.alwarraq.com>.



The Terminology of “Correct Hadith” (Sahih al-Hadith) *

Muhammad Kazim Rahman Setayesh^۱

Fariba Rezazadeh Kohanki^۲

Abstract

The semantic study of “Sahih al-Hadith” (“correct narrations”) with the emphasis on the view of Sheikh Amili has been the subject of this research to introduce the opinion of the later hadithi experts and review the differences of opinions about this term in the works of early hadithi experts, to the opinion of one of the leading experts of the ۱۱th century as his rijali opinions are referred to by many great scholars in rijali discussions; Because analyzing his point of view along with other views will pave the way to achieve its final meaning. In this regard, with a report-analytical look, the following findings have been obtained: The term “Sahih al-Hadith” refers to the narrator and his hadith (both), and the use of this term about the narrator’s book refers to the authenticity of the hadiths of his particular book and his all narrations are not considered. In other cases, the term proves the authenticity of all the narrations of the narrator himself and does not include all the narrators in the chain of the narrations of that narrator, in which case the term also refers to the narrator’s situation.

Keywords: Correct Hadith, Early Hadith Experts, Late Hadith Experts, Definitely Issuance of the Hadith, Praise, Trust.

*. Date of receiving: ۲۸, ۰۴, ۲۰۲۱ -Date of approval: ۲۰, ۱۲, ۲۰۲۱.

۱. Assistant Professor at Qom University; (kr.setayesh@gmail.com).

۲. PhD in Quranic and Hadith Sciences; (farezazade@yahoo.com).



اصطلاح‌شناسی «صحیح الحدیث»*

محمد کاظم رحمان ستایش^۱ - فریبا رضازاده کهنکی^۲

چکیده

بررسی معنایی «صحیح الحدیث» با تأکید بر دیدگاه شیخ عاملی موضوع پژوهش قرار گرفته است تا ضمن معرفی نظر متأخران و بازخوانی اختلاف‌نظرهای موجود درباره این اصطلاح در قلم‌قدم، به طرح نظر یکی از صاحب‌نظران برجسته قرن یازدهم، شیخ محمد عاملی، به‌عنوان فردی که نظرات رجالی‌اش مورد رجوع بسیاری از بزرگان در مباحث رجالی هستند، بپردازد؛ زیرا تحلیل و بررسی نگاه ایشان در کنار سایر نظر‌ها راهگشای دست‌یابی به معنای نهایی آن خواهد بود. در این راستا با نگاهی گزارشی - تحلیلی یافته‌های ذیل به‌دست آمده است: اصطلاح «صحیح الحدیث»، ناظر به راوی و حدیث او (هر دو) می‌باشد و کاربرد این اصطلاح درباره کتابِ راوی، اشاره به صحیح‌بودن احادیث کتاب خاص وی است و همه روایات او مدنظر نیست. در سایر موارد، اصطلاح مزبور اثبات‌کننده صحت کل روایات آن راوی فی‌الذات بوده و همه روایان اسناد روایات آن راوی را شامل نمی‌شود که در این مورد اصطلاح موردنظر ناظر به حال راوی نیز است.

واژگان کلیدی: صحیح الحدیث، صحیح، محدثان متقدم، محدثان متأخر، قطعی الصدور، مدح، وثاقت.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۸ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۹/۰۱.

۱. عضو هیئت علمی، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم، قم، ایران؛ (kr.setayesh@gmail.com).

۲. دکتری، الهیات، دانشگاه مازندران، ایران، (نویسنده مسئول) (farezazade@yahoo.com).



مقدمه

رویکرد غالب متأخران مبنی بر محوریت سند در تعیین اعتبار روایات موجب شده تا اصطلاحات رجالی در میان ایشان یک مجرای بسیار مهم باشد. وجود اختلاف نظرهای فراوان در معنای برخی از این اصطلاحات، کار را با دشواری همراه ساخته است. یکی از این اصطلاحات، «صحیح الحدیث» است؛ اهل فن برداشت واحدی از مفهوم آن نداشته و نظرات مختلفی مطرح می‌کنند.

از سوی دیگر شیخ محمد عاملی در کلام بسیاری از محققان علم حدیث، به بزرگی یاد شده‌اند (حرعاملی، بی‌تا، ۱۳۹؛ محدث نوری، بی‌تا، ۲۳/۵ و ۸۹ و ۳۷۰؛ بحرانی، بی‌تا، ۸۲-۳۰/۸۳؛ موسوی خوانساری، ۱۳۹۰: ۱۲۲/۱؛ مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۰: ۱۲۳/۱) و از تحقیقات رجالیان در کتاب الاستقصاء، بسیار استفاده کرده‌اند. کتاب استقصاء الاعتبار ایشان که شرحی بر استبصار شیخ طوسی است؛ از جهات متعددی دارای امتیازاتی است که موجب شده تا این کتاب و نظرات نویسنده آن از اهمیت بالایی برای بررسی و تحلیل برخوردار شود؛ لذا با توجه به این نکته و از آنجا که تحقیق مستقیمی که درباره اصطلاح صحیح الحدیث باشد و همه نظرات در آن طرح شده و به نقد گذاشته شوند، دیده نمی‌شود، در این پژوهش ضمن بررسی مجموعه نظرات، روی دیدگاه شیخ محمد عاملی - نواده شهید ثانی - عنایت بیشتری می‌شود.

پرسش‌های اساسی در مقاله حاضر عبارت‌اند از:

- ۱- دیدگاه‌های عالمان به‌ویژه شیخ محمد عاملی در تفسیر اصطلاح صحیح الحدیث چگونه است؟
- ۲- دیدگاه برگزیده با توجه به گونه‌های کاربرد اصطلاح یادشده در کلمات قدما کدام است؟

۲. اصطلاح «صحیح الحدیث»

از جمله اصطلاحات رجالی که در کتب رجالی برای توصیف راوی یا کتاب وی از آن بهره گرفته شده اما در معنا و مفاد آن اختلاف نظرهایی وجود دارد، اصطلاح صحیح الحدیث است. در استقصاء الإعتبار نیز نسبت به مفاد آن اعلام‌نظر شده، نظری که از برخی جنبه‌ها دارای نوآوری است. پیش از ورود به بحث، به اختصار به تبیین واژگان تشکیل دهنده این مرکب اضافی پرداخته می‌شود.

۲.۱. معنای واژگان حدیث و صحیح

معنای حدیث: به لحاظ لغوی در پنج معنای نو (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۷۷/۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۳۱/۲؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۲۴۶/۲؛ مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۷۷/۱)، قرآن، هر سخنی که در بیداری یا خواب از راه گوش به انسان می‌رسد، اخباری که به‌عنوان مُثَل آنها را یاد کنند و میوه تازه (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۲۳-۲۲۲) آمده است. میان علما تعاریف متفاوتی در اصطلاح اهل درایه و روایت، برای حدیث ذکر شده است؛ اما آنچه میان شیعه متداول و مشهور است، اطلاق حدیث به قول و فعل و تقریر معصوم علیه السلام است (مامقانی، ۱۴۱۱: ۵۳/۱؛ میرزای قمی، ۱۳۷۸: ۴۰۹).

معنای صحیح: واژه به لحاظ لغوی از ریشه «صحح» گرفته شده است و «الصُّحُّ و الصَّحَّةُ و الصَّحَّاحُ» در معنای مقابل بیماری و از بین رفتن مرض هستند یا غیر مقطوع و دوری از هر عیب و ریب است. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۴/۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۰۷/۲؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷: ۱۲/۳؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۳۳۳/۲؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۳۸۳/۲). این واژه در ترکیب‌های مختلفی می‌آید. مثلاً «صَحَّ الصَّلاة» هنگامی است که نماز قضا نشود و «صَحَّ القَوْل» هنگام مطابق واقع بودن سخن به‌کار می‌رود و «صَحَّ الشَّيء» همان صحیح است. جمع آن «صِحَّاح» است و صحیح یعنی حق و خلاف باطل (فیومی، ۱۴۱۴: ۳۳۳/۲؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۳۸۳/۲).

در حوزه رجال و به‌عنوان یک اصطلاح درای، دیدگاه قدما و متاخرین درباره آن با هم تفاوت‌هایی دارد، از آن جمله، قدما آن را صفتی برای متن دانسته‌اند؛ ولی در نگاه متاخرین صفت سند محسوب می‌شود. مقصود قدما جمع‌شدن شرایط لازم برای عمل کردن به حدیث است، حال چه از آن جهت که راوی آن ثقة است و چه از جهت همراه‌بودن با قرائن دیگر (جزایری، ۱۴۱۸: ۹۹؛ کاظمی، ۱۴۲۵: ۱۳۱/۱) و به عبارت دیگر، حدیثی که بتوان بدان اعتماد کرد (عاملی، ۱۴۱۹: ۲۷۲/۳؛ مامقانی، ۱۴۱۱: ۱۲۰/۱؛ استرآبادی، ۱۴۲۲: ۱۰۶/۱) و به مضمونش فتوا داد (جزایری، ۱۴۱۸: ۹۹)؛ در حالی که متأخران علاوه بر شرط اتصال سند در تمام طبقات، ویژگی‌های دیگری نیز برای راویان چنین حدیثی از تعاریفشان قابل برداشت است:

۱. امامی بودن (شهید ثانی، ۱۴۲۱: ۷۷؛ همو، ۱۴۰۱: ۷۹/۱؛ حسینی مرعشی (میرداماد)، ۱۴۰۵: ۴۰؛ عاملی، ۱۳۶۰: ۹۳؛ بهایی، ۱۳۹۸، ۵؛ طریحی نجفی، بی‌تا، ۳؛ کنی تهرانی، ۱۴۲۱: ۲۴۴).
۲. عادل بودن (حلی، ۱۴۱۲: ۹/۱-۱۰؛ شهید ثانی، ۱۴۲۱: ۷۷؛ همو، ۱۴۰: ۷۹/۱؛ حسینی



مرعشی (میرداماد)، ۱۴۰۵: ۴۰؛ عاملی، ۱۳۶۰: ۹۳؛ بهایی، ۱۳۹۸: ۵)¹.

۳. ثقه بودن (حلی، ۱۴۱۲: ۹/۱-۱۰؛ طریحی نجفی، بی تا، ۳؛ کنی تهرانی، ۱۴۲۱: ۲۴۴)

۴. ضابط بودن (عاملی، ۱۳۶۰: ۹۳)

ناگفته نماند این که برخی علما چون سید داماد (۱۴۰۵: ۴۷) و شیخ بهایی (۱۳۸۷: ۲۹)، و علامه حلی (۱۴۰۲: ۱۰۷) و حسن بن داود (علیاری تبریزی، ۱۴۱۲: ۲۱۸/۱)، علامه بحر العلوم (همان) و ... عبارت کشی درباره اصحاب اجماع را به معنای وثاقت اصحاب اجماع و راویان پیش از این اصحاب گرفته‌اند (داوری، ۱۴۱۶: ۳۸۹) موجب شده تا این نظر مطرح شود که صحیح در نگاه قدما و متاخرین معنای یکسانی دارد و هر دو به طور مشترک، به هنگام کاربرد این اصطلاح حکم به وثاقت راوی می دهند. (همان، ۳۹۱)

بنا بر این دیدگاه، صحیح نزد قدما خاص تر از صحیح نزد متاخرین است. اما اگر به جهت این که معنای ادعا شده از سوی علمای پیش گفته با دلایلی رد شده است و به دلیل فراگیری دیدگاه اول در معنای صحیح میان علما، این دیدگاه را بپذیریم که ملاکشان در اتصاف خبر به صحت، صرف وثاقت صدور بوده، در این صورت، رابطه صحیح نزد قدما با صحیح نزد متاخرین عموم و خصوص من وجه است.

در مجموع مشخص شد صحیح نزد غالب قدما غیر از معنایی است که، اکنون از آن مراد است (جزایری، ۱۴۱۸: ۱۰۰) و از این تفاوت برمی آید که کاربرد صحیح الحدیث نیز در کلام هر یک از این دو دسته باید متفاوت باشد؛ اما نکته قابل برداشت آن که صحیح در نگاه قدما می تواند، هم از قرائن متنی و هم از قرائن سندی باشد.

۲-۲. دیدگاه‌ها در معنای صحیح الحدیث

اصطلاح صحیح الحدیث گاه در کلام متأخران بکار می رود و گاه در کلمات عالمان متقدم. در صورت نخست، یعنی بکارگیری اصطلاح یاد شده از ناحیه رجالی متأخر، اختلافی نیست که این اصطلاح بر تعدیل راوی مورد اتصاف دلالت دارد؛ چراکه هیچ اختلاف نظری در این باره گزارش نشده

۱. گفته می شود دو شرط اول در معنای صحیح از زمان صاحب البشری، احمد بن موسی بن طاووس الحسینی الحلی (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳: ۳/۱۲۰؛ موسوی خوانساری، ۱۳۹۰: ۶۶؛ تقی الدین حلی، ۱۳۴۲: ۴۵، رقم ۱۴۰) پدید آمده است. لذا متفق علیه نیستند و از این دست شرایط موارد دیگری نیز وجود دارد؛ اما از جهت کثرت ذکر این دو، تنها به ذکر آنها پرداخته شد.

و رجوع به نظرات ایشان نیز از یکسانی رأی ایشان حکایت دارد به گفته مامقانی نیز، اصطلاح صحیح الحدیث به طور مشترک در کلام متأخران - با توجه به معنای صحیح نزد آنان و عدم وجود قرینه بر خلاف - تفاوتی با توصیف شخص راوی به امامی عدل ضابط ندارد. (مامقانی، مقباس الهدایه، ۱۴۱۱: ۱/ ۴۳۴) البته، این شبهه قابل طرح است که صحیح الحدیث در کلمات آنان ناظر به تعدیل و توثیق سلسله روایان در سند حدیث می باشد نه خصوص راوی مورد اتصاف؛ زیرا صحت سند روایت نزد متأخران با امامی و عادل بودن یک راوی محقق نمی گردد.

اما این شبهه بی اساس است؛ زیرا کاربرد اصطلاح فوق از ناحیه رجالی متاخر، در خصوص راوی مورد اتصاف و در مقام تعدیل وی می باشد نه کلیه روایان. اگر بنا باشد این نظر صحیح باشد، در این صورت این بحث به توثیقات عامه باید ملحق شود در حالی که هیچ یک از علمای متأخر این بحث را ذیل توثیقات عامه مطرح نکرده اند و بسیار بعید است که یک رجالی بخواهد درباره روایان یک راوی غیر مطرح، حکم به چنین توثیق عامی بنماید.

اما در صورت دوم یعنی بکارگیری اصطلاح صحیح الحدیث در کلمات قدما، در مفاد آن میان محققان متاخر اختلاف است. بخشی از این اختلافات می تواند ناشی از اختلافشان در معنای صحیح نزد عالمان متقدم باشد. به هر حال، بررسی مجموعه نظرات موجود، بیانگر آن است که سه دیدگاه کلی درباره مدلول آن وجود دارد: ۱. قطعی الصدور بودن روایت؛ ۲. وضعیت راوی؛ ۳. اعتبار روایت از ناحیه راوی).

قطعییت صدور

گروهی که بیشتر ایشان را اخباریان تشکیل می دهند مانند محمدامین استرآبادی، صحیح را به معنای قطعی الصدور بودن حدیث از ائمه علیهم السلام معنا نموده اند (استرآبادی، ۱۴۲۶: ۳۷۱-۳۷۷؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۵۱/۳۰-۲۶۵؛ بحرانی، بی تا، ۱/ ۱۴-۲۴). علامه و عده ای دیگر حکم به صحت مطلق روایات داده اند (حلی، ۱۴۱۲: ۸۸۱/۲ (حجری) باب الزیادات فی الحج؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۴۳۰/۵، و طوسی، ۱۳۹۰: ۳۳۴/۲).

تبصره: در این میان میرزا محمد بن علی استرآبادی^۱ معتقد است، هر جا اصطلاح صحیح الحدیث

۱. وی استاد و پدر زن محمدامین استرآبادی نویسنده کتاب الفوائد المدنیه و رئیس اخباریان است. گفته می شود محمدامین تحت تاثیر تعلیم وی



برای کتاب بیاید،^۱ هر حدیثی ثابت شود از آن کتاب می‌باشد، صحیح است نه مطلق احادیث فردی که این صفت درباره کتابش ذکر شده باشد. البته ایشان آمدن این صفت برای کتاب را دال بر وثاقت نویسنده آن نیز دانسته‌اند (استرآبادی، ۱۴۲۲: ۱۲۳/۴). شیخ محمد عاملی به تأیید هر دو نظر ایشان پرداخته است (عاملی، ۱۴۱۹: ۱۰/۲).

حتی محدث نوری می‌گوید: صحیح الحدیث در صورت مطلق آمدن و عدم اضافه به کتاب یا احادیثی معهود، اشاره به وثاقت آن فرد و هر راوی که از او روایت می‌کند، دارد؛ زیرا ممکن نیست که بگوئیم وجود قرائن خارجی موجب حکم به صحیح الحدیث بودن ایشان شده است؛ چون چنین امکانی برای بررسی کل روایات هر فرد وجود ندارد. پس این اصطلاح اشاره به صحت طرق ایشان دارد (محدث نوری، بی‌تا، ۸۹/۵-۹۰).

نقد و بررسی: صحیح الحدیث به معنای قطعی الصدور بودن با موانعی روبه‌رو هست که عبارتند از:
۱. مانع اول، سخن شیخ طوسی در استبصار است. آن‌جا که آورده: «و أمّا القسم الآخر فهو کلّ خبر لا یکون متواترا و یتعری من واحد من هذه القرائن، فإنّ ذلك خبر واحد، و يجوز العمل به علی شروط (طوسی، ۱۳۹۰: ۴/۱)؛ و اما همه خبرها متواتر نیستند، بلکه نوع دیگری از خبر وجود دارد که غیر متواتر و خالی از قرائن مفید علم است؛ اما با داشتن یکسری از شروط بدان عمل می‌شود، به این نوع، خبر واحد می‌گویند». شیخ با شروطی، حدیث واحد را مشمول عمل معرفی می‌کند، نه آن‌که تنها شرط پذیرش را حصول قطعیت صدور قرار داده باشد. از این‌رو صحیح الحدیث لزوماً به معنای قطعیت صدور نیست.^۲

۲. چنان‌چه قطع برای آنان که حکم به صحت می‌دهند حاصل شده باشد، این قطع نه به لحاظ

طریقه اخباریه را تبیین نمود.

۱. مانند آن‌چه در ترجمه الحسن بن علی بن النعمان آمده است: «له کتاب نوادر صحیح الحدیث کثیر الفوائد أخبرنی ابن نوح عن البرزوفی قال: حدثنا أحمد بن إدريس عن الصفار عنه بكتابه» (نجاشی، ۱۳۶۵، ۴۰).

۲. درباره نظر شیخ طوسی در باب حجیت خبر واحد اختلاف نظرهایی وجود دارد. برای مطالعه در این باره مراجعه شود به مقاله: «چگونگی مواجهه شیخ طوسی با گفتمان مفید و مرتضی در مسئله «حجیت خبر واحد»»، نویسندگان: حامد مصطفوی فرد، سید کاظم طباطبایی پور، غلامرضا رئیس‌یان، مجله: فقه و اصول، سال چهل و نهم، زمستان ۱۳۹۶، شماره ۱۱۱.

عقلی و نه بنا به عادت، برای غیر آنها- که کلیه احادیث راوی را بررسی نکرده‌اند- حاصل نمی‌شود؛ یعنی در این جا همان رابطه‌ای میان ادعا کننده و سایرین برقرار است که در اجماع منقول، میان ناقل و منقول له وجود دارد (استرآبادی، ۱۳۸۸: ۴۴)؛ لذا در این معنا ذکر صفت صحیح الحدیث برای راوی بی نتیجه خواهد بود پس باید به معنای دیگری باشد.

دلایل دیگری نیز در رد این معنا وجود دارد که بنا به تناسب بحث، ذیل برداشت مدح از صحیح الحدیث خواهد آمد.

گفتنی است مجلسی در روضه از تعبیر علم به صدور به جای قطع استفاده کرده است (مجلسی ۱۴۰۶: ۱۰/۱۴) که ممکن است مراد وی اطمینان به صدور حدیث باشد؛ در این صورت، شامل قطع و ظن هر دو می‌شود (استرآبادی، ۱۳۸۸: ۴۸).

وضعیت راوی

برخی وصف صحیح الحدیث را دال بر مدح راوی و برخی دال بر وثاقت وی می‌دانند. در ادامه به تبیین و بررسی این دیدگاه‌ها پرداخته می‌شود.

الف: یک نظر آن است که، «صحیح الحدیث» دلالت بر مدح دارد. برخی از صاحبان این نظر معتقدند، صرفاً دلالت بر مدح شخصیت راوی دارد، نه روایات وی (وحید بهبهانی، بی تا، ۱۶؛ کاظمی، ۱۴۲۵: ۱۳۲/۱)؛ و برخی دیگر قائلند علاوه بر آن به معنای مدح کامل راوی در روایت کردن هم هست (کنی تهرانی، ۱۴۲۱: ۱۹۹).

به هر حال، این گروه در بیان دلیل بر ابطال سایر نظرات و درستی دیدگاه خود دلایلی بدین قرار دارند:

۱. اصطلاح «صحیح» نزد قدما، به معنای اطمینان از صدور حدیث از معصوم علیه السلام می‌باشد. اعم از این که منشا این اطمینان، ثقه بودن راوی یا مسائل دیگر است (مانند بودن در یک اصل، تکرار حدیث در چند اصل و سایر قرآنی که موجبات اطمینان قدما را نسبت به یک حدیث فراهم می‌آورده است) و این که صدورش از ائمه علیهم السلام قطعی باشد یا ظنی (بهایی، ۱۳۸۷: ۲۶۹/۱؛ وحید بهبهانی، بی تا، ۲۴-۲۵؛ حائری مازندرانی، ۱۴۱۶: ۵۸/۱)؛ لذا نه می‌توان این اصطلاح را به طور حتم دال بر وثاقت گرفت و نه قطعی الصدور بودن؛ زیرا اعم از هر یک از آن دو می‌باشد (حائری مازندرانی، ۱۴۱۶: ۵۸/۱)؛ پس باید معنای سومی مانند مدح برای آن در نظر گرفت.



۲. رابطه میان حدیث صحیح و حدیثی که بدان عمل می‌شود در میان قداما عموم و خصوص من وجه است؛ زیرا آنچه اطمینان از صدورش از معصوم دارند و از نوع تقیه است، نزد آنها صحیح می‌باشد؛ اما بدان عمل نمی‌کنند و آنچه اهل سنت از امیرمؤمنان علیه السلام نقل می‌کنند چه بسا نزدشان غیر صحیح باشد؛ اما مورد عمل واقع شود. برای این که شیخ در العده گفته است: روایت مخالفان مذهب ائمه علیهم السلام اگر روایت موثقی معارض با آن باشد طرد می‌شود، اگر موافق یک روایت موثق باشد، عمل بدان واجب است اما اگر نه مخالفی داشت و نه موافقی و هیچ حرفی درباره‌اش دیده نشد، باز هم عمل بدان واجب است؛ زیرا امام صادق علیه السلام فرمود: «وقتی حادثه‌ای پیش آمد که حکمش را در آنچه از ما روایت شده نیافتید به آنچه از علی علیه السلام روایت شده نگاه کنید و بدان عمل نمایید». برای همین است که به روایت حفص بن غیاث و غیاث بن کلوب و نوح بن درّاج و سکونی از ائمه علیهم السلام عمل می‌شود و انکارش نمی‌کنند (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۴۹/۱). اما این نحوه عمل در عملکرد همه قداما دیده نمی‌شود (وحید بهبهانی، بی تا، ۱۵). از این رو نه معنای قطعی الصدور و نه موثق بودن در معنای صحیح الحدیث قدامایی نمی‌گنجد ولی نوعی مدح را به همراه دارد.

۳. چون مفاد این اصطلاح حدیثی می‌شود که فلان راوی معتمد آن را روایت کرده است، مورد عمل واقع شده و مورد رجوع بوده و همه شرایط عمل را دارد، این تحسین راوی و مدح وی است؛ اما توثیق خود وی و تعدیلش را در بر ندارد؛ زیرا اعم از انحصار در این موارد است. (کاظمی، ۱۴۱۲: ۱۳۲/۱-۱۳۱)

ب: شهید ثانی معتقد است، «صحیح الحدیث» از الفاظ توثیق بوده و حتی قائل به آن است که، شامل تزکیه‌ای بیش از وثاقت است؛ چرا که شامل ضابط بودن نیز می‌شود (شهید ثانی، ۱۴۲۱: ۲۰۴/۱؛ اعرجی کاظمی، ۱۴۱۵: ۱۱۸/۱؛ کلباسی، ۱۴۲۲، ۸۸/۲). محمد علی استرآبادی و نوه شهید ثانی (در یکی از نظراتش) با ایشان هم نظرند. با این استدلال که، چون به کار رفتن این اصطلاح در توصیف کتاب راوی، به معنای صحت حدیث راوی در آن کتاب- و نه مطلق احادیث وی- است و این مقتضای توثیق یک راوی است، پس راوی چنین کتابی موثق است (استرآبادی، ۱۴۲۲: ۱۲۳/۴ و عاملی، ۱۴۱۹: ۱۰/۲).

برخی علما به رد این نظر پرداخته و معتقدند، صحیح الحدیث دلالت ندارد به اینکه خبر این راوی حتی نسبت به راویان بعدی او تا معصوم معتبر است (یعنی دلالت بر توثیق کلیه راویان سند ندارد) بلکه می‌رساند که خود راوی در نقلش دروغگو نیست. اما این اصطلاح دلالت (مستقیمی) بر عدالت

یا حسن حال یا امامی بودن وی ندارد. ایشان می‌گویند: این که شهید ثانی در درایه حکم کرده که این اصطلاح به منزله ثقه است (یعنی صحت را به دلالت مطابقی ناظر به سند و حال راوی گرفته) و شیخ محمد ادعای اتفاق بر آن کرده، جدا ضعیف است؛ زیرا ممکن است از طریق قراین خارجی به اعتبار روایات کتاب راوی حکم کرده باشند (کلباسی، ۱۴۲۲: ۹۰/۲-۸۹).

ردیه ایشان، ایراداتی دارد، از جمله این که قرینه خارجی همه روایات این راویان امری دشوار و گاه بعید است. دیگر این که در صورت عملی شدن آن، چه بسا بتوان توثیق راوی را هم به ملازمه استفاده کرد؛ چون وقتی تمام احادیثش با قراین خارجی صحیح شد، معلوم می‌شود خود او هم فردی موثق بوده است. به خلاف راویان بعدی او که در هر روایت متفاوتند و جداگانه باید بررسی شوند.

هم چنین چون صحت از جهت وثاقت و انضمام قرائن توأمان می‌باشد، پس قول ایشان که می‌گویند: صحیح الحدیث وثاقت را اقتضا نمی‌کند و آن را حصر در قرائن نموده‌اند، محل نظر است. (کاظمی ۱۴۱۲: ۵۳۶/۲)

نکته قابل ذکر آن که، محمد علی استرآبادی و نوه شهید ثانی (در یک نظر) آن‌گاه که صحیح الحدیث در وصف کتاب آمده باشد، علاوه بر وثاقت راوی، صحت حدیث وی را نیز نتیجه گرفته‌اند؛ اما نه مطلق احادیث وی بلکه تنها صحت احادیث کتاب موصوف به صحیح الحدیث نتیجه گرفته می‌شود و این مقتضای توثیق یک راوی است؛ پس راوی چنین کتابی، موثق است (عاملی، ۱۴۱۹: ۱۰/۲)؛ چون معنا ندارد که صحیح وصف کتاب باشد؛ آنگاه نتیجه این بشود که توثیق تمام راویان در هر کتابی مقصود است.

بر اساس نظر ایشان اصطلاح صحیح الحدیث هم ناظر بر راوی است و هم روایت وی. اما برخی می‌گویند، تنها چنان‌چه راوی خود در کنار این صفت، موصوف به وثاقت و جلالت شأن باشد، تفسیر صحیح الحدیث، اعتبار احادیث و تلقی به قبول احادیث وی می‌شود؛ زیرا مدار قبول و صحیح نزد متقدمان، صدق و ضبط یا همان وثاقت به معنای اعم می‌باشد (اعرجی کاظمی، ۱۴۱۵: ۱۱۸/۱).

بنا به این نظر یا باید احادیث اجلاء و اهل ثقه را به خاطر این دو ویژگی صحیح دانست؛ لذا به این دلیل قدما، حکم به صحیح الحدیث بودن ایشان داده‌اند؛ اما این با گستره حدیث صحیح در نگاه متقدمان هم خوانی ندارد؛ یا باید قرائنی غیر از وثاقت و بودن از اجلاء مانند قرائن خارجی موجب حکم به صحیح الحدیث بودن ایشان شده باشد، که رد آن پیش از این بیان شد.



۳-۲. اعتبار روایت از ناحیه راوی

این نظر اختصاص به شیخ محمد عاملی دارد. اما چون از خلال گفته‌های ایشان سخنان متفاوتی برداشت می‌شود؛ در همین جا مجموعه نظرات ایشان بیان و سپس به طرح نظر خاص ایشان که در عنوان طرح گردیده، پرداخته خواهد شد. مجموعه گفته‌های ایشان بدین قرار است:

الف) مقصود از صحیح الحدیث را، آن‌گاه که در وصف کتاب آمده باشد، موجب وثاقت راوی و صحت احادیث او در آن کتاب خاص مانند اصل او می‌داند نه همه روایاتی که او در طریقشان قرار دارد (عاملی، ۱۴۱۹: ۱۰/۲)؛ اما خود ایشان در مواردی مانند نصر بن سويد که این وصف درباره کتاب او نیامده بلکه به‌طور کلی درباره اش مطرح شده است باز چنین حکمی می‌دهد (همان، ۱۹۶). البته این نظر در همه موارد به‌صورت یک احتمال مطرح شده است؛ اما گاهی از قیل آن به قضاوت درباره حدیث پرداخته است. از سوی دیگر خود، آن‌گاه که به روایتی از منبه بن عبدالله^۱ می‌رسد، بیان می‌دارد، نمی‌توان فهمید مقصود از صحیح الحدیث درباره او، روایاتش است یا احادیث وی در کتاب یا اصل خاصش و بر اساس احتمال نمی‌توان رأیی صادر نمود و نظر شهید ثانی که وثاقت او را نتیجه گرفته، رد می‌کند (همان، ۳۷۳/۵).

ب) او در بررسی‌های دیگری که بر این اصطلاح دارد، به‌طور کلی بخش اول این نظر را رد نموده و آورده‌اند: این‌که درباره برخی از روایات گفته‌اند: فلان ثقة صحیح الحدیث معنایش آن است که لفظ صحیح الحدیث بی‌نیازی از ذکر ثقة را به همراه نداشته، از همین رو خود لفظ ثقة نیز گفته شده است و این دلالت دارد بر آن‌که صحیح الحدیث بودن زائد بر توثیق است (عاملی، ۱۴۱۹: ۶۲/۱ و ۷۸ و ۲۷۳/۳). هم چنین ممکن است گفته شود، صحیح الحدیث اگرچه بتواند دلیل صحیح بودن حدیث باشد، اما عامتر از توثیق است؛ زیرا ممکن است راوی‌ای به لحاظ شخصیتی ضعیف توصیف شده باشد اما حدیثش صحیح باشد (همان، ۲۷۴/۳)؛ لذا عملکرد برخی که این اصطلاح را دال بر ثقة و امامی بودن می‌گیرند، اشتباه است؛ چون این معنا از اصطلاح متأخران برمی‌آید نه اصطلاح متقدمان (همان ۱۵۶/۵).

ج) شیخ محمد عاملی، هم‌چنین مباحثی تحت عنوان تفاوت صحیح الحدیث با توثیق و نیز با

۱. صحیح الحدیث. له کتاب نوادر. أخبرنا أبو الحسن بن أبي جید قال: حدثنا محمد بن الحسن، عن محمد بن الحسن (نجاشی، ۱۳۶۵:

عبارت «اجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح» دارد که نوعی نگاه دیگر را برای ایشان در باب معنای صحیح الحدیث تصویر می‌کند.

در مقایسه صحیح الحدیث با توثیق معتقدند، صحیح الحدیث عامتر از توثیق است؛ زیرا چه بسا فردی که دارای توثیق است، اما حدیثش مورد قبول واقع نمی‌شود؛ چون ممکن است توثیق فقط به خود راوی برگردد نه به حدیثش و این مسأله از آن جا فهمیده می‌شود که درباره برخی در کنار وصف ثقه، به صحیح الحدیث بودن وی نیز اشاره شده است (همان، ۷۸/۱).

تا به این جا مشخص شد که، ایشان در صورت کاربرد صحیح الحدیث درباره کتاب راوی، اشاره آن را به کتاب خاص راوی می‌دانند و در جایی آن را موجب وثاقت و جای دیگر به رد اثبات وثاقت برای راوی از این عبارت رأی داده‌اند. در جایی هم که صحیح الحدیث صفت راوی باشد، صحیح الحدیث را عامتر از وثاقت دانسته‌اند که می‌تواند در بردارنده آن باشد یا نباشد. در ادامه بخش دیگری از سخنان ایشان مطرح می‌شود تا به پاسخ قطعی درباره نظرشان برسیم.

در باب تفاوت صحیح الحدیث و روایات اصحاب اجماع با توجه بدان که متقدمان بنا به قرائن حکم به صحت می‌دهند، نه صرف حال روایت سند، عبارت «اجمعت العصابة...» برایشان به‌عنوان یک قرینه در فهم صحت صدور عمل می‌کند. بدان معنا که چنان چه خبر تا فردی که درباره وی اجماع صورت گرفته است، دارای صحت باشد، با توجه به اجماع صورت پذیرفته در مورد فرد مورد اجماع، نمی‌خواهد به دنبال قرینه دیگری برای اثبات صحت حدیثش باشیم؛ بلکه این اجماع خود یک قرینه است بر این امر. البته در مورد راویان پس از فرد مورد اجماع نیز باید اقدامات لازم انجام شود. با این توصیفات تفاوت این دو به این صورت است که صحیح الحدیث به کسی که فقط یک نفر حکم به توثیق او داده است کمی نمی‌کند؛ اما «اجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عنه» قرینه‌ای بر قابل قبول شدن روایت فرد مورد اجماع می‌باشد. البته لازم به ذکر است که ایشان معتقدند، اجماع اگر حقیقی باشد چنین اثری دارد اما در صورت منقول بودن در حکم یک خبر واحد است. از این رو قدرت عملکردی آن در حد صحیح الحدیث است (همان، ۶۰/۱-۶۲). بنا به این نظر است که شیخ محمد عاملی در مواجهه با اصحاب اجماع صرف نظر از این عبارت کثی به بررسی شخصیتی ایشان مانند سایر رجال سند می‌پردازد.

نتیجه این حرف شیخ محمد عاملی، این است که «از نظر عالم رجالی» ای که صحیح الحدیث را به یک راوی نسبت داده است، احادیث وی از ناحیه خود آن راوی معتبر است و نیاز به قراین دیگر ندارد.



۴-۲. بررسی تحلیلی و آماری معنای صحیح الحدیث

پیش از اظهار نظر نهایی، بررسی کاربردهای مختلف واژه صحیح الحدیث حائز اهمیت است. بررسی‌ها نشان می‌دهد که موارد کاربرد این واژه در کلمات قدما متنوع و به شرح ذیل است:

الف: در غالب موارد بلافاصله پس از ذکر صحیح الحدیث بودن فرد، سخن از کتاب یا کتاب‌های وی به میان آمده است. به عنوان نمونه، نجاشی در شرح حال علی بن ابراهیم بن محمد چنین گفته است: «ثقة، صحیح الحدیث. له کتاب أخبار صاحب فخر و کتاب أخبار یحیی بن عبدالله بن حسن...» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۶۳). نمونه دیگر این عبارت او در ترجمه الحسن بن علی بن بقاح است: «کوفی ثقة، مشهور، صحیح الحدیث، روی عن أصحاب ابی عبدالله علیه السلام له کتاب نوادر» (همان، ۴۰) و شیخ طوسی هم در مورد انس بن عیاض گفته است: «یکتبی ابا ضمرة اللیثی، عربی من بنی لیث بن بکر، مدنی، ثقة، صحیح الحدیث له کتاب.» (طوسی، ۱۴۲۰: ۹۱).

ب: گاه ابتدا از کتاب راوی سخن به میان آمده سپس بلافاصله صفت صحیح الحدیث در شرح حال وی ذکر شده است. مانند این نمونه‌ها در کتاب رجال نجاشی درباره الحسن بن علی بن النعمان: «له کتاب نوادر صحیح الحدیث کثیر الفوائد أخبرنی ابن نوح عن البزوفری قال: حدثنا أحمد بن إدريس عن الصفار عنه بكتابه.» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۰) و درباره صدقة بن بندار القمی: «له کتاب التجمل و المروة، حسن، صحیح الحدیث» (همان، ۲۰۴) آمده است.

ج: مواردی وجود دارد که بعد از کلامی هم‌راستا پیرامون رابطه صحیح الحدیث و کتاب‌های راوی سخن از کتاب‌ها به میان آمده است. به عنوان نمونه، نجاشی در شرح حال جعفر بن أحمد بن ایوب السمرقندی می‌گوید: «کان صحیح الحدیث و المذهب، روی عنه محمد بن مسعود العیاشی. ذکر أحمد بن الحسین رحمه الله: أن له کتاب الرد علی...» (همان، ۱۲۱) و نیز در شرح حال محمد بن ابی یونس تسنیم بن الحسن بن یونس أبو طاهر الوراق الحضرمی الکوفی می‌گوید: «صحیح الحدیث، روی عنه العامة و الخاصة، و قد کاتب أبا الحسن العسکری علیه السلام، کان وراق ابی نعیم الفضل بن دکین. له کتب» (همان، ۳۳۰).

د: تنها سه مورد وجود دارد که در هیچ‌یک از دسته‌های پیشین جای نمی‌گیرند. درباره نصر بن سويد الصیرفی آمده: «صحیح الحدیث، انتقل إلى بغداد. له کتاب نوادر» (همان، ۴۲۷). البته باز در کنار توصیف به صحیح الحدیث، صاحب کتاب هم هست و در شرح محمد بن جعفر بن محمد بن عون الأسدی أبو الحسین الکوفی که گفته شده: «صحیح الحدیث، إلا أنه روی عن الضعفاء. و

كان يقول بالجبر و التشبيه و كان أبوه وجها روى عنه أحمد بن محمد بن عيسى. له كتاب الجبر و الاستطاعة» (همان، ۳۷۳). علی رغم فاصله میان توصیف به صحیح الحدیث بودن و اشاره به دارای کتاب بودن راوی، عبارات ذکر شده نشان می دهد که صحیح الحدیث در اینجا اشاره به احادیث اوست که از ناحیه او مشکلی ندارد با اینکه عقیده به جبر داشته و کتاب الجبر نوشته است و نیز می رساند که روایات او صحیح سندی هم نیست؛ چون می گوید از ضعفا نقل کرده است. شاید بخاطر نقل از ضعفا و عقیده شاذ در آن زمان، نخواستند او را توثیق صریح کند با اینکه او را شخصا قابل اعتماد می داند. (احتمالا بخاطر شناختی که از او داشته اگر معاصر بودند یا روایات او را شاذ نیافته باشد بلکه دلیل دیگری بر این تصمیم حاکم باشد). مورد دیگر أحمد بن الحسن است، اگرچه شیخ طوسی درباره وی آورده: «صحیح الحدیث، سلیمه، روى عن الرضا عليه السلام. (طوسی، ۱۴۲۰: ۵۴) اما دیده می شود که نجاشی درباره همین فرد عباراتی آورده که باز وی را ملحق به دسته اول می نماید: «و هو علی کل حال ثقة، صحیح الحدیث، معتمد علیه. له کتاب نوادر أخبرنا أبو عبد الله بن شاذان...» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۷۴).

گفتنی است بررسی های انجام شده نشان می دهد که این اصطلاح درباره ۱۶ راوی به کار رفته است^۱ که همه آنها صاحب کتاب هستند و اکثر این ها جز سه نفر دارای توثیق خاص اند. تحلیل و بررسی: این آمار به طور اولیه شاید بتواند از ارتباط این اصطلاح با کتاب خاص هر راوی که با صحیح الحدیث توصیف شده است، خبر دهد. شیخ محمد نیز بدون هیچ تلاشی برای اثبات این امر به طور اولیه صحیح الحدیث را به عنوان صفت کتاب فرد قلمداد نموده است (عاملی، ۱۴۱۹: ۱۰/۲).

اگر آنچه را که در باب ارتباط فرد موصوف به صحیح الحدیث و کتاب وی گفته شد، در کنار این مطلب قرار دهیم که جز سه مورد در این افراد مابقی روات خود به ثقه بودن توصیف شده اند، می توان نتیجه گرفت که، دیدگاهی که این اصطلاح را با ثقه بودن راوی مرتبط می داند زیر سؤال می رود. همان گونه که پیش از این نیز مطرح شد، رجوع به معنای «صحیح» در نگاه قدما نیز نظر قطعی الصدور بودن

۱. به ده نفر آنها در مثال ها اشاره شد و مابقی عبارتند از: ابراهیم بن نصر بن القعقاع الجعفی کوفی (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۱)؛ عبدالسلام بن صالح أبو الصلت (همان، ۲۴۵)؛ منبه بن عبد الله أبو الجوزاء التمیمی (همان، ۴۲۱)؛ یحیی بن عمران بن علی بن ابی شعبة الحلبي (همان، ۴۴۴)؛ سعد بن طریف الحنظلی (همان، ۱۷۸؛ طوسی، ۱۳۷۳: ۱۱۵).



احادیث توصیف شده به صحیح الحدیث را به‌وضوح کنار می‌زند.

دقت در مجموعه موارد کاربرد اصطلاح مورد نظر و جایگاه آن میان مجموعه کلام رجال نویسان درباره هر راوی دارای این وصف، این نتیجه را ترسیم می‌کند که:
از آن‌جا که مناسب است اصطلاحات رجالی در نوشته‌های هر رجال نویس به‌طور مجزا بررسی و مورد قضاوت قرار گیرد. جناب نجاشی و شیخ طوسی به‌عنوان دو رجال نویسی که از متقدمان محسوب می‌شوند و تنها افرادی هستند که اصطلاح مورد نظر در کتاب‌هایشان قابل مشاهده است، به تفکیک نظرشان در نتیجه‌گیری می‌آید.

الف) در تعبیر نجاشی

۱. آنجا که با صراحت، گفته باشند: «له کتاب النوادر صحیح الحدیث و کثیر الفواید...» (نجاشی، ۱۳۶۵، ۴۰) و «... له کتاب التجمل و المروة، حسن، صحیح الحدیث» (همان، ۲۰۴) و مواردی که به این صراحت نیست؛ اما بلافاصله پس از صحبت از صحیح الحدیث به معرفی کتاب راوی پرداخته است. مانند: «ثقة، صحیح الحدیث. له کتاب وفاة الرضا عليه السلام» (همان، ۲۴۵) و «ثقة، صحیح الحدیث. له کتاب أخبار صاحب فخ، و کتاب أخبار یحیی بن عبد الله بن حسن» (همان، ۲۶۳-۲۶۲) و «صحیح الحدیث. له کتاب نوادر. أخبرنا أبو الحسن بن ابی جید...» (همان، ۴۲۱). در این موارد مقصود صحیح بودن روایات همان کتاب خاص راوی است؛ هم‌چنان که شیخ محمد عاملی نیز به هنگام بررسی این اصطلاح درباره حسن بن نعمان، با توجه به صراحت توصیف به مشرف بودن بر کتاب ایشان، معتقدند که مقصود اعتبار احادیث کتاب خاص ایشان است (عاملی، ۱۴۱۹، ۱۰/۲).

۲. آنجا که پس از صحیح الحدیث از روایت کردن دیگران از ایشان و یا صرفاً از کتاب داشتن آن راوی سخن گفته بدون آن‌که اشاره به نام کتاب وی کند یا میان صحبت از صحیح الحدیث و معرفی کتاب فرد، کلامی غیر مرتبط باشد. مانند: «ثقة صحیح الحدیث، قال ابن سماعه: بجلی، و قال ابن عبدة: فزاری. له کتاب رواه جماعة...» (همان، ۲۱) و «صحیح الحدیث، روی عن أصحاب ابی عبد الله عليه السلام له کتاب نوادر...» (همان، ۴۰) و «و هو علی کل حال ثقة، صحیح الحدیث، معتمد علیه. له کتاب نوادر أخبرنا أبو عبد الله بن شاذان...» (همان، ۷۴).^۱ در این موارد مقصود صحیح بودن

۱. موارد دیگر این دسته عبارتند از: همان، ۱۰۶ و ۱۲۱ و ۳۳۰ و ۳۷۳ و ۴۲۷ و ۴۴۴.

کل روایات آن راوی از جهت آن راوی است و نظر کسانی چون محدث نوری که حکم به اعتبار کل راویان سند می دهند به چند دلیل رد می شود؛ زیرا در توصیف برخی از موصوفان به صحیح الحدیث آمده «الا یروی عن الضعفا» (همان، ۳۷۳) و مسئله دیگر اینکه ایشان بیان می دارند؛ چون صحیح در این اصطلاح نمی تواند به معنای قدیم باشد، پس باید بر اساس معنای جدیدش آن را در نظر گرفت. این دلیل اصلا قانع کننده نیست؛ چرا که اگر حتی با دلایلی (مثل عدم امکان جمع قرائن خارجی برای تک تک روایات فرد) معنای قدیم آن رد شود. چرا نتواند فقط به معنای اعتبار فرد موصوف به صحیح الحدیث باشد. هم چنان که معنای دوم مطابق معنای لغوی این واژه هم هست؛ چرا که داریم صحه اللغه به معنای مطابق واقع بودن کلام است. و صفت صحیح الحدیث بودن تنها درباره راوی مورد سخن، گفته شده نه همه راویان اسناد روایات وی. در تأیید ناظر بودن این توصیف به حال راوی در کنار وصف بودن برای کتاب، می توان اشاره به طرح صحیح الحدیث در میان سایر توصیفات مربوط به راوی در کتب بسیاری از علما نمود (بصری، ۱۴۲۲: ۳۴؛ خواجویی، ۱۴۱۳: ۶۱). مرحوم کلباسی نیز در رسائل رجالیه خود ضمن معرفی ضعیف الحدیث به عنوان اصطلاح مقابل صحیح الحدیث آن را ناظر به ضعف حدیث از جهت راوی دانسته است. بر این اساس درباره صحیح الحدیث نیز عکس آن یعنی آنچه در این مقاله مطرح شد قابل نتیجه است (کلباسی، ۱۴۲۲: ۴۵۵/۲-۴۵۴).

بطور کلی صحیح الحدیث بسته به کاربردش در جمله گاهی به راوی برمی گردد و گاهی به کتاب و نه آن که از ابتدا معنای مشخصی داشته باشد. هم چنان که به نظر می رسد شیخ محمد عاملی نیز با وجود آن که به طور مستقیم چنین نظری را بیان نداشته اند اما از لابه لای سخنانشان درباره این اصطلاح می توان این نظر را استخراج نمود. به این دلیل که به هنگام قضاوت درباره این اصطلاح دربارہ حسن بن نعمان (همان گونه که پیش از این یادآور شدیم) به دلیل صراحت توصیف بر اشاره به کتاب ایشان، شیخ می گوید، مقصود احادیث کتاب خاص ایشان است اما آن گاه که به منبۀ بن عبدالله و قضاوت درباره توصیف وی به صحیح الحدیث می رسد؛ چون درباره او صراحتی بر مشرف بودن وصف بر کتاب نیست، اظهار ناتوانی در فهم این می نمایند که، درباره این فرد آیا توصیف مشرف به حدیث او در کتاب یا اصل خاص وی است یا مطلق روایاتش (عاملی، ۱۴۱۹: ۳۷۳/۵). مرحوم کلباسی نیز در اظهار نظر خود درباره صحیح آن را گاهی ناظر به حال راوی و گاه ناظر به روایت وی معرفی نموده اند (کلباسی، ۱۴۲۲: ۵۷/۳).

ب) در تعبیر شیخ طوسی



در کلام شیخ طوسی هم که تنها در سه مورد آمده است.^۱ با توجه به موارد، می‌تواند به معنای دومی که برای نجاشی گفته شد، باشد. همان گونه که مشاهده می‌شود اغلب موارد به گروه دوم تعلق دارد و شاید از همین رو (یعنی در برداشتن مفهومی که در مورد هر کسی براحتی نمی‌توان آن را به کار برد) است که در کتب رجالی قدما جز در مورد تعداد اندکی (۱۶ نفر) از روایان صحیح الحدیث گفته نشده است.

نتیجه‌گیری

۱. صحیح الحدیث در نگاه قدما صفت متن و راوی و در نگاه متأخران صفت راوی است؛
۲. معنای قطعی الصدور برای صحیح الحدیث نمی‌تواند صحیح باشد زیرا در صورت اثبات قطعیت صدور برای عنوان کننده صحیح الحدیث این امر نمی‌تواند برای سایرین حجت باشد و فایده‌ای در ذکرش نیست بلکه بهتر آن بود که به جای نقل این توصیف قرائن ذکر گردد. هم‌چنین این برداشت از اصطلاح منافی با معنای صحیح در نگاه قدما است؛ زیرا در نگاه ایشان صحیح آن است که اعتماد به صدورش باشد اگرچه مانند اخبار آحاد قطعیت صدور برایش نباشد.
۳. صحیح الحدیث، موثق بودن راوی موصوف به این وصف را نیز نمی‌رساند؛ چرا که بررسی عملکرد قدما بیانگر آن است که همیشه «وثاقت» راوی با «صحت روایت» و «عدم وثاقت» با «ضعف روایت» نزد آنها تلازم نداشته است و این که درباره برخی از راوی‌ها آورده‌اند: فلان ثقة صحیح الحدیث معنایش آن است که لفظ صحیح الحدیث بی‌نیازی از ذکر ثقة را به همراه نداشته است.
۴. اینکه صحیح الحدیث دلالت بر مدح راوی داشته باشد نیز فاقد دلایل قابل قبول است.
۵. شیخ محمد صحیح الحدیث را در یک نظر، دال بر صحت کتاب خاص راوی - نه کلیه روایات وی - دانسته است. این دیدگاه درباره برخی موارد با قراین مختلف مورد تأیید است. هم‌چنین در نگاهی دیگر آن را موجب اعتبار روایت از جهت راوی موصوف به صحیح الحدیث دانسته‌اند؛ که این بخش از نظر ایشان نیز درباره دسته دیگری از روایان صحیح الحدیث درست است.

۱. به موارد در خلال متن اشاره شده است.

فهرست منابع

۱. ابن اثیر جزری، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۳۶۷ش.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۳. استرآبادی، محمد بن علی، منهج المقال، قم: مؤسسه آل البيت علیه، ۱۴۲۲ق.
۴. استرآبادی، محمد جعفر بن سیف الدین، لب اللباب، مصحح: محمدباقر ملکیان، تهران: اسوه، ۱۳۸۸ش.
۵. استرآبادی، محمدامین، الفوائد المدنیة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۶ق.
۶. اعرجی کاظمی، محسن بن حسن، عده الرجال، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۷. افندی، عبدالله بن عیسی بیگ، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، قم: کتابخانه مرعشی، ۱۴۰۱ق.
۸. آقا بزرگ تهرانی، محمد محسن، الذریعه، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۳ق.
۹. آقا بزرگ تهرانی، محمد محسن، طبقات أعلام الشیعه، قم: اسماعیلیان، بی تا.
۱۰. بحرانی، یوسف بن احمد، لؤلؤه البحرین فی الإجازات و التراجم، قم: مؤسسه آل البيت لإحیاء التراث، بی تا.
۱۱. بصری، احمد بن عبد الرضا، فائق المقال فی الحدیث و الرجال، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
۱۲. بهایی، محمد بن حسین، الوجیزه فی علم الدرایه، قم: بصیرتی، ۱۳۹۸ق.
۱۳. بهایی، محمد بن حسین، مشرق الشمسین و اکثر السعادتین، مشهد: آستانه الرضویه المقدسه، ۱۳۸۷ش.
۱۴. تقی الدین حلی، حسن بن علی، کتاب الرجال (ابن داوود)، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ش.
۱۵. جزایری، عبدالنبی، حاوی الأقوال فی معرفه الرجال، قم: ریاض الناصری، ۱۴۱۸ق.
۱۶. حائری مازندرانی، محمد بن اسماعیل، منتهی المقال فی أحوال الرجال، قم: مؤسسه آل



البيت عليه السلام، ۱۴۱۶ق.

۱۷. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام، ۱۴۰۹ق.
۱۸. حر عاملی، ابوجعفر، أمل الآمل، بغداد: مكتبة الاندلس، بی تا.
۱۹. حسینی مرعشی (میرداماد)، محمدباقر بن محمد میرداماد، الرواشح السماویة، قم: بی چا، ۱۴۰۵ق.
۲۰. حلی، حسن بن یوسف، منتهی المطلب، مشهد: آستانه الرضویة المقدسه، ۱۴۱۲ق.
۲۱. حلی، حسن بن یوسف، رجال، مصحح: بحر العلوم، محمد صادق، قم: الشریف الرضی، چاپ دوم، ۱۴۰۲ق.
۲۲. خواجهی، اسماعیل بن محمدحسین، الفوائد الرجالیة، مشهد: آستانه الرضویة المقدسه، مجمع البحوث الإسلامیة، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۲۳. داوری، مسلم، اصول العلم بین النظریة و التطبيق، مؤلف، ۱۴۱۶ق.
۲۴. دلبری، علی، مبانی رفع تعارض اخبار از دیدگاه شیخ طوسی رحمه الله در استبصار، خراسان: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۶ش.
۲۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن تحقیق: صفوان عدنان داودی، بیروت: دارالعلم الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق.
۲۶. سیوطی، جلال الدین، تدریب الراوی، محقق: ابوقتیبه نظر محمد فاریابی، بیروت: دار طیبه، بی تا.
۲۷. شهید ثانی، زین الدین، البدايه فی علم الدرايه، قم: محلاتی، ۱۴۲۱ق.
۲۸. شهید ثانی، زین الدین، شرح البدايه فی علم الدرايه، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۱ق.
۲۹. شیخ کبیر، محمدحسن، نتیجه المقال فی علم الرجال، قم: دلیل ما، ۱۴۳۲ق.
۳۰. طریحی نجفی، فخرالدین، جامع المقال، فیما يتعلق فی أحوال الحدیث والرجال، منبع الکترونیک: کتابخانه مدرسه فقاہت، بی تا.
۳۱. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرين، محقق/مصحح: احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵ش.

۳۲. طوسی، محمد بن الحسن، إستبصار فیما اختلف من الأخبار، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۳۹۰ق.
۳۳. طوسی، محمد بن حسن، التهذیب الأحكام، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۳۴. طوسی، محمد بن حسن، الرجال، قم: النشر الإسلامی، ۱۳۷۳ش.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن، العده فی اصول الفقه، قم: بی جا، محقق: انصاری قمی، محمدرضا، ۱۴۱۷ق.
۳۶. طوسی، محمد بن حسن، الفهرست، قم: نشر الفقاهة، ۱۴۲۰ق.
۳۷. عاملی، حسین بن عبدالصمد، وصول الأخبار فی اصول الأخبار، قم: مجمع الذخائر الإسلامیه، ۱۳۶۰ش.
۳۸. عاملی، محمد بن حسن بن شهید ثانی، إستقصاء الاعتبار فی شرح إستبصار، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۱۹ق.
۳۹. علیاری تبریزی، علی بن عبدالله، بهجة الآمال فی شرح زبدة المقال، مصحح: حائری، جعفر؛ مسترحمی، هدایت الله، تهران: بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور، چاپ دوم، ۱۴۱۲ق.
۴۰. فراهیدی، خلیل، کتاب العین، تحقیق مهدی المخزومی، قم: مؤسسه دار الهجرة، ۱۴۰۹ق.
۴۱. فیومی، أحمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير، قم: مؤسسه دار الهجرة، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
۴۲. کاظمی، عبدالنبی، تکمله الرجال، قم: أنوار الهدی، ۱۴۲۵ق.
۴۳. کلباسی، محمد، الرسائل الرجالیه، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۲ق.
۴۴. کنی تهرانی، علی، توضیح المقال فی علم الرجال، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۱ق.
۴۵. مامقانی، عبدالله، مقباس الهدایه، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۱۱ق.
۴۶. مجلسی، محمدتقی، روضه المتقین، قم: مؤسسه فرهنگي اسلامی کوشانپور، ۱۴۰۶ق.
۴۷. مجمع الفكر الاسلامی، موسوعة مؤلفی الإمامیه، قم: شریعت، ۱۴۲۰ق.
۴۸. محدث نوری، حسین، خاتمة مستدرک الوسائل، قم: آل البيت علیه السلام، بی تا.
۴۹. مصطفوی تبریزی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد



اسلامی، ۱۳۶۸ش.

۵۰. مهدوی راد، محمدعلی، تدوین الحدیث عند الشيعة الإمامية، تهران: هستی نما، ۱۳۸۸ش.
۵۱. موسوی خوانساری، محمد باقر، روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات، محقق: اسماعیلیان، قم: دهاقانی، ۱۳۹۰ش.
۵۲. میرزای قمی، ابوالقاسم، قوانین الاصول، تهران: مكتبة العلمية الاسلامية، ۱۳۷۸ش.
۵۳. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم: النشر الاسلامی، ۱۳۶۵ش.
۵۴. وحید بهبهانی، محمد باقر، تعلیقه علی منهج المقال، منبع الکترونیکی: کتابخانه مجازی مرکز آموزش الکترونیکی دانشگاه قرآن و حدیث، بی تا.

پژوهش نامه علوم حدیث تطبیقی

مزایای اشتراک

۱. دریافت به موقع و منظم دوفصلنامه

۲. رایگان بودن هزینه ارسال دوفصلنامه

نحوه اشتراک

۱. هزینه اشتراک یک ساله (۲ شماره) ۸۰/۰۰۰ تومان

۲. تماس با دفتر مجله علوم حدیث تطبیقی و اطمینان از موجود بودن نشریه: ۳۷۱۱۰۲۵۷-۸

۲. واریز مبلغ مذکور به شماره حساب ۳۲۷۲۹۴۱۱۳۰ بانک ملت، به نام مجتمع آموزش عالی امام

خمینی رضی الله عنه.

۳. تکمیل فرم اشتراک.

۴. ارسال فرم درخواست اشتراک به همراه فیش بانکی به نشانی: قم - میدان جهاد، مجتمع آموزش عالی

قرآن و حدیث، صندوق پستی ۳۷۱۸۵-۳۷۹۷

تلفن و دورنگار: ۰۲۵-۳۷۷۲۰۹۱۳ و نیز ۰۲۵-۳۷۱۱۰۵۳۵

پایگاه ویژه مجله: www.pht.journals.miu.ac.ir

پست الکترونیکی مجله: [Email: hadithatbiqui@imam.miu.ac.ir](mailto:hadithatbiqui@imam.miu.ac.ir)

پایگاه مدرسه قرآن: www.quran.imam.miu.ac.ir

برگ درخواست اشتراک

نام و نام خانوادگی:

سازمان / نهاد / و. . . :

تلفن تماس: کدپستی:

آدرس دقیق پستی:

In the name of Allah, the Beneficent, the Merciful

Journal of Comparative Hadith Sciences

A Specialized Research Bi-Quarterly
Year ۸, No. ۱۰, Fall and Winter ۲۰۲۲

Concessioner: Al-Mustafa International University
Publication place: Quran and Hadith High Educational Complex
Editor-in-Chief: Muhammad Hussain Bahrami
Editor: Mahdi Rustam Nejad

ISSN (P): ۲۶۷۶-۰۲۹۲

ISSN (O): ۲۶۷۶-۶۸۹۲

Editorial Board

Muhammad Fakir Maibudi \ Professor of Al-Mustafa International University
Ali Nasiri \ Professor Iranian University of Science and Technology
Mahdi Rustam Nejad \ Associate Professor of Al-Mustafa International University
Muhammad Reza Setudeniya \ Associate Professor of Isfahan University
Ahmad Abedi \ Associate Professor of Qum University
Hussain Alawi Mehr \ Associate Professor of Al-Mustafa International University
Muhammad Hussain Bahrami \ Assistant Professor of Al-Mustafa International University
Muhammad Kazim Rahman Setayesh \ Assistant Professor of Qum University

* * *

Production Secretary: Mohsen Khoshfar
Internal Manager: Yaddollah Rezanejad Amirdehi
Persian Editor: Ali Farahmandiyan
Composing and Graphic: Sayed Abolfazl Moosavi
English Translator: Barakat Allah Sinavi
Circulation: ۰۰ copies
Price: ۴۰۰۰۰ Rials

* * *

Address: Quran and Hadith High Educational Complex, Jihad Square, Qom, Iran.
Department of Hadith Sciences
Tel: +۹۸۲۰۳۷۱۱۰۲۰۷-۸ Fax: +۹۸۲۰۳۷۷۳۴۰۹۴ P. O. Box: ۳۷۱۸۰-۳۷۹۷
www.pht.journals.miu.ac.ir
Email: hadithatbiqu@imam.miu.ac.ir

-Papers presented in this journal are the opinions of the respective authors and do not necessarily reflect the view of the Institute.
-All papers have undergone peer assessment.