

دوفصلنامه
علمی اطلاع‌رسانی

۴

اگر

پاییز و زمستان
۱۴۰۱

اردو و نقش آن در تربیت طلاب؛ محمدحسین احسانی | بازخوانی
شخصیت رجالی علی بن حدید مدائنی از منظر آیت الله خامنه‌ای عجله؛
سیدرضا حسینی | تأثیر تدبر در قرآن بر شکوفایی عقلانیت انسان مدرن؛ محمد
جواد جعفرملک | اکل ماره از دیدگاه فقه‌های شیعه؛ محمدجواد علیزاده | بررسی احکام لای
نفی جنس و لای شبیه به لیس و تفاوت آن دو؛ علی موحدی | بررسی موصولات حرفی از حیث
عمل و نقش آنها در معنا و بررسی فروق میان موصولات حرفی و اسمی؛ ابوالفضل
رفیعی خیرآباد | انتصاب و انتخاب در اسلام و جمهوری اسلامی؛ محمد متین
محمدی | عبرت‌های آندلس؛ محمدتقی دادخواه تهرانی

مدرسه علمیه امراللهی (ره)



گزارش

صاحب امتیاز:
مدرسه علمیه امراللهی

مدیرمسئول:
حجت الاسلام و المسلمین قدمعلی اسحاقیان

سردبیر:
روح‌الله جلالوند

هیئت تحریریه:
حجج اسلام: سید رضا حسنی و محمد جواد جعفرملک
و طلاب گرامی: محمد جواد علیزاده امیری، علی موحدی،
ابوالفضل رفیعی خیرآباد، محمد متین محمدی، محمد تقی
دادخواه تهرانی

قم،
بلوار شهید آیت‌الله صدوقی رحمته‌الله، ک ۲۱/۱
کدپستی: ۳۷۱۶۹۳۳۸۳۴
@meamr_ir | meamr.ir
۳۲۹۴۴۸۵۷ - ۳۲۹۰۳۴۲۳



بر اساس مصوبه شماره ۱/۹۶۱۱۳ مورخه ۱۳۹۶/۰۲/۱۹ کمیته نظارت بر نشریات علمی
معاونت پژوهش حوزه علمیه قم، مدرسه علمیه امراللهی رحمته‌الله مجاز است نشریه
علمی - اطلاع‌رسانی «آراء» را در چارچوب ضوابط و مقررات مربوط منتشر نماید.

فهرست مطالب

۴	سخن سردبیر
۶	اردو و نقش آن در تربیت طلاب
۱۰	گفت‌وگو با حجت الاسلام محمدحسین احسانی بازخوانی شخصیت رجالی علی بن حدید مدائنی از منظر آیت الله خامنه‌ای ع
۲۶	سیدرضا حسنی تأثیر تدبیر در قرآن بر شکوفایی عقلانیت انسان مدرن
۴۴	محمد جواد جعفرملک اکل مائزه از دیدگاه فقهای شیعه
۵۶	محمد جواد علیزاده امیری بررسی احکام لانی جنس ولا شبیه به لیس و تفاوت آن دو
۶۴	علی موحدی بررسی موصولات حرفی از حیث عمل و نقش آنها در معنا و بررسی فروق میان موصولات حرفی و اسمی
۷۶	ابوالفضل رفیعی خیرآباد انتصاب و انتخاب در اسلام و جمهوری اسلامی
۸۲	محمد متین محمدی عبرت‌های آندلس / چرا مسلمانان بعد از ۸۰۰ سال در آندلس شکست خوردند و از شبه جزیره ایبریا اخراج شدند؟
	محمد تقی دادخواه تهرانی

شبه‌نامه تهیه و تنظیم مقالات در نشریه «آرک»

۱. اجزا مقاله علمی

- ۱.۱. عنوان: ویژگی‌های عنوان: گویا، کوتاه و علمی.
- ۱.۲. چکیده مقاله: از ۱۰۰ تا ۲۰۰ کلمه؛ بیان اجمالی مسئله، روش تحقیق و فشرده‌ای از یافته‌های تحقیق.
- ۱.۳. کلیدواژه
- ۱.۴. مقدمه: اجزا مقدمه: بیان مسئله، اهمیت آن و پیشینه.
- ۱.۵. بدنه مقاله: از ۲۵۰۰ تا ۶۰۰۰ کلمه؛ بیان مستند و معتبر هر مدعا، نبود ایجاز مخل و اطناب ممل؛
- شیوه ارجاع به منابع بایستی به شکل پاورقی باشد؛
۱.۶. نتیجه‌گیری: در آخر خلاصه‌ای از تمام یافته‌ها را در قالب نیم صفحه بنگارید.

۲. منابع

شیوه درج کتاب‌نامه در پایان مقاله:

- ارجاع به کتب: جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، هدایت در قرآن، چاپ سوم، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
ارجاع به مقالات: حداد عادل، غلامعلی، ۱۳۷۵، انسان عینی، فصل‌نامه حوزه و دانشگاه، ش ۹، صص ۴۱-۳۵.
۳. نکات تاییپی: متن اصلی B Lotus با سایز ۱۴، پاورقی B Lotus با سایز ۱۰، انگلیسی در متن Times با سایز ۱۰

سخن سردبیر

ساعت مطالعه اجباری و تکلیف پژوهشی اجباری در کسب نمره و مدرک بالاتر مؤثرند اما دلگرم‌کننده نیستند؛ چرا که به محض برداشته شدن این الزام، اثری از مطالعه و پژوهش باقی نخواهد ماند. زمانی اثر مثبت این آیین‌نامه‌های ابلاغی هویدا می‌شود که حس کنجکاوی طلبه به مسئله پژوهش برانگیخته شده و به حل آن علاقمند شود. اینجاست که دیگر نمره و مدرک از میان برداشته شده و رشد علمی تحقق می‌یابد. بی‌شک موضوع آن علم نیز، معنای رشد را تغییر خواهد داد ولی آن چه مسلم است، افزایش دانش را به دنبال خواهد داشت.

ایجاد حس کنجکاوی و پرسشگری را می‌توان به پله برقی تشبیه کرد؛ با قرار گرفتن گام اول روی آن، بی‌اختیار حرکت و پیشروی نیز رخ می‌دهد. همه پیشرفت‌های علمی بشر نیز پیرو کاوش‌های پی‌درپی شخصی کنجکاو و پرسشگر حاصل شده است. جستجوی کلمه «السؤال» در دانشنامه‌های روایی می‌تواند جایگاه پرسشگری از دیدگاه دین را به خوبی بیان نماید. بنابراین انتقال این روحیه به طلبه به مراتب دارای اولویت بیشتری است نسبت به انتقال انبوهی از اطلاعات پراکنده که به جای فعال‌سازی قدرت تفکر و تحلیل، صرفاً حافظه را درگیر خود می‌سازد.

در بسیاری از تصمیمات و اقدامات و شاید همه آنها، وجود چارچوب‌ها و آیین‌نامه‌ها برای دستیابی به نتیجه مطلوب ضروری است. پرسشگری و کنجکاوی نیز از این قاعده مستثنی نیست و می‌بایست تابع اصولی باشد. شاید بتوان «میانه‌روی» را ویژه‌ترین چارچوب رشد در پرتو کنجکاوی دانست. آگاهی از استعداد و مرتبه علمی خود و احتیاج به کسب توانایی لازم جهت دریافت پاسخ‌های شایسته و در نهایت اطمینان به پاسخگو بودن اسلام، از همین آیین‌نامه‌هایی است که روحیه پژوهشگری و پرسشگری از آن تبعیت می‌کند.

اما این روحیه چگونه ایجاد می‌شود؟ مقدمات و ابزارش چیست؟ اهمیت پاسخ به این پرسش‌ها را در کتب و مقالاتی که متخصصان تنظیم نموده‌اند می‌توان یافت. به نمونه‌هایی از این پیشنهادات اشاره می‌شود:

الف) بالابردن سرانه مطالعه: اصلاح رفتار نوجوانی که کتابخوان نیست و با تلفن همراه یا بازی‌های کامپیوتری مأنوس است تلاش و برنامه‌ریزی ویژه‌ای می‌طلبد. از ساده‌ترین اقدامات مسئولان مدرسه در این زمینه، تهیه کتب مناسب با این سن و قرارداد آن‌ها در مقابل دیدگان طلاب نوجوان است. بدیهی است وجود کتب مرجع و منابع اصیل که عموماً قدیمی و به زبان عربی هستند برای هر مدرسه‌ی علمیه‌ای نیاز است و آثار خود را دارد اما اگر اثری از کتب جذاب [از لحاظ محتوا و فرم] برای نوجوان نباشد، طبعاً به انگیزه‌سازی برای مطالعه منجر نخواهد شد و به این ترتیب شاهراه پرسشگری که همان «مطالعه» است مسدود خواهد شد.

ب) تعامل و تلاش اساتید: مسئولان هر اندازه در فعالیت‌های خود ممتاز جلوه کنند باز جای معلم، مربی و استاد را نخواهند گرفت. استادی که با شاگردانش ارتباط علمی و روحی برقرار نموده است، در صورتی که به مسائل و اطلاعات عمومی بپردازد یا اینکه در مباحث علمی به دیگر کتب در همین موضوع اشاره کند، توانسته است تصور طلبه از گستره علم (که در طرف مقابلش گستره مجهولات طلبه است) را قدری افزایش دهد و بالتبع حس کنجکاوی را در وی برانگیزد. حال اگر نام بردن از چنین منابعی با پرسش‌هایی از جانب استاد توأم شود، اثر دوچندانی خواهد داشت.



اردو و نقش آن در تربیت طلاب

گفت‌وگو با حجت‌الاسلام محمدحسین احسانی*

یکی از برنامه‌های ویژه مدرسه امراللهی برپایی اردو است. طلاب این مدرسه چند روز از سال در اردو به سر می‌برند؟ آیا برای طلاب هر پایه مختلف است؟

در برنامه مدرسه هر طلبه سالانه حدوداً ۹۰ روز را در اردو بسر می‌برد؛ ۴۰ روز اردوی تابستانه تربیتی آموزشی در مشهد مقدس، ۳۰ روز اردوی تربیتی زیارتی نجف اشرف در فرصت‌های به دست آمده، اردوی ۱۰ روزه اربعین، اردوی ۵ روزه مشهد مقدس در فصل زمستان، اردوی ۵ روزه راهیان نور و اردوی یک روزه مشهد اردهال. در این بین برنامه‌های نیم‌روزه و یک‌روزه‌ای نیز به مقصد حرم، جمکران، کوه خضر و سایر اماکن معنوی و آموزشی نیز وجود دارد. علاوه بر تعداد روزهایی که برای اردوهای عمومی فوق ذکر شد، اردوهای جهادی نیز برگزار شده که هر پایه متناسب با شرایط آموزشی در نقاط محروم و یا اماکن فرهنگی، خدمت‌رسانی می‌کنند. اردوهای تبلیغی در موسم‌های تبلیغی آن هم در مناطق محروم مانند جنوب کرمان، چهارمحال و بختیاری، کهگیلویه و بویراحمد و سیستان و بلوچستان ویژه طلاب پایه چهار به بالاست. اگرچه در برخی موارد طلاب پایه سوم نیز به عنوان مبلغ‌یار با مبلغان همراهی می‌کنند.

* معاون آموزش مدرسه علمیه امراللهی (ع)

علت انتخاب این مقاصد چیست؟

هر کدام از این اردوها هدفی را دنبال می‌کند که به طور کلی تحت عناوینی همچون تربیتی، آموزشی، مهارتی، تفریحی و خدماتی قرار می‌گیرد. طبیعتاً این عناوین مانع‌الجمع نبوده و می‌توانند در یک اردو قابل دستیابی باشند که همین‌طور هم هست یعنی برنامه جامعی تدوین می‌شود که متناسب با محیط و شرایط یکی از اهداف بر بقیه جهات اولویت داشته باشد.

پیوست فرهنگی آموزشی

اهمیت برگزار کردن اردو با این تعداد و کیفیت در نگاه مسئولان مدرسه چیست؟

طلبه‌ها با گذراندن چند هفته تحصیلی که معمولاً به امتحانات نیمسال منجر می‌شود، به استراحت نیاز دارند. استراحت در قالب اردو بسیار موفق‌تر از استراحت‌هایی است که طلبه در خانه سپری می‌کند؛ چرا که در ضمن این استراحت با زندگی اجتماعی به گونه‌ی متفاوتی آشنا می‌شود و تجربه‌های جدید کسب می‌کند. اگرچه در مدرسه هم بسیاری از کارها بر عهده طلاب است ولی بخشی از امور را خدام محترم مدرسه متکفل شده‌اند ولی در اردوها تمام امور به عهده طلاب است.

اصل ثابت و وجه مشترک بین اردوها چیست؟

تربیتی بودن اصل است؛ اساس برگزاری همه اردوها پیشرفت و رشد تربیتی است. طلاب خود را محک می‌زنند، به کمبودهای خود واقف می‌شوند، با مشاهده نقاط مثبت در دوستان، تلاش بیشتری برای دستیابی به محاسن اخلاقی از خود نشان می‌دهند. مسئولان و مربیان و طلبه‌ها بیش از پیش با همدیگر آشنا می‌شوند. همه این‌ها موجب رشد تربیتی می‌شود. از طرفی نیز برنامه‌های مهارتی، آموزشی، تفریحی و از همه مهم‌تر معنوی که برگزار می‌شود، جهت‌دهی مناسبی برای طی مسیر تربیت به حساب می‌آیند.

طبیعتاً اردو هزینه‌های هنگفتی به مدرسه تحمیل می‌کند، چه انگیزه‌ای سبب تقبل

این هزینه‌ها از جانب مدرسه می‌شود؟

البته بخش بسیار کمی از هزینه‌ها را خانواده‌ها تقبل می‌کنند ولی به تجربه ثابت شده

است که ارمغان هر اردو برای طلاب، جدیت بیشتر و برنامه‌ریزی دقیق‌تر در برنامه‌های علمی و اخلاقی، رفع نواقصی که در خود حس می‌کردند، بوده است که همین امر موجب می‌شود مسئولان اردو را به عنوان یک برنامه‌ی صرفاً هزینه‌بر ندانند بلکه آن را به عنوان یک سکوی پرش به حساب بیاورند. در این صورت هزینه کردن، بسیار مطلوب خواهد بود.

تأثیر اردو بر طلاب را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

غیر از مواردی که گفته شد، صمیمیت بیشتر بین طلاب و اساتید و مسئولان مدرسه نیز ثمره ویژه‌ای به حساب می‌آید. طبیعی است که صمیمیت کمک ویژه‌ای به طی کردن مسیر تربیت می‌نماید.

نظر خانواده‌ها در مورد اردوها چیست؟

در دوران کرونا ۷ اردو در شهرهای سفید و اردوگاه‌های حفاظت‌شده با رعایت دستورالعمل‌های بهداشتی برگزار کردیم. این امر از جانب خانواده‌ها بسیار خوشایند بود. نوجوانی را که تا پیش از کرونا ساعات زیادی از روز را با نشاط فراوان فعالیت داشته، نمی‌توان به یک‌باره خانه‌نشین کرد. باقی ماندن در خانه هم طلبه را خسته می‌کند و هم خانواده‌ها را نگران. طراحی اردوهای متنوع در آن ایام به حل این مسئله بسیار کمک کرد. طلاب مدرسه نشاط خود را حفظ کردند، درس‌های خود را حضوری گذراندند و از آسیب‌های فضای مجازی تا حد زیادی دور ماندند. اردوهای دیگر نیز آثار خود را دارند که خانواده‌ها در موارد گوناگون قدردانی کرده‌اند.

حضور در اردوها تابع شرایط و قوانین خاصی است؟

بله؛ اصل بر این است که طلاب پایه اول در همه اردوها شرکت کنند. اما دیگر طلاب باید شرایط علمی اخلاقی را دارا و امتیازات لازم را کسب کرده باشند. از طرفی هم امتیازاتی قرار داده شده است که طلاب از آنها به عنوان تخفیف برگزاری اردو استفاده می‌کنند، مثلاً برگزیدگان جشنواره علامه حلی یا برگزیدگان المپیاد علمی و... هزینه‌ی کمتری پرداخت می‌کنند.

بازخوانی شخصیت رجالی علی بن حدید مدائنی از منظر آیت‌الله خامنه‌ای حفظه الله

ک سیدرضا حسنی*

چکیده

علی بن حدید از راویان برجسته اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم هجری است که در کتب رجال از اصحاب امام کاظم، امام رضا و امام جواد علیهم‌السلام شمرده شده است. وی کتابی تألیف نموده و در کتب اربعه حدود دویست روایت از ایشان نقل شده که در مواردی نیز صاحبان کتب اربعه بر اساس آن فتوا داده‌اند. در این مختصر به بررسی وثاقت یا عدم وثاقت وی از دیدگاه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای علیه‌السلام در درس خارج فقه پرداخته می‌شود؛ ایشان پس از بررسی کلمات رجالیین و تضعیفات مطرح شده از سوی شیخ طوسی رحمته‌الله به بیان وجوهی که برای توثیق راوی مذکور مطرح شده است می‌پردازند که عبارتند از روایت اجلا، تفسیر علی بن ابراهیم قمی، رجال کامل الزیارات و مروی عنه ابن ابی عمیر بودن که در نهایت، وثاقت ایشان را به دلیل اکثار روایت احمد بن محمد بن عیسی اختیار می‌کنند.

کلیدواژه‌ها: توثیقات خاص، تضعیفات، توثیقات عام، علی بن حدید

* استاد مدرسه علمیه امراللهی علیه‌السلام.

۱. تاریخ دروس ایشان عبارتند از: فروردین ماه سال ۶۸، ۲۴ آذر ماه ۹۸، ۲۵ آذر ماه ۹۸، ۲۶ آذر ماه ۹۸. تقریر دروس فقه قصاص بهمن و اسفند سال ۷۹. اردیبهشت ماه سال ۸۰.

مقدمه

از مهم‌ترین منابع شریعت در نظر شیعه، احادیث اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام است که در صورت نبود آن، نسبت به بسیاری از وظایف زندگی فردی، اجتماعی با بن‌بست جهالت روبرو خواهد شد. همانطور که در زیارت جامعه کبیره وارد شده است خدای متعال معالم دین و لوازم اصلاح حیات دنیوی و اخروی مؤمنین را در تمسک به اهل بیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم قرار داده است.^۱

شکی نیست که از جمله کارهای علمی لازم برای برداشت حکم الهی از روایات، بررسی مباحث مربوط به رجال اسناد روایات است که بدون آن، چه‌بسا بسیاری از روایات صحیح و سقیم درهم‌آمیزد و حق از ناحق شناخته نشود. علم رجال علمی است که به بررسی احوال راویانی که در اسناد روایات واقع شده‌اند می‌پردازد.

در کلمات رجالیین، اثبات وثاقت یک راوی از دو طریق کلی امکان پذیر است؛ قسم اول آن توثیقات خاصه است که با تصریح خود امامان معصوم علیهم‌السلام و یا علماء رجال فهمیده می‌شود. قسم دوم توثیقات عامه است که در این قسم گرچه وثاقت راوی در هیچ‌یک از کلمات رجالیین تصریح نشده است، لکن از طریق ضوابط کلی که برای وثاقت راویان ذکر می‌شود، می‌توان فردی را که دارای آن ضابطه است مورد اعتماد دانست. علی بن حیدر مدائنی از جمله راویان تأثیرگذار در روایات است که در نگاه رجالیین بزرگ، مورد اختلاف واقع شده است. در اهمیت بررسی رجالی این شخصیت بزرگ، همین نکته کافی است که در کتب اربعه حدود دویست روایت از او نقل شده است که صاحبان کتب اربعه نیز بر اساس برخی از آن‌ها فتوا داده‌اند. از این رو اثبات وثاقت وی می‌تواند راهگشای مناسبی بر اعتماد به احادیثی که از طریق او نقل شده است باشد.

در نوشتار پیش‌رو به بررسی شخصیت رجالی وی از دیدگاه حضرت آیت الله خامنه‌ای پرداخته شده است که مطالب آن استخراج شده از دروس فقه معظم‌له است. ابتدا به بیان کلمات رجالیین در مورد ایشان و سپس به بررسی أدله‌ی ضعف و وثاقت پرداخته می‌شود.

علی بن حدید در کلمات رجالیین

الف: شیخ طوسی: مرحوم شیخ طوسی در چند موضع مختلف به تضعیف علی بن حدید پرداخته است:

۱. در استبصار ذیل روایتی می‌فرماید:

«فَأَوَّلُ مَا فِي هَذَا الْخَبَرِ أَنَّهُ مُرْسَلٌ وَرَأَوِيهِ ضَعِيفٌ وَهُوَ عَلِيُّ بْنُ حَدِيدٍ وَهَذَا يُضَعِّفُ الْإِخْتِجَاجَ بِخَبَرِهِ»^۱

۲. در جای دیگر از استبصار می‌فرماید:

«وَأَمَّا خَبَرُ زُرَّارَةَ فَالطَّرِيقُ إِلَيْهِ عَلِيُّ بْنُ حَدِيدٍ وَهُوَ ضَعِيفٌ جِدًّا لَا يُعَوَّلُ عَلَى مَا يَنْفَرِدُ بِتَقْلِهِ»^۲

همین جمله را ایشان در تهذیب نیز ذکر کرده‌اند.^۳

ایشان در رجال و فهرست خود صرفاً به ذکر توصیف او پرداخته است. در رجال ایشان چنین آمده است:

«کوفی، مولی‌الآزد، و کان منزله و منشؤه بالمدائن»^۴

در فهرست نیز می‌فرماید:

«علي بن حدید المدائني. له كتاب. أخبرنا جماعة عن أبي المفضل، عن ابن بطة،

عن أبي محمد بن عيسى، عن محمد بن أيوب الأشعري، عن علي بن حدید»^۵.

ب: نجاشی: مرحوم نجاشی صرفاً به توصیف علی بن حدید پرداخته است و توثیق یا تضعیفی راجع به او ذکر نکرده است:

«علي بن حدید بن حکیم المدائني الأزدي الساباطي روى عن أبي الحسن موسى

عليه السلام. له كتاب أخبرنا أبو عبد الله بن شاذان قال: حدثنا علي بن حاتم قال:

حدثنا الحميري قال: حدثنا أبي، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن

علي بن فضال، عن علي بن حدید بكتابه»^۶.

ج: کشی: در رجال کشی نیز توثیق یا تضعیف صریحی در مورد علی بن حدید ذکر نشده است، لکن از نصر بن صباح چنین نقل می‌کند:

۱. استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۴۰.

۲. استبصار، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۹۵.

۳. تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۷، ص ۱۰۱.

۴. رجال الطوسی، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۶۰.

۵. الفهرست، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۲۶۸.

۶. رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج ۱، ص ۲۷۴.

«قال نصر بن الصباح: علي بن حديد بن حكيم فطحي من أهل الكوفة، وكان أدرك الرضا عليه السلام»^۱.

مرحوم کشی به ذکر چند روایت پرداخته است که در تشخیص شخصیت علی بن حیدر تأثیرگذار است و برخی همین روایات را دال بر وثاقت ایشان شمرده‌اند:

«آدم بن محمد الفلانسى البلخى، قال: حدثني علي بن محمد القمي قال: حدثني أحمد بن محمد بن عيسى القمي، عن يعقوب بن يزيد، عن أبيه يزيد ابن حماد، عن أبي الحسن عليه السلام قال، قلت له: اصلي خلف من لا أعرف؟ فقال: لا تصل الا خلف من تثق بدينه، فقلت له: اصلي خلف يونس وأصحابه؟ فقال: يأبى ذلك عليكم علي بن حديد، قلت: آخذ بذلك في قوله؟ قال: نعم، قال: فسألت علي بن حديد عن ذلك؟ فقال: لا تصل خلفه ولا خلف أصحابه»^۲.

«علي بن محمد، عن أحمد بن محمد، عن أبي علي بن راشد، عن أبي جعفر الثاني عليه السلام قال، قلت: جعلت فداك قد اختلف أصحابنا، فاصلى خلف أصحاب هشام بن الحكم؟ قال: عليك بعلي بن حديد، قلت: فأخذ بقوله؟ قال: نعم فلقيت علي بن حديد فقلت له: نصلي خلف أصحاب هشام بن الحكم؟ قال: لا»^۳.

د: برقی رحمته الله نیز صرفاً به ذکر کوفی بودن ایشان پرداخته است:

«علي بن حديد بن حكيم كوفي»^۴.

ه: ابن داود در رجال خود به توصیف مختصر علی بن حیدر پرداخته و سپس کلام شیخ طوسی را نقل می‌کند:

«علي بن حديد بن حكيم ضا [جخ] كوفي مولى الأزد كان منزله و منشؤه بالمداين، قال الشيخ في باب المياه من الاستبصار: إنه ضعيف [كش] كان فطحي»^۵.

و: علامه حلی رحمته الله شخصیت رجالی وی را چنین گزارش می‌دهد:

«علي بن حديد بن حكيم ضعفه شيخنا في كتاب الاستبصار و التهذيب لا يعول على ما ينفرد بنقله و قال الكشي قال نصر بن الصباح إنه فطحي من أهل الكوفة و كان أدرك الرضا عليه السلام»^۶.

۱. اختیار معرفة الرجال، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۸۴۱.

۲. اختیار معرفة الرجال، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۷۸۷.

۳. اختیار معرفة الرجال، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۵۶۳.

۴. رجال البرقی، احمد بن محمد برقی، ج ۱، ص ۵۵.

۵. رجال ابن داود، حسن بن علی بن داود، ج ۱، ص ۴۸۲.

۶. رجال العلامة الحلی، ص ۲۳۴.

دلیل عدم وثاقت علی بن حدید

تضعیفات صریح شیخ طوسی رحمته الله علیه در دو موضع مختلف، موجب شده است^۱ تا بزرگانی همچون محقق حلی^۲، علامه حلی^۳، شهید ثانی^۴، محقق اردبیلی^۵، محقق سبزواری^۶، بحرانی^۷، صاحب جواهر^۸ و شیخ أنصاری^۹ قائل به عدم وثاقت ایشان شوند. با نگاهی به کلمات ذکر شده شیخ طوسی رحمته الله علیه به وضوح مشاهده می‌شود که علی بن حدید نزد ایشان یک شخصیت بسیار ضعیف بوده است^{۱۰}.

دفع مناقشه در تضعیفات شیخ طوسی رحمته الله علیه

گفته می‌شود که تضعیفات صریح شیخ طوسی رحمته الله علیه به دو دلیل نمی‌توانند در مقابل توثیقات عامی که شامل علی بن حدید بود، قرار بگیرند و توثیقات مقدم هستند؛

۱. اصل نظریات شیخ طوسی رحمته الله علیه در مورد راویان، در کتاب فهرست و رجال ایشان ذکر شده است، در حالی که در این دو کتاب، در مورد علی بن حدید تضعیفی ذکر نشده است^{۱۱}. علاوه بر اینکه دیده می‌شود نجاشی و کشی نیز تضعیفی در کتاب رجالی خویش نکرده‌اند.

۲. به احتمال زیاد، تضعیف مرحوم شیخ طوسی در تهذیب و استبصار، به دلیل مذهب علی بن حدید که فطحی مذهب بوده است، باشد، شاهد آن اینکه عمار بن موسی ساباطی را نیز شیخ به دلیل فطحی بودن تضعیف کرده است^{۱۲}.

۱. رجال السيد البحر العلوم (الفوائد الرجالية)، ج ۱ ص ۴۰۳ «و بالجمله، فالاصل في تضعيف هذا الرجل و اشتهاه بذلك: هو الشيخ في كتابي الأخبار».

۲. المعتمد، ج ۱ ص ۴۹.

۳. مختلف الشيعة، ج ۳ ص ۱۳۴.

۴. مسالك الأفهام ج ۳ ص ۳۲۲.

۵. مجمع الفائدة و البرهان، مقدس اردبیلی، ج ۳، ص ۱۸۰.

۶. ذخیره العباد، ج ۱ ص ۱۲۵.

۷. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، يوسف بن أحمد البحرانی (صاحب الحدائق)، ج ۱۹، ص ۱۷۷.

۸. جواهر الكلام، محمد حسن نجفی، ج ۶، ص ۱۲۶.

۹. أحكام الخلل في الصلاة، ص ۱۵۵.

۱۰. استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۴۰.

۱۱. کتاب نکاح، شبیری زنجانی، ج ۱۷ ص ۵۳۹۷.

۱۲. استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۷۲. «عَمَّاؤُ الشَّابَّاطِيُّ وَ هُوَ ضَعِيفٌ فَأَمِيدُ الْمَذْهَبِ لَا يُعْمَلُ عَلَى مَا يُخْتَصُّ بِرِوَايَتِهِ».

در جواب به دو وجه مذکور گفته می‌شود:

اولاً: شیخ طوسی رحمته الله علیه ملتزم نبوده‌اند که در مورد راویان حتماً توثیق یا تضعیف ذکر کنند، لذا دیده می‌شود که ایشان بسیاری از راویان را ذکر کرده و سپس به ذکر توصیف آنان بسنده کرده‌اند. بنابراین عدم تضعیف در کتاب رجالی ایشان، دلیل بر وثاقت راوی نیست^۱. ثانیاً: در اصل فطحی بودن علی بن حدید، کلام است؛ مسلم نیست که ایشان فطحی بوده باشد؛ چه اینکه مستند قائلین به فطحی بودن وی، قول نصر بن صباح است که او خود یک راوی ضعیف و غالی مذهب است^۲. کشی در رجال خود فطحی بودن او را از قول نصر بن صباح نقل می‌کند^۳.

ثالثاً: برفض قبول فطحی بودن وی، اگر شخص قابل وثوق باشد، به روایاتش عمل می‌شود لکن وجهی برای وثوق به او نیست.

بررسی ادله‌ی مطرح شده بر وثاقت علی بن حدید

مشمولیت شخصیت علی بن حدید ذیل برخی از توثیقات عامه، موجب اختیار وثاقت او در کلام برخی دیگر از بزرگان متأخر شده است. بزرگانی همچون محدث نوری^۴، سید محسن حکیم^۵، محقق بروجردی^۶ و محقق حائری^۷ رحمته الله علیه قائل به وثاقت وی شده‌اند. اینک به بررسی راه‌هایی که برای اثبات وثاقت ایشان مطرح شده است پرداخته می‌شود:

۱. به چند نمونه از مواردی که شیخ طوسی رحمته الله علیه صرفاً به بیان توصیف آنان پرداخته است اشاره می‌شود:

«جعفر بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف رحمه الله، قتل بموت» رجال الطوسی، ج ۱، ص ۳۱. «بریده بن الحصیب الأسلمی الخزاعی، مدنی عربی». رجال الطوسی، ج ۱، ص ۵۸. «أبان بن تغلب بن رباح، أبو سعید البکری الجریري، مولى، توفي [في] سنة إحدى وأربعين ومائة في خلافة أبي جعفر، وروى عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام». رجال الطوسی، ج ۱، ص ۱۰۹. «إبراهيم بن يزيد النخعي الكوفي، يكنى أبا عمران، مات سنة ست وتسعين، مولى وکان أعور». رجال الطوسی، ج ۱، ص ۱۱۰.

۲. رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج ۱، ص ۴۸. «نصر بن صباح أبو القاسم البلخي غال المذهب. روى عنه الكشي له كتب، منها: كتاب معرفة الناقلين، كتاب فرق الشيعة. أخبرنا الحسين بن أحمد بن هدية قال: حدثنا جعفر بن محمد قال: حدثنا محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشي عنه».

۳. اختیار معرفة الرجال، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۸۴۱. «قال نصر بن الصباح: علي بن حدید بن حکیم فطحی من أهل الكوفة، وکان أدرك الرضا علیه السلام».

۴. خاتمة المستدرک، ج ۵ ص ۳۳۳.

۵. مستمسک العروة الوثقی، سید محسن حکیم، ج ۱۴، ص ۸۵۸.

۶. نه‌ایه التقرير، ۲ ص ۵۰۴.

۷. خلل الصلاة وأحكامها، مرتضی الحائری، ج ۱، ص ۳۴۳.

دلیل اول: روایت أجلاء از علی بن حدید

گفته می‌شود راویان بزرگی از اصحاب حضرات معصومین علیهم‌السلام از علی بن حدید نقل روایت کرده‌اند؛ از جمله آنان می‌توان به حسین بن سعید، أحمد بن محمد بن خالد، أحمد بن محمد بن عیسی اشاره کرد^۱.

مناقشه: در جواب بدین وجه گفته می‌شود صرف روایت أجلاء دال بر وثاقت نیست؛ زیرا چه بسا یک نفر که معروف به اهل حدیث است، دارای روابط عمومی خوبی باشد و افراد مختلفی اعم از أجلاء و غیره با او در تماس و ارتباط باشند و در مجالس او حضور داشته باشند و از او أخذ حدیث کنند. اینگونه نیست که تمام أجلاء مانند حسین بن سعید یا حتی أحمد بن محمد بن عیسی مقید باشند که حتماً از افراد ثقه نقل کنند و هیچ روایتی از غیر ثقه نداشته باشند. اینکه ایشان افرادی را که بسیار از ضعاف نقل می‌کردند را از قم بیرون کرده است نیز دلالتی بر عدم نقل وی از افراد غیر ثقه نمی‌کند؛ امکان دارد ایشان گاهی از راویان غیر ثقه نیز نقل روایت کرده باشد (حال یا به دلیل قبول مضمون آن یا به هر دلیل دیگر)، لکن ایشان با افرادی که در نقل روایات ضعیف افراط می‌کردند یا روایاتی را نقل می‌کردند که مضمون آن‌ها مورد تأیید ایشان نبود، مخالفت می‌کرد.

دلیل دوم: روایت ابن ابی عمیر از علی بن حدید

دومین دلیل مطرح شده برای اثبات وثاقت علی بن حدید، روایت ابن ابی عمیر از ایشان است^۲. توضیح اینکه مرحوم شیخ طوسی رحمته‌الله در مورد چند نفر می‌فرماید که این افراد فقط از اشخاص ثقه نقل روایت می‌کنند و یکی از این افراد ابن ابی عمیر می‌باشد^۳. این سخن شیخ، منشأ أخذ مبنایی به نام «مشایخ الثقات» شده است که طبق آن، تمامی مروی عنه‌های ابن ابی عمیر دارای توثیق خواهند بود.

مناقشه: این مبنی کاملاً صحیح است، لکن تمامیت آن مشروط به عدم تضعیف صریح خاص در مورد راوی است؛ در حالی که در مورد علی بن حدید در سه بحث

۱. خلل الصلاة وأحكامها، مرتضی الحائری، ج ۱، ص ۳۴۳. «و یمكن أن يعتمد علی سنده بالالتزام بأن علي بن حدید ثقة كما جزم به المحدث النوري في شرح مشيخة الفقيه، وذلك لرواية عدة كثيرة من الثقات والأجلاء عنه فيهم أحمد بن محمد بن عیسی وابن ابی عمیر والحسين بن سعید و علي بن الفضال وحسين بن أبي الخطاب».

۲. خاتمة مستدرک الوسائل، نوری، میرزا حسین، ج ۵ ص ۳۳۷.

۳. عدة الأصول، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۱۵۴. «سوت الطائفة بین ما یرویہ محمد بن ابی عمیر، وصفوان بن بحی، وأحمد بن محمد بن ابی نصر و غیرهم من الثقات الذین عرفوا بأنهم لا یروون ولا یرسلون إلا عن یوثق به و بین ما أسنده غیرهم، ولذلک عملوا بمراسیلهم إذا انفردوا عن رواية غیرهم».

مختلف از جانب مرحوم شیخ طوسی رحمته الله علیه تضعیف صریح صورت گرفته است. در دوران بین توثیقات عام و تضعیف خاص، تضعیف خاص مقدم خواهد بود.

دلیل سوم: نقل در دو کتاب کامل الزیارات و تفسیر علی بن ابراهیم

سومین دلیلی که بر وثاقت علی بن حیدر اقامه شده است، حضور او در بین راویان دو کتاب ارزشمند کامل الزیارات و تفسیر علی بن ابراهیم است. مرحوم ابن قولویه در مقدمه ی کتاب کامل الزیارات می‌فرماید:

«قد علمنا أنا لا نحيط بجميع ما روي عنهم في هذا المعنى ولا في غيره لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته ولا أخرجت فيه حديثا روي عن الشاذ من الرجال يؤثر ذلك عنهم عن المذكورين غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث والعلم وسميته كتاب كامل الزیارات»^۱
همچنین در مقدمه ی تفسیر علی بن ابراهیم چنین آمده است:

«نحن ذاكرون و مخبرون بما ينتهي إلينا و رواه مشايخنا و ثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم»^۲

گفته شده است که جملات مذکور دال بر وثاقت جمیع روایات موجود در این دو کتاب هستند؛ لذا علی بن حیدر نیز که در میان راویان برخی از احادیث این دو کتاب حضور دارد، ثقه می‌باشد.

مناقشه: دلالت جمله مذکور در کامل الزیارات بر وثاقت جمیع راویان موجود در این کتاب قابل پذیرش است؛ اگر راوی مجهول الحال که تضعیف صریح در مورد او وارد نشده باشد، در اسناد کامل الزیارات آمده باشد، مشمول توثیق عام مرحوم ابن قولویه است؛ چه مراد از جمله‌ای که در مقدمه کتاب فرموده «ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا»، ظهور در همه روایتی دارد که ایشان از آنان نقل می‌کند؛ از این رو کلام برخی از بزرگان^۳ مبنی بر انحصار استفاده ی وثاقت نسبت به راویان بلاواسطه ی ابن قولویه، خلاف ظاهر کلام ایشان است^۴. همچنین دلالت جمله ی مذکور در تفسیر

۱. کامل الزیارات، ابن قولویه القمی، ج ۱، ص ۴.

۲. تفسیر القمی، علی بن ابراهیم قمی، ج ۱، ص ۴.

۳. قاعده لا ضرر ولا ضرار، الصدر، سید محمد باقر، ص ۸۴. صراط النجاة، الخویی، سید ابوالقاسم، ج ۲ ص ۵۷. الصوم فی الشریعة الإسلامية الغراء، سبحانی، جعفر، ج ۲ ص ۳۱۱. الغایة القصوى فی التعليق علی العروة الوثقی، قمی، سید تقی، ص ۲۵۲.

۴. سایت معظم له تقریر دروس خارج فقه قصاص، <https://www.leader.ir/book/fa/sn?sn=5040>.

علی بن ابراهیم بر وثاقت تمامی راویانی که علی بن ابراهیم از آنان نقل روایت فرموده است^۱، تمام است؛ زیرا ظاهر کلام علی بن ابراهیم وثاقت جمیع روات را می‌رساند^۲. لکن با این وجود، این طریق توثیق، یک توثیق عام است که توانایی مقابله با تضعیف صریح مرحوم شیخ طوسی رحمته الله علیه را ندارد. نظریه‌ی مختار در قبول توثیقات عام چنین است که ارزش توثیق عام، مانند ارزش توثیق خاص که مثلاً مرحوم نجاشی درباره یک نفر نموده، نیست؛ لذا اگر در مورد یکی از روات اسناد کامل الزیارات، طعنی وارد شده باشد، از توثیق عام خارج می‌شود؛ بنابراین قبول توثیقات عام صرفاً در مورد افرادی است که مجهول الحال باشند و تضعیفاتی در مورد آنان وارد نشده باشد^۳. علاوه بر اینکه علی التحقیق تفسیر موجود مسمی به تفسیر قمی، تماماً متعلق به علی بن ابراهیم نیست، بلکه ترکیبی از چند تفسیر است، بنابراین وقتی می‌توان راوی را ثقه دانست که مروی در روایاتی باشد که متعلق به خود علی بن ابراهیم باشد، در حالی که طبق تحقیق محققین، علی بن حدید جزء کسانی که در سلسله‌ی روایات خود علی بن ابراهیم باشد قرار ندارد. اگر هم قرار داشته باشد توان مقابله با تضعیف شیخ را ندارد^۴.

دلیل چهارم: عدم استثناء از نوادر الحکمة

دلیل دیگری که برای اثبات وثاقت علی بن حدید مطرح شده است، عدم استثناء از نوادر الحکمة است^۵. توضیح اینکه: گفته می‌شود طبق تحقیق قمیین (صدوق، ابن ولید) و همچنین ابن نوح کتاب نوادر الحکمة را بررسی کرده و راویان غیر معتبر را استثناء کرده‌اند؛ از آنجا که این راوی استثناء نشده است، می‌توان اعتبارش را از این طریق نتیجه گرفت.

مناقشه: به نظر می‌رسد این مبنی قابل مناقشه است و عدم استثناء فرد از کتاب مذکور دال بر وثاقت نیست؛ چه اینکه استثناء روات از کتاب نوادر الحکمة توسط قمیین از این

۱. درس خارج فقه، تاریخ ۲۶ آذر ماه ۹۸.

۲. کتاب غناء ص ۱۶۵. تقریرات دروس خارج فقه غناء.

۳. سایت معظم‌له تقریر دروس فقه قصاص <https://www.leader.ir/book/fa/sn?sn=۵۰۴۰>.

۴. درس خارج فقه، تاریخ ۲۷ آذر ماه ۹۸.

۵. اصول علم الرجال بین النظرية و التطبيق، داوری، مسلم، ج ۲ ص ۳۹۵.

باب بوده است که آن‌ها در صدد تنقیح احادیث بر حسب مضامین آن‌ها بودند و لذا عدم استثناء آن‌ها دلیل بر وثاقت راوی نیست.

دلیل پنجم: استفاده از چینش روایات در کافی

برخی برای اثبات وثاقت علی بن حدید، از این نکته استفاده کرده‌اند که مرحوم کلینی در کافی به گونه‌ای به چینش روایات پرداخته‌اند که اول روایات صحیح السند و سپس روایات ضعیف را نقل کرده‌اند و از طرفی در چندین باب دیده می‌شود که روایاتی که علی بن حدید جزء راویان آن‌ها قرار دارد در صدر قرار گرفته است، بنابراین می‌توان فهمید که مرحوم کلینی ایشان را ثقه می‌دانسته است و شهادت ایشان نیز به برای ما حجت است. مناقشه: این دلیل نیز ناتمام است؛ چرا که منشأ اعتماد مرحوم کلینی بر یک حدیث، منحصر در وثاقت راویان آن حدیث نیست؛ چه بسا از راه دیگری و به قرینه‌ی دیگری حدیث را مورد اعتماد می‌دانسته است، لذا ذکر حدیث و اعتماد بدان، دلیل بر وثاقت تمامی راویان آن حدیث نیست. علاوه بر اینکه اصل مبنای چینش ایشان نیز معلوم نیست.

دلیل ششم: روایات مذکور در کلام کشی

در بخش بیان کلام مرحوم کشی دو روایت نقل شد که گفته می‌شود دال بر وثاقت علی بن حدید می‌باشد، چرا که در هر دو روایت، امام علیه السلام قول علی بن حدید را حجت قرار داده است.^۱ مناقشه: این دلیل تمام نیست؛ چرا که:

أولاً: سند روایت اول ضعیف است؛ از این رو نمی‌تواند اثبات کننده مطلبی باشند. ثانیاً: روایت دوم نیز نمی‌تواند برای اثبات وثاقت علی بن حدید کافی باشد؛ چه اینکه نهایتاً این روایت طرف معارضه با تضعیفات صریح شیخ طوسی قرار می‌گیرد.

دلیل هفتم: کثرت روایت أحمد بن محمد بن عیسیٰ اشعری قمی

در مناقشه در وجه اول برای توثیق شخصیت رجالی علی بن حدید، گفته شد که صرف روایت أجبلاء از یک راوی دال بر وثاقت وی نیست؛ چه اینکه شاید یک نفر به دلیل

معروف بودن در علم حدیث و روایاتی که در اختیار دارد، مورد توجه عده‌ای قرار گیرد که در میان آنان اجلاء اصحاب نیز حضور داشته باشند. نقل روایات اجلاء از او به ادله‌ی مختلفی امکان پذیر است و اینگونه نیست که آن‌ها مقید بوده باشند هر حدیثی را فقط از افراد ثقه اخذ کنند.

لکن در این وجه برای وثاقت علی بن حدید، به کثرت روایت بزرگانی همچون أحمد بن محمد بن عیسیٰ أشعری قمی تمسک می‌شود. أحمد بن محمد بن عیسیٰ از شخصیت‌های حدیثی معروف مکتب قم است که بسیار نیز در امر حدیث سخت‌گیر می‌باشد؛ تا جایی که عده‌ای را نیز به دلیل نقل روایات ضعیف از قم اخراج کرده است.^۱ با این حال، دیده می‌شود که وی بیش از صد روایت از علی بن حدید بن حکیم مدائنی نقل کرده است. ناگفته پیداست که این تعداد نقل توسط او از یک راوی، دلالت بر وثاقت آن راوی نزد او دارد؛ چه اینکه کثرت نقل روایت از جانب شخصیت جلیل‌القدری چون او، از راوی ضعیف بسیار بعید به نظر می‌رسد. از این رو، کثرت روایت احمد بن محمد بن عیسیٰ از شخص را نوعی توثیق خاص او به حساب می‌آوریم که توانایی مقابله با تضعیف شیخ طوسی رحمته‌الله را خواهد داشت. همانند اینگونه وجه وثاقت در مورد شخصیت ابراهیم بن هاشم مطرح می‌شود که با وجود عدم توثیق خاص صریح در مورد ایشان توسط رجالین، کثرت روایت شخصیت جلیل‌القدری مانند علی بن ابراهیم دال بر وثاقت ایشان خواهد بود.^۲

مبانی مختلف در اعتماد به راوی

به طور کلی چند مبنا در قضاوت نسبت به یک راوی از طریق قبول توثیقات یا تضعیفات وجود دارد که عبارتند از: حجية خبر ثقه در موضوعات، از مبادی حصول اطمینان بودن توثیقات، حجية قول أهل خبره، از این میان مبناي صحیح در توثیقات اعتماد به اهل خبره است که خود یک اصل عقلایی است. گرچه شیخ طوسی رحمته‌الله از اتم

۱. رجال ابن الغضائری، ص ۶۷.

۲. استبصار، شیخ طوسی، ج ۴، ص ۳۱۵.

۳. سایت معظم‌له، تقریرات درس خارج فقه قضااص سال ۷۹. <https://www.leader.ir/book/fa/ir.sn?sn=۵۰۴۲>.

مصادیق یک انسان خبره در علم رجال می‌باشد و تضعیف او نسبت به علی بن حدید، نگاه فقیه را نسبت به علی بن حدید بدبین می‌کند، لکن توثیق شخصیت جلیل القدری مانند احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی، می‌تواند وثوق در اعتماد به راوی مذکور ایجاد کند^۱.

نتیجه

علی بن حدید یک شخصیت تأثیرگذار در نقل روایات اهل بیت عصمت و طهارت و دارای یک کتاب حدیثی که مشتمل بر احادیث فقهی بوده است، می‌باشد. تضعیفاتی که شیخ طوسی (رحمته الله علیه) در مواضعی از استبصار و تهذیب نسبت به او داشته‌اند موجب شده است تا بسیاری از فقهاء و بزرگان او را شخصیتی ضعیف بدانند و به روایات او نیز ترتیب اثر ندهند. از سویی دیگر، توثیقات عام مختلفی شامل شخصیت وی می‌شود که از این میان، کثرت روایت أجلاء، خصوصاً کثرت روایت شخصیت سخت‌گیری مانند أحمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی از او، می‌تواند موجب وثوق به شخصیت رجالی وی شود. از این رو توثیق احمد بن محمد بن عیسی، مقدم بر تضعیف شیخ طوسی است و به روایات او عمل می‌شود.

تطبیقات

در پایان به ذکر دو نمونه از احکامی که طریق استنباط آن‌ها متوقف بر قبول یا عدم قبول وثاقت علی بن حدید می‌باشد پرداخته می‌شود:

۱. تخییر در خواندن نماز احتیاط

در مسئله‌ی شک در رکعت سه و چهار در نماز چهار رکعتی، فتوای مشهور مستفاد از روایات صریح این است که شخص بناء را بر اکثر بگذارد و بعد از اتمام نماز، نماز احتیاط را به جا آورد. در کیفیت نماز احتیاط اختلاف واقع شده است، برخی از روایات دال بر دورکعتی بودن آن به صورت نشسته هستند، برخی دیگر نیز یک رکعتی بودن آن به

صورت ایستاده را مطرح کرده‌اند. برخی مفاد روایات دسته‌ی اول را اختیار کرده^۱ و برخی نیز طبق مفاد روایات دسته‌ی دوم فتوا داده‌اند^۲. مشهور قائل به اختیار شده‌اند که تنها روایتی که دلالت بر اختیار می‌کند روایت مرسله‌ی حلبی است که در طریق آن علی بن حدید مدائنی واقع شده است:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَدِيدٍ عَنْ جَمِيلٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: فِي مَنْ لَا يَدْرِي أَثَلَاثًا صَلَّى أَمْ أَرْبَعًا وَوَهُمُ فِي ذَلِكَ سَوَاءٌ قَالَ فَقَالَ إِذَا اعْتَدَلَ الْوُحْمُ فِي الثَّلَاثِ وَالْأَرْبَعِ فَهُوَ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ صَلَّى رَكْعَةً وَهُوَ قَائِمٌ وَإِنْ شَاءَ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ وَأَرْبَعَ سَجَدَاتٍ وَهُوَ جَالِسٌ»^۳.

محقق بروجرودی رحمته الله علیه اشکالی در وثاقت علی بن حدید نمی‌بینند و طبق روایت فتوی به اختیار داده‌اند^۴. در مقابل محقق حائری رحمته الله علیه روایت را به دلیل ضعف سند نمی‌پذیرد. البته گفتنی است که برخی قول به تخییر را از باب جمع بین ادله‌ی قیام و جلوس پذیرفته‌اند^۵، لکن از لحاظ دلیل روایی، حکم به تخییر منحصر در روایت علی بن حدید می‌باشد.

۲. نیابت غیر مأموم از امام جماعت

محقق یزدی رحمته الله علیه در عروه می‌فرماید: در جایی که برای امام جماعت حادثه‌ای مانند موت، اغماء، جنون یا حدث رخ دهد، شخص دیگری می‌تواند به نیابت از او امامت جماعت را بر عهده گیرد و نماز را ادامه بدهد^۶. ذیل این مسئله نکته‌ای قابل طرح است که آیا نائب از امام باید از میان مأمومین باشد یا اینکه شخص دیگری که مأموم نبوده نیز

۱. المراسم، سار، ص ۷۸.

۲. الکافی ۳۵۱:۳ باب (السهو في الثلاث والأربع)، و حکاء عن العثماني و والذ الصدوق في مختلف الشيعة ۲.

۳. الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۵۴.

۴. نهاییه التقرير، ۲ ص ۵۰۴. از ناحیه‌ی ارسال نیز اشکالی به حدیث وارد نیست، چه اینکه راوی آن جمیل است که از اجلاء اصحاب می‌باشند: «لكن المشهور هو التخيير بين الأمرين، و يدل عليه صريحاً رسالة جميل المتقدمة، و بها يرفع اليد عن ظهور سائر الأخبار في التعيين، و الإرسال فيها لا يقدح بعد كون المرسل هو الجميل، كما أنَّ المناقشة في سندها من جهة علي بن حديد بن حكيم مدفوعة بكونه ثقة مورداً للاعتماد في نقل الرواية».

۵. خلل الصلاة و أحكامه، ص ۳۴۵.

۶. العروة الوثقى (المحشى)، السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، ج ۳، ص ۱۲۶. «الأقوى (۱) و الأحوط عدم نقل نيته من إمام إلى إمام آخر اختياراً، و إن كان الآخر أفضل و أرجح نعم لو عرض للإمام ما يمنعه من إتمام صلاته من موت أو جنون أو اغماء أو صدور حدث».

می‌تواند نایب شود؟! قائلین به جواز نیابت غیر مأمومین از امام به روایت علی بن حیدر تمسک می‌کنند که آمده است:

«عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَيْدِرٍ عَنْ جَبِيلٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَحَدَهُمَا عَنِ إِمَامٍ أَمَّ قَوْمًا فَذَكَرَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ عَلَى وُضُوءٍ فَأَنْصَرَفَ وَأَخَذَ بِيَدِ رَجُلٍ فَأَدْخَلَهُ فَقَدَّمَهُ وَلَمْ يَعْلَمْ الَّذِي قُدِّمَ مَا صَلَّى الْقَوْمُ قَالَ يُصَلِّي بِهِمْ فَإِنْ أَخْطَأَ سَبَّحَ الْقَوْمُ بِهِ وَبَنَى عَلَى صَلَاةِ الَّذِي كَانَ قَبْلَهُ»^۱.

باتوجه به اینکه سایر آدلّه‌ای که بر مطلب اقامه شده است از جهات دلّالی و یا سندی دارای اشکال هستند، وثاقت یا عدم وثاقت علی بن حیدر، در این مسئله می‌تواند تأثیرگذار باشد.^۲

فهرست منابع:

- جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، محمد حسن، نجفی، صاحب الجواهر، ۴۳ جلد، دار إحياء التراث العربی، بیروت - لبنان، هفتم، ه ق.
- الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، یوسف بن احمد بن ابراهیم، بحرانی، آل عصفور، ۲۵ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۰۵ ه ق.
- الخلل فی الصلاة، خمینی، شهید، سید مصطفی موسوی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، تهران، چ ۱، ۱۴۱۸ ه ق.
- ذخیرة المعاد فی شرح الإرشاد، محمد باقر بن محمد مؤمن، محقق، سبزواری، ۲ جلد، مؤسسه آل البيت (علیه السلام)، قم - ایران، اول، ۱۴۲۷ ه ق.
- العروة الوثقی فیما تعم به البلوی، یزدی، سید محمد کاظم طباطبائی، ۲ جلد، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت - لبنان، دوم، ۱۴۰۹ ه ق.
- کافی، محمد بن یعقوب، ابو جعفر، کلینی، ۸ جلد، دار الکتب الإسلامية، تهران - ایران، اول، ۱۴۱۹ ه ق.
- کتاب الخلل فی الصلاة، خمینی، سید روح الله موسوی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، تهران، چ ۱، ۱۴۲۲ ه ق.
- مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، احمد بن محمد، اردبیلی، ۱۴ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۰۳ ه ق.
- مختلف الشيعة فی أحكام الشريعة، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، علامه، حلی، ۹ جلد، دفتر

۱. تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۲۷۲.

۲. درس خارج فقه آیت الله خامنه‌ای دام ظلّه تاریخ ۲۴ آذر ماه ۹۸.

- انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، دوم، ۱۴۱۳ ه. ق.
- مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، زين الدين بن علي، عاملی، شهيد ثاني، ۱۵ جلد، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم - ایران، اول، ۱۴۱۳ ه. ق.
- مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ميرزا حسين، محدث، نوری، ۱۸ جلد، مؤسسه آل البيت عليه السلام، بيروت - لبنان، اول، ۱۴۰۸ ه. ق.
- مستمسک العروة الوثقى، طباطبائی حکيم، سيد محسن، قم: مؤسسه دار التفسير، ۱، ۱۴۱۶ ه. ق.
- منتهی المطلب في تحقيق المذهب، حسن بن يوسف بن مطهر اسدي، علامه، حلی، ۱۵ جلد، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه. ق.
- نهایه التقرير، بروجردی، آقا حسين طباطبائی، مقرر: لنکرانی، محمد فاضل، [ب ت].
- کتاب النکاح، شبیری زنجانی، موسی، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، ۱، ۱۴۱۹ ه. ق.
- من لا یحضره الفقيه، صدوق، محمد بن علی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۲، ۱۴۱۳ ه. ق.
- تهذیب الأحکام، صدوق، محمد بن علی، تحقیق: حسن موسوی خراسان تهران: دار الکتب الإسلامية، ۴، ۱۴۰۷ ه. ق.
- رجال النجاشي، نجاشی، احمد بن علی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱، ۱۴۰۷ ه. ق.
- الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، طوسی، محمد بن الحسن، تصحيح و تحقيق: خراسان، موسوی، حسن، ۴ جلد، دار الکتب الإسلامية، تهران - ایران، اول، ۱۳۹۰ ه. ق.
- اختيار معرفة الرجال (رجال کشی)، کشی، محمد بن عبدالعزيز، تحقیق: حسن مصطفوی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱، ۱۳۹۰ ه. ق.
- رجال ابن الغضائری، ابن الغضائری، شیخ ابوالحسن احمد بن ابی عبد الله، تحقیق/ تصحيح: حسینی، محمد رضا، ۱ جلد، دار الحديث، قم - ایران، اول، ۱۳۶۴ ش.
- رجال الطوسي، شیخ طوسی، محمد بن حسن، تحقیق/ تصحيح: قیومی اصفهانی، جواد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، سوم، ۱۴۲۷ ه. ق.
- الفهرست (للشیخ الطوسي)، طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، در يك جلد، المكتبة الرضوية، نجف اشرف - عراق، اول، ه. ق.
- کامل الزیارات، ابن قولویه، جعفر بن محمد، مصحح: امینی، عبد الحسين، دار المرتضوية، نجف اشرف، ۱۳۵۶ ش.

- تفسیر القمی، قمی، علی بن ابراهیم، مصحح: موسوی جزائری، طیب، دار الکتاب، قم، ۱۴۰۴ ق.
- المراسم العلویة و الأحکام النبویة فی الفقه الإمامی، دیلمی، سلار، حمزة بن عبد العزیز، منشورات الحرمین، قم، اول، ۱۴۰۴ ق.
- اصول علم الرجال بین النظریة و التطبيق، داوری، مسلم، تصحیح: حسن عبودی، قم، مؤسسه الرافد للمطبوعات، چهارم، ۱۴۳۴ ق.
- الفوائد الرجالیة، محمد مهدی بن مرتضی بحر العلوم، تهران، مکتبه الصادق، اول، ۱۳۶۳ ش.
- الصوم فی الشریعة الإسلامیة الغراء، سبحانی، جعفر، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، اول، ۱۴۲۰ ق.
- قاعدة لا ضرر ولا ضرار، صدر، سید محمد باقر، تقریر: سید کمال الحیدری، دار الصادقین للطباعة والنشر، قم، ۱۴۲۰ هـ ق.
- خلل الصلاة و أحكامها، حائری، مرتضی بن عبد الکریم، تصحیح: محمد حسین آمراللهی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، اول، ۱۴۲۰ هـ ق.
- صراط النجاة، خویی، سید ابو القاسم موسوی، مصحح: جامع: موسی مفید الدین عاصی عاملی، مکتب نشر المنتخب، قم، اول، ۱۴۱۶ ق.
- الغایة القصوی فی التعليق علی العروة الوثقی، قمی، سید تقی طباطبایی، انتشارات محلاتی، قم، اول، ۱۴۲۳ ق.

تأثیر تدبر در قرآن بر شکوفایی عقلانیت انسان مدرن

محمد جواد جعفرملک *

چکیده

دستور تدبر در قرآن همگانی و همیشگی است و مخاطبان آن همه مردم، در همه زمان‌ها. حتی دنیای مدرن. هستند، از این‌رو، قرآن عقلانیت انسان مدرن را نیز خطاب خود قرار داده است. مقاله حاضر با هدف اثبات پاسخگویی قرآن به نارسایی‌های عقل نظری انسان مدرن از راه تدبر در قرآن تدوین شده است. در این نوشتار که به روش توصیفی تحلیلی انجام شده است، بعد از تبیین کارکرد عقل نظری در سه حوزه معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و ارزش‌شناسی، نارسایی‌های نظری انسان مدرن در همین حوزه‌ها به اختصار گزارش شده است. سپس، کارکردهای تدبر در قرآن برای رفع این نارسایی‌ها تشریح گردید. از مهم‌ترین نتایج مقاله این است که انسان مدرن خود را مخاطب قرآن ببیند و با تدبر، از آوای دل‌آشنای قرآن بهره گرفته، به غنی‌سازی، کارآمدی و شکوفایی عقل نظری کمک کند.

کلیدواژه‌ها: تدبر، قرآن، عقلانیت، عقل نظری، انسان مدرن.

مقدمه

تبیین مسئله

بی‌شک قرآن کریم کتابی همگانی و همیشگی و در نتیجه دستورهای آن نیز عمومی و جاودانه است. یکی از دستورهای قرآن که در آیه مطرح شده تدبیر در قرآن است و مخاطب در این آیات همه مردم زمان نزول. حتی مشرکان و کافران. هستند و این می‌فهماند مخاطب تدبیر، انسان‌های امروزی نیز هستند، چون همان‌گونه که قرآن توانایی حل مشکلات نظری مردمان عهد جاهلیت را داشت، قدرت بازگشایی معضلات اندیشه‌ای بشر مدرن امروزی را نیز دارد؛ اما انسان مدرن پس از اینکه نتوانست در عرصه‌های گوناگون فردی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، آموزشی و ... از عهدین توشه بگیرد و از سویی به گمان خود قرآن را پاسخگوی نیازهای خود ندید، بن بست بر سر راه خود احساس می‌کند؛ به ویژه اینکه صدای وسوسه‌گر برخی روشنفکران مبنی بر محوریت عقلانیت محض و دوری از دین و تعبد در دنیای مدرن را در گوش خود احساس می‌کند؛ از این رو در این مقاله به این پرسش مهم پاسخ داده شده است که «تأثیر تدبیر در قرآن کریم بر شکوفایی عقلانیت نظری انسان مدرن چه اندازه و چگونه است».

اهمیت و ضرورت بحث

از دستاوردهای حل این مسئله گره‌گشایی شبهات امروزی دنیای مدرن است که درباره محدودیت زمانی و مکانی کارایی قرآن و تدبیر در آن مطرح می‌شود؛ به باور برخی متفکران غربی انسان نیازی به دین و وحی ندارد و عقل برای پاسخگویی به نیازهای بشر کافی است؛ همچنین به نگره بعضی روشنفکران شرقی دوره تعبد و گرایش به دین به پایان رسیده و زمان آن است که با عقل و استدلال مسائل اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و ... را چاره کنیم. انسان مدرن که از سویی با چشم خود می‌بیند تورات و انجیل تحریف شده واقعا پاسخگوی نیاز امروز او نیست و از سویی دیگر زندگی خویش را بن بست و بی‌هدف می‌انگارد، به دنبال یک طناب محکم و مسیری مستقیم است، تا بتواند از این همه ناامیدی و غرقه‌های مادی در دنیای مدرن برهد و به گمان او قرآن نیز مانند تورات و انجیل پاسخگوی نیاز او نیست. با حل این مسئله روشن می‌شود قرآن همگانی

و همیشگی است و به خصوص تدبیر که ابزاری برای بهره بردن همه مردم از قرآن است، می‌تواند عقل نظری انسان مدرن را شکوفا کند.

حل نشدن این مسئله مشکلاتی به بار می‌آورد؛ از جمله اینکه بشر امروز از تاریکی‌های جهل بیرون نمی‌آید و به رشد عقلی کافی برای زمینه‌سازی ظهور امام زمان نمی‌رسد و این خود سبب تأخیر ظهور آخرین ذخیره الهی می‌شود؛ ولی انسان مدرن باورمند به راهگشایی قرآن، در مسیر رشد عقلانیت جامعه و تحقق زمینه دولت مهدوی گام بر می‌دارد.

پیشینه

برخی آثار درباره گره‌گشایی قرآن برای انسان مدرن عبارت‌اند از: ۱. مقاله «امکان سنجی پایبندی به مبانی اسلام در جامعه مدرن» نوشته خانم سجادی (ادیان، مذاهب و عرفان، معرفت، ۱۳۹۲، ش ۱۹۵). ۲. تحقیق «پیامبری برای حقیقت: مقایسه جاهلیت اولیه و جاهلیت مدرن» (فصلنامه تخصصی مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام). ۳. کتب گرانسنگ «اسلام و مقتضیات زمان» و «اسلام و نیازهای روز» از استاد شهید مطهری؛ لیکن این مقاله نشان می‌دهد خصوص تدبیر در قرآن کریم تا چه اندازه و چگونه به انسان مدرن کمک می‌کند، نارسایی‌هایی عقل نظری خویش را درمان کند.

روش

در این مقاله که به روش توصیفی-تحلیلی است، برای پاسخ به این مسئله از چند روش استفاده شده است. در بخش معنای لغوی و اصطلاحی «تدبیر»، «عقلانیت» و «انسان مدرن» از سخن گرانسنگ مفسران، محققان و لغت‌پژوهان استفاده شده و برای شناخت «عقل نظری» و قوای آن از سخن فلاسفه بهره گرفته شده و برای بازشناسی «مبانی فکری غرب» از برخی مقاله‌های محققان استفاده شده است. پس از تبیین مفهوم «تدبیر» و کارکرد برجسته آن نسبت به «قرائت» و «تفسیر»، کارکردهای عقل نظری بیان شده و سپس در قسمت «نارسایی‌های عقل نظری انسان مدرن» مشکلات اندیشه‌ای دنیای مدرن ذکر شده و پس از آن کارکرد «تدبیر» برای حل این نارسایی‌ها یاد شده است.

مفهوم شناسی

یکم. مفهوم تدبیر

الف) تدبیر در لغت: «تدبر» بر وزن «تفعل» و مطاوعه «تدبیر» (تفعیل) است، (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۳، ماده «دبر») چنان که «تعلم» مطاوعه «تعلیم» (یاددادن) و به معنای یادگیری است. «تدبیر» به معنای انجام کار از روی فکر است و «تدبیر در امر» به معنای نظر کردن در پشت آن امر یعنی عاقبت و پایان آن است. (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۸۹). به دیده برخی محققان «تدبیر از ریشه دبر به معنای اندیشیدن در پشت امور است که ژرف اندیشی و عاقبت اندیشی را نظر دارد و نتیجه اش کشف حقایقی است که در ابتدا به چشم نمی آید». (نقی پورفر، ۱۳۹۲، ص ۳۷۰) بر این پایه مفهوم لغوی «تدبیر» در یک جمله چنین است: «تفکر در حکمت و هدف از تدبیر دیگران».

ب) تدبیر در اصطلاح: به باور علامه طباطبایی «تدبیر» در آیه «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرَّانَ» (نساء، ۸۲) یا به معنای تأمل در آیه ای پس از آیه ای است، یا به معنای تأمل پس از تأمل در یک آیه است. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۱۹) در امر تدبیر در قرآن، کاوش و اندیشه در کشف مفاهیم و روابط ناپیدای موجود در هر یک از آیات و ارتباط آیات با یکدیگر و آن آیات با آیات دیگر سور قرآن مد نظر است. (نقی پورفر، ۱۳۹۲، ص ۳۷۲) به نظر علامه طباطبایی تعبیر انزال در آیه «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (ص، ۲۹) دفعی بودن نزول قرآن را می رساند، در برابر تنزیل که تدریجی بودن آن را می فهماند، و دفعی بودن نزول می رساند «تدبیر» و «تذکر» با مجموعی دیدن قرآن. نه همانند ستارگان پراکنده. سازگاری دارد. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۷، ص ۱۹۷) البته «تدبیر» در برخی روایات به معنای تفکر در تأویل و مصداق آیات نیز به کار رفته است (بحارالانوار، ج ۳۱، ص ۶۲۸) بنابراین تدبیر، مطلق تفکر در معنا و مصداق آیات را نیز شامل می شود.

بر این اساس معنای اصطلاحی «تدبیر در قرآن» در یک جمله چنین است: «تفکر در معنا و مصداق آیات، نیز تلاش برای فهم مجموعی و سیستمی آیات قرآن و ادراک چرایی چینش حکمیانه خدا در سوره ها، آیات یک سوره و عبارات یک آیه».

اقسام تدبر

الف) اقسام تدبر به اعتبار دین متدبر: ۱. همه مردمان با هر دین و باوری: «کِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ» (ص، ۲۹) ۲. مشرکان و منکران مبتلا به قفل قلب: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا»؛ (نساء، ۸۲) «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد، ۲۴) ۳. مسلمانان: اگر کافر و مشرک مخاطب تدبر در قرآن است، مسلم‌تر مسلمان نیز مخاطب هستند.

ب) اقسام تدبر به اعتبار سطح دانش متدبر: ۱. تدبر عام: تدبری که قرآن همه مردم را به آن فرا می‌خواند که تنها مقدمه آن، پیراستگی از مرض‌ها و قفل‌های قلب است. ۲. تدبر خاص: دستور تدبر به همگان می‌فهماند، مسلم‌تر خواص نیز مخاطب تدبر هستند، هرچند این تدبر، تخصصی و نیازمند مقدمات ویژه است.

ج) اقسام تدبر به اعتبار روش: ۱. تدبر ترتیبی: تدبر بر اساس ترتیب چینش مصحف در قرآن است. ۲. تدبر موضوعی: تدبر در آیات پیرامون یک موضوع (درون موضوعی) یا چند موضوع (میان موضوعی) است. (الهی زاده، ۱۳۹۶، ص ۲۹)

همه اقسام «تدبر» به تناسب کارکرد خود، راهگشای نارسایی‌های عقل نظری انسان مدرن است؛ مثلاً «تدبر عام» برای عوام و «تدبر خاص» ویژه محققان غربی است.

تفاوت تدبر با تفسیر

با نگاه به معنای پیش‌گفته برای «تدبر» می‌فهمیم «تفسیر» غیر از «تدبر» است، چون «تفسیر» بیان معانی آیات قرآنی و کشف مقاصد و مدالیل آن است. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴)

تفاوت‌های «تدبر» و «تفسیر» امور ذیل اند:

۱. همه مردم با هر رتبه از ادراک، با بهره‌مندی از ترجمه، در «تدبر در قرآن» شرکت دارند، حال آنکه «تفسیر» به مجتهدان، اختصاص دارد، از این رو آیات دعوت به تدبر، عموم مردم - حتی منافقان و مشرکان - را مخاطب قرار می‌دهد. (مؤمنون، ۶۸؛ محمد، ۲۴)
۲. در «تدبر» فکر و دل هر دو شرکت دارند؛ لیکن «تفسیر» جریانی فکری است که لزوماً، با جریان قلبی همراه نیست.

۳. متدبر خود را مخاطب آیات و قرآن را درمان‌کننده درد فکری و قلبی خویش می‌بیند؛ اما مفسر تنها مبلغ و بیان‌کننده آیات است.

۴. در «تدبیر»، کافر و مشرک نیز شرکت دارند، حال آنکه «تفسیر» برای مسلمان است.
۵. در بسیاری از موارد تدبیر، رجوع به احادیث، لازم، بلکه گاهی ممکن نیست، چراکه این امر نیازمند تخصص است و در تدبیر «کافر و مشرک» چنین مقدمه‌ای فراهم نیست، حال آنکه در «تفسیر»، رجوع به روایات و تسلط بر آنها اساسی و ضروری است. (نقی پورفر، ۱۳۹۲، ص ۳۷۴، ۳۷۲)

دو مورد از تفاوت‌های مذکور در موضوع این نویسه برجسته و مهم است: ۱. عمومی بودن تدبیر و اختصاصی بودن تفسیر که بر اساس آن انسان مدرن نیز مخاطب قرآن است و با رعایت کمترین شرایط تدبیر در قرآن، از آن بهره می‌برد. ۲. مخاطب دیدن متدبر در برابر قرآن و کاوش درمان درد فکری و قلبی خویش از آن که بر پایه آن انسان مدرن می‌تواند، با تدبیر در قرآن نارسایی‌های نظری خود را درمان می‌کند.

دوم. مفهوم عقلانیت

عقلانیت در لغت: عقلانیت از ریشه عقل و منسوب به آن است. «عقل» در لغت به معنای منع است و زانوبند شتر را از این جهت «عقال» گویند که شتر را از حرکت بیجا منع می‌کند. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۹) و در اصطلاح قوه‌ای که ادراک‌کننده کلیات است را قوه عاقله یا عقل می‌نامند. (حیدری، ۱۳۸۶، ص ۶۸)

عقلانیت در اصطلاح: اصطلاح عقلانیت در موارد گوناگونی به کار می‌رود: گاهی وصف باورها و زمانی صفت فعل و رفتار و هنگامی وصف ارزش‌ها می‌شوند. بر این اساس فلاسفه در زمینه ارزیابی باورها یا حتی گزاره‌ها یا تصمیمات از «عقلانیت نظری» (theoretical rationality) استفاده می‌کنند. (بهمن پور، ۱۳۷۹، ص ۴۸)

عقل به لحاظ مدرک و معقول، به دو قسم عقل نظری و عقل عملی قسمت می‌شود. عقل نظری و عملی یک قوه هستند، زیرا هر دو علام و درّاک‌اند: ۱. عقل نظری: نیرویی است که مدرک هست‌ها و نیست‌ها بما هو واقع است، بدون اینکه مستلزم جریان عملی موافق آن باشد. ۲. عقل عملی قوه‌ای است که مدرک باید‌ها و نبایدها که خواهان جریان عملی موافق آن است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۹؛ حیدری، ۱۳۸۶، ص ۱۴۰)

سوم. مفهوم انسان مدرن

مدرن «modern»، واژه‌ای فرانسوی و به معانی نو و تازه است. مدرن، مدرنیته، پست مدرنیته یا پسامدرن به دوران پس از رنسانس علمی - صنعتی در غرب (قرن پانزدهم به بعد) و به ویژه به عصر روشنگری یا عقل‌گرایی (قرون هفدهم و هیجدهم میلادی و پس از آن) اطلاق می‌شود. دوران مدرنیته، دوران تجدد و نوآوری در حوزه‌های فکری، فرهنگی، صنعتی، اقتصادی و اجتماعی در غرب و اروپای جنوبی و فرانسه است. «رنسانس» دگرگونی همه جانبه‌ای است که در غرب پس از دوران موسوم به تاریک قرون پنجم تا پانزدهم به وجود آمد و سبب نوآوری و نوگرایی همه جانبه در اندیشه و عمل شهروندان جوامع غربی و مسیحی گردید. انقلاب صنعتی اروپا چهره زندگی انسان غربی را دگرگون کرده و همه چیز برای او شکل نوینی پیدا کرده بود. (ابراهیم زاده، ۱۳۸۱، ص ۴۳).

البته جهان‌بینی قرون وسطایی کاملاً تحت سیطره دین بوده است و انسان قرون وسطایی از یک سو جهان مادی را به خدا وابسته می‌دانسته و از سویی دیگر آن را به معاد پیوند می‌داده است، از این رو هر پدیده‌ای را در عالم ماده با توجه به ارتباط آن با مبدأ و معاد، تفسیر می‌کرده است. (نبویان، محمود، ۱۳۸۱، ص ۵)

گرچه برخی دنیای مدرن را مخصوص قرن ۱۵ به بعد و ویژه اروپا دانستند، بعضی محققان تعریفی نو از آن به دست دادند: «دنیای مدرن وقتی آغاز گشته است که انسان و امیال او محور همه عالم شده و تمام تلاش‌های بشر نقش‌آفرینی داشته و هدف آن تسلط هر چه بیشتر بر عالم طبیعت و زندگی راحت‌تر است، بنابراین مدرن شدن به معنی کنار زدن دین و رها شدن از دین، خدا، وحی و معاد است و هر اندیشه و امر جدیدی، مدرن نیست، از این رو اگر اندیشه‌ای تحت تأثیر دین بوده و در زمان حاضر مطرح شده باشد، اندیشه سنتی و غیر مدرن است؛ ولی اندیشه‌ای که انسان و عالم ماده را محور همه امور قرار داده مدرن است، هر چند پیشتر نیز سابقه داشته باشد. (نبویان، محمود، ۱۳۸۱، ص ۱۲۰۱)

نارسایی‌های عقل نظری انسان مدرن

مراد از نارسایی‌های عقل نظری انسان مدرن، هر گونه انحراف فکری و اندیشه‌ای در سه حوزه معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و ارزش‌شناسی است که در بسیاری از جوامع مدرن

گاهی از مبانی فکری شمرده می‌شود و زمانی در خرافات و رسوم بی‌اساس جلوه می‌کند. این مبانی اندیشه‌ای در بسیاری از باورها ریشه دوانده و همه آنها را فاسد و پوچ کرده، از این رو، به ذکر مهم‌ترین مبانی اندیشه‌ای در دنیای مدرن در سه حوزه مذکور می‌پردازیم.

یکم. معرفت‌شناسی: عقل‌گرایی (افراط و تفریط در محدوده حجیت عقل): در عقلانیت مدرن گاهی سهم عقل بیش از حد خودش داده شده و زمانی کمتر از آن: از یک سو گفتند عقل ما را بس است و نیازی به وحی و دین نداریم و عقل را پاسخگوی همه نیازهای بشری تلقی کردند و از طرفی دیگر چون مبنای فکری شان مادی است عقل را تنها در مادیات کارگر دانستند و دست آن را از عالم معنا کوتاه دانستند. به بیان دیگر دنیای مدرن نتوانست جایگاه درست عقل، وهم و خیال را بازشناسد و از همین رهگذر قوه وهم و خیال او به حالت افراط رسید و عقل او نتوانست از مغالطات وهم جلوگیری کند. البته پیشرفت‌های علمی و تجربی دنیای مدرن در سالیان دراز تا به امروز انکارناپذیر است؛ لیکن این پیشرفت‌ها نشانه شکوفایی عقل نظری نیست، چون مراد از عقل نظری اعم از بخش تجربی، نیمه تجربیدی و تجربیدی تام است و پیشرفت اینان تنها در بخش تجربی است، حال آنکه مهم‌ترین بخش عقل، قسمت تجربیدی آن است. نمونه‌ای از افراط در وهم فیلم‌های پر از وهم و خیال هالیوودی است که اساس زندگی را وهمی می‌نمایاند.

اندیشه بی‌نیازی از وحی نخستین بار در شرق آسیا از سوی برهمنیان هندی مطرح شد. آنان خرد بشری را برای اداره جامعه کافی پنداشته و عقیده داشتند که انسان عاقل، نیازی به وحی و رهبران الهی ندارد؛ زیرا رهاورد وحی، یا مخالف عقل است یا موافق آن؛ اگر مطابق عقل است، دیگر نیازی به وحی نیست و اگر مخالف عقل باشد، مردود است؛ زیرا عقل بر وحی مقدم است. بنابراین، طبق رأی آنان وحی، مطلب تازه‌ای افزون بر فتوای عقل ندارد؛ غافل از آنکه بسیاری از ره‌آوردهای وحی، اموری است که عقل بشر به آن‌ها دسترسی ندارد و در عین حال، دانستن آنها برای انسان نیاز ضروری است. (جواد آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۱)

همچنین ریشه انحراف در جامعه مدرن، تحریف افراد دین‌شناس بی‌باور پس از رحلت مسیح است، که برای حفظ منافع مادی و حیثیت اجتماعی خود به تحریف و یا تفسیرهایی که مطابق امیال آنها بود دست زدند، چون حقانیت قرآن امری بود که بیش

از پیش منافع این گروه بی ایمان را در معرض تهدید قرار می داد، از این رو با ظهور اسلام جریان تحریف در کتاب‌های آسمانی گسترش و توسعه بیشتر یافت. این تحریفات مکرر که غالباً مخالف با اصول برهانی و قواعد عقلی بود، سبب شد صاحبان علوم حسی و تجربی به انکار جهان‌شناسی عقلی و فلسفه الهی پرداخته و به جدایی دین از عقل نظر دهند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۵)

برخی نظریه پردازان داخلی باور عقل‌گرایی را تأیید کرده و گفتند دین امری قدسی و آسمانی است و دست بشر به آن نمی‌رسد و فهم بشر از دین، معرفت بشری است، نه معرفت دینی. شریعتی عریان اگر هست، نزد شارع است. فهم دینی به طور مطلق متکی به فهم بیرون دینی است. (سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۸۰، ۹۸، ۱۵۸، ۱۸۵) هر کجا عقل کار می‌کند، قلمرو دین نیست. اگر امروز دین با سیاست یا دین با علم جمع نمی‌شود، ریشه‌اش در آن است که عقلانیت مدرن فضای عقلانیت پیشین را تنگ کرده است». (ابراهیم زاده، ۱۳۸۰) بسیاری از محققان ضمن نقد سخن ایشان، مقالات فراوانی در این زمینه نوشته‌اند، که درخور توجه است.

عقلانیت ابزاری، عقلانیت اخلاقی، عقلانیت انتقادی و عقلانیت ارتباطی، چهار رویکرد عقلی مطرح در دنیای غرب است که همگی عقل و فعالیت‌های عقلی در انسان را به چند بعد خاص محدود نموده و از ابعاد دیگر آن غافل شده‌اند. علامه طباطبایی بزرگ‌ترین ضعف این عقلانیت‌ها را در مادی‌گرایی و عدم توجه به مشتبهات نفسانی به عنوان موانع بزرگ عقل دانسته و شناخت سعادت حقیقی انسان، توسط این رویکردهای عقلی را ناممکن می‌داند». (جلالوند، ۱۳۹۷)

دوم. هستی‌شناسی: انکار خدا و اصالت انسان: در دنیای مدرن که زندگی علمی و عملی بشریت از وحی و دین بریده شد، طبعاً سخنی از خدا و خالق جهان و انسان به میان نیامد و خدا به کلی انکار شد که از آن با عنوان «الحاد» یاد می‌شود و در نتیجه اساس زندگانی بر محور انسان چرخید و انسان‌محوری مکتبی در برابر خدا‌محوری شد که به نام تفکر «اومانیسم» خوانده می‌شود. در واقع «اومانیسم» آن روی سکه «الحاد» و از عواقب و نتایج شوم آن است. «انسان‌محوری» به معنای محوریت تمایلات و خواسته‌های

نفسانی اوست که از سویی سبب غلبه قوه وهم و خیال بر عقل نظری و از سویی دیگر سبب غلبه قوه شهوت و غضب بر عقل عملی می‌شود. آدمی به جایی می‌رسد که تنها از هواها و خواهش‌های نفسانی و مادی خویش تبعیت می‌کند: «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ مَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ» (نجم، ۲۳) و چنین تفکری آغاز سقوط به عالم بهیمیت و حیوانات است. شالوده اصلی و چهره بنیانی فرهنگ غرب را اومانیسیم یا ایمان راسخ به قدرت و مقام انسانی و اصالت دادن به خواسته‌ها و تمایلات او تشکیل می‌دهد. ریشه اومانیسیم به یونان باستان - دوران پیش سقراطیان - باز می‌گردد. در آنجا خدایان رقیب انسان هستند. این نظریه در رنسانس به شکل جدیدی مطرح شد و با تکیه بر نفسانیات و تمایلات انسانی صرف تبدیل به فلسفه‌ای گردید که بعد مادی بشر را معیار و ارزش هر امری می‌داند. در اومانیسیم انسان بریده از آسمان و معنویت و دارای نیازهای طبیعی و تصنعی معیار همه چیز است. (جمشیدی، ۱۳۸۳، ص ۲۹)

سوم. ارزش‌شناسی: استعمارگری: یکی از آثار تفکر عقل‌گرایی و حس‌گرایی به چالش کشاندن اصول ارزشی است؛ زیرا مفاهیم ارزشی چون عدالت، احسان، ایثار، گذشت، مساعدت و ... که جنبه معنوی دارند، طبق این اندیشه بی‌معنا هستند و بشر باید اصول ارزشی و اخلاقی، عقاید، فقه و قانون را به استناد منابع حسی و تجربی خود تنظیم کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۱-۱۳۳)

نمونه‌ای از خصائص غرب روحیه استعمارگری و نگرش امپریالیستی است، که برخاسته از تفکر سکولاریستی و ماتریالیستی و اساس آن بر ارزش‌های مادی و دنیایی است، که خوشبختی را در تمتع و کامجویی هر چه بیشتر از لذات مادی می‌داند. جهان‌گرایی یا یونیورسالیسم (universalism) از مبانی مهم سیاسی - اجتماعی غرب است که مترادف با جهان وطنی یا کاسموپولیتیسیم (cosmopolitism) است و در اصطلاح به معنای حذف هرگونه مرز و مقیاس غیرغربی در جهت اتحاد بشریت زیر پرچم رهبری غرب است. از دید لنین «امپریالیسم در معنای خاص به مفهوم آخرین مرحله سیر تکاملی جامعه سرمایه‌داری بوده و در واقع مرحله حاکمیت انحصارها و صدور سرمایه است». (جمشیدی، ۱۳۸۳، ص ۳۴)

در فرهنگ سیاسی قرآن، استکبار یعنی نظامی اجتماعی که دارای خودبزرگ‌بینی و برتری‌جویی ظالمانه و منکر ولایت و حکومت الهی است و سیستم خود را مستقل و قائم به ذات می‌داند و نیاز و وابستگی خود را به خدا و ارزش‌های الهی انکار می‌کند، چنان‌که فرعون در زمان موسی و در زمین مصر خوی برتری‌جویی و سلطه‌طلبی بر مردمان دوره خود داشت: «إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَ جَعَلَ أَهْلَهَا شِيْعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُدَّبِحُ أَبْنَاءَهُمْ وَ يَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ». (قصص، ۴) امروز نیز تفکر فرعونی همان داعیه و سخن را در فکر خود می‌پروراند؛ ولی «يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ». (فتح، ۱۰)

رفع نارسایی‌های نظری انسان مدرن با تدبیر در قرآن

ابتدا یادآور می‌شویم که از میان وظایف سه‌گانه مخاطبان قرآن، تدبیر جایگاه ویژه‌ای دارد. توضیح آنکه بر اساس آیات و روایات مردم نسبت به فهم قرآن سه وظیفه دارند: ۱. قرائت (مزمّل، ۲۰). ۲. تدبیر (ص، ۲۹). ۳. تفسیر. روشن است قرائت صرف مطلوب نیست و تفسیر نیز امری تخصصی و از عهده همگان بیرون است؛ همچنین قرآن که خود را شفا می‌نامد (اسراء، ۸۲) می‌فهماند این کتاب مقدس، همانند نسخه طبیبی دلسوز است که برنامه زندگی دنیا را برای سعادت دنیا و آخرت تنظیم کرده است و روشن است صرف خواندن نسخه سودی ندارد و پرداختن به تفسیر نیز از عهده همگان بیرون است، بنابراین تنها عنصر تدبیر است که از نقص قرائت و تفسیر پیراسته است. قرآن تدبیر را به عنوان یک اصل فکری در همه موارد توصیه کرده است. چنان‌که پیامبر فرمود دو رکعت نماز به همراه تدبیر از قیام شبانه‌ای که قلب بی‌توجه است، بهتر است (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷ ق، ص ۱۸۱) و امیرمؤمنان فرمود هیچ خیری در قرائت بی تدبیر نیست. (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۳۶) اکنون بررسی خواهیم کرد که تدبیر در قرآن، چطور می‌تواند به رفع نارسایی‌های انسان مدرن در سه حوزه معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و ارزش‌شناسی کمک کند.

یکم. معرفت‌شناسی

برخلاف تفکر غربیان، تدبیر در آیات قرآن می‌فهماند اولاً عقل در محدوده امور غیر مادی و نادیدنی‌ها نیز حجیت دارد و ثانیاً به تنهایی برای گره‌گشایی مشکلات دنیا کافی

و از لغزش‌هایی که در آینده ذکر می‌شوند، مصون نیست. چند نمونه از هر دو دسته آیات ذکر می‌شود:

۱. حجیت عقل در مسائل مادی و غیر مادی

در قرآن ماده «ع ق ل» ۴۹ بار به کار رفته که اهمیت و جایگاه عقل در نگاه قرآن را می‌رساند. از مجموع آیات ذیل می‌فهمیم قرآن با تأکیدهای فراوان عقل را تکیه‌گاهی برای انسان در مسائل نظری معرفی می‌کند و سخن برخی ادیان مانند مسیحیت را که می‌گویند ایمان با عقل بیگانه است و برای مؤمن شدن باید فکر را تعطیل کرد و تنها قلب را به کار انداخت، تا نور خدا در آن راه یابد، ابطال می‌کند.

«إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ». (انفال، ۲۲) مراد از کران و لال‌ها، مردمانی هستند که نمی‌خواهند حقیقت را بشنوند، یا می‌شنوند ولی به زبان اعتراف نمی‌کنند. «الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» نیز کسانی هستند که از اندیشه خویش سود نمی‌برند و قرآن این‌گونه افراد را که نام انسان زبینه آنها نیست، در سلك حیوانات و به نام چهارپایان می‌خواند. (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲۶، ص ۵۸) اطلاق آیه حجیت عقل در همه مسائل نظری. اعم از مادی و غیر مادی. را در بر می‌گیرد.

«قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ»؛ (بقره، ۱۱۱) برهان استدلالی عقلی است و طلب برهان حجیت برهان و در نتیجه حجیت عقل را می‌رساند.

«لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»؛ (انبیا، ۲۲) در این آیه برای اثبات وحدت واجب الوجود، قیاس منطقی شکل می‌دهد و با دلالت التزامی می‌فهماند عقل و استدلال با عقل حجت است، زیرا خود قرآن با استدلال عقلی مدعای خود را اثبات کرده. (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲۶، ص ۵۹)

افزون بر این آیات، آیاتی که لغزشگاه‌های عقل را گوشزد می‌کنند، خود دلیلی بر حجیت عقل، بلکه رساتر از ادله پیشین است، (مطهری، چ ۱۳۷۲، ج ۲۶، ص ۶۲) چراکه تذکر عوامل خطا در استفاده از عقل فرع بر سندیت عقل است.

۲. عوامل خطا در استفاده از عقل

مجموع آیات ذیل می‌فهماند اگرچه قرآن عقل را تکیه‌گاه می‌داند، بهره‌وری از آن را در هندسه معرفتی در معرض خطا می‌داند، از این‌رو لغزش‌گاه‌های آن را تذکر می‌دهد، تا بتوان به معرفت درست و تام راه یافت.

پیروی از گمان: از جمله منشأهایی که قرآن برای خطای عقل در ماده استدلال ذکر می‌کند، پیروی از گمان و آن را به جای یقین نهادن است: «وَإِنْ تُطِيعُوا أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ». (انعام، ۱۱۶) آری! در طول تاریخ اندیشه بشر، نخستین بار قرآن تذکر داد که «لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (اسراء، ۳۶) و او را از این‌گونه خطا نهی کرده است. قاعده اول دکارت می‌گوید هیچ چیز را حقیقت نمی‌دانم، مگر اینکه برایم بدیهی باشد و در تصدیقات از شتابزدگی، سبق ذهن و تمایل بپرهیزم و تنها چیزی را بپذیرم که چنان روشن و متمایز است، که هیچ‌گونه شک و شبهه در آن نماند. (فروغی، ۱۳۴۴، ص ۱۳۹) معنای صحیح یقین هم همین است.

تقلید کورکورانه: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا الْفَرِيقَانَا أَوَّلُ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَ لَا يَهْتَدُونَ». (بقره، ۱۷۰) تقلید کورکورانه دیگر خاستگاه خطا در ماده استدلال است، که به ویژه در مسائل اجتماعی مطرح می‌شود. بسیاری از مردم، اعتقادی که اجتماع یا نسل‌های گذشته آن را پذیرفته‌اند، صرفاً به دلیل اعتقاد گذشتگان، آن را قبول می‌کنند و به گفته استاد مطهری «بیکن» نیز تقلیدهای کورکورانه را بت اجتماعی یا بت عرفی می‌نامد. (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲۶، ص ۶۶-۶۵)

پیروی از هوای نفس: عامل دیگر در ایجاد خطا در حوزه اندیشه، پیروی از هوای نفس و تمایلات نفسانی و داشتن غرض و مرض است، (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲۶، ص ۶۷-۶۲) چنان‌که می‌فرماید: «أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ كَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ وَ اتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ». (محمد، ۱۴)

در جمع‌بندی این بحث می‌توان گفت: در معرفت‌شناسی قرآنی، هم واقعیت در این عالم وجود دارد، هم راه شناخت واقعیت برای انسان میسر است. (علامه طباطبایی، ۱۴۳۰، ق، ص ۴۳) این تفکر در برابر دو نگره است که یکی واقعیت را انکار می‌کند و دیگری

ضمن پذیرش اصل واقعیت شناخت آن را برای آدمی ناممکن می‌داند که هر دو به نام «سفسطه» خوانده می‌شود.

به حکم عقل، انسان به وحی و تعالیم الهی نیازمند است، چراکه جهان آفرین و انسان آفرین خود بهتر از جهان، انسان و نیازهایش آگاه است و تنها او می‌تواند راه برطرف کردن آن نیازمندی‌ها را بنمایاند، چنان‌که بر اساس تعالیم اسلامی خدا برای هدایت آدمی هم عقل را قرار داده، هم وحی را فرستاده: «إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةً ظَاهِرَةً وَ حُجَّةً بَاطِنَةً فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَيْمَةُ ع وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ». (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶) البته عقل در همان محدوده که میزان است، در برابر وحی نیست، تا معیار تشخیص صواب یا خطای پیامبران باشد، بلکه عقل و وحی هر دو حجت و مرتبه‌ای از هدایت الهی هستند، به گونه‌ای که وحی بر عقل، فائق و عقل بر وحی ناظر است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۲)

دوم. هستی‌شناسی

خدا محوری و نگاه جامع به انسان: برخلاف نگاه مدرنیته که تنها به بخش مادی و هوای‌های نفسانی آدمی توجه دارد، تدبر در آیات ذیل از انسان نگرشی کاملاً متفاوت با اومانیسم به دست می‌دهد، چراکه انسان مظهر، سایه و خلیفه خدا روی زمین و دارای فطرتی خدا آشنا، حق آشنا، حقیقت‌خواه و عدالت‌خواه شناسانده شده و از دو عنصر ملکوتی (روح) و مادی (جسم) مرکب است و این دو از هم جدایی ندارند و آنچه اصیل و باقی است، روح اوست.

«وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا». (اسراء، ۷۰) بر اساس این آیه انسان موجودی برتر از دیگر مخلوقات است. آنچه در این آیه مطرح شده آثار برتری اوست، نه راز آن. سرتفضیل انسان بر دیگر موجودات را باید در آیات دیگر کاوید.

«وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً». (بقره، ۳۰) یکی از وجوه برتری انسان بر دیگر موجودات «خلیفه الله» بودن اوست و برای فخر یک مسلمان همین باور کافی است. آری! انسان ظرفیتی دارد که می‌تواند مظهر اسما و صفات خدای سبحان شود، چنان‌که اهل بیت مظهر اتم اسمای حسناى الهی‌اند.

«وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا». (شمس، ۸۷) نفس ملهمه، فطرت الهی یا جان مدرک همگی می فهمانند انسان مانند لوح نانوشته و مانند دیگر موجودات نیست که بدی و خوبی را ادراک نکند، بلکه از آغاز آفرینش با سرشتی پاک و ضمیری آگاه به دنیا گام نهاده و نگهداری این سرمایه بزرگ به او سپرده شده؛ خواه آن را حفظ کند یا نکند.

«وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي». (حجر، ۲۹) روح الهی در انسان دمیده شده و همین ویژگی از وجوه متمایز کننده انسان از دیگر آفریده‌ها و سبب اختصاص مقام جانشینی خدا به اوست، چراکه خلیفه تنها کسی است که بتواند کارهای مستخلف عنه را انجام دهد. بر این پایه انسان آفریده‌ای آسمانی و کمال طلب است و می‌تواند به مقامی برسد که مانند فرشتگان شود، چنان‌که امیرمؤمنان فرمود اگر انسان عفت ورزد، نزدیک است فرشته‌ای از فرشتگان شود (شریف الرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، ج ۱۴۱ق، ص ۵۵۹، هجرت) بلکه از فرشتگان نیز بالاتر رود (نجم، ۹۷) و ملائکه خادمان آنان شوند. (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۳۳)

آری! موجودی که بخشی از آن روح الهی است، بهترین موجود با بهترین آفرینش است. (تین، ۴)

بنا بر این، بر پایه فرموده امیرمؤمنان هرکس به این باور برسد که از کجا آمده و در کجا هست و به کجا می‌رود، مورد رحمت الهی قرار می‌گیرد: «رحم الله امرء ... علم من أين و فی أين و إلى أين» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۱۱۶)

سوم. ارزش‌شناسی

در نگاه قرآنی، تقوا ملاک برتری معرفی شده است. ملیت‌گرایی به معنایی که یاد شد، مذموم و مخالف آموزه‌های قرآن است، چنان‌که مردمان در ویژگی‌های ظاهری مانند رنگ پوست، زبان، لهجه و ... متفاوت هستند و تنها معیار برتری و کرامت، تقوا و خودنگهداری از هواهای نفسانی و تلاش برای رسیدن به مقام انسانیت و دوری از روحیه حیوانیت است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ». (حجرات، ۱۳)

اعتقاد به وجود اصول ارزشی و شناخت موارد آن در محدوده اخلاق و حقوق به

معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی بستگی دارد و از این رو، دنیای غرب که مبنای فکری اش عقل‌گرایی و مادی‌گرایی است، در تبیین یک نظام ارزشی و اخلاقی توفیق چندانی نداشته است و آن را نسبی می‌پندارد؛ ولی بر اساس معرفت توحیدی اولاً ارزش یک امر ثابت است و ثانیاً معیارها و مصادیق معینی دارد.

نتایج

۱. دستورهای قرآن کریم از جمله تدبیر در قرآن همگانی و همیشگی است، از این رو مخاطبان آن همه مردم در همه زمان‌ها و در نتیجه انسان‌های مدرن امروزی نیز هستند و همان‌گونه که قرآن توانایی حل مشکلات نظری و اندیشه‌ای مردمان عهد جاهلیت را داشت، قدرت بازگشایی معضلات فکری و اعتقادی بشر مدرن امروزی را نیز داراست. بر این اساس، طبیعی است که انسان مدرن باید خود را مخاطب قرآن بداند و احساس کند با تدبیر می‌تواند از آوای دل‌آشنای قرآن بهره‌بردار.

۲. ظرفیت تدبیر در قرآن نسبت به قرائت صرف و تفسیر محض بسیار برجسته و همگانی است، که متدبیر را هم از ظاهر الفاظ به معنای آن انتقال می‌دهد و نیز او را از صرف معنای نظری به وادی عمل می‌کشانند و همه با این ابزار می‌توانند قرآن را عقلانی بفهمند؛ برخلاف تفسیر که تنها سهم متخصصان است.

۳. مصادیق نارسایی‌های نظری انسان مدرن در مبانی فکری غرب در سه حوزه معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و ارزش‌شناسی جلوه‌گر شده که هر کدام سهم بسزایی در انحراف فرد و جامعه داشته‌اند.

۴. با تدبیر در قرآن می‌توان همه مبانی نادرست دنیای مدرن در سه حوزه معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و ارزش‌شناسی را پاسخ داد و از این رهگذر عقل نظری انسان مدرن را شکوفا کرد.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
- ابراهیم زاده، نبی الله، ۱۳۸۱، مقاله عقلانیت مدرن و عقلانیت دینی، فصلنامه مربیان.
- ابن فهد حلی، احمد بن محمد، ۱۴۰۷ ق، عدة الداعی و نجاج الساعی، دار الکتب الاسلامی.
- الهی زاده، محمدحسین، ۱۳۹۶، درسنامه روش تدبر در قرآن، انتشارات تدبر در قرآن و سیره.
- بهمن پور، محمدحسین، ۱۳۷۹، فراز و نشیب عقلانیت، بیجا، نوادر.
- جمشیدی، محمدحسین، ۱۳۸۳، مقاله غرب و مبانی فکری آن در اندیشه امام خمینی، پژوهشنامه متین، ش ۲۵.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، تفسیر تسنیم، نشر اسراء، قم.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی، نشر اسراء، قم.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۴، فطرت در قرآن، نشر اسراء، قم.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۴، حیات حقیقی انسان در قرآن، نشر اسراء، قم.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، شریعت در آینه معرفت، نشر اسراء، قم.
- جلالوند، مهدی و نویسندگان، ۱۳۹۷، مقاله مختصات عقلانیت فطری از منظر علامه طباطبائی، عقل و دین، سال ۱۰، شماره ۱۸.
- حیدری، کمال، ۱۳۸۶، بحوث فی علم النفس الفلسفی، دار الفراق.
- صفار، محمد بن حسن، ۱۴۰۴ ق، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ج ۲، قم.
- صلیبا، جمیل و صانعی دره بیدی، منوچهر، ۱۳۶۶، فرهنگ فلسفی، انتشارات حکمت، تهران.
- طباطبائی، محمدحسین، ۱۴۳۰ ق، نهاية الحکمة، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامی.
- طباطبائی، محمدحسین، ۱۳۷۲، المیزان فی تفسیر القرآن، دار الکتب الاسلامیة، تهران.
- عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ ق، تفسیر العیاشی، المطبعة العلمیة، ج ۱، تهران.
- فروغی، محمدعلی، ۱۳۴۴، سیر حکمت در اروپا، انتشارات زوار.
- فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۵ ق، القاموس المحيط، دار الکتب العلمیة، بیروت.
- فیض کاشانی، محمد محسن، ۱۴۰۶، الوافی، کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام.
- فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۱۴ ق، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير، دار الهجرة، ج ۲، قم.

- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ ق، الکافی (ط. الاسلامیة)، دار الکتب الاسلامیة، ج ۴، تهران.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، بحار الانوار الجامعة لدرر انوار الائمة الاطهار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، مجموعه آثار شهید استاد مطهری، تهران، صدرا.
- مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۷، اصول الفقه، بوستان کتاب، چ ۵.
- نبویان، محمود، ۱۳۸۱، پارادوکس اسلام مدرن، رواق اندیشه، شماره ۷.
- نقی پورفر، ولی الله، ۱۳۹۲، پژوهشی پیرامون تدبر در قرآن، انتشارات اسوه، تهران.



اکل مازّه از دیدگاه فقهای شیعه

محمد جواد علیزاده امیری*

چکیده

شخصی که در مسیر عبور خود به درختان میوه دیگران برخورد می‌کند می‌تواند به مقدار نیاز خود از آن میوه‌ها استفاده کند مشروط به اینکه رسیدن شخص به آن درخت اتفاقی باشد نه از روی عمد و قصد علاوه بر اینکه میوه را با خودش حمل نکند و آن درخت و میوه را فاسد نسازد و در این زمینه رضایت مالک شرط نمی‌باشد و دلیل بر این حکم نیز برخی از روایات است هر چند که خبر واحد محسوب می‌شوند، همچنین دیدگاه اکثر فقها جواز این عمل است. هدف از این مسئله افزودن فهم مخاطب نسبت به این مسئله فقهی و شرائط آن در واقعیت می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: حق المازّه، درخت میوه، عدم فساد میوه، حق الناس، غصب

مقدمه

حق ماره به معنای حق رهگذر و عابر است که در آن استفاده رهگذران از محصولات باغ‌ها بدون اجازه‌ی مالک را جایز دانسته‌اند و مورد ابتلای بسیاری از مردم می‌باشد چنانچه فقها، بدان پرداخته‌اند، و بیان شرایط و اندازه استفاده‌ی آن، ضروری به نظر می‌رسد یعنی شخص رهگذر، در مسیر خود، به طور اتفاقی، به درخت میوه دار دیگران برخورد نماید، می‌تواند از میوه آن بخورد، و در این کار، نیازی به اذن مالک نیست.

نخستین فقیه‌ی که این موضوع را مورد توجه قرار داده، سید مرتضی است که اجازه مالک را لازم نمداند. در حالیکه که شهید ثانی، در رساله المسائل الصيدایه خود با آن مخالفت نموده است. پس از وی، شاگرد او شیخ طوسی (در کتاب النهایه صفحه ۳۷۰) می‌نویسد: «إذا مرَّ الإنسان بالثمرة، جاز له أن يأكل منها». هرگاه انسان از کنار درختان میوه عبور نماید، می‌تواند از آن بخورد. پس از ایشان، ابن ادریس حلّی و محقق حلّی، شهید ثانی، صاحب حدائق، فاضل نراقی و صاحب جواهر و اندیشمندان دیگر به این موضوع پرداخته‌اند.

اقوال در بحث:

۱- جواز

شیخ طوسی، ابن ادریس، علامه در تذکره، محقق حلّی، شهید ثانی، محقق اردبیلی، فاضل نراقی و صاحب جواهر، از مهمترین طرفداران این قول هستند.^۱ الکلام شهید ثانی، این قول را به اکثر فقها نسبت داده و نوشته است: «فأما أصل الجواز، فعليه الاكثر»^۲ و در جای دیگر می‌نویسد «و بذلك عمل أكثر الاصحاب»^۳ و این فتوا از نگاه صاحب حدائق مشهور است و از دیدگاه صاحب جواهر، مشهور است، (هم به گونه منقول و هم به صورت محضّل) بلکه شیخ طوسی، این دیدگاه را مورد اجماع فقه‌های شیعه دانسته و پس از فتوای به جواز نوشته است: «دلیلنا اجماع الفرقه و اخبارهم، دلیل ما بر این حکم، اجماع شیعه و روایات ایشان است.»^۴

۱. الخلاف، ۸۹/۶؛ النهایه، السرائر، ۶۲۲/۲؛ تذکره الفقهاء، ۴۸۵/۱؛ شرائع الاسلام، ۵۱۳/۲؛ شرح لمعه، ۱۷۳/۳؛

مسالك الافهام، ۲۷۳/۳؛ مجمع الفائده والبرهان، ۴۲۲/۸؛ مستند الشیعه، ۱۵/۵۱؛ جواهر ۴۲/۷۲۱

۲. شرح لمعه، ۱۷۳/۳

۳. مسالك الافهام، ۲۷۳/۳

۴. الخلاف، ۸۹/۶

شایان ذکر است که فقهای عصر حاضر نیز با همین فتوا همراهی کرده‌اند. امام خمینی می‌نویسد: «من مَرَّ بثمره نخل او شجر مجتازاً لا قاصداً لأجل الاكل، جازله أن يأكل منها»، هر کس، به میوه نخلی یا درختی به طور عبوری نه به قصد.

۲- عدم جواز

این قول، به سید مرتضی، محقق ثانی، کاشف الغطاء و برخی دیگر از فقها نسبت داده شده است.^۱

۳- تفصیل بین درخت خرما و غیر خرما

بنابر قول کاشف اللثام، شیخ طوسی در رساله حایریات، اکل ماره را تنها در مورد درختان خرما جایز دانسته است، وی می‌نویسد: «منع الشيخ فی الحایریات من اكل غير ثمرة النخل: قال الرخصة فی الثمار من النخل و غيره لا يقاس عليه»، شیخ در حایریات، از خوردن هر میوه‌ای غیر از میوه درخت خرما منع نموده و گفته است مجاز بودن این عمل، محدود به درخت خرما است و نباید غیر خرما را به آن قیاس نمود.^۲

۴- به گفته‌ی کاشف اللثام

برخی گفته‌اند: «لیناد صاحب البستان... ثلاثاً و یستأذن فان أجابه و الا اكل... و ان أمکنه ردّ القیمة کان أحوط»، باید شخص عبور کننده، مالک باغ را سه بار صدا کند و از او اذن بطلبد، اگر به درخواستش پاسخ داد که هیچ، در غیر این صورت، می‌تواند از آن باغ بخورد، و اگر برای او پرداخت قیمت ممکن باشد، این کار، به احتیاط نزدیکتر است. فقیه مزبور، این قول را به فردی به نام ابوعلی نسبت می‌دهد^۳ که هر چند در کتاب تذکره، فتوا به جواز داده است، افرادی مانند علامه در مورد این مسئله به نتیجه‌ای نرسیده و نوشته است: «ولو مَرَّ بثمره لم یجز التناول علی رأی ولا أخذ شیء منها»، اگر به درخت میوه‌ای عبور نماید، براساس قولی، نمی‌تواند از آن بخورد و چیزی از آن بردارد.^۴

۱. شهید ثانی، مسالك الافهام، ۲۷۳/۳؛ نجفی، ۴۲/۳۱؛ روحانی، فقه الصادق علیه السلام، ۶۳۲/۸۱

۲. اصفهانی، ۲۷۲/۲

۳. همان

۴. اصفهانی، ۶۶۳/۱

بررسی اقوال

هیچ روایتی که بتواند دلیل بر قول سوم باشد پیدا نشده است و هیچ‌یک از روایات دلالت بر قول نیز به درخت خرما اختصاص ندارد. در مورد قول چهارم نیز دلیلی یافت نشد جز روایت ضعیف السنندی که مضمون آن تا حدودی نزدیک به این قول است و آن را شیخ طوسی با سند مرسل از عبدالله بن عمر و او از پیامبر اکرم (ص) نقل می‌کند. بر اساس این نقل، پیامبر (ص) فرمود: «إِذَا مَرَّ أَحَدُكُمْ بِحَائِطٍ غَيْرِهِ، فَلْيَنَادِ، فَإِنْ أَجَابُوهُ وَآلَا فَلْيَدْخُلْ وَلْيَأْكُلْ»، هر گاه یکی از شما وارد باغ دیگری شد، [مالک آن را] صدا کند، اگر او را پاسخ گفتند که هیچ، در غیر این صورت می‌تواند داخل شود و از میوه آن بخورد.^۱ بنابراین به بررسی قول اول و دوم می‌پردازیم.

بررسی قول اول

ما آنچه را در این قول بر آن استدلال می‌آوریم یا شامل روایات ضعیف السند است یا خبر واحد ولیکن خبر واحد محفوف به قرینه است که ما می‌توانیم از صدور آن از امام اطمینان حاصل کنیم.

در زیر، به ترتیب اهمیت، به نقل این روایات می‌پردازیم:

- ۱- احمد بن ابی عبدالله برقی در کتاب المحاسن با سند صحیح، از عبدالله بن سنان و او از امام صادق (ع) نقل می‌کند که فرمود: «لَا بُأْسَ بِالرَّجُلِ يُمِرُّ عَلَى الثَّمَرَةِ وَيَأْكُلُ مِنْهَا وَلَا يَفْسُدُ»، اشکال ندارد انسان بر درخت میوه گذر نماید و از میوه آن بخورد ولی آن را تباه نسازد.^۲
- ۲- شیخ صدوق، با سند خود از محمد بن جعفر اسدی و او از محمد بن عثمان عمری (از نائبان خاص) نقل می‌کند، حضرت صاحب الزمان (عج)، در پاسخ به یکی از پرسش‌های وی فرمود: «وَأَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الثَّمَارِ مِنْ أَمْوَالِنَا يُمِرُّ بِهِ الْمَارُّ فَيَتَنَاوَلُ مِنْهُ وَيَأْكُلُهُ هَلْ يَحِلُّ لَهُ ذَلِكَ، فَإِنَّهُ يَحِلُّ لَهُ أَكْلُهُ وَيَحْرُمُ عَلَيْهِ حَمْلُهُ»، و اما آن چه در مورد میوه جات (درختان میوه) پرسیده‌ای که عبورکننده از میوه جات ما می‌گذرد و از آنها تناول مینماید، آیا این کار برای او حلال است؟ (بله) خوردن، حلال و بردن بر او حرام می‌باشد.^۳

۱. الخلاف، ۸۹/۶.

۲. کلینی، ۱۹۶۵/۲.

۳. کمال الدین، ۲۰۸۴/۲.

۳- شیخ طوسی با سند خود از محمد بن مروان نقل می‌کند که وی گفت: «قلتُ لابی عبد الله علیه السلام: أُمِّرُ بِالثَّمَرَةِ فَأَكُلُ مِنْهَا؟ قَالَ: كُلْ وَلَا تَحْمِلْ»، به امام صادق علیه السلام عرض کردم: عبورم به درخت میوه می‌افتد، از آن بخورم؟ فرمود: بخور و با خود نبر.^۱

۴- شیخ طوسی، با سند خود از یونس بن عبد الرحمن و او به گونه مرسل (عن بعض رجاله) نقل می‌کند: «سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُمِرُّ بِالْبُسْتَانِ وَقَدْ حِيطَ عَلَيْهِ أَوْ لَمْ يَحِطْ عَلَيْهِ يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ ثَمَرِهِ وَلَيْسَ يَحْمِلُهُ عَلَى الْأَكْلِ مِنْ ثَمَرِهِ إِلَّا الشَّهْوَةَ، وَلَهُ مَا يَغِينُهُ عَنِ الْأَكْلِ مِنْ ثَمَرِهِ؟ وَهَلْ لَهُ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ جُوعٍ؟ قَالَ: لَا بَأْسَ أَنْ يَأْكُلَ وَلَا يَحْمِلُهُ وَلَا يَفْسُدُهُ»، از امام صادق علیه السلام پرسیدم: مردی، عبورش به باغی با دیوار یا بی دیوار می‌افتد، آیا می‌تواند از میوه آن بخورد؟ و این در حالی است که چیزی جز خواهش نفسانی او را به این کار وادار نمی‌کند و چیزی در اختیار دارد که او را از خوردن این میوه، بینای سازد، (سؤال دیگر آن که) آیا وی می‌تواند از سرگرسنگی به این کار اقدام کند؟ حضرت فرمود: خوردن او، بلا اشکال است، ولی نباید با خودش ببرد و آن را تباه نسازد.^۲

۵- شیخ، در دو کتاب التهذیب و الاستبصار، با سند خود از ابن ابی عمیر و او به گونه مرسل از یکی از اصحاب امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که وی گفت: «سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُمِرُّ بِالنَّخْلِ وَالسَّنْبِلِ وَالثَّمَرِ فَيَجُوزُ لَهُ أَنْ يَأْكُلَ مِنْهَا مِنْ غَيْرِ إِذْنِ صَاحِبِهَا مِنْ ضَرُورَةٍ أَوْ غَيْرِ ضَرُورَةٍ؟ قَالَ: لَا بَأْسَ»، از امام صادق علیه السلام در مورد مردی پرسیدم که از (کنار) درخت خرما و گندم و درخت میوه عبور می‌کند، آیا می‌تواند از آنها، بدون اذن صاحبشان بخورد، حضرت فرمودند: اشکالی ندارد.^۳

روایات دال بر قول دوم

۱- شیخ به نقل از امام صادق علیه السلام روایتی نقل می‌کند که سند و متن آن چنین است: محمد بن احمد عن يعقوب بن يزيد، عن مروي بن عبيد عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله علیه السلام قال: قلتُ لَهُ الرَّجُلُ يُمِرُّ عَلَى قَرَارِ الزَّرْعِ يَأْخُذُ مِنْهُ السَّنْبِلَةَ؟ قَالَ: لَا، قلتُ: أَي

۱. تهذیب الاحکام ۳۸۳/۶

۲. تهذیب الاحکام ۳۸۳/۶

۳. مسائل علی بن جعفر علیه السلام، ۸۴۱

۳، ۳. تهذیب الاحکام، ۵۸۳/۶

شیء السَّنْبَلَةُ؟ قال: لو كان كلٌّ من يُمَرُّ به يأخذُ منه سُنْبَلَةً كَانَ لا يَبْقَى شَيْءٌ»، به امام صادق (ع) عرض کردم: مردی بر خوشه‌های رسیده گندم، گذر می‌کند می‌تواند از آن بردارد؟ فرمود: خیر، عرض کردم: یک خوشه گندم چیست؟ (که نتواند بردارد) فرمود: اگر هر کس بر آن گذر کند و خوشه‌ای بردارد، چیزی از آن، باقی نمی‌ماند.^۱

دو اشکال در این روایت:

الف - همانطور که مشاهده میکنیم، این روایت، علاوه بر این که مرسله است، در سند آن، مروك بن عبید قرار دارد که در هیچیک از رجال نجاشی و فهرست و رجال شیخ، مورد توثیق واقع نشده است.

ب - مورد پرسش و پاسخ در این روایت، خوشه گندم است که ارتباطی با محل بحث یعنی درختان میوه ندارد. افزون بر این، آنچه در سخن امام (ع) مورد نهی واقع شده، «اخذ» است که بیشتر با «برداشتن و بردن» متناسب است تا با «خوردن» که مورد بحث می‌باشد.

۲- شیخ طوسی نیز، روایتی از امام کاظم (ع) گزارش می‌کند: «عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن علي بن يقطين عن أخيه الحسين بن علي بن يقطين عن علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن (ع) عن الرجل يمر بالثمرة من الزرع والنخل والكرم والشجر والمباطح وغير ذلك من الثمر أيجل له أن يتناول منه شيئاً يأكل غير إذن صاحبه وكيف حاله إن نهاه صاحب الثمرة أو أمره القيم فليس له وكم الحد الذي يسد عنه أن يتناول منه قال: لا يجل له أن يأخذ منه شيئاً»، علی بن یقطین میگوید:

از حضرت در مورد مردی پرسیدم که عبورش به محصول زراعی و درخت خرما و انگور و سایر درختان و خربزه و غیر اینها میافتد، آیا برای او حلال است از آنها استفاده کند و بدون اذن صاحبش بخورد؟ حکم او، چنانچه صاحب محصول، از این کار نهی کند یا سرپرست محصول، فرمان دهد و بگوید حق این کار را ندارد، چیست؟ و به چه اندازه می‌تواند بخورد؟ حضرت فرمود: برای او حلال نیست چیزی از آن بردارد.^۲ این روایت، به لحاظ سندی، صحیح‌ه است، از این رو، برخی از طرفداران قول نخست، در صدد توجیه

۱.

۲. تهذیب الاحکام ۶۹۷

آن برآمده‌اند، مانند محقق اردبیلی و محقق خوانساری که آن را حمل بر کراهت نموده‌اند. ولی باید گفت افزون بر اینکه تمامی روایات قول نخست، به روشنی، دلالت بر رخصت دارند و از هیچیک از آنها، کراهت استفاده نمیشود، اساساً نیازی به این حمل نیست، زیرا آنچه در این روایت آمده، «اخذ» است که به حسب ظاهر، مقصود از آن برداشتن و بردن است و به این ترتیب، ربطی به محل بحث ندارد، علاوه بر اینکه می‌توان گفت روایت مورد بحث بر فرض اینکه مربوط به خوردن باشد، از مصادیق خبر «شاذ» است. و بر حسب قواعد باب تعارض، لازم است کنار نهاده شود.

لازم به ذکر است برخی، در صدد توجیه روایات دسته اول بر آمده‌اند به نحوی که تنافی آنها با روایت مورد بحث و مانند آن، بر طرف شود. از باب مثال گفته‌اند، مورد آن دسته از روایات، حالت اضطرار یا خوردن از باغ کسانی مانند برادر، عمو، عمه و مانند آنان است که انسان می‌تواند از خوراکی‌های خانه آنان، بدون اذن آنان بخورد، یا مورد آنها، خوردن کم به منظور چشیدن و امتحان نمودن طعم است، یا اینکه روایات مزبور، ناظر به سرزمین‌هایی است برخوردار از وفور محصولات، به گونه‌ای که صاحبان آنها، از استفاده رهگذران، مضایقه‌ای ندارند.^۱ ولی چنانکه پیداست تمامی روایات اطلاق دارند و هیچکدام از این توجیهات را شامل نمیشود. بلکه در روایت نخست، راوی، به طور صریح از هر دو حالت ضرورت و عدم ضرورت می‌پرسد و حضرت، بدون تفصیل می‌فرماید: لا بأس.

نتیجه: اعتبار قول اول با عنایت به فراوانی روایات دسته اول و قوت دلالت آنها و هماهنگی آنها با شهرت عملی در میان فقها و با توجه به ضعف سندی روایات دسته دوم و عدم استحکام سایر دلیلهای قول دوم، تردیدی در درستی قول اول باقی نمی‌ماند.

چند نکته در مورد بحث

الف- شرایط استفاده از این حق در کلمات بسیاری از فقها که به این موضوع پرداخته‌اند، سه شرط برای استفاده از این حق، ذکر شده است:

۱- عبور شخص از کنار درخت، اتفاقی و بدون قصد استفاده از آن باشد.

۱. اردبیلی، ۳۲۲/۸؛ نراقی، ۹۴/۵۱.

۲- موجب فساد و تباهی درختان یا سایر میوه‌ها نشود. شهید ثانی در توضیح کلمه «فساد» در این شرط می‌نویسد: مقصود از فساد این است که زیاد بخورد به گونه‌ای که در میوه درخت، اثری آشکار بگذارد و فساد عرفی، صدق نماید.

این امر، با کم و زیاد بودن شخص عبور کننده و نیز فراوانی یا قلت میوه‌ها، متفاوت است. در نتیجه چنانچه میوه، فراوان باشد، به گونه‌ای که زیاد خوردن، بی‌تأثیر باشد، خوردن او جایز خواهد بود، بر خلاف اینکه اندک باشد. یا اگر شمار عبور کنندگان، زیاد باشد، خوردن جایز نیست، چون در این فرض، کار او مصداق «افساد» به شمار می‌آید. وی، در پایان می‌افزاید: معیار در افساد و عدم آن، صدق نمودن اضرار و عدم آن است، بنابراین، چه بسا خوردن اندک که به درخت زیان رساند و افساد صدق نماید و چه بسا زیاد خوردنی که زیان نرساند و افساد صدق ننماید.^۱

اشکالی که به شهید ثانی وارد می‌شود این است که هر چند که خوردن از میوه‌های درخت اندک و ناچیز باشد ولیکن ضرر ناچیزی نیز به درخت وارد میشود و بهتر این است که منظور از کلام شهید ثانی را در ضرر عرفی قرار دهیم که در صحبت خود ایشان بیان شد. ۳- با خود میوه حمل نکند. دلیل بر این شرط، روایت محمد بن مروان است که در آن آمده بود: «(کل ولا تحمل)» و نیز عبارت «فلا بأس بأن يأكل من ثمارها، ولا يحمل منها شيئاً»^۲ گفتنی است برخی، علاوه بر شروط یاد شده، سه شرط دیگر را نیز افزوده‌اند: ۱- علم به کراهت و ناراحتی مالک نداشته باشد ۲- گمان به این امر نداشته باشد ۳- میوه مورد استفاده، بر روی درختان باشد. بنابراین، عبور کننده حق تناول از میوه‌های فرو افتاده بر زمین را ندارد^۳ ولی به نظر می‌رسد با توجه به مطلق بودن تمامی تعبیرات به کار رفته در روایات و عدم تفصیل در هیچیک از آنها، جایی برای این شروط باقی نمیگذارد، چنان که هیچ یک از فقهای بزرگ نیز متعرض به آن نشده‌اند.

ب- مقدار در خوردن: چنانچه دیدیم، در هیچیک از روایات مرتبط با این موضوع،

۱. شرح لمعه، ۲۷۳/۳

۲. نقل مرسله شیخ صدوق

۳. شرح لمعه، ۲۷۳/۳؛ مسالك الافهام، ۳۷۳/۳

شهید ثانی، دو شرط نخست را نیکو و شرط اخیر را بدون اشکال میدانند

سخنی از اندازه و مقداری که برای شخص عبور کننده، خوردن آن مجاز است، به میان نیامده است و روایات دلالت کننده بر دیدگاه نخست نیز تنها بر اصل مشروعیت این عمل دلالت دارند. شاید به همین سبب است که فقهای که متعرض این موضوع شده‌اند، بحثی از این امر ننموده‌اند. بلکه در کلمات شیخ طوسی و ابن ادریس آمده است: «جاز له أن يأكل منها قدر كفايته» برای رهگذر جایز است بقدری که کفایتش کند، بخورد^۱. و در میان فقهای عصر حاضر، امام خمینی نوشته است: «جاز له أن يأكل منها بمقدار شبعه و حاجته» او می‌تواند به مقدار (رفع) گرسنگی و نیازش بخورد و به نظر می‌رسد برداشت این فقها، مبتنی بر این نکته است که آنچه در روایات مزبور، آمده تعبیر به «اکل» و خوردن است، و این عمل، به عنوان يك عمل عقلایی و عرفی، به خوردن عادی و متعارف، یعنی خوردن برای رفع نیاز و بر طرف شدن گرسنگی، انصراف دارد و شامل خوردن به انگیزه‌های دیگر مانند: امتحان کردن، تلف نمودن و... نمیشود و بر این اساس، لازم است میزان خوردن، تنها به اندازه رفع گرسنگی و نیاز باشد و البته در کنار این امر، شرط دوم از شروط پیش گفته (عدم افساد) را نیز مد نظر قرار دهد.

ج- قول به جواز براساس قول مشهور، این پرسش قابل طرح است که آیا رهگذر، نسبت به میوه مالکیت پیدا می‌کند؟ آیا می‌تواند پس از چیدن میوه، آن را به کسی بدهد یا تنها برای او حق انتفاع ثابت است؟ می‌تواند به کسی بفروشد یا هبه کند؟

از روایت محمد بن مروان استفاده می‌شود که مالکیت صاحب درخت از این میوه سلب می‌شود. براساس این روایت، پس از آنکه امام صادق علیه السلام به راوی می‌فرماید: «بخور و با خود مبر» شیخ طوسی می‌گوید^۲: «إنَّ التجار اشتروها»، تاجران، میوه‌ها را خریده‌اند و امام در پاسخ می‌فرماید: «اشترؤا» ولی در این مورد که آیا این میوه‌ها به مالکیت رهگذر در می‌آید یا خیر، روایت ساکت است. روایات مورد استدلال بر قول مشهور نیز بر چیزی فراتر از «جواز انتفاع» دلالت نداشتند. برای نمونه، در روایت آمده بود: «یحل له أكله» به بیانی روشن‌تر مالکیت رهگذر نسبت به این میوه، منوط به تمليك و وجود مملک است و مملک یا صاحب درخت و یا شارع است، فرض اول منتفی است چون از طرف او هیچ

۱. النهایه، ۵۷۳؛ السردار، ۲/ ۶۲۲

۲. تهذیب الاحکام، ۹۸۷

تملیکی صورت نگرفته بلکه چه بسا رهگذر، بدون آگاهی او، به خوردن میوه اقدام کند چنانکه براساس روایتی دیگر که راوی از امام هادی علیه السلام می‌پرسد: «عن رجل دخل بستانا أياكل من الثمرة من غير علم صاحب البستان؟ قال: نعم»؛ از سوی شارع نیز چنانکه گذشت، چیزی بیش از «جواز انتفاع» نرسیده است و می‌توان این سخن را تا حدودی، مشابه سخن فقهایی دانست که در مبحث بیع معاطات، به نفی تملیک و اباحه تصرف قائل‌اند.^۱ با این تفاوت روشن که در معاطات، مباح کننده تصرف، طرفین معامله هستند و داد و ستدی - غیر لفظی - انجام می‌گیرد، ولی در مبحث حق ماره، مباح کننده، شارع است و معامله‌ای در کار نیست.

به هر حال، بر حسب ظاهر، دلیلی بر مالکیت رهگذر نسبت به میوه‌های مورد نظر وجود ندارد.

نتیجه

به غیر از دلایل قول اول، هیچیک از دلایل اقوال دیگر، تام و قابل دفاع نیست. دلایل قول اول نیز هر چند برخی با اشکال یا اشکالاتی مواجهند، ولی در مجموع، از صحت و قوت کافی برخوردارند و می‌توان با ضمیمه نمودن قرائن و شواهد گوناگون، به صدور اجمالی آنها از معصوم علیه السلام علم پیدا کرد و آنها را خبر محفوف به قرائن علم آور دانست. البته استفاده از این حق، مشروط به این است که عبور رهگذر از کنار درخت، به صورت اتفاقی و بدون قصد استفاده از آن باشد و عمل او موجب فساد و تباهی درختان یا سایر میوه‌ها نشود، یعنی استفاده‌ی او، به گونه‌ای نباشد که در میوه درخت، اثری آشکار بگذارد و فساد عرفی صدق کند و واضح است است صدق این معیار، با توجه به کثرت و قلت میوه‌ها و نیز فراوانی یا اندکی رهگذران، متفاوت خواهد بود. همچنین شخص رهگذر، حق حمل میوه با خود را ندارد. با توجه به اطلاق روایات و نبود تفصیل در آنها، این حکم، مشروط به عدم علم یا عدم ظن به کراهت و ناراحتی مالک نیست. همچنان که وجود داشتن میوه بر روی درختان نیز از شرایط این حکم نیست.

منابع:

- قرآن کریم.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهاية فی غریب الحديث، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۶۴
- ابن ادريس، محمد بن احمد، السرائر، قم، نشر اسلامى، ۱۴۱۱ق.
- ابن ماجه، محمد بن یزید، السنن، بیروت، دارالفکر، بیتا
- ابوالصلاح حلبی، تقی بن نجم، الکافی فی الفقه، اصفهان، مکتبه امیر المؤمنین (علیه السلام)، ۱۴۰۲ق.
- اصفهانی، محمد حسن، حاشیه المکاسب، تهران، انتشارات علمی، ۱۴۱۸ق
- اردبیلی، احمد، مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الاذهان، قم، نشر اسلامى، ۱۴۱۱ق
- انصاری، مرتضی بن محمد امین، المکاسب، مؤسسه الهادی، ۱۴۱۸ق. امام رضا (علیه السلام) (منسوب به امام رضا (علیه السلام) فقه الرضا (علیه السلام)، کنگره امام رضا (علیه السلام)، ۱۴۰۶ق.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۰۹ق
- خمینی، روح الله، تحریر الوسیله، قم، دارالکتب العلمیه، بیتا.
- خویی، ابوالقاسم، مصباح الفقاهة، قم، نشر وجدانی، ۱۳۷۱.
- شهید اول، محمد بن مکی، البیان، چاپ سنگی، قم، مجمع الذخائر الاسلامیه، بیتا.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالك الافهام، قم، مؤسسة المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۴ق.، شرح لمعه، تحقیق و شرح سید محمد کلانتر، قم، انتشارات داوری، ۱۴۱۰ق
- طوسی، محمد بن حسن، النهاية فی مجرد الفقه والفتوی، بیروت، دارالاندلس، بیتا. تهذیب الاحکام، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵، الاستبصار، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ق.
- علامه حلی، حسن بن یوسف، تذکرة الفقهاء، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۱۴ق.، تحریر الاحکام، قم، مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، ۱۴۲۰ق. ارشاد الاذهان، قم، نشر اسلامى، ۱۴۱۰ق.
- علی اکبر کلانتری دانشیار دانشگاه شیراز، حق الماره در نگاهى نو، مطالعات اسلامى: فقه و اصول سال چهل و ششم، شماره پیاپی ۹۸، ۱۵۹ - پاییز ۱۳۹۳، ص ۱۸۱

بررسی احکام لا نفی جنس ولا شبیه به لیس و تفاوت آن دو

✍ علی موحدی*

چکیده

یک مسئله که در اکثر زبان‌ها از جمله زبان عربی مطرح است، مسئله اشتراک لفظی است که یک مصداق آن در زبان عرب، اشتراک لفظی لا نفی جنس ولا شبیه به لیس است. لا نفی جنس مانند حروف مشبهة بالفعل، به اسم خود نصب و به خبرش رفع می‌دهد که البته با توجه به ویژگی اسمش، گاهی اسمش مبنی می‌شود. این لا نص در معنای نفی جنس است و خبرش را از جنس اسمش نفی می‌کند. لا شبیه به لیس مانند افعال ناقصه عمل کرده و اسم خود را مرفوع و خبرش را منصوب می‌کند. این لا نص در معنای نفی جنس نیست بلکه در این لا، امر دایر بین دو معنا می‌باشد که یکی از این دو معنا نفی جنس است و از قرائن باید مقصود متکلم مشخص شود.

کلیدواژه‌ها: لا، نفی جنس، شبیه به لیس، تفاوت.

مقدمه

علم نحو یکی از مهم‌ترین شاخه‌های ادبیات عرب است که در آن به رابطه بین کلمات پرداخته می‌شود. یکی از مسائلی که در نحو از آن بحث می‌شود، احکام حروف و مفردات است که در کلام و رابطه بین اجزاء آن تاثیر بسزایی دارد. لانی جنس و لا شبیه به لیس دو کلمه هستند که در ظاهر با هم فرقی ندارند ولیکن هم از جهت تاثیر لفظی و هم از جهت تاثیر معنوی در کلام، باهم تفاوت‌هایی دارند. به طور مثال لا شبیه به لیس عمل لیس را انجام می‌دهد و به اسم خود رفع و به خبرش نصب می‌دهد ولی لانی جنس مانند آن عمل کرده و اسمش را منصوب و خبرش را مرفوع می‌کند. از جهت معنوی نیز لا نفی جنس نص در معنای نفی جنس است، یعنی بالتعین خبر را از جنس اسم خود سلب و نفی می‌کند ولی لا شبیه به لیس معنایش مشترک بین نفس جنس و نفی وحدت و یا تشنیه و جمع است که از قرائن مفاد آن فهمیده می‌شود. در این گفتار برآنیم که ابتدا احکام و شرایط لا نفی جنس و سپس لا شبیه به لیس را بیان و سپس به تفاوت معنوی این دو بپردازیم.

لانی جنس

لانی جنس لایی که عمل آن (نصب به اسم و رفع به خبر) را دارد و از آن به طور نص اراده نفی جنس شده است که به لا تبرئه هم نام می‌گیرد.^۱ بعضی از محققین این را اولی می‌دانند که به آن «لا محمول بر آن» گفته شود، چرا که لا شبیه به لیس هم در بعض حالات معنای نفی جنس را افاده می‌کند و از قرائن مقصود از آن مشخص می‌شود. علت عمل کردن آن هم این است که وقتی از آن اراده نفی جنس به طور استغراقی می‌شود، اختصاص به اسم پیدا می‌کند. جر نمی‌دهد تا این توهم حاصل نشود که من مقدر دارد عمل می‌کند. رفع هم نمی‌دهد تا این توهم حاصل نشود که رفع به سبب ابتدائیت است، فلذا به اسم خودش نصب می‌دهد و عمل آن به آن داده می‌شود، چون آن برای تاکید اثبات است و این لا برای تاکید نفی است.^۲

۱. مغنی الادیب ص ۷۴۲

۲. البهجة المرضیه ج ۱ ص ۱۴۲ و ۲۴۲

این لا برای عمل کردن شرایطی دارد که به آن اشاره می‌کنیم: باید هر دو معمول آن یعنی اسم و خبرش نکره باشد، اسمش مقدم بر خبرش باشد و حرف جر هم بر سر لا داخل نشده باشد. اگر هر یک از این شروط موجود نباشد، لا عمل نمی‌کند. علاوه بر آن اگر یکی از دو شرط اول موجود نباشد، واجب است که لا تکرار شود.^۱ مثال برای فقدان شرط اول: «لا الشمسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ».^۲ مثال فقدان شرط دوم: «لا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ».^۳ مثال فقدان شرط سوم: جَنَّكَ بِلَا زَادٍ، غَضِبْتَ مِنْ لَا شَيْءٍ.^۴ زمانی نصب اسم لا نفی جنس ظاهر می‌شود که آن اسم یا خود، جر دهنده باشد مانند: لا صَاحِبَ جَوْدٍ مَقْمُوتٌ، یا رفع دهنده باشد مانند: لا حَسَنًا فَعَلُهُ مَذْمُومٌ و یا ناصب باشد مانند: لا طَالِعًا جَبَلًا حَاضِرٌ و مانند: لا خَيْرًا مِنْ زَيْدٍ عِنْدَنَا.^۵ لا نفی جنس به شرطی عمل می‌کند که اسم آن نکره باشد و بدون فاصله بعد از لا آمده باشد. همانطور که گفته شد، زمانی که اسمش مضاف یا شبه مضاف باشد، به آن نصب می‌دهد. مانند: لا صَاحِبَ بَرٍّ مَقْمُوتٌ و مانند: لا قَبِيحًا فَعَلُهُ مَحْبُوبٌ. اما اگر مضاف یا شبه مضاف نبود، به دلیل ترکیب بالا و تضمن معنای من جنسیه مبنی بر علامت نصب می‌شود. مانند: لا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ؛ لا زَيْدِينَ وَلَا زَيْدِينَ عِنْدَكَ. در «لا مسلمات عندك» کسر مسلمات بنابر علامت اعرابی که قبل از ورود لا برای آن ثابت بود و فتح آن جایز است که فتحش اولی می‌باشد.^۶ اگر لا در کلام تکرار شود و لا اولی لا نفی جنس باشد، لا دوم می‌تواند عمل لیس را داشته باشد و به اسمش رفع بدهد و یا زائده باشد و ما بعدش عطف به محل اسم و لا اولی باشد که رفع بنا بر ابتدائیت است مانند: لا اُمَّ لِي اِنْ كَانَ ذَاكَ وَلَا اَبٌ. و لا دوم می‌تواند زائده باشد و ما بعدش عطف به محل اسم لا اولی شود که محل آن نصب است. مانند: لا نَسَبَ الْيَوْمَ وَلَا خَلَّةً. همچنین می‌تواند لا نفی جنس نیز باشد مانند: لا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ. اما اگر لا اول ملغا از عمل شده بود، نصب مدخول لا دوم جایز نیست چرا که محل مدخول لا اول

۱. بداية النحو ص ۵۱ و ۵۱

۲. یس ۴

۳. الصافات ۷۴

۴. مغنی الادیب ص ۱۵۲ و ۲۵۲

۵. مغنی الادیب ص ۷۴۲

۶. البهجة المرضیه ج ۱ ص ۲۴۲-۴۴۲

دیگر نصب نیست.^۱ اما اگر عطف صورت بگیرد ولی لا تکرار نشود، معطوف یا منصوب می شود و یا مرفوع. مانند: لا أَب و لا ابناً مثلاً؛ لا رجل و امرأة فی الدار.^۲

این لا از هفت جهت با اِنَّ مخالفت دارد: لا نفی جنس فقط در نکرات عمل می کند بر خلاف اِنَّ. زمانی که اسم این لا عامل نباشد، بر خلاف اسم اِنَّ مبنی بر علامت فتح می شود. فلذا در «لا فقر أشد من الجهل» مبنی بر فتح شده و در «لا رجلین» مبنی بر یاء شده و در «لا مسلمات» هم مبنی بر کسر شده است. طبق یک قول این بناء به دلیل تضمن معنای من استغراقیه است و طبق قول دیگر، به علت ترکیب مزجی با «لا» هست. خبر لا نفی جنس در صورتی مرفوع می شود که اسم آن به تنهایی آمده باشد برخلاف اِنَّ. خبر این لا مطلقاً بر اسمش مقدم نمی شود حتی اگر جار و مجرور و ظرف باشد بر خلاف اِنَّ. هنگام آوردن تابع، مراعات کردن محل لا به همراه اسمش (رفع) جایز است چه قبل از آمدن خبر باشد و چه بعد از آن لکن احکام اِنَّ متفاوت است. هنگامی که این لا تکرار شود در کلام جایز است که الغاء شود و از عمل کردن ساقط شود؛ بر خلاف اِنَّ که در صورت تکرار هم ناگزیر عمل می کند. خبر این لا وقتی که معلوم باشد حذفش بسیار است بر خلاف اِنَّ.^۳ اگر برای اسم لا نفی جنس که مبنی است، یک نعت مفرد (یعنی غیر مضاف و غیر شبه مضاف) بیاید که بلا فاصله بعد از اسم لا ذکر شده، جایز است که مبنی بر فتح شود بنا بر مبنی شدنش به همراه اسم لا مانند: لا رجل ظریف الدار؛ جایز است منصوب شود بنا بر تبعیت از محل اسم لا مانند: لا رجل ظریفاً فی الدار و جایز است مرفوع شود بنا بر تبعیت از محل اسم به همراه لا مانند: لا رجل ظریف فی الدار. اما اگر بین آن و اسم لا فاصله ای قرار بگیرد و یا مفرد نباشد بلکه مضاف یا شبه مضاف باشد، مبنی شدنش جایز نیست چرا که در حالت اول که فاصله وجود دارد دیگر امکان ترکیب شدن نیست و در حالت دوم نیز به خاطر اضافه و شبه اضافه اسم به اصل خود که معرب بودن است نزدیک می شود و بناء را از دست می دهد. ولکن نصب آن مانند: لا رجل فیها ظریفاً و لا رجل قبیحاً فعلاً عندک و همچنین رفع آن مانند لا رجل فیها ظریف و لا رجل قبیحاً فعلاً عندک، جایز است. لازم به ذکر است که رفع و نصب در نعت اسم لا که غیر مبنی است نیز جایز است.^۴

۱. البهجة لمرضية ج ۱ ص ۴۴۲ - ۷۴۲

۲. البهجة المرضیة ج ۱ ص ۸۴۲ و ۹۴۲

۳. و ۸۴۲ مغنی الادیب ص ۷۴۲

۴. البهجة، المرضیة ج ۱ ص ۷۴۲ و ۸۴۲

اگر برای اسم لا بدل بیاید و این بدل نکره باشد، حکم نعت مفصول را دارد یعنی رفع و نصبش جایز است. مانند: لا أَحَدَ رجل و امرأة فی الدار (به نصب یا رفع رجل). حکم عطف بیان نیز نزد کسانی که آمدن عطف بیان از نکرات را قبول دارند همین است. اما اگر بدل نکره نبود، مرفوع می‌شود مانند: لا أَحَدَ زیدٌ فی الدار.^۱

اما خبر لا نفی جنس همانطور که اشاره شد مرفوع است^۲ ولی نزد حجازیون شایع است که در صورت معلوم بودن خبر، آن را حذف کنند و بنی تمیم آن را واجب می‌دانند. مانند: لا اله الا الله که موجود محذوف است. اما اگر خبر معلوم نباشد حذف آن جایز نیست مانند: لا أَحَدَ أَغیرُ منه. شایان ذکر است که گاهی اسم لا نیز به خاطر علم به آن حذف می‌شود مانند: لا علیک؛ که یعنی لا بَأْسَ علیک.

لا شبیه به لیس

لایی که عمل لیس را انجام می‌دهد (رفع به اسم و نصب به خبر می‌دهد). این لا از سه جهت با لیس تفاوت دارد: عمل این لا کم است و حتی ادعا شده که اصلاً عملی ندارد بر خلاف لیس. ذکر خبر لا شبیه به لیس کم است و حتی زجاج ادعا کرده که این لا فقط در اسم عمل می‌کند؛ بر خلاف لیس. این لا فقط در نکرات عمل می‌کند در حالی که لیس این شرط را ندارد.^۳

لا شبیه به لیس برای عمل کردن شرائطی دارد: اسم و خبرش باید نکره باشند. مانند: لا مَالٌ باقیاً. بین لا و اسمش فاصله‌ای قرار نگیرد که این شرط مستلزم رعایت ترتیب اسم و خبر نیز هست. مانند: لا حصنٌ و اقیماً الظالم. نفی لا به وسیله لا شکسته نشود؛ فلذا در صورت آمدن الا عمل نمی‌کند و اینطور خوانده می‌شود: لا سعی الا مثمراً. لا تکرار نشود در حالی که از لا دوم اراده نفی جدید شده. چون در این صورت نفی می‌شود اثبات. فلذا اگر تکرار شد و از لا دوم نیز اراده نفی جدید شد عمل نمی‌کند مانند: لا لامسرع سباق. اما اگر لا دوم برای تاکید بود می‌تواند لا عمل کند. همچنین لا نباید نص در معنای نفی

۱. البهجة المرضیة ج ۱ ص ۹۴۲

۲. البهجة المرضیة ج ۱ ص ۲۴۲

۳. مغنی الادیب ص ۸۴۲ و ۹۴۲

جنس باشد و الا عمل إن را دارا می‌شود. اگر همزه استفهام نیز بر سر لا بیاید، اعم از اینکه برای استفهام حقیقی باشد و یا معنای دیگری مانند توییخ، احکام لا تغییر پیدا نمی‌کند.^۱ مقایسه معنوی لا نفی جنس و لا شبیه به لیس

یک فرقی که در معنا بین این دو لا وجود دارد این است که اگر لای نفی جنس باشد، بالتعیّن جنس اسمش را نفی می‌کند و لکن اگر لای شبیه به لیس باشد ممکن است که برای نفی جنس اسمش باشد و ممکن است برای نفی وحدت و یا تشبیه یا جمع باشد. به طور مثال اگر «لا رجل فی الدار» بگوییم و اسم لا را مبنی بر فتح بخوانیم، یا به عبارتی لا را لای نفی جنس قرار دهیم، به این معناست که هیچ مردی در خانه نیست و در تاکیدش هم گفته می‌شود: «بل امرأة» بلکه یک زن در خانه است. ولی اگر گفتیم: «لا رجل فی الدار» و لا را لای شبیه به لیس قرار دادیم، ممکن است که دال بر نفی جنس باشد که توضیح آن گذشت، و ممکن است برای نفی وحدت باشد به این معنا که یک مرد در خانه نیست که در تاکید آن به طور مثال گفته می‌شود: «بل رجلین» بلکه دو مرد هست.^۲

نتیجه

لا نفی جنس و لا شبیه به لیس هم از لحاظ لفظی و هم از لحاظ معنوی دارای تفاوت‌هایی هستند. لا نفی جنس مانند حروف مشبّهة بالفعل عمل کرده و اسمش را منصوب و خبرش را مرفوع می‌کند و برای عمل کردن خود شرایطی دارد که در صورت فقدان برخی از آن‌ها عمل نکرده و در صورت فقدان برخی، علاوه بر اینکه عمل نمی‌کند باید در کلام تکرار شود. ولی لا شبیه به لیس مانند افعال ناقصه اسم خود را مرفوع و خبرش را منصوب می‌کند و همچنین برای عمل کردن شرایطی دارد که نبود بعضی آن، موجب اهمالش می‌گردد. از لحاظ معنوی نیز لا نفی جنس نص در معنای نفی جنس است ولی لا شبیه به لیس بین نفی جنس و یا نفی وحدت و یا تشبیه و جمع اشتراک دارد که قرائن مستعمل فیه آن را مشخص می‌کنند.

۱. النحو الوافی ج ۱ ص ۵۴۵ - ۷۴۵

۲. ر. ک مغنی الادیب ص ۹۴۲

منابع

- قرآن کریم
- مغنی الادیب، ابن هشام - عبدالله ابن یوسف، نشر مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، سال ۱۴۴۰ق، محققین: ابو القاسم علی دوست، سید قاسم حسینی، محمد رضا نائینی، غلام علی صفایی. مصحح: علی رضا رنجبر.
- البهجة المرضية، سیوطی - عبد الرحمن ابن ابی بکر، نشر موسسه دار الهجرة، ۱۴۳۸ق.
- بداية النحو، صفایی بوشهری - غلام علی
- النحو الوافی، حسن - عباس، ناشر: بی جا بی نا، سال ۱۴۲۲ق

بررسی موصولات حرفی از حیث عمل و نقش آنها در معنا و بررسی فروق میان موصولات حرفی و اسمی

✍ ابوالفضل رفیعی خیرآباد *

چکیده

موصولات حرفی یکی از اقسام کلمه در زبان عربی است. چگونگی اثرگذاری و مباحث پیرامون موصولات حرفی در این مقاله مطرح شده است. در این تحقیق سعی شده فرق‌های میان موصول حرفی و اسمی بیان شود. از همین مطلب، هدف این مقاله هم مشخص می‌شود و آن موشکافی تأثیر موصولات حرفی در کلام و مباحث پیرامون آن و تطبیق با آیات قرآن کریم است. همچنین هدف از بیان فرق‌های موصولات حرفی و اسمی، جلوگیری از اشتباه طالب علم در برخورد با این دو نوع از کلمه است که دارای یک سری اشتراکات نیز هستند. در این مقاله ابتدا به بررسی معنی موصول پرداخته شده است. سپس تفاوت‌های موصول حرفی و اسمی بیان شده سپس به صورت جداگانه موصولات و ویژگی‌های آنها بررسی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: موصول حرفی، تأویل به مصدر، موصولات، اعراب محلی، موصول اسمی، صله.

مقدمه

عربی از کامل‌ترین زبان‌های جهان است که دارای شاخه‌های مختلفی است. از اصلی‌ترین عناصر تشکیل دهنده این زبان، کلمه است که در دو علم صرف و نحو به مباحث آن پرداخته می‌شود. کلمه دارای سه قسم است. اسم و فعل و حرف که هر کدام از این اقسام انواعی دارند. گاهی ممکن است که یک نوع از اقسام کلمه با نوع دیگر از قسم دیگر کلمه تشابه لفظی داشته باشند. موصولات اسمی و حرفی از این قسم هستند. در این موارد ممکن است که مخاطب به اشتباه بیفتد و از تحلیل درست این دو قسم باز بماند؛ زیرا که هم تشابه اسمی دارند و هم تشابه در جزییات؛ مثل اینکه هر دو صله و موصول دارند. در این تحقیق کوشش شده مواردی که موصولات حرفی ممکن است با موصولات اسمی اشتباه شوند از طریق بیان ویژگی‌های هر کدام مشخص شود. در این تحقیق ابتدا به بررسی معنای لغوی موصول پرداخته شده سپس فرق‌های موصولات حرفی و اسمی بیان شده و سپس ویژگی‌های آن‌ها مطرح شده است. در میان منابع تتبع شده فقط کتاب نحو الوافی به روشنی به این موضوع پرداخته است که البته امتیاز این تحقیق نسبت به نحو الوافی استفاده کردن نکات بیشتر از محققین دیگر و استفاده از امثله قرآنی تا حد امکان بوده است. همچنین در این تحقیق از کتبی مانند مغنی الادیب و موسوعه النحو و الصرف و الاعراب و بدایه النحو استفاده شده است.

فصل اول) بررسی لغوی کلمه موصول و بیان فروق میان موصول حرفی و اسمی

کلمه موصول اسم مفعول ثلاثی مجرد از ریشه وصل است و اگر اراده شود که معنای درست این کلمه فهمیده شود، باید ابتدا ریشه این کلمه مورد بررسی قرار گیرد. لسان العرب اینگونه می‌گوید: وصل: وصلت الشی وصلا. ضد الهجران. اینگونه فهمیده می‌شود که وصل به معنای رسیدن است و متضاد کلمه هجران که در ادبیات فارسی نیز استعمال می‌شود که معنای دوری دارد.

در کتاب مصباح‌المنیر به این صورت مطرح شده است: وصلت الیه، اصل موصولا، وصل الی الخبر، وصلت الشی بغیره. در این کتاب هم معنای رسیدن در نظر گرفته شده

برای وصل. در باقی کتب نیز که در این پژوهش از آن استفاده شده هم همین معنا به کار برده شده است. از آنجا که کلمه موصول، اسم مفعول است باید به صورت اسم مفعولی معنا شود. در کتاب بدآیه النحو اسم مفعول اینگونه بیان شده است «اسم مشتقی است که دلالت می‌کند بر آن چیزی که فعل بر آن واقع شده در حالی بر معنای حدوثی است» طبق این تعریف از اسم مفعول، موصول یعنی رسیده شده، مورد رسیدن واقع شده. حال سؤال پیش می‌آید به چه چیزی رسیده شده و وصل شده است؟ پاسخ داده می‌شود که به صله چسبیده و از آنجا که هم موصول صرفی و هم موصول نحوی به صله چسبیده‌اند به هر دوی آن موصول می‌گویند.

قبل از بیان فروق موصولات حرفی و اسمی، ابتدا مصادیق مشهور هر دو نوع نام برده می‌شود تا مطالعه‌کننده با این مصادیق آشنایی پیدا کنند. از معروف‌ترین موارد موصول اسمی عبارت‌اند از: الذی، اللذان، الذین، التی، اللتان، اللواتی، به این موارد موصولات مختص گفته شده و به من، ما، ذا، ال، ای موصولات مشترک می‌گویند. همچنین از مشهورترین مصادیق موصولات حرفی می‌شود به: ان، انّ، ما، لو وکی اشاره کرد. این تقسیم‌بندی در کتاب بدآیه النحو به آن اشاره شده و همچنین سیوطی در کتاب شرح الفیه به آن اشاره کرده است.

فروق میان موصولات اسمی و حرفی

موصولات اسمی و حرفی ۷ فرق اساسی دارند:

۱. اولین فرق بارز این این دو دسته از کلمات اسم و حرف بودنشان است.
۲. موصولات اسمی به غیر از ای، باید مبنی باشند و اعراب ظاهری نمی‌پذیرند و فقط اعراب محلی دارند ولی موصولات حرفی نه اعراب ظاهری قبول می‌کنند و نه اعراب محلی، از این جهت که حرف شأنیت اعراب گرفتن را ندارد. الحمد لله الذی صدقنا وعده؛ در این آیه قرآن الذی دارای اعراب محلی جر است، چون صفت الله است. در آیه «الم تر انّ الله انزل من السماء ماء» در این مثال انّ نه اعراب محلی دارد و نه اعراب ظاهری.
۳. صله موصول اسمی حتماً به عائد نیاز دارد ولی صله موصول حرفی به عائد نیاز ندارد. در همین دو مثال گذشته در آیه اول صدقناه عائد به ما قبل هست ولی در مثال دوم هیچگونه عائدی به الم تر نیست.

۴. موصول حرفی باید صله خود را به گونه‌ای تغییر دهد که مصدر شود و به آن مصدر، مصدر مبسوک می‌گویند. یعنی مصدر قالب‌ریزی شده. ولی این ویژگی در صله موصولات حرفی وجود ندارد.

۵. بعضی از موصولات حرفی مانند لو و ما بر سر افعال جامد در نمی‌آیند مگر بر سر سه فعل خلا و عدا و حاشا «چون اصل این سه فعل هم مترادف هست» فقط بر سر افعال متصرف در می‌آیند. البته که این سه فعل را هم به نحو مشتق تأویل می‌برد.^۱

۶. موصول اسمی به غیر از ال می‌تواند حذف شود،^۲ اما موصول حرفی نمی‌تواند حذف شود به غیر از آن که در بعضی از موارد وجوبی و در بعضی از موارد به صورت جوازی حذف می‌شود. البته هم در حالت وجوب و هم در حالت جواز مصدر سازی می‌کند.

۷. صله موصول حرفی آن می‌تواند جمله طلبیه واقع شود ولی سائر موصولات حرفی و اسمی چنین نیستند. ابن هشام در مغنی ذکر کرده «کتبت الیه بان قم»؛ که توضیح آن در ادامه خواهد آمد. حال که فروق میان موصولات حرفی و اسمی بیان شد، نوبت به آن می‌رسد که هر کدام از موصولات حرفی بیان شود و درباره هر کدام و ویژگی آنها به صورت جداگانه بحث شود.

فصل دوم) بررسی موصولات حرفی

أن

در تمامی موصولات این سؤال مطرح است که آیا این موصول عامل است و عملی در کلام می‌کند و یا اینکه مهمل است. آن از حروف عامل است و به آن حرف ناصب نیز می‌گویند. نکته دیگری که درباره آن مطرح است این است که صله آن فقط جمله فعلیه است و بر سر هر سه نوع فعل طبق نظر حسن عباس و ابن هشام و سیبویه داخل می‌شود و فقط جمله فعلیه را تأویل به مصدر می‌برد. مثال ماضی به این گونه است: لولاً أن من الله علينا لخسف بنا. مثال أمر: کتبت الیه بأن قم.

طبق مطالبی که تا اینجا مورد بحث واقع شده، این مطلب روشن است که خود آن نه اعراب ظاهری می‌گیرد و نه اعراب محلی، بلکه با تأویل بردن جمله ما بعد به مصدر و

۱. مراجعه شود به ج ۲ نحو الوافی باب انشاء ص ۳۸ یا باب حال ص ۴۸

۲. مراجعه شود به ج ۳ ص ۵۳۳ نحو الوافی

تبدیل کردن آن به مصدر نقش خود را در معنی ایفا می‌کند و اینگونه در معنی اثر گذار هست. حسن عباس در نحو الوافی اینگونه درباره تأویل بردن می‌گوید «وقتی که آن مابعد خود را تأویل به مصدر می‌برد، این مصدر بی‌نیاز کننده از آن و صله است و این مصدر اعراب‌های مختلف را به صورت محلی می‌گیرد». به مقوله تأویل بردن به مصدر پیش از این هم در این مقاله به آن اشاره شده و شاید برای مطالعه‌کننده محترم سؤال پیش آید که تأویل بردن به مصدر یعنی چه.

در ادبیات عرب یکی از تقسیم‌بندی‌هایی که برای اسم بیان می‌کنند تقسیم به اسم صریح یا مؤول است. اسم مؤول یعنی جمله‌ای که به واسطه یکی از حروف مصدری مثل آن تأویل به مصدر می‌رود و اعراب محلی می‌پذیرد.^۱ حال که معنی تأویل بردن مشخص شد به بررسی سه مثال با سه اعراب مختلف که درباره آن است می‌پردازیم؛

مثال اول اعراب رفع؛ ان تصومو خیر لکم. هنگامی که صله جمله فعلیه است، روش تأویل بردن اینگونه است که مصدر فعل اضافه به فاعل می‌شود.^۲ در این مثال اینگونه می‌شود، صومکم خیر لکم. در این مثال اعراب محلی این جمله که تأویل به مصدر می‌رود رفع است، چون مبتدا هست.

نصب: یقولون نخشی ان تصیبنا دائره. که در این مثال هنگامی که تأویل برده شود، اصابت به نا می‌شود و مفعول نخشی هست.

جر: من قبل ان یاتی احدکم الموت. که در این مثال اینگونه می‌شود: من قبل ایتاء احدکم الموت.

نکته دیگری که درباره آن وجود دارد این است که اگر صله آن فعل مضارع واقع شود، زمان فعل مضارع را مختص به آینده و استقبال می‌کند که به نظر می‌رسد این مطلب مورد اتفاق اکثر نحویون هست.^۳

اولین اختلافی که درباره آن مطرح می‌شود این است که «أن»ی که بر امر و ماضی داخل هست، همان آنی نیست که داخل بر مضارع هست. جمهور نحویین قایل به یکی بودن و

۱. مراجعه شود به نهایه النحو

۲. مراجعه شود به بدایه النحو، موصولات حرفی

۳. مراجعه شود به موسوعه

اتحاد آن بر سر هر سه نوع فعل هستند ولی ابن طاهر از نحوین آندلسی با دو دلیل قائل به غیریت و عین هم نبودن این دو آن است و می‌گوید آن داخل بر فعل ماضی و امر مانند آن داخل بر فعل مضارع مصدریه نیست. دلیل اول ابن طاهر این است که هنگامی آن داخل بر فعل مضارع می‌شود، زمان آن را مختص به آینده و استقبال و آینده می‌کند و هر کلمه‌ای که فعل مضارع را مختص به آینده می‌کند، بر سر غیر از مضارع داخل نمی‌شود مثل سین و سوف؛ پس آن داخل بر ماضی و امر مصدریه نیستند. دلیل دوم ابن طاهر این است که اگر آن داخل بر ماضی و امر مصدریه هستند، پس حتما حکم می‌شد که موضع فعلی فعل مضارع و امر بعد آن منصوب است. شاهد او مجزوم بودن محل فعل ماضی است که بعد از آن شرطیه واقع می‌شود. یعنی آن داخل بر ماضی شرطیه است، چون حکم به مجزوم بودن محل آن شده است. پس آن داخل بر ماضی و امر مصدریه نیستند.

ابن هشام جواب اشکال اول او را این گونه بیان می‌کند که دلیل ابن طاهر کامل و تمام نیست، زیرا نون تاکید، فعل مضارع را به استقبال تبدیل می‌کند، لکن اختصاص به آن ندارد، و به فعل امر نیز به طور بسیار شایع و زیاد ملحق می‌شود. به اشکال دوم ابن طاهر هم اینگونه پاسخ می‌دهد که حکم به جزم محل فعل ماضی بعد از آن شرطیه به خاطر تأثیر آن بر معنای آن فعل ماضی هست و زمان فعل ماضی را به استقبال تغییر می‌دهد. پس به خاطر همین است که محل ماضی و امر به آن مصدریه، نصب نیست، زیرا که تغییر در زمان فعل نمی‌دهد. بنابراین قیاس این کلمه با آن شرطیه درست نمی‌باشد.^۱ می‌توان نتیجه گرفت که اداتی که باعث تغییر در زمان فعل شوند، عمل هم می‌کنند.

در اینجا اگر اشکال شود که سین و سوف باعث تغییر زمانی در فعل می‌شوند ولی عمل در فعل نمی‌کنند، پاسخ داده می‌شود که تأثیر زمانی، مقتضی عمل هست در جایی که مانع نباشد؛ در حالی که در سین و سوف مانع وجود دارد و مانع این است که سین و سوف به منزله جزء کلمه هستند و جزء کلمه در خود کلمه عمل نمی‌کند و سوف هم حمل بر سین می‌شود، هرچند جزء کلمه نیست.^۲

اما مطلب دوم که پیرامون آن بین نحوین اشکال می‌شود، این است که آن مصدریه

۱. مغنی الادیب، ص ۵۷ و ۴۷. شرح مغنی. استاد صفایی بوشهری. جلد ۱ ص ۱۲۲ و ۲۲۲

۲. شرح مغنی الادیب استاد صفایی بوشهری. ص ۲۲۲

داخل بر فعل امر می‌شود یا خیر، ابو حیان از نحوین آندلس و از معاصرین ابن هشام است، به نظر ابن هشام و سیبویه که حسن عباس هم با این دو هم نظر هستند اشکال می‌کند و می‌گوید: هر چند که آن مصدریه بر فعل ماضی و مضارع داخل می‌شود لکن اصلاً داخل بر فعل امر نمی‌شود و اگر در عبارت‌ها و مثال‌ها آن بر سر فعل امر هست، آن آن، آن تفسیریه است.

ابو حیان برای ادعای خود دو دلیل می‌آورد. دلیل اول این است که اگر فعل امر به همراه آن مصدریه تأویل به مصدر روند، معنای امریت و انشاء خود را از دست می‌دهد، زیرا «آن اضرب» تأویل به «الضرب» می‌رود و اصل عدم تخالف مؤول و مؤول الیه است. بنابراین آن داخل بر فعل امر، مصدریه نیست. دلیل دوم او نیز این است که آن و فعل امر در ترکیب نمی‌تواند فاعل و مفعول واقع شود. در حالی که اسم مؤول این ویژگی را دارد که فاعل و مفعول واقع شود. در مثال «أعجبنی أن قم» نمی‌تواند فاعل باشد و در مثال «کرهت أن قم» هم نمی‌تواند مفعول باشد. پس این آن، آن مصدریه نیست.

در جواب اشکال اول ابن هشام می‌گویند: این دلیل نقض می‌شود به خاطر اینکه اگر فوت شدن معنای فعل، مانع از تأویل به مصدر بردن و نبودن آن مصدریه باشد، فعل ماضی و مضارع نیز در هنگام تأویل برده شدن به مصدر معنای ماضویت و مضارعیت خود را از دست می‌دهند. پس با این دلیل، آن داخل بر ماضی و مضارع هم مصدریه نیست.^۱ در جواب اشکال دوم نیز ابن هشام اینگونه پاسخ می‌دهد «اینکه آن و فعل امر در این دو مثال نمی‌توانند فاعل و مفعول شوند، به خاطر اشتباه بودن خود مثال‌ها است. زیرا کراهت و تعجب دو امر باطنی هستند که به واسطه اشیائی که در بیرون واقع شده‌اند «ماضی» و یا واقع می‌شوند «مضارع» ایجاد و انشاء می‌شود. پس تعلیق این دو فعل به فعل امر واقعیتی جز طلب وجود فعل در خارج ندارد، اشتباه است. سپس ابن هشام در اینجا یک جواب نقضی هم می‌دهد که اگر سخن ابو حیان درست باشد، دیگر کی هم مصدریه نمی‌تواند باشد؛ زیرا کی مجرور واقع می‌شود. مثل لکی لا تأسوا. شاید برای مطالعه‌کننده محترم سؤال پیش آید که چگونه فعل امر تأویل به مصدر

۱. مغنی الادیب ص ۴۷ و ۵۷. نحو الوافی جلد ۱ ص ۹۶۳. شرح مغنی. صفای بوشهری ص ۳۲۲

می‌رود. حسن عباس در نحووافی از قول صاحب کشف مثالی بیان می‌کند: انا ارسلنا نوحا الی قومه أن انذر قومک؛ که تأویل آن اینگونه می‌شود: انا ارسلنا نوحا الی قومه بالامر بالانذار. پس از تمام شدن مباحث پیرامون آن، مباحث پیرامون آن بحث می‌شود و بعد از آن باقی موارد موصولات حرفی.

آن

آن یکی دیگر از موصولات حرفی است. همانگونه که بیان شد، موصولات حرفی یا عامل‌اند و یا غیر عامل. آن از حروف عامل است و از ویژگی‌های مختص آن بین موصولات حرفی این است که داخل بر جمله اسمیه می‌شود. آن اسم و خبر می‌گیرد و همیشه نصب به اسم می‌دهد و رفع به خبر. مثال: ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء. در این مثال الله، اسم آن است و جمله فعلیه بعد آن خبر است. نحوه به تأویل بردن صله آن دارای تفصیلاتی است که در این مقاله مطرح می‌شود.

اگر صله آن، جمله اسمیه باشد دو حالت دارد. حالت اول این است که خبر آن مشتق باشد. اگر خبر آن مشتق باشد، مصدر خبر به اسم اضافه می‌شود. مثال: الم تر أن الله أنزل من السماء ماء. که مصدر خبر که انزال است اضافه به الله می‌شود. الم تر انزال الله من السماء ماء. اگر خبر جامد باشد، مصدر یکی از افعال عموم (کون) در ابتدای کلام بعد از حذف آن آورده می‌شود، زیرا تمامی خبرهای جامد می‌توان با ضمیمه افعال یا شبه فعل عموم آنها را اسناد به مبتدا و مخبر عنه داد، چون دلالت بر صرف وجود می‌کنند و تمام خبرها نیز برای مبتدایشان موجوداند و آنگاه «کون» اضافه به اسم آن می‌گردد و خبر آن برای «کون» قرار داده می‌شود. به عنوان مثال زید قائم را می‌شود گفت: کون زید قائما. در مثال قرآنی آمده است: آن هذا صراطی مستقیما. در اینجا اگر بخواهیم تأویل به مصدر ببریم اینگونه می‌شود: کون هذا صراطی مستقیما. شایان ذکر است که در مواردی هم که خبر جار و مجرور است، مصدر خبر محذوف اضافه به اسم شود؛ زیرا جار مجرور زمانی که خبر واقع می‌شوند، متعلق به محذوف‌اند و این متعلق محذوف یا فعل است و یا مشتق از فعل است. نکته دیگری که درباره آن قابل بحث است؛ این است که گاهی آن خفیفه می‌شود و آن می‌شود و به اصطلاح به این آن، آن مخففه از مثقله می‌گویند. این آن نیز عامله است

ولی برای اینکه عمل کند سه شرط ذکر شده است. اول اینکه بعد فعل یقینی یا نازل منزله یقینی قرار گیرد. مانند: علم از افعال یقینی و ظنّ از افعال نازل منزله یقینی. شرط دوم آن این است که اسم آن محذوف باشد. البته اکثر نحویین قائل هستند که باید ضمیر محذوف باشد، یا همان ضمیر شأن باشد. و شرط سوم آن هم این است که خبر جمله باشد. اگر ما بعد آن خفیفه از مثقله جمله فعلیه باشد، بهتر آن است که بین آن و آن فعل واسطی باشد. این واسطه‌ها پنج تا هستند؛ قد: نعلم ان قد صدقتنا. حرف تنفیس: علم ان سیکون. حرف النفی: ایحسب ان لم یره احد. اداه شرط: اعلم ان لو اجتهد الصالب لنجح. رب: علمت ان رب ثرثار قوصص. البته در اینجا استثنائاتی وجود دارد که در کتب نحوی به آن پرداخته‌اند. تفاوت این آن با آن در این است که آن به خاطر ثقات بیشتر تاکید بیشتری دارد.

ما

ما، از حروف مصدریه است که عمل نمی‌کند. مشهور بین نحویین این است که بر جمله فعلیه داخل می‌شود. کیفیت تأویل بردن آن هم به مصدر مانند آن است. تقسیمی که در منابع تتبع شده در مورد ما وجود دارد، تقسیم به ما مصدریه زمانیه و غیر زمانیه است. در اینجا سؤال پیش می‌آید که در چه زمانی زمانیه است و در چه زمانی غیر زمانی. اگر مابعد ما چیزی ذکر شود که دال بر زمان است، ما مصدریه است. یعنی ما به همراه صله اش، جانشین از ظرف زمان هست و محل آن نصب است. مثال «ما» ی مصدریه زمانی این آیه از قرآن هست «و اوصانی بالصلاه و الزکاه مادمت حیا». در این آیه به خاطر اینکه مابعد ما، دال بر زمان وجود دارد و آن کلمه دمت هست که از افعال ناقصه هست، ظرف واقع شده است. اگر این آیه شریف تأویل به مصدر برود، اینگونه می‌شود: مده حیاتی. ولی اگر مابعد ما، دال بر زمان وجود نداشته باشد، مصدریه غیر زمانیه است و به حسب عوامل، صله اش نقش می‌گیرد مثل «ضاقت علیهم الارض بما رحبت» که در اینجا اگر تأویل به مصدر رود، اعراب آن مجرور به حرف جر است.

کی

موصول بعدی که در این مقاله به آن پرداخته می‌شود، کی هست. کی از موصولات مهمله است. صله آن همیشه فعل مضارع است و به قولی زمان فعل مضارع را مختص به آینده می‌کند.^۱ نحوه تأویل به مصدر بردن آن هم همانند آن است. نکته‌ای که در باره کی می‌توان بحث کرد، این مطلب است که حتماً باید بر سر کی مصدریه به صورت ظاهر یا مقدر، لام تعلیلیه ذکر شود.^۲ مثال برای لامی که به صورت ظاهر ذکر شده: لکی لاتأسوا. مثال برای لامی که مقدر است قبل کی: کی لایکون دولة. خود کلمه کی وقتی اقسامش بیان می‌شود، یکی از آن اقسام حرف تعلیلیه بودن و بمنزله لام بودن هست. مثل: کیمه در اینجا کی جانشین لام تعلیلیه شده و داخل بر ما استفهامیه شده. در واقع اصل این مثال به این نحو است: لمه. به همین خاطر در مثال لکی لاتأسو، ثابت می‌شود که کی، کی مصدریه است؛ چون دو حرف تعلیل بر سر هم نمی‌آیند. در مثال «کی لایکون دولة» وجه دیگر نیز وجود دارد. و آن این است که کی، حرف تعلیل باشد و آن مصدریه را در تقدیر گرفته شود.

لو

آخرین موصول حرفی که در این مقاله به آن پرداخته می‌شود، لو است. اکثر نحویین این حرف را به عنوان حرف مصدریه قبول نکرده اند.^۳ از نحویین أبوعلی و أبوالبقا و التبریزی و ابن مالک مصدریه بودن این حرف را قبول دارند. صله لو فقط جمله مضارعه و ماضویه است که بر فعل امر هم داخل نمی‌شود و همچنین لو از حروف غیر عامل و مهمل است. نحوه به تأویل رفتن آن هم مانند آن مصدریه است. همچنین در بعضی از منابع ذکر شده که اگر بر سر مضارع داخل شود، زمان آن را مختص به استقبال می‌کند.^۴ نکته‌ای که درباره لو وجود دارد این است که اکثر وقوع لو مصدریه، بعد از فعل وّ یوّد است مثل: وّو لو تدهن فیدهنون.

۱. موسوعه الصرف و النحو و الاعراب.

۲. موسوعه. مغنی

۳. مغنی. نحو الوافی.

۴. موسوعه

نتیجه

بررسی موصولات حرفی در این مقاله به پایان رسید و می‌شود در باره اثر موصولات حرفی در معنا اینگونه نتیجه گرفت که خود موصولات حرفی نقش مستقیمی در معنا ندارند بلکه به واسطه به تأویل بردن یک جمله به مصدر و ساختن یک اسم مؤول، در معنای کلام تأثیرگذار هستند.

انتصاب و انتخاب در اسلام و جمهوری اسلامی ایران

محمد متین محمدی*

مقدمه

نکته‌ای که در این مقاله سؤال اصلی است، این است که ما در طول اسلام هیچ کجا نمی‌بینیم که در رابطه با بزرگان انتخابی از جانب مردم صورت بگیرد بلکه سرتاسر انتصاب است؛ برای مثال یکی از ادله ما بر ولایت امیرالمؤمنین (علیه السلام) این است که ولایت چیزی نیست که عده‌ای مانند سقیفه بیابند و کسی را به عنوان جانشین انتخاب کنند. این در حالی است که ما در جمهوری اسلامی عکس آن را می‌بینیم و انتخاباتی (مانند ریاست جمهوری و ...) تماماً از جانب مردم است و حتی بدین صورت نیست که مثلاً بزرگانی بیابند و اشخاص را انتخاب کنند (الا تأیید یارد صلاحیت ایشان). برای پاسخ به این اشکال ابتدا لازم است تأملی در بحث ولایت فقیه بشود. مجلس خبرگان کمیسیون‌ی دارد به نام کمیسیون تحقیق؛ تحقیقش هم طبق خود اصل قانون اساسی است، تحقیق در این است که آیا این رهبری که خبرگان یک روزی تشخیص دادند که او حائز شرایط هست یا خیر. آنها باید تشخیص بدهند که این رهبر آیا علمش

* طلبه پایه چهارم مدرسه علمیه امراللهی

که آن روز تشخیص دادند مجتهد است باقیست یا نه چون ممکن است انسان دچار نسیان شود خب از صلاحیت می افتد آن روز تشخیص دادند که این شخص عادل است آیا به عدالت باقی است یا نه؟ اگر چنانچه خدای نکرده از او گناهی سر بزند از عدالت ساقط می شود. سوم: آن روز تشخیص دادند او مدیر و مدبر است و توانایی دارد حالا باید ببینند که آیا توانایی اش باقی مانده؟ آن روز اشتباه نکرده اند یا اگر آن روز توانا بوده از توانایی نیفتاده؟ این جزو قانون اساسی است. زمان امام، حتی امثال حضرت آیت الله خامنه ای هم جزو همین مجلس بوده اند.

نظر امام خمینی در رابطه با ولی فقیه

«اگر فرد لایقی که دارای این دو خصلت باشد به پا خاست و تشکیل حکومت داد، همان ولایتی را که حضرت رسول در امر اداره جامعه داشت دارا می باشد و بر همه مردم لازم است که از او اطاعت کنند».

این توهّم که اختیارات حکومتی رسول اکرم ﷺ بیشتر از حضرت امیرالمؤمنین (ع) بود، یا اختیارات حکومتی حضرت امیر (ع) بیش از فقیه است، باطل و غلط است. البته فضایل حضرت رسول اکرم بیش از همه عالم است و بعد از ایشان فضایل حضرت امیر (ع) از همه بیشتر است لکن زیادی فضایل معنوی، اختیارات حکومتی را افزایش نمی دهد. همان اختیارات و ولایتی که حضرت رسول و دیگر ائمه صلوات الله علیهم، در تدارک و بسیج سپاه، تعیین ولایت و استانداران، گرفتن مالیات و صرف آن در مصالح مسلمانان داشتند، خداوند همان اختیارات را برای حکومت فعلی قرار داده است؛ منتها شخص معنی نیست، روی عنوان عالم عادل است.

نظر مقام معظم رهبری در بحث انتخاب و انتصاب در اسلام

در اسلام راه تعیین حاکم و ولی امر، فقط انتخاب نیست، بلکه دو راه وجود دارد؛

نصب

یکی نصب الهی است. که نصب در اسلام و در تشیع، نصب توسط اشخاص نیست؛ یعنی هیچ کس، هیچ حاکمی، حتی آن حاکمی که خود او منصوب از قبل خداست، خود

او حق ندارد کسی را نصب کند. نصب پیغمبر یا نصب امام، از این جهت که حکایت می‌کند از نصب خدا، دارای اعتبار است.

یکی این راه، که به اعتقاد ما پیغمبر اکرم امام بعد از خودش را و امیرالمؤمنین را نصب کرد، و در دوره امامت معصوم، که دوران دوازده امام شیعه است، تعیین ولی امر به وسیله نصب انجام گرفت. حالا در هنگامی که نصب انجام می‌گیرد، بیعت تأثیر دارد یا ندارد، بحث دیگر و بحث دقیقی است.

انتخاب

یک راه دیگر، راه انتخاب است. انتخاب کجاست؟ انتخاب در یکی از دو جاست؛ یکی در آنجایی که نصب وجود ندارد، مثل دوران غیبت. در دوران غیبت، کسی منصوب خدا نیست. آنجا معیارهایی معین شده، نصب فقها به معنای تعیین معیار است، که ائمه علیهم السلام در متون روایت و احکامی که بیان کردند، ملاکها و معیارهایی را برای حاکم اسلامی مشخص کردند. در چهارچوب این ملاکها و معیارها، مردم امام را انتخاب می‌کنند و گزینش می‌کنند. پس انتخاب، یکی در آنجایی است که نصب وجود ندارد و جای نصب نیست، مثل دوران غیبت. و دیگر در آنجایی است که اگر نصب هم هست، به نصب عمل نشده است؛ مثل دوران خلافت امیرالمؤمنین، که امیرالمؤمنین بنا به اعتقاد خود او و به اعتقاد یاران و پیروان او، منصوب از قبل پیغمبر بود، پیغمبر هم او را به حکم خدا نصب کرده بود. لکن در واقعیت تاریخی، این نصب مورد قبول قرار نگرفت، مورد عمل واقع نشد، و کار به آنجایی رسید که مردم در یک برهه‌ای از زمان، آمدند به امیرالمؤمنین مراجعه کردند، اصرار کردند، از آن حضرت تقاضا کردند که خلافت را بپذیرد و به اجماع امت تقریباً امیرالمؤمنین انتخاب شد به خلافت و ولایت امر. این هم یکی از آنجاهایی است، که انتخاب مردم نافذ است. لذا امیرالمؤمنین استناد می‌کند برای اثبات خلافت خود به مراجعه مردم، به بیعت مردم، به اینکه مردم او را خواسته‌اند. و از او تقاضا کردند و با او بیعت کردند.

کشورهای غربی که برای مردم حق رأی قائلند، معتقدند که مصلحتی ورای خواست مردم و اراده آنها وجود ندارد. اسلام برای مردم حق حاکمیت را به خودی خود و به ذات

قائل نیست، حق حاکمیت را برای خداست. آن که میتواند برای مردم قانون وضع کند، او خداست. آن که می‌تواند ملاکهای اجرای قانون را معین کند، خداست. مالک امور مردم، جز خدا دیگری نیست. پس یک سلسله اصول و ضوابط و معیارهایی در اسلام هست که چهار چوب این معیارهاست که اعتبار میدهد به حق رأی مردم، و اگر در خارج از این چهار چوب و دور از این ملاکها و معیارها مردم انتخاب بکنند، این انتخاب حجیتی ندارد. اگر فرض کنیم که مردم به سراغ یک پیشوا یا رئیس فاسد فاسق کافر دور از معیارهای اسلامی بروند، اگر اتفاق نظر هم بر او قرار بگیرد، این از نظر اسلام ممضا نیست. اسلام این را یک حاکمیت اسلامی به حساب نمی‌آورد، ولو آن مردم مسلمان باشند. باید بروند به سراغ عادل، به سراغ متقی، به سراغ عالم، به سراغ انسانی که دارای بینش لازم است، شرایط حکومت کردن را دارد، خلاصه در چهارچوب شرایط اسلامی است، که این انتخاب حجیت پیدا می‌کند. اگر مردم در میان دو نفر، سه نفر، ده نفر انسانی که دارای این شرایط هستند، یکی را انتخاب کردند، این حجیت دارد.

یک روایت، روایت امیرالمؤمنین است که در کتاب معروف سلیم بن قیس هلالی نقل شده. در آنجا از قول امیرالمؤمنین این جور نقل شده که «و الواجب فی حکم الله و محکم الإسلام علی المسلمین بعد ما یموت امامهم أو یقتل»، وقتی که رئیس یک جامعه و حاکم یک کشور و یک امت اسلامی از دنیا برود یا کشته بشود، واجب است بر مردم، به حکم اسلام و به حکم خدا، اینکه «أن لا یعملوا عملاً ولا یحدثوا حدثاً ولا یقدموا یداً ولا رجلاً ولا یبدءوا بشیء قبل أن یختاروا لأنفسهم امام»، هیچ کاری مردم نباید بکنند، هیچ اقدامی را شروع نباید بکنند، هیچ اقدامی را شروع نباید بکنند به هیچ عمل بزرگ و کوچکی دست نباید بزنند در هیچ کار سرمایه گذاری نباید بکنند، تا اینکه یک امامی را معین بکنند. اینجا مسئله اختیار دارد. یعنی گزینش حاکم برای جامعه اسلامی و رئیس امت اسلامی، به عنوان یک واجب برای مردم معرفی شده، آن هم واجبی با این اهمیتی که باید از مردم او را جلوتر بیندازند و مقدم بدانند و به او اقدام بکنند. آن وقت شرایط آن رئیس کشور اسلامی را ذکر کرده: «اماماً عفیفاً عالماً ورعاً عارفاً بالقضاء و الشئة یجمع امرهم»، تا آخر حدیث اینجا تعبیر، تعبیر اختیار است، یعنی انتخاب و گزینش. یک روایت دیگری باز از

قول امیرالمؤمنین نقل شده که در روزی که مردم با آن حضرت بیعت کردند که روز جمعه هم بود - حضرت آمدند مسجد، جمعیت بسیار زیادی در مسجد مدینه جمع شده بودند و امیرالمؤمنین با صدای بلند به مردم این جور گفتند؛ فرمودند: «ایها الناس عن ملا و اذن إن هذا أمرکم لیس الأحد فیه حق الا من الهم»، یعنی ای مردم، این مسئله شماست؛ قضیه، قضیه شماست. کاری است متعلق به شما مردم و هیچ کس حقی در این کار، یعنی در خلافت و حکومت ندارد، «الا من امرتم» مگر کسی که شما او را امارت بدهید و حاکمیت بدهید. اینجا هم باز ملاحظه می‌کنید که امیرالمؤمنین، نه در مقام احتجاج با دشمن، نه در مقام مباحثه و مجادله و اخذ به حجت خصم؛ بلکه با مردم خودش، با همان کسانی که او را قبول دارند، با او بیعت کردند، از او تقاضا کردند، که همه چیز را میتواند با آنها صریحا در عناد به آنها می‌گوید که هیچ کس حق ندارد، مگر آن کسی که شما او را امارت دادید. البته روشن است همان طور که گفتیم، این در آنجایی است که به نصب الهی اخذ نشده؛ یعنی امیرالمؤمنین که منصوب خدا و به دست پیغمبر است، به این نصب عمل نشده، حالا که عمل نشده، جز امیر مردم، یعنی امیر کردن مردم و انتخاب مردم، هیچ راه دیگری برای انتخاب کسی وجود ندارد. در یک روایت دیگری که باز از قول امیرالمؤمنین علیه الصلاة والسلام نقل شده، حضرت در نامه‌ای به دوستان خودشان می‌فرمایند که پیغمبر اکرم یک دستوری داد، «عهد الی عهد» پیغمبر به من یک دستوری داد، یک پیمانی از من گرفت، که در آن دستور این جور آمده؛ از جمله که «قان ولو فی عافیة ورجعوا علیک بالرضا قم بأمهم»، یعنی در آنجا پیغمبر گفته: علی جان، اگر امت بر توافق نظر پیدا کردند و دور تو را گرفتند و از تو خواستند و مشکلی به وجود نیامد؛ توجه کنید به اینکه چطور مصالح مهمی وجود دارد، که حتی این مسئله را تحت الشعاع قرار میدهد؛ مثل وحدت عالم اسلام و وحدت امت اسلامی، در آنجایی که نبودن وحدت، کیان اسلام را تهدید می‌کند که در زمان امیرالمؤمنین این جور بود که «قان ولوک فی عافیة» اگر با حرص عافیت، بدون اینکه مشکلی باشد، تشنجی باشد، اختلاف کلمه‌ای به وجود بیاید، جنگ داخلی‌ای درست بشود، مردم دور تو را گرفتند و از تو خواستند، آن وقت «قم بأمهم» آنجا قیام به کار مردم بکن و زمام امور آنها را در دست بگیر. از این روایات و

روایات فراوان دیگری که وجود دارد، حالا ولو بعضی از اینها از لحاظ سند هم مورد تردید باشد، اما از مجموع اینها، کاملاً فهمیده می‌شود که مذاق اسلام این است، که آنجایی که نصب الهی نیست یا نصب الهی معمول به نیست و عمل به آن نشده، آنجا یک راه بیشتر وجود ندارد و آن صدر اسلام - همان طور که ملاحظه کردید - آنجا انتخاب با حجیت پیدا می‌کند و انتخاب مردم در زمان غیبت، مثل دوران ما، آن وقتی که نصبی وجود ندارد انتخاب مردم است. ببینید به مردم اینجا حق رأی داده شده، حق انتخاب داده شده. آن وقت این مردم دیگر فرقی بینشان نیست، زن و مرد هم دیگر ندارد. زن‌ها هم همان قدر حق دارند که مردها حق دارند. جوانها هم همان قدر حق دارند که مردان مسن کارکشته با سابقه حق دارند. حد سن، فقط بلوغ است، همچنانی که در قوانین ما هم همین است. باز هم تأکید می‌کنم که این به معنای نفی آن نظر قطعی و مورد اتفاق شیعه، که خلیفه معصوم و امام معصوم را جز با نصب الهی که به وسیله پیغمبر یا امام معصوم قبل انجام می‌گیرد، حجت نمیدانند؛ این با آن منافات ندارد، این همان است؛ این ادامه اوست. انتخاب مردم در عرض نصب الهی نیست یعنی آن وقتی که خدا کسی را منصوب بکند و قابل عمل و مورد عمل باشد، آنجا انتخاب جایی ندارد اما آن وقتی که مورد عمل قرار نگرفته، مثل صدر اسلام آنجا انتخاب باز حجیت پیدا میکند و انتخاب مردم در زمان غیبت، مثل دوران ما، آن وقتی که نصبی وجود ندارد حجت است.

منابع:

- قرآن
- پرسش و پاسخ (متن کامل پاسخهای حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای به پرسش‌های دانشجویان در ۹ دیدار)
- ولایت فقیه امام خمینی (ره)
- ولایت و حکومت (مقام معظم رهبری)



عبرت‌های آندلس^۱ چرا مسلمانان بعد از ۸۰۰ سال در آندلس شکست خوردند و از شبه جزیره ایبریا اخراج شدند؟

محمدتقی دادخواه تهرانی^۲

مقدمه

آندلس بخشی از شبه جزیره ایبریا در جنوب غربی اروپاست که در سال ۹۲ هجری توسط مسلمانان فتح شد و آنها حدود ۸۰۰ سال بر این سرزمین حکومت کردند. با ورود اسلام به آندلس فرهنگ، تمدن و هنر از شرق عالم اسلامی به سوی غرب جاری شد. فتح آندلس توسط مسلمانان در زندگی عموم مردم آن سرزمین تحولات بسیاری را رقم زد و در قرون اولیه به خصوص آزادی و عدالت را ارزانی مردم آندلس کرد. این دوران را می‌توان آغاز تحول و به نوعی تکامل دانست. با این وجود، حاکمیت مسلمانان بعد از هشت قرن سقوط کرد که بسیاری دلیل عمده آن را فساد و فحشا عنوان کرده‌اند. شبه جزیره ایبریا کجاست و چگونه مسلمانان، آندلس را فتح می‌کنند؟ شبه جزیره ایبریا اکنون شامل دو کشور اسپانیا و پرتغال است که از شمال حدود

۱. خلاصه کتاب «عبرت‌های آندلس» به قلم سعید طالبی‌نیا.

۲. طلبه پایه سوم مدرسه علمیه امراللهی (ع.ج.ه).

۷۰۰ کیلومتر با فرانسه مرز دارد و غرب و جنوبش اقیانوس اطلس است و تنگه جبل الطارق و شرقش هم دریای مدیترانه. مسلمانان در سال ۹۲ هجری (همزمان با دوره امامت امام سجاد علیه السلام) در دوران حکومت بنی‌امیه به ایبریا یورش برده و این شبه جزیره را به فرماندهی طارق بن زیاد فتح کردند. بیشتر سپاه مسلمانان را بربرها یعنی افراد آفریقایی تبار تشکیل می‌دادند.

مسلمانان در شمال آفریقا یعنی مراکش فعلی از تنگه جبل الطارق که البته آن زمان بحرالزقاق نام داشت و بعدها به یاد طارق به این اسم نامیده شد، عبور کرده و وارد خاک اسپانیا و پرتغال شدند و با ویژگی‌ها یعنی ساکنان اصلی شبه جزیره جنگیدند. در نهایت طارق پیروز شده و مسیحیان شکست می‌خورند و مسلمانان بر ایبریا حاکم می‌شوند. یک سال بعد موسی بن نصیر، فرمانده سپاه مسلمانان که از شمال آفریقا فرماندهی را بر عهده داشت و یک عرب بود، وارد آندلس می‌شود. از سال ۹۲ تا ۱۳۸ هجری (۷۱۱ تا ۷۵۷ میلادی) را که ۴۶ سال می‌شود دوره موالیان می‌گویند. در همان سال اول یا دوم خلیفه، موسی بن نصیر را به شام فرا می‌خواند و او هم ثروت و غنائم زیادی را برمی‌دارد و به شام و خدمت خلیفه اموی می‌رود. البته پسرش عبدالعزیز را به عنوان حاکم آندلس معرفی می‌کند که او هم یک سال و هفت ماه حکومت می‌کند. در این دوره ۴۶ ساله، ۲۱ بار حکومت آندلس دست به دست می‌شود و حاکمان عوض می‌شوند.

عبدالعزیز به عنوان والی آندلس در همان یک سال و هفت ماه حکومتش، با بیوه رودریک، پادشاه ویژگی‌ها ازدواج می‌کند و اجیلون رفتارهای مسیحی به او می‌آموزد. مثلاً می‌گوید ما تاج می‌گذاریم و او هم به تبعیت از اجیلون، نوارهایی از طلا و جواهرات به سرش می‌بندد. بعد که عبدالعزیز از حکومت ساقط شد، افراد دیگری تا سال ۱۳۸ هجری حکومت را در دست گرفتند. وقتی در ۱۳۲ هجری حکومت بنی‌امیه ساقط شد و حکومت بنی عباس در شرق عالم اسلامی بر مسند نشست، یکی از خاندان بنی‌امیه به نام عبدالرحمن (به خاطر اینکه وارد آندلس شد به او عبدالرحمن دخیل هم می‌گویند) از شرق یعنی شام فرار می‌کند و خود را به آندلس می‌رساند و سال ۱۳۸ هجری عبدالرحمن حکومت را به دست می‌گیرد.

عوامل شکست

نقش کلیسا و ساکنان محلی آندلس

حکومت‌های محلی

از عوامل مهمی که در شکست حکومت مسلمانان در آندلس نقش اساسی داشت، فعالیت حکومت‌های کوچک مسیحی در شمال آندلس بود. آنان حکومت‌های خود را با استفاده از تفرقه و اختلاف موجود بین حاکمان مسلمان، ایجاد کرده بودند. لازم به یادآوری است که از زمانی که ارباب کلیسا، خطر گسترش و نفوذ اسلام را در اروپا احساس کردند، همسو با پادشاهان اروپایی همچون شارلمانی در فرانسه، خود را برای حمله به آندلس آماده کرده بودند، ولی وجود کوه‌های پیرنه در جنوب فرانسه و شمال اسپانیا، سدّی طبیعی در برابر آنان بود و جلوی نفوذ آنان را می‌گرفت. با این حال، آنان از پا ننشسته و به استحاله‌ی حکومت مسلمانان اقدام کردند. از سوی دیگر، حکومت‌های محلی را تقویت نمودند. از سوی دیگر همین حکومت محلی مسیحی با ایجاد ارتباط نزدیک با همدیگر و برقراری پیمان همکاری در میان خود، برای براندازی حکومت مسلمانان، گام‌های اساسی برداشتند.

کلیسا و حربه‌ی دینی

پس از پیروزی مسلمانان در جنگ «زلاقة» سیاست برچیدن اسلام در آندلس، شدت بیشتری یافت و پاپ شخصا با تأثیرگذاری و نفوذ دینی گسترده‌اش در میان حاکمان غربی وارد عمل شد. بر این اساس گروهی از کاردینال‌ها توانستند طرح‌ریزی کلی میدان‌های نبرد را تنظیم کنند. در جنگ عقاب در سال ۱۲۱۲ میلادی که به رهبری محمد ناصر بن ابی یعقوب - بزرگ‌ترین خلیفه‌ی موحدین! اداره می‌شد، مسلمانان شکست سختی خوردند. از این زمان به بعد و پس از شکست‌های پی‌درپی مسلمانان در نبردها، دو و نیم قرن حاکمیت مسلمانان در آندلس به پایان رسید. با وجود تفرقه و چند دستگی در جبهه‌ی مسلمانان و در حالی که حکومت‌های محلی مسلمان با هم درگیر جنگ قدرت بودند، با

پشتیبانی کلیسا، گروه‌های دینی متعصب و نیرومندی در مسیحیت تشکیل یافت که با کنار گذاشتن مسائل اختلافی، به صورت انسجام یافته علیه مسلمانان وارد جنگ شدند. تنها عامل یکپارچگی مسیحیان همان احساس عمیق مذهبی بود که بر اثر آن، ضربه‌های شکننده‌ای بر مسلمانان وارد ساختند. به جرئت می‌توان گفت که تأثیر این گروه‌ها بارها بیشتر از تأثیر لشکریان سیاسی - نظامی بود.

القای روحیه خود باختگی

وقتی سرزمین اسلامی آندلس از هم پاشید و گرفتار حکومت‌های مستقل ملوک الطوائفی گردید این موضوع به اوج خود رسید؛ چرا که در این زمان دولت‌های کوچک مسیحی، با یکپارچگی، نیروی محکمی را در برابر دولت‌های اسلامی تشکیل دادند و با نفوذ دادن جاسوسانشان در میان سران حکومت اسلامی آنان را دچار ترس و از خود باختگی در برابر سران مسیحی نمودند. از سوی دیگر توده‌ی مردم با دیدن سستی امیران و چند دستگی نیروها و دیدگاه‌ها، در پی نگهداشت زندگی عادی و آرام خود افتادند و رفته رفته روح برتری خواهی مسلمانان از میان رفت که «الناس علی دین، ملوکهم؛ مردم بر روش پادشاهان خود هستند». آنان عملاً دچار نوعی فروپاشی سیاسی فکری شده و نیروی تهاجمی خویش علیه مسیحیان را از دست داده بودند.

مسیحیان آندلس با تبلیغات چینش شده روز به روز مسلمانان را به ناامیدی، ترس و احساس شکست و خواری دچار می‌کردند و آن گاه که روحیه‌ای برای مبارزه و تلاش مانند سال‌های نخستین فتح آندلس باقی نماند، سست و بی اراده گردیدند. واگذاری قرطبه و بستن پیمان ننگین صلح با مسیحیان نمونه‌ای بارز از این سستی روانی مسلمانان و تأثیر گذاری تبلیغات مسیحیان بود.

ترویج فحشا و بی بند و باری

شیوه‌ی دیگر دشمن در این تهاجم فرهنگی رواج دادن فساد و فحشا و ضعیف کردن مبانی اخلاقی مسلمانان بود که در نتیجه‌ی آن حکومت هشتصد ساله‌ی مسلمانان نابود شد. وقتی مسیحیان دریافتند که با جنگ رویارو نمی‌توان در برابر رزمی مسلمانان

ایستاد، تصمیم گرفتند تا با گستردن دام فساد و فحشا و گسترش بی بند و باری، نیروی محرکه‌ی حکومت مسلمانان را که همان ایمان جوانان بود، از کار بیندازند. آنان برای تفریح و خوش‌گذرانی جوانان مسلمان پارک‌های زیبایی ساختند و دختران دلربای مسیحی را به آن پارک‌ها گسیل داشتند و از آنان به عنوان شیطان فسون‌گری برای فریب جوانان غافل مسلمان بهره بردند. دختران مسیحی در پارک‌ها می‌گشتند و با طنازی و عشوهِ‌گری جوانان مسلمان را تحریک نموده، آنان را در گرداب شهوت غرق می‌کردند. در نتیجه جوانانی که تا چندی پیش، تفریحشان تمرین تیراندازی و اسب‌سواری و شمشیرزنی یا گفت‌وگوهای علمی بود، به سوی این جایگاه‌های فساد و بی‌بندوباری کشیده شدند.

از سوی دیگر برای گمراه کردن جوانان مسلمان، کلپ‌های شبانه‌ی مجللی آماده کردند که در آن‌ها دوشیزگان مسیحی به عنوان پیش‌خدمت از واردان پذیرایی می‌کردند. البته برنامه‌ریزان این توطئه برای انجام کامل هدف‌های شومشان، این کلپ‌ها را شبانه روزی کرده بودند و رایگان از جوانان مسلمان پذیرایی می‌کردند.

حتی یکی از کشیشان با خرید انگورهای شهر قُربطه، شراب می‌ساخت و قسم یاد کرده بود که آن شراب‌ها را جز به دانشجویان مسلمان ندهد. پاپ هم، سالانه یک هزار «فلورین» به امر گسترش می‌خوارگی میان مسلمانان، اختصاص می‌داد و این‌گونه در فریب جوانان مسلمان سنگ تمام گذاشت.

تاجران مسیحی نیز با پرداختن به خرید و فروش انواع مسکرات به این حرکت سیاه شتاب بخشیدند و سرانجام مسیحیان توانستند با اقدام‌های یاد شده، زشتی گناه را در دید جوانان مسلمان بشکنند.

رفته‌رفته مسلمانان در باتلاق فحشا و فساد، غوطه‌ور شدند و روحشان با گناه و آلودگی‌ها عجین گردید و پاکی و صفای خود را از دست دادند. جوانانی که روزگاری برای آموختن اخلاق و تقوا و خودسازی بر یکدیگر پیشی می‌گرفتند و همواره در پی شهادت‌طلبی و پیش‌برد اسلام بودند اکنون همچون بیماران، دوی درد خود را در پارک‌ها و کلپ‌های مستی و فساد و می‌خوارگی و ابتذال می‌جستند.

با این حال افرادی که شب و روز به خوش‌گذرانی و شهوات عادت کرده بودند، چگونه

حاضر بودند این همه لذت‌ها را با جنگ و خون‌ریزی عوض کنند. در نتیجه آنان موافق هر گونه حکومتی بودند که مناسب حالشان باشد و وسایل مستی و می‌گساری آنان را فراهم کند.

نفوذ در میدان‌های آموزشی

سومین شیوهی مسیحیان در شکست جامعه اسلامی نفوذ خرنده و گام به گام در حوزه‌های گوناگون فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و نظامی بود.

بی تردید پایداری هر حکومتی به میزان توانایی نظامی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی آن بستگی دارد. اگر ارتش کشوری نیرومند نباشد و سست و بی اراده باشند، چنین سپاهی را یارای ایستادگی در برابر دشمن نخواهد بود.

عرصه‌ی اقتصادی نیز از مهم‌ترین شاخص‌های پیروزی و کامیابی یک ملت است. از دیرباز به دلیل ارتباط تنگاتنگ زندگی مردم با اقتصاد و نقش تعیین‌کننده‌ی آن در پایداری ملت‌ها و حکومت‌ها، این موضوع همواره برای زیر فشار قرار دادن و شکست یک ملت ابزاری کارساز بوده است.

بی تردید اگر ضعف اقتصادی و صنعتی دولتهای جهان سوم، به ویژه حکومت‌های مسلمانان نبود، هم اکنون دولت‌های اروپایی و آمریکا و دیگر قطب‌های صنعتی و اقتصادی جهان نمی‌توانستند دیدگاه‌های سیاسی- نظامی خود را بر آن کشورها تحمیل کنند. هر ملتی که اقتصاد و تجارتی نیرومند داشته باشد، می‌تواند ادعای استقلال همه‌جانبه بکند، ولی ملت‌های ضعیف همواره مجبورند دست‌گذاری به حکومت‌های استعماری دراز کنند.

خیانت وزیران و حاکمان و مأموران دولتی

بی‌تردید از نقش اساسی حاکمان و وزیران حکومت اسلامی آندلس، در شکست مسلمانان نمی‌توان چشم پوشید. در این جا تنها به نمونه‌ای از این مسئله اشاره می‌کنیم. هم‌دستی دولت بنی نصر با پادشاهان مسیحی که در نتیجه آن، سراسر آندلس به جز قلمرو بنی نصر به دست یهودیان افتاد. بعدها بنی نصر نیز که در غرناطه حکومت

می‌کردند، به دست مسیحیان برچیده شدند. یا مثلاً «براق بن عمار» از افسران بانفوذ دربار مالک بن عباد. فرمانروای قرطبه. در قرن پنجم هجری بود که مخفیانه، خود را به دستگاه پاپ و کلیسا فروخته و به ملت و آیین خود خیانت کرد. وی در ظاهر به عنوان رابط و پیام‌رسان میان پادشاهان مسلمان و مسیحی فعالیت داشت، ولی در واقع جاسوس واتیکان و دربار سلطنتی ایلدفونس در میان مسلمانان و دربار قرطبه بود. روزی در شورای مسیحیان درباره‌ی حمله به اسپانیا گفتگو شد. ایلدفونس گفت پاپ می‌خواهد در مورد بازپس‌گیری اسپانیا، تصمیم خود را اعلام کند، برای همین، از براق نیز خواست تا آن‌ها را در این امر یاری نماید. براق که در میان مسلمانان اسپانیا بزرگ شده بود و از روحیه‌ی آنان کاملاً آگاه بود، گفت: جنگ شما با مسلمان‌ها در شرایط فعلی اشتباه است و سپاه و قدرت بارون‌های اروپا هر چه باشد، نمی‌تواند در برابر مسلمان‌ها بایستد؛ زیرا مسلمانان هرگاه مذهب و آیینشان را در خطر بینند، سرسختانه از آن دفاع می‌کنند و دشمن را. هر که باشد. نابود می‌کنند. از این رو، نخست باید شور فداکاری و دین داری و شجاعت را در مسلمان‌ها سست کرده، آن‌گاه آنان را از پای درآورید. بهتر است هم اکنون قرار داد صلحی با سه اصل مهم به آن‌ها پیشنهاد نمایید: ۱- آزادی مذهب؛ ۲- آزادی آموزش و پرورش؛ ۳- گسترش روابط تجاری و بازرگانی؛ در نتیجه آزادی مذهب، کشیشان و مبشران شما می‌توانند جوانان مسلمان را از راه بیرون کرده یا دست کم در دینشان لاابالی نمایند. با آزادی آموزش و پرورش و تشکیل مدرسه‌ها و آموزشگاه‌های مسیحی، جوانان مسلمان به شما به چشم استادی نگریسته و در دست شما خواهند بود. گسترش روابط تجاری سبب می‌شود که به طرف خواهش‌های نفسانی کشیده شوند؛ به ویژه می‌خواه‌گی و باده‌گساری که اکنون در میانشان ممنوع است، کم کم رواج یابد. آن‌گاه می‌توانید، آنان را مانند گوسفندان برانید و به سان خرگوش شکار کنید. این پیشنهاد در مجمع عمومی بارون‌های مسیحی مطرح گردید و به تصویب رسید. آن‌گاه به دربار مالک بن عباد فرستاده شد.

مالک پیشنهاد را در جلسه امیران شهرها، مطرح کرد که آنان صلح‌نامه را پذیرفتند و به این صورت با مزدوری و خیانت یک افسر مسلمان دین فروش، بر سر مسلمانان آن چه نباید می‌آمد، آمد.

نقش توده‌ی مسلمانان آندلس

یکی از مسائل تاسف بار، دودستگی دیرینه‌ی اعراب قیسی و یمنی در مرکز خلافت اسلامی بود که دامنه‌ی این کشمکش‌ها بعدها به کارگزاران و دولت مردان و سرانجام به توده‌ی مسلمانان مانند مردم آندلس نیز کشیده شد و ریشه‌ی بسیاری از فجایع، ستم‌ها و خیانت‌ها گردید و منجر به نابودی آندلس شد. از سوی دیگر برتری جویی نژادی عرب‌ها (قیسی و یمنی) نسبت به بربرهای مسلمانان شمال آفریقا - که بیش‌ترین تلاش در فتح آندلس داشتند و در این راه هزاران قربانی داده بودند - سبب گردید که اختلاف‌ها و چند دستگی‌ها در میان توده‌ی مردم، بیشتر شود که در نهایت به سست شدن پایه‌های قدرت حکومت انجامید. اعراب، رفتار ناشایستی با بربرها در پیش گرفتند و آنان را کوچک انگاشتند به گونه‌ای که حتی سردار بزرگ و فاتح آندلس طارق بن زیاد - که بنابر قول معروف از قبایل بربر بود - مورد بی‌مهری موسی بن نصیر حاکم آفریقا قرار گرفت. آنان دست بربرها را از مقام‌های حکومتی کوتاه کردند؛ در حالی که عرب‌ها در فتح آندلس تنها چند صد نفر کشته داده بودند. هم چنین جمعیت آنان در آندلس، در مقایسه با بربرها بسیار کم بود. انگیزه بدرفتاری عرب‌های آندلس با بربرها به دلیل برتری جمعیتی بربرها نسبت به اعراب بود، به گونه‌ای که آنان را به پرهیز از بربرها و دورنگه داشتن آن‌ها از حکومت و قدرت وامی داشت. حتی امیری همچون یزید بن ابی مسلم با بربرهای مسلمانی که نیروی محافظ شخصیت‌های مسلمانان بودند به بدی رفتار می‌کرد و آنان را حقیر می‌شمرد. این عوامل سبب جدایی توده‌ی مردم مسلمان آندلس از حکومت گردید و تخم کینه‌ی اعراب را در دل آنان کاشت و اختلاف‌ها را در میان مسلمانان ریشه دارتر گردانید.

نتیجه

همه آنچه درباره شکست حکومت ۸۰۰ ساله مسلمانان آندلس بیان شد از قبیل اختلاف بین سران و مردم و ترویج فساد و فحشا و القای روحیه خود باختگی حکومت اسلامی امروز به ویژه نظام مقدس جمهوری اسلامی را تهدید می‌کند و شایسته نیست که ما همچون داستان و افسانه به آن بنگریم بلکه باید از آن عبرت بگیریم.



روایتی دیدم که هر کس هر چه دلش خواست بپوشد، هر چه دلش خواست بخورد و هر مرکوبی که دلش خواست سوار شود، این شخص پیش خدای متعال ملعون است. این شأن پولدارها و پول پرستهاست. ما هم فلان چیز را هوس می‌کنیم، اما حالا پول نداریم، به مجردی که پول گیرمان آمد، فوراً می‌رویم آن را تهیه می‌کنیم؛ منتظریم که از این صد جزء اشرافیگری، وقتی این یک جزئش فراهم شد، نود و نه جزء دیگر را هم در فرصتهای دیگر همین‌طور بتدریج فراهم کنیم. این شأن طلبگی نیست. شأن طلبگی این است که انسان یک زیّ متوسطی همراه با قناعت، سلامت مالی و سادگی به طور نسبی برای خودش نگه دارد.

۱۳۸۵/۰۸/۱۷

مدرسه علمیه امراللهی (ره)

قم - بلوار شهید آیت‌الله صدوقی رحمته‌الله کوچه ۲۱/۱

www.meamr.ir | @meamr

۳۲۹۴۴۸۵۷ - ۳۲۹.۳۴۲۳