

مشکوة

شماره ۱۵۹، تابستان ۱۴۰۲

فصلنامه علمی

صاحب امتیاز: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی
مدیر مسئول: دکتر احد فرامرز قراملکی
سردبیر: دکتر محمد مهدی رکنی یزدی

شورای نویسندگان به ترتیب حروف الفبا

دکتر عباس اسماعیلی زاده
دانشیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه
فردوسی مشهد
دکتر منصور پهلوان
استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران
دکتر حسن خرقانی
دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی
دکتر علی راد
دانشیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران
(پردیس فارابی)
دکتر محمد مهدی رکنی یزدی
استاد دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد
دکتر علی نصیری
استاد دانشگاه علم و صنعت ایران
دکتر حسن نقی زاده
استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

مدیر داخلی: محمد حسین صادق پور
ویراستار: دکتر مرتضی دولت آبادی
حروفنگاری و صفحه آرایی: محمود رسولی
برگردان چکیده ها: علی کازرونی زند
طرح جلد: سید مسعود فرهنگ
چاپ و صحافی: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی

مجله مشکوة در پایگاه های زیرنمایه
می شود و متن مقاله های آن قابل دسترسی و
رهگیری است:

- پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
www.isc.ac
- بانک اطلاعات نشریات کشور
www.magiran.com
- پایگاه مجلات تخصصی نور مگز
www.noormags.ir
- پایگاه مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی
www.sid.ir
- پایگاه سیولیکا (مرجع دانش)
Civilica.com
- مرکز منطقه ای اطلاع رسانی علوم و فناوری
www.ricest.ac.ir
- بنیاد پژوهشهای اسلامی
www.islamic-rf.ir
- سامانه الکترونیکی مجله برای ثبت نام، ارسال و
پیگیری مقاله
www.mishkat.islamic-rf.ir

داوران این شماره:

جواد ایروانی، محمد حسن پاکدامن، زینب برخوردار،
محمد مهدی رکنی یزدی، روح الله زینلی، محمد علی
فکوری، محمد علی فیاضی، محمد مهدی کمالی، مسلم
محمدی، مهدی مردانی گلستانی، محمود ملکی، رضا
وطن دوست

نشانی مجله: مشهد، حرم مطهر، دوربرگردان
بست طبسی، صندوق پستی ۳۶۶-۹۱۷۳۵،
دفتر مجله مشکوة. تلفن ۰۵۱-۳۳۱۵۴۳۰۴،
دورنگار ۰۵۱-۳۲۲۳۲۵۱۷

پیام نگار E-mail: mishkat@islamic-rf.ir



راهنمای تهیه و تنظیم مقاله

فصلنامه علمی مشکوٰۃ با گرایش آموزه‌های قرآن و حدیث در مباحث: مطالعات میان‌رشته‌ای، معارف قرآن و حدیث، معنی‌شناسی و روش‌شناسی، تفسیر و تاریخ قرآن و حدیث از مقالات پژوهشی، مروری و ترویجی استادان و محققان حوزه و دانشگاه با رعایت نکات ذیل استقبال می‌کند:

ویژگی‌های محتوایی

- ✓ نوآوری در مقاله (برخورداری از نظریه یا فرضیه‌ای جدید، مسئله‌ای تازه، روش و ابزاری نو، یا رهیافت و قرائتی جدید).
- ✓ ثمربخشی و کاربردی بودن مقاله (مسئله محوری پژوهش و طرح بایسته‌ها و اولویت‌های تحقیق و پرهیز از کارهای موازی).
- ✓ کارایی مقاله (برخورداری از صبغه تحقیقی-تحلیلی، ساختار منطقی و انسجام محتوایی، با قلمی روان و گویا و اجتناب از کلی‌گویی و نثر خطابی).
- ✓ بهره‌مندی از روش‌ها، ابزارها و روی‌آوردهای متنوع در تحقیق، مانند مطالعات تاریخی، تطبیقی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی به‌ویژه مطالعات میان‌رشته‌ای با توجه به چند بُعدی بودن مباحث دینی.
- ✓ برخورداری مقاله از اطلاعات کافی و کامل، صادق، دقیق، واضح و متمایز، روزآمد، مستند و مستدل و جملگی مرتبط با مسئله تحقیق.
- ✓ برخورداری مقاله از هدفی مشخص، مفید، قابل‌سنجش و دسترسی، متناسب با توان محقق و قابل اجرا.

نحوه تنظیم مقاله

- شایسته است مقاله دارای عنوان، مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع با ویژگی‌های ذیل باشد:
- ✓ **عنوان:** عنوان مقاله کوتاه، گویا، جامع و مانع، جذاب و ناظر به محتوای مقاله و به دور از الفاظی باشد.
 - ✓ **مشخصات نویسنده:** شامل نام، نام خانوادگی، رتبه علمی، مدرک تحصیلی، رشته، گروه علمی، مؤسسه وابسته و نشانی الکترونیکی باشد.
 - ✓ **چکیده:** دربردارنده مهم‌ترین مطالب مقاله به اختصار می‌باشد. بایسته است حداکثر ۱۵۰ کلمه و شامل بیان مسئله، هدف، ضرورت و قلمرو تحقیق، روش و چگونگی پژوهش و یافته‌های مهم آن باشد. معرفی موضوع و طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها در چکیده، از اشتباهات رایج است.

- ✓ **کلیدواژه‌ها:** بایسته است حداکثر هفت واژه کلیدی با ترکیبی از واژگان عام و خاص، متناسب با موضوع اصلی مقاله انتخاب شود تا بازیابی مقاله آسان‌تر باشد.
- ✓ **مقدمه:** در مقدمه باید مسئله تحقیق، هدف، ضرورت، پیشینه و روش پژوهش با تفصیل بیشتر بیان شود تا ذهن خواننده را آماده و علاقه‌مند به مطالعه کند.
- ✓ **بدنه اصلی:** در بدنه اصلی مقاله بایسته است اهمیت و ابعاد مسئله و نیز آراء درباره آن به خوبی بیان و تجزیه و تحلیل شود، و نویسندگان پس از ارزیابی دیگر نظریات، با تبیین و توجیه کافی، دیدگاهش را ارائه نماید.
- ✓ **نتیجه:** شامل یافته‌های تحقیق، آثار و کاربردهای آن، توصیه به موضوع‌های مرتبط با پژوهش برای کارهای بعدی، یادکرد سؤالات بی‌پاسخ و نکات مبهم قابل پژوهش است. از ذکر ادله، مستندات، مسئله پژوهش و جمع‌بندی مباحث مقدماتی در نتیجه، خودداری شود.
- ✓ فایل مقاله حروفچینی شده در محیط Word با حجم حداکثر ۶/۵۰۰ کلمه از طریق سامانه نشریه (www.mishkat.Islamic-rf.ir) ارسال شود.

فهرست منابع در پایان مقاله براساس حروف الفبا و شیوه ارجاع در داخل متن به ترتیب ذیل تنظیم شود:

منابع

کتاب: نام خانوادگی، نام، نام کتاب، نام مترجم، مصحح یا محقق، ناشر، محل نشر، نوبت چاپ، تاریخ انتشار.
مقاله: نام خانوادگی، نام، «عنوان مقاله»، نام نشریه، سال / دوره، شماره، زمان انتشار.

شیوه ارجاع

ارجاعات درون متن و داخل پرانتز به صورت (نام خانوادگی، سال نشر: جلد / صفحه) ذکر شود؛ مانند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۵۶/۵).

فرایند ارزیابی مقالات

- مقالات ارسالی که با توجه به راهنمای نگارش مجله تدوین شده باشند با گذر از مراحل زیر، اجازه نشر می‌یابند:
- ✓ دریافت، اعلام وصول و ارزیابی اولیه مقاله با توجه به گرایش و راهنمای نگارش مجله مشکوة و احراز ویژگی آن در مقایسه تطبیقی با دیگر مقالات نمایه شده در پایگاه‌های اطلاع‌رسانی (۱۵ روز).
 - ✓ ارسال برای کارشناسان جهت ارزیابی بعدی و آنگاه ارسال نظرات اصلاحی و تکمیلی برای نویسنده (۴۰ روز).
 - ✓ بازنگری مقاله اصلاح شده و طرح در هیئت تحریریه برای بررسی و تصویب نهایی و آماده شدن برای چاپ (۲۰ روز).

- تأثیر خودبنده‌انگاری بر تنظیم رفتار ارتباطی بین شخصی در آیات و روایات
 ✎ علی کامل رضانیا- سید محمود طباطبایی- احد فرامرز قراملکی- محمد رضا
 سالاری فر..... ۴
- فرایند الگوگیری از سیره معصومان علیهم‌السلام
 ✎ مهدی مردانی گلستانی..... ۲۹
- امکان سنجی گستراندن قاعده تسامح در ادله سنن به روایات فضائل و مصائب اهل بیت علیهم‌السلام
 ✎ سید علی دلبری- غلامرضا رضوی دوست- البرز محقق گرمی..... ۵۲
- گستره کاربرد عقل و وحی در معرفت نبوی در پرتو آیات قرآن
 ✎ مهدی حیاتی- محمد حسن رستمی- عباس اسماعیلی زاده..... ۷۳
- برداشت‌های تفسیری نادرست از قوامیت مرد برزن و پیامد آن بر جامعه افغانستان
 ✎ محمد جواد عنایتی راد- وحیده فخار نوغانی- سیدمبین هاشمی- عبدالباسط
 حیدری..... ۱۰۰
- بررسی تطبیقی آموزه‌های اخلاقی نهج البلاغه با نظام‌های اخلاقی غرب
 ✎ محمد سبحانی نیا..... ۱۲۳
- Abstracts**
 ○ Ali kazerooni zand..... 1-6

تأثیر خودبنده‌انگاری بر تنظیم رفتار ارتباطی بین شخصی در آیات و روایات

_____ علی کامل رضانیا^۱ - سید محمود طباطبایی^۲ _____
_____ احد فرامرز قراملکی^۳ - محمدرضا سالاری فر^۴ _____

چکیده

در نظام تربیتی اسلام، سقوط و انحطاط یا کمال و تعالی انسان با رفتار ارتباطی بین شخصی او هم بستگی مستقیم دارد. تنظیم این نوع از رفتارها و شناسایی عوامل آن مورد اهتمام اندیشمندان بوده است. روان‌شناسان جنبه‌های زیستی، رویدادهای بیرونی، یادگیری و نگرش‌ها را از عوامل مؤثر بر رفتار ارتباطی بین شخصی انسان می‌دانند. آموزه‌های دینی نیز بر تبیین و تنظیم رفتار انسان تأکید می‌کنند. در پژوهش حاضر انگاره‌های ذهنی به عنوان عامل زیربنایی در تنظیم رفتار ارتباطی انسان بر پایه آموزه‌های دینی جست‌وجو شده و به روش توصیفی - تحلیلی، نحوه شکل‌گیری خودبنده‌انگاری به عنوان عاملی زیربنایی در تنظیم رفتار ارتباطی انسان شده است. متون دینی با ترویج توحید در مالکیت و ربوبیت و توجه دادن به فقر ذاتی انسان، نیازمندی مطلق به خداوند را در او نهادینه می‌کنند. درک نیازمندی انسان به خداوند، خودبنده‌انگاری را در ذهن و

۱. دانشجوی دکتری مدرّسی معارف اسلامی، گرایش مبانی نظری اسلام، دانشگاه فردوسی مشهد.

ak.rezania@gmail.com

۲. استادیار گروه معارف و الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول).
tabanet@um.ac.ir

۳. استاد کلام و فلسفه اسلامی، دانشگاه تهران.
ghmaleki@ut.ac.ir

۴. استادیار گروه روان‌شناسی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه قم.
MSalarifar@rihu.ac.ir

اندیشهٔ آدمی ایجاد می‌کند. وجود این انگاره نیز به تحقق نگرش عبودیت در مؤمن انجامیده و با کمک واسطهٔ نگرش عبودیت، فرد می‌تواند بر مبادی رفتاری خود اعم از نفس، غرایز و صفات اخلاقی تأثیرگذار باشد.

کلیدواژه‌ها: انگاره، خودبنده‌انگاری، فرایند شکل‌گیری انگاره، مبادی رفتار.

بیان مسئله

آموزه‌های دینی به تأمین سلامت و رشد انسان و جامعه اهمیت داده و دربارهٔ عوامل نگرشی و کنشی آن بحث می‌کنند (بستان، ۱۳۹۰: ۱۳-۲۰). در این میان، عامل نگرشی، به عنوان عاملی که به مراتب در تنظیم رفتار انسان و تعاملات بهنجار و بین‌فردی اثرگذارتر است، اهمیت بسزایی دارد؛ چراکه نوع نگاه انسان به خود، دیگران، حوادث و پدیده‌های جهان در شکل‌دهی رفتارهای او بسیار مؤثر است (شجاعی، ۱۴۳۰: ۳۵). از آنجاکه بسیاری از رفتارهای روزمره را می‌توان تحت تأثیر نگرش دانست، در بسیاری از مواقع اعطای نگرش و اصلاح آن به صورت مستقیم به تغییر رفتار و عملکرد فرد خواهد انجامید (مردانی، ۱۳۹۳: ۳۳).

روان‌شناسان شناختی همچون آلبرت بندورا (۲۰۲۱ م) و والتر میشل (۲۰۱۸ م) مدعی‌اند که بدون در نظر گرفتن فعالیت‌های ذهنی نمی‌توان در زمینهٔ ایجاد و تغییر شکل رفتار افراد کار چندانی انجام داد. الگوهای شناختی تنظیم رفتار بر این فرض استوار است که شناخت‌ها و نگرش‌ها، به عنوان برجسته‌ترین و قابل توجه‌ترین مفهوم‌ها، تعیین‌کنندهٔ رفتارها هستند (شجاعی، ۱۴۳۰: ۲۹-۳۶). همان گونه که در زمینهٔ تأثیر نگرش بر رفتار تحقیقات زیادی انجام شده (آذربایجانی، ۱۳۸۲: ۱۵۶-۱۶۲)، بررسی و شناخت علل پیدایش نگرش‌های مختلف نیز مورد توجه اندیشمندان حوزهٔ رفتار بوده است. این اندیشمندان انگاره‌ها را یکی از مهم‌ترین عوامل مؤثر بر نگرش‌های مختلف می‌دانند (فرامرزی قراملکی، ۱۳۹۵: ۳۵-۳۸). در پژوهش حاضر، دربارهٔ مهم‌ترین انگارهٔ مؤثر بر تنظیم رفتار؛ یعنی خودبنده‌انگاری بحث می‌شود. تحقق انگارهٔ یادشده، به عنوان زیربنایی‌ترین

عامل در جهت دهی به رفتار ارتباطی بین شخصی، مورد توجه آموزه‌های دینی قرار گرفته است. با توجه به نقش اساسی و مؤثر خودبنده‌انگاری در تنظیم رفتار انسان، ضرورت دانش و فهم صحیح و تلاش برای تقویت آن روشن می‌شود. مسئله محوری مقاله حاضر کشف و شناسایی فرایندها و روش‌هایی است که متون دینی برای ایجاد و تقویت خودبنده‌انگاری، به عنوان زیربنایی‌ترین عامل در اصلاح و تنظیم رفتار، از آن‌ها استفاده کرده‌اند.

پیشینه پژوهش

پژوهش‌هایی درباره‌ انگاره، قدرت و تأثیر آن در زمینه‌های مختلف به شرح ذیل منتشر شده که با مرور آن‌ها وجه نوآوری مقاله حاضر بیان می‌شود: مولانا (۱۳۷۵) در «رسانه‌ها و انگاره‌سازی» درباره‌ نقش انگاره‌ها در ذهن مخاطبان و همچنین تأثیر آن‌ها در سوگیری قضاوت‌ها و تصمیم‌گیری افراد بحث می‌کند. غباری بناب (۱۳۸۹) در «رابطه انگاره ذهنی از خدا با روان‌پریشی و جسمی‌سازی در دانشجویان» انگاره‌های شکل‌گرفته از خداوند و تأثیر آن بر اختلالات اضطرابی و روان‌پریشی را بررسی می‌کند. بیران (۱۳۹۳) در «آثار ارتباطات بین فرهنگی زوج‌های ایرانی و فرانسوی بر انگاره‌های ذهنی و کاهش حساسیت فرهنگی بین آن‌ها» به نقش فرهنگ و تعاملات فرهنگی بر شکل‌گیری انگاره‌های مختلف بین زوج‌های ایرانی و فرانسوی نسبت به یکدیگر پرداخته است. فرامرز قراملکی (۱۳۹۵) نیز در کتاب قدرت انگاره به تبیین مفهوم انگاره و نقش مؤثر آن در برداشت‌ها، انگیزش‌ها و تصمیمات فردی پرداخته و همچنین در بخشی از کتاب به صورت کلی تأثیر انگاره‌ها بر رفتار بین فردی را تبیین کرده است. بدین سان در این پژوهش‌ها به تأثیر خودبنده‌انگاری در رفتار پرداخته نمی‌شود. همچنین در برخی تحقیقات روان‌شناسان درباره‌ خودانگاری، مانند کتاب دروغ‌هایی که به خود می‌گوییم (جان فردریکسون، ۲۰۰۱) و کتاب روان‌شناسی تصویر ذهنی (ماکسول مالتز، ۱۹۶۴) که به فارسی ترجمه شده، درباره‌ انگاره از خویش و تأثیر بر رفتار بحث نمی‌شود.

۱. تعریف مفاهیم

۱-۱. چیستی انگاره

انگاره عبارت است از نقّاشی ذهنی از چیزی که به جای آن چیز می‌نشیند. این نقّاشی ذهنی یا صورت خیالی چنان قدرتی دارد که می‌تواند بر برداشت‌های اولیه، نگرش‌ها و انگیزش‌ها و سرانجام بر رفتارهای انسان مؤثر واقع شود (فرامرز قراملکی، ۱۳۹۵: ۴۸). شکل‌گیری انگاره حاصل فرایندی ذهنی است که مهم‌ترین عنصر آن پس از فربهی و برجسته‌سازی، جانشین‌سازی دو تصویر به جای یکدیگر بر اثر عوامل مختلف بیرونی و درونی است و سرانجام تبدیل شدن آن‌ها به یک تصویر ثابت و ماندگار، ولی دارای قدرت در قوه خیال و ذهن فرد است (صلواتی، ۱۴۰۰: ۱۱۴-۱۱۵)؛ برای نمونه زنان و دخترانی که تحت نفوذ تفکرات فمینیستی، تبلیغات رسانه‌ای و یا فرهنگ‌سازی‌های غلط خود را مانند شیئی مادی می‌بینند، اندام جنسی یا کارکرد جنسی آنان از بقیه شخصیتشان جدا شده و به صورت ابزاری برای دیگران درآمده‌اند، دچار خودشیء‌انگاری شده‌اند (کلوگرو و دیگران، ۱۳۹۹: ۳۹-۴۱). ایجاد این انگاره در ذهن، حاصل فرایند پیچیده ذهنی‌ای است که بر اثر آن به صورت ناخودآگاه گزاره «من یک ابزار و شیء هستم» به گزاره «من، یعنی ابزار و شیء» تبدیل می‌شود؛ یعنی در اینجا بیان معنا، بیان تعریف و یا بیان توصیفی صورت نگرفته است، بلکه این نشان‌دهنده نقّاشی ذهنی فرد از خویش است (فرامرز قراملکی، ۱۳۹۹: ۱۸۶). این امر باعث می‌شود که فرد برای همه انگیزه‌ها، علایق فیزیکی و جنسی خود وجود مستقلی قائل نبوده و آن‌ها را فقط برای کنترل و بهره‌مندی دیگران ببیند (کلوگرو و دیگران، ۱۳۹۹: ۳۸). چنین فرایندی نوع جدیدی از ادراک را برای فرد رقم خواهد زد که از ادراکات اعتباری به شمار می‌رود؛ شیء‌انگاری خود.

۲-۱. نقش انگاره‌ها در رفتار

روان‌شناسان درباره علت و نحوه شکل‌گیری رفتار انسان دیدگاه‌های مختلفی بیان کرده‌اند. برخی از آنان همچون دمپسی (۱۹۵۱م) و والتر کانن (۱۹۳۲م) بر جنبه‌های زیستی

و کارکردهای اساسی فیزیولوژیک تمرکز کرده و برخی همچون واتسون پاولف (۱۹۱۳م) و اسکینر (۱۹۹۰م) بر رویدادهای بیرونی و یادگیری در ایجاد و تغییر رفتار تأکید کرده‌اند، اما به موازات رشد روان‌شناسی شناختی، نظریات جدیدی در این حوزه مطرح شده است؛ چنان‌که روان‌شناسان شناختی همچون بندورا (۲۰۲۱م)، بک (۲۰۲۱م)، الیس (۲۰۰۷م) اصلاح یا تغییر‌نگرش‌های افراد را در ایجاد و نحوه بروز رفتارهای آنان مؤثر می‌دانند (شجاعی، ۱۴۳۰: ۲۹-۳۶). انگاره‌ها یا همان تصاویر ثابت ذهنی از موضوعات یا افراد مختلف، در شکل‌گیری شناخت‌ها و نگرش‌های افراد نقش مهمی دارند (فرامرز قراملکی، ۱۳۹۵: ۳۵-۳۸). افکار یا تفسیرهای مختلف یک رویداد ممکن است به حالت‌های خلقی مختلفی در یک موقعیت ثابت بینجامد (برگر، ۱۳۹۹: ۶۰).

ذهن اطلاعات و شناخت‌های وارد شده را پیکربندی کرده و برچسب می‌زند. مقوله‌ها و برچسب‌ها نه تنها در تشخیص اشیای گوناگون، بلکه در تشخیص موقعیت‌ها، هیجان‌ها و رفتارها مثلاً خشم، شادی و غم به فرد کمک می‌کنند (فرانکن، ۱۳۹۸: ۸۸-۹۰). ذهن همانند آینه‌ای که صرفاً اطلاعات بیرونی را می‌نمایاند، نیست؛ بلکه اطلاعات از صافی سازه‌های شناختی‌ای که از قبل در ذهن ما وجود دارد، عبور کرده و از این راه سازمان می‌یابد و تفسیر می‌شود. این سازه‌ها بازتاب‌دهنده تجارب پیشین ما از محیط بیرون از ذهن هستند و هنگامی که در ذهن تثبیت شوند، تأثیرات مهمی در تفکر اجتماعی و رفتار ما بر جا می‌گذارند (آذربایجانی، ۱۳۸۲: ۹۸). سازه‌ها صورت‌بندی کلی ذهنی ما درباره خود، دیگری، عالم و آدم است. سازه ذهنی که درباره خود از تجارب خویش می‌سازیم و در ذهن با خود حمل می‌کنیم، می‌تواند خودانگاری منفی یا مثبت از خویش باشد (فراستخواه، ۱۳۹۶: ۱۹-۲۶)؛ بنابراین بین انگاره و رفتار رابطه علی و طولی و بین آن‌ها، دو ساحت «نگرش» و «انگیزش» در ذهن وجود دارد. نگرش و انگیزش نیز از انگاره متأثرند و به تبع این تأثیرپذیری در بروز رفتار نقشی جدی دارند.

انگاره ← نگرش (باور) ← انگیزش (اراده) ← رفتار

۳-۱. چیستی خودبنده‌انگاری

لغت‌شناسان «عبد» را برخلاف حر و آزاد کسی دانسته‌اند که در ملکیت دیگری قرار گرفته است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳/ ۲۷۰؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲/ ۴۸). در کنار این دیدگاه، برخی از معاصران «عبد» را اطاعت‌پذیری از اوامرو نواهی مولا همراه با خضوع و خشوع کامل معنا کرده‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۸/ ۱۲-۱۳).

خودبنده‌انگاری یا بنده دیدن خود نقاشی ذهنی‌ای است که فرد در راستای ارتباط بین خود و خداوند از خویش‌ترسیم کرده و بدین‌سان خود را چیزی جز بنده نمی‌بیند. این نقاشی ذهنی چنان قدرتی دارد که می‌تواند بر نگرش و اراده فرد مؤثر واقع شود و شکل‌گیری آن همچون دیگر انگاره‌ها در روند یک فرایند ذهنی صورت می‌گیرد که از طریق جانشین‌سازی دو تصویر متفاوت از «خویش» و «بنده بودن» تحقق پیدا می‌کند؛ به گونه‌ای که این دو تصویر تحت تأثیر عوامل مختلفی که در ادامه پژوهش تبیین می‌شود، به جای یکدیگر می‌نشینند و در نهایت یک تصویر ثابت و ماندگار (خودبنده‌انگاری)، ولی دارای قدرتی مؤثر در قوه خیال و ذهن فرد شکل می‌گیرد.

خودبنده‌انگاری همچون دیگر انگاره‌ها می‌تواند دارای مراتب مختلفی از شدت و ضعف باشد؛ به گونه‌ای که در فردی، در اولین مراحل برجسته‌سازی و فربهی متوقف شده و به مراحل شدیدتر آن و یا به مرحله جانشینی و نماد انتقال نیابد و در نتیجه از قوام خوبی برخوردار نشود و یا در افرادی دیگر، همچون پیامبران و معصومین علیهم‌السلام از مراحل برجسته‌سازی و فربهی عبور کرده و به آخرین مرحله از مراحل جانشینی و نماد برسد که در این صورت، نهایت شدت و قوام محقق شده است.

۲. مراحل شکل‌گیری خودبنده‌انگاری در آیات و روایات

قوه متخیله که یکی از قوای شناختی نفس است، می‌تواند با استفاده از روش ترکیب یا تجزیه صورت‌های قبلی، صورت‌های جدیدی خلق کند (فارابی، ۱۳۶۴: ۱۵۰-۱۵۳). بر روند تبدیل صور خیالی به انگاره‌ها فرایند ذهنی پیچیده‌ای حکم فرماست که دست‌کم

حدّ اقل از مراحل سه‌گانه زیرتشکیل شده (فرامرز قراملکی، ۱۳۹۵: ۵۱-۵۷) و در شکل‌گیری بنده‌انگاری نیز جاری است:

۱-۲. حضور صورت‌های خیالی من و بنده در ذهن و همراهی آن‌ها با یکدیگر

با توجه به ارتباط و شناختی که انسان از خود پیدا می‌کند، تصویری از خویش در ذهن ایجاد کرده و سپس از آنجا که یکی از مهم‌ترین اقتضائات فطری خداجویی و خداپرستی است (حاجی صادقی، ۱۳۸۴: ۵۶)، تصویری از خداوند نیز در ذهن او نقش می‌بندد. در مرحله بعد، انسان با رجوع و توجه به اعماق قلب خود، رابطه‌ای وجودی بین خود و این خدای فطری ادراک می‌کند (شجاعی، ۱۴۳۰: ۲۴۸) که سپس با هدایت‌گری ادیان آسمانی این رابطه وجودی تصحیح شده و فرد خود را بنده و خداوند را مولای خویش قلمداد می‌کند و بدین سان گزاره «من بنده خدا هستم» ایجاد می‌شود.

۲-۲. برجسته‌سازی و فربهی

بعد از ایجاد اسناد «من بنده خدا هستم»، این رابطه وجودی با کمک آموزه‌های معرفتی دینی با دو سازوکار یادگیری (اسکات و هال، ۱۳۸۶: ۲۸؛ سیف، ۱۳۸۶: ۲۵۳-۲۶۰) در دو مرحله برجسته‌سازی و جانشینی تقویت می‌شود:

- شناختی: در سازوکار شناختی به فقر وجودی (امکان فقری) انسان پرداخته شده و از آن در مرحله برجسته‌سازی و فربهی استفاده می‌شود؛

- رفتاری: در سازوکار رفتاری دستورات و الزامات عملی (عبادات) مورد توجه قرار

۱. درباره یادگیری مفاهیم و اطلاعات دو دسته نظریه اصلی در روان‌شناسی یادگیری وجود دارد: نظریه‌های شناخت‌گرایی و نظریه‌های رفتارگرایی که متون دینی نیز برای انتقال آموزه‌های معرفتی خود از این دو روش بسیار بهره برده‌اند (اسکات و هال، ۱۳۸۶: ۲۸). براساس نظریه‌های شناخت‌گرایی، یادگیری مساوی با ایجاد تغییر در فرایندهای ذهنی و شناختی‌ای همچون ادراک مسائل، تجزیه و تحلیل داده‌ها و درک معنا تعریف می‌شود و در نظریه‌های رفتارگرایی، یادگیری مساوی فرایندی است که به تغییرات نسبتاً ماندگار در رفتار ظاهری انسان بینجامد. (سیف، ۱۳۸۶: ۲۵۳-۲۶۰).

گرفته و از آن در مرحلهٔ جانشینی و نماد استفاده می‌شود.

در نتیجهٔ این دو سازوکار، محمول (بنده) در گزارهٔ «من بندهٔ خدا هستم» در ذهن مؤمن فربه‌تر و ابعاد یا صفات دیگر موضوع (من) کوچک و کوچک‌تر می‌شود؛ تا آنجا که به جانشین و نماد آن تبدیل می‌گردد (فرامرزی قراملکی، ۱۳۹۵: ۵۲). بسته به اندازهٔ تأثیرپذیری ذهن و اندیشهٔ انسان از معارف توحیدی (سازوکار شناختی) و شدت تلقین‌پذیری این رابطهٔ وجودی با روش انجام اعمال عبادی (سازوکار رفتاری)، این مراحل می‌تواند مراتب وجودی مختلفی از شدت و ضعف ایجاد کند.

۲-۱-۲. سازوکار شناختی (تبیین فقر امکانی)

فقر و نیاز انسان به خالق از نوع علم شهودی است و هرکسی با کمی دقت و تأمل به این حقیقت پی خواهد برد. از آنجا که فقر و غنا عبارت از فقدان (نداری) و وجدان (دارایی) است و این دو صفت با یکدیگر متقابل‌اند، چنان‌که ممکن نیست موضوعی از هر دو خالی باشد، لازمهٔ انحصار فقر در انسان و غنا در خدا انحصار دیگری است و آن عبارت است از اینکه انسان فقط منحصر در فقر (فقر محض) و خدا فقط منحصر در غنا (غنا محض) است. از این رو انسان به غیر از فقر چیزی ندارد و خدا غیر از غنا نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۷/۳۴).

بنابراین حضور فقر در متن هستی فقیرانهٔ وجوداتی که با ماهیت قرین‌اند و ماهیت از محدودهٔ آن‌ها حکایت می‌کند، هر نوع نفسیتی را از آن‌ها سلب کرده و واقعیت آن‌ها را به صورت معانی حرفی که عین ربط و تعلق به غیر هستند، درمی‌آورد. بر این اساس همهٔ وجودات امکانی، آیت و نشانهٔ حقیقتی هستند که منزّه از فقر و نیاز است و بی‌نیازی و غنا در متن ذات و هویت آن مستقر است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۸۳)؛ از این رو ماسوای خداوند دارای هستی فقیرانه و محتاج به اوست و این فقر و نیاز ذاتی، انسان را به سوی خداوند متعال که همان حقیقت صمد و غنی بالذات است، می‌کشانند و او در اعماق

وجودی خود، چاره‌ای جز اینکه خویش را عبد و بندهٔ این ذات بی‌نیاز بداند، نمی‌بیند.^۱ تبیین فقر و جودی و ذاتی انسان به خالق و شدت نیازمندی او عاملی معرفتی و شناختی است که متون دینی برای فرهیخته‌ی معمول (بندگی کردن) در گزارهٔ «من بندهٔ خدا هستم» از آن استفاده می‌کنند. هر قدر که انسان به این حقیقت وجودی معرفت داشته باشد و خود را به خداوند محتاج‌تر ببیند، سرسپردگی و مطیع بودن او در برابر خداوند با هدف دریافت مواهب و نعمت‌های بیشتر، افزون و در نتیجه فرهیخته‌ی معمول بیشتر خواهد شد.

در متون اسلامی با سه روش نیازمندی همه‌جانبهٔ انسان به خداوند ایجاد و تقویت می‌شود:

الف) ترویج و تبیین توحید در ربوبیت که به بیان وابستگی همهٔ موجودات عالم در همهٔ ابعاد وجودی به خداوند می‌پردازد.^۲

ب) ترویج و تبیین توحید در مالکیت که با تفکیک مالکیت حقیقی و اعتباری، مالکیت حقیقی انسان زیر سؤال برده شده و خداوند مالک حقیقی همهٔ چیز و همه‌کس معرفی می‌شود.^۳

ج) فقر و نیازمندی همه‌جانبهٔ انسان به خالق و غنی مطلق تصریح می‌کند.^۴ براساس نظر علامه طباطبایی بین این سه روش، نوعی رابطهٔ علی و طولی برقرار است؛ به گونه‌ای که نتیجهٔ آن ادراک فقر و جودی انسان است. توضیح مطلب اینکه ادراک مالکیت حقیقی خداوند به درک توحید ربوبی وابسته است و ادراک صحیح این دو صفت به باورمندی انسان به فقر ذاتی خویش می‌انجامید (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۷).

۱. «إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا» (مریم / ۹۳).

۲. «قُلْ أَغْنَى اللَّهُ أَغْنَى رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ» (انعام / ۱۶۴).

۳. «وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ» (نحل / ۵۳).

۴. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر / ۱۵).

(۲۲۴).

ادراک توحید ربوبی ————— ادراک توحید در مالکیت ————— ادراک فقر ذاتی انسان

الف) ترویج و تبیین توحید ربوبی خداوند: توحید در ربوبیت عبارت است از اعتقاد به اینکه تدبیر و اداره و ربوبیت تکوینی جهان منحصر به خداوند است و هیچ کس بدون اذن و اراده الهی نمی تواند کوچک ترین تأثیری در جهان هستی داشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۱۷۲). وصف «رب» به تنهایی یا در ترکیبات اضافی، به ویژه ترکیب «رب العالمین» بیش از دیگر اوصاف خداوند در قرآن به کار رفته است.^۱ این آیات بردرک این حقیقت که انسان خود را در امور مستقل نبیند و باور کند که موجودات عالم در همه ابعاد وجودی خود به آفریدگار خویش وابستگی کامل دارند، اشاره می کنند (همو، ۱۳۸۴: ۸۴). فلاسفه اسلامی بر اساس قاعده فلسفی «احتیاج ممکن به علت در بقا» اثبات کرده اند، همان گونه که نیاز معلول به علت خویش در اصل وجود او لازم است، معلول نیز در استمرار و بقای خود به علت نیازمند است.

بر اساس آیات ۷۴-۸۳ سوره انعام، تمایل انسان به پرستش و بندگی در برابر خداوند متعال در توحید ربوبی او ریشه دارد؛ به این معنا که چون خداوند را رب و مدبر خود می شناسد و در سایه لطف خداوند حیات، روزی، سلامتی، علم، قدرت، امنیت و نعمت های مختلف به او ارزانی شده، درمی یابد که در هر جهتی از جهات زندگی به خداوند نیازمند و وابسته است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۷ / ۱۸۵). او درمی یابد که مربوب سراپا فقراست و نمی تواند لحظه ای از رب خود فاصله گرفته و رابطه اش را قطع کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۸۹). بنابراین در فقر و نیازمندی انسان، ملاک مدبر بودن خداوند است که خود معیار و ملاک برهان امکان فقری انسان است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۷ / ۳۴).

از آنجاکه انسان با ادراک و دریافت بیش از پیش توحید ربوبی در ذهن و اندیشه

۱. این واژه و ترکیبات آن نزدیک به هزار بار در قرآن به کار رفته است.

خویش، فقر ذاتی خود در همه ابعاد وجودی و نیازمندی اش به خداوند غنی مطلق را بهتر درمی یابد، با هدف رفع نیاز رابطه وجودی خود و خداوند را پررنگ می کند. در واقع در این مرحله، به اندازه ای که انسان خود را در برآوردن حوایج و نیازمندی هایش ناتوان بباید و خداوند را به عنوان قادری بی نیاز بهتر بشناسد، به رابطه بندگی توجه کرده و می کوشد، این رابطه وجودی را تقویت کند. در این حالت، خودبنده انگاری به صورت ناخودآگاه در انسان تقویت می شود.

ب) تبیین توحید در مالکیت خداوند: گاهی فقر و نیازمندی به خداوند به علت نداشتن امکانات کم مادی و گاه با وجود تمکّن مالی و داشتن نعمت های مادی فراوان ادراک می شود. در متون دینی برای القای احساس نیاز و فقر مطلق انسان به خداوند، به کسانی که از امکانات مالی و مادی خوبی برخوردارند، توجه ویژه ای شده است. یکی از روش هایی که این معنا را به مردم القا می کند، تصریح به بی اعتباری مالکیت آنان بر دارایی ها و امکانات مادی و شأنیت دادن به مالکیت حقیقی خداوند بر همه هستی است؛ «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ» (آل عمران / ۲۶). بنابراین هرچیزی که انسان در اختیار دارد، ملک او شناخته شده و هرکسی که اختیار اموال دیگران در دست او باشد، مالک ملک انسان است که آن را ملک گویند؛ در نتیجه ملک مالکیت بردارایی های دیگران است و خداوند، هم مالک انسان است و هم مالک چیزهایی که انسان مالک آن هاست (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳ / ۲۵۳).

درک این معنا که خداوند مالک همه چیز انسان است و انسان بردارایی های خود مالکیتی ندارد، فرد را در مسیر درک فقر مطلق خویش راهنمایی می کند. به عبارت دیگر، چنان که پیش از این گفته شد، هرانسانی بسته به اندازه درک بی چیزی خود نیازمندی به مالک همه هستی را درمی یابد و این دریافت او را به سوی تقویت رابطه وجودی بین خود و خداوند، به عنوان عبد و مولا، سوق می دهد. از این رو، امام صادق علیه السلام در حدیث عنوان بصری یکی از ارکان اصلی حقیقت عبودیت را به ادراک صحیح این مهم وابسته دانسته که انسان به معنای واقعی، خود را مالک هیچ چیزی نداند: «قُلْتُ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ، مَا حَقِيقَةُ

الْعُبُودِيَّةُ؟ قَالَ ثَلَاثَةُ أَشْيَاءَ: أَنْ لَا يَرَى الْعَبْدُ لِنَفْسِهِ فِيمَا خَوَّلَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ مِلْكَاً لِأَنَّ الْعَبِيدَ لَا يَكُونُ لَهُمْ مِلْكٌ يَرَوْنَ أَمْوَالَ اللَّهِ يَضَعُونَهُ حَيْثُ أَمَرَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ وَ...» (طبرسی، ۱۳۸۵: ۳۲۶).

انسانی که خود را مالک می‌بیند، احساس مالکیت می‌کند و این احساس با روح بندگی منافات دارد؛ حال آنکه مؤمن با خلع مالکیت هرچیزی از خویش، ملک را تنها از آن خدا شناخته و غیر خدا را نه مالک خویش و نه مالک چیز دیگری نمی‌یابد؛ بدین سان اشتغالات نفسانی را از خود دور کرده و این فراغت نفس او را به سمت مالک حقیقی متمایل کرده و با تمام وجود درمی‌یابد که ربی سوی رب او وجود ندارد.

ج) تصریح به فقر ذاتی انسان: سومین روشی که در متون دینی برای ایجاد و تقویت فقر وجودی و نیازمندی انسان استفاده می‌شود، روش مستقیم؛ یعنی تصریح به فقر ذاتی او است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر/ ۱۵). آموزه‌های دینی نه تنها بیان‌کننده فقر و نیازمندی انسان هستند، بلکه بر تقویت این معنا در ذهن و اندیشه انسان نیز تأکید می‌کنند (فریدونی، ۱۳۸۸: ۱۶۸)؛ چنان‌که آیات قرآن فقر مطلق را منحصر در مردم و غنای مطلق را منحصر در خداوند می‌دانند و این به معنای آن است که انسان‌ها در همه چیز به او محتاج‌اند و چون تمامی خلق، مخلوق خدا هستند، فقرا و محتاجان به سوی او خواهند بود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۷/ ۵۰).

در دعا‌های مأثوره از اهل بیت علیهم‌السلام نیز یکی از مهم‌ترین درخواست‌های انسان از درگاه خداوند رسیدن به مرحله‌ای از ادراک معرفتی شده که مؤمن خود را فقیر و نیازمند مطلق خداوند بیابد: «اللَّهُمَّ أَخِينِي مُسْكِيناً وَأُمْتِنِي مُسْكِيناً وَاحْشُرْنِي فِي زُمْرَةِ الْمَسَاكِينِ» (طبرسی، ۱۳۸۵: ۱۲۸). در اینجا نیز بسته به اندازه درک فقر مطلق توسط مؤمن، رابطه وجودی بین او و خداوند پررنگ شده و خودبنده‌انگاری در او تقویت می‌شود.

۳-۲. جانشینی و نماد

در آیات و روایات، آخرین مرحله شکل‌گیری انگاره‌ها مرحله جانشینی دو تصویر

است. در این مرحله که با سازوکار رفتاری دنبال می‌شود، تکرار زیاد و انس ذهن با اسناد تحویل‌گرایانه به جانشینی تصویرها می‌انجامد.

سازوکار رفتاری: در این شیوه، مجموعه‌ای از دستورات افعالی، اعم از واجبات و مستحبات همچون: نمازها، دعاها، اذکار خاص به مؤمن آموخته شده است. وجود اعمال عبادی متکثرو توصیه روایات به مأنوس بودن انسان با دعاهاى مختلفی که در فقرات خود به معارف توحیدی و فقر ذاتی انسان می‌پردازند، با هدف تقویت فقر ذاتی انسان است؛ برای نمونه تکرار زیاد اسم «رب» در بین هزار اسم خداوند در برخی از دعاها، تأکید بر خواندن تکراری واژه «رب» در برخی از ادعیه مانند «دعای جوشن کبیر» و «دعای کمیل» و یا وجود آن در بخش‌هایی از نماز مثل سوره حمد، ذکر رکوع و سجده، اذکار و ادعیه وارد شده در قنوت نماز. این سازوکار رفتاری از طریق القای مستقیم، پرسش و پاسخ، برانگیختن تفکر و استدلال، توحید ربوبی را در ذهن و اندیشه انسان مؤمن تثبیت می‌کند (داودی، ۱۳۹۴: ۱۷۴-۱۸۴).

اگر مؤمن هم‌زمان با انجام تکراری عبادات در زمان‌های مشخص، مثل نمازهای یومیه یا ادعیه وارد شده و تمرکز بر حضور قلب در آنها، خود را پی‌درپی در معرض دریافت معارف توحیدی (به‌ویژه توحید ربوبی و توحید در مالکیت) قرار دهد، روند فربهی با اغراق و مبالغه بیشتری همراه خواهد شد تا اینکه به تحویل دو تصویر به جای یکدیگر بینجامد. در این مرحله، محمول (بنده) در گزاره «من بنده خدا هستم» به تدریج فربه‌تر شده تا آنجا که موضوع (من) را هضم کرده و جانشین آن می‌شود؛ یعنی با فربه شدن، تصویر محمول به جای تصویر موضوع می‌نشیند و فرد پس از این، دیگر برای خود صفت یا شأنی به جز بنده بودن نمی‌بیند و عملاً دو تصویر به یک تصویر تبدیل می‌شود. در نتیجه این امر، گزاره «من بنده خدا هستم» به «من یعنی بنده» تبدیل می‌شود؛ یعنی در اینجا بیان معنا، بیان تعریف و یا بیان توصیفی صورت نگرفته؛ بلکه این نشان‌دهنده نقاشی ذهنی‌ای است که فرد از خویش در طول این فرایند ذهنی برای خود ایجاد کرده است و در واقع امر، توصیفات دیگر فرد (من) پنهان یا کم‌رنگ جلوه می‌کند (فرامرز قراملکی، ۱۳۹۹: ۱۸۶).

بنابراین در اینجا «بنده» به جای «من» نشسته و از این طریق به نماد آن تبدیل می‌شود. در این حالت، چنانچه فرد با واژه عبد و بندگی یا با هر رفتار و گفتاری که این رابطه وجودی بین او و خداوند را به ذهن متبادر بکند، مواجه شود، به صورت هشیار یا ناهشیار بنده بودن خود را در برابر خداوند اراده کرده و با تصویر «بنده»، تصویر بنده بودن در ذهن او تداعی می‌شود. چنین فرایندی نوع جدیدی از ادراک را برای فرد رقم خواهد زد که از ادراکات اعتباری به شمار می‌رود؛ خودبنده‌انگاری.

خودبنده‌انگاری و تنظیم رفتار ارتباطی

چنان‌که پیش از این گفته شد، انگاره‌ها در بروز رفتارهای مختلف نقش جدی دارند. در نظام تربیتی دینی، رفتارهای بهنجاری که توسط مؤمنان با نیات صادقه صورت می‌گیرد، عبادت شمرده می‌شود؛ از این رو لازم است رابطه بین بنده‌انگاری و عبادات به عنوان رفتاری تنظیم یافته توسط مؤمنان مورد تحلیل قرار گیرد:

رابطه بنده‌انگاری با عبودیت و عبادت

در تحلیل رابطه بین بنده‌انگاری و تنظیم رفتار (منظور رفتاری است که مؤمن به اعتبار رابطه بندگی خود با خدا انجام می‌دهد که در دین، عبادت نامیده شده) به سه مقدمه نیاز است:

۱- مقدمه اول: خودبنده‌انگاری به معنای «بنده دیدن خود» مانند دیگر انگاره‌ها از جنس ادراکات اعتباری است که جایگاه آن ذهن و اندیشه انسان است و اگرچه با نگرش فرق دارد، می‌تواند در ایجاد یا تغییر نگرش مؤثر واقع شود.

۲- مقدمه دوم: عبودیت از ریشه عبد به معنای «بندگی کردن» و صفتی درونی از جنس نگرش است که وقتی به خداوند انتساب یابد، بیانگر ارتباطی قدسی بین انسان و خداوند است؛ ارتباطی که در آن اظهار تذلل، خضوع و فروتنی وجود دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۴۲). این حالت دارای مراتب بی‌شماری است که در اعلی مرتبه آن که ویژه پیامبران و معصومین علیهم‌السلام است، هیچ نظری جز ذات مقدس الهی وجود ندارد؛ چنان‌که اگر تطمیع

به بهشت یا تهدید به جهنمی نیز در میان نباشد، خداوند همچنان لایق بندگی دانسته می‌شود (سید بن طاووس، ۱۳۷۳: ۶۸۵).^۱ در بین پیامبران نیز، عبودیت مطلقه که بالاترین مرتبه کمال انسانی است، به پیامبر اسلام ﷺ اختصاص دارد و آن حضرت عبدالله حقیقی است (خمینی، ۱۳۸۸: ۸۹).

حقیقت اسلام و عبودیت

اسلام از ماده «سلم» به معنای «تسلیم کامل» گرفته شده است و در لغت به معنای «انقیاد» و «گردن نهادن» به حکم آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲ / ۲۹۵). در اصطلاح نیز ماهیت و حقیقت اسلام در معنای عام انقیاد، تسلیم و خضوع است (خمینی، ۱۳۸۵: ۳ / ۴۶۴)؛ اگرچه در معنای خاص، به مکتب جامع و کاملی گفته می‌شود که تمام جوانب نیاز بشری را در نظر گرفته است. قرآن نیز در این معنای وسیع، اسلام را به کار برده^۲ و به صراحت می‌فرماید: تمام کسانی که در آسمان و زمین هستند یا تمام موجوداتی که در آسمان و زمین هستند، مسلمان و در برابر فرمان خدا (به اختیار یا اجبار) تکویناً یا تشریعاً تسلیم هستند^۳ (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴: ۲ / ۶۴۳). عبودیت نیز خضوع و تسلیم تام در برابر خداوند و فنا در حضرت ربوبیت و القای انانیت، خودپرستی و همچنین تعلق به عزّ قدس الهی و انقطاع به سوی خداوند است (خمینی، ۱۳۸۸: ۸۸). در چنین فضای بندگی است که آدمی چنان خدا را بندگی می‌کند که گویی او را می‌بیند و یا یقین دارد که خدا او را می‌بیند. چنین کسی دیگر در باطن و سرّ خود هیچ نیروی سرکشی که مطیع امرو نهی خدا نباشد و یا از قضا و قدر خدا به خشم آید، نمی‌بیند و سراپای وجودش تسلیم خدا می‌شود؛ چنان‌که می‌فرماید:

۱. «إِنْ أَدْخَلْتَنِي النَّارَ أَعْلَمْتُ أَهْلَهَا إِنِّي أُجِيبُكَ».

۲. «بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره / ۱۱۲)؛ «مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (آل عمران / ۶۷).

۳. «وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ» (آل عمران / ۸۳).

﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَزْبًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (نساء / ۶۵).

- مقدمه سوم: عبادت، نه از جنس نگرش است و نه از جنس باور؛ بلکه از جنس رفتار است و به افعال خارجی و رفتارهای عبادی‌ای از مقوله «فعل» و عمل گفته می‌شود که انسان انجام می‌دهد. عبادت جلوه عبودیت و بندگی و نوعی تجسم و ترسیم عبودیت است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۴ / ۱۲۳).

خداوند در معرفی عبادالرحمن نماز را جلوه و تجسم عبودیت معرفی می‌کند: ﴿وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا﴾ (فرقان / ۶۴). در روایات نیز عبادت به رفتار تعبیر شده است: از امام علی (ع) نقل است که «إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ عَبْدًا أَلْهَمَهُ حُسْنَ الْعِبَادَةِ» (آمدی، ۱۴۱۰: ۲۸۵). عبادت از دیدگاه دینی دو مصداق دارد:

الف) عبادات تکلیفی مرسوم همچون: نماز، روزه، جهاد و ...؛

ب) عموم رفتارهایی که در ظاهر شکل عبادی مرسوم ندارند؛ ولی با توجه به رابطه بندگی بین بنده و خداوند از حسن فعلی برخوردار بوده و در چارچوب رضایت الهی انجام می‌شوند.

نتیجه اینکه تعریف خودبنده‌انگاری به عبودیت، بندگی و یا عبادت کردن صحیح نیست و بین این سه مورد تفاوت‌هایی مبنایی وجود دارد؛ چراکه هریک از آن‌ها جزو مقولات مختلفی همچون: ادراکات اعتباری، نگرش‌ها و رفتارها هستند که می‌توان رابطه علی و معلولی زیر را بین آن‌ها ترسیم کرد:

خودبنده‌انگاری (نقاشی ذهنی) ← عبودیت (نگرش) ← عبادت (رفتار)
از آنجاکه خودبنده‌انگاری نوعی نقاشی ذهنی است، می‌تواند به ایجاد یا تغییر نگرش‌ها بینجامد و چون عبودیت از جنس باور و نگرش شمرده می‌شود، خودبنده‌انگاری می‌تواند در ایجاد یا تغییر صفت درونی عبودیت مؤثر واقع شود؛ اگرچه شدت و ضعف تحقق صفت عبودیت به شدت و ضعف تحقق خودبنده‌انگاری رابطه مستقیمی خواهد داشت. از سوی دیگر، از آنجاکه عبادت تجسم عبودیت است، به هر اندازه‌ای که صفت

عبودیت در مؤمن شکل بگیرد، به همان اندازه کیفیت و کمیت رفتارهای تنظیم یافته او به شکلی عبادی متفاوت می شود.

بنابراین همان گونه که در مراحل شکل گیری خودبنده انگاری تبیین شد، چنانچه انسان در معرض معارف توحید در مالکیت و توحید در ربوبیت قرار گیرد، زمینه شکل گیری بنده انگاری در او ایجاد می شود که محصول آن عبودیت است. بدین سان اگر جهان بینی انسان به گونه ای باشد که جهان را واحدی مخلوق و مربوط ببیند، آن گاه نتیجه منطقی این امر مسئله عبودیت و این معناست که من نیز باید عبد و بنده باشم و در برابر خواست و اراده این خالق و آفریننده و این رب، سر تسلیم فرود آورم (مطهری، ۱۳۹۰: ۶۷۲/۲۸).

تأثیر خودبنده انگاری بر مبادی رفتار

براساس تحقیقات انجام شده، نگرش ها که به دو دسته اصلی و فرعی تقسیم می شوند، بر نوع رفتار انسان ها تأثیری مستقیم می گذارند. در بین نگرش های اصلی نیز رابطه بندگی و ایمانی بین انسان و خداوند در قالب مفهوم عبودیت مهم ترین نگرشی است که می تواند رفتارهای انسان را تحت تأثیر قرار دهد (آذربایجانی، ۱۳۸۲: ۱۳۹)؛ از این رو رابطه طولی و علی زیر را می توان ترسیم کرد:

خودبنده انگاری (نقاشی ذهنی) ← عبودیت (نگرش) ← عبادت (رفتار)
اما هر رفتاری بر علت ها و مقدماتی استوار است که از آن ها به عنوان «مبادی رفتار» یاد می شود. (موسوی نسب، ۱۳۸۵: ۵۶). اندیشمندان در حوزه های مختلف در تبیین مبادی رفتار به سه دسته اشاره می کنند (همان، ۵۷-۵۹) که هریک به شیوه ای خاص تحت تأثیر غیرمستقیم بنده انگاری با واسطه نگرش عبودیت قرار می گیرد:

۱. نفس: فلاسفه اسلامی در بحث علم النفس نفس را صورتی جوهری و ذاتاً مجرد از ماده به شمار آورده اند؛ به گونه ای که در مقام فعل، نفس را به ماده متعلق دانسته و همچنین آن را علت فاعلی افعالی برشمرده اند که از انسان صادر می شود (حسن زاده

آملی، ۱۳۶۲: ۲۳۴-۲۳۵). در تبیین نحوه ارتباط بین نفس و رفتار باید گفت که نفس ناطقه انسان به عنوان یک مبدأ فاعلی است که دارای شناخت و درک لازم است و تنها اموری از او صادر می‌شود که کمالی در آن‌ها بیابد؛ از این رو لازم است که پیش از انجام هر کاری ابتدا آن فعل را تصوّر کرده و به کمال بودن آن تصدیق کند. بعد از تصدیق به فایده بودن آن فعل، در نفس انسان شوق به انجام آن ایجاد شده و در پی شوق، اراده محقق می‌شود. در ادامه بعد از تعلق گرفتن اراده به فعل، قوه عامل که حرکت دهنده عضلات است، عضلات را به حرکت درآورده و در این مرحله، فعل مورد نظر تحقق پیدا می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸: ۶/ ۲۹۹-۳۰۰).

نفس ← شناخت ← شوق ← اراده ← قوه عمل ← تحقق رفتار

۲. غرایز: از دیدگاه روان‌شناسان، انگیزه به عنوان عامل اصلی برانگیختن، جهت دادن و پایان رفتار معرّفی شده و غرایز به عنوان یکی از عوامل مؤثر بر انگیزه‌ها مورد توجه آنان قرار گرفته است (موسوی نسب، ۱۳۸۵: ۵۹)؛ از این رو دومین عامل از مبادی رفتار در هر موجود زنده‌ای به‌ویژه انسان غرایز و تمایلاتی است که صرفاً به بدن مربوط بوده و هدف آن تأمین نیازهای مادی و جسمانی است؛ برای نمونه غریزه تغذیه و غریزه جنسی انسان را به سوی رفتاری خاص سوق می‌دهد که با انجام آن گرسنگی و نیاز جنسی برآورده می‌شود.

۳. صفات و ملکات اخلاقی: از دیدگاه علمای اخلاق، سومین عامل از مبادی رفتار صفات و اخلاقیات در وجود انسان است. خلیات جزو کیفیاتی نفسانی است که می‌تواند با اراده آزاد انسان در گذر زمان تحقق پیدا کند و به عنوان یکی از مبادی اصلی در ایجاد یا زمینه‌سازی تحقق افعال انسانی نقش‌آفرین باشد.

تأثیر خودبنده‌انگاری بر نفس

انگاره‌ها به طور مستقیم بر رفتار مؤثر نیستند؛ بلکه با کمک واسطه‌ها نقش خود را ایفا می‌کنند. در خودبنده‌انگاری نیز نگرش عبودیت به عنوان محصول این انگاره بر مبادی رفتارها مؤثر است؛ به گونه‌ای که نگرش عبودیت به عنوان یکی از مبادی رفتار مؤثر واقع

می‌شود و بر اولین مراحل تحقق رفتار، یعنی شناخت کمالات توسط نفس و شوق به انجام آن‌ها تأثیر می‌گذارد.

بر اساس زنجیره مبادی مؤثر بر فعل؛ یعنی شناخت، عزم، شوق، اراده و حرکت اعضای جوارحی و جوانحی، رفتار خارجی از نفس صادر می‌شود. نفس با قوه شناخت، کمالات واقعی را از غیر واقعی تشخیص داده و شوق و اشتیاق صحیح از ناصحیح را ایجاد می‌کند. به عبارت دیگر در نفس نسبت به شناخت‌ها و آگاهی‌های خود (اولین مرحله) شوق و گرایش منفی یا مثبت ایجاد می‌شود و چنانچه شوق ایجاد شده تحت تأثیر نگرش خاصی همچون عبودیت قرار نگیرد، با تأثیر عوامل درونی مثل تمایلات نفسانی و غرایز یا عوامل خارجی به مرحله بعد، یعنی اراده بر انجام یک رفتار رسیده و سرانجام رفتار نابهنجار محقق می‌شود (محدث نوری، ۱۴۰۸: ۱۱/۱۴۰)؛^۱ اما چنانچه این شوق و اشتیاق تحت تأثیر نگرش عبودیت قرار بگیرد، نفس با توجه به اولویت ایجاد شده، دست به انتخاب رفتار برتر و بهنجار خواهد زد.

خودبنده انگاری ← نگرش عبودیت ← نفس ← رفتار

قرآن در آیه ۲۱ سوره بقره به صراحت به تأثیر نگرش عبودیت بر انتخاب‌های برتر انسان در قالب رفتارهای بهنجار می‌پردازد: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ».

بر اساس روایات هر قدر که در انسان عبودیت و بندگی تقویت شود، به همان اندازه بر قدرت تصاحب و قدرت و خداوندگاری بر نفس اماره افزوده می‌شود. امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: «يَا فَضِيلُ، الْعُبُودِيَّةُ جَوْهَرَةٌ كُنْهَهَا الرُّبُوبِيَّةُ» (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۴۵۳). عبودیت گوهری است که ظاهرش عبودیت است و کنه و نهایت و باطنش، آخرین منزل و هدف و مقصدش ربوبیت است. تسلط بر نفس اولین درجه ربوبیت و خداوندگاری است که در نتیجه عبودیت پیدا می‌شود. در این مرحله است که انسان رب و مالک نفس خود

۱. علی علیه السلام: «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ».

شده و بر نفس تسلط پیدا می‌کند (مطهری، ۱۳۹۰: ۴۶).

تأثیر خودبنده‌انگاری بر غرایز

اگرچه غرایز به عنوان یکی از مبادی رفتار معرفی می‌شود، جهت‌یابی و کنترل غرایز می‌تواند تحت تأثیر عاملی دیگر قرار گیرد. خودبنده‌انگاری با واسطه نگرش عبودیت می‌تواند نقش جهت‌دهی به غرایز انسانی را به خوبی ایفا کند. اگر انسان برای حفظ بقای خود دارای غریزه جنسی شده است، بنده‌انگاری با واسطه تأثیرگذاری در نگرش عبودیت می‌تواند تمایلات لذت‌جویانه‌اش را در جهت مثبت راهنمایی کرده و او را از رفتارهای جنسی خارج از چارچوب عبودیت برحذر کند.

تقویت این رابطه وجودی بین خود و خداوند و رشد نگرش عبودیت می‌تواند بر شیوه رضای دیگر غرایز نیز مؤثر واقع شود تا آنجا که حتی خوردن و آشامیدن انسان نیز در راستای رضایت الهی صورت گیرد و گاه دیگران را بر خود مقدم دارد.^۱

تأثیر خودبنده‌انگاری بر صفات و ملکات

بنده‌انگاری با واسطه نگرش عبودیت می‌تواند بر صفات اخلاقی به عنوان یکی از مبادی رفتار انسان مؤثر واقع شود. صفات اخلاقی به دو دسته کلی تقسیم می‌شود:

۱. صفات شکل‌گرفته در راستای تعاملات انسان با دیگران

نگرش ویژه بین انسان و خداوند در مفهوم بندگی و عبودیت می‌تواند کنترل‌کننده و جهت‌دهنده صفات اخلاقی حاکم در روابط بین فردی انسان باشد. صفات پسندیده اخلاقی مانند: گذشت، بخشش، ایثار و... که به بروز رفتارهایی از این سنخ می‌انجامد، در راستای تحقق این رابطه وجودی بین انسان و خداوند و برای کسب رضایت او انجام می‌شود. در حقیقت انسان مؤمن تمام صفات مؤثر بر رفتار را براساس این نگاه تنظیم

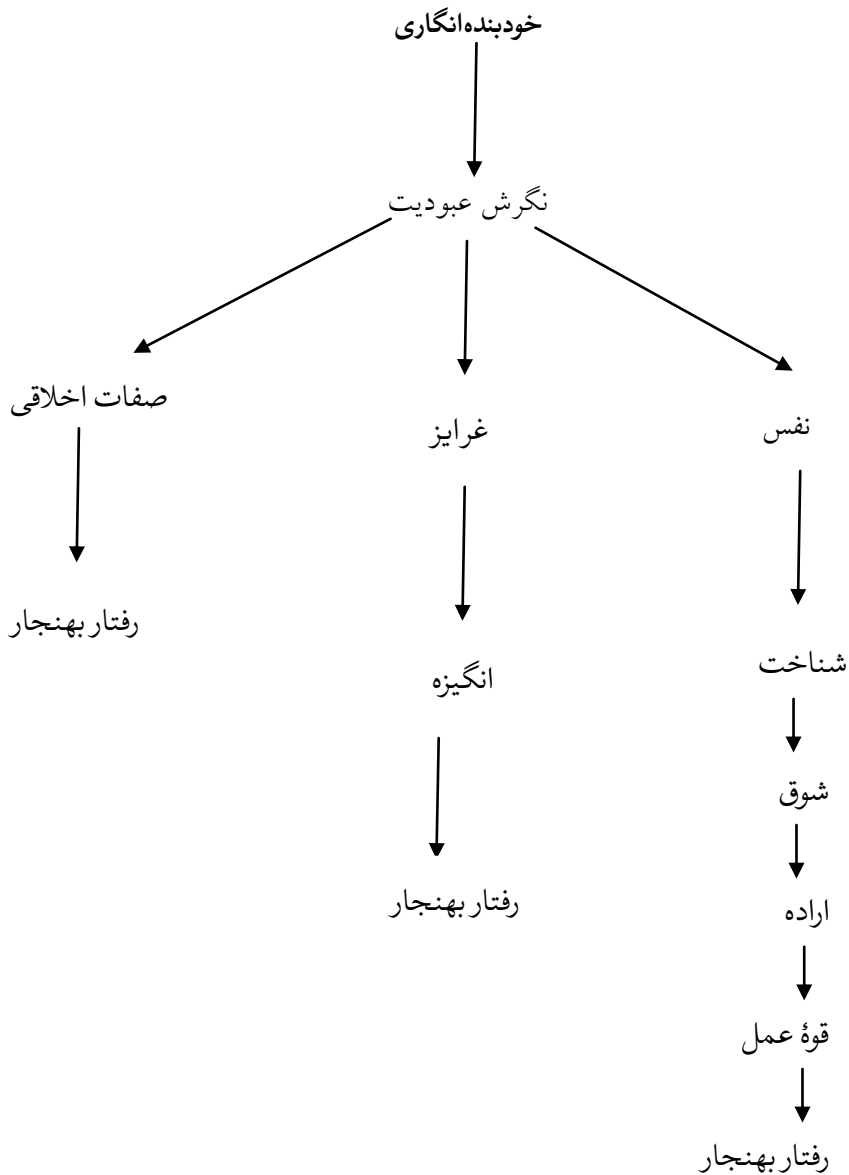
۱. «وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مَشْكِيَّةً وَتَيْمِمًا وَاسِيًّا» (انسان / ۸).

می‌کند تا آنجا که خشم و خشنودی او براساس خشم و خشنودی خداوند است.

۲. صفات شکل‌گرفته بر اثر شناخت و معرفت صفات الهی

برخی خصوصیات اخلاقی و صفات انسانی نشئت گرفته از میزان معرفت و شناخت انسان از خداوند است. انسان به اندازه شدت رابطه وجودی خود با خداوند مدرک صفات الهی است. انسانی که در پرتو خودبنده‌انگاری و با واسطه نگرش عبودیت، عظمت الهی را درک می‌کند، در او حالتی از اِخبات و کُرنش ایجاد می‌شود و این در او میل به پرستش را که فطری انسان است، در قالب رفتارهای بهنجار و عبادی به وجود می‌آورد. همچنین در این انسان، با درک رأفت و رحمت خداوند که به واسطه آن انسان‌ها را از نعمت‌های بی‌کران خود بهره‌مند کرده است و با میل فطری به شکرگزاری از مُنعم، صفت شکرگزاری نسبت به خداوند ایجاد شده و براساس این صفت، رفتارهای متناسب با آن محقق می‌شود.

نتیجه اینکه سازوکار این تأثیر و تأثر بین بنده‌انگاری و رفتار بهنجار به گونه‌ای است که بنده‌انگاری در رأس هرم علل رفتاری انسان قرار می‌گیرد و با واسطه شکل‌دهی به رابطه بنده و خداوند در قالب نگرش عبودیت، بر مبادی مؤثر در رفتار انسان اثر غیرمستقیم، ولی مهم می‌گذارد و این مبادی نیز بر تمامی شئون زندگی انسانی اعم از: شغل، ازدواج، تحصیل، خوردن و آشامیدن، سبک زندگی و ... مؤثر واقع می‌شوند.



نتیجه

آموزه‌های دینی در شکل‌دهی و تقویت ادراکات ذهنی مانند خودبنده‌انگاری،

به عنوان یکی از زیربنایی ترین عوامل ایجاد تنظیم رفتار، اهتمام جدی داشته اند. تحقق این مهم با یک رابطه وجودی بین انسان و خداوند شروع می شود و در یک فرایند ذهنی از مرحله تقارن صورت های خیالی «من» و «بنده» در ذهن به مراحل فربهی و برجسته سازی و نماد و جانشینی می رسد. این رابطه وجودی بین انسان و خداوند با کمک آموزه های معرفتی دینی به شکل القای فقر ذاتی و نیازمندی انسان به خداوند با سه روش ترویج و تبیین توحید در ربوبیت، توحید در مالکیت و تصریح به فقر ذاتی انسان و همچنین با کمک روش های رفتاری، مانند تلقین و یادگیری با انجام برخی از دستورات و رفتارهای عبادی در ذهن و خیال انسان مؤمن تقویت می شود؛ به گونه ای که محمول (بنده) در گزاره «من بنده خدا هستم» در ذهن و اندیشه انسان مؤمن فربه تر و ابعاد یا صفات دیگر موضوع (من) محدودتر و پنهان تر شده و سرانجام خودبنده انگاری شکل می گیرد. بسته به اندازه تحقق خودبنده انگاری و با کمک واسطه نگرش عبودیت، فرد می تواند بر مبادی رفتاری خود اعم از نفس، غرایز و صفات اخلاقی اثر بگذارد و سرانجام تمایلات و گرایش های نفسانی خویش را به سلطه درآورد. او به این ترتیب می تواند برای غرایز و تمایلات خود جهت دهی مطلوب ارائه داده و صفات اخلاقی پسندیده ای در خود ایجاد کند. در واقع کنترل مبادی رفتاری سرانجام به تنظیم رفتار انسان خواهد انجامید.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، صبحی صالح، مرکز البحوث الإسلامية، قم، ۱۳۷۴ ش.
۳. آذربایجانی، مسعود و دیگران، روان شناسی اجتماعی با نگرش به منابع اسلامی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۲ ش.
۴. آمدی، عبدالواحد، غرر الحکم و درر الکلم، دارالکتب الإسلامية، قم، ۱۴۱۰ ق.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
۶. برگر، گرین دنیس، آنجا که عقل حاکم است، ترجمه حبیب الله قاسم زاده، ارجمند، تهران، ۱۳۹۹ ش.
۷. بستان، حسین، خانواده در اسلام، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۹۰ ش.

۸. جوادی آملی، عبدالله، *توحید در قرآن*، نشر اسراء، قم، ۱۳۸۷ ش.
۹. اسکات، جولی و آیرن هال، *دین و جامعه شناسی*، ترجمۀ افسانه نجاریان، رسش، تهران، ۱۳۸۶ ش.
۱۰. حاجی صادقی، عبدالله، «فطری بودن گرایش به دین»، *قبسات*، شماره ۳۶، ۱۳۸۴ ش.
۱۱. حسن زاده آملی، حسن، *دروس معرفت نفس*، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۲ ش.
۱۲. خمینی، روح الله، *شرح چهل حدیث*، مؤسسۀ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۸۸ ش.
۱۳. خمینی، روح الله، *کتاب الطهارة*، مؤسسۀ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۸۵ ش.
۱۴. داودی، محمد، «روش آموزش توحید افعالی در قرآن»، *مجله تربیت اسلامی*، سال یازدهم، شماره ۲۱، ۱۳۹۴ ش.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، دار القلم، بیروت. دمشق، ۱۴۱۲ ق.
۱۶. محمّدی ری شهری، محمد، *میزان الحکمه*، دارالحدیث، قم، ۱۳۸۶ ش.
۱۷. کولگرو، ریچل و دیگران، *جنسی زندگی و خودشیء انگاری در زنان*، ترجمۀ هیئت اندیشه ورز خانواده، انتشارات حوزه علمیۀ خراسان، مشهد، ۱۳۹۹ ش.
۱۸. سالاری فر، محمّد رضا، *خانواده در نگرش اسلام و روان شناسی*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۹۸ ش.
۱۹. سیّد بن طاووس، رضی الدین، *الإقبال بالأعمال الحسنة فيما يعمل مرة في السنة*، المحقق جواد القيومی الإصفهانی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۷۳ ش.
۲۰. سیف، علی اکبر، *روان شناسی پرورشی: روان شناسی یادگیری و آموزش*، آگاه، تهران، ۱۳۸۶ ش.
۲۱. شجاعی، محمّد صادق، *درآمدی بر روان شناسی تنظیم رفتار*، دارالحدیث، قم، ۱۴۳۰ ق.
۲۲. شیخ طوسی، محمّد بن حسن، *مصباح المتهجد*، مؤسسه فقه الشیعة، بیروت، ۱۴۱۱ ق.
۲۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة*، طلیعۀ نور، قم، ۱۴۲۸ ق.
۲۴. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، انتشارات جامعۀ مدرسین، قم، ۱۳۷۴ ش.
۲۵. طبرسی، علی بن حسن، *مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار*، مکتبة الحیدریه، نجف، ۱۳۸۵ ق.
۲۶. عظیمه، صالح، *معناشناسی واژگان قرآن (فرهنگ اصطلاحات قرآنی)*، انتشارات به نشر، مشهد، ۱۳۸۰ ش.
۲۷. فراستخواه، مقصود، *ذهن و همه چیز: طرح واره هایی برای زیستن*، نشر کرگدن، تهران، ۱۳۹۶ ش.
۲۸. فرامرز قراملکی، احد، *از متن خوانی تا متن پژوهشی*، حوزه علمیۀ خراسان، مشهد، ۱۳۹۹ ش.
۲۹. فرامرز قراملکی، احد، *قدرت انگاره ها*، مجنون، تهران، ۱۳۹۵ ش.
۳۰. فرانکن، رابرت، *انگیزش و هیجان*، ترجمۀ غلامرضا محمودی، نشرنی، تهران، ۱۳۹۸ ش.
۳۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، مؤسسه دار الهجره، قم، ۱۴۰۹ ق.

۳۲. فریدونی، محمدرضا، «وجدان فقر ذاتی و تأثیر آن در افعال و نگرش انسان از دیدگاه علامه طباطبائی»، *مجله اندیشه های نوین دینی*، سال پنجم، شماره ۱۹، ۱۳۸۸ ش.
۳۳. مردانی، محمدحسین، «ارائه بینش و جهان بینی متعالی در حکایت های تربیتی قرآن»، *پژوهش نامه معارف قرآنی*، سال پنجم، شماره ۱۶، ۱۳۹۳ ش.
۳۴. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش عقاید*، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۸۴ ش.
۳۵. مصباح یزدی، محمدتقی، *اخلاق در قرآن*، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۷۶ ش.
۳۶. مصباح یزدی، محمدتقی، *خدشناسی*، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۹ ش.
۳۷. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۸ ش.
۳۸. مصطفوی، حسن، *مصباح الشریعه*، انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۶۰ ش.
۳۹. مطهری، مرتضی، *آزادی معنوی*، صدرا، تهران، ۱۳۹۰ ش.
۴۰. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار شهید مطهری*، صدرا، تهران، ۱۳۹۰ ش.
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *تفسیر نمونه*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۴ ش.
۴۲. موسوی نسب، سید محمدرضا، «ایمان و تأثیر آن بر مبادی رفتار» *معرفت*، سال یازدهم، شماره ۱۰۴، ۱۳۸۵ ش.

فرایند الگوگیری از سیره معصومان علیهم السلام

_____ مهدی مردانی گلستانی^۱ _____

چکیده

بر پایه آموزه‌های قرآن و سنت، الگوگیری از سیره معصومان علیهم السلام یک تکلیف دینی است. این مهم، زمانی به شایستگی محقق خواهد شد که از پشتوانه‌ای علمی برخوردار باشد و از منطقی عملی پیروی کند. پژوهش حاضر کوشیده است با ترسیم مراحل عملی، چگونگی الگوگیری از معصومان علیهم السلام را نشان داده و شیوه بهره‌گیری از سیره ایشان را تبیین کند. نتیجه حاصل از این تحقیق که به روش توصیفی-تحلیلی به دست آمده، نشان می‌دهد که الگوگیری از سیره معصومان علیهم السلام فرایندی چهار مرحله‌ای است که از مرحله گزارش فعل معصوم تا مرحله عمل به سیره معصوم را دربر می‌گیرد. در واقع اثبات صدور فعل معصوم، احراز سیره بودن فعل معصوم، بررسی روا بودن تأسی به سیره معصوم و انتخاب طریقه تأسی به سیره معصوم، اصلی‌ترین مراحل الگوگیری از سیره معصومان علیهم السلام است که در صورت درست پیموده شدن به نتیجه‌ای مطلوب و تأثیرگذار خواهد انجامید.

کلیدواژه‌ها: سیره معصوم، سنت فعلی، روش تأسی، مراحل الگوگیری.

۱. استادیار پژوهشکده علوم اسلامی رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد.

mardani1400@gmail.com

مقدمه

بر پایه آموزه‌های قرآن و سنت، الگوگیری از معصومان علیهم‌السلام امری لازم و ضروری است؛ چنان‌که خداوند متعال رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را به عنوان الگو معرفی کرده و مؤمنان را به تأسی از ایشان فراخوانده است (احزاب / ۲۱). همچنین امیرالمؤمنین علیه‌السلام تأسی به انبیا به‌ویژه رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را جزو وظایف دینی مسلمانان دانسته و آنان را به پیروی از رفتار حضرت صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دعوت کرده است (سید رضی، ۱۴۱۴: خطبه ۱۶۰). اما الگوگیری از معصومان علیهم‌السلام امری بسیط و ساده نیست و بهره‌گیری از سیره ایشان به پیروی از اصول و قواعدی علمی نیازمند است. توضیح مطلب اینکه اگرچه الگوگیری در عرصه عمل اتفاق می‌افتد، اقدامی است که بر علم و دانش تکیه دارد و از پشتوانه‌ای پژوهشی برخوردار است؛ به‌ویژه اینکه مخاطب امروز به شخص معصوم دسترسی ندارد و برای دستیابی به سیره ایشان باید از طریق مطالعه و بررسی متون مرتبط اقدام کند. ازاین‌رو، ضروری است که همه آنچه در عملیات الگوگیری انجام می‌شود، در قالب فرایندی چند مرحله‌ای بررسی شده و نتایج حاصل از آن براساس معیاری مشخص سنجیده شود.

براین اساس، پژوهش حاضر می‌کوشد با تشریح مراحل عملی، چگونگی الگوگیری از معصومان علیهم‌السلام را نشان داده و فرایند بهره‌گیری از سیره ایشان را تبیین کند. این فرایند که از مرحله گزارش فعل معصوم تا مرحله عمل به سیره معصوم را دربرمی‌گیرد، در قالب پاسخ به چهار سؤال زیرقابل بررسی است: آیا «فعل منسوب» از معصوم صادر شده است؟ آیا «فعل معصوم» سیره به‌شمار می‌آید؟ آیا تأسی به «سیره معصوم» رواست؟ «طریقه تأسی» به سیره معصوم کدام است؟ در واقع، منطق الگوگیری از سیره معصوم علیه‌السلام بر پایه این چهار سؤال استوار است و به دلیل فراگیری این پرسش‌ها نسبت به مسائل الگوگیری، این فرایند نیز بر چهار مرحله مختلف پی‌ریزی شده است.

مفاهیم پژوهش

واژه «فرایند» در لغت به معنای عملیات و مجموعه عملکرد است (عمید، «فرایند»؛

معین، «فرایند» و در اصطلاح، بر مجموعه‌ای از فعالیت‌های مرتبط و متوالی برای تبدیل ورودی‌ها به خروجی‌ها به منظور رسیدن به هدف مورد نظر اطلاق می‌شود (کهری، «فرایند»). واژه «سیره» نیز در لغت به معنای مذهب، روش، راه و رسم، سلوک و طریقه است (دهخدا، «سیره») و در اصطلاح محدثان به معنای طریقه‌ای است که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در طول حیات خود بر آن مواظبت می‌کرده است (غوری، ۱۴۲۸: ۴۱۲). از معنای اخیر با تعبیری، مانند: «منطق عملی» و «سبک و اسلوب رفتار» یاد شده است (مطهری، ۱۳۸۴: ۱۶ / ۵۹)؛ از این رو، بر آن دسته از افعال معصوم که نشان‌دهنده سبک زندگی معصوم بوده و آموزه‌های وی را حکایت کند، «سیره» اطلاق می‌شود. به عبارت دیگر، سیره رفتار روشمند و فراگیر معصوم است که در بردارنده آموزه‌ای دینی است و در شئون مختلف زندگی کارایی دارد.

پیشینه پژوهش

اگرچه تحقیقات شایسته‌ای درباره الگوگیری از سیره معصومان علیهم‌السلام به انجام رسیده است (کامیابی، ۱۳۹۹؛ رفیعی محمدی و حسین‌پور، ۱۴۰۱: ۲۹۴-۳۱۸؛ نجفی، ۱۳۹۹: ۱۲۷-۱۴۵)، براساس جست‌وجوی نویسنده، در میان پژوهش‌های موجود، پژوهشی مستقل و متمرکز بر مسئله تحقیق حاضر به دست نیامد؛ تنها در برخی آثار منتشرشده از صاحب این قلم، مانند: کتاب‌های توسعه استنباط از فعل معصوم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و عصری‌سازی افعال پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، مباحث مرتبطی ارائه شده که البته از نظر مسئله و رویکرد با پژوهش حاضر متفاوت است؛ چراکه مسئله این آثار «استنباط» و «عصری‌سازی» فعل معصوم است و نه الگوگیری. از سوی دیگر، رویکرد پژوهش حاضر حدیثی است و رویکرد آثار یاد شده به ترتیب فقهی و تاریخی است.

۱. اثبات صدور فعل معصوم

نخستین مرحله در الگوگیری از سیره معصومان علیهم‌السلام اعتبارسنجی گزارش سیره است؛ چراکه شاکله اصلی سیره را فعل معصوم تشکیل می‌دهد و تا زمانی که از انتساب فعل به

معصوم اطمینان پیدا نشود، نمی‌توان از سیره بودن فعل و الگوگیری از آن سخن گفت. توضیح مطلب اینکه به‌رغم اهتمام پیشوایان معصوم و تلاش عالمان خدوم در پالایش میراث علمی شیعه، برخی متون ضعیف و گاه ساختگی به تألیفات شیعه راه پیدا کرده است (شعرانی، ۱۳۷۲: ۱۵۶). در این میان، متون سیره نیز از این گزند علمی مصون نمانده و دستخوش تحریف و جعل قرار گرفته؛ از این رو علم اجمالی به وجود متون ضعیف باعث تکلیف پژوهشی شده و ضرورت بررسی تفصیلی روایات سره از ناسره را توجیه می‌کند. افزون بر این، ارزش و اعتبار مطالعات سیره بازسته به اعتبار افعالی است که از معصوم صادر شده است؛ یعنی تا زمانی که از درستی انتساب فعلی به معصوم اطمینان حاصل نشود، نمی‌توان آن متون را سیره خواند و آن مطالعات را دینی دانست. همچنین بعضی از چالش‌هایی که در مطالعه سیره معصومان علیهم‌السلام رخ می‌نماید، به مسئله صحت انتساب افعال معصوم برمی‌گردد و از مطرح نکردن این پرسش بنیادین نشئت می‌گیرد که آیا این فعل واقعاً از معصوم صادر شده است؟ برای نمونه، مسئله اختلاف افعال معصومان علیهم‌السلام (اختلاف السیره) یکی از چالش‌های سیره‌پژوهی است که در بعضی موارد، در بی‌اعتباری انتساب فعل به معصوم ریشه دارد؛ چنان‌که شیخ طوسی در توضیح روایتی درباره خواندن نماز بدون طهارت (وضو) توسط امیرالمؤمنین علیه‌السلام، آن را شاذ و مخالف دیگر روایات شیعه دانسته و به علت تنافی با عصمت امام، مردود شمرده است (طوسی، ۱۴۰۷: ۳ / ۴۰).

شایان ذکر است که منظور از «اثبات صدور فعل معصوم» اثبات حجیت و دلالت روایات حاکی از فعل معصوم است و نه حجیت نفس فعل معصوم که برپایه مبانی اعتقادی شیعه ثابت و محرز است. به عبارت دیگر، بحث اعتبارسنجی افعال معصوم دو جهت مختلف دارد: یکی نسبت به نفس فعل معصوم که اعتبار آن قطعی است و برای شاهدان عینی رفتار معصوم کارایی دارد و دیگری نسبت به حکایت فعل معصوم که اعتبار آن محتمل است و برای مخاطبان عصر غیبت به کار می‌آید. عنوان «اثبات صدور فعل معصوم» براساس جهت دوم است و در پی احراز راستی روایات سیره و احراز انتساب

آن‌ها به معصوم است که از طریق قواعد سندی، متنی و منبعی انجام می‌گیرد. پس از شناخت چپستی و چرایی اعتبارسنجی فعل معصوم، سؤال دیگری پیش می‌آید که چگونه می‌توان دربارهٔ صحت انتساب فعل به معصوم اطمینان پیدا کرد؟ در این باره مطالب و مباحث گوناگونی وجود دارد که مخاطبان ارجمند به منابع مرتبط ارجاع داده می‌شوند^۱ و در اینجا به اختصار، تنها به معرفی مهم‌ترین مباحث اعتبارسنجی پرداخته می‌شود. به طور کلی ارزیابی روایات بر پایهٔ دو مبنای بنیادین صورت می‌گیرد: وثاقت صدور و وثاقت سندی.

الف) وثاقت صدور

بر پایهٔ مبنای وثاقت صدور، ملاک اعتبار حدیث اطمینان به صدور حدیث است که از طریق مجموعهٔ قرینه‌های سندی، متنی و منبعی به دست می‌آید (محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۷: ۱/۲۵۹). منظور از قرینه‌های سندی نشانه‌های حاکی از صحت و اتصال سند حدیث است که در ادامه بحث خواهد آمد. مقصود از قرینه‌های متنی نیز نشانه‌های مربوط به وثاقت متن حدیث است که مهم‌ترین آن‌ها موافقت با قرآن، سنت، عقل و تاریخ قطعی است و مراد از قرینه‌های منبعی نشانه‌های مربوط به اعتبار منبع حدیث است که در دو شاخهٔ مؤلف و تألیف، شامل اموری چون شخصیت علمی، قدمت تاریخی، شهرت و مقبولیت می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۶۳). بر این اساس، چنانچه در ارزیابی‌های سه‌گانه یادشده به صدور حدیثی از معصوم اطمینان حاصل شود، آن حدیث «صحیح» خوانده شده و در صورت تردید در صدور، «ضعیف» شمرده می‌شود. بر اساس این مبنا، درستی سند حدیث قرینه‌ای بیش نیست و در صورت وجود

۱. برای آگاهی بیشتر در این باره بنگرید به: علی نصیری، *روش‌شناسی نقد حدیث*؛ سید محمد کاظم طباطبایی، *منطق فهم حدیث*؛ مهدی ایزدی، *روش‌شناسی نقد متن حدیث*؛ فتحیه فتاحی‌زاده، *مبانی و روش‌های نقد حدیث در کتب اربعه*؛ داود معماری، *مبانی و روش‌های نقد متن حدیث از دیدگاه اندیشوران شیعه*.

قراين اطمینان آور، ضعف راویان به نتیجه ارزیابی خللی وارد نمی آورد.

ب) وثاقت سندی

اما در مبنای وثاقت سندی، صحت و اعتبار احادیث فقط براساس اعتبار سند و در دو بخش وثاقت راویان و اتصال زنجیره سند ارزیابی می شود (خوئی، ۱۴۱۳: ۱/ ۲۰)؛ یعنی اگر سند متصل بوده و همه راویان آن امامی و ثقه باشند، آن حدیث «صحیح» شمرده می شود و چنانچه سند حدیث متصل بوده و همه یا بعضی از راویان ثقه غیرامامی باشند، حدیث «موثق» خوانده می شود. در صورت متصل بودن سند و غیرثقه بودن همه یا بعضی از راویان امامی، به حدیث «حسن» گفته می شود و چنانچه سند حدیث متصل بوده و همه یا بعضی از راویان غیرثقه و غیرامامی باشند، حدیث «ضعیف» قلمداد می شود. این مبنا، با چالش های متعددی روبه روست و نمی توان آن را معیار اعتبارسنجی متون سیره دانست. توضیح مطلب اینکه یکی از عللی که بر بهره گیری اندک محققان از متون سیره معصومان علیهم السلام اثر گذاشته و موجب رویکرد حداقلی آنان در استناد به سیره معصوم شده، روش سندمحور است؛ چراکه این امر سبب خارج شدن بسیاری از متون سیره بدون سند و یا بدون سند معتبر از گردونه بررسی و قرار نگرفتن آن ها در طریق کشف و تبیین آموزه های دینی می شود؛ حال آنکه مطابق روش گزینه محور، شماری از متون یادشده از قراين متنی و مصدري برخوردارند و می توانند دليل يا مؤيد آموزه های دینی قرار گیرند.

۲. احراز سیره بودن فعل معصوم

مرحله دوم در روند الگوگیری از سیره معصومان علیهم السلام احراز سیره بودن فعل معصوم است؛ یعنی در صورت فرض صدور یک فعل از معصوم، این سؤال مطرح می شود که آیا این فعل سیره نیز هست؟ به این معنا که آیا قابلیت تأسی دارد و می توان به آن اقتدا کرد؟ چراکه بعضی از افعال معصومان علیهم السلام در عین وثاقت و اعتبار، سیره نیست و نمی توان به آن عمل کرد؛ برای نمونه رفتار رسول خدا صلی الله علیه و آله در باز کردن فرق موی سر (کلینی، ۱۴۰۷: ۶/ ۴۸۶) یا خواندن هزار رکعت نماز در شبانه روز (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۱/ ۲۸۱) نمونه افعالی

هستند که قابلیت تأسی ندارند. این مسئله در محدودیت‌هایی ریشه دارد که گاه در مسیر فعل معصوم قرار می‌گیرد و آن را از «سیره شدن» باز می‌دارد. به عبارت دیگر، مقتضای تأسی در فعل معصوم موجود است؛ اما محدودیت‌هایی پدید می‌آید که مانع بروز این قابلیت می‌شود. از این رو، برای احراز سیره بودن فعل معصوم (علیهم السلام) باید موانع سیره شدن شناسایی شده و نبود آن‌ها در فعل معصوم ابراز شود.

۱-۲. موانع سیره شدن فعل معصوم

منظور از موانع سیره شدن، محدودیت‌های است که بر سر راه فعل معصوم (علیهم السلام) قرار می‌گیرد و آن را از سیره شدن باز می‌دارد. این مسئله از جمله مباحثی است که در تألیفات محققان معاصر (عالم زاده نوری، ۱۳۹۱: ۶۹، ۱۹۰؛ حسینیان، ۱۳۹۳: ۷-۳۷؛ نبوی، ۱۳۸۷: ۸۲) و در آثاری از صاحب این قلم مورد توجه قرار گرفته است (مردانی گلستانی، ۱۳۹۸: ۷۴؛ همو، ۱۴۰۱: ۴۷). لیکن آنچه در اینجا مورد تأکید قرار می‌گیرد، محدودیت‌هایی است که در مرحله صدور فعل رخ می‌دهد و مانع پیروی مخاطب عصر حضور می‌شود:

الف) موقعیتی بودن فعل معصوم

یکی از موانع سیره شدن فعل معصوم موقعیتی بودن آن است. این محدودیت به مصادیقی نظر دارد که به یک موقعیت و وضعیت مشخص محدود شده و قابلیت سرایت به دیگر موقعیت‌ها و مناسبت‌ها را ندارند. نمونه این محدودیت، رفتار پیامبر (صلی الله علیه و آله) در باز کردن فرق موی سراسر است؛ چراکه براساس روایتی که ابوبصیر از امام صادق (علیه السلام) روایت می‌کند، پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرق باز کرد؛ اما این فعل سیره نبود و برای دیگران رهنمودی نداشت. توضیح مطلب اینکه رفتار پیامبر در یک موقعیت خاص انجام گرفت و در غیر آن موقعیت هیچ‌گاه تکرار نشد: «ابوبصیر گوید: به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: آیا فرق باز کردن در موی سراز سنت است؟ فرمود: نه. گفتم: آیا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرق سرباز کرد؟ فرمود: آری. گفتم: چگونه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرق باز می‌کرد، در حالی که از سنت نیست؟

فرمود: هرکه در موقعیتی که رسول خدا ﷺ قرار گرفت، قرار گیرد و مانند آن حضرت فرق باز کند، به سنت او عمل کرده است و الا نه» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶ / ۴۸۶). رمل یا شتاب گرفتن در هنگام طواف (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۲ / ۴۱۲)، احرام بستن به وقت ظهر (کلینی، ۱۴۰۷: ۴ / ۳۳۲)، لبیک گفتن در منطقه بیدا (همان، ۳۳۴ / ۴) و کراهت ازدواج در ماه شوال (همان، ۵ / ۵۶۳) از دیگر نمونه‌هایی است که به علت موقعیتی بودن، قابلیت تأسی نداشته و سیره قلمداد نمی‌شوند.

ب) اختصاصی بودن فعل معصوم

از دیگر موانع سیره شدن فعل معصوم، اختصاصی بودن آن فعل است. این محدودیت سبب می‌شود که فعل صادرشده از معصوم در خود معصوم متوقف بماند و مجال جریان به دیگر افراد امت نیابد. منظور از اختصاصی بودن نیز ویژگی منحصر به فردی است که معصوم را از دیگر افراد امت متمایز ساخته و امکان مشارکت غیر در آن ویژگی را سلب کند (حسینی سمnانی، ۱۳۹۳: ۱۵ / ۵۴۴)؛ در این صورت، افعالی که از این ویژگی نشئت می‌گیرد و به علت این ویژگی رخ می‌دهد، اختصاصی خوانده می‌شود.

شایان ذکر است که این اصطلاح غالباً در مباحث فقهی به کار می‌رود و بیشتر به مصادیقی نظر دارد که به ویژگی عصمت محدود شده است (مردانی گلستانی، ۱۴۰۰: ۷۸)؛ حال آنکه عصمت تنها ویژگی منحصر به فرد معصوم نیست و وی از صفات ویژه دیگری نیز برخوردار است که منشأ صدور افعال اختصاصی‌اند؛ چنان‌که شخصیت معنوی، جایگاه سیاسی، شأن اخلاقی و قدرت تکوینی از جمله خصوصیات است که همچون عصمت موجب اختصاصی شدن فعل صادرشده از معصوم می‌شود؛ برای نمونه «خواندن هزار رکعت نماز در شبانه‌روز» از جمله افعال اختصاصی‌ای است که به علت شخصیت معنوی معصوم صورت می‌پذیرد و امکان پیروی ندارد؛^۱ چنان‌که در حدیث

۱. البته خواندن هزار رکعت نماز وقتی محال است که در همه روزها و سال‌های عمر انجام گیرد؛ چنان‌که

شریفی از امام باقر (علیه السلام) آمده است: «به خدا سوگند که شیوه علی (علیه السلام) چنین بود که مانند بندگان غذا می خورد و بر زمین می نشست ... او در هر شب و روز هزار رکعت نماز می گزارد و شبیه ترین کسان به او علی بن الحسین (علیه السلام) بود و پس از او کسی طاقت عبادت علی (علیه السلام) را نداشت» (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۱/۲۸۱).

همچنین «زهد در خوراک و پوشاک» از دیگر افعال اختصاصی ای است که به علّت جایگاه سیاسی (رهبری) معصوم صادر می شود و امکان تأسی ندارد؛ چنان که وقتی امیرالمؤمنین (علیه السلام) عاصم بن زیاد را ملامت کرد که چرا لباس خشن به تن کرده و از زندگی دست کشیده و او به امام (علیه السلام) خرده گرفت که چرا خود لباس خشن می پوشد و غذای سخت می خورد، امام (علیه السلام) در پاسخ فرمود: «وای بر تو، من مانند تونیستم؛ خداوند متعال بر پیشوایان برحق لازم دانسته که زندگی خود را با ضعیف ترین مردم برابر کنند تا تهی دستی مستمندان آنان را به هیجان نیاورد و به طغیان نکشاند» (سید رضی، ۱۴۱۴: خطبه ۲۰۹).

«پرهیز از خوردن دو نوع غذا با هم» نیز نمونه دیگری از افعال اختصاصی است که به اقتضای شأن اخلاقی معصوم مجال بروز می یابد و ضرورت تأسی ندارد؛ چنان که وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از نوشیدن شیر همراه با عسل خودداری کرد، این پرهیز را منش اخلاقی خود برشمرد و دیگران را از انجام آن منع فرمود: «رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در شامگاه روز پنجشنبه ای در مسجد قبا افطار کرد و فرمود: آیا نوشیدنی هست؟ اوس بن خولی انصاری قدحی شیر آمیخته به عسل آورد. چون حضرت آن را نزدیک دهان آورد، نیاشامید و کنار گذاشت و فرمود: دو نوشیدنی که به یکی می توان اکتفا کرد، نمی نوشم و نوشیدن آن ها را هم حرام نمی کنم؛ ولی برای خدا تواضع می کنم» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۱۲۲).

سرانجام، «انجام امور خارق العاده» از دیگر مصادیق افعال اختصاصی است که به علّت قدرت تکوینی (معجزه) معصوم انجام می شود و امکان اقتدا ندارد؛ چنان که وقتی

→ درباره امیرالمؤمنین و امام سجاد (علیهم السلام) وارد شده، وگرنه خواندن هزار رکعت نماز در یک روز، امری ممکن و شدنی است.

«مردی در زمان رسول خدا ﷺ وفات کرد، او را نزد گورکن ها بردند، آن ها نتوانستند چیزی از زمین بکنند، به پیامبر شکایت کردند و گفتند: ای رسول خدا ﷺ کلنگ ما در زمین کارگر نمی شود؛ گویا آن را به سنگ خارا می زنیم. رسول خدا ﷺ فرمود: برای چه، رفیق شما که خوش خلق بود؟ ظرف آبی بیاورید. چون آوردند، دست در آن برد و بر زمین پاشید. سپس فرمود: بکنید. گورکن ها کردند، زمین مثل ریگ نرمی بود که روی هم می ریخت» (همان، ۲/ ۱۰۱).

ج) باور عمومی مردم

باور عمومی مردم محدودیت دیگری است که مانع سیره شدن فعل معصوم می شود. این محدودیت باعث می شود که فعل معصوم از محیط زندگی وی فراتر نرود و برای مخاطب غیربومی رهنمودی نداشته باشد. منظور از باور عمومی نیز عادات، آداب و رسوم، آیین ها و اعتقادات محلی ای است که بر محیط زندگی معصوم حاکم است. نمونه این محدودیت «خرید و حمل آذوقه منزل» است که در عرف زمانه امام صادق علیه السلام امری ناپسند بود و حضرت نیز از انجام آن خودداری می کرد: «امام صادق علیه السلام مردی از اهل مدینه را دید که چیزی برای خانواده اش خریده و با خود می برد. چون آن مرد امام علیه السلام را دید، خجالت کشید. امام فرمود: این را خودت خریده و برای خانواده ات می بری؟ به خدا سوگند، اگر اهل مدینه نبودند [که خرده گیری کنند] من هم دوست داشتم برای خانواده ام چیزی بخرم و خودم ببرم» (همان، ۲/ ۱۲۳). به واقع، خرید و حمل آذوقه منزل، رفتار پسندیده ای است که امام صادق علیه السلام تنها به خاطر همراهی با فرهنگ مردم مدینه ترک نمود و از انجام آن خودداری ورزید؛ وگرنه در دیگر شرایط و موقعیت هایی که محدودیت یاد شده وجود ندارد، شایستگی تأسی دارد و می توان بدان عمل کرد. چنان که این رفتار در زمان پیامبر ﷺ رفتاری زیبنده بود و رسول خدا ﷺ نیز بدان عمل می کرد؛ ابوسعید خدری نقل می کند: «رسول خدا ﷺ از اینکه کالا و مواد مورد نیاز خانواده اش را از بازار به خانه ببرد، خجالت نمی کشید» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۱۱/ ۱۹۶).

نمونه دیگر، رفتار امام باقر علیه‌السلام در «خواندن نماز میت بر کودک» است که به علت همراهی با باور عمومی مردم صورت گرفته است. زراره می‌گوید: «هنگامی که جنازه کودک را به بقیع رساندند، امام باقر علیه‌السلام پیش آمد و براو نماز خواند، سپس امر فرمود که او را دفن کنند. آن‌گاه دست مرا گرفته، به گوشه‌ای برد و فرمود: بر اطفال نماز گزارده نمی‌شود، همانا امیرالمؤمنین علیه‌السلام نیز امر می‌نمود که اطفال را پس از مردن دفن کنند و بر آنان نماز نمی‌گزارد. من به خاطر اهل مدینه نماز گزاردم، چون خوش ندارم که بگویند: اینان بر اطفال خود نماز نمی‌گزارند» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳ / ۲۰۶). گویی نماز گزاردن بر کودکان جزو سنن دینی نبوده است و امام باقر علیه‌السلام تنها به خاطر مراعات فرهنگ اهل مدینه که ترک نماز بر کودک میت را قبیح می‌دانستند، به این رفتار تن داده است.

۲-۲. قراین سیره بودن فعل معصوم

آنچه در این مرحله اهمیت دارد، قراین و نشانه‌هایی است که تشخیص سیره بودن فعل معصوم را تسهیل کند و راهکاری برای احراز «نبود» محدودیت‌های یادشده باشد. از این رو، باید افزود که مواردی همچون تصریح قولی معصوم، التزام عملی معصوم، دعوت مخاطب به تأسی، تکرار و فراوانی فعل معصوم و سنت بودن فعل معصوم از جمله نشانه‌هایی است که بر سیره بودن فعل معصوم دلالت می‌کند.

الف) تصریح قولی معصوم

تصریح قولی معصوم به این معناست که معصوم در کلام خود به صورت نص و صریح اعلام کند که رفتار وی سیره است و شایسته تأسی یا نه؛ برای نمونه هنگامی که امیرالمؤمنین علیه‌السلام از سبک زندگی خود در خوراک و پوشاک سخن می‌گوید، تصریح می‌کند که رفتار ایشان عمومیت نداشته و برای دیگران قابل تأسی نیست. ایشان خطاب به کارگزار خود در بصره نوشته‌اند: «آگاه باش هر پیروی کننده را پیشوایی است که از او پیروی کرده، به نور دانشش روشنی می‌جوید. بدان که پیشوای شما از دنیای خود به دو کهنه جامه و از خوراکش به دو قرص نان اکتفا کرده است. البته شما بر چنین رفتاری توانا

نیستید؛ ولی مرا با پرهیزکاری و کوشش و پاک دامن‌ی و درست کاری یاری کنید» (سید رضی، ۱۴۱۴: نامه ۴۵). اما وقتی رسول خدا ﷺ از افعال پنج‌گانه خویش سخن می‌گوید، تصریح می‌کند که این رفتارها سیره بوده و به هدف الگوگیری مردم از ایشان انجام می‌شده است: «پنج چیز است که تا لحظه مرگ آن‌ها را رها نمی‌سازم تا سنت بعد از من گردد: غذا خوردن با بردگان بر روی زمین، سوار شدن بر الاغ بی پالان، دوشیدن شیربزی، پوشیدن لباس پشمی و سلام کردن بر کودکان» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱۳۷/۲).

ب) التزام عملی معصوم به فعل

برای نمونه، هنگامی که از امام رضا علیه السلام درباره فعل پیامبر ﷺ در تفاوت مسیر رفت و برگشت سؤال شد، حضرت علیه السلام ضمن تأیید قوی، به التزام عملی خود به این رفتار اذعان کرده و آن را جزو آموزه‌های شایسته تأسی پیامبر ﷺ دانست: «موسی بن عمر گوید: به امام رضا علیه السلام عرض کردم: مردم روایت کرده‌اند که چون رسول خدا ﷺ از راهی می‌رفت، از راه دیگری باز می‌گشت، آیا این گونه بود؟ امام رضا علیه السلام فرمود: آری، من نیز غالباً چنین می‌کنم، توهم چنین کن. سپس فرمود: آگاه باش که این کار روزی را بیشتر می‌کند» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵/۳۱۴).

ج) دعوت مخاطب به تأسی

برای نمونه هنگامی که امیرالمؤمنین از سه رفتار ننوشیدن شراب، نخوردن جری^۱ و مسح نکردن بر کفش به عنوان سیره اهل بیت علیه السلام یاد می‌کند، مردم را به پیروی فرامی‌خواند و در حقیقت به سیره بودن افعال یاد شده اذعان می‌کند: «ما اهل بیتی هستیم که مسکر نمی‌نوشیم و جری نمی‌خوریم و بر کفش‌ها مسح نمی‌کشیم؛ پس هر کس از شیعه ماست، می‌باید به ما اقتدا کند و از سنت ما تبعیت نماید» (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۴/۴۱۵).

۱. نوعی ماهی حرام‌گوشت.

د) تکرار و فراوانی فعل معصوم

برای نمونه رنگ کردن موی سرو صورت (خضاب کردن) از افعالی است که جز امیرالمؤمنین علیه السلام همه اهل بیت علیهم السلام انجام داده و بر آن مواظبت داشته‌اند. این ویژگی نشان می‌دهد که خضاب کردن سنتی دینی و آموزه‌ای شایسته تأسی است؛ چنان‌که حفص اعور می‌گوید: «به امام صادق علیه السلام گفتم: آیا رنگ بستن بر محاسن و موی سر از سنت‌های رسول خدا صلی الله علیه و آله است؟ فرمود: آری، گفتم: ولی امیرالمؤمنین علیه السلام موهای خود را رنگ نمی‌کرد، فرمود: همانا این قول رسول خدا صلی الله علیه و آله که فرمود: "موی محاسن با خون سرت خضاب خواهد شد" آن حضرت را از خضاب کردن باز داشت» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶/ ۴۸۱). همچنین حلبی روایت می‌کند: «از امام صادق علیه السلام درباره رنگ کردن موپرسیدم، فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله و امام حسین علیه السلام و امام باقر علیه السلام با وسمه^۱ رنگ می‌کردند» (طبرسی، ۱۴۱۲: ۸۰/ ۱). و حسن بن جهم نیز نقل می‌کند که «امام کاظم علیه السلام را دیدم که خضاب بسته است، گفتم: قربانت شوم آیا خضاب بسته‌اید؟ فرمود: آری، به راستی که رسیدگی مرد به خودش از چیزهایی است که باعث فزونی عفت زنان می‌شود» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵/ ۵۶۷).

ه) اذعان به سنت بودن فعل معصوم

برای نمونه هنگامی که امام صادق علیه السلام از رفتار حضرت زهرا علیه السلام در اظهار هم‌دردی با همسر جعفر بن ابی طالب یاد می‌کند، با تصریح به سنت شدن آن رفتار، به سیره بودن آن دلالت می‌دهند: «هنگامی که جعفر بن ابی طالب به شهادت رسید، رسول خدا صلی الله علیه و آله به حضرت فاطمه علیه السلام فرمود که تا سه روز برای اسماء بنت عمیس غذا تهیه کند و با زنان نزد او رود و سه روز در آنجا بماند. پس از آن، این سنت جریان یافت که تا سه روز به خانواده مصیبت‌زده اطعام کنند» (همان، ۲۱۷/ ۳).

۱. برگ نیل که در آب خیس می‌کنند و برای رنگ کردن موبه کار می‌برند.

۳. بررسی روا بودن تأسی به سیره معصوم

سومین مرحله در الگوگیری از سیره معصومان عليه السلام بررسی روا بودن تأسی به سیره معصوم است؛ زیرا پس از احراز سیره بودن «فعل معصوم»، این سؤال محوری مطرح می‌شود که آیا سیره معصوم در عصر حاضر نیز شایسته پیروی است و تأسی به آن برای مخاطب امروز جایز است؟ چه بسا افعالی از معصوم صادر شده و قابلیت تأسی داشته است؛ اما انجام آن در زمان حال و برای مخاطب امروز روا نیست؛ مانند لیسیدن ظرف غذا (همان، ۶/ ۴۹۳) و سرمه کشیدن چشم (همان، ۶/ ۲۹۷) که توسط رسول خدا صلی الله علیه و آله انجام می‌گرفت و برای مخاطب عصر ایشان شایسته تأسی بود، اما اکنون به علت تغییر عرف و تفاوت فرهنگ مخاطب، امکان پیروی ندارد. در این صورت، باید به روش دیگری از افعال ایشان الگوگیری کرد و مطابق سبک زندگی امروزی از آن‌ها بهره گرفت. البته این مسئله در محدودیت‌هایی ریشه دارد که به علت شرایط مخاطب امروز رخ می‌دهد و مانع از روا بودن تأسی به سیره معصوم می‌شود؛ همان‌گونه که در مرحله پیشین، برخی از محدودیت‌ها به علت شرایط فعل معصوم پدید آمد و مانع از سیره شدن آن شد.^۱ از این رو، باید ضمن تبیین معیار روا بودن تأسی و ملاک تشخیص آن، به شناسایی موانع تأسی پرداخت و راهکار برون رفت از آن‌ها را بررسی کرد.

شایان ذکر است که در عصر حاضر، موانع تأسی فقط در محدودیت‌های عرف / فرهنگ محصور نمی‌شود و اسباب دیگری نیز دارد که بیشتر به ویژگی عصری مخاطب و فاصله زمانی بین او و معصوم مربوط می‌شود؛ چراکه برخی از افعال معصوم به علت محدودیت‌های تاریخی امکان تأسی ندارد و نمی‌توان از آن پیروی کرد؛ مانند هم‌غذا

۱. شایان ذکر است که این مرحله از جهت موضوع، محمول و مخاطب با مرحله قبل تفاوت دارد. موضوع مرحله قبل فعل معصوم بود و در این مرحله سیره معصوم است. محمول نیز در مرحله قبل قابلیت تأسی بود و در این مرحله، روایی تأسی است و مخاطب که در مرحله قبل، انسان عصر حضور بود، در این مرحله انسان عصر حاضر است.

شدن با بردگان که در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله مرسوم بوده و امروزه به علت برافتادن نظام برده‌داری و نبود شرایط بردگی مجال پیروی از آن فراهم نیست (مردانی گلستانی، ۱۴۰۱: ۴۸)؛ البته این موضوع غیر از بحث حاضر است که به علت محدودیت‌های فرهنگی روی داده و شایستگی تأسی به سیره را مورد تأمل قرار می‌دهد.

۳-۱. معیار روا بودن تأسی

معیار روا بودن تأسی به سیره معصوم عرف مخاطب است؛^۱ یعنی این عرف و فرهنگ زمانه است که شایستگی تأسی به سیره را تعیین می‌کند؛ چنان‌که اگر رسول خدا صلی الله علیه و آله در دوره معاصر زندگی می‌کرد، سبک زندگی خود را با آداب و رسوم زمانه تطبیق می‌داد و از دانش و فناوری روز استفاده می‌کرد؛ یعنی نه تنها دیگر با دست غذا نمی‌خورد، برالاغ بی‌پالان نمی‌نشست و لباس پشمینه برتن نمی‌کرد (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۸۱/۲)، بلکه شرایط زندگانی خود را متناسب با فرهنگ زمانه تغییر می‌داد و هماهنگ با اهداف متعالی خود، مصادیق رفتاری روز را جایگزین می‌کرد.

علت چنین باوری رفتار اهل بیت علیهم السلام در دوره حضور ایشان است که بر اثر تفاوت فرهنگ و عرف زمانه تغییر می‌کرد؛ برای نمونه خرید و حمل آذوقه منزل رفتاری است که در عصر پیامبر صلی الله علیه و آله رواج داشت و توسط حضرتش انجام می‌شد (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۱۱/۱۹۶)؛ اما در عصر امام صادق علیه السلام و در فرهنگ زمانه ایشان ناروا بود و حضرت هم از انجام آن خودداری می‌کردند (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۱۲۳). همچنین احادیثی که از تأثیر عرف در انتخاب پوشش مؤمن خبر می‌دهد (طبرسی، ۱۴۱۲: ۹۸) و یا انسان را فرزند زمان خود معرفی می‌کند (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۵۰؛ آمدی، ۱۴۱۰: ۳۴)، از دیگر مستندات است که بر این باور بنیادین دلالت می‌کند.

۱. عرف در لغت به معنای شناخت است و در اصطلاح به معنای چیزی است که نزد مردم شناخته شده و غالباً مطابق آن عمل می‌شود (حکیم، ۱۴۱۸: ۴۰۵).

ازاین‌رو، اگر سیره معصوم با عرف و فرهنگ مخاطب سازگار نباشد، باید در شایستگی تأسی به آن تردید کرد؛ برای نمونه وقتی جامعه امروز سرمه کشیدن چشم را برای مردان، لیسیدن ظرف را پس از خوردن غذا و پوشیدن لباس وصله دار را نمی‌پسندد، نمی‌توان به استناد اینکه افعال یادشده سیره معصوم بوده، به آن‌ها عمل کرد. ازاین‌رو، وقتی فعل معصوم در نظر عموم ناروا باشد و به عنوان رفتاری ناهنجار شناخته شود، بار ارزشی خود را از دست داده و حتی استمرار در انجام آن موجب سرخوردگی و وهن دین می‌شود.

البته پذیرش این معیار به معنای رجحان مدرنیته و سبک زندگی معاصر نیست و به هیچ‌رو، عرف زمان و فرهنگ مخاطب ملاک دین‌داری شمرده نمی‌شود؛ بلکه تنها بر عرفی بودن سیره معصومان عليه السلام و معاشرت ایشان برطبق فرهنگ زمانه خود تأکید دارد. ازاین‌رو، تا زمانی این معیار معتبر و کارآمد خواهد بود که با سنت‌های مسلم دینی معارض نباشد و سیره معصوم جزو آموزه‌های ثابت دین به شمار نیاید.

۲-۳. ملاک تشخیص عرف

پیش از این گفته شد که معیار روا بودن تأسی به سیره معصوم، عرف مخاطب و فرهنگ زمانه است و تا زمانی که سیره معصوم با عرف و باور عمومی جامعه سازگار نباشد، نمی‌توان بدان تأسی و برپایه آن عمل کرد. اینک این سؤال مهم مطرح می‌شود که ملاک تشخیص عرف چیست و چگونه می‌توان عرفی بودن سیره معصوم را احراز کرد؟^۱ دراین باره، مبحث «طرق کشف عرف» که از جمله مباحث دانش فقه به شمار می‌رود (نجفی، ۱۴۰۴: ۲۲ / ۴۲۷)، راهگشاست و می‌توان برپایه نظریه‌های مطرح دراین باره، به ابزارهای شناخت عرف دست یافت. ازاین‌رو، برخی از محققان راه‌هایی برای کشف

۱. از جمع‌بندی تعاریف ارائه شده از عرف چنین فهمیده می‌شود که عرفی قابل استناد است که از ویژگی‌های ذیل برخوردار باشد: الف) فرد خاصی برای ایجاد آن تلاش نکرده و جامعه آن را به دست آورده باشد. ب) جست‌وجو برای شناسایی آن ضروری نبوده؛ بلکه خود آشکار و هویدا باشد. ج) هریک از مردم به آسانی آن را بشناسند و نیازی به توضیح نداشته باشد.

مفاهیم عرفی و مصادیق آن پیشنهاد داده‌اند که کاوش ارتکاز مردم،^۱ عناصر شماری و تجزیه و تحلیل مفاهیم و نیز واریسی مصادیق روشن یک مفهوم از جمله آن‌هاست (علیدوست، ۱۳۸۸: ۳۹۶). از سوی دیگر، برخی از فضلا با استناد به عملکرد فقها و اصولیان، سازوکار تحصیل بنای عقلا را استخراج کرده و عناوین پنج‌گانه ادعای ضرورت، استدلال تمثیلی، استدلال نقضی، رفتارشناسی و استکشاف از روایات را معرفی کرده‌اند (شیرازی، ۱۳۹۶: ۴۷.۳۱).

اما آنچه بیش از همه در بین اندیشمندان به عنوان روش رسیدن به نظر عرف شناخته شده، برداشت مکلف و تشخیص مخاطب است^۲ که می‌تواند دلیل روایی یا ناروایی یک رفتار در عرف به شمار آید؛ به این معنا که اگر در سازگاری رفتار پیامبر صلی الله علیه و آله با فرهنگ زمانه تردیدی پدید آمد، با مراجعه به ارتکازات ذهنی مخاطب و نیز بررسی واکنش‌های رفتاری او می‌توان ابهام پدیدآمده را رفع کرد؛ برای نمونه اگر درباره‌ی مجال تأسی به سرمه کشیدن پیامبر صلی الله علیه و آله ابهامی پیش آید، می‌توان با مراجعه به باور شایع جامعه هدف (مثلاً ایرانیان عصر حاضر) در این باره تصمیم‌گیری کرد؛ مگر اینکه مصداق مورد نظر اختلافی بوده و رویه مشهوری درباره‌ی آن وجود نداشته باشد که در این صورت، هر فرد می‌تواند براساس برداشت و تشخیص خود عمل کند.

اما سؤال دیگری که در اینجا مطرح می‌شود این است که در صورت ناسازگاری سیره با عرف، تکلیف مخاطب امروز چیست؟ آیا باید از عمل به سیره معصوم دست شویید و آن را کنار گذارد یا به شیوه‌ای دیگر از آن بهره‌گیرد؟ طبیعی است که پاسخ گزینه دوم است؛

۱. ارتکاز نوعی ادراک و شعور ناخودآگاه نسبت به معلوماتی است که به عمق اذهان اهل عرف رسوخ کرده است (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹: ۱۴۵).

۲. چنان‌که شیخ انصاری درباره‌ی نحوه تشخیص مفهوم «لهو» آورده است: «مرجع در تشخیص و تبیین مفهوم لهو عرف است و حاکم به تحقق آن در خارج، وجدان و یافت شخصی مکلف است» (انصاری، ۱۴۱۵/۱: ۲۹۷).

زیرا الگوگیری از سیره معصومان علیهم السلام تکلیفی دینی است و ضرورت تأسی به پیشوایان معصوم اقتضا می‌کند که راهکاری برای برون رفت از محدودیت موجود در پیش گرفته شود. اما اینکه روش تأسی به این دست از افعال معصوم کدام است و تکلیف مخاطب - در صورت عدم مجال تأسی به نفس فعل معصوم - چیست؟ مسئله‌ای است که در عنوان بعدی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۴. انتخاب طریقه تأسی به سیره معصوم

آخرین مرحله در الگوگیری از سیره معصومان علیهم السلام روش و طریقه تأسی به سیره معصوم است؛ زیرا وقتی فعل معصوم مراحل مقدماتی را طی کرده و دارای شرایط تأسی می‌شود، نوبت به مرحله عمل می‌رسد و این سؤال اصلی پدید می‌آید که چگونه باید از سیره معصوم پیروی کرد و طریقه تأسی به سیره کدام است؟ از این رو، باید افزود که تأسی به سیره معصوم دو گونه مختلف دارد: نخست، تأسی به نفس فعل معصوم و دوم، تأسی به اصل حاکم بر فعل؛ چراکه افعال صادرشده از معصوم گاه ساده و بسیط‌اند و بی‌هیچ سعی و زحمتی می‌توان به نفس فعل معصوم اقتدا کرد؛ مانند سلام کردن به کودکان (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۲/ ۸۱)، امتناع از دمیدن بر غذا (ابن ماجه، ۱۴۱۸: ۵/ ۲۷) و ایجاد تفاوت در مسیر آمد و شد (کلینی، ۱۴۰۷: ۴/ ۲۴۸)؛ اما گاه فعل صادرشده از معصوم ابهام یا اجمال دارد و می‌باید با تبیین و تحلیل مضمون آن، به اصل برآمده از فعل تأسی کرد؛ مانند سخت فشردن دست هم‌نشین به هنگام مصافحه (همان، ۱۸۰/ ۲) و یا بخشیدن نیمی از دارایی به نیازمند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۳/ ۳۴۹).

با توجه به دو گونه یادشده، طریقه تأسی به سیره معصوم به دو قسم مختلف خواهد بود: یکی تأسی مطابقی و دیگری تأسی تضمینی. منظور از روش نخست، عمل به عین فعل معصوم است که بدون تغییر در شکل و صورت فعل، مطابق آنچه از معصوم صادر شده، انجام می‌گیرد. این روش پوشیدگی و پیچیدگی خاصی ندارد و می‌توان بدون وابستگی به قرینه‌ای مشخص بدان ملتزم شد؛ اما مقصود از روش دوم، عمل به مضمون

فعل معصوم است که از طریق شناسایی اصل حاکم بر سیره انجام می‌شود. این روش به تحلیل و تبیین نیازمند است و از طریق گردآوری متون مشابه و تحلیل قرینه‌های مرتبط به دست می‌آید.

۴-۱. ملاک تعیین روش تأسی

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که راه تشخیص روش تأسی چیست و فصل ممیز دو گونه یادشده (مطابقی و تضمینی) کدام است؟ یعنی کجا باید به عین فعل معصوم و کجا به اصل برآمده از فعل اقتدا کرد؟ در پاسخ باید گفت: پس از اثبات سیره بودن فعل معصوم و احراز قابلیت تأسی آن، فعل از نظر شایستگی تأسی در عصر حاضر مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ بدین سان در صورتی که عمل به سیره معصوم برای مخاطب امروز مقدور باشد و بتوان بدون محدودیت تاریخی یا فرهنگی به آن اقتدا کرد، از روش نخست استفاده می‌شود؛ اما اگر سیره معصوم به علت تغییر عرف و فرهنگ زمانه، امکان پیروی نداشته باشد و نتوان به عین فعل معصوم تأسی کرد، نوبت به روش دوم می‌رسد. به دیگر سخن، افعال صادرشده از معصوم یا به عرف و فرهنگی خاص محدود نیست و برای همگان قابل پیروی است که در این صورت، امکان تأسی مطابقی به فعل معصوم مهیاست و به عین رفتار ایشان عمل می‌شود یا اینکه در یکی از تنگناهای تاریخی یا فرهنگی گرفتار آمده و مجال تأسی مطابقی ندارد که در این صورت، مضمون فعل معصوم ملاک عمل قرار گرفته و به اصل برآمده از فعل اقتدا می‌شود.

۴-۲. اصول رفتاری معصوم

افعال صادرشده از معصوم گاه در بردارنده اصلی کلی و فراگیر است؛ چنان‌که آنچه معصوم انجام می‌دهد، تنها یکی از مصادیق و افراد آن به شمار می‌رود. این اصل با تحلیل ویژگی‌های نهفته در فعل معصوم به دست می‌آید و با شناخت خصوصیات نمونه تحقق یافته، امکان اجرا بر روی نمونه‌های جدید پیدا می‌کند؛ برای نمونه تواضع یکی از اصول رفتاری پیامبر صلی الله علیه و آله است که به صورت شناور در قالب افعال مختلف ظهور پیدا

می‌کند و مواردی مانند: نشستن بر زمین، بلند شدن در برابر اصحاب، پیشی گرفتن در سلام و هم غذا شدن با نیازمندان (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۱ / ۱۴۵) از جمله افراد و مصادیق آن است که به اقتضای وقت تغییر کرده و متناسب با شرایط، توسعه یا تضییق می‌یابد.

یکی دیگر از اصول رفتاری معصوم «اصل اتقان» است که بر رعایت استواری و کیفیت در کار تأکید می‌کند. مطابق روایات وارد شده، رسول خدا ﷺ هنگام دفن فرزند خود، ابراهیم، و نیز دفن سعد بن معاذ با آسیب دیدگی بخشی از دیواره قبر روبه‌رو شدند. ایشان دستور دادند مقداری سنگ و گل تهیه شود و با دستان مبارک خود قبر را ترمیم کرده و خلل پدید آمده را اصلاح کردند. پیامبر ﷺ پس از این رفتار به اصحاب خود فرمودند: «من می‌دانم که این قبر به زودی فرسوده می‌شود؛ ولی خداوند متعال دوست دارد که وقتی بنده‌اش عملی انجام می‌دهد، محکم و استوار به جا آورد» (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۱ / ۳۱۰؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۳ / ۲۳۶). مطابق این حدیث، رسول خدا ﷺ به مرمت چیزی پرداخت که اصالتاً ارزش دقت و اهتمام نداشت و شاید دیر یا زود دوباره فرسوده و خراب می‌شد؛ اما ایشان با استناد به یک اصل رفتاری چنین القا کردند که هر کاری، هر چند زودگذر و فانی، باید استوار و محکم انجام شده و از سهل‌انگاری و بی‌دقتی در آن پرهیز شود. شناخت اصل یاد شده موجب می‌شود که بُرد فعل پیامبر ﷺ از زمان و مکان آن فراتر رفته و بر دیگر مصادیق و موضوعات قابل انطباق باشد؛ به گونه‌ای که امروزه صاحبان مشاغل و صنایع، پزشکان و معلمان، کشاورزان و دامداران و دیگر اقشار جامعه می‌توانند از این اصل رفتاری الگو بگیرند.

نمونه دیگر «تسهیل رابطه حاکم و مردم» است که به سیره اجتماعی-سیاسی پیامبر ﷺ مربوط می‌شود. بر پایه شماری از روایات، ارتباط رسول خدا ﷺ با مردم جامعه ساده و بی‌تکلف بود. ایشان در منزل خود را نمی‌بست، از نگاهبان استفاده نمی‌کرد و به سادگی در دسترس بود: «پیامبر ﷺ درها را به روی خود نمی‌بست و دربان نداشت و صبح و شام، قابلمه غذا برایش نمی‌آوردند. آن حضرت بارز و آشکار بود و هر کس می‌خواست

ایشان را ببیند، می‌دید» (بیهقی، بی‌تا: ۱۰/ ۱۷۴). آن بزرگوار حتی برای برآوردن حوایج مردم، شخصاً اقدام می‌کرد و در پی خواسته‌های آنان می‌رفت: «رسول خدا صلی الله علیه و آله را دیدم که از منبر فرود می‌آید و مردی حاجتش را به ایشان عرضه می‌کند. پیامبر صلی الله علیه و آله همراه او برمی‌خیزد و حاجتش را برآورده می‌کند و سپس می‌آید و به نماز می‌ایستد» (ابوداود سجستانی، بی‌تا: ۱/ ۲۹۲). این سبک زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله در جامعه کوچک مدینه با ویژگی‌های ابتدایی آن امکان‌پذیر بود و رسول خدا صلی الله علیه و آله به عنوان حاکم جامعه اسلامی می‌توانست به راحتی با افراد جامعه در ارتباط باشند و مشکلات شخصی آنان را به صورت مستقیم برطرف کنند؛ اما این شکل از تعامل، در دوره معاصر که حاکمان اسلامی با گستردگی قلمرو جغرافیایی و افزایش مسائل اجتماعی مواجه‌اند، قابل اجرا نیست. از این رو، ضروری است که روش بهره‌گیری از سیره پیامبر صلی الله علیه و آله تغییر یابد و رفتار ایشان مطابق با شرایط امروز به‌روز شود. برای این کار، با استفاده از ویژگی‌های رفتاری پیامبر صلی الله علیه و آله می‌توان اصل حاکم بر افعال ایشان را «تسهیل رابطه حاکم و مردم» دانست و آن را الگوی عملی حاکمان و دولتمردان اسلامی معرفی کرد؛ آن گونه که امکان ارتباط ساده و آسان حاکم و مردم فراهم آید و افراد جامعه بتوانند به راحتی مسائل خود را با مسئولان در میان بگذارند.

نتیجه‌گیری

۱. الگوگیری از سیره معصومان علیهم السلام محصول مجموعه‌ای از اقدامات است که براساس مبانی و قواعدی علمی انجام می‌گیرند.
۲. الگوگیری از سیره معصومان علیهم السلام فرایندی چهار مرحله‌ای است که از مرحله گزارش فعل معصوم تا مرحله عمل به سیره معصوم را دربرمی‌گیرد. اثبات صدور فعل معصوم، احراز سیره بودن فعل معصوم، بررسی روا بودن تأسی به سیره معصوم و انتخاب طریقه تأسی به سیره معصوم از مهم‌ترین مراحل الگوگیری یادشده است.
۳. شناخت مراحل پیش‌گفته و پایبندی به فرایند یادشده باعث می‌شود: مراحل

اجرایی الگوگیری از سیره معصوم تبیین شود، امکان سنجش خروجی کار (الگوگیری) فراهم شود، روش بهره‌گیری از سیره معصومان علیهم‌السلام تسهیل گردد و نمونه‌های آسیب‌دیده از الگوگیری شناسایی و قابل ترمیم گردد.

منابع و مآخذ

۱. ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، مکتبة آية الله المرعشي النجفی، قم، ۱۴۰۴ق.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، الأمالی، نشر کتابچی، تهران، ۱۳۷۶ش.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، علل الشرائع، کتاب فروشی داوری، قم، ۱۳۸۵ش.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی، عیون أخبار الرضا علیه‌السلام، نشر جهان، تهران، ۱۳۷۸ق.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی، من لایحضره الفقیه، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۱۳ق.
۶. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل ابی‌طالب، نشر علامه، قم، ۱۳۷۹ق.
۸. ابوداود سجستانی، سلیمان بن اشعث، سنن ابی‌داود، المکتبة العصرية، بیروت، بی‌تا.
۹. ابن ماجه، محمد بن یزید، السنن، دار الجیل، بیروت، ۱۴۱۸ق.
۱۰. آمدی، عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم ودرر الکلم، دار الکتاب الإسلامی، قم، ۱۴۱۰ق.
۱۱. انصاری، مرتضی، کتاب المکاسب المحرمه، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم، ۱۴۱۵ق.
۱۲. بیهقی، احمد بن حسین، السنن الکبری، دار الفکر، بیروت، بی‌تا.
۱۳. حسینی سمنانی، بتول، «خصائص النبی»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۵، بنیاد دائرةالمعارف اسلامی، تهران، ۱۳۹۳ش.
۱۴. حسینیان، حامد، «سیره پویا؛ چالش‌های فراروی عمل به سیره و راه برون‌رفت از آن»، تاریخ اسلام، شماره ۵۸، تابستان ۱۳۹۳ش.
۱۵. حکیم، سید محمدتقی، الأصول العامة فی الفقه المقارن، مجمع جهانی اهل‌البيت علیهم‌السلام، قم، ۱۴۱۸ق.
۱۶. خوئی، سید ابوالقاسم، معجم رجال‌الحديث وتفصیل طبقات الرواة، مرکز نشر الثقافة الإسلامية فی العالم، قم، ۱۴۱۳ق.
۱۷. دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۴ش.
۱۸. رفیعی محمدی، ناصر و بهروز حسین‌پور، «روش تحلیل افعال معصومان با الگوگیری در سبک زندگی»، پژوهش‌نامه علوم حدیث تطبیقی، شماره ۱۷، پاییز ۱۴۰۱ش.
۱۹. سید رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، نشر هجرت، قم، ۱۴۱۴ق.
۲۰. شعرانی، ابوالحسن، «رساله‌ای در علم درایه»، مجله نور علم، شماره ۵۰ و ۵۱، فروردین ۱۳۷۲ش.

۲۱. شیرازی، سیدرضا، «آنالیز ابزار اصولی بنای عقلا به روش بررسی مؤلفه‌های واژه‌های آن و تحلیل کاربردها و ارتکازات»، *فقه و اصول*، شماره ۱۰۹، تابستان ۱۳۹۶ ش.
۲۲. طباطبایی، سید محمدکاظم، *منطق فهم حدیث*، مؤسسه آموزشی-پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۹۰ ش.
۲۳. طبرسی، حسن بن فضل، *مکرم الأخلاق*، الشریف الرضی، قم، ۱۴۱۲ ق.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن، *تهذیب الأحکام*، دارالکتب الإسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ ق.
۲۵. عالم زاده نوری، محمد، *استنباط حکم اخلاقی از سیره و عمل معصوم*، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۹۱ ش.
۲۷. علیدوست، ابوالقاسم، *فقه و عرف*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ۱۳۸۸ ش.
۲۸. عمید، حسن، *فرهنگ فارسی عمید*، انتشارات اشجع، تهران، ۱۳۸۹ ش.
۲۹. غوری، عبدالماجد، *معجم المصطلحات الحدیثیه*، دار ابن کثیر، دمشق، ۱۴۲۸ ق.
۳۰. کامیابی، محمد مهدی، *الگوپردازی از معصومان (علیهم السلام): مفهوم‌شناسی تأسی و امکان‌سنجی*، مؤسسه فرهنگی-هنری امامت اهل بیت (علیهم السلام)، قم، ۱۳۹۹ ش.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، دارالکتب الإسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ ق.
۳۲. کهتری، محسن، «فرایند»، *دانشنامه پیشگام* (<http://pishgam-pedia.rozblog.com>).
۳۳. لیشی واسطی، علی بن محمد، *عیون الحکم و المواعظ*، دارالحدیث، قم، ۱۳۷۶ ش.
۳۴. مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
۳۵. محمدی ری شهری، محمد، *شناخت‌نامه حدیث*، دارالحدیث، قم، ۱۳۹۷ ش.
۳۶. مردانی گلستانی، مهدی، «افعال اختصاصی پیامبر و فراگیری تأسی به ایشان»، *مشکوة*، شماره ۱۵۲، آذر ۱۴۰۰ ش.
۳۷. مردانی گلستانی، مهدی، *توسعه استنباط از فعل معصوم*، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد، ۱۳۹۸ ش.
۳۸. مردانی گلستانی، مهدی، *عصری سازی افعال پیامبر: مبانی، مراحل و نمونه‌ها*، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد، ۱۴۰۱ ش.
۳۹. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، *فرهنگ‌نامه اصول فقه*، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۸۹ ش.
۴۰. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۸۴ ش.
۴۱. معین، محمد، *فرهنگ فارسی معین*، انتشارات راه رشد، تهران، ۱۳۸۵ ش.
۴۲. نبوی، سید عباس، «تحلیل جامعه‌شناختی سیره سیاسی امامان»، *اندیشه حوزه*، شماره ۷۴، اسفند ۱۳۸۷ ش.
۴۳. نجفی، روح‌الله، «تحلیل فرایند الگویابی از رفتار شخصیت‌ها در قصه‌های قرآن»، *انسان‌پژوهی دینی*، شماره ۴۳، بهار ۱۳۹۹ ش.
۴۴. نجفی، محمدحسن، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ ق.

امکان سنجی گستراندن قاعده تسامح در ادله سنی به روایات فضائل و مصائب اهل بیت علیهم السلام

_____ سید علی دلبری^۱ - غلامرضا رضوی دوست^۲ - البرز محقق گرفمی^۳ _____

چکیده

یکی از راهکارهای بهره بردن از اخبار ضعیف اصطلاحی، به کارگیری قاعده‌ای است که به «تسامح در ادله سنی» نام بردار شده است. از آنجاکه درباره شمول دامنه این قاعده به اخبار ضعیف دربردارنده موضوعاتی چون فتوای مجتهد، فضائل سُور و فضائل و مناقب اهل بیت علیهم السلام، رویکرد یکسانی در میان اندیشوران شیعی وجود ندارد، بررسی جواز بهره‌گیری از این قاعده در موارد پیش گفته و واکاوی ادله آن بایسته می‌نماید. پژوهش حاضر به روش توصیفی-تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای در پی امکان سنجی جواز گستراندن قاعده تسامح به اخبار ضعیف دربردارنده فضائل، مناقب یا مصائب اهل بیت علیهم السلام است. برای دستیابی به این هدف، در گام نخست، دلایلی که این شمول را قابل قبول می‌سازد، به شکل زیر تبیین شده است: عموم آیه تعاون، اطلاق اخبار من بلغ، عموم روایات فضائل گریاندن، حکم عقل بر نیکو بودن نقل فضائل و سیره اصحاب امامیه

۱. سید علی دلبری، دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول).
delbari@razavi.ac.ir

۲. غلامرضا رضوی دوست، دانشجوی دکتری دانشگاه علوم اسلامی رضوی و مربی گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه سیستان و بلوچستان.
r.razavi@theo.usb.ac.ir.com

۳. البرز محقق گرفمی، کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
mohaghegh.gr@gmail.com

بر نقل این اخبار. بنابر تحلیل‌های پژوهش حاضر، همهٔ ادلهٔ یادشده به ناراستی‌هایی دچار هستند. در دومین گام، نظریهٔ برگزیده براساس معتبر بودن طرق دست‌یافتن به حدیث، کذب مُخبر و قول به غیرعلم سامان یافته است. دست‌آورد پژوهش نیز این است که با بهره‌گیری از قاعدهٔ تسامح نمی‌توان راهکاری مناسب برای بهره‌برداری از اخبار ضعیف شامل فضائل و مصائب اهل بیت علیهم‌السلام بنیان نهاد.

کلیدواژه‌ها: تسامح در ادلهٔ سنن، فضائل اهل بیت علیهم‌السلام، اخبار ضعیف، کذب خبری، کذب مُخبر.

۱. مقدمه

قاعدهٔ تسامح در ادلهٔ سنن به معنای پذیرش روایات ضعیف دربارهٔ «سنن و آداب» و از جمله مباحث فرعی خبر واحد است؛ اگرچه اخبار ضعیف مشمول ادلهٔ خبر واحد نیست. از سوی دیگر، روایات فضائل و مصائب اهل بیت علیهم‌السلام در نزد دانشمندان اسلامی جایگاهی رفیع داشته و از مباحث مبتلابه و مهم است؛ چراکه با شناخت و حب اهل بیت علیهم‌السلام، که در روایات اساس اسلام معرفی شده، ارتباط مستقیم دارد؛ چنان‌که در روایتی از پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آمده است: «لِكُلِّ شَيْءٍ أَسَاسٌ وَأَسَاسُ الْإِسْلَامِ حُبُّ أَهْلِ الْبَيْتِ» (برقی، ۱۳۷۱: ۱/ ۲۸۶). در کتاب‌های فریقین، روایت‌های صحیح فراوانی در این باره نقل شده است؛ اما گاه روایتی که از نظر سند ضعیف است نیز دیده می‌شود. از آنجاکه نظریهٔ مورد اتفاق بیشتر متأخران بر مبنای وثاقت مخبری، عدم حجیت حدیث ضعیف به علت فقدان شروط حجیت خبر واحد در آن است (برای نمونه بنگرید به: خویی، ۱۴۲۲: ۱۱/ ۲۷۹-۲۸۰) و از سوی دیگر، واقعیت مشهود در سیرهٔ علما از آن حکایت دارد که بسیاری از احادیث ضعیف براساس تنويع حدیث (صحیح، مؤثق، حسن و ضعیف) دربارهٔ روایات فضائل و مصائب اهل بیت علیهم‌السلام مورد استناد و عمل قرار گرفته (بهبهانی، ۱۴۱۵: ۴۸۷-۴۹۱)، تأملاتی وارد است. توضیح مطلب اینکه یا راویان ثقه بوده‌اند و ثقه بودنشان به ما نرسیده، یا در شرایط حدیث ضعیف در این باره باید بازنگری شود و یا اینکه خبر ضعیف در این موارد از نظر حصول وثوق و اطمینان شخصی،

حجت است؛ چنان که آیت الله خویی می گوید: «نعم، الخبر الموجب للوثوق والاطمئنان الشخصی يجب العمل به وإن كان ضعيفاً فی نفسه، وليس ذلك لأجل حجّة الخبر الضعيف، بل لأنّ الاطمئنان المعبر عنه بالعلم العادی حجّة وإن كان حاصلًا ممّا لا يكون حجّة فی نفسه كخبر الفاسق أو خبر الصبی مثلاً» (خویی، ۱۴۲۲: ۱/ ۲۳۴) و یا اینکه در روایات فضائل و مصائب اهل بیت علیهم السلام، همانند روایات احکام مستحبات و مکروهات، وثاقت و یا عدالت راوی شرط پذیرش روایت نیست. برگشت این مطلب به قاعده تسامح در ادله سنن است که با تعابیر گوناگونی از آن یاد شده است. شهید ثانی در اشاره به این رویکرد می نویسد: «جوّز الأكثر العمل بالخبر الضعيف فی نحو القصاص و المواعظ و فضائل الأعمال، لا فی صفات الله تعالى و أحكام الحلال و الحرام» (شهید ثانی، ۱۴۰۸: ۹۴).

در این پژوهش، به گستره شمول قاعده تسامح در ادله سنن در روایات فضائل و مصائب اهل بیت علیهم السلام پرداخته می شود. اکنون این سؤال مطرح می شود که آیا گستره شمول قاعده تسامح در ادله سنن مخصوص باب سنن و مستحبات است یا شامل دیگر روایات، مانند روایات فضائل و مصائب اهل بیت علیهم السلام نیز می شود؟ فرض این است که «قاعده یاد شده روایات فضائل و مصائب اهل بیت علیهم السلام را دربر نمی گیرد و با تسری آن به احادیث فضائل و مصائب، پیامدها و آسیب های فراوانی به وجود می آید.

۲. پیشینه پژوهش

به کارگیری قاعده تسامح در ادله سنن به قرن دوم و به عبارات اهل سنت برمی گردد (حاکم نیشابوری، ۱۹۹۰: ۱/ ۶۶۶)؛ چراکه در جوامع روایی اهل سنت روایت هایی در معنای «اخبار من بلغ» وجود دارد (متقی هندی، ۱۴۰۱: ۱۵/ ۷۹۱) که سبب پدید آمدن باور به قاعده تسامح در ادله سنن در میان فقیهان شده است.

شهید اول نخستین دانشمند شیعی است که به نقل از عالمان اهل سنت در کتاب ذکر الشیعه درباره عمل به اخبار ضعیف در مورد فضائل، سخن گفته است (شهید اول،

۱۴۱۹: ۲/ ۳۴). اصولیان از این قاعده ذیل مباحث حجّیت اخبار آحاد یا تنبیهات احتیاط سخن گفته‌اند (برای نمونه بنگرید به: طباطبایی المجاهد، ۱۲۹۶: ۳۴۶). فقیهان دیگری نیز در جای جای استنباطات فقهی خود از این قاعده بهره برده‌اند (برای نمونه بنگرید به: شهید ثانی، ۱۳۸۰: ۲/ ۱۲۷۷).

مهم‌ترین پژوهش‌هایی که تا اندازه‌ای به موضوع پژوهش حاضر شباهت دارند؛ عبارت‌اند از:

– مقالهٔ «واکاوی عوامل رویکرد به "قاعدهٔ تسامح" در ادلهٔ سنن» (۱۳۹۷) از اکرم جعفری و دیگران. نویسندگان مقالهٔ یادشده به عواملی همچون تأثیرگذاری «احادیث من بلغ»، الگوبرداری شیعه از اهل سنت دربارهٔ عدم سخت‌گیری سندی در برخی روایات و نیز ظهور جریان‌ات حدیثی در رویکرد به قاعدهٔ تسامح در ادلهٔ سنن پرداخته‌اند.

– مقالهٔ «تسامح فضائل‌نگاران در روایات فضائل اهل بیت» (۱۳۹۳) به قلم محمّد کاظم رحمان ستایش و سیّد حیدر طباطبایی حکیم در پی اعتبارسنجی ادّعای دلیل قرار گرفتن قاعدهٔ تسامح در ادلهٔ سنن برای بی‌توجهی به پالایش احادیث است. نویسندگان مقالهٔ یادشده تنها به اجمال به برخی از ادلهٔ موافقان و مخالفان تسری قاعدهٔ تسامح به اخبار فضائل، پرداخته و از پرداختن به همهٔ دلایل هردو دیدگاه و نیز دادن پاسخ‌های کافی به آن صرف نظر کرده‌اند.

با وجود کوشش‌های علمی، نوشتاری که به شکل مستقل، موضوع اعتبار گستراندن قاعدهٔ تسامح به روایات فضائل و مصائب اهل بیت علیهم‌السلام را کاویده باشد، پیدا نمی‌شود. افزون بر این، نکتهٔ دیگری که پژوهش حاضر را از موارد همانند آن متمایز می‌سازد، این است که پژوهش در پی داوری دربارهٔ پذیرش یا عدم پذیرش کارکرد قاعدهٔ تسامح در روایات فضائل و مصائب اهل بیت علیهم‌السلام است.

۳. مفهوم‌شناسی

بایسته است که برخی مفاهیم پربسامد در پژوهش از نظر لغوی و اصطلاحی تبیین شود:

الف) قاعدهٔ تسامح در ادلهٔ سنن

دانشوران مسلمان با بهره‌گیری از دلایلی چون دسته‌ای از اخبار، اجماع، شهرت، نیکو بودن احتیاط و حکم عقل، قاعده‌ای را بنیان گذاشته‌اند که به «تسامح در ادلهٔ سنن» مشهور است. مقصود از سنت در این عبارت، براساس مبنای باورمندان به گسترهٔ این قاعده روشن خواهد شد. اگر این قاعده به اخبار دال بر بیان اعمال مستحب منحصر دانسته شود، سنت در مقابل واجب و به معنای عمل مندوب است؛ اما اگر دامنهٔ قاعده بر هر خبر غیرالزامی مانند مکروهات یا هر موضوع دیگری مانند: اخبار عامه، فضائل سوره، قصص، مواظ و مناقب اهل بیت علیهم‌السلام گسترده شود، سنت در قاعدهٔ یادشده با مفهوم سبک رفتاری متناسب است. در میان دلایل پیش گفته، مجموعه‌ای از احادیث با عنوان «اخبار من بلغ» نقش پررنگ‌تری در اثبات قاعده دارند. مهم‌ترین این احادیث به شرح ذیل هستند:

- «احمد بن عبد الله البرقی عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه‌السلام قَالَ: مَنْ بَلَغَهُ عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله شَيْءٌ مِنَ الثَّوَابِ فَعَمِلَهُ كَانَ أَجْرُ ذَلِكَ لَهُ وَإِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله لَمْ يَقُلْهُ» (برقی، ۱۳۷۱: ۱ / ۲۵).

- «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه‌السلام، قَالَ: مَنْ سَمِعَ شَيْئاً مِنَ الثَّوَابِ عَلَى شَيْءٍ، فَصَنَعَهُ، كَانَ لَهُ أَجْرُهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى مَا بَلَغَهُ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۳ / ۲۲۵).

- «أَحْمَدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيُّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ النَّضْرِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه‌السلام قَالَ: مَنْ بَلَغَهُ عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله شَيْءٌ فِيهِ الثَّوَابُ فَفَعَلَ ذَلِكَ طَلَبَ قَوْلَ النَّبِيِّ كَانَ لَهُ ذَلِكَ الثَّوَابُ وَإِنْ كَانَ النَّبِيُّ لَمْ يَقُلْهُ» (برقی، ۱۳۷۱: ۱ / ۲۵).

برخی از علما خانوادهٔ این اخبار را متواتر معنوی یا حداقل مستفیض دانسته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۴: ۸ / ۳۱۳؛ قمی، ۱۳۷۸: ۴۸۴). بنابراین برداشت رایج، مفاد این اخبار بر حجیت خبر واحد ضعیف در حوزهٔ غیرالزامیات رهنمون است. به دیگر سخن، این اخبار ادلهٔ حجیت خبر واحد را تخصیص زده و بررسی شرایط معتبر برای پذیرش آن؛ یعنی:

ایمان، عدالت و ضبط راوی را در اخبار دربردارندهٔ احکام غیرالزامی ضروری نمی‌داند (ابن بابویه، ۱۴۰۶: مقدمهٔ محقق ۲۶؛ نایینی، ۱۳۵۲: ۲/ ۲۰۸). در برداشتی دیگر، مفاد «اخبار من بلغ» بیانگر استحباب اولی یا ثانوی اخبار حاوی احکام غیرالزامی دانسته شده است (آخوند خراسانی، ۱۳۹۳: ۲/ ۲۳۶؛ عراقی نجفی، بی‌تا: ۷۳). به عبارت دیگر، دست‌یافتن به حدیث ضعیفی که دربردارندهٔ ترتب ثواب بر عملی است، جواز عمل به آن عمل را فراهم کرده و سبب بهره‌مندی کنشگران از ثواب موعود می‌شود؛ اگرچه آن خبر مطابق با واقع نبوده و از معصوم علیه‌السلام صادر نشده باشد. برخی نیز این اخبار را ارشاد به حکم عقل برانقیاد یا نیکو بودن احتیاط دانسته‌اند (میرداماد، ۱۳۱۱: ۱۲۱؛ صدر، ۱۴۱۷: ۵/ ۱۲۶).

در رویکردی دیگر، اساساً این اخبار بیانگر تضمین آسوده‌خاطر بودن مؤمنان نسبت به مجموعهٔ اخبار معتبری است که در آن‌ها احتمال عدم مطابقت با واقع متصور است (سبحانی، ۱۴۱۵: ۳۴؛ کلانتری، ۱۳۸۹: ۱۴)؛ از این نظر، قاعدهٔ قاعده‌ای کلامی خواهد بود. فقیهانی که به رویکردهای پیشین باور دارند، از این قاعده در ابواب گوناگون فقهی بهره‌جسته و براستحباب یا کراهت برخی اعمال مندرج در اخبار ضعیف فتوا داده‌اند (ابن طاووس، ۱۴۳۰: ۱۵۸؛ بحرانی، ۱۳۶۳: ۴/ ۴۰۶؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۱: ۲/ ۵۷). با این همه، عده‌ای با جعلی دانستن اخبار من بلغ براین باورند که پاره‌ای از اعمال عبادی دربردارندهٔ ثواب‌های گزاف باید در راستای ورود جریان وضع و جعل به تراش روایی، ارزیابی شوند (بهبودی، ۱۹۸۱: مقدمهٔ مؤلف ح - ط؛ بیضانی، ۱۳۸۵: ۳۸-۳۹).

ب) فضائل و مصائب

فضائل، جمع فضیله و از مادهٔ «فضل» است و به معنای معروف (فراهِیدی، ۱۴۰۹: ۷/ ۴۳)، زیاده (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۳۹؛ مصطفوی، ۱۴۳۰: ۹/ ۱۷۵)، حُسن (ابن درید، ۱۹۹۸: ۲/ ۹۰۷) و مفهوم مخالف با نقص (جوهری، ۱۳۷۶: ۵/ ۱۷۹۱) به کار می‌رود. قدر جامع همهٔ این معانی را در برجستگی و بلندای نیکو بودن چیزی می‌توان دانست؛ براین

اساس، فضیلت به معنای درجه‌ای سترگ از فضل است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷ / ۴۳؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۲ / ۲۹).

واژه مصائب نیز جمع مصیبت و در اصل به شکل مُصَوِّبه بوده و ریشه آن از «صَوَّب» است (ازهری، ۱۴۲۱: ۱۲ / ۱۷۷). برخی شکل پیش از اعلال مصائب را «مصاوب» دانسته‌اند (جوهری، ۱۳۷۶: ۱ / ۱۶۵). ریشه صوب در معانی رسیدن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۹۵)؛ دریافتن (فیومی، ۱۴۱۴: ۳۵) و نیز نزول چیزی و قرار گرفتن آن در مکان مناسب (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۶ / ۳۵۳) به کار رفته است. براین اساس، واژه مصیبت برای امور ناگوار حادث شده برای آدمی (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱ / ۵۳۶) و سختی واردآمده برانسان (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۶ / ۳۵۴) به کار می‌رود. برخی نیز آن را به معنای تیراندازی دانسته‌اند که به مناسبت گوهر معنایش در سختی‌ها کاربرد یافته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۹۵). منظور از مصائب اهل بیت علیهم‌السلام در پژوهش حاضر رنج‌ها و مشکلاتی است که دشمنان و حق‌ناگزاران برایشان روا داشته‌اند.

۴. بررسی دیدگاه‌ها درباره شمول قاعده تسامح بر روایات فضائل و مصائب

در این بخش، ادله دو دیدگاه رودرروی هم درباره پذیرفتن یا نپذیرفتن بهره‌گیری از اخبار ضعیف در بردارنده روایات فضائل اهل بیت علیهم‌السلام با استفاده از قاعده تسامح در ادله سنن، تبیین و بررسی می‌شود:

۴-۱. روا بودن گستراندن قاعده تسامح به روایات فضائل و مصائب اهل بیت علیهم‌السلام

شماری از دانشوران شیعی بهره‌گیری از اخبار ضعیف در بردارنده فضائل اهل بیت علیهم‌السلام را در گستره دامنۀ تسامح مجاز می‌شمارند. براساس ظاهر عبارتی از شهید اول، بهره‌گیری از قاعده تسامح درباره روایات پیش‌گفته مجاز است. در عبارت یادشده چنین آمده است: «أحادیث الفضائل یتسامح فیها عند أهل العلم» (شهید اول، ۱۴۱۹: ۲ / ۳۴). از آنجاکه به نظر می‌رسد شهید اول این عبارت را از عامه نقل کرده، نمی‌توان پذیرفت که مراد از عبارت «احادیث الفضائل» روایات در بردارنده نیکویی‌های اهل بیت علیهم‌السلام باشد؛

بلکه مراد روایاتی است که از فضیلت‌های اعمال و نیز فضائل سوره‌ها سخن می‌گویند. با این حال، شهید ثانی در عبارتی آشکارتر چنین می‌نویسد: «اخبار من بلغ شامل قصص و گزارش‌های تاریخی، مواعظ و اندرزها و فضائل اعمال می‌گردد؛ مشروط به آنکه آثار کذب و ساختگی بودن در آن‌ها نباشد» (شهید ثانی ۱۴۰۸: ۹۴). مرحوم سید محمد سعید حکیم بر این باور است که مراد شهید ثانی از این عبارت، تسامح در نقل گزاره‌ها بدون انتساب آن‌ها به سنت است (حکیم، ۱۳۹۲: ۴ / ۱۶۰). شیخ اعظم انصاری نیز با استناد به همین سخن، عمل کردن به هرچیزی را برحسب حالت متناسب با آن دانسته و عمل به روایات فضائل و مصائب معصومان علیهم السلام را به معنای نقل آن‌ها برای گریاندن مردم می‌داند (انصاری، ۱۴۱۴: ۱۵۸).

افزون بر وجود این عبارات کلی و اجمالی، مواردی در نوشته‌های دانشوران شیعی می‌توان یافت که برای اثبات این ادعا به دلایلی نیز استناد شده است. در ادامه به تبیین و بررسی این دلایل پرداخته می‌شود:

۴-۱-۱. عموم آیه تعاون

تمسک به عموم آیه «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» (مائده / ۲) توسط برخی از دانشوران برای اثبات این دیدگاه مطرح شده است (طباطبایی، ۱۲۹۶: ۳۵۰؛ انصاری، ۱۴۱۴: ۱۵۸). به این بیان که واژه «البرّ» برگستره‌ای فراگیر از نیکوکاری‌هایی رهنمون است که یکی از موارد آن نقل فضائل و مصائب اهل بیت علیهم السلام است؛ چراکه نقل فضائل و مصائب ایشان موجب تقویت عقاید و توجه بیشتر مردم به آنان است و چنین عملی از مصادیق همکاری کردن در برّ و تقواست که ثواب در پی دارد (نراقی، ۱۳۷۵: ۷۹۴).

نقد و بررسی

باید گفت که عموم آیه تعاون در گسترهٔ موضوعاتی قابل استناد است که نیک بودن آن‌ها به اثبات رسیده و مصداقی از مفهوم «برّ» قرار بگیرند؛ حال آنکه نقل فضائل و

مصائبی که از طریق اخبار ضعیف به دست آمده، به گونه اطمینان بخشی، مصداقی از مفهوم عام «بر» نیست. ازاین رو، برخی بزرگان، در مقام نقد عموم براین باورند که تعاون در کار نیک و نیز گریاندن مردم در مجلس عزای امام حسین (علیه السلام) به اجماع عالمان شیعه باید از راه مباح و مشروع باشد، تا به واسطه آن استحباب درست شود و تحت عنوان تعاون بربر و گریاندن قرار گیرد (انصاری، ۱۴۱۴: ۱۵۸). بدین سان، این مدّعا که چنین کاری تعاون و کمک به نیکی است، مباح بودن آن را ثابت نمی کند؛ بلکه اگر تعاون و گریاندن به وسیله اسباب ناروا و اخبار دروغ باشد، نه تنها نیکی نیست که گناه است و هدف صحیح وسیله را توجیه نمی کند (برای نمونه بنگرید به: حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۹ / ۴۶۷).

افزون براین اگر تعاون بتواند موجب اباحه شود، این دلیل همچنین باید بتواند حرمت استفاده از غنا در سوگواری ها و لهو و لعب در عروسی ها را نیز بردارد؛ حال آنکه چنین نیست (انصاری، ۱۴۱۴: ۱۵۹). به دیگر سخن، اگر دلیل تعاون بربر و تقوا شامل اسباب حرام نیز بشود، میان این ادلّه با ادلّه محرمات تعارض به نحو عامین من وجهه واقع می شود. بنابراین، روشن است که ادلّه تعاون بربر اطلاق ندارد و شامل اسباب حرام نمی شود؛ ولی می توان گفت که عموم و شمول آیه تعاون و ادلّه رجحان ابکا بر اهل بیت (علیهم السلام) تخصّصاً شامل سبب حرام نمی شود (سبحانی، ۱۴۱۵: ۱۸۰؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸: ۳ / ۵)؛ نه اینکه شامل است؛ ولی اجماع آن را تخصیص می زند.

۴-۱-۲. اطلاق اخبار من بلغ

اطلاق «اخبار من بلغ» در ظاهر بر تسری قاعده تسامح به اخبار ضعیف دلالت کننده بر فضائل اهل بیت (علیهم السلام) رهنمون است و مانعی براین اطلاق وجود ندارد (سبحانی، ۱۴۱۵: ۸۲؛ مظاهری، ۱۳۹۷: ۱ / ۱۶۷). همچنین از ظاهر اطلاق «اخبار من بلغ» چنین برمی آید که اخبار از فضائل و مصائب اهل بیت (علیهم السلام) برای برانگیختن شنوندگان بر عمل، برحسب محتوای آن ها است و البته این محتوا نیز بیانگر عملی مندوب است. توضیح مطلب اینکه وقتی کسی منقبت یا مصیبتی ذکر می کند به مدلول مطابقی از موضوع خارجی حکایت

می‌کند؛ ولی به دلالت التزامی ثوابی را ذکر می‌کند و آن اینکه مستحب است که آن را برای دیگران نقل کنید؛ چراکه برای این کار دلیل وجود دارد؛ برای نمونه وقتی کسی خبر می‌دهد که امام رضا علیه السلام در یک شب هزار رکعت نماز خوانده‌اند، به دلالت التزامی بر آن است که نقل این خبر مستحب است؛ حتی اگر سند آن ضعیف باشد و وقتی به دلالت التزامی مستحب بودن نقل این خبر ثابت شد، به دلالت التزامی دوم، ثواب نیز برای آن ثابت شده و در نتیجه مناقب مشمول اخبار من بلغ می‌شود.

برخی بر این باورند که اگر مفاد «اخبار من بلغ»، حجیت اخبار ضعیف بیانگر احکام غیرالزامی دانسته شود، می‌توان قاعدهٔ تسامح در ادلهٔ سنن را در روایات فضائل و مناقب اهل بیت علیهم السلام جاری دانست (اصفهانی، ۱۴۲۹: ۴ / ۱۹۳).

نقد و بررسی

بهره‌گیری از اطلاق «اخبار من بلغ» در بیان فضائل زمانی رواست که این شمول در دو حوزه احکام و موضوعات نیز روا دانسته شود؛ حال آنکه برای شبهات موضوعی چنین اطلاقی تمام نیست و این اخبار تنها ناظر به مستحبات کلی و شبهات حکمیه است (هاشمی شاهرودی، ۱۳۹۰: ۹ / ۴۷). از سوی دیگر، «اخبار من بلغ» جواز «اسناد ما لایعلم» را به شارع، حتی در احکام کلی دربارهٔ خبر ضعیف، نداده است و نمی‌توان استحباب اولی را به شارع اسناد داد؛ چراکه این عمل، کذب و حرام است و لذا چگونه می‌توان از آن جواز اسناد مناقب مشکوک و نقل آن را که حرام است، از این اخبار در این مورد استفاده کرد؟! این نه تنها احتیاط نیست که حرام قطعی و خارج از مفاد «اخبار من بلغ» است (هاشمی شاهرودی، ۱۳۹۰: ۹ / ۴۷).

همچنین باور به حجیت مجموعهٔ اخبار ضعیف در بردارندهٔ فضائل اعمال با روایات فراوانی که قطع به وضع و جعل آن‌ها وجود دارد (کلینی، ۱۴۰۷: ۱ / ۶۲؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۱ / ۲۵۵)، ناسازگار است. افزون بر این، با ادلهٔ حجیت خبر واحد به ویژه منطوق آیهٔ نبأ (حجرات / ۶) نیز مخالف است؛ چراکه براساس منطوق این آیه پذیرش خبر شخص

فاسق بدون تبیین نارواست و نیز به علت عمومیت واژه خبر در آیه یاد شده نمی‌توان آن را به اخبار دربردارنده الزامیات منحصر دانست. بدین سان، هیچ وجهی برای تخصیص این آیه به «اخبار من بلغ» وجود ندارد. به دیگر سخن، استظهار افاده حجیت اخبار ضعیف از «اخبار من بلغ» نارواست.

۴-۱-۳. عموم روایات فضیلت گریاندن

از دیگر دلایل این دیدگاه تمسک به عموم روایات فضیلت گریاندن بر سیدالشهدا علیه السلام است؛ مانند خبری که صالح بن عقبه از امام صادق علیه السلام گزارش کرده است: «هرکس در مرثیه حسین علیه السلام یک بیت شعر بخواند و بگیرد و ده نفر را بگریاند، پس سزای او و آن‌ها (که گریه کردند) بهشت است و هرکس در رثای حسین علیه السلام بیستی بخواند و نه نفر را بگریاند، پاداش او و آن‌ها بهشت است. پس بر همین منوال ادامه داد تا اینکه فرمود: هرکس در مرثیه حسین شعر بخواند و بگیرد و گمان می‌کنم که فرمود: یا اینکه خود را گریان نشان دهد (تباکی کند)، پس بهشت برای اوست» (ابن بابویه، ۱۳۸۱: ۲۲۸؛ ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۱۰۵؛ بحرانی اصفهانی، ۱۴۱۳: ۵۴۰).

نقد و بررسی

باید گفت اگرچه در پسندیده بودن گریستن بر مصائب اهل بیت علیهم السلام یا ذکر فضائل ایشان شکی وجود ندارد، بحث اینجاست که مصادیق این فضائل و مصائب چه مواردی هستند. به دیگر سخن، صغرای مطلب ثابت نشده است؛ این وقوع مصیبت یک موضوع خارجی است که مشهور اصولیان موضوعات را با خبر صحیح‌الشنید ثابت شده نمی‌دانند تا چه رسد به اثبات آن با خبر ضعیف (بجنوردی، ۱۳۷۷: ۳ / ۳۴۰). برخی به درستی بر این باورند که حکم به استحباب نقل کردن هر خبر دلالت‌کننده بر فضائل یا مصائب اهل بیت علیهم السلام از گونه تمسک به عام در شبهه مصداقیه بوده و ناروا می‌نماید (فلسفی، ۱۴۴۳: ۳ / ۳۰۹).

همچنین ادله دال بر مطلوب بودن بکا بر اهل بیت علیهم السلام مختص به مواردی است که

سبب مباحی در آن‌ها وجود داشته باشد و در صورت تزام این نقل با حرمت نقل به غیرعلم، جایی برای جریان این ادلهٔ نخواهد بود (حکیم، ۱۳۹۲: ۴/۱۶۱). کسانی نیز معتقدند که نقل فضائل و مناقب اهل بیت علیهم السلام از اخبار ضعیف از طریق قاعدهٔ تسامح مستحب نیست؛ چراکه این امر از قبیل تمسک به عام در شبههٔ مصداقی بوده و غیرجایز است (فلسفی، ۱۴۴۳: ۳/۳۰۹). از سوی دیگر، «احادیث من بلغ» شامل موضوعات نیست (همان). برخی دیگر از مخالفانِ تسری قاعدهٔ تسامح به «اخبار من بلغ» براین باورند که عبارت «فعمل به» انصراف به عمل خارجی دارد که دربارهٔ مواعظ و قصص چنین عملی وجود ندارد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸: ۳/۸۹).

۴-۱-۴. حکم عقل بر نیکو بودن نقل فضائل

دلیل عقلی‌ای که برای این دیدگاه از سوی برخی صاحب‌نظران مطرح شده، «حُسن عقلی نقل فضائل و مصائب اهل بیت علیهم السلام» است؛ چنان‌که شیخ انصاری ادعا کرده‌اند که براساس حکم عقل، نقل فضائل و مصائب اهل بیت علیهم السلام به خبر ضعیف، پسندیده است و با وجود احتمال کذب، ضرری متوجه انسان نمی‌شود و چون در اینجا از مضرات کذب در امان هستیم، عقل می‌گوید که این عمل حُسن است (انصاری، ۱۴۱۴: ۱۵۸).

نقد و بررسی

به روشنی نمی‌توان ثابت کرد که نقل خبر ضعیف محتمل‌الکذب در بردارندهٔ حسن عقلی است؛ حتی کذب در گزارش‌های منتسب به دین، مفسد بیشتری از دیگرانواع کذب دارد. اگر کذب این‌گونه خبرها بر مردم آشکار شود، باعث بدبینی نسبت به گزاره‌های دینی و سلب اعتماد و ترویج بی‌دینی خواهد شد. به دیگر سخن، حکم عقل به حُسن یک عمل در فرضی است که آن عمل دارای مصلحت تأمّنهٔ بدون مفسده باشد و یا عمل دارای مفسده با یک مصلحت اقوا و اهم در تزام باشد؛ مانند حُسن کذب برای نجات مؤمن.

بنابراین ضمن اینکه در حسن عقلی نشر فضائل اهل بیت علیهم السلام شکی نیست. چراکه

نقل فضائل ایشان موجب محبت و پیروی بیشتر از اسوه‌های اخلاق و ترویج کمالات انسانی است و نیز ایشان واسطه فیض‌اند و نشر فضائلشان مصداق شکر منعم است. این حسن عقلی با اخبار صحیح حاصل می‌شود و انتساب قطعی فضائل محتمل‌الکذب به اهل بیت علیهم‌السلام حسن عقلی ندارد. همچنین عقل بر قبیح بودن نقل خبری که از طریق معتبر به دست نیامده، حکم می‌کند. در این باره در بخش ۳.۲.۴ مطالبی خواهد آمد.

۴-۱-۵. سیره اصحاب و شهرت

باورمندان به جایز بودن گستراندن قاعده تسامح به روایات در بردارنده فضائل و مناقب، به سیره اصحاب و شهرت نیز استناد کرده‌اند؛ به این معنا که نقل این‌گونه اخبار در روش اصحاب امامیه و عالمان متقدم شیعه مرسوم و مشهور بوده است.

نقد و بررسی

با بررسی شیوه اصحاب امامیه این مطلب قابل اثبات نیست؛ چراکه سیره اصحاب امامیه و عالمان متقدم شیعه چنین نبوده که با شنیدن خبری از هرکسی و یا دیدن در هر کتابی، آن را نقل کنند. آنان اگر راوی یا مؤلف کتابی را نمی‌شناختند، حدیث نقل نمی‌کردند؛ برای نمونه شیخ مفید در این باره معتقد است که هر حدیث منسوب به امامان علیهم‌السلام صحیح نیست؛ چراکه احادیثی به دروغ به آنان نسبت داده شده و فردی که معرفت کافی ندارد، درست و نادرست را تمییز نمی‌دهد (مفید، ۱۴۱۳: ۵ / ۱۴۷)؛ سید مرتضی علم‌الهدی نیز چنین می‌نویسد: «بدان که پذیرش محتوای همه روایات واجب و ضروری نیست؛ زیرا احادیثی که در کتاب‌های شیعه و کتاب‌های سایر مذاهب اسلامی نقل شده، متضمن انواع اشتباهات و امور باطل است؛ مانند چیزهای غیرممکنی که ناروا و تصورناشدنی بوده و امور باطلی که دلیل قطعی بر بطلان و فسادش هست، مثل تشبیه و جبر و قائل شدن به صفات قدیم...؛ از این رو نقد حدیث با عرضه آن بر عقل و یا دلیل صحیح نقلی، مانند قرآن لازم و ضروری است. پس، هرگاه از این عرضه سالم ماند بر ادله صحیحیه مثل قرآن و مانند آن عرضه می‌شود» (علم‌الهدی، ۱۴۰۵: ۱ / ۴۰۹ - ۴۱۰).

از سوی دیگر، سیره اصحاب و شهرت میان عالمان یک دلیل لَبّی است و هنگام شک در گستره دلیل لَبّی، ملاک باید اخذ به قدر متیقّن آن باشد. حتی با وجود پذیرش مفاد «اخبار من بلغ» در معنای فقهی یا اصولی، باید دایره آن را به احکام غیرالزامی منحصر دانست. نمونه بارز این سخن، صاحبان جوامع حدیثی هستند که حتّی در میان صاحبان جوامع حدیثی متأخر، صاحب وسائل با اینکه کتاب‌های حدیثی فراوانی در اختیار داشته، تنها از کتاب‌های اندکی که آن‌ها را معتبر می‌دانسته، حدیث نقل کرده است (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۳۰ / ۱۵۵-۱۶۹ و ۸۰ / ۱).

۴-۲. جایز نبودن تسری قاعده تسامح به روایات فضائل اهل بیت علیهم السلام

دیدگاه برگزیده پژوهش حاضرین است که نمی‌توان با بهره‌گیری از قاعده تسامح در ادله سنن، وجهی برای نقل اخبار ضعیف دربردارنده فضائل و مناقب اهل بیت علیهم السلام یافت. دلایل این دیدگاه در ادامه خواهد آمد:

۴-۲-۱. حصول بلوغ معتبر

در «اخبار من بلغ»، مراد از بلوغ خبر دریافت خبر از طرق اطمینان بخش است. مازندرانی آورده است: «كان المراد أن من سمع رواية صادقة بحسب ظنه دالة على الثواب المترتب على فعل شيء أو تركه فصنع ذلك الشيء وأتى به طلباً لذلك الثواب كان له أجر ذلك الشيء وإن لم يكن المسموع على ما بلغه» (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۸ / ۲۶۰) دراین باره صاحب مقباس الهدایه چنین می‌نویسد: «أنّ البلوغ فيها ليس هو البلوغ ولو بطريق لا يطمأن به، بل المراد بها لا بلوغ العقلاني المطمئن له نحو البلوغ في الإلزاميات وليس المراد بما فيه فضيلة خصوص المندوبات، بل كلّ ما فيه فضل أعمّ منها والواجبات» (مامقانی، ۱۴۲۸: ۱ / ۱۶۱). حاصل سخن آنکه برای عمل به خبری لازم است که طریقه دریافت آن عمل با موازین عقلایی سازگار باشد؛ براین اساس، خردمندان به خبری که از راه معتبر به دست نیامده و نشانه‌ای براعتبار آن نیز وجود ندارد، وقعی نمی‌نهند. مرحوم حکیم نیز بر این باور است که اگر یادکرد فضائل، مناقب و قصص به نحو اخبار از آن‌ها

باشد، باید حتماً بر طرق معتبر مبتنی باشد؛ چراکه دلایل حجّیت قاعده منصرف به مقام عمل است و این در حالی است که در این اخبار، عمل و ثوابی وجود ندارد (حکیم، ۱۳۹۲: ۴/ ۱۶۱).

۴-۲-۲. کذب مخبری

مشهور بر این باورند که ملاک در حُسن صدق و قبح کذب، مطابقت آن با واقع است و در مقابل، برخی آن را به مخبر وابسته می‌دانند.^۱ به این بیان که گزاره صادق گزاره‌ای است که مطابق باور گوینده از او صادر شود و کذب نیز گزاره‌ای است که مخبر آن را برخلاف عقایدش بیان کرده باشد (اصفهانی، ۱۴۲۹: ۴/ ۱۹۳؛ نوری، ۱۳۹۳: ۲۲۱). بر این اساس، چون گوینده اخبار ضعیف فضائل اهل بیت علیهم‌السلام به صحت این اخبار علم ندارد، نقل و نشر آن‌ها مصداق کذب مخبری است (اصفهانی، ۱۴۲۹: ۴/ ۱۹۳).

اما اگر ملاک، کذب خبری دانسته شود، از آنجا که علمی به مطابقت نداشتن خبر ضعیف با واقع وجود ندارد، نمی‌توان نقل خبر ضعیف را از دیدگاه شرع حرام دانست (روحانی، ۱۴۱۳: ۴/ ۵۴۱). با این حال، اگرچه بر کذب خبری، حرمت شرعی وجود ندارد؛ ولی از نظر عقلی امری قبیح است؛ چراکه مکلف به عدم موافقت یقینی گزاره با واقع، علم اجمالی دارد (روحانی، ۱۴۱۳: ۴/ ۵۴۱؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۹۶: ۱۸۴). با این حال، به نظر می‌رسد که گزاره‌ای را می‌توان صادق دانست که هم با واقعیت خارجی سازگار باشد و هم گوینده به درستی آن باور داشته باشد و در مقابل، گزاره‌ای کذب است که یا گوینده به حقیقت آن باور نداشته باشد، یا مطابق با واقع نباشد. بر اساس هریک از دیدگاه‌ها درباره صدق و کذب گزاره‌ها و صادق بودن یا نبودن افراد، نقل اخبار ضعیف در بردارنده فضائل و مصائب اهل بیت علیهم‌السلام روا نیست.

۱. برای دیدن توضیح این دیدگاه و دلایل آن بنگرید به: (تفتازانی، ۱۴۳۵: ۱/ ۲۹۳-۲۹۷).

۴-۲-۳. قول به غیرعلم

در آیات و روایات، «قول به غیرعلم» مورد نهی قرار گرفته است؛ برای نمونه در حدیثی معتبر از امام سجاد (علیه‌السلام) آمده است: «لَيْسَ لَكَ أَنْ تَتَكَلَّمَ بِمَا شِئْتَ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ: «وَلَا تَقُفْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»^۱، وَلِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا قَالَ خَيْرًا فَعَنِمَ أَوْ صَمَتَ فَسَلِمَ وَلَيْسَ لَكَ أَنْ تَسْمَعَ مَا شِئْتَ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا»^۲» (عریضی، ۱۴۰۹: ۸۴۷).

براین اساس، نقل آنچه که درستی و نادرستی آن یا مطابقتش با واقع آشکار نیست، مصداق «قول به غیرعلم» است (اعرافی، ۱۴۲۹: ۲۳۰). بنابراین نقل فضائل، مواعظ و مصائب از طریق اخبار ضعیف به صورت جزمی و استناد به شارع بدون نقل قول و حکایت از منبع آن، از مصادیق قول به غیرعلم است و جز به صورت حکایت و نقل از منبع آن، جایز نیست. از سوی دیگر، گزارش خبری که انسان دروغ بودن آن را بداند، در هر حال حرام است؛ چنان که شیخ طوسی در امالی از پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) روایت کرده است: «مَنْ رَوَى عَنِّي حَدِيثًا، وَهُوَ يَرَى أَنَّهُ كَذِبٌ، فَهُوَ أَحَدُ الْكَاذِبِينَ»؛ هرکس از من خبری نقل کند و به دروغ بودن آن آگاه باشد، از دروغ‌گویان است (طوسی، ۱۴۱۴: ۴۰۲). علامه مجلسی در شرح حدیث می‌نویسد: «بیان: یدلّ علی عدم جواز رواية الخبر الذي علم أنه كذب وإن أسنده إلى راوية؛ این خبر دلالت دارد بر عدم جواز گزارش خبری که انسان بداند دروغ است؛ هرچند آن را به راوی خبر نسبت دهد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۵۸ / ۲).

براین اساس می‌توان گفت: پذیرش قاعدهٔ تسامح در ادلهٔ سنن و سهل‌انگاری در سند و بی‌توجهی به محتوا و گسستگی آن از دیگر گزاره‌های دینی، سبب ورود و گسترش امور جعلی و ساختگی در کتاب‌های روایی در ساحت معارف، تعلیمات و آداب دینی و اشاعهٔ آن‌ها می‌شود و در نتیجه، زمینهٔ بدعت و تحریف در دین فراهم می‌آید. ازاین‌رو،

۱. اسراء / ۳۶.

۲. اسراء / ۳۶.

تعمیم قاعده به تاریخ زندگی نبی اکرم ﷺ و ائمه اهل بیت و مناقب و فضائل، مصائب اهل بیت و دعا و نیایش سبب تحریف تاریخ و فرهنگ دینی می شود. نیم نگاهی به پدیده شوم وضع و جعل در عرصه روایات فضائل قرائت سور قرآن و فضائل ائمه اهل بیت موجب تردید در اجرای قاعده تسامح می شود. برخی از راویان مانند ابو عصمت نوح بن ابی مریم به گمان خدمت به اسلام، جلب رضای الهی و دعوت مردم به فضیلت قرائت قرآن یا فضائل اخلاقی به جعل حدیث دست می زدند (سیوطی، ۱۴۱۷: ۲ / ۳۰). اینان به گمان خود احادیثی را به نفع دین وضع کرده و در توجیه عمل خطرناک خود می گفتند که بر ضرر رسول خدا دروغ نبستیم تا مشمول «من کذب علی» باشیم؛ بلکه به نفع او دروغ ساختیم و این تأیید شریعت است (عسقلانی، ۱۳۷۹: ۱ / ۲۰۰).

همچنین در مبانی اعتقادی باید به یقین رسید و بهره گیری از اخبار ضعیف روا نیست (حکیم، ۱۳۹۲: ۴ / ۱۶۲). بر اساس نصوص مورد استفاده در قاعده تسامح نمی توان مطلق فضائل و قصص را داخل در قاعده تسامح دانست؛ چراکه عموم ادله و اخبار دال بر حرمت اخبار بدون علم، به قوت خود باقی هستند (همان، ۱۶۰). از سوی دیگر، پذیرش اخبار ضعیف اصطلاحی نزد دانشوران متقدم به معنای پذیرش صحت سند آنها نیست؛ بلکه قدما بر اساس پایه ریزی مواجهه با حدیث بر مبنای مسلک وثوق خبری و صدور، اخباری را که به صدور آنها از معصوم وثوقی وجود داشت، می پذیرفتند. در مسلک وثوق صدور یا وثوق خبری، ملاک و تمام الموضوع در حجیت و اعتبار خبر واحد، وثوق و اطمینانی است که از مجموعه قرائین محتوایی، منبع و سند به صدور خبر حاصل می شود؛ البته نه از باب حجیت تعبّدی خبر واحد ظنی، بلکه از باب حجیت عقلانی اطمینان و علم عادی. در این روش، هریک از ویژگی های راویان (مانند وثاقت و ایمان) و روایت (مانند شهرت روایی و عملی یا اتقان متن و یا هم سویی با کتاب و سنت) می تواند امارات و قرائنی برای پیدایش این وثوق و اطمینان به صدور قرار گیرد (سیستانی، ۱۴۱۴: ۲۴-۲۵).

نتیجه‌گیری

براساس آنچه آمد، دستاوردهای پژوهش حاضر عبارت‌اند از:

۱. برای اثبات جواز تسری قاعدهٔ تسامح به اخبار ضعیف در بردارندهٔ فضائل و مصائب اهل بیت علیهم السلام به پنج دلیل ذیل استناد شده است: عموم آیهٔ تعاون، اطلاق «اخبار من بلغ»، عموم روایات فضائل گریانیدن، حکم عقل بر نیکو بودن نقل فضائل و سیرهٔ اصحاب.

۲. دلایل نقلی اثبات جواز به علت عدم اثبات انتساب فضائل یا مصائب به اهل بیت علیهم السلام به نحوی اطمینان بخش، قابل استناد نیست. بهره‌گیری از شهرت عملی و سیرهٔ اصحاب نیز به علت وجود مخالفانی در میان فقیهان متقدم و متأخر روا نیست.

۳. براساس آنچه از ادلهٔ لفظی و حکم عقل به دست می‌آید، برای عمل به اخبار آحاد، شرط مقدماتی حصول از طریق معتبر لحاظ شده است. از سوی دیگر، «اخبار من بلغ» را نمی‌توان مخصص این ادلهٔ دانست. براین اساس، نقل اخباری که از طرق غیر معتبر به دست آمده، روا نیست.

۴. نقل اخباری که اطمینانی به استواری آن‌ها وجود ندارد، گونه‌ای از کذب است که مُخبر آن‌ها را با وجود علم اجمالی بر عدم صحت بازگو کرده است.

۵. بازگو کردن اخبار پیش گفته با هر هدف مستحسنی، مصداقی از مفهوم «قول به غیر علم» است که به حکم عقل و ادلهٔ شرعی از آن نهی شده است.

با توجه به سه مورد اخیر، روا نبودن نقل اخبار ضعیف مربوط به فضائل و مصائب اهل بیت علیهم السلام ثابت می‌شود؛ به گونه‌ای که حتی بر مبنای پذیرش قاعدهٔ تسامح در قامت یک قاعدهٔ فقهی نیز، گستراندن دامنهٔ این قاعده به اخبار پیش گفته قابل قبول نیست.

منابع و مأخذ

۱. قرآن مجید.

۲. آخوند خراسانی، محمد کاظم، *کفایه الأصول*، دار الفکر، قم، چاپ اول، ۱۳۹۳ ش.

۳. ابن بابویه، محمد بن علی، *پاداش نیکی‌ها و کیفر گناهان؛ ترجمه ثواب الأعمال*، ترجمه محمد علی مجاهدی، انتشارات سرور، قم، چاپ اول، ۱۳۸۱ ش.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی، *ثواب الأعمال وعقاب الأعمال*، شریف الرضی، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۶ ق.
۵. ابن درید، محمد بن حسن، *جمهرة اللغة*، دار العلم للملایین، بیروت، ۱۹۹۸ م.
۶. ابن طاووس، علی بن موسی، *جمال الأسبوع بکمال العمل المشروع*، دار الرضی، قم، ۱۴۳۰ ق.
۷. ابن قولویه، جعفر بن محمد، *کامل الزیارات*، دار المرتضویه، نجف اشرف، چاپ اول، ۱۳۵۶ ش.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، دار صادر، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۱۴ ق.
۹. ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۱ ق.
۱۰. اصفهانی نجفی، محمدتقی بن عبدالرحیم، *هدایة المسترشدين*، مؤسسة النشر الإسلامی، قم، چاپ دوم، ۱۴۲۹ ق.
۱۱. اعرافی، مجتبی، «قاعدة التسامح فی أدلة السنن»، *فقه أهل البيت*، شماره ۴۹، ۱۴۲۹ ق.
۱۲. انصاری، مرتضی، *رسائل فقهیه*، المؤتمر العالمی بمناسبة الذكری المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاری، قم، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
۱۳. بحرانی اصفهانی، عبدالله بن نورالله، *عوامل العلوم والمعارف والأحوال من الآيات والأخبار والأقوال (مستدرک سيدة النساء إلى الإمام الجواد)*، مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام، قم، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.
۱۴. بحرانی، یوسف، *الحدائق الناضرة إلى أحكام العترة الطاهرة*، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۳۶۳ ش.
۱۵. برقی، احمد بن محمد بن خالد، *المحاسن*، قم، چاپ دوم، ۱۳۷۱ ق.
۱۶. بهبودی، محمدباقر، *صحيح الكافي*، دار الإسلامية، بیروت، ۱۹۸۱ م.
۱۷. بهبهانی، محمدباقر، *الفوائد الحائريه*، مجمع الفكر الإسلامی، قم، ۱۴۱۵ ق.
۱۸. بهبهانی، محمدباقر، *مصاييح الظلام فی شرح مفاتيح الشرائع*، مؤسسه علامه مجدد وحید بهبهانی، قم، ۱۴۲۴ ق.
۱۹. بیضانی، قاسم، *مبانی نقد متن الحديث*، مرکز عالمی للدراسات الإسلامية، قم، ۱۳۸۵ ش.
۲۰. تفتازانی، سعدالدین، *الإصباح فی شرح تلخیص المفتاح*، دار الحجّة، قم، ۱۴۳۵ ق.
۲۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، دار العلم للملایین، بیروت، ۱۳۷۶ ق.
۲۲. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، *المستدرک علی الصحيحین*، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۱ ق.
۲۳. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة*، آل البيت عليهم السلام، قم، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
۲۴. حکیم، سید محمد سعید، *المحكم فی أصول الفقه*، مؤسسة المنار، بیروت، چاپ دوم، ۱۳۹۲ ش.
۲۵. خویی، ابوالقاسم، *مصباح الأصول*، مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي، قم، ۱۴۲۲ ق.
۲۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات ألفاظ القرآن*، دار القلم، بیروت، ۱۴۱۲ ق.

۲۷. رحمان ستایش، محمدکاظم و سیدحیدر طباطبایی حکیم، «تسامح فضائل نگاران در روایات فضائل اهل بیت»، نشریه پژوهش‌نامه علوم حدیث تطبیقی، شماره ۱، ۱۳۹۳ ش.
۲۹. روحانی، سید محمد، *منتقى الأصول*، امیر، قم، ۱۴۱۳ ق.
۳۰. زحیلی، محمد، *القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة*، دار الفکر، دمشق، ۱۴۲۷ ق.
۳۱. سبجانی، جعفر، *الرسائل الأربع: قواعد أصولية وفقهية (التسامح في أدلة السنن)*، مؤسسه امام صادق عليه السلام، قم، ۱۴۱۵ ق.
۳۲. سیستانی، سید علی، *الرافد فی علم الأصول*، لیتوگرافی حمید، قم، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
۳۳. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *الآلی المصنوعة فی الأحادیث الموضوعة*، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۷ ق.
۳۴. شهید اول، محمد بن مکی، *ذکری الشیعة فی أحكام الشریعة*، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.
۳۵. شهید ثانی، زین الدین بن علی، *رسائل الشهيد الثاني*، مطبعة مکتب الإعلام الإسلامی، مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی، قم، ۱۳۸۰ ش.
۳۶. شهید ثانی، زین الدین بن علی، *الرعاية فی علم الدرایة*، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق.
۳۷. صدر، محمدباقر، *بحوث فی علم الأصول*، مؤسسه دائرة المعارف اسلامی، قم، ۱۴۱۷ ق.
۳۸. طباطبایی المجاهد، محمد بن علی، *مفاتیح الأصول*، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، چاپ اول، ۱۳۹۶ ق.
۳۹. طوسی، محمد بن الحسن، *الأملی*، دار الثقافه، قم، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
۴۰. عراقی نجفی، عبدالنبی، *التقریرات المسمی بالمحاكمات بین الأعلام*، چاپخانه قم، قم، چاپ اول، بی تا.
۴۱. عریضی، علی بن جعفر عليه السلام، *مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها*، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
۴۲. عسقلانی، احمد بن علی، *فتح الباری*، دار المعرفة، بیروت، ۱۳۷۹ ق.
۴۳. علم الهدی، سید مرتضی، *رسائل الشریف المرتضی، جوابات المسائل الطرابلسیات الثالثة*، دار القرآن الکریم، قم، چاپ اول، ۱۴۰۵ ق.
۴۴. فاضل لنکرانی، محمدجواد، *قاعدة التسامح فی أدلة السنن*، مرکز فقهی ائمه اطهار عليهم السلام، قم، ۱۳۹۶ ش.
۴۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، هجرت، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق.
۴۶. فلسفی، علی، *المستفاد فی الأصول*، مقرر: محسن قدیری، دلیل ما، تهران، ۱۴۴۳ ق.
۴۷. فیومی، احمد بن محمد، *المصباح المنیر*، مؤسسه دار الهجره، قم، ۱۴۱۴ ق.

۴۸. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، دارالکتاب، قم، چاپ سوم، ۱۴۰۴ق.
۴۹. کلاتنری، علی اکبر، «تسامح در ادله سنن، قاعده‌های ناکارآمد»، *علوم اسلامی*، شماره ۱۷، ۱۳۸۹ش.
۵۰. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، دارالحديث، قم، چاپ اول، ۱۴۲۹ق.
۵۱. مازندرانی، محمد صالح، *شرح الکافی*، المكتبة الإسلامية، تهران، ۱۳۸۲ق.
۵۲. مامقانی، عبدالله، *مقیاس الهدایة فی علم الدرایة*، دلیل ما، قم، ۱۴۲۸ق.
۵۳. متقی هندی، علی، *کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال*، الرسالة، بیروت، ۱۴۰۱ق.
۵۴. مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، دار إحياء التراث العربی، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
۵۵. مجلسی، محمدباقر، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، اسلامیه، تهران، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
۵۶. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۳۰ق.
۵۷. مظاهری، حسین، *عوائد القواعد الفقہیة*، مؤسسه فرهنگی مطالعاتی الزهراء علیها السلام، اصفهان، ۱۳۹۷ش.
۵۸. مفید، محمد بن محمد، *المقنعة*، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، قم، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۵۹. مکارم شیرازی، ناصر، *أنوار الأصول*، تقریرات احمد قدسی، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم، چاپ ۲، ۱۴۲۸ق.
۶۰. موسوی عاملی، محمد بن علی، *مدارک الأحکام فی شرح شرائع الإسلام*، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، مشهد، ۱۴۱۱ق.
۶۱. میرداماد، محمدباقر بن محمد، *الرواشح السماویة فی شرح الأحادیث الإمامیة*، دارالخلافة، قم، چاپ اول، ۱۳۱۱ق.
۶۲. نایینی، محمدحسین، *أجود التقريرات*، تحقیق: ابوالقاسم خویی، صیدا، مطبعة الفرقان، ۱۳۵۲ق.
۶۳. نراقی، احمد بن محمد مهدی، *عوائد الایام*، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۵ش.
۶۴. نوری، حسین، *لؤلؤ و مرجان*، بنی الزهراء، قم، چاپ سوم، ۱۳۹۳ش.
۶۵. هاشمی شاهرودی، سید محمود، *بحثی پیرامون اخبار من بلغ (۲)*، نشریه پژوهش‌های اصولی، شماره ۹، ص ۶-۴۸، تابستان ۱۳۹۰.

گستره کاربرد عقل و وحی در معرفت نبوی در پرتو آیات قرآن

_____ مهدی حیاتی^۱ - محمد حسن رستمی^۲ - عباس اسماعیلی زاده^۳ _____

چکیده

درباره گستره کاربرد عقل و وحی در معرفت نبوی علمای فریقین سه دیدگاه دارند: برخی از اندیشمندان اهل سنت معتقدند که پیامبر ﷺ در دین اجتهاد عقلی می کرده است؛ حال آنکه عده ای از علمای اهل سنت و شیعه این دیدگاه را نمی پذیرند. دیدگاه سوم قائل به تفصیل است؛ یعنی اینکه پیامبر ﷺ در امور دنیایی همچون جهاد، آزادی اُسرا و غیره که درباره آن ها وحیی نازل نشده، پس از مشورت با صحابه، براساس نظر اجتهادی خویش عمل می کرده است. پژوهش حاضر به روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه ای صورت پذیرفته و پرسش اصلی این است که چه نسبتی میان نظرات مبتنی بر عقل رسول اکرم ﷺ و نظرات مبتنی بروحی آن حضرت وجود دارد. در واقع هدف پژوهش حاضر ارائه دیدگاهی نو در تحلیل گستره کاربرد عقل و وحی در معرفت رسول اکرم ﷺ است. مهم ترین نتیجه پژوهش این است که آن حضرت نیز، ملزم به کاربست آرای عقلی خویش بوده و به استناد آیه ۳ و ۴ سورة نجم، منطق پیامبر ﷺ چیزی جز وحی نیست. بنابراین آرای عقلی آن حضرت ذیل چارچوب و کلیات وحی قرار داشته و از دیگر سو براساس «عَلَمَكَ مَا لَمْ تُكُنْ تَعْلَمُ» (نساء/ ۱۱۳) در جایی که نوع بشر محدودیت عقلی برای ادراک معرفت دارد، رسول اکرم ﷺ نیز سکوت می کرده و منتظر نزول وحی می مانده است.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد. mehdi.hayati@scu.ir

۲. دانشیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول). rostami@um.ac.ir

۳. دانشیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد. esmaeelizadeh@um.ac.ir

کلیدواژه‌ها: معرفت نبوی، نسبت عقل و وحی، اجتهاد وحیانی پیامبر، آرای عقلی پیامبر، منطق پیامبر.

۱. مقدمه

خداوند متعال به رسول اکرم ﷺ می‌فرماید: ﴿إِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (قلم / ۴). اخلاق کریمانه آن حضرت مانند اقیانوس، بی‌کرانه و ژرف است. اساساً وجه تمایز آن حضرت با انبیای پیشین در همین اخلاق کریمانه است؛ از این رو ایشان را پیامبر اکرم ﷺ نامیده‌اند تا از این راه، تمایز کرامت‌های اخلاقی ایشان از محاسن اخلاقی دیگران برجسته‌تر شود. همان‌گونه که تدبّر و تأمل در آیات قرآن، انسان مؤمن فهیم را به دریافت معانی جدیدتری رهنمون می‌شود، دقت و تأمل در جوانب و زوایای وجود مبارک رسول اکرم ﷺ نیز رهپویان وصال آن حضرت را به فهمی جدید نائل می‌کند. رسول اکرم ﷺ عاقل‌ترین مخلوق خداوند است که رابط وحیانی زمین و آسمان است. یکی از زوایای حیات نورانی آن حضرت ﷺ فهم نسبت بین عقل و وحی است؛ فهمیدن این مهم که آن حضرت در چه اموری به کمک خرد خویش، جامعه اسلامی را به پیش برده و در چه اموری با استعانت از وحی، امور مسلمانان را راهبری کرده، به دقت و ظرافت‌هایی نیازمند است که به کمک آیات و روایات باید از آن پرده برداشت. نه می‌توان آن حضرت را چونان عقل‌گرای محض دانست و نه تعطیل‌کننده خرد؛ نسبتی بین این دو در زندگانی آن حضرت در جریان است که فهم آن به تحلیل صحیح آیات قرآن نیازمند است. داعیه پژوهش حاضر روشن کردن نسبت بین عقل و وحی در هندسه معرفت نبوی است. درباره اجتهاد رسول اکرم ﷺ در میان اندیشمندان شیعه و اهل سنت گفت‌وگوهای فراوانی در طول تاریخ صورت پذیرفته است؛ اما آنچه در این پژوهش بدان پرداخته شده، دیدگاهی نودر کار بست نسبت بین عقل و وحی در حیات آن بزرگوار است.

۲. بیان مسئله

راه دریافت معارف برای نوع بشر به چهار طریق منحصر است: ادراکات عقلی،

ادراکات حسی یا همان حواس ظاهری، کشف و شهود و علوم وحیانی. رسول اکرم صلی الله علیه و آله اگرچه بشری همانند دیگر انسان هاست؛ «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ» (کهف / ۱۱۰)، مأمور شده است که دین را دریافت و ابلاغ کند؛ «مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ» (مائده / ۹۹) و ایشان عاقل ترین مخلوق خداست. براین اساس باید پرسید که جایگاه اقدامات مبتنی بر ادراکات عقلی و اجتهادات خالی از هوای نفسانی و مصون از خطا و اشتباه در هندسه معرفت نبوی کجاست؟ آن حضرت تا چه حد در تبعیت از دستاوردهای عقلی خویش مجاز بوده است. آیا در دوران حیات مبارک آن حضرت کاریست عقل تعطیل بوده است؟ آیا پیامبر صلی الله علیه و آله در پیروی از فرمان های مکرر خداوند در قرآن مبنی بر تفکر، تعقل، تدبیر، تفقه در امور دین و دنیا مستثنا بوده؟ از سوی دیگر معنای حصر مطرح شده در آیات ۳ و ۴ سوره نجم «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» در هندسه معرفت نبوی چیست و گزارش های تاریخی مبنی بر اقدام مطابق مشورت با صحابه چه معنایی درباره آن حضرت دارد؟ به هررو مصدر تشریع باید از خطا و اشتباه مصون باشد تا دریافت احکام شرعی از آن ممکن باشد؛ در غیر این صورت فرمان های اسلامی و عمل به شریعت تعطیل خواهد شد (رضوانی، ۱۳۸۱: ۴۹).

۳. روش و ضرورت تحقیق

مباحث مبتنی بر اعتقاد به اجتهاد پیامبر صلی الله علیه و آله و عدم اعتقاد به آن، آثار و ثمرات فراوانی در میان فرق اسلامی داشته است. علمای شیعه به عدم جواز اجتهاد پیامبر صلی الله علیه و آله معتقد هستند (بهاء الدین عاملی، ۱۳۸۳: ۴۱۰) و اگرچه گروهی از اندیشمندان اهل سنت به اجتهاد پیامبر صلی الله علیه و آله معتقد شده اند، گروهی نیز مخالف اجتهاد رسول اکرم صلی الله علیه و آله در امور دین هستند. این گروه اخیر، اجتهاد در دین را برای صحابه نیز مجاز نمی شمارند و معتقدند که مسلمانان در اموری که برای آن ها دستور و نصی در آیات قرآن و روایات نبوی وارد نشده، مجاز به اجتهاد نبوده و باید سکوت اختیار کنند. برخی از عالمان مسلمان در بابتی مستقل به این موضوع پرداخته اند.

بخاری در کتاب خود بابی دارد با عنوان «هرگاه از پیامبر ﷺ در مورد چیزهایی که برای آن وحی نازل نشده پرسیده می‌شد، می‌فرمود: نمی‌دانم یا اینکه جوابی نمی‌داد تا زمانی که وحی بر او نازل می‌شد و براساس نظر شخصی سخن نمی‌گفت؛ زیرا که خداوند متعال فرمود: ﴿بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾» (بخاری، ۱۴۱۰: ۱۱ / ۱۰۲). براین اساس به نظر می‌رسد که او به اجتهاد برای رسول اکرم ﷺ اعتقاد نداشته است. ابن حجر عسقلانی می‌نویسد: «هنگامی که از پیامبر ﷺ در مورد چیزی که برایشان وحی نشده است، پرسش می‌شد دو حالت وجود داشت یا اینکه می‌گفت نمی‌دانم یا سکوت می‌کرد تا بیان آن بروی وحی شود؛ منظور از وحی، اعم از وحی به تلاوت و غیر از آن است.» (عسقلانی، ۱۴۲۴: ۱۳ / ۲۹۱).

در این میان، گروهی نیز قائل به تفصیل مسئله هستند. ایشان معتقدند که امور مربوط به دنیا و آخرت را باید تفکیک کرد. براین اساس پیامبر ﷺ در امور آخرتی اجتهاد نمی‌کرد؛ ولی در امور دنیا دو حالت پیش می‌آمد: در برخی امور دنیوی، دستور الهی و نص قرآنی وجود داشت و پیامبر ﷺ و به تبع وی مسلمانان ملزم به عمل براساس نص بودند؛ ولی در برخی امور دنیوی دیگر که تشریعی از سوی خداوند صورت نپذیرفته است، رسول اکرم ﷺ مجاز بود که براساس اجتهاد و دریافت‌های عقلی خویش اقدام به تشریع حکم کند (بنگرید به: سبکی، ۱۴۱۷: ۲۲؛ آمدی، ۱۴۲۴: ۲ / ۴۰۳).

کدام دیدگاه صحیح است؟ مبانی هر دیدگاه چیست و برهیک از این دیدگاه‌ها چه نقدهایی وارد است؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها ضروری است که موضوع «نسبت بین عقل و وحی در هندسه معرفت نبوی» کاوش شود. طرح این موضوع رابطه‌ای با پاسخ به شبهات درباره عصمت و علم رسول اکرم ﷺ نیز دارد.

۴. پیشینه تحقیق

درباره بحث جواز اجتهاد و عدم جواز اجتهاد نبوی کتاب‌ها و مقالات متعددی نوشته شده است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

مقالات: «اجتهاد الرسول ﷺ»، رضوانی، ۱۳۸۱؛ «کاوشی در روایت تأبیر النخل»،

فهمی تبار، ۱۳۸۹؛ «پژوهش‌های ادوار اجتهاد و دکتر گرجی»، احتشامی نیا، ۱۳۹۰؛ «نظریه اجتهاد انبیا از دیدگاه مفسران شیعه و سنی»، فقیه‌ایمانی و همایی، ۱۳۹۵؛ «بررسی اجتهاد پیامبر ﷺ در منابع فریقین»، امینی، ۱۳۸۸؛ و «تحلیلی برگستره وحی با تأکید بر آیات ۳ و ۴ سورة نجم»، حسینی کارنامی، ۱۳۹۵.

پژوهش‌هایی نیز در مباحث فلسفی و معرفت‌شناسی تحت عنوان «نسبت عقل و وحی» صورت گرفته که برون دینی و خارج از موضوع پژوهش است؛ چراکه در اینجا بحث درباره نسبت عقل و وحی در هندسه معرفت نبوی است و موضوع بحث، «رسول اکرم ﷺ» است و این مباحث درون دینی است.

تفاوت پژوهش حاضر با دیگر پژوهش‌ها در ارائه دیدگاهی نومبنتی بر آیات قرآن، درباره نسبت بین عقل و وحی است. توضیح مطلب اینکه در پژوهش‌هایی که در موضوع اجتهاد پیامبر ﷺ انجام شده، بین دو مفهوم اجتهاد خلط شده است؛ یعنی کسانی که مخالف اجتهاد پیامبر ﷺ هستند، اجتهاد را به معنای «اصطلاح اصول فقهی» آن و موافقان به معنای «کار بست دستاوردهای عقلی در امور دنیایی» در نظر گرفته‌اند. این مسئله در لایه‌های زیرین استدلال‌های هر گروه خود را نشان می‌دهد. براین اساس در پژوهش حاضر با تفکیک هریک از دیدگاه‌ها به ارائه دیدگاه مختار در این زمینه پرداخته شده است.

۵. منظور از اجتهاد پیامبر ﷺ

برخی از دانشمندان اهل سنت با استناد به تعدادی از احادیث که در منابع روایی ایشان آمده، معتقد به جواز اجتهاد از جانب رسول اکرم ﷺ شده و یکی از منابع علم پیامبر ﷺ را اجتهاد ایشان دانسته‌اند. آنان معتقدند که حضرت در صدور برخی از احکام اجتهاد کرده تا جایی که برخی از اجتهادهای ایشان با نزول آیاتی از قرآن نقض شده است. در این صورت، اینان عصمت مطلق آن حضرت را نمی‌پذیرند و همچنین درباره دامنۀ علم پیامبر ﷺ دیدگاهی تقلیل‌گرایانه دارند. پذیرفتن یا نپذیرفتن این مسئله آثار

فقهی، کلامی و سیاسی فراوانی داشته است. بسیاری از اصولیون به این موضوع معتقد شده‌اند که خداوند متعال به آن حضرت ﷺ می‌فرماید: هرچه می‌خواهی در شرع قضاوت کن که جزبه حق قضاوت نمی‌کنی؛ پس ایشان بدون رجوع به جبرئیل قضاوت می‌کرد (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۱۶ / ۱۵۹).

به طور کلی بیشتر قواعد و ضوابطی که برای اجتهاد وضع شده به تفسیر و فهم متون دینی مربوط است؛ یعنی با به کار بردن آن‌ها تلاش می‌شود مراد شارع از نصوص قرآن و سنت استخراج شود. قواعدی که مراد شارع را از راهی به جز از طریق الفاظ کتاب و سنت استخراج کند، کم است؛ از این رو مراد از اجتهاد پیامبر ﷺ از دیدگاه اهل سنت، یا تلاش عقلایی برای فهم مراد خداوند از الفاظ کتاب است یا راهی غیر از این الفاظ؛ یعنی در زمینه‌ای که اصلاً وحی الهی نازل نشده است.

بنابراین یکی از مسائل مطرح در بحث اجتهادهای رسول اکرم ﷺ این است که مراد از اجتهاد آن حضرت در حوزه «ما لا وحی فیهِ» است یا «ما نزل فیهِ الوحی» (ضیائی‌فر، ۱۳۸۷: ۴۰). غزالی در این باره سؤالی مطرح می‌کند: «اختلفوا فی النبئی ﷺ، هل يجوز الحكم بالاجتهاد فيما لا نص فیهِ» و در ادامه به جواز و وقوع و اختیار تعبیدی آن نظر می‌دهد؛ چراکه فی حد ذاته امری محال نیست و منعی هم برای وقوع آن وجود ندارد. (غزالی، بی‌تا: ۲ / ۵۲۵). همچنین برخی سنت را قول و فعل یا تقریر معصوم در «غیر حالات عادی» تعریف کرده‌اند (میرزای قمی، ۱۳۶۳: ۴۰۹)؛ یعنی قول و فعل و تقریر معصوم در زمانی که در مقام انشای حکم شرعی باشد، مشمول سنت ایشان است و نه در حالاتی جز آن؛ پس خارج از محدوده تشریع حکم، امکان وقوع اجتهاد برای ایشان وجود دارد.

۱-۵. مفهوم‌شناسی اجتهاد

علمای شیعه اجتهاد را چنین تعریف کرده‌اند: «استفراغ الوسع فی تحصیل الظنّ بالحکم الشرعی» (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۴۶۳) یا اینکه اجتهاد را ردّ فروع بر اصول و

استفاده از ادله ظنی برای استنباط حکم واقعی دانسته‌اند (نجمی، ۱۳۸۵: ۱/ ۲۶۰). اما منظور از اجتهاد پیامبر ﷺ با این تعریف اصطلاحی اجتهاد در علم اصول، تفاوت دارد. منظور از رأی شخصی پیامبر ﷺ همان اجتهاد به رأی است که همه دانشمندان اهل سنت به جواز عقلی و شرعی آن برای پیامبر ﷺ قائل شده‌اند (احتشامی نیا، ۱۳۹۰: ۱۰۷). تعریف اهل سنت از اجتهاد عبارت است از: «بذل الجهد من الفقیه فی استخراج الأحکام الشرعیة الفرعیة من أدلتها» (توانا، بی تا: ۹۸)؛ اما هنگامی که آنان از موارد وقوع اجتهاد رسول اکرم ﷺ گفت و گو می‌کنند، در واقع منظور از اجتهاد ایشان را اظهار و اعمال نظر شخصی در امور، بدون استناد به وحی می‌دانند (بنگرید به: غزالی، بی تا: ۲/ ۶۰۶). براین اساس بین مفهوم اجتهاد به معنای «اصطلاح اصولی آن» و مفهوم اجتهاد به معنای «کار بست دستاوردهای عقلی در راهبری سیاسی و اجتماعی مسلمانان در غیر امور تشریعی» اختلاط ایجاد شده است.

۵-۲. موافقان اجتهاد پیامبر ﷺ

در میان دانشمندان اهل سنت عده‌ای به اجتهاد شخصی برای پیامبر اکرم ﷺ معتقد هستند؛ تا جایی که جصاص از عالمان اهل سنت بحثی در این باره مطرح کرده که آیا اجتهادهای امت، برتر از اجتهادهای پیامبر ﷺ است یا برعکس. وی می‌نویسد: اگر وقوع اجماع در مسئله اجتهاد جایز بود، نه تنها حق و صواب بود، بلکه برتری اجتهاد امت نسبت به اجتهاد پیامبر ﷺ و حتی در مرتبه‌ای بالاتر از آن را ایجاب می‌کرد. دلایل این امر عبارت‌اند از اینکه خداوند آن حضرت را درباره اسیران جنگ بدر سرزنش کرده است. وی همچنین به آیات ۶۸ انفال و ۴۳ توبه استناد کرده و سپس با مطرح کردن ممنوعیت برتری اجتهاد امت نسبت به اجتهاد پیامبر ﷺ می‌نویسد: وقوع خطا در اجتهاد پیامبر ﷺ دلیلی است بر اینکه معتقد شویم، امت نیز در اجتهادهایشان دچار خطا می‌شوند (جصاص، ۱۴۱۴: ۳/ ۲۸۱-۲۸۲). ابن عاشور با استناد به آیه «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (نساء/ ۸۰) می‌نویسد: این آیه برای برطرف کردن ایرادهای موجود در استدلال جواز

اجتهاد برای رسول اکرم ﷺ، به کار می‌رود و نظر صحیح‌تر جواز اجتهاد برای آن حضرت است (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۷/ ۱۰۲).

درباره بحث اجتهاد پیامبر ﷺ برخی از عالمان اهل سنت موضوع دیگری را مطرح کرده‌اند: آیا پیامبر ﷺ، هم مجاز به اجتهاد در احکام دینی و هم در حوادث واقعه و مسائل اجتماعی و سیاسی بوده است یا اینکه فقط در موضوعاتی از قبیل امور جنگی و مسائل قضایی اجازه اجتهاد داشته‌اند. غزالی می‌نویسد: رسول خدا ﷺ بسیار با رأی و نظر خود سخن می‌گفت. غزالی به عنوان نمونه امور مربوط به جنگ و دیگر مسائل این‌چنینی را مطرح می‌کند (غزالی، بی‌تا: ۲/ ۶۰۶).

۵-۲-۱. ادله موافقان اجتهاد

موافقان اجتهاد برای پیامبر ﷺ به دلایل قرآنی و روایی استناد کرده‌اند. در صحیح مسلم بابی با عنوان «وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره من معایش الدنيا على سبيل الرأي» (مسلم، ۱۴۱۲: ۴/ ۱۸۳۵) وجود دارد. ظاهراً این عنوان حکایت از اعتقاد وی به این مطلب است که سخن پیامبر ﷺ یا وحیانی است - که در این صورت ممکن است موضوع آن مربوط به امور دنیا یا امور آخرت باشد - یا غیروحیانی است و موضوع آن دنیوی است؛ بنابراین این کلام غیروحیانی نتیجه اجتهادهای شخصی حضرت است و امتثال آن واجب نیست؛ بلکه آنچه امتثالش واجب است، امور وحیانی است (فهیمی تبار، ۱۳۸۹: ۱۹۲). اهل سنت آیه «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» را دلالت بر نفی اجتهاد نمی‌دانند و معتقدند که رسول اکرم ﷺ تعبد در اجتهاد براساس وحی داشت و نه براساس هوای نفس خویش (شوکانی، ۱۴۱۹: ۲/ ۲۱۹).

۵-۲-۱-۱. ادله قرآنی

ایشان برخی از آیات قرآن را مستندی بروقوع اجتهاد به وسیله پیامبر ﷺ می‌دانند: الف) «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ» (توبه/ ۴۳): اینکه خداوند می‌فرماید: ای پیامبر ﷺ، تو را بخشیدم، دلیلی بروقوع خطا و اشتباه در پی اجتهاد شخصی برای آن حضرت

است. همچنین به گمان عده‌ای، سرزنش پیامبر به علت آزادی اسیران جنگ بدر دلیلی بروجوع اجتهاد برای آن حضرت است: «لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (انفال / ۶۸) (بنگرید به: جصاص، ۱۴۱۴: ۳ / ۲۸۱-۲۸۲؛ عبادی، ۱۳۸۹: ۴ / ۲۵۱).

ب) آیه مشورت «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» (آل عمران / ۱۵۹): ابن حجر از ابن بطال نقل می‌کند و می‌گوید که او معتقد به اجتهاد برای پیامبر ﷺ بود و اموری که حضرت به نظر و رأی خویش اقدام می‌کرد عبارت‌اند از: امور جنگ و واگذاری امور لشکریان، پرداخت به مؤلفه‌القلوب و گرفتن فدیة برای آزادی اُسرای جنگ بدر. ابن بطال به آیه مشورت «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» نیز استناد کرده و می‌گوید: مشورت نیست؛ مگر در چیزی که در آن نصی وارد نشده است (عسقلانی، ۱۴۲۴: ۱۳ / ۲۹۱).

ج) آیه «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا» (نساء / ۱۰۵)؛ ما به حق کتاب را بر تو نازل کردیم تا میان مردم مطابق آنچه که به تو آموزش دادیم، داوری کنی. تونیز جانب خیانت‌کاران را مگیر (بنگرید به: ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۲ / ۱۰۸؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۴ / ۱۰۵۹). برخی از مفسران از عبارت «بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ» جواز اجتهاد برای پیامبر اکرم ﷺ استفاده کرده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۱ / ۲۱۲).

۵-۲-۱-۲. ادله روایی

موافقان وقوع اجتهاد برای پیامبر ﷺ به برخی از روایات در این زمینه استناد کرده‌اند که عبارت‌اند از:

الف) حدیث تأبیر نخل: در این روایت آمده است که رسول اکرم ﷺ مردم مدینه را از گرده افشانی نخل‌های نربر نخل‌های ماده منع کرد تا اینکه درختان کم‌بار شدند. ایشان متوجه اشتباه خود شده و فرمودند: شما امور دنیایی را نیکوتر می‌دانید؛ ولی من کار دین را نیکوتر از شما می‌دانم. من بشری همانند شما هستم (مسلم، ۱۴۱۲: ۴ / ۱۸۳۵).

ب) معاذ می‌گوید: پیامبر ﷺ از من پرسید: «به چه چیز در بین مردم حکم می‌کنی؟» گفتم: به کتاب خدا. فرمود: «اگر در کتاب خدا نیافتی؟» گفتم: به سنت رسول خدا.

فرمود: «اگر در سنت نیافتی؟» گفتم: رأی خودم را بدون هیچ ترسی آشکار می‌کنم. در این هنگام پیامبر ﷺ به سینه‌ام زد و فرمود: «خدا را سپاس که به فرستاده رسول خدا توفیق جلب رضایت رسول خدا ﷺ را عطا کرد.» (ترمذی، ۱۳۹۵: ۳ / ۶۰۸؛ شوکانی، ۱۴۱۹: ۲ / ۹۹).

ابن‌کثیر دمشقی در تفسیر خویش به این حدیث استناد کرده و می‌نویسد در صورتی که تفسیر آیه‌ای را در سنت پیامبر ﷺ نیافتی، براساس این حدیث اجتهاد کن (ابن‌کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۱ / ۹).

ج) پیامبر ﷺ به عمرو بن عاص فرمود: در برخی از قضایا حکم کن. پس عمرو گفت: آیا اجتهاد کنیم در حالی که شما حضور دارید؟ پیامبر اکرم ﷺ فرمود: آری، اگر نظربه درست داده باشی دو اجر داری و اگر نظربه خطا داده باشی، یک اجر برای توسل (غزالی، بی‌تا: ۲ / ۵۲۵).

۵-۲-۲. بررسی ادله موافقان اجتهاد

مخالفان اجتهاد ادله قرآنی و روایی موافقان را چنین رد می‌کنند که حدیث تأییرنخل از حیث سند ضعیف و از نظر متن با کتاب، سنت و عقل در تعارض است (فهیمی تبار، ۱۳۸۹: ۲۰۳)؛ بنابراین این حدیث فاقد صحت است. براین اساس، نظر کسانی که به جواز اجتهاد برای پیامبر ﷺ و جواز خطا برای آن حضرت معتقدند، باطل و مردود است. (نجمی، ۱۳۸۵: ۱ / ۲۶۰). همچنین شیخ بهایی می‌نویسد: آیه عفو (توبه / ۴۳) لطف خداوند به ایشان است و آیه مشورت (آل عمران / ۱۵۹) نیز در مسائل غیردینی است؛ چراکه در این صورت حضرت مقلد اصحابش می‌شد (بهاء الدین عاملی، ۱۳۸۳: ۴۱۰).

علامه طباطبایی درباره آیه ۱۰۵ سوره نساء می‌نویسد: منظور از عبارت «بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ» مطابق سیاق آیه چنین است که خداوند کتاب را بر پیامبر اکرم ﷺ نازل کرد و احکام و شرایع و روش قضاوت را به ایشان آموخت تا خود حضرت در نزاع‌ها و مخاصمات، آن نظر و رأیی را که خداوند به نظر حضرت می‌رساند، اضافه کرده و به این وسیله اختلاف و نزاع

بین دو طرف را برطرف سازد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵/ ۷۱؛ همچنین بنگرید به: ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۲/ ۱۰۸). بنابراین عبارت یادشده مربوط به اظهار نظر در مخاصمات است و نه اظهار رأی شخصی در تشریع احکام دینی.

عده‌ای براساس توهّمی که از برخی اخبار داشته‌اند، معتقد شده‌اند که خداوند متعال امور دین را به حضرات معصومین علیهم‌السلام واگذار کرده و به ایشان فرموده است، هرچه می‌خواهید با نظر شخصی خود - بدون استناد به وحی - حلال یا حرام انجام دهید؛ حال آنکه این نظریه استناد آیات ذیل به طور قطع باطل است: ما کنت بدعا من الرّسل وما أدری ما یفعل بی ولا بکم إن أتبع إلا ما یوحی الّی و قال تعالی: ﴿وَمَا یَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْیٌ یُّوحِی﴾ (غفاری، ۱۴۱۳: ۴/ ۵۴۷). بنابراین اظهار نظر و اجتهاد بدون استناد به وحی برای آن حضرت صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ممتنع است.

۵-۳. مخالفان اجتهاد پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم

از سوی دیگر عده‌ای از دانشمندان اهل سنت و قاطبه علمای شیعه با جواز اجتهادات نبوی مخالف‌اند؛ چراکه آن حضرت صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مصدر تشریع دین است و این تشریع نباید ظنی و خطا پذیر باشد. ضمن اینکه پذیرش اجتهاد پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم راه را برای مشروعیت بخشی به اجتهادات شخصی و ایجاد بدعت‌های خلفا در دین، بعد از رحلت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم باز می‌گذارد. شیخ بهایی می‌نویسد: دانشمندان شیعه اجماع نظر دارند که سخنان رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اجتهاد و نظر شخصی آن حضرت نیست و به استناد آیات ﴿وَمَا یَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْیٌ یُّوحِی﴾ (نجم / ۳-۴) احکام صادره از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم قطعی است و اجتهادی نیست (بهاء الدین عاملی، ۱۳۸۳: ۴۱۰). هرچند از فحوای کلام برخی علمای شیعه اعتقاد به اجتهاد برای رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دریافت می‌شود، ملاًفتح‌الله کاشانی می‌نویسد: برخی به این آیه استناد کرده‌اند که اجتهاد برای رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیست و من پاسخ می‌دهم که اگر به آن حضرت وحی می‌شد که اجتهاد کند، اجتهاد حضرت نیز مستند به وحی بود. (کاشانی، ۱۴۲۳: ۶/ ۵۰۳).

در میان دانشمندان اهل سنت نیز برخی معتقدند که سخنان رسول اکرم ﷺ اجتهادهای شخصی آن حضرت نیست. صاحب فتوحات مکیه معتقد است؛ رسول کسی است که امرو نهی الهی را ابلاغ می‌کند و از سوی خداوند اجازه‌ای برای امرو نهی از القای نفس خود ندارد (ابن عربی، بی تا: ۱/ ۲۶۴). ابن حزم نیز می‌نویسد: راهی برای اثبات اجتهاد پیامبر ﷺ در تشریع شرایع وجود ندارد؛ او امر او ثابت و مسلم است. همچنین او آورده است: اگر پیامبر ﷺ بدون وحی چیزی را در دین واجب می‌کرد، بر پروردگار خویش افترا می‌بست. خدای متعال ایشان را از این کار حفظ کرد و هرکسی که این مطلب را بر ایشان حلال کند، کافر می‌شود. به درستی که ایشان هیچ کاری را بدون وحی انجام نداد؛ اما در امور دنیا و دسیسه‌های جنگ‌ها - تا هنگامی که پیش‌تر چیزی برایشان حرام نشده - خداوند متعال به ایشان اجازه داده است؛ چنان‌که می‌خواهد عمل کند. ما در این زمینه منکر این نیستیم که آن حضرت همه این امور را براساس آنچه که صلاح می‌دانست، اداره می‌کرد (ابن حزم، ۱۳۴۵: ۵/ ۷۰۰، ۷۰۳)؛ یعنی به نظر اجتهادی خویش عمل می‌کرد.

۵-۳-۱. ادله مخالفان اجتهاد برای پیامبر ﷺ

مخالفان اجتهاد برای پیامبر ﷺ در معنای اجتهاد دچار خطا شده‌اند. ایشان اجتهاد را در معنای اصولی آن و به معنای حکم ظنی و نظرو رأی شخصی پیامبر ﷺ در نظر گرفته‌اند. از آنجا که احتمال خطا و اشتباه در حکم ظنی و قول شخصی مسلم است، آنان اجتهاد به این معنا را برای پیامبر اکرم ﷺ، که منبع تشریع احکام اسلامی است، جایز نمی‌دانند. اما اگر اجتهاد پیامبر ﷺ به معنای «کلامی که وحی صریح نباشد» (مخلوف، ۱۳۵۲: ۱۰۷) در نظر گرفته شود، به معنای «کار بست دستاوردهای عقلی مبتنی بروحی» قلمداد شده و برای آن حضرت جایز است.

۵-۳-۱-۱. ادله قرآنی

مخالفان اجتهاد برای رسول اکرم ﷺ به دلایلی قرآنی استناد می‌کنند که عبارت‌اند از: الف) آیه ۳ و ۴ سورة نجم: از پر استنادترین دلایل مخالفان جواز اجتهاد پیامبر ﷺ

آیات ۳ و ۴ سوره نجم است. فخررازی ذیل تفسیر آیه «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم / ۳-۴) می نویسد: پیامبر ﷺ از القای نفس خویش در هیچ یک از احکام شرعی حکمی نراند و اجتهادی نکرد؛ بلکه همه احکامش از منشأ وحی الهی صادر می شد (فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۲ / ۵۳۹). وهبه زحیلی نیز ذیل تفسیر این آیات می نویسد: پیامبر ﷺ به جز براساس وحی عمل نمی کرد؛ یعنی آن حضرت عملی را قطعی اعلام نمی کرد، مگر آنکه درباره آن وحی صادر شده باشد. بنابراین برای پیامبر اکرم ﷺ اجتهاد جایز نیست (زحیلی، ۱۴۱۱: ۷ / ۲۱۵).

ب) آیه ۵ سوره انعام: فخررازی در معنای آیه «إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ» (انعام / ۵۰) می نویسد: یعنی به جز از وحی بر من تبعیت نکن. این آیه دلالت دارد بر اینکه پیامبر اکرم ﷺ جز براساس وحی الهی حکم نمی کرد و نیز آن حضرت هرگز براساس اجتهاد خویش حکم نمی راند (فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۷ / ۲۲۵).

ج) آیه ۱۵ سوره یونس: نویسنده معاصری این پرسش را مطرح نموده است که آیا پیامبر اکرم ﷺ اجتهاد می کرده است. او سپس اعتقاد شیعه را به اینکه رسول اکرم ﷺ در احکام و تعالیم دینی اجتهاد نمی کرده و فقط مطابق وحی الهی عمل می کرده، مطرح کرده است. این نویسنده به جز آیات ۳ و ۴ سوره نجم به آیه دیگری نیز استناد کرده است: «وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَنتَ بَقْرَانٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ» (یونس / ۱۵) (نجمی، ۱۳۸۵: ۲۰۷-۲۰۸). براساس این آیه پیامبر ﷺ نمی تواند آیه ای از القای نفس خویش به قرآن بیفزاید.

۵-۳-۱. ادله روایی

بنابر دیدگاه برخی از علمای اهل سنت و قاطبه علمای شیعه، اظهار رأی و نظر شخصی پیامبر ﷺ در امور دینی ممتنع است. مخالفان اجتهاد برای پیامبر اکرم ﷺ به دلایل روایی ذیل نیز استناد کرده اند:

خَرَجَتْ هَذِهِ الرِّسَالَةُ مِنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى أَصْحَابِهِ ... خداوند قرآن را نازل فرمود و

بیان هرچیز را در آن قرار داد و برای آموختنش کسانی را مقرر فرمود و آنان که خداوند علم قرآن را به ایشان داده نمی‌توانند از روی میل و سلیقه و قیاس و نظر خود در احکام آن رفتار کنند و خداوند آنان را به وسیله دانشی که به آنان داده و بدان مخصوصشان داشته و نزد آنان سپرده است [از رأی و سلیقه و قیاس] بی‌نیازشان ساخته و این از روی احترامی بوده که خداوند آنان را بدان گرمای داشته و ایشان اند اهل ذکر که خدا این امت را به پرسش از آنان مأمور ساخته است (کلینی، ۱۴۰۷: ۸ / ۵).

شیخ حرعاملی معتقد است وقتی که براساس احادیث فراوان اجتهاد و قول به رأی برای پیامبر ﷺ و امام معصوم علیه السلام جایز نباشد - چون برای معصوم خطا و اشتباه جایز نیست - پس برای غیر معصوم نیز به طور قطع جایز نیست (حرعاملی، ۱۴۲۳: ۴۱۴).
 شیخ صدوق ذیل شرح حدیثی از امام صادق علیه السلام می‌نویسد: از آنجا که استنباط و استخراج برای پیامبران جایز نیست، برای کسانی که از آنان پایین‌تر هستند نیز جایز نیست (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۱ / ۶۲).

۵-۳-۲. بررسی ادله مخالفان اجتهاد پیامبر ﷺ

آنچه باعث مخالفت ایشان با اجتهاد پیامبر ﷺ شده این است که اجتهاد آن حضرت ﷺ را مانند اجتهاد دیگر مجتهدان و علمای اسلامی غیر قطعی، ظنی الصدور و خطاپذیر دانسته‌اند؛ امری که در نتیجه آن سخنان آن حضرت ﷺ از حجیت ساقط می‌شود.

طبق ادله قرآنی، تبعیت از هوای نفس و افزودن به آیات قرآن از القای نفس و رأی شخصی برای پیامبر ﷺ مردود می‌شود و چنان‌که در این روایت نیز مشهود است، امتناع هوا و هوس برای پیامبر ﷺ و ائمه اطهار علیهم السلام از این روایت قابل استناد است و نه اجتهاد مبتنی بروحی. آنچه از عبارات شیخ صدوق و شیخ حرعاملی استفاده می‌شود این است که در امور دینی، که منصوص به وحی است، جایی برای اجتهاد پیامبر ﷺ باقی نمی‌ماند؛ اما چون آیات فراوانی از قرآن توصیه به تعقل و تفکر و تدبیر کرده‌اند، پیامبر ﷺ

نیز در موضوعات و امور دنیایی و تمشیت و راهبری مسلمانان در غیر نصوص وحیانی، موظف به «کار بست عقل و استفاده از فراورده‌های خرد» خویش یا اصحابش به حکم آیه مشورت (آل عمران / ۱۵۹) بوده است.

۶. تحلیل مطلب و دیدگاه مختار

مخالفان اجتهاد پیامبر ﷺ در دو مطلب دچار خلط مبحث شده‌اند: نخست اینکه ایشان در معنای «اجتهاد» اشتباه و خطا کرده‌اند؛ به این صورت که گمان کرده‌اند منظور از اجتهاد پیامبر ﷺ همان اجتهاد مصطلح در علم اصول فقه است. با توجه به اینکه اجتهاد در اصول فقه به معنای «تلاش فکری حداکثری مجتهد در استنباط احکام شرعی از منابع دین» بوده و حاصل آن نیز حکم ظنی است، پس این عمل برای پیامبر ﷺ که خود صاحب شریعت و آورنده دین است، ممتنع بوده و معرفتی خطا پذیر است. در غیر این صورت باید بپذیریم که آن حضرت در تشریع احکام دینی امکان سهو، خطا و نسیان داشته است. از آنجا که مخالفان اجتهاد آن حضرت به روایاتی مثل تأییر نخل استناد می‌کنند، در اعتقادات خود دست کم قائل به سهو النبی ﷺ شده‌اند؛ در حالی که منظور از اجتهاد پیامبر ﷺ «کار بست دستاوردهای عقلی در موضوعی که وحی ای نازل نشده یا نیازی به نزول وحی نبوده- در راهبری و تمشیت امور مختلف سیاسی و اجتماعی، بلکه فردی مسلمانان ذیل کلیات و چارچوب وحی» است.

دومین خطایی که مخالفان اجتهاد پیامبر ﷺ دچار شده‌اند در فهم معنای آیه ۳ و ۴ سوره نجم است. با توجه به اینکه این آیات در استنادات ایشان پُربسامد است، به این آیات استناد کرده و با توجه به حصری که در آیه آمده، همه سخنان آن حضرت را وحیانی دانسته و با اجتهاد پیامبر ﷺ مخالفت می‌کنند؛ در حالی که آیه ۳ سوره نجم در واقع نافی هوای نفس از منطق پیامبر ﷺ است. بدین سان چه اشکالی دارد که بپذیریم آن حضرت اجتهاد می‌کرده؛ ولی هوای نفس ایشان دخالتی در آن نداشته و اجتهاد آن حضرت با تعریفی که در سطور پیش بیان شد- ذیل اصول و کلیات وحی «إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ

يُوحَى ﴿قرار داشته است (بنگرید به: شوکانی، ۱۴۱۹: ۲ / ۲۱۹). بنابراین اجتهاد پیامبر ﷺ با اجتهاد دیگرانسان‌ها متفاوت است؛ چراکه در حقیقت تطبیق کلیات علوم وحیانی بر امور جزئی است (کنوی، ۱۴۲۳: ۲ / ۴۱۰). براساس این دیدگاه، مخالفان نیز به اجتهاد رسول اکرم ﷺ قائل خواهند شد. علامه طباطبایی ذیل آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ» (نساء / ۵۹) به دو حیثیت برای رسول اکرم ﷺ قائل است: «وَأما رسوله ﷺ فله حیثیتان: إحداهما: حیثیة التشريع بما یوحیه إلیه ربه من غیر کتاب ... والثانیة: ما یراه من صواب الرأي وهو الذی یرتبط بولایته الحكومة والقضاء» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴ / ۳۸۸). براساس حیثیت دوم، رسول اکرم ﷺ در مقام ولایت حکومت و قضاوت، صاحب رأی و نظری است ذیل اصول و کلیات وحیانی و این رأی و نظر همان اجتهاد ایشان است که چون مصدر آن هوای نفس نبوده، خطاپذیر هم نیست. علت این امر آن است که منطق پیامبر ﷺ هوای نفس نیست.

۱-۶. تأملی بر آیات ۳ و ۴ سوره نجم دربارهٔ اجتهاد پیامبر ﷺ

در بررسی دیدگاه مخالفان اجتهاد روشن می‌شود که اتکا به آیات ۳ و ۴ سوره نجم ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ بیش از آیات دیگر مورد استناد ایشان بوده است؛ ازاین‌رو لازم است در دلالت معنای این آیات به‌ویژه معنای «مَا يَنْطِقُ» دقت بیشتری شود.

۱-۶-۱. مفهوم‌شناسی واژه منطق

منطق از ریشهٔ نطق است و سخن هر شخص منطق اوست (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۵ / ۱۰۴). الناطق؛ یعنی بَیِّن و آشکار. الناطق که واحد آن النُّطْق است، عبارت است از عوارض کوه‌ها که برخی از برخی دیگر بلندتر است (صاحب، ۱۴۱۴: ۵ / ۳۲۸-۳۲۹). راغب اصفهانی نطق را محصور در معنای کلام و سخن گفتن نمی‌داند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۱۱). در هر صورت نطق مترادف کاملی با واژه‌های کلام و سخن ندارد؛ چراکه نطق، هم بر لفظ دلالت دارد و هم بر غیر لفظ. امّا «التَّكَلُّمُ» عبارت است از مطلق تبیین مراد متکلم به هر نحوی که باشد (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۰ / ۱۰۹). هرچند برخی از لغویون نطق را

به سخن گفتن و کلام معنا کرده‌اند (ازهری، ۱۴۲۱: ۲۴/۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۵۴/۱۰)، کلام و سخن هر شخصی در واقع جزئی از منطق اوست و نه همه آن؛ بنابراین منطق هر شخص اعم از کردار، سخن گفتن و سکوت، قیام و قعود، ظاهر و باطن هر شخص است. در واقع همه شئون و شخصیت یک شخص منطق اوست. از آنجا که سخن گفتن، بارزترین و نمایان‌ترین جلوه خارجی شخصیت هر فرد است، برخی تصور کرده‌اند که منطق مرادف با سخن گفتن و کلام است.

۱-۱-۶. معنای «مَا يَنْطِقُ»

برای عبارت «مَا يَنْطِقُ» معانی مختلفی ذکر شده است که هرچند این معانی به هم نزدیک‌اند، تفاوت‌هایی نیز دارند:

الف) با توجه به اینکه سخن گفتن جزئی از منطق است، در برخی از روایات، «مَا يَنْطِقُ» را به سخن و قول معنا کرده‌اند؛ مثل «مَا يَقُولُ مُحَمَّدٌ فِي ابْنِ عَمِّهِ إِلَّا بِالْهَوَىٰ» (ابن‌شاذان قمی، ۱۴۲۳: ۱۷۳). سخن گفتن هر شخص نمودار بخشی از منطق اوست.

ب) در برخی روایات «مَا يَنْطِقُ» را مرادف با شأن گرفته‌اند: ابن عباس چنین گفته است که «شبی نماز عشا را با رسول خدا ﷺ خواندیم و چون سلام داد به ما رو کرده و فرمود: ... منافقان، که عبدالله بن اُبی و یارانش بودند، گفتند: محمد در محبت عموزاده‌اش گمراه شده و در شأن او از روی وحی سخن نمی‌گوید؛ یعنی "مَا يَنْطِقُ فِي شَأْنِهِ إِلَّا بِالْهَوَىٰ"» (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۵۶۵). در این روایت «ما یَنتَق» به شأن معنا شده است. روشن است که شأن یا شخصیت هرکس دایره عام‌تری نسبت به سخن گفتن او دارد.

ج) غفاری در شرح الاحتجاج این روایت را نقل می‌کند که «امیرالمؤمنین علی علیه السلام در جواب طلحه فرمود که به مضمون «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» هرچه از قول و فعل از حضرت خاتم‌الرسول سنانح و صادر شود، به موجب امر وحی خدای عزوجل است (غفاری، ۱۳۷۱: ۲/۱۵۱). در این روایت «مَا يَنْطِقُ» همه سخن و فعل صادر شده از آن حضرت ﷺ معرفی شده است.

بنابراین با توجه به معنای لغوی‌ای که ارائه شد، نه تنها دلیلی بر محدود کردن معنای

«مَا يَنْطِقُ» به کلام و سخن گفتن نیست، بلکه این عبارت نافیِ ابتنای منطق رسول اکرم ﷺ بر هوا و هوس نفسانی است؛ چه در امور دینی و ابلاغ وحی، چه در امور شخصی و جزئی مانند تعدد زوجات. بنابراین هوا و هوس نفسانی آن حضرت ﷺ به طور مطلق دخالتی نداشته و همه این امور باید در منطق و حیانی فهم شود. تقلیل معنا به کمتر از این مفهوم خلاف اطلاق در آیه است و دلیلی برای توضیح معنای مستفهم از آیه و تقلیل دامنه آن به قرائت و ابلاغ آیات قرآن، وجود ندارد.

۶-۲. اجتهاد و حیانی رسول اکرم ﷺ

با توجه به اختلاف نظر موجود در معنای نطق در عبارت «مَا يَنْطِقُ»، دو دیدگاه در دلالت آیه وجود دارد. برخی نفی در این آیه را معطوف به سخن و کلام رسول اکرم ﷺ آن هم در حوزه ابلاغ دین و تلاوت آیات قرآن دانسته‌اند (طوسی، بی تا: ۴۲۱/۹؛ مراغی، بی تا: ۲۷/۴۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۹/۲۷). با توجه به معنایی که از نطق ارائه شد، محصور کردن «مَا يَنْطِقُ» در خصوص پیامبر اکرم ﷺ در نفی از هوا و هوس، به امور دینی و تلاوت آیات قرآن، خلاف اطلاق در آیه است؛ چراکه واژگان به کاررفته در آیه، مانند مای موصوله و الف و لام جنس در «الهوی» عام هستند و منحصر کردن آن به نطق قرآنی خلاف ظاهر آیه است (حسینی کارنامی، ۱۳۹۵: ۳۶). از این رو برخی مفسران دایره «مَا يَنْطِقُ» را وسیع تر از سخن آن حضرت می‌دانند و آن را به همه افعال ایشان تسری می‌دهند (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۶۹: ۲/۳۸؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۷/۱۷۳؛ سلطان علی شاه، ۱۴۰۸: ۴/۱۲۱).

صاحب تاج العروس حرف «عن» در این آیه را مترادف معنای «باء» می‌داند. وی می‌نویسد: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ» آیه الهوی (زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۸/۳۹۲) و چنانچه «عن» به همان معنای مجاوزه در نظر گرفته شود، معنای آیه چنین می‌شود: «ما جاوز منطق الرسول الهوی بسبب الوحی» (بنگرید به: قاسمی، ۱۳۹۸: ۱۶۷). بنابراین براساس این آیه، اگر سخنان پیامبر اکرم ﷺ اجتهاد شخصی آن حضرت می‌بود، باید آیه چنین می‌شد: «ما ينطق عن الهوی، ان هو الا بوحی یوحی»؛ یعنی «بوحی» می‌آمد و نه «وحی» (بنگرید به:

بیضاوی، ۱۴۱۸: ۵ / ۱۵۷). میان این دو تفاوت وجود دارد؛ چراکه در اینجا «باء» بای استعانت می‌شد و در آن صورت آیه چنین معنا می‌داد که آنچه پیامبر می‌گوید از روی هوا و هوس نیست؛ بلکه مستند به استعانت از وحی است؛ هرچند می‌تواند نظر شخصی ایشان نیز باشد! در حالی که هرآنچه از رسول اکرم ﷺ صادر می‌شد مشمول منطق آن حضرت بود؛ واجب یا مستحب؛ در نتیجه «کل ما یُصدر عن النبی ﷺ فهو منطوقه»، همه، مشمول جزئیاتی است در ذیل کلیات وحی الهی. پس «إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى» آشکار می‌کند که جنس همه کلام نبوی و حیانی است و اگر پیامبر ﷺ اجتهاد می‌کند، اجتهادی «و حیانی» و متفاوت با اجتهاد دیگر مجتهدان است؛ چراکه منطق آن حضرت ﷺ «منطق و حیانی» است.

در تأیید این نظر محمد عّزه دروزه می‌گوید: «این آیه مشتمل بر تمام آن چیزی است که از پیامبر اکرم ﷺ صادر شده از سخن یا عمل دینی و دنیوی و قرآنی و غیر قرآنی آن حضرت» (دروزه، ۱۴۲۱: ۲ / ۷۸). در تفسیر تیسیر الکریم الرحمن نیز آمده است: «آیه «إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى» دلالت می‌کند که سنت رسول الله ﷺ وحیی از خداوند برایشان است» (سعدی، ۱۴۰۸: ۱ / ۹۸). روشن است که سنت رسول اکرم ﷺ شامل قول، فعل و تقریر آن حضرت است و نه تنها سخن گفتن درباره آیات قرآن. تفسیر نمونه نیز این دیدگاه را تأیید می‌کند: باید توجه داشت که آنچه در این آیه آمده تنها درباره آیات قرآن نیست، بلکه به قرینه آیات گذشته، سنت پیامبر اکرم ﷺ را هم شامل می‌شود که آن سنت نیز برطبق وحی الهی است. علت این امر آن است که خداوند در این آیه به صراحت می‌گوید: ایشان از روی هوا و هوس سخن نمی‌گویند؛ هرچه می‌گویند وحی است (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱: ۲۲ / ۴۸۱). آیت الله جوادی آملی نیز اطلاق آیه را گسترده‌تر از سخن گفتن می‌داند و می‌نویسد: «آنچه را که به عنوان سنت و سیره و گفتار دینی از او می‌شنوید، نزاهت وحی است. نزاهت در اثبات و سلب مخصوص گفتار ظاهری آن حضرت نیست و این آیه کریمه اختصاص به لفظ و لسان ندارد، بلکه مصونیت منطق، رفتار، سنت و سیره ایشان را نیز می‌رساند. سیره رسول خدا ﷺ، چه در گفتار و رفتار و چه در املا، هیچ‌گاه بدون اذن

وحی نیست» (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۳۲-۳۳).

صاحب تفسیر انوار درخشان نیز اطلاق آیه را فراتر از سخن گفتن رسول اکرم ﷺ دانسته و می نویسد: «اطلاق آیه مبنی بر شهادت و گواهی عصمت درباره نطق و سخنان رسول اکرم ﷺ و نیز شهادت بر قدس روح و عصمت فکری و خطوط و تصور و تصدیق اوست که هرگز به خاطر قدس او امور و خاطرات بیهوده و باطل خلجان نخواهد نمود تا چه رسد به گفتار و سخن که ظهور و اظهار آن است» (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۶ / ۷). اگر کسی گمان کند که پیامبر اکرم ﷺ در امری از امور، عمل به رأی خود کرده و منتظر وحی نبی نبوده است، هرآینه در نهایت جهالت در امر نبوت و حقیقت نبی است (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۴۶۱). در نتیجه، آیه تنها در صدد نفی هوا و هوس از سخن و کلام نبوی نیست، بلکه اطلاق آیه نفی هوا و هوس از منطق رسول خدا ﷺ است و منطق آن حضرت همه شئون ظاهری و باطنی ایشان، اعم از سخن گفتن و سکوت و کردار و تقریر آن حضرت ﷺ، بلکه ظاهر و باطن آن وجود مقدس است.

۳-۶. نسبت عقل و وحی

آنچه از مباحث پیشین روشن می شود این است که رسول خدا ﷺ تابع محض وحی الهی و مبلّغ و مجری آن است؛ اما به دستور خداوند وظیفه دارد امور مسلمانان را، در جایی که فرمان وحیانی نازل نشده است، براساس قوه خرد تمشیت و راهبری کند. بنابراین فرمان های عقلانی حضرت نیز در چارچوب اصول و قواعد کلی وحیانی است؛ از این رو نه می توان اجتهاد به معنای «کار بست فراورده های خرد» را از آن حضرت سلب کرد و نه قائل به اجتهاد محض برای آن حضرت شد. اجتهاد آن حضرت ذیل هوا و هوس نیست؛ بلکه مبتنی بر وحی است؛ یعنی به تعبیری «اجتهاد وحیانی» است، اما این سؤال باقی است که کجا و چقدر ایشان براساس فراورده های خرد خویش عمل کرده است و کجا براساس وحی.

از سویی براساس اطلاق آیات ۳ و ۴ سورة نجم منطق پیامبر ﷺ چیزی جز وحی الهی

نیست و از دیگر سو پیامبر ﷺ جز آیات قرآن، سخنان دیگری با مردم و خانواده خویش و دشمنان اسلام دارد که آیات قرآن نیست. این دو مطلب چگونه با هم قابل جمع است؟ باید گفت: سخنان حضرت به مثابه جزئیاتی است که ذیل کلیات وحی الهی قرار می‌گیرد. آیه «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ» تنها نفی سخن گفتن براساس هوای نفس نیست، بلکه می‌فرماید: منطق رسول اکرم ﷺ نه هوای نفس که «منطق و حیانی» است. سخن گفتن جزئی از منطق هرانسان است. افزون بر این، فعل و ترک فعل و تقریر و ظاهر و باطن هر انسانی نیز جزئی از منطق اوست؛ بنابراین بین منطق و سخن گفتن رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است. این آیه اگر در پی آن بود که تنها از سخن گفتن رسول خدا ﷺ نفی هوای نفس بکند، باید به این صورت درمی‌آمد: «ما يقول عن الهوى». براین اساس همه شاکله وجودی رسول اکرم ﷺ از ظاهر و باطن آن حضرت تا کلام و سکوت و تقریر و فعل ایشان، همه و همه، منطق آن حضرت است. آیات ۳ و ۴ سوره نجم نافی هوای نفس برای منطق رسول الله ﷺ است.

کدام دیدگاه صحیح است: آیا رسول اکرم ﷺ به طور مطلق مجاز نبود که ادراکات عقلی را در امور دین و دنیای مسلمانان لحاظ کند؟ در این صورت آن حضرت نسبت به آیاتی که به تعقل و تفکر و تفقه فرمان می‌دهند، استثنا شده است یا اینکه آن حضرت به استناد دریافت‌های عقلی خود نظر می‌داده و اقدام می‌کرده است؟ در این صورت بین این دریافت‌های عقلی با وحی الهی چه نسبتی برقرار بوده و ایشان تا چه محدوده‌ای مجاز بوده است که به استناد ادراکات عقلی خویش عمل کند؟

حال که چنین است منظور از آیه مشورت و غفور و رحیم می‌شود. اما خداوندی که خود به تعقل، تدبیر و تفکر در آیات آفاقی و انفسی و آفرینش به مسلمانان دستور داده، پیامبر ﷺ خویش را از آن مستثنا کرده است؟ به کارگیری قوه عقل برای حضرت چگونه بوده و آیا آن حضرت که عاقل‌ترین انسان و مخلوق الهی است، از به کارگیری عقل منع شده و صرفاً براساس وحی اقدام می‌کرده است؟ پس چنان‌که علامه طباطبائی آورده است، باید گفت: پیامبر ﷺ در ولایتش بر حکومت و قضاوت صاحب رأی و نظر است

(طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴ / ۳۸۸).

در اینجا بحثی تحت عنوان «نسبت بین عقل و وحی» مطرح می‌شود. مفسر معاصر ذیل آیه ۱۱۳ سوره نساء ﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ می‌نویسد: «خداوند فرمود که ما مطالبی به تو آموختیم که با درس و بحث، تهذیب و ترکیه نفس و ریاضت به دست نمی‌آید؛ چیزی به تو یاد دادیم که نمی‌توانستی به تنهایی یا با کمک دیگران بیاموزی: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾، مانند آگاهی از اسرار پیامبران پیشین عليه السلام، اسرار بهشت و دوزخ و ...»

انسان با کوشش خود یاد می‌گیرد که عدالت خوب است و غیبت، دروغ و خیانت بد است؛ ولی آیا اسرار فراوان مبدأ و معاد را می‌تواند با درس و بحث یا ریاضت بفهمد؟ برای رسیدن به این‌گونه حقایق، هیچ راهی جز وحی نیست: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾. این حقایق را خدای علام به پیامبرگرامی صلی الله علیه و آله آموخت و آن حضرت قطره‌هایی از آن اقیانوس را به بشر چشانید: ﴿وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۲۰ / ۴۰۴).

خداوند در آیه ﴿عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم﴾ (علق / ۵) می‌فرماید: به انسان چیزی آموختم که نمی‌دانست؛ اما در عبارت ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾ واژه «تَكُنْ» آمده که در سوره علق به کار نرفته است. خداوند به پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید: من به وسیله وحی به تو چیزی آموختم که تو با عقل و شعور خودت نمی‌توانستی به آن برسی. روشن است که خداوند تدبیر و تعقل و مشورت با دیگران را در امور دنیایی در پرتو وحی، برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مجاز می‌شمارد؛ اما اموری دیگری مانند: مبدأ و معاد، جزئیات جهان پس از مرگ و قبر و قیامت و چگونگی عمل به احکام شرعی و ... نیز هست که هرگز با عقل و شعور بشر به دست نمی‌آید و راهی برای رسیدن به این معارف به جز طریق وحیانی نیست. اگر عقل و شعور همه بشر را با هم جمع کنیم، آنان هرگز به جزئیات این مسائل پی نخواهند برد که مثلاً نماز را چگونه، چند رکعت و چه موقع بخوانند. این امور چیزی نیست که از چشمه عقل و

شعور بشر بجوشد.

پس پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مجاز بود براساس عقل و شعور خویش و ذیل کلیات و چارچوب وحی اجتهاد کرده، فرمان دهد و اقدام کند؛ اما جایی که عقل و شعور بشر را برای فهم و ادراک جزئیات امور ندارد، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز سکوت می‌کرد و منتظر وحی و نزول فرشته وحی می‌ماند؛ اموری مثل جهان پس از مرگ، اوصاف بهشت و جهنم و عوالم غیرمادی و ... در چنین اموری آن حضرت می‌فرمود: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ» (کهف / ۱۱۰)؛ یعنی محدودیت‌های عقل و شعوری بشر برای من نیز هست و من تا هنگامی که وحی الهی نازل نشود، نمی‌دانم. آن حضرت صلی الله علیه و آله جایی که محدودیت ادراکی برای عقل و شعور بشری وجود نداشت، موظف بود در چارچوب علوم و حیانی براساس دستاوردهای عقل و شعوری خویش اقدام کند و جایی که محدودیت ادراکی وجود داشت، منتظر نزول وحی می‌ماند. این شیوه اقدام پیامبر صلی الله علیه و آله خود اسوه و الگویی برای همه انسان‌هاست. اینجاست که نسبت بین عقل و وحی در هندسه معرفت رسول صلی الله علیه و آله مبتنی بر محدودیت‌های ادراکی عقل و شعوری بشری روشن می‌شود. پیامبر صلی الله علیه و آله، هم ذیل کلیات وحی تعقل و اقدام می‌کرد و هم جایی که «وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ» بود، سکوت می‌کرد و منتظر وحی می‌ماند.

نتیجه

براساس سیره عقلایی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و آیاتی که به تفکر، تعقل، تدبیر و مشورت فرمان داده‌اند، دیدگاه مخالفان اجتهاد برای پیامبر صلی الله علیه و آله مسموع نیست. افزون بر این براساس آیه ۳ و ۴ سوره نجم اجتهاد مطلق، ظنی و خطاپذیر نیز از آن حضرت صلی الله علیه و آله منتفی است. بنابراین نه می‌توان آن حضرت صلی الله علیه و آله را چونان عقل‌گرای محض منفک از وحی دانست و نه تعطیل‌کننده خرد؛ بلکه نسبتی بین این دو در زندگانی سراسر نور آن بزرگوار صلی الله علیه و آله در جریان بوده است. اجتهاد پیامبر صلی الله علیه و آله با اجتهاد دیگر مجتهدان متفاوت بوده و «اجتهاد و حیانی» است؛ چراکه براساس آیه ۳ و ۴ سوره نجم، منطق ایشان «منطق و حیانی» است. در نتیجه

این امر، اجتهادهای رسول اکرم ﷺ مصون از خطا و اشتباه بوده و قطعی الصدور است. براساس آیات یادشده، پیامبر ﷺ مأمور است که در چارچوب وحی و ذیل کلیات فرمان های قرآنی، در مسائلی که نصّ و تصریح و حیانی نازل نشده، امور مسلمانان را با استعانت از دستاوردهای خرد خویش یا خرد جمعی مسلمانان راهبری کند. جایی نیز که براساس عبارت «وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ» آیه ۱۱۳ سوره نساء، محدودیت ادراکات عقلی و شعوری برای نوع بشر وجود دارد، ایشان تسلیم فرمان و حیانی بوده و منتظر نزول فرشته ربّانی برای دریافت امر خداوندی می مانده است تا با هدایت وحی امور مسلمانان را سامان دهد. این آیات نسبت عقل و وحی در هندسه معرفت نبوی را نشان می دهند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آخوند خراسانی، محمد کاظم، *کفایة الأصول*، مؤسسة آل البيت ﷺ، قم، ۱۴۰۹ق.
۳. آمدی، ابوالحسن علی بن محمد، *الإحكام فی أصول الأحكام*، دار الفكر للطباعة والنشر، بیروت، ۱۴۲۴ق.
۴. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، *شرح نهج البلاغة ابن ابی الحدید*، تصحیح: محمد ابوالفضل ابراهیم، مکتبة آية الله المرعشي النجفی، قم، ۱۴۰۴ق.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی، *الأمالی*، کتابچی، تهران، چاپ ششم، ۱۳۷۶ش.
۶. ابن بابویه، محمد بن علی، *من لا یحضره الفقیه*، تصحیح و تحقیق: علی اکبر غفاری، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.
۷. ابن بابویه، محمد بن علی، *علل الشرائع*، کتاب فروشی دآوری، قم، ۱۳۸۵ش.
۸. ابن حزم، ابو محمد علی بن احمد، *الإحكام فی أصول الأحكام*، نشر زکریا علی یوسف، قاهره، ۱۳۴۵ق.
۹. ابن شاذان قمی، ابوالفضل شاذان بن جبرئیل، *الروضة فی فضائل امیر المؤمنین علی بن ابی طالب ﷺ*، مکتبة الأئمة، قم، ۱۴۲۳ق.
۱۰. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، *متشابه القرآن و مختلفه*، بیدار، قم، ۱۳۶۹ش.
۱۱. ابن عاشور، محمد طاهر، *تفسیر التحریر و التنویر*، مؤسسة التاریخ العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۱۲. ابن عربی، محی الدین، *الفتوحات المکیة*، دار صادر، بیروت، [بی تا].

۱۳. ابن عطیة، عبدالحق بن غالب، *محزر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۲ق.
۱۴. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۹ق.
۱۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۱۶. احتشامی نیا، محسن، «پژوهش های ادوار اجتهاد و دکتر گرجی»، *پژوهش دینی*، شماره ۲۳، ۱۳۹۰ش، ص ۱۰۱-۱۲۳.
۱۷. ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۱ق.
۱۸. امینی، عبدالمؤمن، «بررسی اجتهاد پیامبر ﷺ در منابع فریقین»، *کوشش معارف*، سال ۵، شماره ۱۴، ۱۳۸۸ش، ص ۲۰۵-۲۳۷.
۱۹. بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح البخاری*، وزارة الأوقاف، مصر، ۱۴۱۰ق.
۲۰. بهاء الدین عاملی (شیخ بهایی)، محمد بن حسین، *زبدة الأصول*، شریعت، قم، ۱۳۸۳ش.
۲۱. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *أنوار التنزیل وأسرار التأویل*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ق.
۲۲. ترمذی، محمد بن عیسی، *سنن الترمذی*، تحقیق و تعلیق: احمد محمد شاکر، محمد فؤاد عبدالباقی، شرکة مکتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، چاپ دوم، ۱۳۹۵ق.
۲۳. توانا الأفغانستانی، محمد موسی، *الاجتهاد*، دار الکتب الحدیثة، قاهره، [بی تا].
۲۴. جصاص، احمد بن علی، *الفصول فی الأصول*، وزارة الأوقاف الكويتیة، کویت، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
۲۵. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، نشر اسراء، قم، ۱۳۹۷ش.
۲۶. جوادی آملی، *تفسیر موضوعی قرآن کریم (سیره رسول اکرم ﷺ)*، نشر اسراء، قم، ۱۳۹۲ش.
۲۷. حر عاملی، محمد بن حسن، *فوائد الطوسیة*، مکتبة المحلاتی، قم، چاپ دوم، ۱۴۲۳ق.
۲۸. حسینی کارنامی، سید حسین، «تحلیلی برگستره وحی با تأکید بر آیات ۳ و ۴ سورة نجم»، *الهیات قرآنی*، سال ۴، شماره ۶، ۱۳۹۵ش، ص ۳۱-۴۹.
۲۹. حسینی همدانی، محمد، *انوار درخشان در تفسیر قرآن*، لطفی، تهران، ۱۴۰۴ق.
۳۰. دروزه، محمد عزه، *التفسیر الحدیث*، دار الغرب الإسلامی، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۲۱ق.
۳۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات ألفاظ القرآن*، تصحیح: محمد حسن آل یاسین، دار القلم، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۳۲. رضوانی، علی اصغر، «اجتهاد الرسول ﷺ»، *حکمت و فلسفه اسلامی*، شماره ۳ و ۴، ۱۳۸۱ش، ص ۴۸-۹۱.
۳۳. زبیدی، محمد بن علی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۳۴. زحیلی، هبة، *التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج*، دار الفکر، دمشق، چاپ دوم، ۱۴۱۱ق.

۳۵. سبکی، عبد اللطیف، «السنة النبوية والحديث القدسی من وحی الله تعالی: اجتهاد الرسول ﷺ»، منبر الإسلام، سال ۵۵، شماره ۱، ۱۴۱۷ق، ص ۲۱-۲۵.
۳۶. سعدی، عبد الرحمن، تیسیر الکرمین فی تفسیر کلام المثنان، مکتبة النهضة العربية، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
۳۷. سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر، بیان السعادة فی مقامات العبادۃ، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
۳۸. شوکانی، محمد بن علی بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقیق الحق من علم الأصول، تحقیق: خلیل المیس، دار الکتب العربی، دمشق، ۱۴۱۹ق.
۳۹. صاحب، اسماعیل بن عباد، المحيط اللغة، عالم الکتب، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۴۰. ضیائی فر، سعید، «اجتهاد پیامبر ﷺ»، فقه، سال ۱۵، شماره ۵۵، ۱۳۸۷ش.
۴۱. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت، چاپ دوم، ۱۳۹۰ق.
۴۲. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج علی أهل اللجاج، ترجمه و شرح علی اکبر غفاری، مرتضوی، تهران، ۱۳۷۱ش.
۴۳. طوسی، محمد حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، دار إحياء التراث العربی، بیروت، [بی تا].
۴۴. عسقلانی، ابن حجر احمد بن علی، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۴ق.
۴۵. عبادی، شهاب الدین احمد بن قاسم صباغ، الآیات البینات، یولاق، ۱۲۸۹ق.
۴۶. غزالی، ابی حامد محمد بن محمد، المستصفی من علم الأصول، دار الأرقم بن ابی الأرقم، بیروت، [بی تا].
۴۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، نشر هجرت، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
۴۸. فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، دار إحياء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۲۰ق.
۴۹. فقیه ایمانی، سعید و عباس همامی، «نظریه اجتهاد انبیا از دیدگاه مفسران شیعه و سنی»، مطالعات قرآن و حدیث، سال ۹، شماره ۲، ۱۳۹۵ش، ص ۱۸۵-۲۱۱.
۵۰. فهیمی تبار، حمید رضا، «کاوشی در روایت تأیید النخل»، حدیث پژوهی، سال ۲، شماره ۴، ۱۳۸۹ش، ص ۱۸۵-۲۰۶.
۵۱. قاسمی، محمد حسن، الکافی فی المفردات، الجامعة الرضویة للعلوم الإسلامية، مشهد، چاپ دهم، ۱۳۹۸ش.
۵۲. کاشانی، فتح الله بن شکر الله، زیادة التفاسیر، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، ۱۴۲۳ق.

۵۳. کلینی، محمد بن یعقوب، *الكافی*، دار الکتب الإسلامية، قم، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
۵۴. کنوی، محمد بن محمد، *فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت*، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۳ق.
۵۵. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، *گوهر مراد*، نشر سایه، تهران، ۱۳۸۳ش.
۵۶. مخلوف، حسنین محمد، *بلوغ السؤل فی مدخل علم الأصول*، مطبعة المعاهد بجوار قسم الجمالیة، قاهرة، ۱۳۵۲ق.
۵۷. مراغی، احمد مصطفی، *تفسیر المراغی*، دار الفکر، بیروت، [بی تا].
۵۸. مسلم بن حجاج، *صحیح مسلم*، تصحیح: محمد فؤاد عبدالباقی، دار الحدیث، قاهره، ۱۴۱۳ق.
۵۹. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۸ش.
۶۰. مغنیه، محمد جواد، *تفسیر الکاشف*، دار الکتب الاسلامی، قم، ۱۴۲۴ق.
۶۱. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *تفسیر نمونه*، دار الکتب الإسلامیه، تهران، چاپ دهم، ۱۳۷۱ش.
۶۲. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، *قوانین الأصول*، علمیه اسلامیة، تهران، ۱۳۶۳ش.
۶۳. نجمی، محمد صادق، *أضواء علی الصحیحین*، بنیاد معارف اسلامی، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۵ش.

برداشت‌های تفسیری نادرست از قوّامیت مرد بر زن و پیامد آن بر جامعه افغانستان

_____ محمد جواد عنایتی راد^۱ - وحیده فخار نوغانی^۲ _____
_____ سیدمبین هاشمی^۳ - عبدالباسط حیدری^۴ _____

چکیده

برداشت‌های سنتی و نادرست برخی تفاسیر از آیات مربوط به خانواده، از جمله عواملی است که سبب شده پاره‌ای از جوامع اسلامی مانند افغانستان از جایگاه زن و مرد و چگونگی تعامل زوجین در زندگی مشترک باور درستی نداشته باشند. در این پژوهش آیه ۳۴ سوره نساء و مفهوم «قومون» با شیوه تلفیق کتابخانه‌ای و میدانی (پرسش از اساتید و فرهیختگان افغان و تحلیل آن) بررسی شده است؛ و ثابت شده برداشت‌های ظاهری و نادرست مفسران جامعه افغانستان از آیه، پیامدهای ناگواری برای مردم آن دیار به بار آورده است. ایجاد نگرش منفی به زن و حقوق وی، سبک زندگی ناسالم، تبعیض جنسیتی و برخوردهای خشونت بار از جمله پیامدهای این برداشت سطحی در افغانستان برشمرده شده که بایسته است با نگاه همه جانبه تدبیری اساسی برای رفع آن اندیشیده شود.

کلیدواژه‌ها: فهم تفسیر نادرست، زنان افغانستان، مفهوم قوّامیت، آیه ۳۴ نساء.

۱. استادیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد (نویسنده مسئول). enayati-m@um.ac.ir

۲. استادیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد. fkhar@um.ac.ir

۳. استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه پروان، افغانستان. Sayed.m.hashimi.7@gmail.com

۴. دانشجوی دکتری دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد. ari7abdulbasithaid86@gmail.com

مقدمه

زن به عنوان نیمی از جامعه انسانی و یکی از دو رکن پدیدآورنده بنیان خانواده، در طول تاریخ، دآوری‌های گوناگونی درباره خود دیده و شرایط نامساعدی را سپری کرده است. با نگاهی گذرا به تاریخ جوامع بشری چنین می‌نماید که زن در بیشتر مقاطع و در اغلب جوامع از نوعی محرومیت و انکار رنج برده و حقوق انسانی او تحت سلطه و سیطره مردان و فرهنگ مردسالاری تضییع شده است (شرفی، ۱۳۷۸: ۵). دین مقدس اسلام در پرتو آموزه‌های خود، تنها آیین آسمانی‌ای است که برای حمایت از زن، ابعاد متفاوت شخصیت او را مدّ نظر قرار داده است: اگر از بُعد جنسیتی، تشکیل خانواده و اكمال دین به زن توجه شود، برای او مهریه در نظر گرفته شده؛ اگر به نیازهای مادی و جسمانی زن توجه شود، نفقه و چنانچه رفتار و اعمال او مورد توجه باشد، استحقاق «أُجرت المثل» و «نحله» مطرح شده است. با این وصف، در جوامع مسلمان به ویژه کشور مسلمان افغانستان، توجه به ابعاد شخصیتی و حقوق زن رعایت نشده و رویکرد مردسالارانه به جنس زن، باعث نفی شخصیت انسانی و تحمیل ستم‌های ناروا به زنان شده است. این برداشت حتی اگر همه جانبه و دقیق نباشد، با آنچه رخ داده یکسره ناسازگار نیست. روشن است که هریک از این ستمگری‌ها خاستگاه‌ها و عوامل خاص خود را داشته است. بخشی از این عوامل در زمره عوامل طبیعی، بخشی در قلمرو شرایط اجتماعی و کارکردی و بخش دیگری در حوزه باورها و انگاره‌های فرهنگی جای می‌گیرد. بررسی همه این عوامل و سهم هریک در شکل‌گیری حقوق انسانی و اجتماعی زنان، خود به پژوهشی جداگانه نیاز دارد و پژوهش حاضر تنها درصدد بررسی نقش باورهای مبتنی بر فهم ناصحیح از آموزه‌های دینی در رویکرد پیش‌گفته است. آیه ۳۴ سوره نساء از جمله آیات حقوقی‌ای است که حقوق دانان و فقها، هم در تدوین قانون مدنی در موضوع حقوق خانواده و هم در مسائل و احکام مربوط به زنان، همچون حکومت و اداره جامعه، قضاوت، سرپرستی خانواده، نفقه، حق طلاق، نشوز و موارد دیگر به آن استناد می‌کنند.

پرسشی که اینجا مطرح می‌شود این است که تفسیر نادرست از آیه ۳۴ سوره نساء چه

نقشی در رویکرد مردسالارانه جامعه افغانستان نسبت به زن داشته و تبعات منفی این رویکرد در جامعه یادشده چه بوده است؟ به نظر می‌رسد که در جامعه افغانستان، شیوه برداشت علما از آیه ۳۴ سوره نساء نقش مؤثری در شکل‌گیری فرهنگ مردسالارانه و نفی حقوق زنان داشته است.

تاکنون درباره آیه ۳۴ سوره نساء «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ...» پژوهش‌هایی انجام شده است؛ از جمله: «بررسی و تحلیل آیه شریفه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ...» (سیفعلی زاهدی فرودیگران، ۱۳۷۳: ۹۱) و آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ...» (درگذر تاریخ (زهره بختیاری و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۱۵) اما هیچ‌یک از این پژوهش‌ها به نقش فهم تفسیری ناصواب از قوامیت مرد بر زن و پیامدهای آن در جامعه افغانستان نپرداخته است. افزون بر این، بررسی دیدگاه مفسران سنی حنفی مذهب و بازنمایی نقش این دیدگاه‌ها در شکل‌گیری نادیده‌گیری زن و شخصیت حقوقی او در جامعه افغانستان، دیگر وجه تمایز پژوهش حاضر از پژوهش‌های انجام‌شده، قلمداد شده و از نوآوری‌های آن به شمار می‌رود. پژوهش حاضر با شیوه تلفیقی (میدانی و کتابخانه‌ای) و روش تحلیلی-توصیفی به مطالعه و تحقیق درباره آیه مذکور در تفاسیر اهل تسنن می‌پردازد و بر آن است با استفاده از ابزار پرسش‌نامه و مصاحبه با علما و فرهیختگان جامعه افغانستان به سؤالات ذیل پاسخ دهد: قوامیت ذکرشده در آیه به چه معناست؟ آیا آیه «قَوَّامُونَ» تأییدی بر نفی جنسیتی زنان است؟ شرایط فرهنگی و اجتماعی جامعه‌ای که مفسران آیه «قَوَّامُونَ» در آن زیست می‌کرده‌اند، چه نقشی در برداشت آنان از این آیه داشته و تبعات منفی این فهم تفسیری بر جامعه افغانستان چیست؟

۱. مفهوم‌شناسی قوامیت

قوامیت مصدر جعلی کلمه قَوَّام است که جمع آن به صورت «قَوَّامُونَ» در آیه شریفه ۳۴ سوره نساء آمده است. واژه قَوَّام از نظر ادبی، صیغه مبالغه و از ماده قیام است و قیام؛ یعنی «ایستادن» که در لغات مختلف بنابر قرینه‌های کلامی، معانی مخصوصی به خود

می‌گیرد. قیام جمع قائم و به معنای به پا خاستنِ اختیاری و مراعات و محافظت آمده است. قیام و قوام مانند عماد و سناد اسمی است برای چیزی که به آن اعتماد و تکیه می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۹۰). به نظر این منظور، قوام صیغه مبالغه و از ریشه قیام است. در زبان عربی، قیام به معنای «ایستادن» است؛ اما در آیه شریفه ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النَّسَاءِ...﴾ به معنای «محافظت و اصلاح» آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲/ ۴۹۶). ماده «قَامَ، يَقُومُ» وقتی با «عَلَى» متعدی می‌شود، به معنای سرپرستی (تکفل) و اهتمام به امور دیگری است (فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۴/ ۲۳۷). زبیدی واژه «قیام» را به دو معنا به کار برده: اراده و حمایت و اصلاح که او برای معنای اخیر به آیه «قَوَّامُونَ» استناد کرده است (زبیدی، ۱۴۲۱: ۳۳/ ۳۱۷). همچنین در مجمع البحرین، این واژه به معنای «مواظبت و مراقبت کردن» آمده است (طریحی، ۱۳۷۵: ۳/ ۵۶۳).

از نظر اصطلاحی، واژه قوام معانی متعددی دارد که مفسران متقدم از نیمه اول سده دوم هجری تا مفسران متأخر و معاصر اهل تسنن آن‌ها را ارائه کرده‌اند. برخی از مفسران اهل تسنن بر اساس روایتی در تفاسیر خود که گفته می‌شود در شأن سعد بن ربیع و همسرش نازل شده، واژه قوام را معنا کرده‌اند. سمرقندی حنفی (م ۳۹۵ ق) قوام را به مفهوم تسلط مردان بر زنان دانسته (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۱/ ۲۹۹) و زمخشری (م ۵۳۸ ق) نیز قوامیت را به معنای قیام به امور زنان با قدرت برامرونی آنان، همچون ریاست امرا و حاکمان تفسیر کرده است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/ ۵۰۵). معنای این سخن آن است که قوامیت همان حاکمیت مردان بر زنان است؛ به این معنا که مردان در واداشتن زنان به پیروی از خداوند، فرمانروای آنان هستند. پیروی از خداوند نیز برای زنان این است که به شوهرانشان نیکی کرده و دارایی آنان را حفظ کنند (سیوطی، ۱۴۰۴: ۲/ ۵۱۳). اما از دیدگاه برخی از مفسران شیعی معاصر، اسلام دو حکم الزامی را در کنار هم ذکر می‌کند؛ به این معنا که از سویی به زن دستور می‌دهد که از شوهر خود تمکین کند و از سوی دیگر، به مرد دستور کارپردازی و سرپرستی زن را می‌دهد و این دو بیان وظیفه و جریان امور خانواده است و هیچ‌یک نه معیار فضیلت است و نه موجب نقص (جواد آملی، ۱۳۹۳: ۳۲۶-).

(۳۲۷).

درباره ماهیت قوامیت مرد بر همسر، دیدگاه رایج اسلامی در قالب ساختار خانواده آن است که خانواده سازمانی است که مدیری آن را اداره می‌کند و رسیدگی به امور خانواده بر دوش اوست. بنابراین نگرش، مدیریادشده مرد خانواده؛ یعنی شوهر است و این مدیریت به دو محور اساسی تقسیم می‌شود:

الف) قیومیت: ناظر بر رابطه زن و شوهر است و مستند این نظریه آیه قرآن است که می‌فرماید: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ...﴾ یعنی مردان سرپرست زنان‌اند؛ به دلیل آنکه خداوند متعال برخی را بر برخی دیگر برتری بخشیده و به آن سبب که مردان بر همسران خود انفاق می‌کنند.

واژه قیام وقتی با «علی» متعدی می‌شود، معنای سرپرستی و بردوش گرفتن امور دیگری را می‌یابد (ابن منظور، ۱۴۰۶: ۵ / ۱۹۲). میان دو واژه قوامیت و ولایت به عنوان تعبیری حقوقی تفاوت وجود دارد. ولایت به معنای تسلط بر مولی علیه و حق تصرف در اموال اوست و با قوامیت به معنای سرپرستی تفاوت دارد. روشن است که مردان چنان بر همسران خود تسلطی ندارند و بنابراین آرای فقهی، زنان به طور مستقل در دارایی‌های خود تصرف می‌کنند. البته از آن رو که حکم سرپرستی شوهر مستلزم اطاعت همسر است، گروهی نیز قوامیت را ولایت بر اطاعت دانسته‌اند (حسینی مراغی، ۱۴۱۷: ۲ / ۵۵۷-۵۵۸). به تعبیر دیگر، قوامیت مردان سرپرستی و اداره خانواده است و لازمه این امر نیز تمکین و گردن نهادن اعضای خانواده، از جمله همسر در برابر تصمیم‌های شوهر برای خانواده است. این قوامیت مسئولیتی برای حفظ مصالح خانوادگی است و زنان با حفظ این اقتدار برای شوهران خود می‌توانند به آنان در پایداری خانواده یاری برسانند و شوهران نیز باید مدیریت بر خانواده را فرصتی برای ارتقای مادی و معنوی خانواده بشمارند. در روایت‌های اسلامی به مرد توصیه شده است که اگر زن تو را صاحب اقتدار ببیند، بهتراز دیدن تو در حال شکست و ضعف است (حرعاملی، ۱۳۷۴: ۱۴ / ۱۲۰)؛ به این معنا که وجود شوهران به مثابه حمایتگران مقتدر موجب اتکای همسران به ایشان است.

ب) ولایت: خانواده از زن، شوهر و فرزندان تشکیل می‌شود. فرزندان نیز تا فرارسیدن بلوغ شرعی تحت سرپرستی پدر یا (قیّم) خود قرار دارند. فرزندان تا هنگامی که صغیرند، تسلّطی بردارایی‌های خود و یا حقّ تصمیم‌گیری برای زندگی خویش ندارند. در این دوران، آنان پیرو پدر یا (قیّم شرعی) خویش‌اند؛ بنابراین اداره سرپرست درباره فرزندان نافذ است (علاسوند، ۱۴۰۰: ۱۶۷).

۲. بررسی و نقد دیدگاه مفسران اهل سنت درباره «قوامون» در آیه ۳۴ سوره نساء

در کشورهای اسلامی و از جمله افغانستان، فهم و بیان مفسران آیات قرآن در پیدایش و اشاعه دیدگاه سنتی و اعمال تفکر سخت‌گیرانه بر زنان بی‌تأثیر نیست (فاضلی، ۱۳۹۴: ۴۱)؛ از این رو، بررسی دیدگاه مفسران اهل سنت و نقش آن در پیدایش رویکرد سنتی در جامعه افغانستان ضروری می‌نماید.

چنان‌که در بحث از معنای اصطلاحی کلمه «قوام» گذشت، از نظر مفسران متقدم احناف، قوام بودن مردان بر زنان به معنای سلطنت و سیطره مطلق ایشان و خدمتگزار بودن زنان برای مردان است. از مفسران متأخر حنفی، آلوسی (م ۱۲۷۰ق)، قوامیت را قیومیت مردان و سبب استحقاق مردان در سهم الارث بیشتر دانسته است (آلوسی، ۱۴۱۵: ۳/ ۲۳). به علت برخی مشکلات در دو دیدگاه تفسیری قدما (قیومیت به معنای خدمتگزاری / نیکی کردن و قیومیت به معنای سلطنت)، برخی از مفسران حنفی معاصر بین دو دیدگاه جمع کرده و مرد را سرپرست، فرمانروا، کارگزار، قائم به امر، مسلّط، حاکم و حامی و رئیس و نگهبان و ... دانسته‌اند (زحیلی، ۱۴۱۸: ۵/ ۵۴). مفسران معاصر دیگری نیز معانی مختلفی در تفسیر واژه قوام به کار گرفته‌اند. آنان قوامیت را قیام مردان برای حمایت و مراقبت از زنان (رضا، ۱۴۱۴: ۵/ ۶۷؛ ابوزهره، بی‌تا: ۳/ ۱۶۶۷) و نیرو و قدرت مردان در تأمین نیاز زنان (قطب، ۱۴۲۵: ۲/ ۶۵۱) معنا کرده‌اند. تمام این معانی که مفسران معاصر از واژه قوامیت تفسیر کرده‌اند، در مدیریت و مسئولیت مشترک بوده و این نشان‌دهنده چرخش معنا از ریاست و حاکمیت به مدیریت و مسئولیت است.

به نظر می‌رسد که این مفسران با توجه به شرایط جامعه و پاسخ‌گویی به نیاز روز انسان‌ها، آیات قرآن را تفسیر کرده‌اند. سیر تطور معنایی قوامیت از دوره متقدمان و متأخران تا دوره معاصر، بیانگر نوع نگرش و تفکر مفسران است که هریک با برداشت خاص خود - که ناگزیر برخاسته از شرایط فرهنگی و اجتماعی عصر خویش بوده - به تفسیر قرآن پرداخته‌اند. مطالعه، بررسی و توجه به سنت، فرهنگ و جامعه‌ای که قرآن در آن نازل شده، به تفسیر آن کمک خواهد کرد و این مهم نه تنها به منزله انحصار قرآن به عصر و مکان خاصی نیست، بلکه نقطه عطفی برای فهم و درک یک واقعه و امتداد آن تا زمان حاضر به شمار می‌رود (فضل‌الله، ۱۳۷۷: ۱۱).

قبل از اسلام، زن به عنوان عضوی از خانواده حرمت و شرافتی نداشت؛ عرب قائل به استقلال زن نبود، به او ارث نمی‌داد، حق طلاق نداشت و تعدد زوجات هم بدون محدودیت جایز بود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲/ ۴۰۲). افسارگسیختگی در روابط زنان و مردان نیز عاداتی ناپسند بود که به واسطه ازدواج‌های جاهلی در خانواده رواج داشت و از عوامل بروز فساد، هرج و مرج، آشفتگی و بی‌نظمی در جامعه عرب، اعم از بدوی یا شهری بود. از این رو پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تمام تلاش خود را به تحریم دو عادت که عرب جاهلی به آن تعلق خاطر داشت، معطوف کرد: الف) تحریم شراب که سلامت عقل را تهدید می‌کرد و ب) تحریم ازدواج‌های جاهلی که سلامت خانواده را به خطر می‌انداخت (ترمانینی، ۱۹۹۸: ۴۰-۴۱).

مفهوم حق با توجه به طبیعت عرب و زندگی قبیله‌ای، در قدرت و توانایی جسمی خلاصه می‌شد؛ یعنی هر فردی که قوی بود و توانایی حمل سلاح و دفاع از قبیله را داشت، صاحب حق به شمار می‌آمد. قدرت بدنی از عناصر اصلی جنگ‌های تن‌به‌تن بود؛ بنابراین، قدرت بدنی یکی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین دلایل تحقق حق در احکام جاهلی بود که در تعیین دیه، ارث و جریمه‌هایی مثل سرقت به آن استناد می‌شد (علی، ۱۴۱۳: ۵/ ۴۷۲). مفهوم حق با ویژگی تأثیرپذیری از شرایط، در احکام مربوط به زنان و مردان عصر جاهلی جاری بود. مردان صاحب حق بودند و در بیشتر احکام

جاهلیت برتری داشتند؛ چراکه از زنان قوی‌تر بودند، قوانین را می‌نوشتند و افزون بر تأمین معاش، از آنان در مقابل دشمنان مواظبت و مراقبت می‌کردند. در چنین شرایطی، زنان به عنوان جنس ضعیف از حقوق اجتماعی بسیاری محروم بوده و در بیشتر اوقات نیز حق اعتراض نداشتند؛ مثلاً در بحث ارث که از آن محروم بودند و یا در عوض بدهکاری یا قتلی که مردی مرتکب شده بود، مبادله یا معاوضه می‌شدند (همان، ۴۸۵). برخی از این رفتارها بر اساس عرف و عاداتی بود که عرب از اجداد خود به ارث برده بود و به آن‌ها عمل می‌کرد.

اسلام در جامعه‌ای بدوی و جاهلی که بر پایه نابرابری میان زنان و مردان شکل گرفته بود، ظهور کرد؛ جامعه‌ای که در آن قبیله و عشیره بیش از هر چیز دیگری اهمیت داشت و زنان به عنوان جنس ضعیف و فرودست، بخشی از دارایی پدر، شوهر و یا پسر به شمار می‌آمدند و توان مقابله با مردان را حتی در انتخاب عقیده و رأی نداشتند. محرومیت زنان از حقوقی همچون آزادی در رأی و عمل، ارث، استقلال و مشارکت در امور اجتماعی مانند حکومت و جنگ و موضوع تعدد زوجات، بر مبنای تسلط جنس قوی بر ضعیف در میان اعراب جاهلی جاری بود و مردان طبق میل ذاتی خود که همان استخدام و بهره‌کشی بود، با زنان رفتار می‌کردند (طباطبایی، ۱۳۷۴/۲: ۴۰۲-۴۰۴).

در جامعه‌ای که قدرت و توانایی جسمی و ثروت و نفوذ اجتماعی حرف اول را می‌زند، طبیعی است که زن توانایی کسب جایگاهی در خانواده و جامعه را ندارد. چنین جامعه‌ای آماده پذیرش تغییرات دفعی و آنی در زمینه‌های مختلف، از جمله حقوق زنان نیست. اسلام با نزول آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ...» از یک سو، سرپرستی و مدیریت خانواده را به مردان وا گذاشت؛ چراکه طبق قاعده تسلط بر مال (التاس مسلطون علی أموالهم) (نجمی، ۱۳۶۲: ۴۲ / ۱۳۸)، مردان صاحب مال و عهده‌دار تأمین هزینه زندگی زنان بودند و این صاحب مال است که حق مدیریت هزینه‌ها را دارد؛ بنابراین سپردن مدیریت زندگی مشترک به مردان امری معقول و منطقی بود (قابل، ۱۳۹۲: ۳۰). نتیجه اینکه قوامیت ذکر شده در آیه طبق معانی‌ای که مفسران نیز بیان کردند، به معنای

مدیریت و مسئولیت است. افزون بر این، از واژه قوام که در آیات دیگر قرآن نیز به کار رفته، معنای تسلط و ریاست برداشت نمی‌شود؛ به عنوان نمونه در آیه ۱۳۵ سوره نساء، قوام به معنای «بسیار قائم به امر عدالت» آمده و بیانگر تأکید و ترغیب قرآن بر اجرای عدالت است. در آیه ۸ سوره مائده نیز واژه قوام به معنای «بسیار قائم به اطاعت از فرمان خداوند در شهادت عادلانه» به کار رفته است. به نظر می‌رسد که قوام در این آیات، نوعی تلاش و فعالیت پیگیر در انجام کاری است که با توجه به موارد استفاده آن، در آیه ۳۴ سوره نساء نیز به فعالیت پیگیر مردان در امور مربوط به زنان که به معنای تأمین زندگی آنان است، معنا می‌شود (قابل، ۱۳۹۲: ۳۰). بنابراین برداشت مفسران از مفهوم قوام در آیه شریفه ۳۴ سوره نساء متأثر از شرایط و فضای حاکم بر جامعه زمان نزول آیه کریمه است و این با فرهنگ قرآنی و آموزه‌های اسلامی سازگاری ندارد.

افغانستان، کشوری است با تنوع قومی و مذهبی که هر قوم و مذهبی، دارای خرده فرهنگ‌های مخصوص به خود است. نظام و سازمان حاکم بر فرهنگ و حیات اجتماعی قوم، برخلاف دیگر اقوام افغانستان، قبیله‌ای است. در این نظام، حاکمیت و ریاست مطلق از آن مردان به ویژه بزرگان و متنفذان قوم است. اصطلاح «لویه جرگه» تجسم عینی فرهنگ قبیله‌ای مردسالارانه است که نه تنها در حلّ منازعات درون قومی و قبیله‌ای نقش آفرین است، بلکه در تعیین نظام سیاسی حاکم بر کشور نیز از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. گرچه قشر روحانیون و مولوی‌ها به علت اینکه عالم دین و ترویج‌کننده آموزه‌های دینی به شمار می‌آیند، در میان همه اقوام افغانستان از احترام خاص و جایگاهی والا برخوردارند، این مسئله در میان قوم پشتون بی‌مانند است؛ تا آنجا که سخن مولوی از سوی تمام افراد قوم، از بزرگان تا زنان و کودکان قبیله، بی‌چون و چرا اطاعت می‌شود. علت این امر آن است که هر تلقی و پنداشت مولوی‌ها از آیات قرآن مانند آیه ۳۴ سوره نساء، حکم دینی به شمار آمده و بی‌درنگ، مورد اطاعت و امتثال قرار می‌گیرد.

طبیعی است که چنین بینش و نگرشی، خواه‌ناخواه، آثار و تبعاتی در جامعه دارد و باعث می‌شود که تلقی مالکانه و فرهنگ مردسالارانه با نفی حقوق اساسی زنان و انکار هویت انسانی

ایشان، در اذهان مردان نهادینه شود و این ذهنیت در نمادها و جلوه‌های گوناگون نگاه فرودستی به زنان رخ بنماید. تبعیض جنسیتی، غیرت‌ورزی افراطی، کودک‌همسری، «بد» دادن (خون‌بها دادن زن در خصومت و جنایت قومی) و خشونت‌ورزی افراطی نسبت به زنان، مظاهری از آثار منفی نگاه مالکانه است که در تفسیر آیات قرآن، به ویژه آیه ۳۴ سوره نساء ریشه دارد.

۳. تبعات فهم تفسیری نادرست از قوامیت مرد برزن در جامعه افغانستان

۳-۱. تبعیض جنسیتی

افغانستان با ورود اسلام، مهد تمدن و فرهنگ اسلامی لقب گرفت و با وجود تنگناها از این سرزمین زنان نامداری برخاستند که در عرصه‌های سیاسی، فرهنگی و اقتصادی حضور فعال داشتند (ناصری داودی، ۱۳۸۹: ۶۵)؛ با این همه، مردم این سرزمین به مرور زمان گرفتار تفکر تبعیض جنسیتی شدند. محورهای این تبعیض جنسیتی فراوان‌اند که برای نمونه به تبعیض در خانه و یا شبهه‌هایی درباره فروتر انگاشتن زنان در اندیشه دینی می‌توان اشاره کرد:

بسیاری از والدین، آگاهانه یا ناخودآگاه، با تبعیض قائل شدن بین فرزندان موجب اختلاف بین آنان و دلسردی از زندگی می‌شوند. تبعیض در مواجهه با خطا و اشتباه فرزندان دختر و پسر و در پیش نگرفتن رویه منطقی برای برخورد با خطاهای فرزندان تبعیض‌آمیز بر اساس برتری پسر بر دختر موجب سلب اعتماد به نفس و بدبینی فرزندان نسبت به والدین می‌شود. همچنین ندادن میراث شرعی به دختران و ننگ شمردن مطالبه این حق در خانواده‌های افغان با روحیه حساس و عزت نفس دختران منافات دارد و لطمات جبران‌ناپذیری بر روح و روان آنان وارد می‌کند (جمعی از محققان، ۱۳۹۵: ۱۷۸). همچنین برداشت‌های سطحی درباره چگونگی آفرینش زن، نقص ایمان و کمی زنان نجات‌یافته از آیات و روایات به رفتارهای تبعیض‌آمیز در مقابل زنان انجامیده است. نتیجه این نوع تفکر زنان را دچار انحطاط کرده و آسیب‌های جدی به حقوق آنان رساند و

به رغم باور مردم به اسلام، شخصیت و منزلت حقوقی زن بر اثر این نوع تبعیض و تفسیر نادرست از قوامیت مردان بر زنان وارونه شد. همچنین در مقابل این تفکر، مخالفان منبع بودن وحی با سوء استفاده از چنین کاستی‌ای منکر کارآمدی نظام حقوقی زن مبتنی بر داده‌های وحیانی شدند (افضلی، ۱۳۸۹: ۱/ ۵۸).

۳-۲. تعصب ناروای افراطی

فرهنگ و آداب قبیله‌ای از عوامل مهم اجتماعی است که رفتار انسان‌ها را در جامعه شکل می‌دهد و نوعاً در نظرتوده مردم با تقدس همراه است. از این رو آداب و رسوم قبیله‌ای را به هنجارهای هشداردهنده‌ای تعریف کرده‌اند که باید افراد جامعه فعالیت‌های خود را بر اساس آن هنجارها انجام دهند؛ چراکه روگردانی از آن‌ها موجب مخالفت دیگران می‌شود (کوئین، ۱۳۷۱: ۷۳). تبعیض جنسیتی همان گونه که در رویکرد سنتی ریشه دارد، در زندگی قبیله‌ای و آداب و رسوم اجتماعی نیز ریشه دوانیده است؛ از این رو به دورانی بازمی‌گردد که مرد در خانواده و قبیله از اقتدار بلامنازع برخوردار بوده و زن به مثابه موجود ضعیف در خدمت مرد قرار داشته است؛ به عنوان مثال در میان قبایل شبه جزیره در پیش از اسلام، زنان نه تنها تحت سلطه مردان بودند، بلکه مردان وجود دختر را ننگ می‌دانستند: «يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَبِهِ...» (نحل / ۵۹)؛ از ننگ بشارت در مورد نوزاد دختر از قوم خود فرار می‌کردند و زنی را که شوهرش وفات کرده بود، مانند اموال میت جزء ارث می‌خواندند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴ / ۴۰۲-۴۰۷). هرچند حاکمیت آداب و رسوم بر حوزه حقوق زن در هر جامعه‌ای، کم و بیش، وجود دارد، در افغانستان، این حاکمیت که از آن به «عنعنات ملی» یا «قومی» تعبیر می‌شود، چشمگیرتر است؛ چنان که وظیفه زن، فقط خدمتگزاری به مرد به شمار می‌آید (سینا، ۱۳۹۱: ۲۰).

در بعضی از نقاط افغانستان، فرهنگ مردسالار صورت ضرب المثل به خود گرفته است که «زنان چه حق دارند که در کار مردان دخالت کنند» و این نگاه غالب نسبت به زن تحقیرآمیز است؛ زیرا در بعضی از سنت‌های اجتماعی و رسوم قبیله‌ای برخی اقوام،

زنان انسان‌هایی کم‌ارزش‌اند و رسالت اصلی آنان ماندن در خانه و خدمتکاری است. بدین‌سان زنان حق حضور در فعالیت‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی را ندارند (حکمت، ۱۳۸۸: ۴۷).

۳-۳. خشونت‌گرایی

در جامعه سنتی افغانستان، برخی مردان بافهم ناصواب از آیه ۳۴ سوره شریفه نساء بر این باورند که همسرشان باید در تمام موارد گوش به فرمان آنان و آماده به خدمت باشد تا ریاست آنان در خانه ثابت و حفظ شود. در مواردی که آنان به گمان خویش احساس کنند که ریاستشان در خطر است، دست به بدرفتاری و تندخویی زده و برای زن محدودیت‌هایی ایجاد کرده و با استفاده از اختیارات مطلق خویش زن را به پذیرش ریاست خویش وادار می‌کنند (حسینی، ۱۳۹۶: ۱۴۱-۱۴۲).

۴-۳. خون‌بها قرار دادن دختران در خصومت‌های قبیله‌ای

اعطای دختران به عنوان خون‌بها در منازعات خشونت‌بار، جلوه دیگری از سنت‌ها و رسوم جاهلی در جامعه افغانستان است که از برداشت تفسیری نادرست آیه ۳۴ سوره نساء ناشی می‌شود. مطابق برداشت مالکانه از زن، مردان برخی از اقوام افغانستان به‌ویژه قوم پشتون خود را مجاز می‌دانند دختران را به عنوان خون‌بها و دیه برای رفع خصومت و فرونشاندن آتش جنگ و خون‌ریزی به ازدواج با کسی مجبور کنند. بد دادن دختران از مواردی است که بیشتر، دختران جوان و کم‌سن و سال و گاه زنان بیوه قربانی آن می‌شوند (اسکندری، ۱۳۹۰: ۱۶۷-۱۶۸).

با توجه به پیامدهای ناگوار تفسیر و فهم نادرست از آیه ۳۴ سوره نساء که در بالا به بعضی از آن‌ها اشاره شد، در مطابقت با اهداف اساسی پژوهش حاضر که همانا واضح شدن انگیزه و ریشه‌های پنهان رفتارهای نادرست و خشونت‌آمیز مردان به‌ویژه شوهران نسبت به همسران است، از طریق طرح یک بسته سؤالات با استفاده از مصاحبه نوع «بدون ساختار» یا «مصاحبه باز»، دیدگاه شماری از علمای دینی و استادان دانشکده

شرعیات مورد تحلیل و تجزیه قرار گرفته که در ذیل به آن پرداخته آورده می شود:

۴-۴. سؤال های مصاحبه

شماره	سؤال های مصاحبه
۱	حکم مندرج در آیه ۳۴ سوره مبارکه نساء درباره حقوق زوجین در کدام صورت و با کدام عناصر می تواند محور نظم بخشی به حیات فردی و اجتماعی شود و یا در چه صورت، نتیجه معکوس بدهد؟
۲	مبانی تشریعات قرآنی با محوریت آیه مبارکه ۳۴ سوره نساء در امر خانواده و حقوق زوجین چگونه اثبات می شود؟
۳	چگونه احکام مندرج در آیه ۳۴ سوره مبارکه نساء می تواند جایگاه و نقشی تأثیرگذار برای زنان به منظور ایجاد انقلابی عمیق در روابط اجتماعی، اخلاقی و اقتصادی و ... ایفا کند؟
۴	منظور از «رجال» و «نساء» در فقره نخست آیه ۳۴ سوره نساء زن و شوهرند یا صنف مردان و زنان؟
۵	۱) فهم خود را از معنای واژه قوامون بیان کرده و بگویید که آیا آیه یادشده تأییدی بر تنبیه بدنی زنان است؟
۶	۲) با توجه به فقره دوم آیه ۳۴ سوره شریفه نساء ﴿رَبِّمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ...﴾. مفسران متقدم و متأخر علت تفضیل مردان بر زنان را در کدام موارد خلاصه می کنند؟
۷	۳) راهکار سه گانه «موعظه»، «هجر» و «ضرب» در آیه قوامون برای جلوگیری از نشوز و نافرمانی همسر از باب تخییر است یا جمع و ترتیب؟
۸	به باور شما تنبیه بدنی، به عنوان یکی از راهکارهای تأدیب همسر و جلوگیری از نشوز و نافرمانی او طبق تفسیر قوامون، چقدر با عقل و موازین شرعی منطبق است؟
۹	به باور شما موضوع تنبیه بدنی همسر توسط شوهر در آیه ۳۴ سوره نساء حق مرد است یا حکمی است به سود او؟ چنانچه حکم است، از کدام نوع است: اباحه، کراهت،

	استحباب و یا وجوب؟
۱۰	۴) با توجه به حق قوامیت مرد بر همسرش طبق آیه قوامون، فهم خود را درباره چگونگی صلاحیت و عدم صلاحیت شوهر در مورد اشتغال، تحصیل و ... بیان کنید؟
۱۱	۵) چنانچه به باور شما، مرور زمان در چگونگی فهم واژه قوامون در آیه ۳۴ سوره نساء تأثیر دارد، دلایل آن را چه می‌دانید؟
۱۲	به باور شما، موضوع ضرب زن و بحث قوامیت شوهر در آیه ۳۴ سوره نساء چگونه با ضمانت اجرای تکلیف به حسن معاشرت و معاضدت برای تشیید مبانی خانواده می‌تواند هماهنگ باشد؟
۱۳	به‌روزرسانی فهم‌های تفسیری از آیه ۳۴ سوره مبارکه نساء و تطابق آن‌ها با نیازهای جامعه و طرد شبهات در این زمینه، چقدر اهمیت دارد و مورد نیاز است و بی‌توجهی به آنچه اثرات سوئی می‌تواند بر خانواده و روابط زوجین وارد آورد؟
۱۴	مباحث جدید دانش تفسیر و استفاده از روش‌های هرمنوتیکی برای فهم بهتر مفاهیم مندرج در آیه قوامون را چگونه ارزیابی می‌کنید؟
۱۵	فهم شما درباره تفسیر آیه قوامون با توجه به تفاسیر شیعی و سنی چگونه است؟

۴-۵. تحلیل نتایج پاسخ مصاحبه‌شوندگان

با توجه به اهداف تحقیق حاضر و ویژگی‌های مصاحبه‌شوندگان، در این پژوهش از مصاحبه نوع «بدون ساختار» یا «مصاحبه باز» استفاده شده که درباره تعدادی از موضوعات از پیش تعیین شده، ذهن پاسخ‌دهنده به‌طور عمیق کاویده شود. از آنجاکه در این نوع از مصاحبه، سؤالات استاندارد شده و پاسخ‌های از پیش تعیین شده وجود ندارد، جنبه‌های متعددی از نظرات مصاحبه‌شوندگان - چنان‌که در گفت‌وگو پیش آمده - بررسی شده و افزون بر این، فرایند مصاحبه نیز طبق معیارهای علمی مورد مذاقه قرار گرفته است.

نتایجی که از پاسخ‌های مصاحبه با پانزده تن از استادان دانشگاه و حوزه علوم دینی به دست آمد، بسیار گسترده است و طرح آن در قالب یک مقاله علمی-پژوهشی نمی‌گنجد؛

بنابراین، فشرده بخشی از یافته‌ها در ادامه آورده می‌شود:

در پاسخ به پرسش نخست، مبنی بر «فهم طرح تقسیم وظایف و تکلیف آور بودن حقایق مندرج در آیه ۳۴ سوره نساء برای شوهران و مردان نسبت به همسر و خانواده، می‌تواند محور نظم بخشی شود؛ ولی فهم و تفسیر آیه در افغانستان غالباً با افراط و تفریط توأم است»، پنج تن از مصاحبه‌شوندگان، که سی و سه درصد را تشکیل می‌دهند، دیدگاه همسان داشته‌اند؛ برای نمونه دیدگاه یک تن از آنان نقل می‌شود.

این مصاحبه‌شونده با درجه دکتری در الهیات و تجربه بیش از پانزده سال تدریس در دانشگاه - معتقد است: «عناصری که می‌تواند باعث نظم بخشی به حیات فردی و اجتماعی شود، درک تقسیم کار، تدبیر امور خانواده و فهم این حقیقت از آیه ۳۴ سوره نساء است که مردان یا شوهران مکلف‌اند به تهیه اسباب امرار حیات سالم برای همسر و اعضای خانواده و همچنین دفاع از حیثیت با توجه به قوام یا سرپرست امور منزل بودن؛ بنابراین درک این تقسیم وظایف به شکل درست و دور از افراط و تفریط در این زمینه می‌تواند بزرگ‌ترین عامل برای نظم بخشی امور در حوزه خانواده و به تبع آن در اجتماع بزرگ؛ یعنی مملکت باشد». با یادآوری پرسش یادشده و چگونگی فهم از آیه مورد بحث در افغانستان، مصاحبه‌شونده تصریح کرد: «در افغانستان در موارد بسیار، متأسفانه حقایق مندرج در آیه مورد نظر و توجه به تقسیم وظایف را خوب درک نکرده‌اند که همچو سوءفهم‌هایی به اتلاف حقوق زنان منجر می‌شود؛ به ویژه در ساحات دور از شهرها و مراکز ولایات، نیز در مناطق جنوب و شرق کشور، از مفهوم قوامیت مطروحه در آیه ۳۴ سوره نساء درک درستی طبق مراد شارع مقدس نداشته‌اند؛ چون حق قوامیت مرد به مفهوم حاکمیت مطلق العنان، سبب ایجاد فضای مردسالاری افراطی شده و در نتیجه فهم نادرست از آیه، از حقوق اجتماعی و شرعی زنان چشم‌پوشی شده است. بنابراین نقش علما و مفسران در القای فهم و تفسیر درست مطابق نیاز زمان و مکان خیلی مهم است که این مسئولیت را شماری از علما به دلایلی ادا نکرده‌اند».

درباره مطلب برگرفته از پرسش دوم، مبنی بر «تدبیر عمیق و توجه به خانواده آیات و

روایات مهم‌ترین مبنا برای اثبات مبانی تشریعی و آشکارکننده حقایق آیه موردبحث و چگونگی تعامل مردم افغانستان در این زمینه، شش تن، که چهل درصد از مصاحبه‌شوندگان را تشکیل می‌دهند، دیدگاه همسان داشته‌اند؛ برای نمونه مصاحبه‌شونده شماره (۱۱). که استاد و مدیرگروه تفسیر در دانشگاه تعلیم و تربیت کابل است. می‌گوید: «چگونگی اثبات مبانی تشریعات در امر خانواده و حقوق زوجین به این امر بستگی دارد که علاوه بر فهم مفردات ظاهری، توجه به خانواده آیات چون آیه میراث، بحث نکاح، لازم و واجب بودن رویه نیکو و معاشرت پسندیده با همسر و ... ضرور است. این در حالی است که در افغانستان برای اثبات مبانی تشریعات قرآنی از آیه موردنظر، با سطحی‌نگری، صرف به ظاهر آیه دقت و توجه کرده و به سبب نزول و سیاق و سباق و غیره اهتمام نمی‌شود. در نتیجه این امر شوهر با فهم سطحی، خود را حاکم بلامنازع قلمداد می‌کند که شماری از امامان و علما نیز در ایجاد همچو مشکلاتی مقصرند؛ چراکه بنابر دلایل عرفی، فهمشان نارسا و القائناتشان به عامه مردم دارای اشکال است».

درباره سؤال سوم، مبنی بر «عدم اعمال تبعیض در تطبیق مفاد و احکام آیات ۳۴ و ۱۲۸ سوره مبارکه نساء در صورت خوف نشوز از همسر و یا شوهر»، شش تن، که چهل درصد از جامعه آماری پژوهش را تشکیل می‌دهند، دیدگاه موافق داشته‌اند؛ مثلاً مصاحبه‌شونده شماره (۱۵) - به عنوان صاحب نظر و استاد در گروه تعلیمات اسلامی دانشکده شرعیات دانشگاه پروان افغانستان - می‌گوید: «در صورتی احکام و مفاد مندرج در آیه ۳۴ سوره نساء می‌تواند نقش و جایگاهی تأثیرگذار داشته باشد که تبعیضی در تطبیق احکام آیه موردنظر و فاکتورهای در نظر گرفته شده برای اصلاح طرفین وجود نداشته باشد؛ یعنی همان‌طور که راهکارهای تأدیبی برای اصلاح همسر در آیه موردنظر مطرح شده، به راهکارهای تأدیبی برای اصلاح شوهر در آیه ۱۲۸ سوره نساء نیز اشاره شده است که خانم یا همسر برای اعمال فاکتورهای تأدیبی بر شوهر ناشز می‌تواند به قاضی مراجعه نموده و قاضی مسلمان به موعظه سودمند، اخطار، حبس و تبعید و حتی افتراقشان حکم کند».

درباره سؤال پنجم، مبنی بر «مقصود از قوام در آیه مورد بحث، سرپرستی، سازگاری،

برنامه ریزی، تعادل و تقسیم وظایف است. بنابراین لازمه آن تأیید تنبیه بدنی نیست؛ اما در ساختار کلی آیه بحث ضرب همسر طبق رعایت شرایط آن تأیید شده است»، هفت تن از مصاحبه شونده‌گان، که چهل درصد را تشکیل می‌دهند، دیدگاه موافق داشته‌اند؛ برای مثال، مصاحبه شونده شماره (۱۲) بیان می‌کند: «فهم واژه قوامون به معنای مسئولیت داشتن نسبت به خانواده و همسر است و بیان‌کننده نحوه مدیریت زن در خانواده است؛ بنابراین مرد مسئولیت دارد که خانواده‌اش را از فروپاشی نجات دهد، ولی در افغانستان مفهوم و برداشت از آیه قوامون همان تسلط مطلقه است که مرد بدون هیچ استدلالی می‌تواند همسر، دختر و خواهرانش را از حق مالکیت، تحصیل و اشتغال محروم کند».

درباره مطلب برگرفته شده از این پرسش که فهم شما درباره تفسیر آیه قوامون با توجه به تفاسیر شیعی و سنی چگونه است، سه تن از مصاحبه شونده‌گان، که بیست درصد را تشکیل می‌دهند، مطالبی دال بر باز بودن و مطابق با نیاز جامعه بودن دیدگاه تفسیری مفسران شیعی در مقایسه با تفاسیر سنی درباره آیه مورد بحث مطرح کرده‌اند؛ برای مثال مصاحبه شونده شماره (۱) می‌گوید که فهم آیه مبارکه ۳۴ نساء از منظر مفسران شیعی و سنی تفاوت چندانی ندارد؛ ولی دیدگاه مفسران شیعی در فهم چنین آیات مبارکه‌ای بازتر و مطابق با نیازهای جامعه است.

مصاحبه شونده شماره (۳) نیز چنین اظهار نظر می‌کند که اگرچه با نگاه به تفسیر آیه قوامون در تفاسیر شیعی و سنی اختلاف چندانی دیده نمی‌شود، بیشتر مفسران قرآن کریم در بین اهل سنت فقها و در بین مفسران شیعی فیلسوفان و فقیهان بوده‌اند؛ از این رو تفاوت‌هایی وجود دارد و آن را می‌توان در بینش فقهای مفسران اهل سنت، محدود و در نگاه مفسران فیلسوف بازتر و قرین به واقع دید.

مصاحبه شونده شماره (۹) نیز چنین می‌گوید که در کل تفاسیر شیعی و سنی در فهم و تفسیر آیه قوامون تفاوتی ندارد. تفاوت صرفاً در این است که تفاسیر شیعی بیشتر تفاسیر اهل سنت مطابق نیازهای جامعه به روز و عصری شده است.

افزون بر استادان علوم دینی و استادان دانشکده شرعیات و الهیات دانشگاه‌ها، با

استادان مطرح حوزه جامعه‌شناسی دینی نیز مصاحبه‌هایی انجام شده که در ادامه به پاسخ ایشان نیز پرداخته می‌شود:

دربارۀ سؤال از «پیوند شأن نزول آیه مورد بحث و چگونگی تعامل با زنان در عصر نزول، نیز افراطی و تفریطی بودن تفسیر سنتی و رویکرد فمینیستی در فهم آیه مورد نظر»، سه تن از جامعه‌شناسان، که پنجاه درصد مصاحبه‌شوندگان را تشکیل می‌دهند، دیدگاه واحدی داشته‌اند.

مصاحبه‌شونده‌ای - با درجۀ دکتری در جامعه‌شناسی دین و استاد در گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تعلیم و تربیت کابل می‌گوید: «یکی از عناصر بی‌نهایت مهم برای سلامت جامعه و پدید آمدن کشور ایده‌آل همانا خانواده‌ها هستند؛ زیرا داشتن جامعه سالم به وجود خانواده‌های سالم بستگی دارد؛ از این رو در آموزه‌ها و فرهنگ دینی به نهاد خانواده اهتمام و توجه خاص مبذول شده است. بر این اساس، خدای متعال در آیه مورد نظر حقایق دربارۀ خانواده و حفظ سلامت آن از خطر اضمحلال بیان کرده است که نشان‌دهندۀ اهمیت خانواده در فرهنگ دینی است. چون مقدمۀ سلامت و رشد یک جامعه به سلامت خانواده وابسته است، حقایق مطرح شده در آیه مورد نظر بیشتر بر عناصر به وجود آورندۀ نظم و انضباط و استحکام پایه‌های خانواده متمرکز است تا بیان درجه‌بندی دو جنس مذکر و مؤنث یا بیان امتیازات یک جنس بر جنس دیگر؛ یعنی همان امری که غالباً در فهم‌های سنتی موجود در جغرافیای افغانستان چنین تصور و برداشت می‌شود که آیه ۳۴ سوره نساء بیانگر فضیلت مردان بر زنان است. حالا که چنین فهمی از آیه نمی‌تواند ادق باشد؛ زیرا بحث مواردی که باعث جلوگیری از متلاشی شدن خانواده می‌شود، بیشتر در آیه تمرکز یافته است، بحث قوامیت مطرح‌شده مرد برزن در آیه مورد نظر یقیناً به معنای مدیریت خانواده است؛ زیرا در جامعه سالم و رشد یافته، معیار مدیریت سالم پیوسته و برجسته است؛ چنان‌که در یکی از احادیث، حضرت علی (ع) می‌فرماید: «لا بد للناس من امیر برأو فاجراً» یعنی در صورتی که شما یک جمع باشید، ضروری است یکی امیر باشد؛ هر چند که آن شخص فاجر هم باشد».

درباره سؤال اول از اینکه «فهم‌های افراطی و ظاهری ناشی از رویکرد سنتی مبتنی بر رسوم محلی و تأکید بر تأویل، نیز ادعا و باور به تساوی مطلق مرد و زن نتیجه رویکرد فمینیستی است که باعث زیانمندی در حوزه خانواده می‌شود» مصاحبه‌شونده‌ای - با درجه دکتری جامعه‌شناسی دینی و استاد دانشگاه - می‌گوید: «فهم ظاهری و سنتی از آیه ۳۴ سوره نساء و طرح موضوع قیمومیت مردان بر زنان به صورت مطلق در همه زمان‌ها و مکان‌ها دو پدیده هماهنگ‌اند. با این توضیح که زنان همچون متاع در اختیار مردان‌اند و مردان نیز با توجه به اینکه وظیفه تهیه نفقه خانم را به دوش دارند، حق مالکیت آنان را نیز در دست دارند. از جانب دیگر، کسانی که گرایش‌های فمینیستی دارند با تأکید بر تساوی مردان و زنان در همه ابعاد و طرح مباحث هرمنوتیکی سعی می‌کنند متون مقدس را مطابق اقتضائات زمان و مکان و با توجه به شرایط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی تفسیر و تحلیل و تجزیه کرده و حکم جدید را استخراج کنند. خلاصه، در نتیجه ارائه فهم افراطی و تفریطی از آیه مورد بحث که ظاهریان با تأکید بیشتر بر ظواهر و سنت‌گرایان با تأکید بیشتر بر ظواهر آیات و بی‌توجهی به باطن آن‌ها و فمینیست‌ها با تأکید بر تأویل بسیار گسترده در قطب مخالف همدیگر قرار گرفته‌اند - به تفسیر متعادل تر نائل نمی‌شویم که این عدم نیل به تفسیر متوسط، ما را در حوزه خانواده به طور اخص و در حوزه اجتماع بزرگ به طور اعم زیانمند کرده است؛ زیرا در افغانستان - که سال‌های متمادی درگیر جنگ‌های خانمان سوز بوده و رشد علم و دانش به سبب این نبردها افت شدید داشته - اغلب رویکردهای علمی به صورت افراطی شکل گرفته است. افزون بر این، راجع به فهم احکام آیه مورد نظر، اجماعی در بین علما با گرایش‌های متفاوت وجود نداشته است و فهم عموم مردم در افغانستان، سنتی و ظاهری بوده که در نتیجه آن شکل‌گیری مردسالاری افراطی و حاکمیت جنگ‌های متمادی در اقصی نقاط این جامعه را در پی داشته است. بر این اساس، غالباً مردان با در نظر داشتن معتقدات ظاهری، عوامل فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و نظامی بر زنان حاکمیت مطلقه داشته‌اند».

درباره سؤال از اینکه «پیامدهای ناگوار ناشی از منع تصدّی خانم‌ها در پست‌های مهم

دولتی برائرفهم نادرست از حقایق آیه مورد بحث در بخش روابط زوجین، رشد اطفال و توسعه همه جانبه جامعه چیست»، دو تن از مصاحبه‌شوندگان دیدگاه همسان داشته‌اند. یکی از ایشان که استاد و صاحب نظر در بخش جامعه‌شناسی دینی است، چنین اظهار نظر کرده است: «بdfهمی‌های ناشی از تعبیر و نداشتن درک درست از آیه مورد نظر، پیامدهای سوء و زیان باری در زمینه زندگی زناشویی به بار خواهد آورد؛ چون شالوده زندگی موفقیت‌آمیز طرفین همانا رعایت اصل اعتماد و احترام متقابل است که مردان با اعمال راهکارهای سودجویانه با توجیه مفاهیم آیه مورد بحث به نفع خود، دیگر اصل اعتماد را شاهد نخواهند بود. از سوی دیگر، اطفال نیز با مشاهده عملکرد پدر در مقابل مادرشان، رشد روانی و فکری سالم چنان که باید نخواهند داشت و هر لحظه عدم امنیت و بی‌هدف بودن زندگی را احساس خواهند کرد؛ چون ایشان دارای فطرت پاک‌اند و غالباً حالت عقب‌ماندگی ذهنی اطفال، از همین خشونت پدران نسبت به زنان یا مادران ناشی می‌شود. همچنین درس خشونت و بدرفتاری را اطفال از پدرانشان به میراث خواهند برد که بر اثر آن در آینده، فایده لازم را برای آبادانی جامعه سالم نه تنها نداشته، بلکه مضرت غیرقابل جبران خواهند داشت».

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، چنین برمی‌آید که قوامیت شوهر در شئون زناشویی و در قلمرو اغراض نوعی و عقلایی عقد ازدواج قابل تعریف است. در واقع این امر به معنای حق اطاعت مطلق برای مرد نیست و موجب توسعه دایره حقوق، طبق امیال و مطالبات او نمی‌شود، ولی در برخی از نقاط افغانستان، به ویژه نواحی جنوب و شرق، به علت حاکمیت فرهنگ سنتی و ترجیح آن بر نصوص دینی، با تمسک به آیه ۳۴ سوره نساء و فهم برداشت منفی از آن، بحث قوامیت مرد برزن مطلق و بدون قید و شرط تلقی شده است؛ امری که پیامدهای منفی و عمیقی در روابط زناشویی در پی داشته و تأثیری ناگوار بر فرایند تربیت همه جانبه فرزندان به جا می‌گذارد. باینکه شارع مقدس - طبق تفسیر و فهم صحیح از آیه

۳۴. سورة نساء. در روابط زوجین، جایگاه سرپرستی، تدبیر و حمایت از همسر و خانواده را برای شوهر مقرر کرده، بیشتر مردم و حتی شماری از علما از قوامیت مطرح در این آیه، حاکمیت و سلطهٔ مطلقهٔ مرد بر زن را برداشت کرده‌اند. این برداشت نادرست از آیهٔ ۳۴ سورة نساء در افغانستان- که مطابق همان فهم نادرست تفسیری ناشی از توجه محض به ظاهر آیه و دقت نکردن به مفاهیم باطنی آن به ویژه بی‌توجهی به روایات تفسیری اهل بیت (علیهم‌السلام) است- مردان را قشر فرادست جامعه و زنان را قشر فرودست می‌داند. نتیجهٔ چنین نگرشی ازدواج در سنین کم، ازدواج اجباری، ازدواج ناهمگون، مبادلهٔ دختران و زنان و معاملهٔ آنان در نزاع‌های قومی و قبیله‌ای توسط پدران و شوهران، شکل‌گیری رفتار مردسالارانه، برخوردهای خشونت‌آمیز، ایجاد تبعیض جنسیتی، عقب‌ماندگی ذهنی اطفال و سوق دادن فرزندان به سوی انحرافات اجتماعی است. این در حالی است که در حوزهٔ حقوق زن، شوهر مکلف به ادای آن با رعایت اصل وجوب معاشرت به معروف است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر قرآن العظیم و سبع المثانی*، دار الکتب العلمیة، بیروت، چ اول، ۱۴۱۵ ق.
۳. ابن منظور، محمد، *لسان العرب*، دار احیاء تراث العربی، بیروت، چ سوم، ۱۴۱۶ ق.
۴. ابوزهرة، محمد، *زهرة التفاسیر*، دار الفکر، بیروت، بی‌تا.
۵. اردبیلی، احمد بن محمد، *زبدة البیان فی احکام القرآن*، کتاب فروشی مرتضوی، تهران، بی‌تا.
۶. اسکندری، عبدالکریم، *تأثیر رسوم غلط بر حقوق زنان و راهکارهای بیرون رفت از آن*، انتشارات خجند، کابل، چ دوم، ۱۳۹۰ ش.
۷. افضل‌ی، محمد مهدی، «اسلام و جنسیت»، *مجموعه مقالات همایش زنان در افغانستان*، کابل، بی‌تا.
۸. امیری، فاطمه، «نیم‌نگاهی به خشونت با زنان در خانواده»، *حقوق زنان*، ش ۱۳۹۳ ش.
۹. بستان، حسین، *اسلام و جامعه‌شناسی خانواده*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۳ ش.
۱۰. ترمانینی، عبدالسلام، *الزواج عند العرب فی الجاهلیة و الإسلام*، المجلس الوطنی للثقافة و الفنون و الآداب، کویت، ۱۹۸۸ م.

۱۱. جمعی از محققان، «مجموعه مقالات همایش خشونت در خانواده»، جامعه المصطفی العالمیه - نمایندگی افغانستان، کابل، ۱۳۹۵ ش.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، *زن در آیین جلال و جمال*، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۹۳ ش.
۱۴. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة الى تحصیل مسائل الشریعة*، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، قم، ۱۴۰۹ ق.
۱۵. حسینی مراغی، عبدالفتاح، *العناوین الفقہیة*، مؤسسه النشر الإسلامی، قم، ۱۴۱۷ ق.
۱۶. حسینی، سید عبدالله، *خشونت در خانواده*، نشر تمدن، کابل، چ اول، ۱۳۹۶ ش.
۱۷. حکمت، محمد آصف، *جریان‌شناسی فمینیسم در جمهوری اسلامی افغانستان*، مؤسسه فرهنگ و دانش، تهران، ۱۳۸۸ ش.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الألفاظ فی غریب القرآن*، دار الشامیة، بیروت، چ اول، ۱۴۱۲ ق.
۲۰. رحمتی، محمدصادق، *روان‌شناسی اجتماعی معاصر*، انتشارات خجند، کابل، بی تا.
۲۱. رضا، محمد رشید، *تفسیر المنار*، دار المعرفة، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
۲۳. زحیلی، وهبة، *التفسیر المنیر فی العقیدة والشریعة والمنهج*، دار الفکر المعاصر، بیروت، ۱۴۱۸ ق.
۲۴. زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف الحقائق الروامض التنزیل و عیون العقاویل فی وجوه التأویل*، دار صادر، بیروت، چ اول، بی تا.
۲۵. ساروخانی، باقر، *درآمدی بردائرة المعارف علوم اجتماعی*، دفتر پژوهش‌های مؤسسه کیهان، بی جا، ۱۳۸۰ ش.
۲۶. سالاری فرد، محمدرضا، *خانواده در نگرش اسلام و روان‌شناسی*، سمت، تهران، ۱۳۸۴ ش.
۲۷. ساوجی، مریم، *حقوق زن در اسلام و خانواده*، انتشارات بیهقی، کابل، ۱۳۸۵ ش.
۲۸. سمرقندی، نصر بن محمد، *تفسیر السمرقندی*، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۶ ق.
۲۹. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *الدرر المشور فی تفسیر بالمأثور*، کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ ق.
۳۰. شرفی، حسین، «شهید مطهری و حقوق زن در اسلام»، *پژوهش‌های قرآنی*، شماره ۱۷ و ۱۸، ۱۳۷۸ ش.
۳۱. شریف القریشی، باقر، *نظام خانواده در اسلام (بررسی تطبیقی)*، ترجمه لطیف راشدی، سازمان تبلیغات سازمانی، تهران، ۱۳۷۴ ش.
۳۳. صالحی، ابراهیم و دیگران، «بررسی عوامل مؤثر بر خشونت مردان نسبت به زنان در استان مازندران»، *مجله علوم تربیتی و روان‌شناسی*، شماره ۲، شهریور ۱۳۸۴ ش.

۳۴. صدیقی، خواجه ذبیح الله، *آسیب شناسی اجتماعی*، نشر سعید، کابل، ۱۳۹۶ ش.
۳۵. طاهری، سید حبیب الله، «اسلام، زن و جستار تازه»، *فصلنامه آفاق*، سال چهارم، شماره ۱۱ و ۱۲، ۱۳۸۷ ش.
۳۶. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه محمد باقر موسوی، انتشارات اسلامی، قم، بی تا.
۳۷. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، نور وحی، قم، ۱۳۸۸ ش.
۳۸. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، ناشر مرتضوی، تهران، چ سوم، ۱۳۷۵ ش.
۳۹. علاسوند، فریبا، *زن در اسلام*، نشر هاجر، قم، چ اول، ۱۴۰۰ ش.
۴۰. علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام*، جامعه بغداد، بغداد، چ دوم، ۱۴۱۳ ق.
۴۱. عمید، حسن، *فرهنگ فارسی عمید*، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۵ ش.
۴۲. غبار، میر غلام محمد، *افغانستان در مسیر تاریخ*، نشر سعادت، کابل، ۱۳۹۶ ش.
۴۳. فاضلی، خدام حسین، *حقوق زن از دیدگاه اسلام و قوانین افغانستان*، جامعه مصطفی العالمیه - نمایندگی افغانستان، کابل، چ اول، ۱۳۹۴ ش.
۴۵. فرهنگ، میر محمد صدیق، *افغانستان در پنج قرن اخیر*، نشر میوند، کابل، ۱۳۸۲ ش.
۴۶. فضل الله، سید محمد حسین، «گفتگو با آیت الله سید محمد حسین فضل الله»، ترجمه محمدرضا ایروانی، *مجله بینات*، شماره ۱۸، ۱۳۷۷ ش.
۴۷. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحيط*، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ ق.
۴۸. قابل، احمد، *احکام بانوان در شریعت محمدی*، شریعت عقلانی، بی جا، ۱۳۹۲ ش.
۵۰. قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، دار الشروق، بیروت، چ سی و پنجم، ۱۴۳۵ ق.
۵۱. کاتب، فیض محمد، *سراج التواریخ*، نشر عرفان، تهران، ۱۳۸۶ ش.
۵۲. کاشانی، علاءالدین، *بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع*، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۳۹۴ ق.
۵۳. کوئین، بروس، *درآمدی بر جامعه شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، نشر فرهنگ معاصر، تهران، ۱۳۷۱ ش.
۵۵. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *تفسیر نمونه*، دار الکتب الاسلامیه، تهران، چ دهم، ۱۳۷۱ ش.
۵۶. ناصری داودی، عبدالمجید، *مجموعه مقالات همایش زنان در افغانستان*، انتشارات رسالت، کابل، بی تا.
۵۷. نجفی، محمد حسن، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چ هفتم، بی تا.

بررسی تطبیقی آموزه‌های اخلاقی نهج البلاغه با نظام‌های اخلاقی غرب

محَمَّد سبحانی نیا^۱

چکیده

سه نظریه اخلاقی؛ فضیلت‌گرایی، غایت‌انگاری و وظیفه‌گرایی در فلسفه اخلاق برای تعیین ملاک ارزش فعل اخلاقی مطرح شده است. سؤال اصلی پژوهش حاضر این است که گزاره‌های اخلاقی نهج البلاغه با کدامیک از موارد یاد شده، سازگارتر است؟ در این راستا، عرضه نظریات رائج در فلسفه اخلاق بر نهج البلاغه به عنوان یکی از منابع اصیل تفکر اسلامی، در ترسیم نظام اخلاقی اسلام راهگشاست. مقاله حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، با توجه به کلام امیرالمومنین (علیه السلام)، سرنخ‌هایی از فهم هنجارهای اخلاقی اسلام را ارائه کرده است. در فرایند تحقیق از گزاره‌های متعدد در نهج البلاغه، نظریه تلفیقی «غایت‌انگاری فضیلت بنیاد» به دست می‌آید. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد غایت مورد نظر آن حضرت (علیه السلام)، توحید حضوری و انقطاع الی الله است که از نظر مصداق، با هیچ‌یک از دیدگاه‌های غایت‌گرایی رائج، قابل انطباق نیست.

کلیدواژه‌ها: غایت‌گرایی، وظیفه‌گرایی، فضیلت‌گرایی، نهج البلاغه، اخلاق هنجاری اسلام.

مقدمه

اهمیت اخلاق در نظام‌های آموزشی و پرورشی امری بدیهی و غیرقابل انکار است؛ چراکه اخلاق یکی از ارکان اساسی فرهنگ بشری را تشکیل می‌دهد. از این رو، این موضوع از دیرباز در فرهنگ اسلامی مورد توجه بوده و یکی از اهدافی است که به صراحت در تعالیم مقدس پیامبر اسلام ﷺ از آن با عنوان تتمیم مکارم و فضایل اخلاقی یاد شده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶ / ۲۱۰). نظریه‌های اخلاقی عمده‌ترین چالش موجود در مباحث اخلاق‌اند که در پی پاسخی مستدل و تبیینی خردپذیر برای چرایی ارزش‌ها و الزامات اخلاقی هستند. در حوزه اخلاق هنجاری، سه نظریه یا مکتب مهم اخلاقی فضیلت‌گرایی، غایت‌انگاری و وظیفه‌گرایی ظهور کرده است (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۴۵). از آنجا که هیچ مکتب اخلاقی‌ای نمی‌تواند بدون نظریه اخلاقی باشد، این سؤال مطرح می‌شود که کدام یک از نظریه‌های رایج؛ یعنی دیدگاه‌های غایت‌گرا، وظیفه‌گرا و فضیلت‌گرا به آموزه‌های علوی نزدیک‌تر است؟ در واقع، پژوهش حاضر در پی یافتن چگونگی نسبت آموزه‌های علوی در حوزه اخلاق با این سه دیدگاه از مباحث حوزه اخلاق هنجاری است و نیز بررسی این نکته مهم که سوگیری آموزه‌های اخلاقی نهج‌البلاغه ناظر به چیست: غایت، وظیفه یا فضیلت؟

اهمیت پژوهش

از آنجا که ترسیم شفاف و منطقی اهداف مورد نظر در هر نظام اخلاقی مستلزم مدل و الگویی است، نگارنده به کسی (امیرالمؤمنین، علی علیه السلام) رجوع کرده است که اخلاق یکی از کلیدواژه‌های شناخت شخصیت اوست و همچنین بخش قابل توجهی از سخنان ایشان در کتاب گران سنگ نهج‌البلاغه را حکمت عملی و اخلاق تشکیل می‌دهد. اگرچه نگاه اخلاقی مبتنی بر نهج‌البلاغه را نمی‌توان در چارچوبی برآمده از مکاتب و دیدگاه‌های رایج اخلاقی‌ای که امروزه می‌شناسیم، قرار داد. توجه به مضامین مقولات اخلاقی موجود در این کتاب می‌تواند سرنخ‌هایی از فهم هنجارهای اخلاقی دین پیش‌رو بنهد. فهم نظام

اخلاقی مبتنی بر نهج البلاغه از آن رو مهم است که این کتاب «أخ القرآن» و امیرالمؤمنین (علیه السلام) معتبرترین مفسر قرآن و نزدیک‌ترین صحابی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است. اهمیت این مسئله از یک سو و نبود پژوهشی بر پایه نهج البلاغه از سوی دیگر، انجام چنین پژوهشی را ضروری می‌سازد.

پیشینه پژوهش

درباره مکاتب و رویکردهای اخلاق‌هنجاری، پژوهش‌های بسیاری صورت گرفته که البته بیشتر معطوف به نقد این مکاتب و رویکردهاست؛ از جمله:

- سعیدی و دیگران (۱۳۹۷) در مقاله «شاخص‌های وظیفه‌گرایی اخلاقی در مکتب اخلاقی امیرمؤمنان (علیه السلام)» شاخص‌هایی برای شناخت وظیفه مطرح کرده است؛ مانند: توجه به قاعده زرین، پاسداشت پایبندی به اصل کیفیت استخدام وسیله، وجود قواعد مطلق اخلاقی (صداقت، وفای به عهد، امانت‌داری)، اصل عدالت و اصل حق‌طلبی.

- شهریاری، هاشمی‌پیکرو دیبا (۱۳۹۷) در مقاله «سبک تفکر اخلاقی در نهج البلاغه و دلالت‌های تربیتی آن» نشان داده‌اند که امام علی (علیه السلام) ملاک بایستگی و نبایستگی یک عمل را در پیامدها و نتایج آن دانسته است؛ در نتیجه نگارندگان مقاله غایت‌گرایی توحیدی را مطرح کرده‌اند.

- پاشایی (۱۳۹۶) در مقاله «غایت در فلسفه اخلاق؛ منظری قرآنی» فوز را بالاترین و آخرین غایت قرآنی قلمداد کرده است.

- فقیهی و حسنی (۱۳۹۶) در مقاله «هدف غایی تربیت اخلاقی در قرآن از منظر تفسیر المیزان» عناوین «هدایت»، «عبادت»، «سعادت»، «فوز» و «فلاح»، «رحمت»، «قرب» و «رضوان الهی» در قرآن کریم را مشیر به هدف واحد نهایی دانسته‌اند.

- حسینی‌زاده (۱۳۹۹) در مقاله «غایت تربیت از دیدگاه اسلامی» رضوان الهی را به عنوان هدف غایی تربیت اسلامی معرفی کرده است.

روش پژوهش

پژوهش حاضر از نظر هدف بنیادی است؛ چراکه در پی کشف حقیقت اخلاق

هنجاری در آموزه‌های دینی است و می‌کوشد به مجموعه دانش موجود درباره اخلاق هنجاری بیفزاید. همچنین این پژوهش از نظر روش، توصیفی - تحلیلی است؛ چراکه هدف آن توصیف دیدگاه‌های مختلف مکاتب اخلاقی و سبک تفکر اخلاقی امام علی علیه السلام است.

۱. مفاهیم نظری بحث

۱-۱. نظریه فضیلت‌گرایی

فضیلت در لغت به معنای رجحان، برتری، فزونی، مزیت و صفت نیکو در مقابل رذیلت است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱/ ۲۷۷). فضیلت‌گرایی که از جمله نظریه‌های واقع‌گرا در فلسفه اخلاق است، در گذشته از سوی فلاسفه بزرگی چون سقراط، افلاطون و ارسطو به اشکال مختلف تبیین شده است. همچنین بسیاری از عالمان اسلامی مانند مسکویه (بی‌تا: ۵۳)، فارابی (۱۳۶۴: ۲۳)، ملامهدی نراقی (بی‌تا: ۳۶) و ملااحمد نراقی (۱۳۷۷: ۱۷) و ... بر نظام فضیلت‌محوری در اخلاق اسلامی تأکید کرده‌اند.

«اخلاق فضیلت‌محور کوشش می‌کند تا فارغ از اینکه روایی یا ناروایی اخلاقی را مبتنی بر وظیفه اخلاقی یا آثار و نتایج مترتب بر فعل در نظر بگیرد، «فرد فضیلت‌مند» تربیت کند» (بهرامی، ۱۳۹۷: ۱۳۷). اخلاق فضیلت به جای سخن گفتن درباره افعال، از اشخاص، انگیزه‌ها، نیت‌ها و ویژگی‌های مَنشی فاعل سخن می‌گوید. امروزه نظریه‌های فضیلت‌گرایان در حوزه اخلاق چنان پرشمار و متنوع است که می‌توان گفت: اخلاق فضیلت ماده‌ای برای نظریه‌های متنوع و متعدد است، اما نقطه محوری‌ای که همه فضیلت‌گرایان سنتی و مدرن را، به رغم همه اختلافاتشان، زیر یک چتر گرد آورده و از دیگر نظریه‌ها متمایز می‌سازد، اهتمام به فضیلت در اخلاق است. البته اهتمام به فضیلت در ساختار نظریه‌ها به دو صورت کلی رخ می‌نماید:

الف) نظریه‌هایی که فضیلت را به عنوان موضوع اخلاق در نظر می‌گیرند (فضیلت موضوع). موضوع اخلاق در این نظریه‌ها ملکات نفسانی است. اخلاق فضیلت سنتی

عموماً چنین نگاهی به فضایل دارد.

ب) نظریه‌هایی که فضیلت را به عنوان معیار رفتار اخلاقی مطرح می‌کنند (فضیلت معیار). این دیدگاه در بیشتر نظریه‌های اخلاق فضیلت مدرن به چشم می‌خورد (میرصانع و صادقی، ۱۳۹۸: ۳۱).

شاخصه‌های فضیلت‌گرایی

هرچند برای فضیلت‌گرایی در اخلاق تفسیرهای گوناگونی بیان شده است، می‌توان برای اخلاق فضیلت ویژگی‌ها و شاخص‌هایی عام بیان کرد که موجب تمایز این رویکرد از نگرش‌های رقیبی مانند: وظیفه‌گرایی، سودگرایی و قراردادگرایی بشود. این شاخصه‌ها عبارت‌اند از:

الف) تأکید بر ملکات درونی

بعضی از فضیلت‌گرایان بر پرورش خصایص درونی و منش‌ها، ملکات، احساسات و عواطف و به طور کلی فضایل تأکید می‌کنند. آنان ارزش را تنها در عامل می‌بینند و نه در عمل و در نتیجه عمل؛ چراکه انسان را به اعمال بیرونی و ظاهری؛ یعنی اعمال جوارحی محدود نمی‌دانند؛ بلکه بیش از اعمال جوارحی به ساحت‌های درونی و باطنی اهمیت می‌دهند. به طور کلی در تحلیل مفهوم فضیلت، عنصر اصلی آن را ملکه بودن دانسته‌اند و از آن به ملکه نفسانی، ملکه عقلی، ملکه انگیزشی و ملکه‌ای برای ترجیح یا عمل تعبیر کرده‌اند (خزاعی، ۱۳۸۹: ۶۵). در فلسفه اسلامی نیز در تعریف خلق از ملکه نفسانی سخن می‌گویند که افعال به سهولت و بدون نیاز به تأمل و فکر از آن صادر می‌شود (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۰۱). حال اگر این ملکات منشأ خیرات و افعال زیبا و درست شوند، فضیلت و اگر منشأ شرور و افعال نادرست شوند، رذیلت هستند (فارابی، ۱۴۰۵: ۲۴).

بر این اساس، فضایل کمال ذاتی نیستند؛ بلکه حداقل تا حدی با تعلیم و ممارست یا موهبت الهی کسب می‌شوند (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۱۴۰)؛ چنان‌که ارسطو می‌گوید: فضایل ناشی از طبیعت ما نیستند؛ بلکه نتیجه عادت‌اند؛ یعنی شخص از طریق اعمال

فضیلت‌آمیز مثلاً اعمال عادلانه عادل می‌شود. بدین سان از نظر ارسطو رفتارها ملکات و سیرت آدمی را می‌سازند (ارسطو، ۱۳۷۸: ۵۴۰۴۳). به علت اکتسابی بودن فضایل است که از نظر برخی، اخلاق مبتنی بر فضیلت فقط منحصر به داوری درباره اشخاص نیست؛ بلکه از راهنمایی کردار اخلاقی نیز سخن می‌گوید (هولمز، ۱۳۸۵: ۷۰). فضایل مستلزم گرایش به انجام اعمالی خاص در اوضاع و احوالی خاص هستند (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۱۴۰). بنابراین ویژگی اخلاق فضیلت این است که از نقش فاعل اخلاقی بر مبنای منش اخلاقی دفاع می‌کند و نه بر مبنای نتیجه یا قواعد اخلاقی.

ب) توجه به انگیزه‌ها و احساسات درونی فاعل اخلاقی

اخلاق فضیلت برای اموری که در پس رفتارهای اخلاقی نهفته‌اند، اهمیت اساسی و بنیادین قائل می‌شود؛ از این رو می‌توان از انگیزه‌ها، احساسات و اندیشه‌هایی که در ورای اعمال قرار دارند، سؤال کرد. این امر فضای اخلاقی را گسترش می‌دهد و تنها به حوزه رفتار خارجی محدود نمی‌کند. براساس این دیدگاه، افزون بر انجام کار درست، داشتن انگیزه و میل شایسته نیز در انجام کار ضروری است: «برخی اخلاقی را اخلاق فضیلت می‌دانند که بر مبنای انگیزه‌ها و باورها مبتنی باشد؛ باور و انگیزه‌ای که منشأ صدور افعال خارجی است» (دبیری، ۱۳۸۹: ۱۶). بنابراین دیدگاه «فاعل مبنا» می‌توان فاعل اخلاقی را بدون نیاز به توجیهی سعادت‌گرایانه به نحوی پایه‌ای و مبنایی مورد ارزیابی اخلاقی قرار داد. مایکل اسلات که از مدافعان سرسخت این نظریه است، می‌گوید: «ارزیابی اخلاقی بودن یک رفتار ناشی از ارزیابی (انگیزه‌ها و یا ویژگی‌های منش) فاعل آن خواهد بود. احکامی که در خصوص سعادت هستند، به نوبه خود یا از مدّعیاتی که راجع به رفتار درست و فضیلت است، استنتاج شده‌اند و یا اینکه مستقل از آن مدّعیات می‌باشند» (دبیری، ۱۳۸۹: ۱۱). به عبارت دیگر، خوبی و ارزش افعال براساس ارزش‌ها و نیات درونی فاعل محاسبه می‌شود و ارزشمندی فعل به ارزشمندی فاعل بستگی دارد. زگزبسکی نیز مانند اسلات معتقد است که «یک عمل آن‌گاه عملی با فضیلت است که در تبعیت از انگیزه‌های درونی باشد» (میرصانع و صادقی، ۱۳۹۸: ۳۳).

ج) تأکید بر اسوه‌ها و الگوهای اخلاقی

یکی دیگر از شاخصه‌های فضیلت‌گرایی اخلاقی را می‌توان تأکید بر اسوه‌ها و الگوهای اخلاقی دانست. الگوی اخلاقی همواره مورد نظر فضیلت‌گرایان اخلاقی بوده است. فرانکنا الگوهای اخلاقی را راه‌های بودن می‌داند و نه عمل کردن و از این طریق، این مسئله را با اخلاق فضیلت مرتبط می‌داند. از نظراو، داشتن اسوه اخلاقی به معنای این است که درصدد برآیم اشخاصی با ویژگی‌های اسوه اخلاقی شویم (فرانکنا، ۱۳۸۳: ۱۴۸).

پس از بیان شاخصه‌های نظریه فضیلت‌گرایی، به این سؤال اساسی پرداخته می‌شود که آیا می‌توان اخلاق فضیلت را به مکتب اخلاقی امام علی علیه السلام استناد داد؟ برای رسیدن به پاسخ باید شاخصه‌های اصلی اخلاق فضیلت و سازگاری این شاخصه‌ها با مؤلفه‌های اخلاق علوی را بررسی کرد.

فضیلت‌گرایی مورد تأیید نهج البلاغه

چنان‌که پیش از این آمد، یکی از شاخصه‌های فضیلت‌گرایی تأکید بر ملکات درونی است. در نهج البلاغه این موضوع به وضوح دیده می‌شود. در این کتاب شریف از روح انسان که محل استقرار ملکات است، با تعابیر مختلفی مانند لب، صدر، فؤاد و نفس یاد شده است. هرچند هریک از این واژه‌ها تفاوت‌هایی لطیف و دقیق در کاربرد و معنا دارند، این امر در بحث چندان تفاوتی ایجاد نمی‌کند؛ چراکه همه بر یک امر درونی دلالت می‌کنند که در اخلاق فضیلت از آن به شخصیات و ملکات فاعل تعبیر می‌شود. از نگاه امیرالمؤمنین علیه السلام رفتارها، هم برخاسته از قلب و شخصیات هستند و هم مؤثر بر آنچه در ادامه به آن‌ها پرداخته می‌شود:

در برخی از سخنان حضرت علیه السلام در نهج البلاغه، رفتارهای انسانی به قلب و شخصیت آدمی نسبت داده شده؛ به گونه‌ای که قلب عامل اصلی بروز رفتارها دانسته شده است. امام علیه السلام حدیثی از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله نقل کرده است که «لَا يَسْتَقِيمُ إِيْمَانُ عَبْدٍ حَتَّى يَسْتَقِيمَ قَلْبُهُ وَ لَا يَسْتَقِيمُ قَلْبُهُ حَتَّى يَسْتَقِيمَ لِسَانُهُ»؛ ایمان هیچ بنده‌ای صاف و استوار نخواهد شد تا قلبش صاف شود و هیچ‌گاه قلبش صاف و استوار نمی‌شود تا زبانش چنین

گردد (خطبه ۱۷۶). ایشان جای دیگری می فرماید: «أَلَا وَإِنَّ مِنَ الْبَلَاءِ الْفَاقَةَ، وَأَشَدُّ مِنْ الْفَاقَةِ مَرَضُ الْبَدَنِ، وَأَشَدُّ مِنْ مَرَضِ الْبَدَنِ مَرَضُ الْقَلْبِ»؛ بدانید که یکی از بلاها تهیدستی است و بدتر از تهیدستی بیماری تن است و بدتر از بیماری تن بیماری دل است (حکمت ۳۸۸).

نهج البلاغه از تأثیر افعال بر قلب نیز سخن گفته است؛ چنان که در این باره می توان به حیات و مرگ قلب اشاره کرد. امام علی (ع) بعضی از امور مانند تلاوت قرآن را موجب زنده شدن قلب دانسته و می فرماید: تَعَلَّمُوا الْقُرْآنَ فَإِنَّهُ أَحْسَنُ الْحَدِيثِ، وَتَفَقَّهُوا فِيهِ فَإِنَّهُ رِبِيْعُ الْقُلُوبِ، وَاسْتَشْفَوْا بِنُورِهِ فَإِنَّهُ شِفَاءُ الصُّدُورِ (خطبه ۱۱۰)؛ قرآن را بیاموزید که بهترین کلام هاست. در آیاتش خوب بیندیشید که همانند باران بهار قلب ها را احیا می کند و از نور قرآن شفا بگیرید که دل ها را شفا می دهد. آن حضرت علی (ع) برخی از کارها را موجب نابودی قلب برشمرده است: مَنْ كَثُرَ كَلَامُهُ كَثُرَ خَطْوُهُ وَمَنْ كَثُرَ خَطْوُهُ قَلَّ حَيَاؤُهُ وَمَنْ قَلَّ حَيَاؤُهُ قَلَّ وَرَعُهُ وَمَنْ قَلَّ وَرَعُهُ مَاتَ قَلْبُهُ وَمَنْ مَاتَ قَلْبُهُ دَخَلَ النَّارَ (حکمت ۳۴۹)؛ هر که سخنش بسیار باشد، خطاهایش بسیار و هر که خطایش افزون تر، حیایش کمتر و هر که حیایش کم باشد، پارسایی اش اندک بود و هر که پارسایی اش اندک باشد، قلبش بمیرد و هر که قلبش بمیرد، به آتش دوزخ داخل گردد.

بر این اساس از نگاه امیرالمؤمنین علی (ع) میان درون و برون و میان روح و عمل رابطه ای دوسویه وجود دارد که نمی توان یکی را انکار کرد یا برای آن جنبه فرعی قائل شد. این رابطه دوسویه حاکی از تأثیر و تأثر این دو بُعد در وجود آدمی است. قلب و درون انسان از این نظر دارای اهمیت است که شامل تمام اموری است که ریشه رفتار انسانی به شمار می آید. رفتار و کنش انسان نیز از این نظر اهمیت دارد که مهم ترین نشانه برای شناخت قلب و مهم ترین ابزار برای تغییر آن است. در واقع، اهمیت رفتار در طول قلب است و نه در عرض آن. چنان که آمد، یکی دیگر از شاخصه های فضیلت گرایی توجه به انگیزه ها و احساسات درونی فاعل اخلاقی است. در مکتب اخلاقی امام علی (ع) افزون بر حُسن فعلی، عنصر نیت، قصد و انگیزه فاعل نیز مورد توجه قرار گرفته است؛ برای نمونه: «فَاعِلُ

الْخَيْرِ خَيْرٌ مِنْهُ وَفَاعِلُ الشَّرِّ شَرٌّ مِنْهُ» (حکمت ۳۲)؛ نیکوکار از کار نیک بهتر و بدکار از کار بد بدتر است. همچنین ایشان جای دیگری می‌فرمایند: «سَيِّئَةُ تَسْوِئِكَ خَيْرٌ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ حَسَنَةِ تُعْجِبُكَ» (حکمت ۴۶)؛ گناهی که تو را پشیمان کند، بهتر از کار نیکی است که تو را به خودپسندی وادارد. محور این دو روایت فاعل فعل اخلاقی است و نه فعل اخلاقی. آن حضرت علیه السلام نیت را شالوده عمل دانسته و می‌فرماید: «الْيَتِيَّةُ أَسَاسُ الْعَمَلِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۳: ۳۵)؛ قصد و انگیزه اساس عمل انسان است. به طبع ارزش روبناها نیز براساس قصد و انگیزه محاسبه می‌شود.

به نظر امیرمؤمنان علیه السلام بسیاری از مشکلات، بلایا و گرفتاری‌های زندگی نتیجه نیت است. نیت‌های بد موجب جذب خشم الهی می‌شود؛ چنان‌که یهودیان و قوم ثمود چنین کردند و با نیت زشت و بد خویش دنیا را برای خود دوزخ ساختند. از این رو، امام علیه السلام هشدار می‌دهد و می‌فرماید: «إِذَا فَسَدَتِ الْيَتِيَّةُ وَقَعَتِ الْبَلِيَّةُ»؛ هرگاه نیت فاسد شود، بلا و گرفتاری پیش می‌آید (تمیمی آمدی، ۱۴۱۳: ۱۱۴).

یکی از شاخصه‌های اخلاق فضیلت تأکید بر اسوه‌های اخلاقی است. در آموزه‌های علوی به پیروی از الگوهای اخلاقی تأکید شده است؛ چنان‌که امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَانَ فِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَافٍ لَكَ فِي الْأُسْوَةِ... فَتَأَسَّ بِنَبِيِّكَ الْأَطْيَبِ الْأَظْهَرِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَإِنَّ فِيهِ أُسْوَةً لِمَنْ تَأَسَّى وَعَزَاءٌ لِمَنْ تَعَزَّى وَأَحَبُّ الْعِبَادِ إِلَى اللَّهِ الْمُتَأَسِّي بِنَبِيِّهِ وَالْمُقْتَصِّ لِأَثَرِهِ» (خطبه ۱۶۰)؛ پس به پیامبر پاکیزه و پاکت اقتدا کن که راه و رسم او الگویی است برای الگوبرگزینی و مایه فخر و بزرگی است برای کسی که خواهان بزرگواری باشد. محبوب‌ترین بنده نزد خدا کسی است که از پیامبرش پیروی کند و گام بر جایگاه قدم او نهد. ایشان جای دیگری می‌فرماید: «وَأَقْتَدُوا بِهَدْيِ نَبِيِّكُمْ فَإِنَّهُ أَفْضَلُ الْهَدْيِ وَاسْتَنْوُوا بِسُنَّتِهِ فَإِنَّهَا أَهْدَى السُّنَنِ» (خطبه ۱۱۰)؛ از راه و رسم پیامبران پیروی کنید که بهترین راهنمای هدایت است و رفتارشان را با روش پیامبر صلی الله علیه و آله تطبیق دهید که هدایت‌کننده‌ترین روش هاست.

با توجه به آنچه بیان شد، در آموزه‌های علوی تمام شاخصه‌های اصلی اخلاق

فضیلت دیده می‌شود؛ از این رو می‌توان آن را مهر تأییدی از سوی حضرت ﷺ بر نظریه فضیلت موضوع دانست.

فضیلت‌گرایی و روایات عمل‌محور در نهج‌البلاغه

در نگاه فضیلت‌گرایانه، اعمال انسان تابعی از منش و ملکات انسان است و سعادت و شقاوت را ملکات، به عنوان محور زیست اخلاق، رقم می‌زند.

ممکن است گفته شود: در نهج‌البلاغه شواهدی وجود دارد که رفتار و عمل آدمی را بر ملکات نفسانی مقدم می‌شمارد؛ مانند روایاتی که بر تجسم اعمال دلالت می‌کند که در این صورت، اخلاق در مکتب علوی به عمل محوری و اصالت اعمال آدمی متمایل است و سنخیتی با فضیلت‌گرایی ندارد. امیرالمؤمنین ﷺ می‌فرماید: «أَعْمَالُ الْعِبَادِ فِي عَاجِلِهِمْ، نُصَبُ أَعْيُنُهُمْ فِي آجَلِهِمْ» (حکمت ۷)؛ اعمال بندگان در این جهان زودگذر در برابر چشمان آن‌ها، در آن جهان (پایدار) است. این کلام امام ﷺ به روشنی به تجسم اعمال در قیامت اشاره می‌کند و یادآور کلام آسمانی است که می‌فرماید: «يَوْمَ تَجْدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا» (آل عمران / ۳۰)؛ روزی که هر شخصی هر کار نیکو کرده همه را پیش روی خود حاضر بیند و نیز آنچه بد کرده، آرزو کند که ای کاش میان او و کار بدش به مسافتی دور جدایی بود. در نگاه نخست چنین به نظر می‌رسد که از دیدگاه نهج‌البلاغه، خوبی افعال بر خوبی منش‌ها و خصلت‌های اخلاقی مقدم است.

در پاسخ می‌توان گفت: اگرچه بخشی از آموزه‌های علوی، مانند آیات قرآنی ناظر به هدایت انسان به سوی اعمال و رفتارهای صحیح است، اما این اعمال و رفتارهای اخلاقی در حقیقت برای رسیدن انسان به سطح عمیق‌تر اخلاق؛ یعنی تزکیه و طهارت درون، آراسته شدن به ملکات و فضایل و رهایی از پستی‌ها و رذائل اخلاقی است. تعبیر «ایمان و عمل صالح» به نحوی بر همان ملکات و فضایل اخلاقی تأکید دارد و تعبیر باز شده و بسط یافته‌ای است که نشان‌دهنده صلاح باطن و پاکی قلب انسان است و در حقیقت به علّت وضوح و تسهیل نیل به آن، به عوامل سازنده‌اش (ایمان و عمل صالح)

اشاره شده است (صدر، ۱۳۹۱: ۴۷). علامه طباطبایی می‌گوید: «آثار مترتب بر اعمال، اعم از ثواب و عقاب الهی در حقیقت مترتب بر حالات و ملکاتی هستند که قلب انسان از طریق اعمال آن‌ها را کسب کرده است؛ چنان‌که در آیه ﴿وَلَكِنْ يُؤْخَذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبُكُمْ﴾ (بقره / ۲۲۵)؛ به آنچه در دل دارید مؤاخذه خواهد کرد» (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۶ / ۳۷۶) به آن اشاره شده است. به اعتقاد ایشان، براساس این آیه خداوند جز قلب به چیز دیگری کار ندارد (همان، ۲ / ۲۲۵). به عبارت دیگر، انسان در قیامت به صورت همان ملکات اخلاقی‌ای که منشأ پیدایش اعمال و رفتارهای او هستند، مجسم می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۹۱).

۲-۱. نظریه وظیفه‌گرایی

وظیفه‌گرایی یکی از سه نظریه مشهور و مهم در عرصه اخلاق هنجاری است که در مقابل دو نظریه دیگر، فضیلت‌گرایی و غایت‌گرایی، قرار می‌گیرد. براساس این دیدگاه، ارزش یک عمل به نتیجه و آثار آن بستگی ندارد، اصول هدایت‌کننده عمل همان ماهیت اخلاق است و فضایل ناشی از اصول هستند. از نظر معتقدان به وظیفه‌گرایی، «در خود عمل وجوه خاص ارزشی‌ای وجود دارد که بدون ملاحظه نتیجه غیر اخلاقی آن واجد اهمیت است» (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۴۶-۴۷). برای مکتب وظیفه‌گرایی اخلاقی تقریرهای متعددی وجود دارد که مهم‌ترین آن‌ها نظریه کانت است. او می‌گوید: «هر فردی باید برطبق وظیفه و به انگیزه ادای وظیفه اخلاقی خود رفتار کند. کارهایی که مخالف وظیفه‌اند، گرچه به ظاهر سودمند باشند، لیکن به لحاظ اخلاقی نادرست و بی‌ارزش‌اند» (کانت، ۱۳۶۹: ۱۲-۳۴).

بعضی از محققان با بررسی متن نهج البلاغه وجود برخی شاخص‌ها برای شناخت وظیفه در این کتاب را دلیل وظیفه‌گرایی اخلاق در مکتب اخلاقی امام علی علیه السلام دانسته‌اند (سعیدی و دیگران، ۱۳۹۷: ۶۱-۸۲). آنان از جمله به قاعده زرین اشاره کرده‌اند که به نظر گنسلر، عام‌ترین قاعده زندگی و مورد قبول همه ادیان است (اسلامی،

۱۳۸۶: ۲۹). محققان یادشده، قاعدهٔ زرّین را براین سخن حضرت در خطاب به امام حسن علیه السلام تطبیق داده‌اند که می‌فرماید: پسرکم، خود را میان خویش و دیگری میزان بشمار؛ پس آنچه برای خود دوست می‌داری، برای دیگران هم دوست بدار و آنچه تورا خوش نیاید، برای او ناخوش بشمار (نامهٔ ۳۱).

بعضی از محققان نیز مستند وظیفه‌گرایی را این کلام امیرالمؤمنین علیه السلام می‌دانند که فرموده است: «إلهی ما عَبَدْتُكَ خَوْفًا مِنْ نَارِكَ وَلَا طَمَعًا فِي جَنَّتِكَ بَلْ وَجَدْتُكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ فَعَبَدْتُكَ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۱ / ۱۴)؛ خدایا، من تورا از سرترس از جهنّم و از سر طمع به بهشت عبادت نمی‌کنم؛ بلکه چون تورا شایستهٔ عبادت یافتم، عبادت می‌کنم. ایشان نوشته‌اند: «برای انسان‌های بلندمرتبه‌ای چون علی بن ابی طالب علیه السلام وظیفه‌گرایی پایه و اساس است. تنها محرّک عمل اخلاقی او وظیفهٔ بندگی است: «وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك» و برای افراد متوسط شوق پاداش و بهشت: «طمعاً للجنة» و برای سایرین هم همان ترس از عذاب: «خوفاً من نارك» (صادقی، ۱۳۷۷: ۲۴۹-۲۵۰).

نقد وظیفه‌گرایی اخلاقی بر مبنای نهج البلاغه

نخست اینکه با توجه به صراحت روایاتی که بردیدگاه غایت‌گرایی دلالت دارند، نمی‌توان وظیفه‌گرایی را دیدگاه اصیل و نهایی حضرت علیه السلام در تفکر اخلاقی دانست. موارد مطرح‌شده حدّاکثر می‌توانند نقش واسطه‌ای یا مقدماتی در نیل به غایت‌گرایی داشته باشند. وجود باید‌ها و نبایدهایی الهی در متون دینی و از جمله نهج البلاغه را نیز نمی‌توان دلیلی بروظیفه‌گرایی دانست؛ چراکه بسیاری از این الزامات برای راهنمایی انسان در مسیر اصلاح نفس و آراستگی آن به فضایل و زدودن رذایل اخلاقی است. اعمال و رفتارهای اخلاقی در حقیقت ابزاری برای پاک‌سازی درون و تخلّق به اخلاق و صفات الهی است.

دوم اینکه، جملهٔ «إلهی ما عَبَدْتُكَ خَوْفًا مِنْ نَارِكَ...» ناظر به تشکیکی بودن مقولهٔ عبادت است. به نظر استاد شهید مطهری عبادت مراتبی دارد: «یک مرتبه همان عبادت

ناآگاهانه است که در همهٔ اشیا و فطرت آدمی وجود دارد. عالی‌ترین مرتبه هم عبادتی است که در آن نه طمع بهشتی است و نه ترس از جهنم؛ ولی در عین حال، عبادت‌هایی که به طمع بهشت یا به سبب ترس از جهنم است، عبادت است» (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۳۴).
 سوم اینکه، وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی هیچ‌گونه تعارضی با هم نداشته و قابل جمع‌اند. شخصی که خداوند را به علت شایستهٔ عبادت و پرستش بودن بندگی می‌کند، رضا و قرب الهی را نیز در نظر دارد و این غایت‌گرایی است.

۳. نظریهٔ غایت‌گرایی اخلاقی

غایت‌گرایان اخلاقی به هدف و غایت رفتار نظر دارند و ارزش اخلاقی کار را براساس غایت و نتیجهٔ خارجی آن تعیین می‌کنند. از نظر آنان «ارزش اخلاقی اعمال نه در خود اعمال و نه در انگیزهٔ عامل آن‌هاست، بلکه در آثار و نتایجی است که از آن اعمال ناشی می‌شود» (هولمز، ۱۳۸۵: ۶۰).

مصادیق مشهور غایت در فلسفهٔ اخلاق

اختلاف فیلسوفان اخلاق دربارهٔ غایت، اختلافی مصداقی است. غایت‌گرایان دربارهٔ اینکه غایت مطلوب فعل اخلاقی چیست؟ دیدگاه‌های متفاوتی دارند. لذت، سود، قدرت، رفاه و کمال غایاتی هستند که به عنوان معیار ارزش‌های اخلاقی از سوی مکاتب اخلاقی غایت‌گرا معرفی شده‌اند. در پژوهش حاضر، تنها به یکی از این مکاتب که کهن‌ترین و در عین حال جذاب‌ترین و عامه‌پسندترین مکتب به شمار می‌رود؛ یعنی مکتب لذت‌گرایی پرداخته می‌شود:

این مکتب اخلاقی را می‌توان چنین صورت‌بندی کرد که «عمل و رفتار درست عملی است که دست‌کم به اندازهٔ هر بدیل دیگری غلبهٔ لذت برالم را در پی داشته باشد» (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۱۷۹).

لذّت‌گرایی در نهج البلاغه

یکی از گرایش‌های فطری انسان گرایش به لذّت، خوشی و راحتی است. در واقع، ساختمان روح انسان به گونه‌ای است که نمی‌تواند از لذّت و خوشی صرف‌نظر کند و یا اینکه طالب رنج، مشقّت و سختی باشد. امیرالمؤمنین (علیه السلام) استفاده از لذّت مشروع را یکی از برنامه‌های مؤمن شمرده و فرموده‌اند: مؤمن باید شبانه‌روز خود را به سه قسم تقسیم کند: زمانی برای نیایش و عبادت پروردگار، زمانی برای تأمین هزینه زندگی و زمانی برای واداشتن نفس به لذّت‌هایی که حلال و زیباست (حکمت ۳۹۰).

اما لذّت از دیدگاه امام علی (علیه السلام) با آنچه در مکتب اصالت لذّت به عنوان هدف اصیل زندگی و غایت تربیت اخلاقی مطرح است، از چند نظر تفاوت دارد:

الف) وسیله بودن لذّت

در مکتب اصالت لذّت به لذّت به عنوان هدف اصیل زندگی و معیار ارزش‌گذاری فعل اخلاقی نگریسته می‌شود؛ حال آنکه از نظر امام علی (علیه السلام) لذّت وسیله رسیدن به اهداف متعالی‌تر است. در نهج البلاغه در موارد مختلف به وسیله بودن دنیا که برخورداری از لذّت‌های مادی بخشی از آن است، پرداخته شده است: دنیا برای رسیدن به آخرت آفریده شد، نه برای رسیدن به خود. (حکمت ۴۶۳). امام (علیه السلام) جای دیگری فرموده است: کسی که با چشم بصیرت به آن بنگرد، او را آگاهی بخشد و آن کس که چشم به دنیا دوزد، کوردلش می‌کند (خطبه ۸۲).

ب) اصالت لذّت معنوی

منظور از لذّت و سعادت در مکتب لذّت‌گرایی، لذّت و سعادت مادی است؛ حال آنکه این نوع لذّت از چند نظر اصالت ندارد:

نخست اینکه، لذّت مادی، لذّت حقیقی نیست؛ بلکه وهمی و خیالی است. توضیح مطلب اینکه لذّت حقیقی خالص و محض است و همراه یا بعد از آن، درد و رنجی دیده نمی‌شود؛ در حالی که در بیشتر لذّت‌های جسمی و دنیوی انواع سختی‌ها و

مشکلات جسمی و جانی در خود آن لذت و یا مقدمات آن و پس از آن وجود دارد. در روایات به همراهی غم و شادی و نوش و نیش در این دنیا اشاره شده است. رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «مَا مِنْ دَارٍ فِيهَا فَرْحَةٌ إِلَّا يَتْبَعُهَا تَرْحَةٌ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۸ / ۲۴۲)؛ هیچ خانه‌ای نیست که در آن شادی باشد؛ جز اینکه در پی آن غمی بدان رسد.

دوم اینکه، لذت مادی گذرا و ناپایدار است. یکی از نگرانی‌های انسان خارج شدن نعمت‌ها و لذت‌های دنیا و یا تمام شدن آن‌هاست؛ اما در بهشت چنین نگرانی‌ای وجود ندارد: «وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ» (حجر / ۴۸)؛ هیچ‌گاه از بهشت بیرون رانده نمی‌شوند.

چقدر فاصله است بین مکتب لذت‌گرایی که از انسانیت چیزی جز لذت نمی‌فهمد و مکتب علوی که هرگز توجهی به لذت‌های فانی و زودگذر دنیا ندارد و به علت ناپایداری، آن‌ها را شایسته دل‌بستگی نمی‌داند: «مَا لِعَلِيٍّ وَلِنَعِيمٍ يُفَنِّي وَلَذَّةٍ لَا تَبْقَى» (خطبه ۲۲۴)؛ علی را با نعمت‌های فناپذیر و لذت‌های ناپایدار چه کار؟ امام علی علیه السلام می‌فرماید: «شَتَّانَ مَا بَيْنَ عَمَلَيْنِ عَمَلٌ تَذْهَبُ لَذَّتُهُ وَتَبْقَى تَبِعَتُهُ وَعَمَلٌ تَذْهَبُ مُؤْوَنَتُهُ وَتَبْقَى أَجْرُهُ» (حکمت ۱۲۱)؛ چقدر این دو عمل با هم متفاوت‌اند: عملی که لذتش می‌رود و عواقب سوء آن باقی می‌ماند و عملی که زحمتش می‌رود و اجر و پاداشش باقی می‌ماند. در نگاه امیرالمؤمنین علیه السلام لذتی که آتش و عذاب در پی داشته باشد، هرگز لذت به‌شمار نمی‌آید. در واقع، هر لذتی که کمتر از لذت بهشتی است، پست و کم‌ارزش قلمداد می‌شود (حکمت ۳۸۷).

غایت اخلاق در کلام امیرالمؤمنین علیه السلام

در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که امام علی علیه السلام چه غایتی برای اخلاق در نظر داشته‌اند؟

با توجه به سخنان ایشان به نظر می‌رسد که مصداق غایت و کمال نهایی مدنظر حضرت علیه السلام توحید ناب است؛ یعنی آن عملی اخلاقی و ارزشی است که انسان را به خدا برساند. با یک نگاه می‌توان گفت که سراسر نهج البلاغه سرشار از توجه محض به خدا و دل‌کندن از غیر اوست. به عبارت دیگر، این کتاب سرشار است از صیورت رفتن

انسان به سوی خدا و دریدن انواع حجاب‌ها و رهایی از تعلقات مادی؛ به گونه‌ای که انسان در همه فعالیت‌هایش جزا لله را در نظر نداشته باشد. این دیدگاه اخلاقی حضرت علیه السلام درباره مصداق غایت، بر هیچ‌یک از نظریات رایج غربی منطبق نمی‌شود.

برجسته‌ترین سخن در کلام حضرت علیه السلام توحید است؛ چراکه براساس شمارش برخی از محققان، کلمات الله و اله و مشتقات آن‌ها در مجموع حدود ۱۳۷۸ بار در نهج البلاغه به کار رفته است (دشتی، ۱۳۹۷: ۲۸) و اگر مواردی را که با کنایه یا ضمیر بارز و مستتر به الله اشاره شده، افزوده شود، عدد آن به هزاران مورد می‌رسد. همچنین آغاز کردن همه یا بیشتر خطبه‌های نهج البلاغه با نام و یاد خدا، سپاس و ستایش و نیز ذکر صفات الهی نشان‌دهنده محوریّت خداوند متعال در همه چیز از نگاه علی علیه السلام است.

مراد حضرت علیه السلام از توحید، نه توحید نظری صرف است که مشتمل بر مباحث ذات و صفات و افعال است و نه توحید عبادی صرف و توحید عملی مشهور که در کتاب‌های اصول عقاید آمده است، بلکه چیزی فراتر؛ یعنی توحید حضوری و انقطاع الی الله است. این دریافت شهودی حضور حق همه اعمال و گفتار را سازمان‌دهی می‌کند و انسان را از ارتکاب معصیت باز می‌دارد. امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «فَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بَعِيْنُهُ وَ تَوَاصِيْكُمْ بِيَدِهِ وَ تَقَلُّبُكُمْ فِي قَبْضَتِهِ. إِنَّ أَسْرَرْتُمْ عِلْمَهُ وَإِنْ أَعْلَنْتُمْ كَتَبَهُ» (خطبه ۱۸۳)؛ بترسید از خدایی که در پیشگاه او حاضرید و اختیار شما در دست اوست و همه حالات و حرکات شما را زیر نظر دارد. اگر چیزی را پنهان کنید، می‌داند و اگر آشکار کردید، ثبت می‌کند.

شاید گفته شود که معرفی توحید به عنوان غایت تربیت اخلاقی در تربیت علوی، چندان تازگی ندارد؛ ولی با توجه به عمق موضوع، آشکار می‌شود که مراد حضرت از توحید، توحید حضوری و انقطاع الی الله است. غایت اخلاق از دیدگاه امام علیه السلام تحقق این گونه از توحید در فرد و جامعه است. توحید ناب حضرت علیه السلام را می‌توان در مناجات شعبانیه مشاهده کرد؛ چراکه در آن نجوا چنین آمده است: «إِلَهِي هَبْ لِي كَمَالَ الْإِنْقِطَاعِ إِلَيْكَ وَ أَوْرَاقَ قُلُوبِنَا بَضِيَاءَ نَظَرِهَا إِلَيْكَ، حَتَّى تَخْرُقَ أَبْصَارَ الْقُلُوبِ حِجَابَ النُّورِ، فَتَصِلَ إِلَى مَعْدَنِ الْعِظْمَةِ وَ تَصِيرَ أَرْوَاحُنَا مَعْلُوقَةً بِعِزِّ قُدْسِكَ ... إِلَهِي وَ الْحَقْنِي بِنُورِ عِزِّكَ الْأَبْهَجِ

فَأَكُونُ لَكَ عَارِفًا وَعَنْ سِوَاكَ مُنْحَرِفًا وَمَنْكَ خَائِفًا مُرَاقِبًا، يَا ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ».

امکان رسیدن به توحید ناب

رسیدن به خلوص ناب برای غیرمعصوم نیز میسر است؛ چنان‌که امام علی علیه السلام در توصیف سالک الی الله که به غایت اخلاق دست یافته، می‌فرماید: «قَدْ أَحْيَا عَقْلَهُ وَأَمَاتَ نَفْسَهُ، حَتَّى دَقَّ جَلِيلُهُ وَلَطَفَ عَلِيْطُهُ، وَبَرَقَ لَهُ لَامِعُ كَثِيرُ الْبَرَقِ، فَأَبَانَ لَهُ الطَّرِيقَ، وَسَلَكَ بِهِ السَّبِيلَ، وَتَدَا فَعَتْهُ الْأَبْوَابُ إِلَى بَابِ السَّلَامَةِ وَدَارِ الْإِقَامَةِ، وَثَبَّتَتْ رِجْلَاهُ بِطَمَأْنِينَةٍ بَدَنِهِ فِي قَرَارِ الْأَمْنِ وَالرَّاحَةِ بِمَا اسْتَعْمَلَ قَلْبُهُ وَأُزْضَى رَبُّهُ» (خطبه ۲۲۰)؛ همانا عقل خود را زنده کرد و نفسش را میراند؛ به طوری که جسمش باریک و دلش نرم شد و نوری در نهایت فروزندگی برایش درخشید که راه را برای او روشن کرد و به آن نور راه را پیمود و ابواب سلوک او را به در سلامت و خانه اقامت راندند و قدم‌هایش همراه آرامش تن در جایگاه امن و راحت استوار شد؛ چراکه قلبش را به کار گرفت و پروردگارش را خشنود ساخت.

اگرچه در برخی از ترجمه‌ها و شرح‌های قدیمی و متأخر نهج البلاغه، این کلام حضرت علیه السلام در توصیف پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله دانسته شده، به نظر می‌رسد که این سخن توصیف شخص خاصی نباشد؛ بلکه در مقام بیان ویژگی هر سالک و عارف الی اللهی گفته شده (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۱۱ / ۱۲۷) که شامل غیرمعصوم نیز می‌شود. طبق حدیثی معتبر، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله سخن جوان سعادت‌مندی را که صبحگاهان در صف نماز جماعت ادّعی رسیدن به یقین کرد، تأیید کرده و فرمود: این بنده‌ای است که خداوند قلبش را با ایمان روشن ساخت (کلینی، ۱۴۰۷: ۲ / ۵۳).

ممکن است گفته شود که چگونه انقطاع الی الله غایت تربیت اخلاقی است؛ حال آنکه در قرآن و نهج البلاغه حتی یک بار به آن تصریح نشده است؟ در پاسخ باید گفت: برخی از مفاهیم اخلاقی وجود دارند که دقیقاً هم معنای مفهوم انقطاع الی الله یا مشابه آن هستند؛ مانند:

۱. توحید

توحید نه به معنای متعارف آن، بلکه به معنای اصیل قرآنی اش که عبارت از درک شهودی ذات احدیت است، دقیقاً با انقطاع الی الله هم معناست. این توحید در قرآن کریم دوبار به صورت «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» (صافات / ۳۵؛ محمد / ۱۹) و بیش از سی بار به صورت های مشابه مانند «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا»، «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ» و به ویژه «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» آمده است. توحید ناب بر دو جنبه ایجابی و سلبی استوار است. در جنبه ایجابی، محوریت بر ذات مقدس حق استوار است؛ اما در جنبه سلبی که اهمیتش کمتر از بخش ایجابی نیست و بدون آن جنبه ایجابی مخدوش می شود، محوریت بر انقطاع از غیر استوار است. تلفیق این دو جنبه از سلب و ایجاب همان حقیقت توحید ناب است. در برخی از خطبه های نهج البلاغه این اصل مبنایی و زیرساختی به طور کامل مورد مذاقه و شرح و تبیین قرار گرفته است و این نشان دهنده آن است که امام (علیه السلام) همه جا، در هر مناسبت و شرایطی و با هر روشی، پرداختن به این اصل و رکن را ضروری می دانسته اند.

۲. تَبَتَّل

«وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا» (مَزَل / ۸)؛ و نام پروردگارت را یاد کن و تنها به او بپرداز. در فرهنگ قرآنی، اصطلاح «تَبَتَّل» به معنای انقطاع الی الله در عبادت و نیت به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۳۷). امام صادق (علیه السلام) می فرماید: در تَبَتَّل به این حالت باش که یک انگشت خود را گاهی به آسمان ببری و گاهی پایین آوری و دعا کنی (حلی، ۱۴۰۷: ۱۹۸). همواره، بریدن و تَبَتَّل از چیزی است و از آنجاکه در این آیه بریدن به قصد پیوستن به خدا با عنوان «تَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا» مورد تأکید قرار گرفته، هدف و مقصود از بریدن معلوم می شود؛ اما دانسته نمی شود که از چه چیزی باید برید. به نظر می رسد علت مشخص نکردن این باشد که بر مردم معلوم شود که باید از هر چیزی غیر از خدا برید و به خدا پیوست.

۳. قلب سلیم

یکی دیگر از مفاهیم ملازم با انقطاع الی الله قلب سلیم است. خدای متعال می فرماید:

در روز قیامت، مال و فرزندان سودی نمی‌بخشد؛ مگر کسی که با قلب سلیم به پیشگاه خدا آید (شعراء / ۸۸-۸۹). امام صادق علیه السلام در تفسیر این آیه فرموده است: قلب سلیم قلبی است که روز قیامت خدا را در حالی ملاقات کند که هیچ چیز جز او در قلبش نباشد (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/ ۱۶). امام علی علیه السلام نیز در نهج البلاغه فرموده است: «فَطُوبَى لِمَنْ قَلْبٌ سَلِيمٌ أَطَاعَ مَنْ يَهْدِيهِ وَتَجَنَّبَ مَنْ يُرْدِيهِ» (خطبه ۲۱۴)؛ خوشا به حال آن کس که قلب سلیم دارد، از کسی که هدایتش می‌کند، اطاعت می‌نماید و از آن کس که او را به پستی و هلاکت می‌کشاند، دوری می‌جوید.

۴. توکل

توکل نیز در خود نوعی انقطاع به سوی حق دارد. این واژه و مشتقات آن هفتاد بار در قرآن به کار رفته است. بعضی گفته‌اند که توکل به خدا، بریدن بنده است از همه آرزوهای خود از مخلوقات (طریحی، ۱۳۷۵: ۵/ ۴۹۳). امام علی علیه السلام به فرزندش می‌فرماید: «وَأَلْجِئُ نَفْسَكَ فِي أُمُورِكَ كُلِّهَا إِلَى إِلَهِكَ، فَإِنَّكَ تُلْجِئُهَا إِلَى كَهْفٍ حَرِيْرٍ وَمَانِعٍ عَزِيزٍ» (نامه ۳۱)؛ در تمام کارهایت خود را به خدا بسپار که اگر چنین کنی، خود را به پناهگاهی مطمئن و نیرومند سپرده‌ای.

۵. صیورت

بعضی از مفسران آیات ناظر به صیورت را به چهار دسته تقسیم کرده‌اند: صیورت با ضمیر غایب، مانند: «إِلَيْهِ الْمَصِيرُ» (مائده / ۱۸)، صیورت به صورت خطاب، مانند: «إِلَيْكَ الْمَصِيرُ» (ممتحنه / ۴)، صیورت با ضمیر متکلم مع‌الغیر، مانند: «إِلَيْنَا الْمَصِيرُ» (ق / ۴۳) و صیورت با ضمیر متکلم وحده یا به سوی من مانند: «إِلَى الْمَصِيرِ» (لقمان / ۱۴) که هر کدام به مرحله‌ای از کمال اشاره دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۹۹). جوادی آملی درباره تفاوت صیورت و سیر چنین می‌گوید که سیر به معنای حرکت است و در همه اجرام زمینی و آسمانی وجود دارد؛ اما صیورت به معنای تحوّل و شدن و از نوعی به نوعی، از منزلتی به منزلتی و از مرحله‌ای به مرحله‌ای دیگر تکامل یافتن است (همان). این واژه

در نهج البلاغه نیز کاربرد دارد: «بِيَدِكَ نَاصِيَةٌ كُلِّ ذَا بَّةٍ وَإِلَيْكَ مَصِيرُ كُلِّ نَسَمَةٍ»؛ اختیار هر جنبنده‌ای به دست توست و بازگشت همه نفوس به سوی توست (خطبه ۱۰۹).

۶. هجرت

در قرآن کریم از رجوع و هجرت انسان به سوی خدا به «فرار» نیز تعبیر شده است: «فَفِرُوا إِلَى اللَّهِ» (ذاریات / ۵۰)؛ به طرف خدا فرار و هجرت کنید. هرچند در این آیه ذکر شده که باید به سوی چه چیزی (الله) گریخت، از اینکه از چه چیزی باید گریخت، سخنی گفته نشده است. به نظر می‌رسد که منظور آیه فرار از هر چیزی غیر از خدا، به سوی خداست و این بدان معناست که انسان باید همانند یک فراری از دشمن، به سوی پناهگاهی به نام خدا بگریزد. امیرالمؤمنین (علیه السلام) در معنای مهاجر توسعه معنایی داده و هجرت را تنها شامل هجرت مکانی ندانسته؛ بلکه آن را به کندن از باطل به سوی حق معنا کرده است (خطبه ۱۸۹).

وحدت یا تعدّد غایت از نگاه امام علی (علیه السلام)

در یک تقسیم‌بندی کلی، غایت به غایت میانی و نهایی یا بالعرض و بالذات تقسیم می‌شود. غایت میانی یا بالعرض نتیجه و انتهای یک فعل اخلاقی است که خود مقدمه و ابزاری برای رسیدن به غایتی بالاتر است (مطهری، ۱۳۸۹ / ۱۱ / ۵۵)؛ اما غایت نهایی یا «بالذات» مطلوبی فی نفسه است که برای چیزی دیگر طلب نشده یا ترک نخواهد شد. اگرچه در قرآن (اعلی / ۱۴؛ بقره / ۱۸۹؛ احزاب / ۷۱) و نهج البلاغه (خطبه ۱۹۰) به مفاهیمی مانند فوز، فلاح، سعادت، قرب و رضای تعالی اشاره شده که چه بسا از آن‌ها تعدّد غایت استفاده شود، مفاهیم یادشده از لحاظ مصداق به یک حقیقت برمی‌گردند. در واقع، این مفاهیم یا اتحاد مصداقی دارند یا اختلاف تشکیکی و نه اینکه دو امر مختلف در عرض یکدیگر، غایت نظام اخلاقی باشند.

بنابراین مکتب اخلاقی امام علی (علیه السلام) از نظر غایی ثنوی نیست؛ هدف این مکتب یک چیز و آن انقطاع الی الله است. مناجات امام سجاد (علیه السلام) در «مناجات المریدین» نیز بر این نکته تأکید می‌کند: «وَرِضَاكَ بُغْيَتِي وَرُؤْيَاكَ حَاجَتِي وَجَوَارِكَ طَلْبِي وَقُرْبِكَ غَايَةُ

سُؤْلِي) (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۱/ ۱۴۸)؛ غرض و مقصودم خشنودی توست و به مشاهده تو نیازمندم و نعمت جوارت مطلوب من است و مقام قربت منتهای خواهش من است. از این رو، علامه طباطبایی هدف اخلاق را وجه الله دانسته و می‌گوید: «غرض از تهذیب اخلاق، تنها رضای خداست» (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱/ ۳۷۵).

خودگرایی یا دگرگرایی

غایت‌گرایی ناظر به دریافت‌کنندگان غایت را می‌توان به خودگرایی، دگرگرایی و همه‌گرایی تقسیم کرد (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۴۷-۴۸). نظام‌های اخلاقی غایت‌انگارانه دو قسم‌اند: ۱. نظام‌های خودگرا: آنچه برای غایت‌انگار خودگرا مهم است، خیر و صلاح خود است و نه دیگران (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۴۵). به گفته هیوم، قائلان به این نظریه معتقدند که هیچ میل و انفعالی در آدمی بی‌غرضانه نیست و کریمانه‌ترین دوستی‌ها نیز هر قدر صمیمانه باشد، حالتی از حب ذات است (شیدان شید، ۱۳۸۵: ۲۴۴). ۲. نظام‌های دگرگرا: در این نظام‌ها، ملاک خوب و بد، خیر و شر همگانی است، نه شخصی.

اینک این پرسش مطرح می‌شود که غایت‌گرایی نظام اخلاقی امام علی علیه السلام با کدام یک از این دو نظام هم‌خوانی دارد؟

در پاسخ می‌توان گفت: غایت‌انگاری در این مکتب با خودگرایی و دگرگرایی سازگاری دارد؛ زیرا در نهج البلاغه بر توجه به نفس که با خودگرایی و خیرخواهی برای خود حاصل می‌شود، تأکید شده است؛ چنان‌که امیرالمؤمنین علیه السلام به فرزند گرامی‌اش می‌فرماید: «أَكْرِمَ نَفْسَكَ عَنْ كُلِّ دَنِيَّةٍ وَإِنْ سَاقَتْكَ إِلَى الرَّغَائِبِ، فَإِنَّكَ لَنْ تَعْتَاضَ بِمَا تَبْدُلُ مِنْ نَفْسِكَ عَوْضًا» (نامه ۳۱)؛ نفس خود را از هرگونه پستی باز دار، هرچند تو را به اهدافت رساند؛ زیرا نمی‌توانی به اندازه آبرویی که از دست می‌دهی، بهایی به دست آوری. همچنین ایشان جای دیگری می‌فرماید: «اللَّهُ اللَّهُ فِي أَعَزِّ الْأَنْفُسِ عَلَيْكُمْ وَأَحَبِّهَا إِلَيْكُمْ» (خطبه ۱۵۷)؛ بندگان، خدا را خدا را، در حق نفس خویش که از همه چیز نزد شما گرامی‌تر و

دوست داشتنی تر است، پروا کنید.

افزون بر این، در نهج البلاغه بر انگیزه‌های دیگرگرایانه نیز تأکید شده است. توجه به خیر و منفعت دیگران، دست‌کم به اندازه خیر و منفعتی که بهره خود شخص می‌شود، اهمیت دارد. امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «فَأَحِبِّ لِغَيْرِكَ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ وَ أَكْرَهُ لَهُ مَا تَكْرَهُ لَهَا» (نامه ۳۱)؛ آنچه را که برای خود دوست داری برای دیگران نیز دوست بدار و آنچه را که برای خود نمی‌پسندی، برای دیگران نیز مپسند.

در فرهنگ دینی، مفاهیم دیگرگرایانه‌ای چون ایثار، انفاق، صدقه و قرض الحسنه دیده می‌شود که نشان دهنده سازگاری خداگرایی و دیگرگرایی است؛ برای نمونه مؤمن با ایثار خود دیگری را بر خود ترجیح می‌دهد. البته آنچه در این باره در نهج البلاغه آمده در سطح توده مردم (عوام) است که در آن خداگرایی جمع‌کننده دو گرایش دیگر (خودگرایی و دیگرگرایی) است؛ اما در سطحی فراتر از عموم (خواص) کسانی وجود دارند که تنها خدا را می‌بینند و انگیزه‌ای جز رسیدن به او ندارند. در واقع، اینان خودی نمی‌بینند تا خودگرا باشند و به طریق اولی دیگرگرا هم نیستند و این همان کمال انقطاع است که از آن سخن گفته شد.

نتیجه‌گیری

از پژوهش حاضر نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. در آموزه‌های علوی، از سویی تمام شاخصه‌های اصلی اخلاق فضیلت شامل تأکید بر ملکات درونی، توجه به انگیزه‌ها و احساسات درونی فاعل اخلاقی و تأکید بر اسوه‌های اخلاقی مشاهده می‌شود و از سویی دیگر، اگرچه از نظر امام علی علیه السلام فضایل نقش محوری داشته و اعمال مبتنی بر آن‌ها ارزش اخلاقی دارند، خود فضایل مطلوبیت ذاتی ندارند و ملاک نهایی ارزش اخلاقی اعمال، غایات حاصل از آن‌هاست. بنابراین براساس مستندات روایی می‌توان ملاک ارزش اخلاقی اعمال را از نظر امام علیه السلام، نظریه‌ای تلفیقی با عنوان «غایت‌انگاری فضیلت‌بنیاد» دانست.

۲. مکتب اخلاقی امام علی علیه السلام از نظر غایی ثنوی نیست؛ هدف یک چیز و آن توحید

حضور و انقطاع الی الله است و مفاهیم بسیاری چون فوز، فلاح، سعادت، قرب و رضای تعالی بر آن منطبق می‌شود.

۳. از آنجاکه در مکتب اخلاقی امام علیه السلام خداوند غرض نهایی است؛ غایت‌گرایی مورد نظر آن حضرت علیه السلام با نظریه‌های رایج غربی تفاوت جدی دارد.

۴. امام علیه السلام در مسیر اخلاق به نوعی انقطاع توجه دارد که در دو سطح قابل بررسی است. در نخستین نگاه و در سطح عوام، این امر با نظریه‌های خودگرا و دیگرگرا قابل جمع است؛ ولی در نظری دقیق‌تر و در سطح خواص، از آنجاکه خودی در کار نیست، خودگرایی و البته به طریق اولی دیگرگرایی منتفی است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، دارالقرآن الکریم، قم، ۱۳۷۳ ش.
۲. نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، پیام عدالت، تهران، ۱۳۹۷ ش.
۳. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، خوارزمی، تهران، ۱۳۸۰ ش.
۴. ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمد حسن لطفی، طرح نو، تهران، ۱۳۷۸ ش.
۵. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغه، مکتبة آية الله المرعشي النجفی، قم، ۱۴۰۴ ق.
۶. اسلامی، سید حسن، «قاعده زوین در حدیث و اخلاق»، علوم حدیث، شماره ۴۵ و ۴۶، ۱۳۸۶ ش.
۷. اسلوت، مایکل، «اخلاق فضیلت»، ترجمه وحید سهرابی، هفت آسمان، شماره ۵۹، ۱۳۹۲ ش.
۸. بهرامی، ذبیح الله، «میزان گرایش دانشجویان به هنجارهای اخلاقی»، اخلاق در علوم و فناوری، سال سیزدهم، شماره ۱، ۱۳۹۷ ش.
۹. پاشایی، وحید، «غایت در فلسفه اخلاق؛ منظری قرآنی»، اخلاق پژوهی، شماره ۳، ۱۳۹۶ ش.
۱۰. تمیمی آمدی، عبد الواحد، معجم الفاظ غرر الحکم و درر الکلم، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۱۳ ق.
۱۱. جوادی آملی، عبد الله، فطرت در قرآن، نشر اسراء، قم، ۱۳۷۹ ش.
۱۲. جوادی آملی، عبد الله، صورت و سیرت، نشر اسراء، قم، ۱۳۸۱ ش.
۱۳. حسینی زاده، علی، «غایت تربیت از دیدگاه اسلامی»، تربیت اسلامی، دوره پانزدهم، شماره ۳۱، ۱۳۹۹ ش.
۱۴. خزاعی، زهرا، اخلاق فضیلت، حکمت، تهران، ۱۳۸۹ ش.
۱۵. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۷ ش.
۱۶. دبیری، احمد، فضیلت‌گرایی در اخلاق، معرفت اخلاقی، شماره ۵، ۱۳۸۹ ش.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دفتر نشر الکتاب، ۱۴۰۴ ق.

۱۸. زکریسکی، لیندا، فضائل ذهن؛ تحقیقی در ماهیت فضیلت و مبانی اخلاقی معرفت، ترجمه امیرحسین خداپرست، نشر کرگدن، تهران، ۱۳۹۷ ش.
۱۹. سعیدی، فاطمه و دیگران، «شاخص های وظیفه‌گرایی اخلاقی در مکتب اخلاقی امیرمؤمنان (علیه السلام) از دیدگاه نهج البلاغه»، آموزه‌های تربیتی در قرآن و حدیث، دوره چهارم، شماره ۲، ۱۳۹۷ ش.
۲۰. شیدان شید، حسینعلی، عقل در اخلاق از نظرگاه غزالی و هیوم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۵ ش.
۲۱. شهریار، روح‌الله و دیبا هاشمی پیکر، «سبک تفکر اخلاقی در نهج البلاغه و دلالت های تربیتی آن»، اخلاق و حیاتی، سال هفتم، دوره هشتم، شماره ۱۵، ۱۳۹۷ ش.
۲۲. صادقی، هادی، «اخلاق بدون خدا»، نقد و نظر، سال چهارم، شماره ۱، ۱۳۷۷ ش.
۲۳. صدر، سید موسی، «تنوری رستگاری در قرآن و روایات»، پژوهش های قرآنی، سال هجدهم، شماره ۷۰، ۱۳۹۱ ش.
۲۴. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۳ ق.
۲۵. طوسی، نصیرالدین، اخلاق ناصری، خوارزمی، تهران، ۱۳۸۷ ش.
۲۶. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، مرتضوی، تهران، ۱۳۷۵ ش.
۲۷. فرانکنا، ویلیام کی، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، طه، قم، ۱۳۷۶ ش.
۲۸. فارابی، ابونصر، فصول منترحه، حقه فوزی متری نجار، مکتبه الزهراء، تهران، ۱۴۰۵ ق.
۲۹. فقیهی، سید احمد و یونس حسینی، روش های تربیت اخلاقی در المیزان، مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۹۳ ش.
۳۰. کانت، ایمانوئل، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۹ ش.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، دار الکتب الإسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ ق.
۳۲. مسکویه، ابی علی، تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق، بیدار، قم، بی تا.
۳۳. مطهری، مرتضی، فلسفه اخلاق، صدرا، تهران، ۱۳۷۵ ش.
۳۴. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، صدرا، تهران، ۱۳۸۹ ش.
۳۵. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
۳۶. میرصانع، محمدباقر و هادی صادقی، «اخلاق فضیلت؛ منظری قرآنی»، اخلاق پژوهی، شماره ۴، ۱۳۹۸ ش.
۳۷. نراقی، مهدی، جامع السعادات، اعلمی، بیروت، بی تا.
۳۸. نراقی، احمد، معراج السعاده، هجرت، قم، ۱۳۷۷ ش.
۳۹. هولمز، رابرت ال، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، ققنوس، تهران، ۱۳۸۵ ش.

violent encounters are among the consequences of this superficial perception in Afghanistan, which should be considered with a comprehensive approach.

Keywords: Understanding incorrect interpretation, Afghan women, “Qawāmūn” concept, Verse 34 of An-Nisa.

Nahj al- Balāgha Moral Teachings VS Western Moral Systems; Comparative Study

Mohammad Sobhaninia, Assistant Professor, Department of Education, Faculty of Literature, Kashan University

Three moral theories of Virtueism, idealism, and dutyism have been proposed in the philosophy of ethics to determine the value of moral action. The main question of the research is: Which of the mentioned cases are more compatible with the moral propositions of Nahj al-Balāgha? In this regard, presenting the ideas accepted in the philosophy of ethics on Nahj al-Balāgheh as one of the original sources of Islamic thought is a way to define Islam moral system. This article has provided some clues for understanding the moral norms of Islam according to the words of Imam Ali (A.S.) and has presented it in a descriptive-analytical way. In the process of researching several propositions in Nahj al-Balagheh, a unified theory of "virtue-based idealism" is obtained. The findings of the research show that Imam Ali's goal is monotheism in deeds and separation from anything but God, which is not compatible with any of the popular idealism views.

Keywords: Virtueism, idealism, dutyism, Nahj al-Balāgha, Islam normative ethics.

on verses 3 and 4 of An-Najm Surah, the Prophet's logic is nothing but revelation. Therefore, Prophet's intellectual opinions were in the revelation framework. On the other hand, based on "*and He has taught thee that thou knewest not*" (4:113), where the human has intellectual limitations to perceive knowledge, the Holy Prophet also remained silent and waited for the revelation.

Keywords: Prophet's knowledge, reason and revelation ratio, Prophet's interpretative reasoning, Prophet's rational opinions, Prophet's logic.

Misinterpretations of Husband Superiority over Wife and its Consequences in Afghanistan Society

Mohammad Javad Enayati Rad, assistant professor, Theology and Islamic Studies Faculty, Mashhad

Vahida Fakhra Noghani, assistant professor, Theology and Islamic Studies Faculty, Mashhad

Sayedmobin Hashemi, Assistant Professor, Social Sciences Faculty, Parwan University, Afghanistan

Abdulbasit Heydari, PhD student, Theology and Islamic Studies Faculty, Mashhad

The traditional and incorrect interpretations of some family verses are among the factors that have caused some Islamic societies such as Afghanistan to have an incorrect belief about husband and wife position and couples' interaction. In this research, verse 34 of An-Nisa Surah and the concept of "Qawāmūn" (in charge) has been investigated by combining library and field methods (asking Afghan professors and intellectuals and analyzing it). It has been proven that the Afghan commentators' incorrect interpretations have brought unfortunate consequences for the people. Negative attitude towards women and their rights, unhealthy lifestyle, gender discrimination and

promise of non-science. The achievement of the article is that using the tolerance rule, it is not possible to establish a suitable solution for exploiting weak traditions including the virtues and sufferings of the household of the Apostle of God.

Keywords: tolerance in the evidence of traditions, virtues of the household of the Apostle of God, weak traditions, false traditions, false informer.

Intellect and Revelation Application in Prophetic Knowledge According to the Qur'an Verses

Mehdi Hayati, Ph.D student, Qur'an and Tradition Sciences, Ferdowsi University, Mashhad

Mohammad Hasan Rostami, Ph.D student, Qur'an and Tradition Sciences, Ferdowsi University, Mashhad

Abbas Esmailizadeh, Associate Professor, Qur'an and Tradition Sciences, Ferdowsi University, Mashhad

Scholars have three views about the reason and revelation ratio in prophetic knowledge: Some Sunni scholars believe that the Prophet did intellectual interpretative reasoning in religion; however, some Sunni and Shi'ite scholars do not accept this point of view. The third point of view is detailed; the Prophet acted based on his interpretative reasoning opinion in world affairs such as war, release of captives, etc., which there was no revelation, after consulting with companions. This research was carried out in a descriptive-analytical method using library sources, and the main question is: "What is the relationship between the opinions based on the Holy Prophet's intellect and the opinions based on the revelation? The most important result is that the Holy Prophet was also required to use his rational opinions, and based

The Feasibility of Extending Tolerance Rule in the Narrations Evidence about the Household of the Apostle's Virtues and Sufferings

Seyyed Ali Delbari, Associate Professor, Department of Qur'an and Tradition Sciences, Razavi University of Islamic Sciences (corresponding author)

Gholamreza Razavi Dust, PhD student, Qur'an and Tradition Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, faculty member of Sistan and Baluchistan University
Alborz Mohaghegh Garfami, M.A. in Qur'an and Tradition Sciences, Razavi University of Islamic Sciences

One of the methods to benefit from a weak tradition is to apply the rule of tolerance in examining the document of recommended actions narrations. There is no uniform approach among Shi'ite thinkers regarding the scope of this rule including topics such as juridical opinion, Surahs and the Household of the Apostle's virtues. Therefore, it is necessary to examine the validity of this rule in the aforementioned cases and analyze its evidence. The present research is based on descriptive-analytical method and using library sources to investigate the feasibility of extending the tolerance rule to the weak traditions that contains the virtues, merits or sufferings of the household of the Apostle of God. To achieve this goal, in the first step, the reasons that rationalize this inclusion are explained as follows: The cooperation verse (5:2), the application of recommended actions narrations (the narrations of the virtues of crying, the judgment of reason on the goodness of reciting virtues, and the lifestyle of the Imams' companions of these narrations). According to the analysis of this research, all these evidences are partly wrong. In the last step, the selected theory is organized based on the validity of the methods of obtaining the tradition, the falsehood of the informant, and the

of attitude, a person's servitude can affect his behavioral principles, including ego, instincts and moral traits.

Keyword: presupposition, self-servitude, presupposition formation process, behavior principles.

The Process of Modeling the Infallibles' Lifestyle

Mahdi Mardani Golestani, assistant professor, Razavi Islamic Sciences Research Institute, Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation, Mashhad, Iran

Based on the Qur'an and the traditions teachings, modeling the Infallibles' lifestyle is a religious obligation and plays an essential role in the human lifestyle. When this issue has scientific support and follows practical logic, it will be done properly. This research has tried to show how to make a model of the Infallibles' lives by drawing practical steps and explain the practice. The result of this research, which was obtained by descriptive and analytical method, shows that taking a role model from infallibles' lifestyle has four-stage that includes the action announcement to practical lifestyle. These steps include: proving that the action is done; confirming that the act was a part of the Infallibles' lifestyle; examining the correctness of imitating the lifestyle and choosing the method of imitating the Infallibles' lifestyle. These are the main steps of modeling infallibles' lifestyle, which, if followed correctly, will be a conscious and effective modeling process.

Keywords: Infallibles' lifestyle, current tradition, modeling method, modeling steps.

ABSTRACTS

The Effect of "Self-servitude" on Interpersonal Communication in Verses and Traditions

Ali Kamel rezania, PhD student of the Faculty of Islamic Studies, Department of Theoretical Foundations of Islam, Ferdowsi University of Mashhad

Seyyed Mahmoud Tabatabai, Assistant Professor, Department of Education and Theology, Ferdowsi University of Mashhad

Ahad Faramarz Gharamaleki, full professor, Islamic Theology and Philosophy, Tehran University

Mohammad Reza Salarifar, Assistant Professor, Psychology Department, Research Institute of Hawzah and University, Qom

In the Islamic educational system, human degeneration or perfection has a direct correlation with interpersonal communication behavior. Thinkers have always been concerned about regulating these behaviors and identifying their factors. Psychologists consider biological aspects, external events, as well as learning and attitudes as effective factors on human interpersonal communication behavior. Religious teachings also emphasize the explanation and regulation of human behavior. In this research, mental images are searched as the underlying factor in regulating human communication behavior based on religious teachings. This article examines the formation of Self-servitude as an underlying factor in human communication behavior using a descriptive analytical method. By promoting monotheism in ownership and lordship and paying attention to the human's inherent poverty, religious texts institutionalize his absolute need for God. Self-servitude in human's thought comes from the understanding of man's need for God. This presupposition has led to the realization of the attitude of worship in the believer. With the help of the intermediary

MISHKAT

A Scientific Quarterly

No. 159, summer, 2023, 1445

Publisher: Islamic Research Foundation

Printed by: The Printing and Publishing Institute of Astan
Quds Razavi

Managing Director: Ahad Faramarz Gharamaleki

Editor –in-chief: M. M. Rukni Yazdi

Mishkat – A Scientific Quarterly Journal, published by the Islamic Research Foundation in two fields of "the Qur'an and Hadith", and "Islamic History and Culture".

Editorial Board:

-Dr. Abbas Ismailizadeh

Associate Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad

-Dr. Mansour Pahlavan

Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran

- Dr. Hassan Kharqani

Associate Professor, Razavi University of Islamic Sciences

- Dr. Ali Rad

Associate Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran
(College of Farabi)

- Dr. Mohammad Mahdi Rokni Yazdi

Professor, Faculty of Literature and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad

- Dr. Ali Nasiri

Professor, Iran University of Science and Technology

- Dr. Hasan Naqizadeh

Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad

Address: Iran, Mashhad, P.O.Box: 91735-366

Tel: 051-33154304 **Fax:** 051-32232517

Web Site: www.mishkat.islamic-rf.ir **E-mail:** mishkat@islamic-rf.ir