

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دوفصلنامه دانش پژوهی

تأمل

انجمن علمی مطالعات اسلامی
سال اول - شماره اول - بهار و تابستان ۱۳۹۵
جامعه المصطفی (ﷺ) العالمیه
مدرسه عالی برادران

صاحب امتیاز: جامعه المصطفی (ﷺ) العالمیه
محل انتشار: نمایندگی جامعه المصطفی (ﷺ) العالمیه در مشهد مقدس
مدیر مسئول: حجت الاسلام دکتر محمد حسین حسین نژاد
سر دبیر: حجت الاسلام محمد جواد پوراسکندری

هیئت تحریریه:

سید علی واعظ زاده

روح الله عطاران

علیرضا عبداللهی

علیرضا شهبابی

امان الله الهی

جیحون حسن اف

سید جعفر حسینی

ابوبکر محمد ثلثو

مدیر اجرایی: علیرضا عبداللهی مترجم: سید مجتبی علوی نژاد

ویراستار: علیرضا عبداللهی

دوفصلنامه دانش پژوهی تأمل در پایگاه نشریات جامعه المصطفی (ﷺ) العالمیه به آدرس:

journals.miu.ac.ir نمایه می شود.

نشانی: مشهد، خیابان امام خمینی (ره)، امام خمینی (ره) ۱۴، مدرسه عالی برادران

انجمن علمی مطالعات اسلامی

تلفن: ۸-۹۸۵۱۳۲۲۳۳۲۲۷+ داخلی ۲۶۱ نمابر: ۹۸۵۱۳۲۲۸۱۶۶۱+

کد پستی: ۹۱۳۳۷۱۴۸۴۴

Email: taammol.mashhad@gmail.com

صفحه آرا: علیرضا عبداللهی

فهرست

- راهنمای نگارش و تنظیم مقاله..... ۴
- سخن سردبیر..... ۵
- مقالات
- ابن تیمیه از دیدگاه علمای مذهب شافعی..... ۷
سید جعفر حسینی
- اسلام و عدالت اجتماعی..... ۲۳
ابوبکر محمد ثالث
- بررسی اتحاد وجود و ماهیت در مصداق..... ۳۹
علیرضا عبداللہی
- بررسی فقهی اذان در فقه شیعه..... ۵۹
امان الله الہی
- پیامهای اخلاقی قرآن برای جوانان مسلمان..... ۶۹
سید محمد حسن رضوی
- شبهات و هاییت در مورد توسل..... ۸۲
سید هاشم حسینی
- چکیده انگلیسی..... ۹۴

راهنمای نگارش و تنظیم مقاله

۱. مقاله باید به زبان فارسی و نتیجه تحقیق نویسنده یا نویسندگان باشد و متن کامل آن بیشتر در هیچ مجله یا نشریه‌ای منتشر و یا برای چاپ ارائه نشده باشد.
 ۲. پذیرش مقاله برای چاپ بر عهده هیئت تحریریه است که بعد از داوری و تأیید نهایی همکاران علمی نشریه، صلاحیت چاپ آن اعلام خواهد شد، بدیهی است که دو فصلنامه هیچ گونه تعهدی در قبال پذیرش یا رد مقاله بر عهده نخواهد داشت و کلیه مسئولیت های ناشی از صحت علمی و یا دیدگاه های نظری و ارجاعات مندرج در مقاله بر عهده نویسنده یا نویسندگان آن خواهد بود.
 ۳. مشخصات مقاله، مانند: نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، مرتبه علمی، نام دانشگاه یا مرکز علمی نویسنده، نشانی الکترونیکی و شماره تماس، در صفحه نخست مقاله آورده شود.
 ۴. نویسنده مسئول، در صفحه نخست مقاله باید مشخص باشد.
 ۵. مقاله به ترتیب شامل: عنوان، چکیده، کلید واژه‌ها، مقدمه، متن اصلی، نتیجه‌گیری و فهرست کامل منابع خواهد بود.
- الف) چکیده باید در یک یا دو پاراگراف و حداکثر تا ۲۰۰ کلمه، بازگوکننده محتوای مقاله با تأکید بر روش‌ها و یافته‌ها باشد.
- ب) مقاله باید در محیط Word ۲۰۱۰ و حداقل ۱۴ صفحه و حداکثر ۲۰ صفحه (۳۵۰ کلمه‌ای) ارسال گردد.
- ج) مقالات فاقد چکیده انگلیسی به همراه ترجمه دقیق عنوان و کلید واژه‌ها قابل ارزیابی نیست.
- د) ارجاعات داخل متن الزاماً به صورت قاعده (A.P.A) نوشته می‌شود.
- ه) فهرست منابع با رعایت ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسندگان، به شکل ذیل در آخر مقاله درج شود:
۱. برای کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر (داخل پرانتز)، نام کتاب، نام مترجم، شماره جلد، نوبت چاپ، ناشر و محل انتشار.
 ۲. برای مقاله: نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر (داخل پرانتز)، عنوان مقاله (داخل گیومه)، عنوان مجموعه (نشریه)، شماره نشریه و شماره صفحه.

تذکرات لازم:

۱. آراء و دیدگاه های مطرح شده در مقالات، بیانگر رأی و دیدگاه نشریه نیست.
۲. نشریه در ویرایش آثار ارسالی آزاد است.
۳. نقل هرگونه مطلب از نشریه با ذکر منبع بلامانع است.

سخن سردبیر

تفحص و جستجو در مسائل امور دینی، اگر نگوییم واجب عینی است، لا اقل واجب کفایی می باشد. طلاب جامعه المصطفی (عَلَيْهِ السَّلَام) برای عمل به این واجب، به معنای واقعی آیه «فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» را به ظهور کامل و عینی آن رسانده اند؛ زیرا حقیقتاً برای تفقه در دین از شهر و دیار خود کوچ کرده اند، تا با توفیق خداوند بتوانند در میان قوم خویش تأثیرگذار باشند.

امروزه، طلاب علاوه بر ارتقاء سطوح علمی خود که از اهمیت فوق العاده ای برخوردار است، باید به ابزارهای انتقال این داده ها نیز توجه کافی داشته باشند. چه بسا افرادی که به واسطه عدم توجه به این فاکتور مهم نتوانسته اند، مسایل غنی اسلام را به صورت شایسته و بایسته به دیگران منتقل کنند و از آن طرف مخالفان اسلام نتوانسته اند، با به کارگیری این ابزارها، عده ای را به سمت خود جذب کنند.

یکی از مسائل مهمی که طلاب باید به آن پردازند مسئله تحقیق است، همانگونه که امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمودند: «لا عمل کالتحقیق». این مسئله در جامعه امروزی بیشتر به چشم می خورد و می توان تحقیق و شیوه تدوین آن را جزو اساسی ترین مسائلی که تمام دنیا به آن اهمیت می دهند دانست.

برای دست یابی به این مهم، علاوه بر این که باید مسائل تئوریک آن فرا گرفته شود، تمرین و ممارست بر آن، نیز از اهمیت فوق العاده ای برخوردار است.

«نشریه تامل» در راستای تحقق اهداف پژوهشی جامعه المصطفی (عَلَيْهِ السَّلَام) و برای ترغیب طلاب عزیز جامعه، پا به عرصه وجود نهاده است؛ تا زمینه ای باشد برای اینکه طلاب در همان ابتدا شروع کار خود و در کنار فراگرفتن آموزه های دینی، به تدوین مقالات و پژوهش های دینی پردازند و با ضوابط مقاله نویسی به صورت عملی آشنا شوند.

خداوند را شاکرم که به من و عزیزانی که در این راستا کوشش می کنند، توفیق داد تا بتوانیم پا به این عرصه گذاریم و از ایشان خواستارم که ما را در این راه یاری و ثابت قدم بدارد.

من الله توفیق

محمد جواد پوراسکندری

ابن تیمیه از دیدگاه علمای مذهب شافعی*

سید جعفر حسینی *

چکیده

براساس شواهد موجود، اصل جریان تکفیر و مخالفت با «توسل» و «زیارت»، از یادگاری‌های اموی‌هاست. افراد مثل مروان اموی و کارگزار جنایتکار آنان، حجاج ثقفی، از پیشگامان این تفکراند؛ اما با ظهور ابن تیمیه، این جریان جان تازه‌ای گرفت، تا آنجا که برخلاف سیره هفتصد ساله مسلمین، هرگونه سفر برای زیارت قبرمطهر پیامبر اکرم (ص) را، بدعت و شرک اعلام کرد و با معصیت پنداشتن این سفر، فتوا برقتل زائران صادر نمود. با ابراز این اندیشه‌های بی‌سابقه، توسط ابن تیمیه، علمای بیدار اسلام و پاسداران حریم دین، به پا خاستند و اندیشه‌های مسموم وی را، با دلایل متقن و مستحکم، به چالش و نقد کشیدند. در این قیام همگانی علیه ابن تیمیه، علمای مذهب شافعی، نقش ویژه‌ای دارند. هم اکنون این نوشته، ضمن نگاهی به تاریخ «جریان تکفیر»، «شناخت نامه ابن تیمیه»، دیدگاه‌های عالمان بزرگ و صاحب نام «مذهب شافعی» را پیرامون افکار و اندیشه‌های ابن تیمیه، منعکس می‌نماید.

واژگان کلیدی: تکفیر، سلفی، ابن تیمیه، شافعی.

پیکر زخمی جامعه اسلامی، بیش از هر زمانی نیازمند مرحم و مداوا است، زخمهای عمیقی که دوستان نادان، از درون بر اندام آیین ایجاد کرده‌اند. در این میان شاید بتوان گفت: ابن تیمیه با افکار مسموم و تفرقه‌انگیز خود، بزرگترین جنایت را در حق امت اسلام مرتکب شده‌است. زیرا او بود که تخم تکفیر را در قرن هفتم کاشت و در قرن یازدهم، باهمکاری سرویس‌های جاسوسی غرب، به ویژه انگلیس، توسط «محمد بن عبدالوهاب»، به بار نشست و در حال حاضر، در هر نقطه‌ای از جهان، اگر خونی به زمین ریخته می‌شود، یا «انفجار» و «انتحاری» به وقوع می‌پیوندد؛ انگشت اتهام دنیا به سمت مسلمانان و امت محمد مصطفی (ص) نشانه می‌رود و می‌گویند: «این مسلمانان هستند که نه بر خود رحم می‌کنند و نه به دیگران و این‌ها دشمن امنیّت و آرامش بشراند و مخالف پیشرفت و تمدن و پیامبرشان نیز این گونه بوده است، دین خود را در سایه کشتار و خشونت، با زور و سرنیزه بر مردم تحمیل کرد و این امت خشونت‌طلب و خون‌ریز، وارث چنین پیشینه تاریخی هستند».

بنابراین، بر اهل بینش و خرد، پوشیده نیست که چگونه افکار شوم و نامبارک «ابن تیمیه» و هوادارانش مثل وهابیت و سایر گروه‌های تکفیری که روزی نیست، خبر جنایاتشان منتشر نشود و افکار عمومی را مکدر و از اسلام منزجر نسازد؛ با افتخار از وی به عنوان «شیخ الاسلام» یاد می‌کنند، چوب حراج بر وجهه و حیثیت امت اسلام زدند. اما جای بسی خرسندی است که علمای بیدار اسلام و مرزبانان عرصه تفکر و اندیشه، به پا خواستند و به دهن کجی‌ها و جسارت‌های «ابن تیمیه»، با دلایل محکم و براهین آشکار پاسخ دادند.



اینک نوشته‌ای را که فرا روی خویش دارید، در سه فصل به موضوع فوق پرداخته است:

- فصل اول: کلیات و نگاه گزرا به سیر تاریخی جریان تکفیر.
- فصل دوم: «شناخت نامه ابن تیمیه»، «واکاوی روان» و شرایط زمان وی.
- فصل سوم: دیدگاه و نظرات دانشمندان مذهب شافعی، - یکی از مذاهب چهار گانه اهل سنت - را پیرامون «ابن تیمیه»، تبیین می‌کند.

فصل اول: کلیات

مفهوم شناسی

قبل از ورود به بحث «ابن تیمیه از دیدگاه علمای مذهب شافعی» بیان چند واژه اصلی و پر کاربرد، نظیر: سلفی، تکفیری، شافعی، لازم به نظر می‌رسد، تا خواننده عزیز در ادامه مباحث، دچار سر در گمی نشود.

سلفی - «سَلَف» فعل ماضی، به معنای گذشته است و «سَلَف الرَّجُل» نیاکان و گذشتگان شخص (جوهری، ۱۴۰۴، ج ۴: ۱۳۷۶، ماده سلف) بنابراین، ماده «سلف» در علم لغت به معنای گذشتگان و پیشینیان است؛ اما «سلف» در اصطلاح به معانی ذیل

به کار رفته است:

۱ - «سلف» تنها به صحابه، تابعین و تابعین اطلاق می شود؛ «سلفی»: کسی است که پیروی آنان باشد. (الجکینی، ۱۴۲۰: ۳)

۲ - «سلف»: به معنای سه قرن اولیه اسلام است، «سلفی»: به کسی گفته می شود که جهت فهم دین، از آن‌ها تبعیت می کند. (رمضان بوطی، ۱۴۲۳: ۹)
با این حساب، سلف همان مسلمانان قرون اول، اعم از صحابه، تابعین و تابعین آنان است و افرادی اند که مدعی پیروی از آن‌ها هستند.

«تکفیری»: نام دیگری است که بر «وهابی‌ها» اطلاق شده است. زیرا آن‌ها با مؤحد دانستن خود و حق پنداشتن عقائد «محمد بن عبدالوهاب»، سایر فرق و مذاهب اسلامی را باطل می دانند و آنان را تکفیر می کنند. (طبسی، ۱۳۹۱: ۲۰) به همین دلیل مشهور به تکفیری شده اند.

شافعی / شافعیه: پیروان و اتباع محمد بن ادریس شافعی (-۱۵۰ ۲۰۴ق) یکی از مذاهب چهار گانه اهل سنت و اصحاب حدیث هستند. (دشتی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۸۲۲-۸۲۱؛ سعیدیان، ۱۳۸۶، ج ۶: ۴۸۳۰)

نگاهی گذرا به جریان تکفیر

به گواهی منابع اسلامی، جریان جلوگیری و منعی از «تبرک» و «توسل» به پیامبر اکرم (ص) و اولیای الهی، از سیاست‌های امویان است که از همان قرون اولیه به وجود آمده است.

۱ - معاویه

«مغیره بن شعبه»، یکی از سیاست مداران عرب و از سرسپردگان امویان، در ملاقاتی که با معاویه داشت؛ به وی گفت: «اکنون بنی هاشم اقتدار خود را از دست داده اند و خطری از جانب آنان متوجه حکومت تو نیست، پس چه بهتر که دیگر بر آنها سخت

نگیری». معاویه در پاسخ او گفت: «هرگز! هرگز! زیرا پس از مرگ ابوبکر، عمر و عثمان، نام آنان هم با خودشان دفن شد؛ اما در هر شبانه روز، پنج مرتبه ندای "أَشْهَدُ أَنْ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ" به گوش می رسد، دیگر برای ما بنی امیه چیزی باقی نمانده است. به خدا سوگند تا نام این مرد هاشمی را دفن نکنم و از زبان‌ها نیندازم، آرام نخواهم گرفت.» (بکار، بی تا: ۵۷۶؛ مسعودی، بی تا، ج ۱: ۴۸؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۸۵، ج ۵: ۱۲۹)

۲ - مروان بن حکم

«حکم بن ابی العاص» اموی و فرزندش مروان، از جمله کسانی هستند که مورد لعن و نفرین پیامبر اکرم (ص) قرار گرفته اند. در این زمینه حاکم نیشابوری از عایشه همسر آن حضرت نقل کرده است که: «وَلَكِنْ رَسُولُ اللَّهِ (ص) لَعَنَ أَبَامَرْوَانَ وَمَرْوَانَ فِي صَلْبِهِ»، (نیشابوری، ۱۴۲۲، ج ۴: ۵۲۸) و در سخنی دیگری هم نیز این پدر و پسر را «ملعون بن ملعون» (همان: ۵۲۶) خوانده است.

مطابق نقل «احمد بن حنبل»، روزی مروان مردی را دید که صورت بر قبر مطهر رسول خدا (ص) نهاده است، در این هنگام مروان نزدیک رفت، گردن وی را کشیده و گفت: «می دانی چه می کنی!»، در این هنگام، زائر قبر رسول خدا (ص) سر بر داشت





که ناگهان، مروان با چهره صحابی بزرگ آن حضرت، یعنی «ابو ایوب انصاری» مواجه شد و فرمود: «بله! به دیدار پیامبر خدا آمده‌ام، نه به زیارت سنگ...». (نیشابوری، ۱۴۲۲، ج ۵: ۴۲۲)

۳ - حجاج بن یوسف ثقفی

گفته های «حجاج ثقفی»، یکی از کارگزاران و حاکمان سفاک و خونریز اموی، بی‌شمرانه‌تر از معاویه و مروان است؛ زیرا او کینه و عداوت درونی خود را نسبت به ساحت مقدس پیغمبر اکرم (ص) به گونه ای زیر ابراز کرده‌است: «مرحوم علامه امینی در کتاب وزین الغدیر از قول دانشمند معروف «جاحظ» می نویسد: "حجاج در کوفه خطبه می‌خواند و خطاب به کسانی که قبر رسول خدا (ص) را در مدینه منوره زیارت می کردند، گفت: مرگ بر آنان باد! زیرا بر گرد چوب‌ها و استخوان‌های پوسیده می‌چرخند، چرا بر اطراف قصر امیرالمؤمنین عبدالملک مروان طواف نمی‌کنند؟! مگر نمی‌دانند که خلیفه مردی بهتر از پیامبر است"». (ابن عقیل، ۱۴۱۲، ۱۱۸ و ۱۰۶؛ امینی، ۱۴۲۸: ۹۳۷)

فصل دوم: ابن تیمیه حرانی

سیری در زندگی و عقائد ابن تیمیه

«احمد بن عبدالحلیم»، مشهور به ابن تیمیه، در سال (۶۱۱ق)، پنج سال پس از سقوط و فروپاشی خلافت عباسی‌ها به وسیله سپاه جرّار مغول، در منطقه «حَرَان» از توابع شام، متولد شد. با توجه به اینکه حملات ویرانگر مغولان به اطراف شام، خواب آسوده را از چشم همه ربوده‌بود، ترس و وحشت جایش را با امنیت و آرامش عوض کرده‌بود؛ پدر احمد، همراه خانواده و جمعی از بستگان، حران را به قصد دمشق ترک کرد. از آنجا که عبدالحلیم خود از عالمان و پیروان «احمد بن حنبل» بود؛ پسرش را نیز جهت تحصیل به مدارس حنابله سپرد. وی در آنجا مقدمات علوم را تا سن ۱۷ سالگی به پایان برد، پس از آن ابن تیمیه همانند دیگر عالمان حنبلی در شام زندگی می‌کرد و هیچ لغزشی از وی مشاهده نشد، تا اینکه در سال (۸۳ق)، یک سال بعد از فوت پدرش، به جای او، به مدیریت مدرسه «سُکریه» حنابله در دمشق، دست یافت و نخستین تدریس خود را شروع کرد. آنگاه به تدریج افکار شاد او بروز و ظهور کرد، خصوصاً زمانی که ساکنان «حمات» از وی در خواست تفسیر آیه «أَلرَّحْمَنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵) را کردند؛ او در تفسیر این آیه دچار لغزش فاحش شد و به نوعی قائل به جسمانیّت خداوند گشت. (سبحانی، ۱۳۸۵: ۲۴) و نیز گفت: «خدا فوق آسمان‌هاست و بر عرش خود تکیه کرده‌است. (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۲۱) این خبر در منطقه غوغایی بر پا کرد، (طبسی، ۱۳۹۱: ۹۶) اما او از این پیش‌آمد پند نگرفت و در پی اصلاح خود برنیامد که هیچ، بلکه پا را فراتر نهاد، عناد و لجاجت خودش را این بار، نسبت به ساحت مقدس رسول خدا (ص) نشان داد و گفت:

۱ - سفر برای زیارت پیامبر «حرام» است.

۲ - کیفیت زیارت پیغمبر، از کیفیت زیارت سایر اهل قبور تجاوز نمی‌کند.

- ۳ - هر نوع پناه و سایه بان بر قبور حرام است.
- ۴ - بعد از رحلت پیامبر (ص) هر گونه «توسل» به آن حضرت، بدعت و شرک است.
- ۵ - سوگند به پیغمبر و قرآن و یا سوگند دادن خدا به آنها، «شرک» است.
- ۶ - برگزاری مراسم جشن و شادی در میلاد نبی اکرم (ص)، بدعت به شمار می رود.
- (سبحانی، ۱۳۹۳، ج ۳: ۲۲)

وی در ادامه، به انکار فضائل مسلم اهل بیت (علیهم السلام) نیز پرداخت، فضائل و مناقبی که در صحاح و مسانید اهل تسنن وارد شده است و دهها حافظ و حاکم از محدثان و دانشمندان عامه، صحت آنان را نسبت به علی (ع) و خاندان مکرمش، تأیید کرده اند؛ بدون ارائه مدرکی، همه را جعلی و بی اعتبار خوانده است. مثلاً در مورد آیه «إِنَّمَا وَ لِيُكْمُ اللهُ وَ رَسُوْلُهُ...» (مائده: ۵۵) که در شأن حضرت علی (ع) نازل شده است، - بیش از «شصت و شش» تن از محدثان و دانشمندان اهل سنت، بر نزول آن، در باره آن بزرگوار تصریح کرده اند- (امینی، ۱۳۸۷ ش، ج ۳: ۲۲۰)؛ می گوید: «به اجماع اهل علم، دروغ است». (ابن تیمیه، ۱۳۲۲، ج ۱: ۱۵۶)

مرحوم علامه امینی در پاسخ این ادعای ابن تیمیه می گوید:

من فکر نمی کردم که بی شرمی و وقاحت، انسان را به جایی برساند که همه حقایق را زیر پا بگذارد و روایتی که سندش به: امیرمؤمنان، ابن عباس، ابوذر، عمار، جابر انصاری، ابورافع، انس بن مالک و... منتهی می شود، امامان و حافظان حدیث آن را نقل کرده اند، دروغ پنداشته و در خیال باطل خود، بر جعلی بودن آن ادعای اجماع کند. آری! این اجماع نیز مانند سایر اجماع‌های ادعای اش، هیچ گونه وزنه‌ای در میزان صدق و حقیقت ندارد. (امینی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۲۲۰)

بر اساس گزارش «ابن کثیر»، شاگرد ابن تیمیه، پس از نشر «رساله حمویه» او، گروهی از فقهای عامه، علیه ابن تیمیه قیام کرده و به محکمه شرع احضارش نمودند، ولی او در دادگاه حاضر نشد؛ سرانجام، قاضی رساله حمویه را بی اساس خواند و مردم برضد وی شعار دادند. در جلسه دیگری مهر محکومیت دادگاه بر پرونده جنجالی ابن تیمیه نقش بست و به تبعید به مصر محکوم شد. لذا دمشق را به عزم مصر ترک کرد و شاگردش «مزی» صاحب تهذیب الکمال، نیز شلاق خورد و از طرف حکومت اعلام شد: «که هرکس عقائد ابن تیمیه را داشته باشد؛ به ویژه حنابله، خون و مالش مباح و هدر است». (عسقلانی، بی تا، ج ۱: ۱۴۷؛ طیبی، ۱۳۹۱: ۷۰) اما او در مصر هم دست از نشر عقائد افراطی خود بر نداشت، به همین دلیل «شمس بن عدنان» با او به مناظره پرداخت و سرانجام قاضی «ملحوف» مالکی، حکم زندان را برای ابن تیمیه صادر کرد و رسماً علیه وی در مصر و شام اعلامیه منتشر شد. پس از مدتی از زندان آزاد و مصر را به قصد دمشق ترک کرد، اما مجدداً بر عقائد خود پافشاری نمود؛ این بار «عطا» با او به مناظره نشست و ابن تیمیه را به محکمه قاضی «بدرالدین بن جماعه» کشاند و به جرم اینکه نسبت به پیغمبر اکرم (ص) ادب را رعایت نمی کند؛ راهی زندان شد. دومین بار وقتی از زندان بیرون آمد، بار دیگر نشر افکار خود را از سرگرفت، که به دنبال آن، تبعید به اسکندریه مصر را تجربه کرد و بعد از اتمام محکومیت، به مصر و از آن جا به شام بازگشت. (ابن کثیر، ۱۴۰۲، ج ۱۴: ۵۲؛ سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۳) ولی پس از مدتی به جرم فتاوی خارج از مذاهب اسلامی، به «دارالسعاده» احضار شد و قضات هر چهار مذهب اهل تسنن، وی را به خاطر فتوا به حرمت زیارت، توسل، قتل زائرین و معصیت

پنداشتن زیارت قبر پیامبر(طیسی، ۱۳۹۱: ۷۲ و ۷۳) نکوهش کردند و محکوم به زندان شد. بعد از رهایی، سرانجام، شکایات بی شماری از طرف علما و دانشمندان، سبب شد که حاکم وقت، ابن تیمیه را در «قلعه» دمشق، زندانی کند و از هر نوع فعالیت، حتی نوشتن ممنوع سازد، تا اینکه در سال (۷۲۸ق)، در زندان در گذشت. (ابن تغری، بی تا: ۳۴۰: سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۴۳)

پاسخ به یک شبهه

پس از مرور به ادوار زندگی ابن تیمیه، جا دارد به این مسئله بپردازیم: آیا کسی که در عقیده و دفاع از آن، چنین سرسختانه می‌جنگد و مقاومت می‌ورزد، تا جایی که بارها زندان و تبعید را به جان می‌خرد، شایسته ستایش و تقدیر نیست؟! آیا نباید او را اسطوره استواری و ثبات در راه عقیده دانست؟!.

در پاسخ پرسش فوق باید گفت: «اینگونه اندیشه، چیزی بیش از ساده‌انگاری و سطحی‌نگری نیست؛ زیرا لجاجت در برابر حق و جنگیدن با آن، غیر از استواری و ایستادگی در مسیر مقدس عقیده صحیح است و اگر ثبات در مسیر عقیده، به طور مطلق امر مرجوح و پسندیده باشد، پس باید شیطان را مظهر پایمردی دانست و ستایش نمود، چون او نیز در راه عقیده خود، تا درون دوزخ پیش رفت و نار را بر عار، برگزید. (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۵)

بدون تردید، ثبات ابن تیمیه، لجاجت و جنگیدن با علمای اسلام و مذاهب چهارگانه اهل تسنن بود و او به خوبی می‌دانست که اندیشه‌هایش در مورد خداوند، پیامبر اکرم(ص) و اهل بیت(ع)، موجب اعتراض و شورش فقها می‌شود - که پیوسته او را محکوم به زندان و تبعید می‌کردند- در این میان، برخورد آنان سیاسی و جانب دارانه نبود، تا تصور شود که این گونه برخوردها، رنگ و بوی حزبی داشته و اغراض سیاسی پشت آن بوده‌است. زیرا ابن تیمیه تنها با علمای مذاهب اربعه عصر خودش به مخالفت برخاست، بلکه کمر به جنگ عقیده هفت قرن از اسلام و مسلمین بست؛ مسلمانان بیش از هفتصد سال به مزار و ضریح پیامبرشان تبرک می‌جستند و ساختن بنا را یک نوع اظهار محبت به آن حضرت، اهل بیت(ع) و صحابه می‌دانستند که از فرائض دین است و کسی که مانع این کار شود، خود کافر است. (نهبانی، بی تا: ۱۴۳) به همین دلیل پاسداران حریم دین، در عصر ابن تیمیه و پس از آن، با بیان محکم و استوار خویش، به رد افکار وی برخاستند. قضات مذاهب عامه، با امضا سند واحدی، مردم را از گرفتار شدن به اندیشه‌های افراطی ابن تیمیه بر حذر داشتند. علمای که در زمان خود از چهره‌های درخشان علمی در شام و مصر بودند که جهان اسلام از نور اندیشه‌های آنان بهره می‌بردند، عقائد و کتاب‌های ابن تیمیه را به نقد کشیدند، که هیچ انسان منصفی این نقد‌های محکم علمی را اغراض سیاسی تفسیر نمی‌کند.

شرایط جامعه اسلامی، در زمان ابن تیمیه

بر اساس شواهد تاریخی، غالباً زمانداران عباسی، افراد ناشایست و بی اراده بودند، که تنها نام حاکم اسلامی را یدک می‌کشیدند و از معارف و حقایق اصیل و عمیق اسلامی، بی بهره و تهی بودند. این عدم لیاقت و نبود اراده کافی آنان، بعدها به خوبی آشکار



گشت. زیرا در حدود سال ۴۸۹، صلیبیان با برنامه‌ریزی دقیق و حساب شده، حملات وحشیانه خود را جهت تسخیر «بیت المقدس» در قلمروی حکومت اسلامی شروع کردند و در قبله اول مسلمین، هفتاد هزار نفر را قتل عام کردند، مسجد و اطراف آنجا را به دریاچه‌ای از خون تبدیل کردند. هنوز این زخم التیام نیافته بود که سال ۶۰۳، از راه رسید و بار دیگر مسلمانان با مصیبت بزرگتری مواجه گشتند؛ از جانب شرق در معرض حمله سپاه سفاک و ویرانگر مغول قرار گرفتند که شهرها را یکی پس از دیگری با خاک یکسان و مردم را از دم تیغ می‌گذراندند.

مورخ مشهور، ابن اثیر صاحب کتاب «الکامل فی التاریخ» که خود شاهد آن حوادث ناگوار بوده‌است، عمق فاجعه را این گونه گزارش کرده‌است: «من سال‌ها از ثبت وقایع حمله مغول خودداری می‌کردم. چون حجم جنایات و مصائب به اندازه‌ای بود که من از ضبط آن عاجز بودم. چه کسی می‌تواند خبر مرگ اسلام و مسلمین را بنگارد؟! ای کاش مرا مادر نمی‌زائید، یا قبل از این فجایع مرده بودم!». آنگاه ابن اثیر حمله مغول‌ها را با هجوم «بخت نصر» به بابل مقایسه می‌کند و در پایان به این نتیجه می‌رسد که همه جنایات بخت نصر، با جنایات یک روز لشکر مغول برابر است. (ابن اثیر، ۱۴۰۷، ج ۱۲: ۳۶۰) خلاصه در حالی که حملات بی‌امان مغول‌ها ادامه داشت و بلاد اسلامی، یکی پس از دیگری سقوط می‌کرد، بار دیگر سرزمین زخم خورده مسلمین، مورد تهاجم مسیحیان قرار گرفت و این بار اندلس (اسپانیا) را از پیکر جامعه اسلامی جدا کرد. به تعبیر یکی از بزرگان، در چنین وضعیت دشواری که حقیقتاً از منجنیق فلک، سنگ فتنه می‌بارید (سبحانی، ۱۳۸۵: ۳۲) ابن تیمیه افکار افراطی و آشوب خیز خودش را ابراز کرد و در بدترین شرایط زمانی و مکانی که مسمانان نیاز شدید و حیاتی به اتحاد و همدلی داشتند، تخم تفرقه و تکفیر را در میان مسلمین کاشت. (ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۱۶ به بعد)

واکاوی شخصیت روانی ابن تیمیه

بدون تردید، سلامت ذهن و روان، در رفتار و گفتار انسان تأثیر مستقیم دارد. اگر افکار انسان دچار بیماری باشد، نتیجه آن که، همان رفتار و عملکرد غیر متعارف و بیمار گونه است، در زندگی و فعالیت‌های فردی و اجتماعی انسان، بروز و ظهور خواهد کرد. براساس شواهد موجود، ابن تیمیه از سلامت روحی و روانی مناسبی برخوردار نبوده است؛ لذا در زندگی پر فراز و نشیب خود، همواره با دیگران دچار چالش و درگیری بوده‌است. شیخ یوسف بن اسماعیل نبهانی، رئیس محکمه حقوق بیروت، در مورد ابن تیمیه می‌گوید: «دانشمندان مذاهب چهار گانه، بر رد بدعت‌های وی اتفاق نظر دارند و نه تنها مطالب او را استوار ندانسته‌اند، بلکه در کمال عقلش نیز خدشه کرده‌اند». (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۴۶) شهاب الدین خفاجی حنفی نیز، در باره ابن تیمیه گفته است: «او خرافاتی دارد که باور کردن آن‌ها سزاوار نیست و انسان خرد مند، چنین سخنانی نمی‌گوید، چه رسد به دانشمند». (البکری، ۱۳۸۹: ۳۵) همچنین، جهانگرد معروف «ابن بطوطه» در سفرنامه‌اش می‌گوید: «من در دمشق بودم، که یکی از فقهای بزرگ حنابله، به نام تقی الدین بن تیمیه در موضوعات مختلفی سخن می‌گفت، ولی در عقل و خرد او کاستی بود. اهل دمشق در مورد او می‌گویند: «سرانجام وی زندانی شد و به خاطر ناله و زاری مادرش آزاد گشت»». او در ادامه می‌افزاید:



روزی ابن تیمیه در مسجد اموی به منبر رفت و مردم را موعظه کرد. سپس چنین گفت: «إِنَّ اللَّهَ يَنْزِلُ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا كُنُزُولِي هَذَا؛ خُدا به آسمان دنیا فرود می آید، همانند پایین آمدن من». این را گفت و خودش یک پله از منبر به زیر آمد. در این هنگام یک فقیه مالکی، به نام «ابن الزهراء» بر وی اعتراض و سخنش را رد کرد، ولی شاگردان متعصب حنبلی او، به طرف داری از ابن تیمیه بر خواستند و فقیه متعرض را با مشت و کفش زدند. (ابن بطوطه، ۱۳۸۴: ۹۵؛ طیبی، ۱۳۹۱: ۷۲)

خَلْق این گونه رفتارهای تنش آفرین، آن هم در اماکن عمومی، ریشه در روان انسان دارد و کسی که نسبت به اعصاب و روان خود تسلط نداشته باشد، چنین رفتارهای از او بعید نیست و فرقی ندارد که علامه دهر باشد، یا مکتب ندیده. البته بعضی از محققان به هوش و زیرکی وی نیز اشاره کرده‌اند. اما بدون شک، تَدْخُو بودن ابن تیمیه در افکار و آثارش، بی‌تأثیر نبوده‌است. استاد صائب عبدالحمید در مورد او می‌گوید: «او مردی تیزهوش و در عین حال تَدْخُو بود و به خاطر برخی از عقائد و فتاوایش، سه بار به زندان افتاد، مجهول‌النسب است و عرب یا عجم بودن او معلوم نیست». (عبد الحمید، ۱۳۷۸: ۵)

از مواردی دیگری که جا دارد اشاره‌شود و شاید در زندگی پر حادثه ابن تیمیه بی‌اثر نبوده است، عدم ازدواج وی در زندگانی ۶۷ ساله‌اش است. (همان) نگارنده در جای ندیده‌است که او بیماری خاصی داشته، که تن به ازدواج نداده‌است و این ترک سنت شایسته کسی که «شیخ الاسلام» خوانده می‌شود، نیست و احتمالاً ریشه بعضی از حوادث و رفتارهای مشکل آفرین و تنش‌زای وی را باید در همین ترک ازدواج او جستجو کرد. به همین دلیل، ابن حجر هیتمی که دانشمندان عامه، همگی به فضل و دانش او اعتقاد دارند، در مورد ابن تیمیه گفته است: «خداوند او را خوار و گمراه، کور و کر کرده‌است و پیشوایان اهل سنت، بر فساد افکار و اقوالش تصریح دارند و غیر معتدل است». (سبحانی، ۱۳۸۵: ۲۹)

فصل سوم: ابن تیمیه از دیدگاه علمای مذهب شافعی

ابن تیمیه، چهره تنش آفرین

به طور کلی می‌توان گفت: ابن تیمیه در زندگی پر آشوب و سراسر جنجالی‌اش، با مسلمانان و غیر مسلمانان درگیر بوده‌است. وی در مورد غیر مسلمانان و اهل ذمه، دیدگاه‌های کاملاً سختگیرانه و غیر انسانی داشت و معتقد بود که باید آنان در سخت‌ترین شرایط زندگی کنند. (ابن کثیر، ۱۴۰۹، ج ۱۴: ۵۶) در میان مسلمین نیز با فرق مختلف، اصطکاک شدید فکری داشت. زیرا او به خاطر فتاوای اختلافی و نگارش کتاب‌هایی علیه اشاعره، معتزله، شافعی‌ها، حنفی‌ها، مالکی‌ها و توهین به سران صوفیه، مثل ابن عربی، غزالی و... جامعه اهل سنت را به فتنه و درگیری‌های شدید مذهبی مبتلا کرد. (طیبی، ۱۳۹۱: ۷۴ و ۷۵) وی همچنین علیه شیعیان «کسروان» لبنان، فتوای جهاد صادر کرد و در لشکر کشی بر ضد آنان، شرکت فعال داشت. نیز در سال ۷۱۶.ق، بین سلطان محمد خدابنده و امیر مکه، جهت بهبود اوضاع شیعیان آن جا، مذاکراتی صورت گرفت و امیر مکه قول همکاری داده‌بود، که ظاهراً ابن تیمیه در واکنش به این مسئله، کتاب «منهاج السنه النبویه فی نقض کلام شیعه القدریه» را بر رد کتاب «منهاج الکرامه فی

اثبات الامامه» علامه حلی نوشت و علامه را «ابن منجس» خواند و موجب تیرگی و بهم خوردن روابط ایلخانان و حاکم مکه شد. (همان: ۷۵-۷۲) و در موارد فراوانی که حقد و کینه خود را نسبت به مناقب و فضائل اهل بیت (ع)، به ویژه علی (ع) و شیعیان پنهان نکرده است. به همین دلیل علمای بیدار اسلام، پاسداران حریم دین و مرزهای فکری و کسانی که با مراجعه به کتب تراجم، می‌توان به مقام رفیع علمی آنان پی برد، به دهن کجی‌ها و جسارت‌های بی سابقه ابن تیمیه، نسبت به ارزشهای دینی، واکنش‌های شدیدی نشان دادند، که تاریخ اسلام نظیر آن را در خود کم دیده است.

همراه با منتقدان ابن تیمیه

اینک به ذکر اسامی و گزیده سخنان کسانی می‌پردازیم که، در نقد اندیشه‌های ابن تیمیه، کتب، رساله و یا سخنی دارند:

۱ - صفی الدین ارموی شافعی (۷۱۵-۶۴۴ق.) صفی الدین شافعی از دانشمندان بنام مسلک اشعری بوده و در اصول و فروع، سرآمد علمای روزگار خودش محسوب می‌گشته است. وی از نخستین کسانی است در سال (۷۰۵ق.)، مجلسی که با حضور علما، در «دارالسعاده» بر پا شده بود؛ با ابن تیمیه به بحث و مناظره پرداخت، در بیان مطالب و استدلال، فوق العاده توانا بود و در مناظره از موضوع بحث خارج نمی‌شد و به یک نقطه فشار می‌آورد، در حالی که طرف مقابل از شاخه‌ای به شاخه‌ای دیگری می‌پرید. از این جهت خطاب به ابن تیمیه گفت: «أنت مثلُ العصفور» مجلس مناظره با پیروزی صفی الدین و شکست حریفش به پایان رسید. به همین دلیل ابن تیمیه و طرف دارانش از وظائف حکومتی بر کنار شدند. (سبکی، بی تا، ج ۹: ۱۶۴-۱۶۲؛ عسقلانی، ۱۴۱۴، ج ۴: ۱۵؛ سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۷)

۲ - قاضی زملکانی (۷۲۷-۶۶۷ق.) کمال الدین زملکنی، قاضی القضاة و مفتی شام و حلب بود، که ریاست مذهب شافعیه را نیز بر عهده داشت. او ابتدا از هواداران و مدافعین ابن تیمیه بود اما بعد از شناخت دقیق افکار باطل وی، با نگارش کتاب «الدَّره المضيئه فی الردِّ علی ابن تیمیه» به مقابله و ردّ او برخاست. صاحب «طبقات الشافعیه الکبری» و دیگران می‌گویند: «قاضی زملکانی نظریه ابن تیمیه را پیرامون زیارت پیامبر و طلاق رد کرده است». (سبکی، ۱۳۲۵، ج ۹: ۹۱-۹۰؛ ابن عماد، ۱۴۱۴، ج ۶: ۷۹-۷۸؛ حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۱: ۷۴۴)

۳ - شهاب الدین بن جُهبل حلبی (۷۳۳-۶۷۰ق.) شهاب الدین حلبی از علمای مشهور شافعی دمشق و معاصر با اَبنتیمیه بوده است. او انگیزه نگارش رساله‌اش را، نفی دیدگاه ابن تیمیه در جهت داشتن و جسمانیت خداوند، توصیف نموده است و در آغاز آن می‌گوید: «دوست داشتم عقیده سلف، اهل سنت و جماعت را بیان کنم، تا فساد و بطلان، گفته‌های ابن تیمیه روشن شود. زیرا او کسانی که قدم راسخی در علم ندارند، را فریب داده است». (سبکی، ۱۳۰۲، ج ۹: ۳۵-۳۴؛ ابن عماد، ۱۴۱۴، ج ۶: ۱۰۴)

۴ - شمس الدین ذهبی شافعی (-۶۷۳ ۷۴۸ق.) ذهبی از چهره‌های درخشان علمی در میان علمای اهل سنت است، کتابهای ارزشمند او در: حدیث، رجال، تاریخ و... جزء منابع اصلی و ماندگار قلمداد شده است. او با توجه به اینکه شاگرد ابن تیمیه بوده است، در بعضی از آثارش از وی تجلیل کرده است. (ذهبی، ۱۴۲۸، ج ۲: ۱۹۲؛ همو، ۱۴۱۰: ۴۱)



ولی در نامه سرگشاده، که به «النصیحه الذهبیه لابن تیمیه» شهرت دارد، در اواخر به صف مخالفان وی پیوست؛ دیدگاه های ابن تیمیه و پیروانش را به باد انتقاد گرفته است و می گوید: «استخوان در چشم برادر مؤمن خود می بینی، اما تنه درختی را که در چشم خود داری، فراموش کرده ای! خودستایی تا کی؟ مذمت و نکوهش علما و عیبجویی از مردم تا کی؟ مگر نمی دانی که پیغمبر (ص) فرموده است: «مردگان خود را، جز به نیکی یاد نکنید»، وی در ادامه ابن تیمیه را تلویحاً منافق می خواند و معتقد است که پیامبر (ص) نیز از او راضی نیست و با قراردادن اسم ابن تیمیه در کنار شمشیر خون ریز حجاج بن یوسف ثقفی، می افزاید:

ای شکست خورده! هرکس از تو پیروی کند، خود را در معرض کفر و نابودی دینش قرار داده است، به ویژه اگر انسان های بی سواد و بی پروایی باشند و دین را به خاطر هواهایی نفسانی و شهوت یدک بکشند. ای ابن تیمیه! تا کی با سوارشدن مرکب افسار گسیخته خودبینی و خودستایی، به علما، نیکان و پرهیزگاران حمله می کنی؟ آیا وقت آن نرسیده است که از جهالت دست برداری و توبه نمائی؟ بدان که به دهه هفتاد عمرت نزدیک شده ای و مرگت نزدیک است. به خدا قسم گمان نمی کنم که تو به یاد مرگ باشی، بلکه، کسانی را هم که به یاد مرگ باشند، تحقیر می کنی. ای ابن تیمیه! فکر نمی کنم، سخن مرا بپذیری و به پندم گوش فرادهی، بلکه در برابر نامه کوتاه من، دراز گویی کنی، تا من رشته سخن را قطع کنم و تو همواره در پی نفوق بر من هستی، تا من سکوت اختیار کنم. ای ابن تیمیه! تو با من که دوست هستم، اینگونه رفتار می کنی، پس با دشمنانت چه خواهی کرد؟! به خدا قسم در میان دشمنانت انسانهای صالح، خردمند و دانشور، فراوانند، همان طور که در بین دوستانت تیز افراد گنجهکار، دروغگو، جاهل، بی پروا و گاو، زیاد به چشم می خورند. ای ابن تیمیه! اگر آشکارا از من بدگویی کنی، سخنی نیست؛ اما در خفا از نامه ام پند بگیر... (همو، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۸؛ سبحانی، ۱۳۸۵: ۲۸؛ طبسی، ۱۳۹۱: ۸۴-۸۱)

۵ - علی بن عبد الکافی سبکی شافعی (۷۵۶-۸۳۳ق.ه) سبکی از محدثان و فقهای بزرگ شام بوده است و مؤلف کتاب «طبقات الشافعیه الکبری» نیز فرزند وی می باشد. (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۹) او که خود از معاصران ابن تیمیه بود، بر رد اندیشه های الحادی او، دو کتاب به نام های: «الدّره المضيئه فی الرّد علی ابن تیمیه»، (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲، ج ۱: ۸۳۷؛ ۱۴۰۲، ج ۱: ۷۲۱) «شفاء السقام فی زیاره خیر الأنام علیه أفضل اصلاه و السّلام» تحریر کرد و برداشتها و تفاسیر غلط وی را به چالش کشید؛ معتقد شد: «ابن تیمیه به بهانه ی تبعیت از کتاب و سنت، از مسیر صحیح خارج شده است و به بدعتها روی آورده است. زیرا او استوانه های اسلام و ارکان آن را شکست و مدتها در پوشش پیروی از کتاب، سنت و به تظاهر دعوت به حق، زندگی کرد، اما ناگهان، نقاب کنار رفت و پیروی از کتاب و سنت، به بدعت گذاری و دوری از مسلمانان تبدیل شد». (سبحانی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۴۰؛ طبسی ۱۳۹۱: ۸۵) سبکی در پایان، ضمن کفر آمیز خواندن افکار ابن تیمیه، وی را از دایره اندیشه های فرق و مذاهب اسلامی خارج دانسته است. زیرا او با اجماع مسلمین به مخالفت برخاسته است، تا آن جا که به ازلی بودن عالم ملتزم گشته و با این سخنان، حتی از دایره ۷۳ فرقه نیز بیرون رفته است. (ر.ک: سبحانی، ۱۴۲۷، ج ۴: ۵۴-۵۵؛ همو، ۱۳۸۵: ۲۹)

در این میان شیخ محمد بخت حنفی از علمای «اللازهر» مصر و از مدرسان عالی مقام

آنجا، در ستایش کتاب اخیر سبکی می گوید: «در زمان ما، گروهی به نشر کتاب‌های ابن تیمیه همت گمارده‌اند و فتنه خوابیده را بیدار می‌کنند، از این جهت بر خود لازم دیدم که کتاب «شفاء السقام» سبکی را، که بهترین ردیه بر ابن تیمیه است؛ منتشر سازم». آنگاه در توصیف کتاب سبکی می گوید: «سبکی به هدف خود دست یافته، زیرا سخنان ابن تیمیه را از کتابهایش آورده، بنیان آن را ویران کرده و ستون‌هایش را لرزانده، آثارش را از میان برده، ناخالصی‌هایش را زیر و رو نموده، فسادش را آشکار کرده و دشمنی‌های او را روشن نموده است». (بخیت، بی تا: ۱۳-۹)

۶ - عبد العزیز بن محمد شافعی (۶۹۴-۷۶۷ق.هـ.) عبدالعزیز بن محمد، معروف به ابن جماعه شافعی، که هم عصر ابن تیمیه نیز هست، در توییح و سرزنش او، با لحن شدید و تند می‌گوید: «خداوند ابن تیمیه را ذلیل و گمراه ساخته‌است و لباس خواری بر تن وی پوشانده‌است، چنان مبتلا به تهمت و کذبش نموده‌است که جز خواری و خفت و بی‌آبرویی و حرمان، حاصل دیگری برای او ندارد...» (سبحانی، ۱۴۲۷، ج ۴: ۶۴)

۷ - ابوبکر بن محمد حسنی شافعی (۷۵۲-۸۲۹ق.هـ.) حسنی دمشقی از دانشمندان و عالمان صاحب نام آن دیار بود که در نقض دیدگاه‌های ابن تیمیه، دو کتاب به نام‌های «دفع الشبهه عن الرسول و الرّساله» و «دفع شبهه من شبه و تمرد» تألیف کرده‌است. شخصیت مذکور، ابن تیمیه را زندیق و کافر خوانده‌است، (حنسی، ۱۴۱۸: ۱۳۱) سخنان اتباعش را نیز فاقد ارزش و اعتبار دانسته‌است، (طبسی، ۱۳۹۱: ۸۷) زیرا از نظر وی ابن تیمیه به جای ترویج اعتقادات اصیل اسلامی و هدایت مسلمین؛ به «تنقیص خداوند»، جسارت به پیامبر اکرم (ص)، شیخین و مُلحد دانستن برخی از صحابه، مثل عبد الله بن عباس، پرداخته‌است. (حنسی، ۱۴۱۸: ۱۲۶) او در ادامه، ضمن باز گو کردن، بعضی از لغزش‌های ابن تیمیه می‌افزاید: «این سخنان ابن تیمیه اندام انسان را به لرزه می‌اندازد، سخنانی که قبل از زندیق حران، در هیچ زمان و مکانی از کسی شنیده نشده بود. چون او مقام پیامبر (ص) را پایین آورده و مدعی شده‌است که حرمت رسالت آن حضرت، پس از رحلتش، از بین رفته‌است؛ این افکار وی، کفرش را به اثبات می‌رساند». (همان: ۱۳۱) اینگونه سخنان، تنها از انسان خبیث و مریض القلب، برمی‌آید. (سبحانی، ۱۴۲۷، ج ۴: ۵۹-۶۰؛ طبسی، ۱۳۹۱: ۸۸)

۸ - ابن حجر عسقلانی شافعی (۸۵۲-۷۷۳ق.هـ.) احمد بن علی، معروف به ابن حجر عسقلانی، شخصیتی است که چندان نیازی به توصیف ندارد. زیرا وی در زمان خودش پیشوای بالامنزعه اهل تسنن بود و کتابهایش نیز همچنان مورد توجه است. نامبرده پیرامون زیارت قبر شریف پیامبر (ص) عقیده ابن تیمیه را از زشت‌ترین اعتقادات او می‌داند. (عسقلانی، ۱۴۰۷، ج ۳: ۷۹-۸۰) ابن حجر می‌افزاید: «طرف دارانش در مورد ابن تیمیه غلو کرده‌اند و این باعث عجب او شد و خیال می‌کرد که از دیگران بالاتر است، خود را مجتهد تصور می‌کرد. لذا در صدد ردّ کوچک و بزرگ، قدیم و جدیدی از علما برآمد و حتی در حقّ علی (ع) گفته است: "او در هفده مورد اشتباه کرده‌است، علی (ع) با کارهایش خوار شد و مکرر آرزوی خلافت داشت، اما به آن نرسید و او برای ریاست جنگید، نه دیانت...» (عسقلانی، ۱۴۱۴، ج ۱: ۱۴۴) او در ادامه می‌افزاید: «ابن تیمیه زیاد کوشید، تا روایاتی که رافضی (علامه حلی) در شأن علی (ع) نقل کرده بود، را از اعتبار ساقط کند، در این جهت مبالغه کرد و بدون مراجعه به مصادر، با تکیه بر حافظه

خود، بسیاری از احادیث صحیح را منکر شده و تضعیف نموده است. تا آن جا که توهین به رافضی (علامه حلی)، ابن تیمیه را به توهین و تنقیص و جسارت نسبت به علی (ع) کشانده است». (عسقلانی، ۱۴۰۶، ج ۶: ۳۱۹) به همین دلیل برخی او را منافق دانسته اند، (همو، ۱۴۱۴، ج ۱: ۱۴۴) قاضی ابن تیمیه را در محکمه، محکوم و بازداشت کرد، وقتی متوجه شد که بعضی از افراد با او در رفت و آمد هستند؛ دستور داد تا وی را نگه داشته و هر نوع تماس را با او ممنوع سازند، چون او کفر ورزیده است و کشتنش نیز، مانعی ندارد. (همو، همان، ج ۱: ۱۵۶-۱۵۴؛ سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۴۱)

۹ - ابن حجر شافعی هیتمی مکی (۹۷۳-۹۰۹ق) شهاب الدین، ابن حجر مکی از اعظم علمای شافعی و از دانش آموختگان «الازهر» مصر است. (برقی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۴۰۹) با توجه به سکونت طولانی وی در مکه، مشهور به مکی است. «الجواهر المنظم فی زیاره القبر الشریف النبوی المکرّم»، عنوان کتابی است که ابن حجر، در فضیلت زیارت قبر شریف پیامبر اسلام (ص) و بر ردّ ابن تیمیه تصنیف کرده است. او در کتاب مذکور، با نقل اجماع بر مشروعیت قصد سفر و زیارت مزار شریف پیامبر (ص) عزیز اسلام، در پاسخ کسانی که مخالفت ابن تیمیه را مانع تحقق اجماع دانسته اند، می گوید: «ابن تیمیه کیست؟ او کیست که به سخنانش اعتنا شود؟ و یا بر نظراتش اعتماد گردد؟ آیا او همان کسی نیست که علما کلمات و سخنان فاسد و استدلال های ناقصش را ردیابی و آنگاه نقاط ضعف و لغزش هایش را آشکار و زشتی های اوهام و اشتباهاتش را گوش زد کرده اند». (سبحانی، ۱۴۲۷، ج ۴: ۶۴؛ طبسی، ۱۳۹۱: ۹۰) وی در کتاب دیگرش، با پوچ و بی ارزش خواندن افکار ابن تیمیه، اینگونه ادامه می دهد:



ابن تیمیه برده ای است که خداوند او را خوار، گمراه، ذلیل، کر، کور و گمراه کننده نموده است. این مطلبی است که امامان و پیشوایانی که فساد احوال و دروغ اقوالش را بیان کرده و به آن تصریح نموده اند. کسی که طالب آن است، به کلام امام مجتهد و کسی که امامت و عظمت علمی و اجتهادی وی مورد اتفاق است، یعنی ابوالحسن سبکی، فرزندش تاج الدین و امام عزبن جماعه و شخصیت های دیگر از عالمان شافعی، مالکی، و حنفی، مراجعه کند. سخنان ابن تیمیه قیمت ندارد، زیرا او فرد بدعت گزار، گمراه، گمراه گر و جاهل است که خداوند با عدالتش، با وی برخورد کند و ما را از شرّ عقائد سخیف او حفظ نماید {...} برخی از سلف خیر دادند که نزد او از علی بن ابی طالب (رض) سخن به میان آمد و ابن تیمیه گفت: «علی بیش از سیصد مورد اشتباه کرده است...» (هیتمی مکی، ۱۴۰۹ق: ۱۴۴) پس بهره یز از نوشته های ابن تیمیه و ابن قیم، که هوای نفسشان را خدای خود، قرار داده اند و این ملحدان، از حدود تجاوز و از دستورات پیامبر (ص) تعدی نموده، لباس شریعت و حقیقت را دریده اند و با این اعمال خود، گمان کرده اند که در مسیر پروردگارانند، در حالی که چنین نیستند. (همان: ۲۰۳)

۱۰ - شیخ محمد بخیت حنفی، او از علمای بزرگ «الازهر» مصر و از مدرسان عالی مقام آن جا بود. (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۴۵) کتابی تحت عنوان «تطهیر الفؤاد من دنس الاعتقاد» (پاک سازی دل از عقائد آلوده)، در ردّ اندیشه های واهی ابن تیمیه تألیف کرده است؛ در آن می گوید:

ابن تیمیه بدعت هایی نهاد و اجماع مسلمین را شکست، با کتاب وسنت واضح و با علمای نیک گذشته، به مخالفت برخاست، با عقل ناقص خویش پیشرفت؛ خداوند هم او را با دانسته هایش به گمراهی افکند، زیرا او پیروی هوای نفس خود شده بود و می پنداشت، آنچه

می‌گوید حق است، در حالی که ناروا و کذب بود. وی همواره از بزرگان عیب‌جویی می‌کرد. تا آنکه علمای معاصرش به اتفاق او را فرد فاسق و بدعت‌گذار دانستند و بسیاری هم وی را کافر خوانده‌اند. (بخیت، ۱۳۱۸: ۱۳-۹؛ البکری، ۱۳۸۹: ۳۲)

سخن پایانی

از آنچه در مباحث گذشته، پیرامون «جریان تکفیر»، «ابن تیمیه»، «افکار» و «عملکرد» وی، مورد بحث و کاوش قرار گرفت؛ نتایج ذیل به دست می‌آید:

۱ - اصل جریان تکفیر و مخالفان تبرک، توسل و زیارت، از همان صدر اسلام، به طور خاص از ناحیه اموی‌ها، وجود داشته‌است، افرادی مثل مروان اموی و حجاج ثقفی از شاخص‌ترین آنهاست. این فکر نامبارک، به قصد مبارزه با فضائل و مناقب پیامبر اسلام (ص)، اهل بیت (ع)، دور کردن مردم از آنان و معرفی خلفا به جای آن بزرگواران، صورت گرفته‌است؛ تا جایی که حجاج یکی از حاکمان خونریز اموی در کوفه، خطاب زائران قبر شریف پیامبر اسلام گفت: «مرگ بر آنان باد (!) زیرا بر گرد چوب‌ها و استخوان‌های پوسیده می‌چرخند، چرا بر اطراف قصر امیرالمؤمنین عبدالملک مروان طواف نمی‌کنند؟! مگر نمی‌دانند که خلیفه مردی بهتر از پیامبر است؟».

۲ - ابن تیمیه، سرسخت‌ترین چهره «تکفیری»، مخالف «توسل» و «زیارت» در تاریخ اسلام است. او در این راه سه بار در محاکم قضائی اهل تسنن، محکوم به زندان و دو بار تبعید شد.

۳ - بر اساس شواهد موجود، ابن تیمیه از سلامت روحی و روانی مناسبی برخوردار نبوده‌است، لذا همواره با دیگران در حال ستیز و درگیری بوده‌است. خدشه بر سلامت عقل، تند خویی، عدم تسلط بر اعصاب و روان و ازدواج نکردن در زندگی ۶۷ ساله، از ویژه‌گی‌های شخصیتی ابن تیمیه است.

۴ - بروز و ظهور اندیشه‌های افراطی ابن تیمیه، در مورد خداوند، پیامبر (ص) و اهل بیت (ص) و بعضی از صحابه، واکنش‌های شدید قاطبه علمای اهل سنت را در پی داشت، تا جایی که او را با عبارات ذیل خواندند: کافر، بدعت‌گذار، زندق، منافق، فاسق، خوار، ذلیل، گمراه، گمراه کننده، ناقص‌العقل، پر اشتباه، دروغگو، جاهل، خبیث، مریض‌القلب، بی آبرو، منکر احادیث صحیح، کشتن وی مانعی ندارد، مخالف اجماع مسلمین، خارج از دایره مذاهب اسلامی و ۷۳ فرقه، فاسد‌العقیده، پیامبر (ص) از او را ضی نیست و....

۵ - با مطالعه اندیشه‌های ابن تیمیه، دانسته می‌شود که وی عداوت و دشمنی عمیقی، نسبت به پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) دارد. به خصوص مخالف سرسخت فضائل و مناقب علی (ع) است و حتی مدعی است که علی بن ابی طالب (ع) بیش از سیصد بار اشتباه کرده‌است!

در پایان یاد آور می‌شویم که: بدون شک «ابن تیمیه» در کنار لغزش‌های فراوان و بی‌شمارش، نقاط مثبتی نیز داشته است و بد مطلق در جهان نمی‌باشد، (سبحانی، ۱۳۸۵: ۲۶) اما هواداران او، تنها بر نقاط مثبتش چشم دوخته و با نادیده گرفتن خطاهایش، به ستایش مطلق وی پرداخته‌اند. ولی عالمان آزاداندیش و رهاشده از قید و بند تعصب، به

هر دو جنبه توجّه کرده و نقّادانه با او برخورد کرده‌اند. کسانی که در زمان خودشان و حتّی امروز، از استوانه‌های علمی جهان اسلام محسوب، نظرات و کتبشان مورد توجّه همه، به خصوص اهل سنت قرار دارد.

دوفصلنامه دانش پژوهی تأمل / سال اول / بهار و تابستان ۱۳۹۵



- قرآن كريم
- ابن ابى الحديد، عبد الحميد. (١٣٨٥). شرح نهج البلاغه. چاپ دوم. دار احياء الكتب العربيه.
- البكرى، احسان عبد الطيف. (١٣٨٩). الوهايبه فى نظر علماء المسلمين، ترجمه: احسان قرنى. چاپ اول. تهران: گلستان كوثر.
- ابن بكار، زبير. (بى تا). اخبار الموقفيات، تحقيق: دكتور سامى مكى. بغداد: مطبعه العانى.
- ابن تيميه، احمد بن عبد الحليم. (١٤١٢). رساله حمويه، ضمن مجموعه الرسائل و المسائل. بيروت: دار الكتب العلميه.
- ابن تيميه، احمد بن عبد الحليم، (١٣٢٢). منهج السنه النبويه فى نقض كلام الشيعه القدرية. بيروت: دار الكتب العلميه.
- ابن حجر عسقلانى، احمد بن على. (بى تا). الدرر الكامنه فى اعيان المائه الثامنه. چاپ اول. حيدرآباد: دايره المعارف العثمانيه.
- ابن حجر عسقلانى، احمد بن على. (١٤٠٧). فتح البارى بشرح صحيح البخارى. چاپ اول. قاهره: دار الريان للتراث.
- ابن حجر عسقلانى، احمد بن على. (١٤٠٦). لسان الميزان. چاپ سوم. بيروت: اعلمى.
- ابن كثير، اسماعيل بن عمر. (١٤٠٢). البدايه النهايه. چاپ اول. بيروت: دارالفكر.
- نبهانى، يوسف. (بى تا). شواهد الحق فى الاستغاثه بسيد الخلق. مصر: المكتبه التوفيقيه.
- ابن بطوطه، محمد بن ابراهيم. (١٣٨٤). رحله ابن بطوطه. بيروت: دار صادر.
- ابن عماد، عبدالحى. (١٤١٤). شذرات الذهب فى اخبار من ذهب. بيروت: دار الفكر.
- ابن حجر هيثمى، شهاب الدين. (١٤٠٩). الفتاوى الحديثيه. چاپ سوم. قاهره: مصطفى البابى حلبى.
- امينى، عبد الحسين. (١٣٨٧). ترجمه الغدير، ترجمه: زيرنظر دكتور ميزا محمد. چاپ دوم. تهران: بنياد بعثت.
- امينى، عبد الحسين. (١٤٢٨). برگزیده جامع از الغدير، تلخيص: محمد حسن شفيعى. چاپ دوم. قم: قلم مكنون.
- بغدادى، اسماعيل پاشا. (١٤٠٢). هديه العارفين. بيروت: دار الفكر.
- برقى، على اكبر. (١٣٨٤). راهنماى دانشوران. چاپ اول. قم: جامعه مدرسین.
- بخيت، محمد. (بى تا). تطهير الفؤاد من دنس الاعتقاد. مصر.
- جوهرى، ابن حماد. (١٤٠٤). تاج اللغة و الصحاح العربيه، محقق: احمد عبد الغفور عطار. چاپ سوم. بيروت: دار العلم للملايين.
- حاجى خليفه، مصطفى بن عبد الله. (١٤٠٢). كشف الظنون عن اسامى الكتب و الفنون. بيروت: دار الفكر.

- حاکم نیشابوری، محمد بن عبد الله. (۱۴۲۲). مستدرک علی الصحیحین. چاپ دوم. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- حسینی دشتی، مصطفی. (۱۳۸۵). معارف و معاریف. چاپ اول. تهران: آرایه.
- حصنی، ابوبکر بن محمد. (۱۴۱۸). دفع الشبهه عن الرسول و الرساله. چاپ دوم. قاهره: دار احیاء الکتب العربی.
- ذهبی، شمس الدین. (۱۴۲۷). تذکره الحفاظ. چاپ دوم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ذهبی، شمس الدین. (۱۴۱۰). معجم الشیوخ الذهبی. چاپ اول. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ذهبی، شمس الدین. (۱۴۱۷). سیر اعلام النبلاء. چاپ یازدهم. بیروت: الرساله.
- رضوانی، علی اصغر. (۱۳۸۷). وهابیت از دیدگاه اهل سنت. چاپ اول. قم: دلیل ما.
- رمضان بوطی، محمد سعید. (۱۴۲۳). السلفیه مرحله زمنیه مبارکه لامذهب اسلامی. چاپ اول. دمشق: دار الفکر.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۸۳). فرهنگ عقائد و مذاهب اسلامی. چاپ دوم. قم: موسسه امام صادق(ع).
- سبحانی، جعفر. (۱۳۸۵). وهابیت مبانی فکری کارنامه عملی. چاپ دوم. قم: موسسه امام صادق(ع).
- سبحانی، جعفر. (۱۴۲۷). بحوث فی الملل و النحل. چاپ اول. قم: موسسه امام صادق(ع).
- سبکی، تاج الدین. (بی تا). طبقات الشافیه الکبری، محقق: محمد الطنحی و عبدالفتاح محمد. بیروت: دار احیاء الکتب العربیه.
- سعیدیان، عبد الحسین. (۱۳۸۶). دایره المعارف بزرگ نو، علم و زندگی - آرام. چاپ دوم.
- طبسی، نجم الدین. (۱۳۹۱). شناخت وهابیت. چاپ اول. قم: دلیل ما.
- عبد الحمید، صائب. (۱۳۷۸). چهره واقعی ابن تیمیه، ترجمه: سید محمدرضا حسینی نیا. چاپ اول. مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه.
- محمد، عبد الله. (۱۳۷۰). هکذا رأیت الوهبین، ترجمه: میثم موسائی. چاپ اول. سازمان تبلیغات اسلامی.
- مسعودی، علی بن الحسین. (بی تا). مروج الذهب. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- محمد بن حنبل، احمد. (بی تا). مسند. بیروت: دار صادر، (۶جلدی)

اسلام و عدالت اجتماعی *

ابوبکر محمدنات**

چکیده

تحقیق و بررسی در مورد «عدالت اجتماعی» حایز اهمیت بسیار است، چون از راه شناخت «عدالت» ماهیت دین اسلام روشن می شود. «عدالت به معنای قرار دادن اشیا در جایگاه بایسته آنها است» و می توان دین اسلام را به همین تعریف بیان کرد، چون دین اسلام به هدف برقراری عدالت به وجود آمده است. خداوند متعال می فرماید: «لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط» بلکه میتوانیم جلوتر برویم و اقرار کنیم که عدالت، هدف آفرینش است: «بالعدل قامت السماوات و الارض».

عدالت تنها راه ایجاد نظم و حل مشکلات جامعه هست به این سبب است، می بینیم که دین اسلام به آن خیلی اهمیت می دهد و در همه اقدامات، عدالت مشروط شده است.

«عدالت»، یکی از اصول دین اسلام است، یکی از شروط امامت و رهبری سیاسی امت است و عدالت مهمترین شرط مرجعیت دینی است.

عدالت به دو قسم: عدالت فردی و اجتماعی تقسیم شده است. در این بحث به تبیین هر کدام از آنها پرداخت می شود و نظریات موجود را بررسی می کند، در ادامه با راه اسلام برای ایجاد عدالت در جامعه و روش مبارزه با اقداماتی که ضد عدالتند آشنا خواهیم شد.

واژگان کلیدی: عدالت، مساوات، انصاف، قسط، عدالت فردی، عدالت اجتماعی.

* تاریخ دریافت مقاله ۱۳۹۵/۴/۲۷ تاریخ پذیرش مقاله ۱۳۹۵/۵/۲۵

** دانش پژوه دوره کارشناسی، فقه و معارف اسلامی، مدرسه عالی برادران

«عدالت اجتماعی»، یکی از موضوعاتی است که با دین ارتباط مستقیم دارد، هر وقت قرار است در مورد عدالت صحبت شود، صحبت کننده ناچار است، به دین برگردد و معنای واقعی و حقیقی آن را دریافت کند؛ چون دین، تنها راه و منبع عدالت است، هر نظامی غیر از نظام دینی در مقابل این موضوع ناتوان است، به این سبب است که بعضی از نظامهای غیر دینی، تلاش کردند تا یک راهی برای برقراری عدالت ایجاد کنند، اما تلاش آنها موفقیت آمیز نبود، چون برای ایجاد نظام در این دنیا، باید شناخت کامل با آن حاکم باشد و کسی نمی تواند بهتر از دین، دنیا را بشناسد. اسلام، تنها منبعی است که نظام کاملی به وجود آورده است که از راه آن می توان عدالت را برقرار ساخت، و آن هم به مقضای شناخت کاملی که به عالم کون دارد، و منبع اصلی این شناخت خود آفریننده عالم است، چه کسی بهتر از او می تواند راه حلی را به وجود آورد که برای هر زمان و مکانی قابل استفاده باشد.

متأسفانه، بعضی فکر میکنند که دین، این قابلیت ندارد که یک نظام جامع و دائمی را به وجود آورد، تا برای هر زمان و هر مکان قابل استفاده باشد، و این پنداشت، در واقع درست نیست و کسی که اینطور گمان می کند بخاطر عدم شناخت واقعیت دین مقدس اسلام و تعالیم ربانی آن است: «والانسان عدو لما جهل».

اما وقتی به تاریخ برمی گردیم و روش انبیا و پیامبران را در نظر بگیریم، تعالیم آنها را بررسی کنیم و آنها را با نظام و نظریه های غیر دینی مقایسه کنیم، حتما به این نتیجه خواهیم رسید، که نظام مقدس اسلامی بهترین نظام است. بعثت پیامبر اسلام (ص) و دگرگونی دوران جاهلیت به دوران برقراری عدالت در نظام اجتماعی از طرف وی، نمونه روشنی است که این مدعا را ثابت می کند.

«هو الذی بعث فی الامیین رسولا منهم یتلو علیهم آیاته و یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمۀ و ان کانو من قبل لفی ضلال مبین»

در این بحث، به تبیین مفهوم، جایگاه و اهمیت عدالت در جامعه پرداخت می شود، خدمات دینی در این باره تبیین و بعد به مقایسه بین نظام دینی و نظام های دیگر می پردازیم.

فصل اول : کلیات

مفهوم عدالت

تأمل درباره معانی «عدل»، «عدالت» و «قسط»؛ مترادفها و متضادهایش، به تبیین این مفهوم و بیان ماهیت آن کمک می کند. برای مفهوم «عدالت»، مترادفهایی وجود دارد که هر کدام بخشی از معنای آن را دربر می گیرد؛ از جمله می توان به واژه های: قسط، قصد، استقامت، وسط، نصیب، حصه، میزان و انصاف اشاره کرد. «جور» متضاد «عدل» است. برای کلمه «جور» مترادفهای متعددی وجود دارد که بعضی از آنها معنایی متفاوت را بیان می کند: مثل ظلم، طغیان، میل و انحراف. (کاربرد واژه «ظلم» در مقابل «عدل» رواج داشته است).

از جهت لغوی، در فرهنگها «عَدل» به معنای: راستی، درستی، دادگری، داد، نظیر، همتا، مثل و شاهد، میانه روی، مساوات، برابری، حد وسط، راست روی و ... آمده است؛ جمع آن «اعدال»





است. (دهخدا: عدل، عدالت، معین: عدل، عدالت و ...). همچنین «عدل» یعنی: معادل، متعادل، حد وسط، ضدجور و شایسته گواهی دادن و ... «عادل» یعنی: داددهنده، پیمانۀ پاداش و ... (ابن منظور، ۱۴۸۰، ج ۱۱: ۴۳۰)

اما در حکمت عملی، «عدل» مقابل ظلم است و به معنای «احقاق حق و اخراج حق و اخراج حق از باطل است و امر متوسط میان افراط و تفریط را نیز عدل گویند». در یک تعریف کلی، عدل به معنای «قرار دادن اشیا در جایگاه بایسته آنان است». (شهید مطهری، ۱۳۵۷، ج ۱: ۸۶) این تعریف دارای عناصر زیر است:

- ۱ - برابری، مساوات
- ۲ - میانه‌روی، اعتدال، وسطیت
- ۳ - استقامت، راستی، درستی
- ۴ - احقاق حق، رعایت حقوق
- ۵ - میزان، پیمانۀ، ابزار سنجش درستی و راستی
- ۶ - حرکت در مسیر مستقیم و راست‌روی و ...

نظرات مختلفی در مورد عدالت وجود دارد که هر کدام به یک بعدی از ابعاد عدالت بر می‌گردد و صورت کاملی از عدالت را نشان نمی‌دهند، آنها عبارتند از: انصاف، مساوات، قسط، و اعتدال؛ برای اینکه جایگاه هر کدام روشن شود به بررسی هر یک از آنها می‌پردازیم.

۱ - برابری و مساوات

«مساوات» هم یکی از ابعاد عدالت است، نسبت بین مفهوم عدالت با مساوات، نزدیک به هم است، اما به حد تساوی نرسیده‌است، بلکه می‌توانیم بگوییم که نسبت میان عدالت و مساوات نسبت عام و خاص من وجه است؛ قطعاً در شرایط مساوی، عدالت همان مساوات است. اگر چند کارگر، با تخصص و سابقه و توان کار یکسان، در یک زمان مساوی کاری را انجام دهند، عدالت حکم می‌کند که از دستمزد یکسانی نیز برخوردار شوند. اما با وجود تفاوت و اختلاف در خصوصیات یاد شده، قطعاً تساوی در حقوق، خلاف عدالت است. بنابراین نمی‌توانیم عدالت را به مساوات معنا کنیم، بلکه صحیح آن است که بگوییم: عدالت، رعایت حق است. خواه آن حق، میان افراد مساوی باشد یا نباشد. (قرائتی، بی تا، ۱۶۱)

استاد شهید مطهری در بحث عدالت و مساوات و مقایسه این دو با هم معتقد است که: «عدالت»، مستلزم مساوات مطلق نیست؛ بلکه مقتضای مساوات است، به این معنا که مثلاً در رقابت عده‌ای از دانشجویان در یک آزمون، دادن نمره مساوی به همه آنها به معنای عدالت نخواهد بود؛ زیرا باعث نفی اصل آزمون می‌گردد، اما قرار دادن آنها در شرایط حقوقی یکسان و مساوی، عین عدالت است. بدیهی است که در چنین وضعیتی هر کس بر اساس لیاقت و استعدادی که دارد، سزاوار کسب امتیاز می‌شود. (شهید مطهری، ۱۳۵۷: ۴۴).

۲ - اعتدال و میانه روی

«اعتدال» یک معنای کلی است که در مقابل افراط و تفریط قرار می‌گیرد، اعتدال هر چند که هم معنای عدالت نیست، اما با عدالت خیلی ارتباط دارد، وقتی به دو ضد آن (افراط و تفریط) نگاه می‌کنیم، می‌یابیم که آنها با عدالت سازگاری ندارند، چون هر وقت افراط یا تفریط به وجود آمده‌است، همه چیز از جایگاه اصلی خود یا جلوتر یا عقبتر می‌رود. پس اعتدال هم یکی از ابعاد مساعد در برقراری عدالت است، نسبت بین عدالت و اعتدال نسبت عام و خاص مطلق است.



۳ - انصاف

«انصاف»، یک نوع قضاوت و برداشت ذهنی است که انسان را از داخل کردن مسائل شخصی هنگام قضاوت و محاکمت دیگران منع می‌کند. انصاف اقتضا می‌کند که نیکی دیگران را درک کنیم حتی اگر دشمنان ما باشند و بدی را همینطور که هست بشناسیم، حتی اگر از عزیزان و نزدیکان ما باشد؛ انصاف، وجود داخلی و ذهنی عدالت است، و عادل کسی است که به مقتضای عدالت ذهنی رفتار کند.

۴ - قسط

«قسط»، واژه عربی است، هرچند عدل و قسط معمولاً در کنار یکدیگر و یا به جای یکدیگر بکار می‌روند، اما تفاوت‌هایی نیز با هم دارند و موارد کاربرد متفاوتی پیدا می‌کنند. گاهی «عدل» در برابر ظلم به کار می‌رود و «قسط» در برابر تبعیض، گاهی قسط را در تقسیم عادلانه به کار می‌برند، اما عدل اعم از تقسیم عادلانه و هر کار عادلانه دیگر است. گاهی عدل در مورد حکومت و قضاوت به کار می‌رود و قسط در مقام تقسیم حقوق (قرائتی، اصول عقاید: ۱۱۴)

فصل دوم: جایگاه و ضرورت عدالت اجتماعی

علت بسیاری از انقلاب‌ها، فقدان عدالت اجتماعی در جامعه است. به همین دلیل تمام مصلحان بشری و انسان‌های آزاده تاریخ با اندیشه عدالت، حرکت‌های اصلاحی را آغاز نموده‌اند و یکی از اهداف اصلی انقلاب و تحولات اجتماعی خود را رفع تبعیض و برقراری عدالت اجتماعی قرار داده‌اند. حضرت علی (علیه السلام) می‌فرماید: «عدل در عرصه‌های اجتماعی همانند سپر نگهبانی است که افراد در پناه آن از تعدی دیگران محفوظند و مانند بهشت پایداری است که همواره مردم از نعمت‌های آن برخوردارند». (العامدی، عبد الواحد تمیمی: ۴۷۸۹)

اصلاح اجتماعی بدون برپا داشتن عدالت اجتماعی و اقتصادی ایجاد نخواهد گشت، شهید مطهری معتقد است: «اوضاع عمومی و بود و نبود عدالت اجتماعی در اعمال و اخلاق مردم، حتی در افکار و عقاید آنها تأثیر دارد»، ایشان معتقد است: «اگر حقوق مردم محفوظ، و جامعه عادل و متعادل باشد و تبعیض، محرومیت و احساس مغبونیت در مردم نباشد، عقاید و اخلاق پاک، صفای قلب و اعمال خوب بیشتر می‌شود و زمینه برای وقوع معاصی و اخلاق رذیله و شیوع عقاید ناپاک کمتر است». بنابراین ایشان عدالت اجتماعی را دارای تأثیر مستقیمی در اخلاق مردم دانسته، اعتقاد دارد: «بود و نبود آن در هر سه مرحله فکر و عقیده، خلق و ملکات نفسانی، همچنین در مرحله عمل مؤثر است». (مطهری، ۱۳۶۲، ج: ۱، ۶۵)

آثار و نتایج عدالت

«عدالت اجتماعی»، آثار و نتایج زیادی دارد و شاخص‌هایی که ذکر شد، می‌تواند به عنوان آثار عدالت مطرح باشد. به طور خلاصه در ادامه به چند پیامد عدالت اشاره می‌شود:

۱ - بازگشت سرمایه‌ها

از مهمترین نتایج و آثار «عدالت»، در جامعه بازگشت سرمایه‌هاست، به عبارت دیگر،



اجرای عدالت در یک سازمان موجب می‌شود، زیردستان به پاس برقراری عدالت، تلاش بیشتری برای رسیدن به اهداف سازمان داشته باشند. امام علی (علیه‌السلام) در کلامی زیبا و دقیق، قلب‌های مردم را به گنجینه‌هایی تشبیه می‌کند و می‌فرماید: «قلوبُ الرّعیةِ خزائنُ راعیها، فما أودعها من عدل أو جور و جده؛ قلب‌های توده مردم همانند گنجینه‌هایی است، برای حاکمان ایشان. پس آنچه را که در آنها به امانت بسپارند باز خواهند یافت، عدالت یا ستم». (آمدی، ۱۴۲۱: ۳۴۶) آن حضرت خطاب به مالک‌اشتر با بیانی روشن‌تر، می‌فرماید: «اگر هزینه‌های مردم را سبک می‌گردانی، نباید این کار بر تو گران آید؛ زیرا آن اندوخته‌ای است که مردم با آباد کردن شهرها و آراستن آبادی‌هایت به تو بازمی‌گردانند، نیز ستایش آنان را به خود جلب کرده‌ای، و از آنکه عدالت را میانشان گسترانیده‌ای شادمانی...».

۲ - گسترش رحمت الهی

یکی از آثار «عدالت» گسترش برکت و رحمت الهی است، امام علی (علیه‌السلام) می‌فرماید: «با اجرای عدالت، برکت‌ها چند برابر می‌شود». (همان ح ۴۲۱) با عدالت، رحمت‌های الهی سرزمین‌ها را به وفور دربر می‌گیرد؛ چنان که از قول امیرمؤمنان علی (علیه‌السلام) وارد شده است: «هر کس در شهرها عدالت را اجرا کند، خداوند، رحمت خویش را بر او گسترد». (ریشهری، ۱۳۷۵: ۴۰۹).

۳ - عدالت و آبادانی شهرها

از نتایج مهم «عدالت»، آباد شدن شهرهاست، امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) خطاب به مالک‌اشتر، علاوه بر اینکه او را به تلاش در آبادانی شهرها توصیه می‌کنند، راه رسیدن به این آبادانی را عدالت می‌شمارند: «باید تلاش تو در آبادانی زمین بیش از جمع‌آوری خراج باشد؛ چراکه خراج جز با آبادانی فراهم نمی‌گردد، آنکه بخواهد خراج را بدون آبادانی مزارع به دست آورد، شهرها را خراب، بندگان خدا را نابود و حکومتش جز اندک مدتی دوام نیاورد، آبادانی شهرها جز با عدالت امکان‌پذیر نیست»؛ حضرت علی (علیه‌السلام) می‌فرماید: «هیچ چیز مانند عدالت شهرها را آباد نمی‌کند». (آمدی، ۱۴۷۸: ح ۹۵۴۳)

۴ - ایجاد دوستی میان مردم

از دیگر آثار اجرای «عدالت اجتماعی» پیدا شدن دوستی میان مردم است، امام علی (علیه‌السلام) در سخنی گهربار می‌فرماید: «آنچه دیده والیان (برتر از همه چیز) بدان روشن می‌شود، برقراری عدالت در شهرها و پیدا شدن دوستی میان مردم است». (ریشهری، ۱۳۷۵: ۴۰۹)

۵ - بالا رفتن شأن مدیر

با اجرای «عدالت»، بیشترین منفعت دنیوی و اخروی نصیب مدیر خواهد شد؛ زیرا قطعا خداوند عزّت او را بالا می‌برد، امام علی (علیه‌السلام) به زیبایی در این باره می‌فرماید: «هر کس در حکومت خویش عدالت را اجرا کند، نیکی را در پیش گیرد، خداوند شأن او را بالا می‌برد و به یارانش عزّت می‌بخشد». (آمدی، بی‌تا: ۴۴۶)

فصل سوم: اسلام و عدالت

از آنجا که بی‌تردید احکام شرعی اسلام رسالت اجتماعی نیز دارند، ناگزیر گستره باید و نبایدهای دینی، کلیه نظام‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و حقوقی را در بر می‌گیرد. زیست



اجتماعی انسان تابعیت از قانون را اقتضا دارد؛ میزان سنجش قوانین و احکام، رعایت مصالح و عدالت است.

عدالت اجتماعی یک اصل بزرگ اسلامی است و اسلام به آن اهمیت فوق‌العاده داده‌است، آن را یک وظیفه بزرگ می‌داند؛ به گونه‌ای که پیشوایان دینی از جمله حضرت علی (علیه السلام) در راه تحقق عدالت اجتماعی در پرتو نظام اسلامی به شهادت رسیدند؛ «فرت و رب الکعبه» اشارتی است، به عدالت خواهی کلان و جانبازی در راه آن. برقراری اصل عدالت در نظام‌های اجتماعی موقوف بر دوامر است: عدالت در نظام تشریح و قانونگذاری، دیگر عدالت در اجرا برای دستیابی به آموزه‌های شرعی، در باب عدالت اجتماعی باید کنکاشی در منابع دینی صورت گیرد.

نگاه قرآنی به عدالت اجتماعی

«عدالت»، مفهومی است که در جای‌جای آموزه‌های شرعی، به ویژه در آیات قرآن کریم دیده می‌شود. قرآن کریم، موضوع عدالت را به طور مستقیم با دو واژه «عدل» و «قسط» مورد توجه قرار داده‌است، با توجه به این آیات، «عدل» یک اصل بنیادی تلقی می‌شود که خلقت هستی بر پایه آن صورت گرفته‌است و تدابیر امور عالم بر اساس آن تحقق می‌یابد. از دیدگاه قرآن: عدالت هم مبدأ هستی است و هم والاترین هدف جهان آدمیان و ادیان. در قرآن، ۳۶ آیه در باب موضوع قسط و عدالت است، تنها ۳ آیه در مورد عدالت فردی است که با دقت نظر روشن می‌شود که آنها نیز در جهت برقراری و حفظ عدالت در اجتماع می‌باشند. (رجب، ۱۹۹۱: ۵۸)

این آیات در مورد وجود صفت «عدالت» در شاهد هستند و گفته شاهد نیز مأخذ حکم قاضی واقع می‌گردد. بنابراین «عدالت فردی» یکی از ارکان عدالت قضایی است که از مظاهر عدالت اجتماعی محسوب می‌شود؛ و آیه مبارکه: «کونوا قوامین بالقسط شهداء لله و لو علی انفسکم او الوالدین و الاقربین»، (طلاق: ۲؛ مائده: ۹۴ و ۱۰۵) خود تأکید و اصرار بر تثبیت صفت عدالت در انسان‌های مجری قانون است. «عدالت» صفت فعل خداوند است؛ زیرا پروردگار در روز قیامت بر اساس موازین «عدل» و «قسط» پاداش نیکوکاران و جزای بدکاران را می‌دهد. (انبیاء: ۴۶؛ یونس: ۴ و ۵۳)

فراهم آوردن اسباب هدایت انسان از الطاف خداوند نسبت به بندگان است، چنان که در قرآن کریم آمده است: «و تمت کلمة ربک صدقا و عدلا»، (انعام: ۱۱۵) بعضی از مفسران، منظور از «کلمه» در این آیه شریفه را، ظهور دعوت اسلامی با نبوت حضرت رسول (ص) و نزول قرآن دانسته‌اند که مافوق همه کتابهای آسمانی، در کمال راستی و عدالت است. (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۳: ۱۸۹)

به طور کلی، فلسفه ارسال رسولان، برقراری عدالت اجتماعی در میان مردم دانسته شده است: «لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط»، (حدید: ۲۴) در میان انبیای گذشته که قرآن کریم یادآور ایشان است، عدالت گستره‌تری مشهود می‌باشد و از این افراد در بین همه امتهای بوده‌اند؛ (اعراف: ۱۵۸ و ۱۸۰) پیامبر اکرم (ص) به عدالت گستره‌تری در بین مردم مأمور گردیده است، «امرت لاعدل بینکم»، (شوری: ۱۶؛ اعراف: ۲۹) در قرآن کریم افراد عدالت‌مدار در کنار پیامبران الهی ذکر شده‌اند که تعدی به ایشان، هم چون تعدی به پیامبران موجب عذاب دردناک الهی خواهد بود، (آل عمران: ۲۰) چرا که خداوند دوست‌دار عدالت‌پیشگان

است. (حجرات: ۹)

در آموزه‌های شرعی، «عدالت» مفهومی بسیار گسترده دارد که فرازمانی و فرامکانی است، چنین مطلوبی به همه افراد انسان توصیه شده است، حتی اگر غیر همکیش باشد «لا ینهیکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین و لم یخرجوکم من دیارکم تبروهم و تقسطوا الیهم ان الله یحب المقسطین؛ خداوند شما را از نیکی کردن و رعایت عدالت، در حق کسانی که در امر دین با شما پیکار نکرده‌اند و از خانه و دیارتان بیرون نراندند، نهی نمی‌کند، چرا که خداوند عدالت پیشگان را دوست دارد». (ممتحنه: ۸)

افزون بر اوامر کلی به اجرای «عدالت»، در آیات قرآن کریم، در موارد خاص اجتماعی هم رعایت عدالت توصیه شده‌است، سر لوحه حقوق اسلامی قرار گرفته است. عدل‌گستری در بین اقشار ضعیف اجتماع که به طور طبیعی آسیب‌پذیرتر از دیگر گروه‌ها هستند، به طور ویژه مورد امر خداوند قرار گرفته است. (نسا: ۳ و ۱۲۶)

«عدالت اجتماعی» در قرآن جلوه‌های گوناگونی دارد که رعایت آن، حتی در نخستین جامعه‌ای که هر کس به آن قدم می‌گذارد ضروری است، از جمله جلوه‌های آن عدالت در روابط خانوادگی است. (نسا: ۱۲۹)

مثلاً در زمینه خطاب‌های درست در نسب‌های خانوادگی نیز توجه خداوند به «قسط» و «عدل» مشهود است: «ادعوهم لأبائهم هو أقسط عندالله»، (احزاب: ۵) دشمنی بین افراد، هرگز نباید سدی در برابر اجرای عدالت باشد، (مائده: ۸) هم چنان که دوستی و ارتباط‌های خانوادگی نباید گفتار و اعمال انسان را از مسیر عدل خارج سازد، (انعام: ۱۵۱) در مقام برقراری صلح و آشتی بین افراد نیز باید، معیارهای «قسط» و «عدل» در نظر گرفته شود. (حجرات: ۹)

بنابر آنچه بیان شد، روشن می‌شود که «قرآن»، خود کتاب «عدالت» و «قسط» است، زیرا از یک سو مبتنی بر «عدل» است و از سوی دیگر کتابی است که برای تحقق «عدالت»، در جامعه بشری از بهترین اسلوب قانونگذاری بهره جسته است؛ از این رو شخصیتی چون امام خمینی (ره) این گونه می‌گوید: «یک بعد قرآن این است که ظلم را از بین بشر بردارد و عدالت اجتماعی را در زندگی بشر ایجاد کند، اگر مسلمانان جهان کوشش کنند، این بعد از قرآن را که بعد عدالت اجتماعی است، در جهان گسترش دهند؛ آن وقت دنیایی خواهیم داشت که صورت ظاهر قرآن است». (الموسوی الخمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۷: ۴۳)

رابطه میان امامت و عدالت

پیروان مذهب شیعه، با اعتقاد به دو اصل «عدل» و «امامت» از دیگر فرق اسلامی متمایز هستند، وابستگی این دو اصل و آثار آن در ایجاد و بسط «عدالت اجتماعی»، از ویژگی‌های انکارناپذیر مکتب تشیع است.

پیوند امامت امام معصوم (ع)، با مسأله «عدل» و توسعه آن از طریق حاکمیت حکومت دینی، خود مبین جایگاه رفیع «عدالت اجتماعی» در نظام کلان اندیشه شیعی است.

از طرفی مقابله با ظلم، حکام جور، معرفی طواغیت و عدم همکاری با آنان، از سوی امامان شیعی، بالاترین گواه بر داشتن یک ایدئولوژی کلان برای اصلاح زمین در پرتو «عدالت» و «امامت» است؛ به ویژه آنکه این امر با مسأله مهدویت و ظهور منجی صالح از سوی اندیشه شیعی ارائه می‌گردد.

درست است که از دیدگاه شیعه، «امامت» مرجعیت دینی است و رسالتی بیش از حکومت

را بر عهده دارد، اما آنچه مورد بحث کنونی است، توجه به بخش حکومت و اداره جامعه اسلامی است. شک نیست که جامعه اسلامی، همچون جوامع دیگر نیاز به رهبری در امور دنیوی دارد؛ در اندیشه شیعی، امام سیاسی: همان حاکم حکم شرعی است، بنابراین همان گونه که پیامبر(ص) شرع، حکم و حاکم در محکمه و ولی مسلمین در اداره جامعه است، امام معصوم(ع) نیز همین مناصب را داراست و در زمان غیبت، فقیه عادل و جامع الشرایط همین رسالت را دارد.

اما مفهوم «رهبری» از دید همه یکسان نیست، اختلاف تنها حول محور مصداق رهبر دور نمی‌زند؛ به قول استاد مطهری: «اگر در مسأله امامت، سخن تنها در مورد رهبر سیاسی مسلمین پس از پیامبر(ص) بود، انصافاً ما هم که شیعه هستیم، امامت را در زمره فروع دین قرار می‌دادیم، نه اصول دین»، (مطهری، ۱۳۶۸: ۵۰) شیعیان که به امامت حضرت علی(علیه السلام) و امامان معصوم(ع) دیگر اعتقاد دارند، از آن جهت است که ایشان را «مرجع دینی» و امامت را به معنای «ولایت» می‌دانند.

در واقع «امامت» نظارت انسان کامل بر تحقق «عدالت اجتماعی» است، انحراف خلافت و حکومت از مسیر اصلی خود، دستگاه خلافت را به منزله پوسته‌ای بی‌محتوا در می‌آورد؛ اعتراف به حقوق مردم شرط لازم و دوری از هر چه با حاکمیت آنها منافات داشته باشد، شرط اول رهبری سالم و طبیعی است که قادر به جلب رضایت و حمایت مردم خواهد بود.

«رهبر» و «امام» از جهت عدالت حافظ، نگهبان و امانتدار است و از جنبه هدایت، رهبر و پیشوا و مطاع. در حقیقت هدف امام(ع) عینیت بخشیدن به اهداف والای بشریت است که زیر بنا و مهم‌ترین اصل آن ایجاد و توسعه عدالت در بین تمام اقشار مردم است.

امامان معصوم و عدالت

بحث «عدالت»، در اندیشه سیاسی پیشوایان معصوم (علیهم السلام) بحثی بسیار گسترده و عمیق است. در نگاه آن بزرگواران «عدالت» ضرورتی برای هستی، انسان و جامعه است، اساس هر چیزی در جهان و جامعه افراد تلقی می‌گردد؛ تا جایی که حتی ایمان مبتنی بر عدل قلمداد می‌شود: «العدل رأس الایمان». (محمدری شهری، ۱۴۱۹: ۴۰۹)

پیامبر اکرم (ص) در مورد مردم به چند اقدام اساسی دست می‌زند که همه متضمن حرکت جامعه به سوی «قسط» و «عدل» است: «یامرهم بالمعروف و ينهاهم عن المنکر و یحلو لهم الطیبات و یحرم علیهم الخبائث و یضع عنهم اصرهم و الاغلال الّتی کانت علیهم». (اعراف: ۱۵۷)

۱- فرمان دادن به اعمال معروف و پسندیده.

۲- پرهیز دادن از کارهای منکر و ناپسند.

۳- تحلیل آنچه پاکیزه است.

۴- تحریم آلودگی‌ها و زشتی‌ها.

۵- حذف بار سنگین فقدان آزادی و اراده.

۶- از میان برداشتن زنجیرهای بی‌عدالتی و ستم.

نخستین اصل «عدالت» از منظر حضرت رسول (ص) «برابری و یکسانی» انسان‌ها در خلقت و وجود است، چنان که فرموده‌اند: «الناس کأسنان المشط؛ مردم چون دانه‌های شانه با هم برابرند». اصل «آزادی» مبتنی بر برابری نوع انسان، دومین اصل «عدالت» از دیدگاه ایشان است و سومین اصل عدالت، «اخوت و برادری» انسان‌هاست که قرآن می‌فرماید: «انما





المؤمنون اخوه»، (حجرات: ۹۰) اصل چهارم را می‌توان «مردم‌نگری»، «دیگرخواهی» و توجه به «مصلحت عمومی» دانست: «ما کرهته لنفسک فاکرهه لغيرک و ما أحببته لنفسک فاحبه لأخیک؛ آنچه را برای خود نمی‌پسندی، برای دیگران نپسند و آنچه را برای خود می‌پسندی، برای دیگران نیز بیپسند». (پاینده، ۱۳۶۹: ۵۵۸)

حضرت علی(ع) پیامبر را چنین معرفی می‌کند: «سیره و روش او میانه‌روی و از روی عدالت بود، سنتش رشد، تکامل و شکوفایی، گفتارش جداکننده حق از باطل و فرمان و حکمرانیش عدل است. (دشتی، ۱۳۷۸، خ ۹۴: ۱۲۴)

در نگاه رسول خدا (ص) انسان وظیفه دارد، در هر وضعیت روحی و جسمی عدالت پیشه کند؛ حضرت «عدل» را از عوامل رهایی‌بخش سعادت انسان و جامعه معرفی می‌کنند. (حرانی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۶)

ورود پیامبر(ص) به یثرب و تبدیل شدن آن به «مدینه‌النبی»، تدوین میثاق مدینه (شایان ذکر است که در این میثاق ۴۷ ماده‌ای ۹ بار واژه قسط تکرار شده است) و رعایت حقوق شهروندان بر اساس «عدل» و بدون هیچ تبعیض، از برجسته‌ترین مظاهر عدالت آن حضرت در اداره اجتماع است.

امامان شیعه نیز به پیروی از قرآن و رسول خدا (ص) تصویر مجسمی از عدالت در قالب نظریه‌ای متقن ارائه داده‌اند، این موضوع به ویژه در کتاب «نهج‌البلاغه»، در اندیشه و سیره عملی حضرت علی(ع) و فرزند بزرگوارش، حضرت مجتبی(ع) که در حدود ۵ سال رهبری جامعه اسلامی را در اختیار داشتند، به وضوح دیده می‌شود. «جرج جرداق» در این مورد می‌نویسد: «مسأله‌ای که علی بن ابی‌طالب را مجبور به پذیرش خلافت نمود، در خطر بودن عدالت اجتماعی بود». (جرداق، ۱۹۷۰، ج ۱: ۱۵۵)

حضرت علی(ع) در تعریف «عدالت» و برتری آن بر «جود» فرموده‌اند: «العدل یضع الامور فی مواضعها»، (فیض‌الاسلام، ۱۳۹۲، خ ۴۲۹: ۱۲۹۰) عدل امور را در جایگاه و مواضع خودشان قرار می‌دهد؛ ولی «جود» امور را از سمت و سوی خود خارج می‌کند، عدل سیاست و سیاست‌گری همگانی است، ولی «جود» عارضه خاص است؛ پس «عدل» شریف‌تر و با فضیلت‌تر از «جود» است. شاید بتوان این بیان از «عدل» را عام‌ترین تعریف دانست که تمام ابعاد الهی و انسانی را در بر می‌گیرد؛ زیرا «عدالت» از آن نظر که جنبه فردی دارد، یک حسنه اخلاقی و دون مرتبه احسان است و از جهت اجتماعی فوق احسان است. (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۶: ۲۴۸)

پیشوایان معصوم (علیهم‌السلام) گاه «عدل» را به معنای مساوات دانسته‌اند، این تساوی مبتنی بر شایستگی است؛ مساوات در بعد اجتماعی بر اساس لیاقت‌ها و توانایی‌ها تعیین می‌شود. بنابراین «عدل» یعنی: ادای حقوق، به گونه‌ای که حقی از کسی ضایع نگردد و هر کس بر اساس استعداد و لیاقتش در جایی که باید قرار گیرد؛ (جمشیدی، ۱۳۸۰: ۱۷۷) همچنین حضرت علی(ع) در تفسیر آیه کریمه «ان الله یأمر بالعدل و الاحسان»، می‌فرمایند: «عدل عبارت است از انصاف دادن، احسان یعنی بخشش نمودن و زیادی دادن». (نحل: ۹۰)

مهمترین آثار سیاسی و اجتماعی «عدالت» از دیدگاه پیشوایان معصوم (علیهم‌السلام) عبارتند از: ثبات و بقای حکومت و نظام سیاسی جامعه، استقلال، توان و عزت، نفوذ حکم زمامداران، ارزشمندی و ارج رجال سیاسی جامعه و بی‌نیازی از یاران، اطرافیان، بیگانگان و اصلاح امور جامعه.



از نظر حضرت علی (ع): «آن اصلی که می‌تواند تعادل اجتماع را حفظ کند، و همه را راضی نگهدارد، به پیکر اجتماع سلامت و به روح آن آرامش بخشد، عدالت است. ظلم و جور و تبعیض قادر نیست حتی روح خود ستمگر را راضی و آرام نگه دارد، چه رسد به ستمدیدگان» (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۱۳)

امام حسین(ع) نیز در بیان فلسفه تشریح امر به معروف و نهی از منکر، یکی از مواردی را که مورد توجه قرار داده‌است، گرفتن صدقات و قراردادن آن در جایگاه حقیقی خود است، این از مصادیق عدالت است؛ بنابراین یکی از دلایل تشریح امر به معروف و نهی از منکر، تحقق عدالت اقتصادی در جامعه است. (حرانی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۴۲۱)

آن حضرت در جایی دیگر می‌فرماید: «فلعمری ما الامام الا الحاکم بالکتاب القائم بالقسط؛ به جان خود سوگند که امام و رهبر کسی نیست، مگر آنکه به کتاب، حکم و به قسط و داد قیام کند». (مجلسی، ۱۳۷۹، ج ۳۹: ۳۰۷) امام صادق (ع) از «عدالت» به عنوان: یکی از چیزهایی که مردم واقعاً به آن محتاج هستند، یاد می‌کند. (حرانی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۸۰)

امام کاظم (ع) در مورد سخن خداوند تعالی: «یحیی الارض بعد موتها» فرموده‌اند: «منظور زنده گردانیدن زمین به سبب باران نیست؛ بلکه خداوند مردانی را بر می‌انگیزد که عدل را زنده می‌دارند، پس زمین به خاطر احیای عدل و اقامه حد خداوند زنده می‌شود؛ این برای زمین از چهل روز باریدن باران سودمندتر است». (محمدی ری شهری، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۱۶)

از مهم‌ترین و برجسته‌ترین خصوصیات امام منتظر(عج) نیز آن است که با ظهور خویش در زمین برای تحقق «قسط» و «عدل» قیام می‌فرمایند.

افزون بر آنچه بیان شد، اجرای «عدالت» از طریق مصادیق، شاخص‌ها، ابزارها و عملکردهای دیگر به صورت تدریجی در اندیشه و سیره پیشوایان دین مطرح شده است که برخی از آنها به اختصار عبارتند از: نظارت بر حکومت‌های موجود، مقابله با ظلم و ستم، حمایت از محرومان و مستضعفان جامعه، خدمت به خلق، یاری ستمدیدگان، تاختن بر ستمگران، مساوی دانستن خود و دیگران در حقوق، حمایت از حقوق بشر و پیوند انسان‌های دیگر. (جمشیدی، ۱۳۸۰: ۲۰۰)

عدالت در فقه و فقهات

مسأله «عدل» در جهان اسلام محدود به حوزه کلام نیست، بلکه فقه اسلام نیز مخاطب پیام عدالت است؛ «عرصه‌های عدالت» را می‌توان در چهار مورد دانست: عدالت در تکوین و نظام خلقت، عدالت در تشریح و قانونگذاری، عدالت در نظام اجراء و عدالت در رفتار فردی و روش زندگی.

درست است که در استنباط احکام ملاک‌ها و شیوه‌های کشف دقیق و مبتنی بر پیش‌فرض‌های کلامی و مبانی اصولی است، اما درک روح و معنا، برقراری ارتباط منظم میان سلسله احکام، هماهنگی میان آنها، تدوین قواعد و نظریه‌های فقهی، در نهایت رسیدن به اهداف شریعت، متوقف بر شناخت اصول حاکم بر احکام است.

عدم توجه به خصوصیت زندگی‌گرا بودن احکام اسلام، بین این احکام و واقعیت‌های زندگی فاصله می‌اندازد و شریعت را ناکارآمد می‌نمایاند؛ در حالی که احکام بسیاری در اسلام زمینه زندگی سالم و دور از رنج و مشقت را برای انسان فراهم می‌کند.

در زمینه استنباط، قاعده‌های فقهی اهرم‌هایی هستند که توان هماهنگی با محیط و شرایط را

به فقیه می‌دهند، تا بتواند به بهره‌گیری از آنها در فضاهای نو پیدا گام بردارد، ظرفیت نهفته در جنبه تفریق‌پذیری قواعد فقهی، سبب گذر از فضای نظریه پردازی علمی به واقعیت‌های عینی جامعه می‌شود؛ بی‌گمان یک فقیه اگر اصل «عدالت» را از جمله علل احکام به شمار آورد، به لوازم فقهی و اصولی آن نیز پایبند باشد، این توان را خواهد یافت که اصل عدالت را در استنباط خویش دخالت دهد و به شناسایی احکام بر اساس آن بپردازد.

پرسشی که در این مورد به ذهن می‌رسد، این است که چرا با وجود آیات مربوط به محوربودن «عدالت» در تکوین و تشریح روایات و سیره معصومان (علیهم‌السلام)، «عدالت» به عنوان یک قاعده فقهی مطرح نشده است؟! در حالی که ادله فقهی در این مورد به تعدادی است که می‌توان از آنها اصل «عدالت» را به عنوان یک قاعده فقهی استخراج نمود، در واقع مستندات چنین قاعده‌ای (هم چنان که ذکر شد) از قواعد موجود بیشتر و قوی‌تر است؛ به عنوان مثال قاعده «لاضرر» که در تمام ابواب فقهی کاربرد دارد، بر اساس چهار روایت است و قاعده «نفی عسرو حرج» بر اساس چهار آیه از قرآن کریم و هفت روایت پی‌ریزی شده است.

قاعده‌ای که امروز گشایشگر بسیاری از مشکلات و گره‌های فقهی در باب مسائل اجتماعی است؛ مفهومی که به فرموده شهید مطهری (ره) «از مقیاس‌های اسلام است که باید دید چه چیزی بر آن منطبق می‌شود «عدالت» در سلسله احکام است نه در سلسله معلولات؛ یعنی نه این است که آنچه دین گفت «عدل» است بلکه آنچه «عدل» است دین می‌گوید. (مطهری، ۱۴۰۹: ۱۴)

بنابراین لازم است فقیه «عدالت» را قاعده‌ای فقهی بداند و آن را اصل و ترازوی سنجش شمرد، چنانچه امام خمینی (ره) در نظریه‌های فقهی خویش، «اصل عدالت» را زیربنای استنباطی خویش قرار داده‌اند. ایشان جوهر کلام و پایه قوانین اسلامی را «عدالت» می‌دانند و «عدالت» را دلیل لزوم برپایی حکومت عادل و حرمت حیل‌های ربا و ... می‌شمرند. (مهریزی، ۱۳۷۵: ۵۵) محور قراردادن عدالت تضمین درونی برای صحت و درستی استنباط و اجتهاد خواهد بود، حرکت شریعت را در بستر زمان مطمئن خواهد کرد و رسوبات تاریخی، اعمال سلیقه‌های شخصی را از پیکر شریعت خواهد زدود، بنابراین «عدالت» هم منبع استنباط احکام و هم معیار سنجش آن خواهد بود؛ در مقام معارضه ادله آنچه مقرون به اصل «عدالت» باشد، مقدم است. شهید مطهری (ره) در این زمینه دو کار اساسی انجام داده است:

- ۱- در مطالعه‌ای اصولی بر مدخلیت علت حکم پای فشرده است.
- ۲- در مطالعه‌ای فقهی، عدالت را از جمله علل دانسته و مدعای اصولی خود را بر موضوع عدالت تطبیق داده است.

«عدالت»، از جمله مفاهیمی است که امروزه در کانون بسیاری از رشته‌های علوم انسانی قرار دارد، حتی گاه، به هسته مرکزی دغدغه‌ها بدل می‌شود، به فرموده حضرت امام خمینی (ره): «روحانیت تا در تمام مسائل و مشکلات حضور فعال نداشته باشد، نمی‌تواند درک کند که اجتهاد مصطلح برای اداره جامعه کافی نیست». (موسوی الخمینی، ۱۳۷۸: ۲۴۵)





فصل چهارم : نقد و بررسی نظریه های موجود در عدالت اجتماعی

دست کم به دو روش متمایز می توان نظریه های مطرح و شاخص، در قلمرو عدالت اجتماعی را مورد ارزیابی و نقد قرارداد:

- روش نخست آن است که هر نظریه را به طور مجزا و منفرد تبیین کرده، کاستی ها و نارسایی های درونی و ضعف های استدلالی و منطقی و پیش فرض های ناصواب آن را برشماریم.

- شیوه دوم آن است که ابتدا شاخص ها و مؤلفه های یک نظریه عدالت اجتماعی مطلوب در نظر گرفته شود، آنگاه میزان انطباق و وفاداری هر یک از نظریه های مطرح در حوزه عدالت اجتماعی، با آن مؤلفه ها و شاخص ها واریسی شود.

طریقه نخست مبسوط تر و تفصیلی تر، ووجه انتقادی نظریه های عدالت اجتماعی را به دست می دهد؛ طریقه دوم منضبط تر و کلی تر، در عین حال سهل تر از روش پیشین ارزیابی انتقادی را میسر می نماید؛ نظر به ضیق مجال و محدودیت صفحات، روش دوم مبنای کار این نوشتار است.

شاخص ها و مؤلفه های یک نظریه عدالت اجتماعی مطلوب

به گمان نگارنده پنج شاخص اصلی ذیل، مؤلفه های یک نظریه عدالت اجتماعی مطلوب را تشکیل می دهد:

۱ - اشمال بر اصول هنجاری (normative) عدالت اجتماعی، در کنار ایضاح مفهومی تأکید این مؤلفه بر آن است که در نظریه پردازی راجع به «عدالت»، به مباحث مفهومی و تعریف «عدالت» و تقسیمات آن اکتفا نکرده است، به مبحث اصول «عدالت اجتماعی» و معیارهای تحقق عدالت اجتماعی در ساحت های مختلف حیات جمعی نیز پرداخته شود. لزوم اشمال یک نظریه عدالت اجتماعی مطلوب، بر جنبه محتوایی (substantive) عدالت، افزون بر جنبه صوری و شکلی (formal) آن ذیل همین شاخص قرار می گیرد.

۲ - تنقیح مبانی ارزشی و اخلاقی مبحث عدالت اجتماعی از آن جا که «عدالت»، یک فضیلت ارزشی و اخلاقی است، طبعاً کلیه مباحث فلسفی راجع به سرشت قضایای اخلاقی که در فلسفه اخلاق متمرکز است، راجع به «عدالت» نیز مطرح می شود؛ بنابراین مباحثی از قبیل وجه التزام به «عدالت»، مطلق یا مشروط بودن فضیلت «عدالت»، عینی یا ذهنی بودن (subjective) قضایای مربوط به «عدالت»، باید مورد بررسی قرار گیرد.

۳ - قابلیت توجیه عقلانی و استدلالی یک نظریه مطلوب عدالت اجتماعی، باید بتواند توسط مبانی نظری و استدلالی موجه، معقول شود و از ابتدا بر پاره ای دعاوی صرف و اصول موضوعه غیرموجه و نامدلل اجتناب نماید.

۴ - عدم ابتناء بر نگاه تک ساحتی به انسان نظریه «عدالت اجتماعی» معطوف به سامان حیات اجتماعی انسان است، از این رو یک نظریه مطلوب باید انسان را در کلیت و جامعیت آن لحاظ کند و از نگاه تک بعدی به انسان پرهیز نماید.

۵ - فقدان پیش داوری های جانب دارانه نسبت به نظام ارزشی خاص پس از توضیح اجتماعی مؤلفه های پنج گانه، به بررسی انتقادی نظریه های «عدالت اجتماعی» در دو قالب کلاسیک و معاصر می پردازیم. (در تلقی های معاصر از عدالت عمدتاً معطوف به

نظریه های «عدالت اجتماعی» شکل گرفته در درون سنت «لیبرالی» هستیم)

نارسایی نظریه های کلاسیک «عدالت اجتماعی»

نظریه های کلاسیک اجتماعی که در آثار فیلسوفانی نظیر افلاطون، ارسطو و فارابی متجلی است، دارای نواقص و اشکالاتی است؛ برای نمونه: افلاطون میان شناخت «عدالت» و آنچه عادلانه است، شناخت و شهود، «مثال خیر» پیوند می زند و تحقق «عدالت اجتماعی» را در گرو حاکمیت فیلسوفان مطلع از «مثال خیر» می داند، لذا درباره بایسته های چنین نظام سیاسی، اجتماعی و ویژگی های دولتی که تحقق آن به تحقق «عدالت» می انجامد، سخن می گوید، اما راجع به محتوای عدالت و تعیین سنجه ها و معیارهای برقراری عدالت اجتماعی در ساحت های گوناگون حیات جمعی مطلبی ارائه نمی دهد.

به تعبیر دیگر، از درون مایه «عدالت اجتماعی» و اصول آن سخن نمی گوید، بلکه صرفاً تأکید می کند که اگر فیلسوفان مطلع از «مثال خیر» حاکم شوند، «عدالت» را برقرار می کنند؛ بزرگ ترین مشکل نظریه عدالت اجتماعی افلاطون فقدان مؤلفه «الف» است.

ارسطو نیز با طرح نظریه «حد وسط» و این که «عدالت» به آن است که با برابرها به طور برابر و یا نابرابرها به طور نابرابر رفتار کنیم، عملاً به «عدالت صوری و قالبی»، (Formal) محدود می شود و راجع به «عدالت محتوایی» چیزی نمی گوید. ارسطو مشخص نمی کند که استحقاق افراد نسبت به مواهب اجتماعی چگونه و براساس چه معیارهایی سنجیده می شود(؟) تا برابری افراد در بهره مندی از آن مواهب عادلانه باشد.

مشکل آن است که ارسطو، «عدالت اجتماعی» را با قانون نظام حقوقی و دولت (به مثابه مجری قانون) گره می زند، ولی درباره این که کدام نظام حقوقی و قانونی، ضامن تأمین عدالت اجتماعی است و با مؤلفه های عدالت تطبیق می کند مطلبی ارائه نمی دهد.

«فارابی» نیز بر تعریف عدالت و تقسیمات آن تمرکز می کند و همچون «ارسطو» به «عدالت صوری» و قالبی می پردازد، عدالت را: «اعطای حق هر ذیحق عنوان می کند»، بی آنکه مشخص کند که به سنجه ها و مبانی توزیع استحقاق ها، شاخص های برابر و نابرابری افراد در حقوق، مواهب و وظایف وارد شده باشد. (فاضل الموسوی الجابری، بی تا: ۲۹۵)

اساساً آنچه در یک نظریه جامع «عدالت اجتماعی»، بدان نیازمندیم آن است که با در دست داشتن اصول، معیارها و سنجه های محتوایی عدالت بتوانیم، درباره انحاء نظام های حقوقی، مجموعه قوانین موضوعه، نظام استحقاق ها، سازمان های مختلف نظام اقتصادی و اجتماعی که همگی مدعی عادلانه بودن هستند، به داوری و قضاوت بنشینیم و عادلانه را از ناعادلانه بازشناسیم.

نارسایی نظریه عدالت در سنت «لیبرالیسم»

«لیبرالیسم کلاسیک» و اساس جریان اصلی غالب در سنت لیبرالیسم، از گذشته تاکنون به عدالت اجتماعی، «عدالت توزیعی»، ارائه هرگونه مدل و الگویی جهت توزیع عادلانه مواهب، خیرات اجتماعی، وظایف و مسئولیت ها ناباور و بی اعتقادند. از نظر آنان: «هیچ کس مسئول نابرابری ها، ناکامی ها، آسیب ها و عوارض منفی برخاسته از رقابت در بازار آزاد نیست»؛ از این رو هرگونه الگویی از «عدالت اجتماعی» و توزیعی که بخواهد آسیب ها را جبران کرده و از نابرابری های اقتصادی بکاهد، اساس و بنیانی ندارد.

آنان از «عدالت ساختاری و مبادله‌ای» (commutative justice) دفاع می‌کنند که براساس آن قوانینی که ساختار بازار آزاد را شکل می‌دهد، باید عادلانه باشند و ساختار این بازار به گونه‌ای باشد که تبعیض در آن وجود نداشته باشد، همگان بتوانند در بازار آزاد به رقابت اقتصادی و فعالیت بپردازند.

در کنار این جریان غالب و ضد «عدالت توزیعی»، نظریه‌های عدالتی شکل گرفته‌است که از ضعف‌های جدی رنج می‌برد، برای مثال نظریه عدالت «جان رالز» که شرح تفصیلی آن در این مختصر نمی‌گنجد، پاره‌ای از مؤلفه‌های پنج گانه نظریه «عدالت اجتماعی» مطلوب را به کلی فاقد است. نخست آن که این نظریه مبنای استدلالی ندارد. «رالز» نه استدلالی بر اصول «عدالت» ذکر می‌کند و نه مبانی منتهی به تلقی خویش از اصول عدالت را مدلل و موجه می‌سازد. تنها نکته و ادعای وی آن است که راه پیشنهادی وی برای وصول به اصول عدالت، منصفانه‌ترین طریق کشف اصول عدالت است.

ضعف دوم آن که وی نسبت به اصول و ارزش‌های «لیبرالی» جانب دارانه است. تصور وی از خیرات اولیه که مبنای «توزیع عادلانه» قرار می‌گیرد به شدت ملهم از ارزش‌های لیبرالی است، مثلاً آزادی‌های فردی و ثروت و درآمد و فرصت را از ارکان خیرات اولیه قرار می‌دهد. در نتیجه، ارزش مرکزی لیبرالیسم یعنی: آزادی‌های فردی و حداکثر بهره‌مندی افراد از آزادی‌های فردی، اصل اول عدالت «رالز» را تشکیل می‌دهد.

مشکل دیگر نظریه «عدالت رالز» آن است که هیچ بحثی درباره مباحث نظری و فلسفی، حول قضایای ارزش و اخلاقی مطرح نمی‌کند و همه این گونه مباحث فلسفی حول قضایای مربوط به عدالت را مسکوت می‌گذارد؛ مجموعاً سه مؤلفه از مؤلفه‌های پنج گانه را فاقد است. (ر.ک: احمد واعظی، ۱۳۹۰، نقد و بررسی نظریات عدالت اجتماعی)



نتیجه

پس از بررسی در مورد مفهوم «عدالت اجتماعی»، و راه یافتن به روش اسلام در برقراری آن، و نتایجی که از راه آن به دست آمده‌است، به این نتیجه خواهیم رسید که: نظام «عادلانه اسلامی»، بهترین نظام است، بلکه تنها راه ایجاد و برقراری عدالت در جامعه است، بعد از توجه به نقاط ضعفی که نظریه‌های دیگر دارد، به این باور می‌رسیم که اسلام، برای حل تمام مشکلات افراد و جامعه در تمام ابعاد زندگی، کفایت می‌کند و به «تعالم اجنبی»، نیازی و جود ندارد؛ این قضیه، بیشتر روشن می‌شود که تعالم اسلامی، در نهایت دقت و کمال هستند و هیچ نظریه‌ای نمی‌تواند جلوتر یا مساوی با آن باشد، «انّ الدین عند الله الاسلام».

منابع

۱. قرآن کریم
۲. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۶۲). آموزش عقاید. تهران: تبلیغات اسلامی.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۸). لسان العرب. بیروت: دار احیا تراث العربی.
۴. پاینده، ابو القاسم. (۱۳۶۹). نهج الفصاحه. ناشر: جاویدان.
۵. جرداق، جورج. (۱۹۷۰). امام علی صوت العدالة الاجتماعیه. بیروت: دار المکتبه الحیات.
۶. سبحانی، جعفر. (۱۳۷۹). عقاید اسلام در پرتوی قرآن، حدیث و عقل. قم: نشر دفتر تبلیغات اسلامی.
۷. جمشیدی، محمدحسین. (۱۳۸۰). نظریه عدالت از دیدگاه فارابی، امام خمینی و شهید صدر. ناشر: پژوهشکده امام خمینی. صدر.
۸. حرانی، حسن بن علی. (۱۳۷۷). تحف العقول، ترجمه: جعفری، بهزاد. نشر صدوق.
۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۲). اسلام و مقتضیات زمان. قم: انتشارات صدرا.
۱۰. بیست گفتار. قم: انتشارات صدرا.
۱۱. امامت و رهبری. قم: انتشارات صدرا.
۱۲. عدل الهی. قم: انتشارات صدرا.
۱۳. سیری در نهج البلاغه. قم: انتشارات صدرا.
۱۴. فیض الاسلام. (۱۳۹۲). نهج البلاغه. تهران: انتشارات صدر.
۱۵. حاتمی، محمدرضا و رحمانی، جار. (۱۳۹۱). عدالت در اسلام. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی.
۱۶. فراهیدی، خلیل. (۱۴۱۴). کتاب العین. قم: انتشارات اسوه.
۱۷. العامدی، عبد الواحد تمیمی. (بی تا). غرر الحکم و درر الکلم. (بی جا)
۱۸. ریشه‌ری، محمد. (۱۳۷۵). میزان الحکمه. قم: دار الحدیث.
۱۹. مجلسی. (۱۳۷۹). بحار الانوار. لبنان، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۲۰. واعظ، سید احمد. (۱۳۹۰). نقد و بررسی نظریه های عدالت. مو سسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی.
۲۱. (بی نام). (۱۹۹۱). خدمه الاجتماعیه فی الاسلام. القاہره: دار السلام.

بررسی اتحاد وجود و ماهیت در مصداق*

علیرضا عبدالله*

چکیده

بحث اصالت وجود و ماهیت، از زمان مطرح شدن آن توسط میر داماد (ره) و ملا صدرا (ره)، همواره محل نزاع صاحبان اندیشه بوده است، به تبع این نزاع‌ها با گذشت زمان تفسیرهای مختلف و مباحث جدیدی از اصالت وجود و ماهیت شکل گرفته است. اگر منظور از اصالت عینیت و سنخیت باشد، آیا می‌توان هم وجود و هم ماهیت را اصیل دانست؟ و اینکه آیا وجود و ماهیت در مصادیق با هم متحدند؟ آیا ماهیت خودش از سنخ وجود است، یا این که سنخا به حسب تقرر ماهویش با وجود متفاوت است؟ در این گفتار سعی شده است، تا به این پرسش‌ها پاسخ داده شود و به بررسی دو تفسیر ذیل از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت پرداخته شود.

۱. «الموجود موجود بالذات و الماهیه موجوده بالعرض»، ماهیت نه مصداق خارجی دارد و نه واقعیت خارجی؛ این همان تفسیری است که بیشتر از فرمایشات علامه طباطبایی و بعضی از شاگردان این بزرگوار مطرح می‌شود.

۲. «الموجود موجود بالذات و الماهیه الموجوده موجوده بالذات»، ماهیت هم مصداق خارجی دارد و هم واقعیت خارجی.

به ظاهر می‌توان گفت که این تفاسیر گوناگون شاید به عبارت خود مرحوم آخوند بازگردد.

واژگان کلیدی: وجود، ماهیت، اصالت، اعتباریت، اتحاد، عینیت، مصداق.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۴/۳۰ تاریخ تأیید مقاله: ۱۳۹۵/۵/۲۲

** دانش پژوه دوره کارشناسی، کلام اسلامی، مدرسه عالی برادران

Alireza.abdollahi@gmail.com

«اصالت وجود» یا «ماهیت» یک بحث مهم در فلسفه اسلامی است که شهید مطهری آن را از مسائل صد در صد مستحدثه در جهان اسلام می‌داند (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۴: ۱۹۷) که از زمان میرداماد (ره) و صدرالمتهلین شیرازی (ره) با همین عنوان به عرصه فلسفه گام نهاده است و از مباحث رسمی فلسفه اسلامی شد. با ورود این بحث به قالب رسمی فلسفه، دو جبهه فکری پدیدار شد: گروهی به اصالت وجود گرویدند، گروهی هم اصالت ماهیت را پذیرفتند و اصالت هر دو مقوله، عقیده ای باطل انگاشته شد. با گذشت زمان و مباحثات بسیار درباره این موضوع، اکنون همین بحث با شکلی دیگر مورد توجه قرار گرفته است که اگر منظور از اصالت عینیت باشد، آیا می‌توان هم وجود و هم ماهیت را عینی دانست یا خیر؟ و اینکه آیا اتحادی بین وجود و ماهیت در مصادیق وجود دارد؟ آیا ماهیت خودش از سنخ وجود است؟ یا این که سنخاً به حسب تقرر ماهویش با وجود متفاوت است؟

به طور کلی پیرامون «اصالت وجود» و «اعتباریت ماهیت» سه تفسیر مطرح است:

۱ - «الموجود موجود بالذات و الماهیه موجوده بالعرض؛ ماهیت نه مصداق خارجی دارد و نه واقعیت خارجی». این همان تفسیری است که بیشتر از فرمایشات علامه طباطبایی و بعضی از شاگردان این بزرگوار مطرح می‌شود.

۲ - «الموجود موجود بالذات و الماهیه الموجوده موجوده بالذات؛ ماهیت هم مصداق خارجی دارد و هم واقعیت خارجی».

۳ - تفسیر دیگری هم وجود دارد که از بعضی شاگردان علامه طباطبایی شنیده شده است که نظرشان این است، مرحوم آخوند هم به این تفسیر سوم یعنی «الموجود موجود بالذات مصداقاً و واقعیه» معتقد است. اما «الماهیه موجوده مصداقاً لا واقعیه؛ ماهیت، واقعیتی در خارج ندارد، اما مصداق دارد». یعنی واقعاً ماهیت از شیء خارجی حکایت می‌کند و مصداق آن است، ولی واقعیت آن نیست. به ظاهر این تفاسیر گوناگون شاید به عبارت خود مرحوم آخوند باز گردد؛ زیرا همه این بزرگان نیز برای ادعا خود از متن و متون مرحوم آخوند استشهاد دارند.

عبارت مرحوم آخوند در حکمت متعالیه - همان طور که خیلی از بزرگان ابراز فرموده اند - سهل و ممتنع است؛ یعنی عبارات ایشان به گونه‌ای است که انسان در آغاز یقین می‌کند مراد آخوند را فهمیده است، ولی در واقع این گونه نیست؛ زیرا در بسیاری موارد مراد ایشان در قالب الفاظ نمی‌گنجد و عبارات از ادای منظور ایشان قاصر است. بنابراین وقتی نظر فرد به ظواهر عبارت معطوف می‌شود، چنین احساسی به او دست می‌دهد که مطلب همان است که من فهمیده‌ام. اما حقیقت مطلب چیز دیگری است که آن را باید با اصول و ضوابط خاص خود دنبال کرد و فهمید.

در این مقاله سعی شده است تا به بحث «اصالت وجود»، «اعتباریت ماهیت»، پرسش‌هایی از این دست پاسخ داده شود و به دو تفسیر اول از تفاسیر «اصالت وجود» و «اعتباریت ماهیت» پرداخته شود که آیا وجود و ماهیت در مصداق با هم اتحاد دارند یا خیر؟

تذکر این نکته لازم است که این تحقیق در صدد نقد و یا رد تفاسیر مختلف از بحث «اصالت وجود» نیست، بلکه فقط به بیان این تفاسیر با محوریت موضوع «اتحاد در مصادیق» یا عینیت وجود و ماهیت می‌پردازد، زیرا نقد و بررسی این تفاسیر نیازمند تحقیق مستقلی است که خارج



از مجال این مقاله است.

مطالب ارائه شده این مقاله در سه فصل تنظیم شده است:

- ۱ - بخش اول به مفاهیم و کلیات اشاره شده است.
- ۲ - بخش دوم شامل مبانی و مبادی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت.
- ۳ - و بخش سوم شامل تاریخچه بحث «اصالت وجود»، «وحدت و کثرت» و «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» است.

فصل اول

مفهوم شناسی و کلیات

• اتحاد

فارسی / یگانگی

فرانسه / Union

انگلیسی / Union

لاتین / Unio

اتحاد و یگانگی در اصل این است که دو شیء مختلف یکی شوند. (صلیبا و صناعی دره بیدی، ۱۳۶۶: ۱۱۳) اتحاد دارای درجاتی است که پایین‌ترین درجه آن اشتراک ساده دو چیز در امور عرضی (در اعراض) است و عالی‌ترین درجه آن، اتحاد صوفی است.

مقصود از اتحاد این نیست که چیزی چیز دیگری بشود، یا اینکه یکی از آنها زایل شود و دیگری باقی بماند، بلکه معنی اتحاد این است که: دو شیء در عین اینکه هر دو به حال خود موجودند، وجه اشتراکی داشته باشند. مثل اتحاد از طریق ترکیب، که عبارت است از اینکه: چیزی به چیز دیگری ضمیمه شود و شیء سومی از آنها به دست آید.

به این جهت ابن سینا گفته است: «اتحاد عبارت است از حصول جسم واحد از جمع اجسام متعدد». (رساله حدود) هر اتحادی مستلزم این است که عناصر و اجزاء داخل در آن، از یکدیگر متمایز و مشخص باشند مانند اتحاد نفس و بدن که اتحاد جوهر (Union Substantiell) است و مانع از این نیست که ما بتوانیم هر یک از نفس و بدن را بطور متمایز و واضح تصور کنیم. اتحاد گاهی بر اشتراک اشیاء در یک محمول ذاتی یا عرضی اطلاق می‌شود، یا بر اشتراک محمولات در موضوع واحد (مثل مره و بوی سیب) یا بر اجتماع محمول و موضوع در شیء واحد، یا بر اجتماع اجسام متعدد که اتحاد آنها یا در پایه و اساس است مثل شهر، یا در تماس و مقارنت مثل صندلی و تخت با به اتصال است مثل اعضای بدن حیوان.

اتحاد، مترادف اتفاق و در مقابل افتراق است، اتحاد در جنس را «مجانست»، در نوع را «مماثلت» در خاصیت را «مشاکلت»، در کیف را «مشابهت»، در کم را «مساوات»، در وضع را «مطابقت»، در اضافه را «مناسبت» و در تمام این معانی را «موازات» گویند. (همو، ۱۳۶۶: ۱۱۳) اتحاد نزد صوفیه عبارت است از مشاهده وجود واحد مطلق از این جهت که تمام اشیاء به وجود او موجود و در ذات خود معدوم‌اند. (ر.ک: همان: ۱۱۴)



فارسی / هستی

فرانسه / Existence

انگلیسی / Existence

لاتین / Existentia

هستی در مقابل نیستی و از مفاهیم بدیهی است. هستی نیاز به تعریف ندارد مگر از این جهت که مدلول لفظ عینی است نه مدلول هر لفظی. بنا بر این تعریف آن فقط تعریف لفظی است و این لفظ فقط مفهوم لفظی وجود را بیان می‌کند نه مفهوم خود هستی را. مثل اینکه بگوییم هستی عبارت است از: وجود یا ثبوت یا تحقق، یا حصول، یا شیئیت، و یا آن را تعریف کنیم به چیزی که توسط آن، به فاعل و منفعل و به حادث و قدیم تقسیم می‌شود، و یا بگوییم: هستی چیزی است که توسط آن، شیء شناخته می‌شود و از آن خبر داده می‌شود. (صلیبا و صانعی دره بیدی، ۱۳۶۶: ۶۵۹)

اینها همه تعریفات لفظی است که اخفی از معرّف است و تعریفی که در آن، معرف اخفی از معرّف باشد، بی‌معنی است، شاید وقتی بخواهیم معنی هستی را توضیح دهیم، بتوانیم به طرق زیر، آن را از امور دیگر متمایز کنیم:

۱ - هستی عبارت است از اینکه شیء، حصول ذاتی و مستقل از ادراک داشته باشد بدون اینکه معلوم کسی واقع شود. در چنین حالتی وجود شیء از ادراک شدن آن مستقل است.

۲ - هستی عبارت است از حصول تجربی شیء. این حصول یا بالفعل است که در این صورت، موضوع ادراک یک امر حسی یا وجدانی است، و یا تصویری است که در این صورت، موضوع یک استدلال عقلی است.

۳ - وجود حقیقتی است که همیشه تحقق دارد یا حقیقتی است که ما در آن زندگی می‌کنیم. هستی به این معنی در مقابل حقیقت مجرد یا انتزاعی و حقیقت نظری قرار دارد.

۴ - گاهی مقصود از وجود، مصدر وجد یا کان است که در این صورت معنی آن، وجود حقیقی یا واقعی است، و گاهی معنایی اعم از آن است که در این صورت به وجود ذاتی شیء یا به وجود شیء برای شیء یا شیئی که معلول شیء دیگر است، اطلاق می‌شود.

وجود شیء برای شیء دارای دو معنی است: (همان، ۱۳۶۶: ۶۵۹)
اول - وجود شیء برای غیر خود، به این نحو که شیء محمول شیء دیگر و از لحاظ مفهوم، مستقل از آن باشد، مثل وجود اعراض.

دوم - وجود شیء برای غیر خود به این نحو که رابط بین موضوع و محمول باشد. و از لحاظ مفهوم مستقل از موضوع و محمول نباشد که آن را وجود رابطی گویند.

۵ - وجود به دو قسمت خارجی و ذهنی تقسیم می‌شود:
وجود خارجی عبارت است از وجود عینی شیء یعنی وجود مادی آن. وجود ذهنی عبارت است از بودن اشیاء در ذهن که همان وجود عقلی یا منطقی است.

۶ - در نظر فیلسوفان مدرسی، وجود در مقابل ماهیت قرار دارد. زیرا ماهیت: عبارت است از طبیعت معقول شیء و وجود: عبارت است از تحقق بالفعل این طبیعت. حصول تجربی شیء غیر از این است که شیء دارای یک طبیعت معقول است.

بعضی فیلسوفان گفته‌اند: «وجود شیء زائد بر ماهیت آن است». مثلاً ابن سینا معتقد است



که وجود عارض بر ماهیت مختلف اشیاء، محمول بر این ماهیات و خارج از قوام ماهیات است. (منطق المشرقیین) بعضی دیگر گفته‌اند وجود هر چیزی عین ماهیت آن است. مانند وجود انسان که همان حیوان ناطق بودن اوست؛ یا وجود تخت که عبارت است از عین ترکیب خاص اجزاء آن برای هدف معینی.

ابن رشد در این مورد زیرکی به خرج داده و گفته‌است:

«ابن سینا می‌بیند که وجود و واحد، در هر شیء به چیزی دلالت می‌کند که زائد بر ذات آن است زیرا وی معتقد نیست که موجودیت شیء به ذات خود آن باشد بلکه معتقد است که شیء به چیزی زائد بر ذات خود موجود است ... در نظر وی واحد و موجود دال بر چیزی است که عارض شیء شده است.» (تفسیر ما بعد الطبیعه)

نیز ابن رشد گفته است: «اشتباه او در دو چیز است: یکی اینکه وی معتقد است واحدی که مبدأ کمیت است، همان واحدی است که مترادف [در اصل مساوق] وجود است ... دوم اینکه وی بین موجود به معنی جنس و موجود به معنی صادق خلط کرده است. (صادق چیزی است که در ذهن همان باشد که در خارج است) پس آنچه دال بر صادق باشد، عرض است و آنچه دال بر جنس باشد، دال بر هر یک از مقولات ده‌گانه است.» (تفسیر ما بعد الطبیعه) خلاصه وجود ماهیات، وجود ذهنی است و وجود آنچه دارای ماهیت است و یک تحقق خارج از ذهن دارد، وجود مادی است، چه این ذات خارجی تصور بشود و چه تصور نشود. پس وجود خارجی چیزی است که توسط آن، «ماهیات معقوله»، حصول و تحقق بالفعل می‌یابند؛ نسبت این وجود به ماهیت، مثل نسبت فعل به قوه و نسبت وجوب به امکان است. تصور ماهیت یا غفلت از وجود ذهنی، امری خطاست.



• مصداق

فارسی / مصداق

فرانسه / Extension

انگلیسی / Denotation Extension

لاتین / Extensio

«مصداق»، در اصطلاح منطقیان: «به معنی مجموع اشیاء عینی است که معنی یا مفهوم دال بر آنهاست، و یا مجموع افرادی است که داخل در یک صنف یا یک کلی است، و در مقابل مفهوم قرار دارد که دال بر صفات مشترک بین افراد است.» (صلیبا و صناعی دره بیدی، ۱۳۶۶: ۵۶۴)

«مصداق» و «مفهوم» با یکدیگر نسبت معکوس دارند، به این معنی که هر چه مصداق افزایش یابد مفهوم کاهش می‌یابد و بر عکس.

• ماهیت

فارسی / چیستی

فرانسه / Quiddite

انگلیسی / Quiddity

لاتین / Quidditas

(اصطلاح فلسفی) کلمه «ماهیت» در اصل ماهویت بوده است «یاء» آن «یاء» نسبت و «تاء» آن «تاء» مصدریه است و «واو» قلب بیاء و «یاء» در «یاء» ادغام شده است و هاء آن



مکسور گردیده است. (صلیبا وصانعی دره بیدی، ۱۳۶۶: ۵۶۶)
 «الماهیة ما به یجاب عن السؤال بما هو كما ان الکیمة ما به یجاب عن السؤال بکم هو
 «(سجادی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۱۶۶۳)

در فلسفه ارسطو، «ماهیت» مطلب ما است، مثلا سؤال می‌کنیم خلاء چیست؟ معنی سؤال این است که مقصود از خلاء چیست؟ و یا سؤال می‌کنیم انسان چیست؟ معنی این سؤال این است که حقیقت انسان چیست؟ مطلب ما در مقابل مطلب هل است. مقصود از پرسش نخستین، ماهیت و مقصود از پرسش دوم وجود است. (ابن سینا، نجات) پس ماهیت چیزی است که توسط آن به سؤال از چستی شیء جواب داده می‌شود و یا چیزی است که شیئیت شیء به آن است «الماهیة من حیث هی لیست الا هی»، (طباطبایی، بی تا: ۵۶) «ماهیت اغلب به جنبه تعقلی شیء اطلاق می‌شود، مانند آنچه از انسان تعقل می‌شود که همان حیوان ناطق است با قطع نظر از وجود خارجی آن. جنبه تعقلی شیء از این جهت که در پرسش از چستی شیء می‌آید، «ماهیت» نامیده می‌شود و از این جهت که در خارج ثبوت دارد، «حقیقت» نامیده می‌شود و از این جهت که متمایز از اشیاء دیگر است «هویت» نامیده می‌شود و از این جهت که حامل لوازم خویش است «ذات» نامیده می‌شود و از این جهت که از لفظ استنباط می‌شود، «مدلول» نامیده می‌شود و از این جهت که محل حوادث است، «جوهر» نامیده می‌شود». (جرجانی، ۱۳۷۰)

در هر حال «ماهیت» نزد حکما: عبارت از پرسش بما هو است و چیزی است که در پاسخ سؤال به «ما» حقیقه گفته میشود که پرسش از گوهر اشیاء است، بنا براین اطلاق بر حقیقت شیء می‌گردد (ماهیت هم بر حقیقت کلی و هم بر حقیقت جزئی اطلاق شده است) و آنچه شیئیت شیء بدانست «ماهیت» می‌گویند.

قطب الدین گوید:

هر چیزی را حقیقتی هست که آن چیز، به آن حقیقت، آن چیز است و آن به حقیقت مغایر ما عداى او باشد، خواه لازم باشد، خواه مفارق و مثال آن انسانیت است؛ مثلا چه انسانیت از آن روی انسانیت است که در مفهوم او داخل نشود وجود، عدم، وحدت، کثرت، عموم و خصوص الی غیر ذلک من الاعتبارات، چه اگر وجود خارجی مثلا در مفهوم او داخل بودی انسانیتی که تنها در ذهن موجود بودی انسان نبودى و اگر عدم درو داخل بودی انسانیت موجود در خارج انسانیت نبودى، بلکه انسانیت از آن روی که انسانیت است فحسب نیست مگر ...

در دره التاج و در تحت عنوان کلمه «اصالت وجود» بیان شد (قطب الدین شیرازی، ۱۳۶۹: ۱۰) که پیروان اصالت وجود گویند: «آنچه متحقق در خارج است وجود است و ماهیات اعتباری هستند و بالعکس». (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۳: ۱۴۹؛ سبزواری، ۱۳۸۶: ۹۲)
 شیخ شهاب الدین گوید:

«هر ماهیتی و حقیقتی یا بسیط است، (آن چیزی است که هرگاه در خرد و عقل حاصل شود و آید آن را جزئی نباشد) یا بسیط نیست؛ (آن چیزی است که و را در عقل اجزائی باشد) مانند حیوان که پیوسته از دو جزء بود: یکی جسم و دیگر آنچه زندگی او را موجب شده است که نفس حیوانیه باشد». (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۱۶۶۴)

مبانی و مبادی بحث «اصالت وجود» و «اعتباریت ماهیت»

مسئله «اصالت وجود» و «اعتباریت ماهیت»، یکی از مهم ترین مباحث فلسفه اسلامی است. گرچه می توان ریشه های این بحث را در آثار فیلسوفانی چون فارابی، ابن سینا، بهمنیار و میرداماد؛ از طرف دیگر نوشته های شیخ اشراق و سایر پیروان مکتب اشراق یافت، اما طرح این مسئله به عنوان یکی از پایه ها و مبانی فلسفه اسلامی، از ابتکارات و افتخارات صدرالمتهلین است. وی نخستین فیلسوفی بود که به طور گسترده و همه جانبه به طرح این موضوع پرداخت و آن را مبنایی برای حل بسیاری از مسائل «حکمت متعالیه» قرارداد. در آغاز جا دارد به مبادی و مبانی بحث اصالت (وجود یا ماهیت) و تفاسیر مختلف آن پرداخته شود.

مقدمات بحث «اصالت وجود»

- ۱ - واقعیت هایی در خارج وجود دارد.
«آن انسان یجی من نفسه أن لنفسه حقیقه و واقعیه و أن هناک حقیقه و واقعیه وراء نفسه».
(طباطبایی، بی تا: ۶)
- ۲ - ذهن از هر واقعیتی دو مفهوم می فهمد؛ یک مفهوم، وجود (هستی آن شیء) و یک مفهوم هم غیر از وجود (چستی آن شیء).
- ۳ - تباین مفهوم هستی و چستی.
«زیاده الوجود علی الماهیه بمعنی أن المفهوم من احدهما غیر المفهوم من الآخر»،
فهم ما از مفهوم وجود غیر از فهم ما از مفهوم ماهیت است.
- ۴ - اختلاف مفهوم هستی و چستی در نحوه حکایت از واقعیت
مفهوم «وجود» فقط می تواند موجودیت را نشان داده و از آن حکایت کند. چون می دانیم شأن مفهوم، حکایت است. مفهوم وجود فقط می تواند از واقعیت داشتن حکایت کند و هیچ مفهوم دیگری این هنر را ندارد. شما هر مفهوم دیگری را در نظر بگیرید، در ذات خود از وجود حکایت نمی کند؛ بلکه فقط حکایت از واقع خودش «لا به شرط» از وجود و عدم می کند.
- ۵ - کاشفیت هر مفهومی محدود است.
- ۶ - «اعتباریت ماهیت» از دیدگاه معرفت شناسانه
از نظر معرفت شناسی، به اتفاق همگان، وجود اصیل است و ماهیت اعتباری؛ یعنی مفهوم وجود حاکی از واقعیت است، ولی مفاهیم ماهوی چنین حکایتی ندارند. حتی قائلان به اصالت ماهیت نیز معترف اند که: «اگر بخواهیم از واقعیت داشتن ماهیت حکایت کنیم، باید از مفهوم وجود مدد بگیریم». به اعتقاد آنان، اگر چه مفهوم وجود خود، واقعیتی ندارد ولی کار حکایت از عینیت داشتن ماهیت را همو انجام می دهد. بنابراین مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، مسئله ای شناخت شناسانه نیست، تا در آن از مفاهیم و چگونگی حکایت گری آنها بحث کنیم، بلکه مسئله ای هستی شناسانه است که مربوط به واقعیات خارجی می شود، در این باره بحث می کند که واقعیت عین، «محکی» کدام یک از دو مفهوم وجود و ماهیت است.

مقدمه هفتم این است که ما یک وجود لفظی داریم و یک وجود ذهنی. نام وجود ذهنی را «مفهوم» می‌گذاریم، هر چند «مفهوم»، کاربرد دیگری هم دارد، مفهوم وجود یعنی همان تصویری که از وجود داریم. مفهوم انسان یعنی آن تصویری ذهنی که از انسان داریم؛ ولی «معنا» چیز دیگری است: «معنا» حکایت‌کننده مفهوم است، چیزی که گاه از آن به فرد بالذات تعبیر می‌شود، برای این که می‌دانیم چیزی که در خارج موجود است، چه بسا مصداق مفاهیم مختلف است، ولی می‌دانیم که هر مفهومی همه آن چه را که مصداق هست، نشان نمی‌دهد؛ هیچ مفهومی نیست که هر چه در خارج مصداق هست، خودش به تنهایی بتواند نشان دهد؛ به عنوان نمونه همین عقیق، هم عقیق است و هم وجود، ولی مفهوم وجود، فقط بودنش را نشان می‌دهد؛ عقیق هم هست، ولی اگر شما فهم عقیق را نداشته باشید، یعنی تصویری از آن نداشته باشید، عقیق بودن آن را در نمی‌یابید، هر چند مفهوم وجود را به وضوح داشته باشید. مفهوم وجود فقط بودن را نشان می‌دهد و مفهوم عقیق هم فقط عقیق را. هیچ کدام هم نمی‌توانند به حیطة دیگری دخالت کنند؛ یعنی هیچ گاه مفهوم وجود نمی‌تواند علاوه بر هستی، عقیق بودن را نشان دهد، همچنین مفهوم عقیق نمی‌تواند علاوه بر عقیق بودن، هستی را نشان دهد. بنابراین چه حضرت استاد آیت الله جوادی (دام‌الله) معتقدند که: «هر مفهومی دریچه‌ای تنگ به خارج است و دروازه کامل به خارج نیست؛» یعنی شما با داشتن یک مفهوم از شیء نمی‌توانید بگویید هر چه هست فهمیدم، فقط می‌توانید بگویید به همین مقدار فهمیدم؛ بر همین اساس می‌گوییم فهم اشیا مراتب دارد.

۸ - وحدت مصداقی مفهوم وجود و ماهیت

مفهوم «وجود» و «ماهیت»، هر دو از یک مصداق عینی انتزاع می‌شوند. چنین نیست که شیء خارجی مرکب از دو چیز باشد که از یک بخش آن مفهوم «وجود» انتزاع شود و از قسمت دیگرش مفهوم «ماهیت». دلیل وحدت مصداقی این دو آن است که بریکدیگر حمل می‌شوند و درستی این حمل به خاطر آن است که هر دو یک مصداق دارند، والا حمل یکی بر دیگری ممکن نمی‌بود. از این نکته فهمیده می‌شود که هیچ یک از تفاسیر اصالت وجود به معنای این قول (منسوب به شیخ احمد احسائی) نیست که ما در خارج واقعیت عینی داریم؛ یکی وجود که منشا خیرات است و دیگری ماهیت که مبدا شرور است، و چون هم «خیر» امری است واقعی وهم «شر»، پس خود «وجود» و «ماهیت» نیز دو امر متحقق در خارجند.

ملاصدرا می‌گوید: «وجود در خارج عین ماهیت است»، این تفاوت اساسی این تفسیر با آن تفاسیر دیگری است که شنیده ایم. علامه طباطبائی تصریح می‌کند که: «محال است ماهیت عین وجود باشد»؛ ولی ملاصدرا چندین بار بیان داشته که ماهیت در خارج عین وجود است؛ البته این عینیت وجود و ماهیت یک معنای دیگری هم می‌تواند داشته باشد و آن این که هر دو وجود خارجی و عینیت دارند. (پس این عینیت وجود و ماهیت به دو معنا صحیح است: اول این که این دو در خارج عین هم هستند، یعنی وجود عین ماهیت و ماهیت عین وجود است و معنای دوم نیز این است که هر دو عینیت دارند، یعنی هر دو در خارج هستند و واقعاً هستند).

۹ - معانی اصالت و اعتباریت:

- عینیت داشتن
- منشا آثار بودن



- بذاته موجود بودن
- متن واقعیت را تشکیل دادن
- اصل در موجودیت و تحقق بودن

وقتی گفته می شود: «وجود اصیل است»، مقصود آن است که مفهوم وجود مصداق واقعی دارد، و واقع خارجی مصداق حقیقی (وجود) است. اصیل چیزی است که اسناد (موجودیت و عینیت خارجی داشتن) به آن اسنادی حقیقی باشد.

«اعتباریت» یعنی این که: اسناد موجودیت و تحقق به یک چیز، اسناد مجازی باشد. شیء اعتباری شیئی است که واقعاً وجود ندارد و اگر می گوئیم که آن شیء موجود است، سخنی مجازی گفته و مجاز عقلی به کار برده ایم. بنابراین چنین چیزی حقیقتاً درعالم (اعتبار) موجود است، نه در عالم حقایق. (عالم اعتبار یعنی جایی که ذهن می تواند فرض کند بر آن واقعیتی داشته باشد).

فصل سوم

تاریخچه بحث، محل نزاع، تفاسیر اصالت و اعتباریت

تاریخچه اصالت وجود

باید دانست حکمای قدیم اسلام و پیش از اسلام، قائل به «اصالت وجود» بودند. سخن در اصالت ماهیت را برای نخستین بار شیخ اشراق، تحت تأثیر فلاسفه افلاطونی ابداع کرد. این فکر فلسفی پس از وی مورد قبول بعضی از فلاسفه اسلام: مانند ملا جلال الدین محمد دوانی (م. ۹۸۰ هـ)، میر داماد و محمد باقر بن محمد استرآبادی (م. ۱۰۴۱) قرار گرفت. (خاتمی، ۱۳۷۰: ۶۰)

همین طور شهید مطهری، سخن را در این رابطه به این شکل آغاز می کنند (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۴: ۱۹۷) که: «حکمای ما مطلبی را به ثبوت رسانیده‌اند که صد در صد در دوره اسلامی مستحدث است و حتی متعلق به بعد از دوره ابن سیناست و به نام «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» معروف است که البته مسأله‌ای مفصل و طولانی است».

مسأله «اصالت وجود» یک مسأله قدیمی و کهن نیست. صدرالمتهلین همیشه دأبش این است که وقتی مطلبی را اثبات می کند، برای اینکه خودش را از تنهایی خارج کند و دیگران حرفش را قبول کنند، کوشش می کند که از گوشه و کنار حرفهای بزرگان، قرائن و شواهدی بیاورد. چون اغلب این طور است که سخن کسی را که حرف تازه می گوید قبول نمی کنند، لذا می گوید بزرگان پیشین هم نظر به همین حرف داشته‌اند. بعدها برای دیگران این تخیل پیدا شده که شاید اصلاً مسأله «اصالت وجود» به همین شکل مطرح بوده است، نه اینکه بخواهم بگویم قبلی‌ها اصالت وجودی نبوده‌اند، بلکه اصلاً قبل (از اواخر قرن دهم و اوایل قرن یازدهم هجری)، مسأله‌ای به نام «اصالت وجود» یا «اصالت ماهیت» مطرح نبوده است. شما اگر در تمام کتابهای ابن سینا که یک فیلسوف بزرگ درجه اول است، از اول تا به آخر بگردید، نه کلمه «اصالت وجود» و نه کلمه «اصالت ماهیت» و نه یک کلمه دیگری که مفید این معناها باشد، پیدا نمی کنید و اصلاً این مسأله مطرح نیست. آن چیزی هم که ملاصدرا می گوید این است که بعضی از حرفهایی که بوعلی گفته است با «اصالت وجود» جور در می آید؛ من هم قبول دارم، کما اینکه بعضی از حرفهای دیگر او هم با «اصالت ماهیت» جور در می آید.



اصالت وجود و اصالت ماهیت

توضیح مطلب اینکه: شک نداریم که واقعیت‌هایی در خارج داریم که آثاری واقعی دارند، وجودشان خیالی و توهمی نمی‌باشد، ما از هر یک از این واقعیت‌های مشهود، با اینکه یک واحد خارجی هستند؛ دو مفهوم انتزاع می‌کنیم که هر یک غیر از دیگری است. گرچه در یک مصداق خارجی تحقق دارند، این دو مفهوم وجود و ماهیت می‌باشند، مثل یک فرد انسانی خارج که مفهوم انسان و مفهوم موجود، هر دو، از فرد مزبور انتزاع می‌شوند. (خاتمی، ۱۳۷۰: ۵۹)

وجود

«الوجود لا جزء له و لا اعم منه فلا جنس له و لا فصل لا حد له، و لا اظهر منه فلا رسم له» (صدر الدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۳۵)
در رساله لمحات مکرر آمده است که «وجود» و «شیئیت» و «وحدت» و غیره، اجناس عالی هستند، و از طرفی، از هر چیزی ظاهرترند، پس تعریف ندارند.

اعتباری بودن وجود

«الوجود يقع بمعنى واحد و مفهوم واحد على السواد و الجوهر و الانسان و الفرس فهو معنى معقول اعم من كل واحد، و كذا الماهية مطلقا و الشئية و ... فدعى ان هذه المحمولات [اعتبارات] عقلية صرفة...» (سهروردی، بی‌تا: ۶۴)
گفته شد که از نظر شیخ اشراق، معقولات و محمولاتی چون وجود، وحدت، ماهیت مطلقه، شیئیت و غیره اموری اعتباری هستند و تنها در ذهن است که زاید بر ماهیات‌اند، اما صورتی در خارج ذهن ندارند و لذا اینها را «اعتبارات عقلی» می‌گوید.

و نیز می‌فرماید:

«قاعدة في بيان ان المجعول هو الماهية لا وجودها: و لما كان الوجود اعتبارا عقليا فللشيء من علته الفياضة، هويته...» (همان: ۱۸۲)

و بدین ترتیب شیخ (رحمه الله) هم به اعتباری بودن «وجود» و هم به جعل و اصالت «ماهیت» تصریح می‌کند. لازم به توضیح است که «جعل»، در اینجا قسیم اصالت نیست، بلکه عین آن است، یعنی به نظر شیخ، آنچه در عالم هستی اصالت دارد ماهیات مختلف و متفاوت اشیاء است و وجود، چیزی است که تنها در ذهن و عقل، با ماهیات خارجی این اشیاء تعقل می‌شود، زیرا اگر وجود، در خارج ذهن هم موجود باشد باید چیزی جدا بر شیء باشد؛ در این صورت دو موجود خارجی خواهیم داشت: یکی شیء مورد نظر و یکی وجود خارجی او، و بنا بر این نظریه، این «وجود» هم باید وجودی داشته باشد و بدین ترتیب تسلسلی بی‌پایان از وجود و موجود به وجود خواهد آمد و لذا «وجود» در خارج ذهن وجود ندارد و آنچه هست ماهیت است. (غفاری، ۱۳۸۰: ۳۶۹)

بحث و اختلاف در این مسأله از مباحث اصلی فلسفی است، حکمای مشاء و پیروان آنها، و در رأس ایشان ابن سینا، معتقد به «اصالت وجود» است و سهروردی معتقد به «اصالت ماهیت»، و ملا صدرا که نظریاتش مقتطفی از نظریات حکمای مشاء، اشراق، عرفا، کتب دینی و نگرش خاص مذهبی است، قول به «اصالت وجود» را ترجیح داده است.

سید حسین نصر، در کتاب سه حکیم مسلمان، در مورد نظر «ابن سینا» درباره وجود و ماهیت،

می‌نویسد:

الهیات ابن سینا، مختصّ به «وجودشناسی» است و بحث در وجود و مشخصات آن در پژوهش‌های ما بعد الطبیعه وی نقش عمده را دارد: حقیقت هر شیء وابسته به وجود آن است و معرفت شیء، در آخر کار، همان معرفت وجود آن، و مقام و مرتبت آن، در مراتب کلی وجود است ... هر چیز در عالم از آن جهت که هست، وجود دارد و غوطه‌ور در وجود است، ولی خدا، یا وجود محض که مبدأ و خالق همه چیزهاست، نخستین حلقه در یک سلسله پیوسته نیست و پیوستگی جوهری یا عرضی با موجودات این جهان ندارد، بلکه خدا بر عالم مقدّم است و نسبت بدان جنبه تعالی دارد.

بحث ابن سینا در وجود بر پایه دو تمایز تکیه دارد که مشخص تمام تحقیقات وی در «وجود» است: یکی تمایز میان ماهیت هر چیز و وجود آن است و دیگر، تمایز میان وجود و امکان و امتناع.

«هر گاه کسی درباره شیئی به تفکر می‌پردازد، در ظرف ذهن خود می‌تواند میان دو جنبه آن شیء، تمایز قائل شود، یکی ماهیت آن است، یعنی همه آنچه در جواب «ما هی؟» (آن چیست؟) گفته می‌شود؛ و دیگر «وجود» است، مثلاً چون کسی به «اسب» می‌اندیشد، در ذهن خود می‌تواند میان تصوّر اسب یا ماهیت آن (که هیأت و رنگ و شکل و هر چیز دیگر مندرج در ماهیت آن را شامل می‌شود) با وجود آن اسب در عالم خارج تفاوتی تشخیص دهد.

در «ذهن»، ماهیت از وجود مستقل است، یعنی ممکن است درباره ماهیت شیئی بیندیشیم و از هیچ جهت به وجود یا عدم وجود آن نظر نداشته باشیم، ولی در عالم خارجی، ماهیت و وجود شیء یکی هستند، تنها در ذهن به وسیله تحلیل عقلی است که این دو جزء از یکدیگر تشخیص داده می‌شوند و هر کسی متوجه می‌شود که: هر شیء در دار امکان، ماهیتی دارد که بر آن وجودی افزون شده است.

تقسیمی که ابن سینا از وجود کرده و آن را سه قسم: ممتنع و ممکن و واجب دانسته است با تمایز اساسی میان ماهیت و وجود ارتباط تامّ دارد، این تقسیم که مورد قبول فیلسوفان مسلمان پس از ابن سینا و نیز مدرسیان لاتینی قرار گرفت، به همین صورت، در آثار «ارسطو» دیده نمی‌شود و در واقع از ابداعات ابن سیناست.

از آنجا که بحث وجود و ماهیت از بحثهای عمده فلسفی است، فرازهایی از توضیحات ابراهیمی دینانی در کتاب فلسفه سهروردی را در این مورد نقل می‌کنم:

«... انسان با بسیاری از موجودات روبرو می‌باشد، این موجودات در عین اینکه از هم ممتاز و نسبت به یکدیگر بیگانه‌اند، در اصل هستی مشترک بوده و در وجود، با یک دیگر متحد می‌باشند، منشأ اختلاف این موجودات با یکدیگر همانا ماهیت آنها بوده و مبدأ اتحاد در آنها جز هستی چیز دیگری نمی‌باشد، اگر جهت اختلاف غیر از جهت اتحاد می‌باشد، «ماهیت» نیز چیزی غیر از «وجود» خواهد بود، از آنچه ذکر شد این نتیجه به دست می‌آید که در موجودات عالم، نوعی ثنویت، یا ترکیب یافت می‌شود که منشأ آن جز دو حیثیت وجود و ماهیت چیز دیگری نمی‌باشد {...} اکنون در اینجا این پرسش پیش می‌آید که اگر واقعیت هر موجود در جهان خارج از ذهن یک چیز بیشتر نمی‌باشد، آیا کدام یک از دو حیثیت مزبور، آن واقعیت را تشکیل داده و در نتیجه از اصالت برخوردار است؟

بهر حال بنظر می‌رسد که حق با حکماء مشاء است که می‌گویند وجود اصالت دارد. دلیل این مطلب این است که ماهیت بخودی خود چیزی جز خودش نبوده و از هر چیز و از جمله از وجود و عدم خالی است، اگر بدون نیاز بوجود خارجی و بخودی خود از حدّت وی نسبت به وجود، عدم خارج شود و مرز استواء را بنفسه بشکند، انقلاب ماهیت لازم می‌آید؛ یعنی باید حتماً وجود در خود



ماهیت باشد تا بدون احتیاج بوجود خارجی از مرز تساوی خارج شود، با اینکه دیدیم که هیچ‌یک از وجود و عدم در ذات ماهیت نیست و این همان انقلاب ذاتی است. انقلاب ذاتی محال است، زیرا دگرگونی خودبخود در ذات امکان ندارد، بنابراین، وجود است که ماهیت را از حد استواء خارج می‌کند و این همان اصالت وجود است. (طباطبایی، بی‌تا: ۱۳ و ۱۴)

ملاصدرا می‌گوید: «اصلا آنچه که در خارج حقیقت دارد نفس هستی است؛ اشیاء دیگر (هرچیز دیگری که ما می‌گوییم) مثل جلوه‌ها و اعتباراتی است از هستی که در ذهن ما می‌آید». ما می‌گوییم انسان هست، درخت هست، سنگ هست، و خیال می‌کنیم که آنچه متن واقع را تشکیل می‌دهد، انسان است که دارای صفتی است به نام هستی، درخت خودش چیزی است، با صفتی به نام هستی، سنگ چیزی است با صفتی به نام هستی، در حالی که این طور نیست بلکه هستی وجود دارد؛ آن هستی سنگ که وجود دارد، یک هستی خاصی است و ذهن شما وقتی با آن هستی برخورد می‌کند، از آن جلوه‌ای پیدا می‌کند و آن نقشی که در ذهن شما می‌آید سنگ (ماهیت) نامیده می‌شود. در واقع نباید بگوییم «سنگ هست»، بلکه اگر بخواهیم حقیقت را بگوییم باید بگوییم:

هستی در یک جا سنگ است، در جای دیگر انسان است و در جای دیگر درخت است. هستی تنوعات مختلفی پیدا می‌کند؛ درست مثل امواج دریا که آب، امواج مختلف پیدا می‌کند، در یک جا این شکل را پیدا می‌کند و در جایی شکل دیگر؛ آن که واقعا وجود دارد خود همین آب دریاست و این رنگها و شکلها و تعینات به علل خارجی پیدا می‌شوند؛ این یک معنی اجمالی از «اصالت وجود» است.

خلاصه حرف ملاصدرا این است: «در وجود و هستی، آن که اصالت و واقعیت دارد خود هستی است و بقیه هرچه هست اعتبارات است». البته در باب هستی، مسأله وحدت حقیقت هستی هم که به نام «وحدت تشکیکی وجود» معروف است، اصل مسلمی است. هستی اگر هستی‌ها هم باشد، اختلاف آنها به شدت و ضعف و کمال و نقص می‌تواند باشد. هستی‌ها نمی‌توانند حقایق متباین باشند و با یکدیگر مغایر بالذات باشند. پس طبیعت هستی یک حقیقت بیشتر نیست و این حقیقت، «واجب الوجود» است: یا واجب الوجود بالذات است یا اگر واجب الوجود بالذات نیست، اثر و فعل واجب الوجود بالذات است؛ یعنی نقص و تأخر از ناحیه معلولیت برای او پیدا شده است.

وحدت و کثرت

از جمله مباحث مربوط به امور عامه فلسفه بررسی «وحدت» و «کثرت» است و لواحق آن‌ها؛ در مقابل وحدت، کثرت است و باز در مقابل وحدت غیریت است، و هو هویت نوعی از وحدت است. (سجادی، ۱۳۷۹: ۵۲۰)

ملا صدرا گوید:

وحدت رفیق وجود است، هر کجا وحدت هست، وجود هست و هر کجا وجود هست، وحدت هست و این هر دو در صدق بر اشیاء متساویند و به هر چه موجود گفته می‌شود واحد گفته می‌شود و در قوت و ضعف نیز مانند همنند. هر چه وجودش ضعیف‌تر و حدتش ضعیف‌تر و هر چه وجودش قوی‌تر و حدتش قوی‌تر است. و متساوی بودن این دو از لحاظ «مصدق» است و نه «مفهوم» و بدین ترتیب اصالت و وحدت وجود را به بیانی دیگر شرح می‌دهد.

بین هر گروهی و کثیری از یک جهت وحدت وجود دارد که قهرا وحدت نسبی است، نه مطلق و حقیقی از دیدگاه ملا صدرا هر وحدتی و هر جهت وحدتی، بازگشت به وجود می‌کند،

چند رنگ گوناگون در اصل لونیت وحدت دارند که واحد بالکیف است، آن جهت وحدت بازگشت به وجود می‌کند؛ در افراد یک نوع مثل افراد انسانی وحدت بالنوع است که جهت وحدت همه افراد انسانیت باشد، یعنی وجود آن در بین چند نوع وحدتی هست که وحدت جنسی است و انواع وحدت‌های دیگر: وحدت در نسبت، وحدت در اتصال، وحدت بالاجتماع، وحدت بالمقدار و «هو هویت» (عبارت از اتحاد بین دو امر است که از جهتی متغایر و از جهتی دیگر متحد باشند)، وحدت مفهومی و اتحاد مصداقی (مانند انسان و بشر و یا به وجهی انسان و حیوان که بین هر دو امری یا نسبت تساوی است و یا تباین و یا عموم و خصوص مطلق و یا عموم و خصوص من وجه)؛ باز بطور کامل یا به وجهی از وجوه و بالجمله وحدت شخصی و با الشخص، وحدت بالنوع، وحدت بالجنس، وحدت بالمشابهت، وحدت بالمناسبت، وحدت بالمقدار، وحدت بالاتصال، وحدت بالذات که در کتب فلسفی مذکور است و همه جهان هستی با مراتبی که دارند «وحدت بالوجود» دارند. و بالجمله در برابر وحدت‌ها انواع غیریت‌ها است که مسأله تقابل اشیاء باشد، از دیدگاه ملا صدرا وحدت و کثرت از لوازم و عوارض وجود است و ازین رو در باب امور عامه مورد بررسی است. تقابل بین دو به دو امر است یعنی هر دو امری را که در نظر بگیریم در صورتی که مصداقا متحد نباشند چند حالت دارند یا نسبت بین آن‌ها سلب و ایجابی است مانند زید و عدم زید.

اتحاد وجود و ماهیت در مصداق!؛

در اینجا لازم است تفسیرهای مختلفی که از این اتحاد شده است مورد بررسی قرار گیرد، در ابتدا به تفسیر خاصی که جناب استاد فیاضی از بحث عینیت وجود و ماهیت ارائه دادند اشاره می‌کنیم:

تفسیر اصالت وجود طبق آن چه بنده به آن رسیده‌ام، این است که ماهیت در خارج عین وجود است، ولی عقل وقتی آن وجود خارجی واحد را ملاحظه می‌کند، آن را به وجود و عقیق تحلیل می‌کند، می‌گوید این چیزی که در خارج هست، هم وجود است و هم عقیق. بعد می‌گوید وقتی من نگاه می‌کنم، می‌بینم در موجودیت وجود اصیل است و ماهیت موجود است، به همان وجود؛ یعنی به موجودیت وجود، نه به موجودیت دیگر. چنان چه در عقیق بودن، عقیق اصیل است. همان گونه که بیان شد، اصالت خودش چیزی را نشان نمی‌دهد، باید ببینیم اصالت در چیست؟ (؟) اصالت در عقیق بودن با وجود نیست، اصالت در عقیق بودن از آن عقیق است. اگر «وجود» عقیق شده است، به خاطر این است که عقیق است نه به خاطر این که «وجود» است. (ر.ک: کتاب نقد، ۱۳۸۴، شماره ۳۵، کرسی علمی، قم: ۸۳)

بنابراین اصالت در موجودیت با وجود است و اصالت در انسان بودن از آن انسان است. اگر وجودی، انسان است به انسان بودن انسان است. بنابراین ماهیت و وجود در خارج عین هم هستند. وجود اصیل است: یعنی موجودیت بالذات از آن وجود است، ماهیت به وجود موجود است و اگر می‌گوییم ماهیت اعتباری است، منظور این نیست که ماهیت موجوده بما آنها اعتباری است؛ بلکه مقصود از این که ماهیت اعتباری است، این است که ماهیت با قطع نظر از وجود و عدم چیزی است خالی از وجود و عدم و چیزی که خالی از وجود و عدم است، جز در عالم اعتبار در جای دیگر یافت نمی‌شود. پس اگر می‌گوییم ماهیت اعتباری است: یعنی ماهیت فی ذاتها؛ بارها و بارها ملاحظه دارد که «الماهیات بانفسها»، و در بعضی جاها نیز الماهیات؛ ولی ما این را در اصول خوانده ایم که باید مطلق را حمل بر مقید کرد. آن جایی هم که گفته است ماهیات، بر آن جایی حمل می‌شود که گفته است ماهیات بانفسه. نمی‌خواهد بگوید که ماهیت



موجوده با فرض موجودیت اعتباری است، یعنی حالا هم عقیق موجود نیست(!) عقیق موجود، حقیقتاً موجوداست؛ بله، اگر موضوع را عقیق قرار دادید، عقل به عقیق می نگرد؛ هر چند عقیق موجود است، ولی چون شما موضوع را عقیق قرار دادی و وجود را جزء آن نیاوردی، می گوید: «العقیق اعتباری» اما اگر بگویی: «العقیق الموجود» عقل می گوید: نه «العقیق الموجود لیس بامر اعتباری».

آن چه خواندید، خلاصه تفسیری بود که جناب آقای فیاضی از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت داشتند، در ادامه به تفسیر دیگری از زبان استاد عشاقی که در رد این تفسیر ارائه دادند اشاره می کنیم:

در آغاز برای ورود به بحث لازم است که مقدماتی مطرح شود، در مورد این که وجود با ماهیت متساخ است یا متساخ نیست، یعنی آیا ماهیت خودش از سنخ وجود است یا این که سنخا به حسب تقرر ماهویش با وجود متفاوت است، در بین صاحبانظران دیدگاه هایی مشاهده می شود که یک نمونه همان بحث زیادتی وجود بر ماهیت است.

بعضی هنگامی که قصد ورود به این بحث را دارند، تفسیر می کنند به همان معنایی که که در بالا ارائه شد، یعنی: «المفهوم من احدهما غیر المفهوم من الآخر»؛ البته ما منکر این نیستیم که تعدادی این گونه تفسیر کرده اند؛ ولی در حقیقت این تفسیر، تفسیر قابل قبولی نیست، بلکه تفسیری است که لازمه، معنای اصلیش است و همین امر سبب شده است که معنای واقعی ارائه نشود. مراد از آن بحث این نیست که اینها دو مفهوم هستند، اگر مراد این باشد، یک چیز واضح و بینی است. بنابراین نیازی نیست که با ادله فراوان و گفت وگوهای بسیار در صدد اثبات این باشیم که مفهوم وجود غیر از مفهوم مثلاً انسان است. اگر این تفسیر را بپذیریم، مسأله شکل نازیبایی می یابد؛ زیرا واضح است که معنای انسان با وجود و معنای وجود با انسان فرق می کند و مراد این نیست؛ گرچه گفتیم که بعضی ها این گونه تفسیر کرده اند. بلکه مراد این است که آیا وجود در ذات یا ذاتی ماهیات دخیل است؟ یعنی همان طور که شما مثلاً یکی از اجزاء ذاتی انسان را حیوان می دانید، همچنین یکی از اجزای ذاتیش را ناطق می دانید (اگر این تعریف را درست بدانیم) آیا یکی از ذاتیات انسان وجود است یا نه؟ وجود در حریم ذات ماهیات یا به نحو عینیت یا به نحو ذاتیت داخل است یا داخل نیست؟

این بحثی است که در بین صاحبانظران دو دیدگاه پدید آورده است:

۱ - عده ای (که معروف همین است) معتقد به همین مسأله هستند که نه، وجود در حریم ذات ماهیت داخل نیست و به عنوان یک ذاتی ماهیت اخذ نمی شود و براین اساس، ماهیات از سنخ وجود نیستند. یعنی معتقدند که ماهیت از سنخ وجود نیست، وجود در درون ذات ماهیات مأخوذ نیست. آن ها نه عین خود وجودند و نه وجود، ذاتی آن ها است.

۲ - اما دیدگاه دوم که بعضی عرفا قایل بر آن هستند و مرحوم صدرالمتألهین نیز (در جلد یک اسفار صفحه ۲۴۸) این دیدگاه را، به عنوان یک دیدگاه نامعروف، خود مطرح کرده است؛ البته اصل دیدگاه را قیصری در مقدمه، خویش طرح کرده است، یعنی وجود را در درون ماهیات قرار می دهد و ماهیت را از سنخ وجود می داند. مرحوم صدرالمتألهین به سبب دیدن این عبارت قیصری در مقدمه و احترام قابل قبولی که برای وی قایل بوده است، (در همان جلد یک اسفار صفحه ۲۴۸) با اندکی تصرف آن را نقل می کند. در آن جا عبارت آخوند چنین است: «الحق کما ذهبنا الیه و فاقا للمحققین من اهل الله هو أن الماهیات کلها وجودات خاصه» حق - آن گونه که

ما رفته ایم به سوی این نظریه وفاقاً للمحققین من اهل الله (اشاره به همان قیصری در مقدمه او می کند) - این است که ماهیات وجودات خاص هستند.

قیصری وقتی قصد ورود به این بحث را دارد، چون آگاه است که این بحث انکار همان بحث زیادتی وجود بر ماهیت است، متعرض همان بحث زیادتی وجود بر ماهیت می شود و ادله ای که بعضی از فلاسفه و متکلمان برای اثبات زیادتی طرح کرده اند، ایشان نیز را ظاهراً یک مورد آن را طرح می کند و به رد آن می پردازد. به هر حال درستی یا نادرستی این نظریه در اینجا مهم نیست، سخن بنده این است که اگر وجود با ماهیت مقایسه شود، درنهایت یکی از این دو دیدگاه را باید بپذیریم یا باید بپذیریم که وجود و ماهیت متساخ و از یک سنخ هستند؛ یعنی یک مورد آن به عنوان ذاتی در دیگری مأخوذ است. حال کسی که این ادعا را می پذیرد، یعنی می گوید وجود به عنوان یک ذاتی مأخوذ در ماهیت است و اساساً ماهیت سنخا یک حقیقت وجودی می شود؛ یعنی، ما در مقام تقرر ماهیت وجود را به عنوان یک ذاتی داریم؛ این دیدگاهی است که قیصری مطرح کرده است. مرحوم آخوند نیز در دیدگاه های مطرح در اسفار این را طرح کرده است؛ گر چه دیدگاه معروفش این نیست، ولی چون ایشان برای عرفاً احترام قایل است می گوید: «والحق كما ذهبنا اليه وفاقاً للمحققين من اهل الله هو أن الماهيات كلها وجودات» اصلاً ماهیت یعنی وجود، یعنی آن ها از سنخ وجودند؛ مثل این که فرض کنید انسان به حسب تقرر ماهوی از مقوله جوهر است، ایشان خود ماهیت را از سنخ وجود می داند؛ ما وجود را در مقام تقرر ماهوی ماهیات به عنوان یک ذاتی داریم. این یک دیدگاه نامعروف است که مرحوم صدرالمتألهین در این جا پذیرفته است. ما در این جا اگر بخواهیم در بحث اصالت وجود و ماهیات قضاوتی داشته باشیم، باید براساس یکی از این دو دیدگاه باشد.

مقدمه دیگر که جا دارد در این جا مطرح شود، همان اصالت و این که موجود اصیل است، این نیست که یعنی چیزی موجود است؛ البته اگر کلمه موجود بودن را به معنای دقیق بگیریم، اشکالی ندارد و به همین صورت نیز می توان معنا کرد؛ ولی به لحاظ این که ممکن است، این به صورت مجازی باشد، باید بگوییم اصیل یعنی آنی که موجود بالذات است. یعنی چه؟ یعنی آن چیزی که این اصالت را بر آن قایل هستیم، وضع خود این ذات بدون این که هیچ حیثیت تقییدی ورای آن فرض شود، وضع موجودیت است. فرض هستی بر مبنای این که اصالت با وجود باشد، فرض موجودیت است؛ یعنی دیگر شما دنبال چیز دیگر نباید بگردید تا بگویید موجود. وجود را تحویل بده، همین که وجود را تحویل دادی، موجود بودن آن جا حاضر است، بدون این که ورای این وجود بخواهد این موجود بودن شکل بگیرد. نه (!) متن وجود، فرضش، تحققش، داشتنش یعنی «موجودیت». بنابراین موجود اصیل: یعنی آن چیزی که به ملاک ذات با قطع نظر از هر بیگانه بیرونی موجودیت به نحو حقیقی بر آن حمل می شود. مطابق موجود، نفس ذات وجود است. پس با این حساب وقتی بگوییم وجود اصیل است، یعنی وجود را در مقام ذاتش که داشته باشید، موجودیت هم در همان مرتبه ذات محقق است.

مقدمه دیگر که لازم است، در این جا مطرح شود این است که اگر براساس دیدگاه امثال قیصری که همان دیدگاه نامعروف آخوند (ملاصدرا) است، بخواهیم وارد بشویم، باید بگوییم که ماهیات نیز مانند وجود اصیل هستند؛ چرا؟ برای این که فرض بر این است که اصلاً ماهیت سنخا یعنی وجود؛ یک ذاتی متغایر با وجود نداریم؛ نظیر حیثیت وحدت، حیثیت تشخص، حیثیت علیت و معلولیت بنابر دیدگاه امثال آخوند که حیثیت های وجودی هستند. شما اگر حیثیت وحدت را جایی تحویل بنده دادید، آن جا موجودیت حتماً حاصل است. چرا؟ برای این که وحدت سنخاً



به حسب تقرر ماهویش یعنی وجود؛ البته با فرض قبول این مقدمه که وحدت حیثیت وجودی است. حال اگر کسی این مقدمه را نپذیرد، مطلب دیگری است. اگر کسی پذیرفت که وحدت سنخاً از سنخ وجود است، در این صورت اگر وحدت را داشت، خود به خود وجود را دارد، چون با وجود متسانخ است و وجود هم به ملاک نفس، ذاتش ملاک واقعیت است. پس وحدت داشتنش عیناً بدون این که چیز دیگری لازم باشد، داشتن وجود است و داشتن وجود هم داشتن واقعیت و موجودیت است و اصیل است.

اگر ماهیات را آن طور که قیصری طرح می کند بپذیریم، در این جا می گوئیم که ماهیات نیز مانند وجود اصیل است؛ چرا؟ چون فرض بر این است که انسانیت از سنخ وجود یا عین آن است یا به عنوان یک ذاتی درونش؛ پس وضع یک چنین حقیقتی، وضع وجود است و وضع وجود هم وضع موجودیت است، به عبارتی عین آن است.

بنابراین بر مبنای سخن چنین آقایانی که این حرف را می پذیرند، وجود و ماهیت اصیل است؛ حتی ماهیت بدون شرط، قید و از حیث هی هی، یعنی ماهیت را با قطع نظر از کافه ماورای ذاتش در نظر بگیرد و هر چه غیر از خود محتوای ماهیت است، کنار گذارید اما چون شما فرض کرده اید در درون محتوای ماهیت وجود مأخوذ است، خوب وضع همین ذات، وضع درونش هم هست و درون آن وجود است و واقعیت، بنابراین اصیل است. بدین سبب چنین دیدگاهی به راحتی قادر است بگوید که ماهیات در نهایت به تبع وجود اصیل هستند، چون این ها از شئون وجود هستند و فرق است بین بالتبع و بالعرض؛ بالتبع حکم حقیقی است و بالعرض حکم مجازی است. از کسانی که قائل به تفسیر اول هستند، باید پرسید آیا شما که ماهیت موجوده را اصیل می دانید، این بحث زیادت وجود بر ماهیت را - بنا بر این تفسیر - قبول دارید یا نه؟ یعنی بحث زیادت وجود بر ماهیت را منکرید یا نه؟ اگر منکر نیستید، یعنی می گوئید که وجود سنخاً ماهیت است، پس دیگر نمی توانید بگویید ماهیت من حیث هی هی اعتباری است. تفکیک بین این مسئله درست نیست که گفته شود ماهیت موجوده اصیل است، اما ماهیت من حیث هی هی اعتباری است؛ چون شما در مرتبه ذات ماهیات، وجود را فرض کرده اید که ماورای آن هم هیچ چیز را فرض نمی کنیم؛ همین که در مقام ذات، وجود را دارید، یعنی وجود مطابق موجودیت و عین موجودیت است. بنابراین ماهیت من حیث هی هی داشتنش می شود داشتن یک حقیقت اصیل.

پس در این جا مبنای دومی مطرح می شود که سنخاً ماهیات از قبیل وجود نیست، این ها ذاتاً با وجود به حسب تقرر ماهویشان متفاوت هستند. حال که چنین شد، عرض می کنیم که دیگر نمی تواند اتحادی بین این دو حقیقت به حسب مصداق وجود داشته باشد، تا شما بتوانید بگویید: "مفاهیم می توانند اتحاد مصداقی داشته باشند".

چه مفاهیمی می توانند اتحاد مصداقی داشته باشند؟ مفاهیمی که متسانخ باشند؛ شما نمی توانید مصداقی یک مقوله را عیناً مصداق مقوله دیگری قرار دهید؛ مثلاً مصداق مقوله کم خط است. خط به حسب تقرر ماهویش با رنگ به حسب تقرر ماهویش نامتسانخ است، یعنی هر کدام از مقوله جدایی است. رنگ از مقوله کیف است و خط از مقوله کم است. لازم به ذکر است که مفاهیم می توانند مصداق مشترک داشته باشند، اما دو مفهومی که به حسب تقرر ماهویت تسانخ ندارند، نسبت به هم از دو مقوله بیگانه هستند.

پرسشی در این جا مطرح است که آیا آن ها نیز می توانند مصداق مشترک داشته باشند(؟) هرگز؛ چرا؟



برای این که وجود متعلق به هر ماهیتی مربوط به خود همان ماهیت است و فرض بر این است که این ماهیت با آن ماهیت بریده از هم و بیگانه از یکدیگرند؛ به همین سبب هیچ مصداق خطی مصداق کیف نیست ... (آن که واقعاً مصداق بالذات خط است و آن که مصداق بالذات کیف است) این ها نمی توانند، مصداق مشترک داشته باشند، بیگانه از هم هستند و الا لازم می آید اندراج شیء واحد تحت دو مقوله متباین.

حال درباره وجود و ماهیت، فرض بر این است که وجود با ماهیت از یک سنخ نیستند؛ چون اگر این را منکر شویم، همان دیدگاه امثال قیصری و دیدگاه نامعروف آخوند است. فرض ما این است که وجود از سنخ ماهیت نیست و ماهیت هم از سنخ وجود نیست، این دو به حسب تقرر ماهویشان بیگانه از یکدیگرند. حال که این بحث را پذیرفتیم، قبول داریم که وجود اصیل است. اصیل است یعنی چه؟ یعنی واقعیت در متن ذات وجود قرار می گیرد؛ چون وقتی پذیرفتیم که وجود اصیل است، یعنی او بدون هیچ حیثیت تقییدیه موجود است. بنابراین واقعیت عین مرتبه ماهوی وجود می شود؛ زیرا بنا است که هر ماورای ذاتی کنار گذاشته شود. واقعیت، موجودیت یا هر تعبیر دیگر، این عین تقرر ماهوی وجود است و طبق فرض تقرر ماهوی وجود، مغایر با ماهیت است، سنخاً با آن بیگانه است. وقتی دو ذات به حسب تقرر ماهوی نسبت به هم بیگانه هستند و واقعیت و موجودیت هم عین وجود شده است، پس این موجودیت به این طرف که ماهیت باشد، ربطی ندارد؛ بنابراین مطابق این ماهیت نمی تواند عنوان موجودیت در متن واقع بر آن صدق کند. مطابق واقعیت همین وجود بود که بیگانه با ماهیت قلمداد می شد و حال در کنار و خارج آن قرار دارد. اکنون این واقعیت با وجود، بدون هیچ اضافه ای بر آن متحد شده است؛ وجود هم که با ماهیت بیگانه بود، پس واقعیت با ماهیت بیگانه است بنابراین، شما نمی توانید بگویید: «این ها (وجود و ماهیت) در متن خارج، متحدالمصداق هستند». نخیر! چه مفهوم هایی می توانند مصداق مشترک داشته باشند؟ مفاهیمی که متساخ باشند و طبق فرض «مفهوم وجود»، (یعنی حقیقت وجود به حسب تقرر ماهوی با ماهیات متساخ نیست و از یک سنخ نیستند)؛ واقعیت هم می خواهد با یکی از این دو ذات نامتساخ یکی شود، پس با دیگری هیچ وقت نمی تواند اتحاد مصداقی یابد.

از استدلال هایی که می توان در رد اصل این دیدگاه اقامه کرد این است که وقتی گفتیم ماهیت من حیث هی هی، یعنی ماهیت با قطع نظر از کافه حیثیت های تقییدیه، یعنی خود ماهیت و این امری اعتباری است خوب امر اعتباری چیست؟ یعنی ماهیت من حیث هی هی را که در نظر بگیریم، خودش موجود نیست، بلکه ما به زور اعتبار و در عالم اعتبار باید برای آن موجودیت فرض کنیم. درست است! خودش پس چه؟ خودش من حیث هی هی موجود نیست، چون ارتفاع نقیضین محال است. وقتی من حیث هی هی یعنی با قطع نظر از کافه حیثیت های تقییدی موجود نبود، پس معدوم است. ماهیت من حیث هی هی با قطع نظر از کافه حیثیت های تقییدیه معدوم است. یعنی چه؟ یعنی وضع ماهیت با قطع نظر از کافه اغیار ماهیت. هر قیدی را که کنار گذاریم و خود ماهیت را داشته باشیم، ماهیت صدق می کند بر آن که معدوم است و معنای این سخن این است که معدومیت از لوازم لاینفک ماهیت من حیث هی هی است. چرا؟ برای این که شما در حمل معدومیت هیچ شیء دیگری در کنار ماهیت ضمیمه نکردید. اگر در حمل معدومیت بر ماهیت ما نیاز به یک ضمیمه ای می داشتیم، شما می گفتید این لازمه آن ملزوم و آن موضوع نیست؛ شما می توانی این موضوع را داشته باشی در حالی که محمول در دست نباشد، چون ممکن است آن ضمیمه باشد و ممکن است که نباشد. اما این گونه نیست!

طبق فرض، وضع ماهیت با نفی هر حیثیت تقییدیه ای به تنهایی این گونه است که: «یصدق علیه أنه معدوم». معنای این سخن این است که او معدومیت را به عنوان یک لازم دارد و لازمه شیء از شیء جدا نمی شود؛ هنگامی که معدومیت لازمه ماهیت باشد، پس وقتی می گوئید که ماهیت موجوده اصیل است، این یک نوع تناقض است، چون شما در ماهیت موجوده آن ماهیت را دارید، و موجودیت را به ماهیت لا بشرط ضمیمه می کنید و آن لا بشرط وقتی موجود باشد، لازمه اش یعنی معدودیت نیز همراهش می باشد، بنابراین در چنین ماهیتی موجودیت و معدومیت جمع شد که تناقض است. چرا؟ برای این که معدومیت لازمه آن ماهیت لا بشرط است و لازمه شیء از شیء هیچ وقت جدا نمی شود.

نکته اول: عبارت مرحوم آخوند در حکمت متعالیه - همان طور که خیلی از بزرگان ابراز فرموده اند - سهل و ممتنع است؛ یعنی عبارات ایشان به گونه ای است که انسان در آغاز یقین می کند، مراد آخوند را فهمیده است، ولی در واقع این گونه نیست؛ زیرا در بسیاری موارد مراد ایشان در قالب الفاظ نمی گنجد و عبارات از ادای منظور ایشان قاصر است. بنابراین وقتی نظر فرد به ظواهر عبارت معطوف می شود، چنین احساسی به او دست می دهد که مطلب همان است که من فهمیده ام. اما حقیقت مطلب چیز دیگری است که آن را باید با اصول و ضوابط خاص خود دنبال کرد و فهمید.

نکته ی دوم: این است که بر هر دو تفسیر ذکر شده نقدهایی وارد است که خارج از مجال این مقاله است و نیازمند به یک تحقیق مستقل می باشد، تا حق مطلب به خوبی ادا شود.

نتیجه

تفسیر اول از «اصالت وجود» و «اعتباری بودن ماهیت»:

وجود در ماهیت به عنوان جنس یا فصل مأخوذ نیست، ولی معنای ماهیت با معنای وجود متقابل نیست؛ یعنی مانند وجود و عدم یا سفیدی و سیاهی نیستند، بلکه می توانند با یکدیگر جمع شوند. یعنی هیچ مانعی وجود ندارد که یک چیز، هم وجود باشد و هم عقیق.

تفسیر دوم از «صالت وجود» و «اعتباری بودن ماهیت»:

سنخاً ماهیات از قبیل وجود نیست، این ها ذاتاً با وجود، به حسب تقرر ماهویشان متفاوت هستند. در چنین حالتی، دیگر نمی تواند اتحادی بین این دو حقیقت (وجود و ماهیت) به حسب «مصدق» وجود داشته باشد، تا شما بتوانید بگوئید: «مفاهیم می توانند اتحاد مصداقی داشته باشند». چه مفاهیمی می توانند اتحاد مصداقی داشته باشند؟ مفاهیمی که متساخ باشند؛ مثلاً مصداق مقوله کم خط است، خط به حسب تقرر ماهویش با رنگ به حسب تقرر ماهویش نامتساخ است، لازم به ذکر است که مفاهیم می توانند مصداق مشترک داشته باشند، اما دو مفهومی که به حسب تقرر ماهویت تساخ ندارند، نسبت به هم از دو مقوله بیگانه هستند. پرسشی در این جا مطرح است که آیا آن ها نیز می توانند مصداق مشترک داشته باشند؟ (هرگز، چرا؟) برای این که وجود متعلق به هر ماهیتی مربوط به خود همان ماهیت است و فرض بر این است که این ماهیت با آن ماهیت بریده از هم و بیگانه از یکدیگرند؛ به همین سبب هیچ مصداق خطی مصداق کیف نیست.



منابع و مأخذ

- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۸). مجموعه آثار. ج ۴. صدرا.
- صاعی دره بیدی، منوچهر؛ صلیبا، جمیل. (۱۳۶۶). فرهنگ فلسفی. چاپ اول. تهران: انتشارات حکمت.
- سجادی، سید جعفر. (۱۳۷۳). فرهنگ معارف اسلامی. چاپ سوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- الجرجانی، : السید الشریف علی بن محمد. (۱۳۷۰). کتاب التعریفات. چاپ چهارم. تهران: ناصر خسرو.
- الاسفرائینی النیشابوری ، فخر الدین. (۱۳۸۳). شرح کتاب النجاة لابن سینا. چاپ اول. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- شیرازی، قطب الدین. (۱۳۶۹). درة التاج. چاپ سوم. تهران: انتشارات حکمت.
- اصالت وجود و ماهیت. (۱۳۸۳). «کرسی علمی تفاسیر مختلف اصالت وجود و ماهیت». کتاب نقد. (۱۳۸۴)، ش ۳۵.
- مصباح، محمدتقی و سبحانی، محمد تقی. (۱۳۸۰). شرح اسفار. {بی جا}: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- خاتمی، احمد. (۱۳۷۰). فرهنگ علم کلام. چاپ اول. تهران: انتشارات صبا.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۸). سه رساله فلسفی. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- نصر، حسین؛ مترجم: آرام، احمد. (۱۳۸۲). سه حکیم مسلمان. ناشر: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- صدر المتألهین. (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
- غفاری، سید محمد خالد. (۱۳۸۰). فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق. چاپ اول. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- سجادی، سید جعفر. (۱۳۷۹). فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا. چاپ اول. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (بی تا). بدایه الحکمه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

بررسی فقهی اذان در فقه شیعه*

امان لله به**

چکیده

فقه‌های امامیه به پیروی از اهل بیت علیهم السلام همگی معتقدند که «اذان» به تشریح خداوند و با نزول وحی بر رسول الله (۹) شروع شده است. در فقه «اشهد ان علیا ولی الله» در مذهب امامیه دو نظر ابراز شده است: عده ای آن را جزء مستحب می دانند، یعنی مانند قنوت که جزئی از نماز بوده و مستحب است. عده ای نیز آن را مستحب می دانند؛ اما بدون قصد جزئیت، یعنی مستحبی است که جزو اجزای اذان نیست. از مجموع روایات استفاده می شود که شهادت و اقرار به یگانگی خدا و رسالت رسول خدا و ولایت و امامت امیر المؤمنین (۷) از یکدیگر جدا نیستند و بین آنها تلازم وجود دارد. علت اینکه فقه‌های شیعه گفتن شهادت ثالثه، بدون قصد جزئیت را جایز می شمارند، آن است که روایاتی به نحو مطلق می گویند: «هر گاه شهادت به توحید و رسالت دادید، شهادت به ولایت علی بن ابیطالب (۷) هم بدهید»، این روایات چون مطلق است، پس شامل اذان هم می شود، چه در اذان و اقامه و چه در غیر اذان و اقامه.

واژگان کلیدی: اذان، شهادت، شیعه.

اذان به عنوان شعار مسلمین در برابر شعار ادیان دیگر، از مفهوم و قداست خاصی برخوردار است. تأثیر اذان در جامعه اسلامی از امور انکار نشدنی است و باید درباره این موضوع به بحث و بررسی بیشتری پرداخت.

اکنون در صدد کیفیت و تعیین اذان در زمان رسول الله (ص) هستیم، چرا که شیعه و سنی خود را تابع آن حضرت دانسته و برای رفتار و گفته‌های آن حضرت اعتبار قائل است که حکایت از قانون الهی می‌کند. به همین دلیل با کشف کیفیت اذان در زمان آن حضرت، به قانون الهی در این زمینه رهنمون می‌شویم. برای بررسی این مسأله باید مباحث مربوط به اذان را مورد بررسی قرار دهیم، تا اذان در زمان پیامبر (ص) را کشف کنیم.

فصل اول: مفهوم شناسی

مفهوم اذان

اذان در لغت به معنی «اعلان یا اعلان نمودن است». (الأفریقی المصری، بی تا، ج ۱۳: ۹؛ راوندی، ۱۴۰۵، ج ۱:) در قرآن و روایات، نیز معنی لغوی اذان و مشتقات آن بطور گسترده بکار رفته است؛ چنانچه خداوند متعال می‌فرماید: «وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ» (قرآن، حج: ۲۴) و نیز در آیه دیگر «فَأَذِّنْ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ» (قرآن، اعراف: ۴۴) و «وَأَذِّنْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ» (قرآن، توبه: ۳) در شریعت اسلام، اصطلاحی مخصوص است که از آن برای اعلان به ادای نماز و اعلام برای داخل شدن به وقت نماز، استفاده می‌شود. (الأفریقی المصری، پیشین، ج ۱۳: ۹؛ راوندی، پیشین، ج ۱، ۱۰۰) مأذنه و مناره «به مکانی گفته می‌شود که از آنجا اذان گفته می‌شود و به نماز فراخوانده می‌شود. (همان)



فصل دوم: فقرات اذان نزد شیعه

اذان نزد شیعه در تمام اذانهای یومیه به یک صورت است که عبارتند از: نه فقره غیر از شهادت به ولایت که هر کدام را دو بار باید تکرار کرد که مجموعاً هجده فقره می‌شود: (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱: ۲۹؛ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۵۹ و ۶۰)

- الله اکبر (۲ مرتبه)
- أشهد أن لا اله الا الله (۲ مرتبه)
- أشهد أن محمدا رسول الله (۲ مرتبه)
- أشهد أن عليا ولي الله (۲ مرتبه)
- حي على الصلاة (۲ مرتبه)
- حي على الفلاح (۲ مرتبه)
- حي على خير العمل (۲ مرتبه)
- الله اكبر (۲ مرتبه)
- لا اله الا الله (۲ مرتبه)

فصل سوم: تشریح اذان

اذان از تشریحات توقیفی است که در سال اول هجرت اعلام شده است، این وظیفه مانند دیگر احکام توسط خداوند جعل می‌شود و پیامبر اکرم(ص) و اهل بیت(ع) فروع آن را تبیین و واضح می‌کنند. بر همین اساس اکنون به دلایل مشروعیت اذان اشاره می‌کنیم که از آیات و روایات و اجماع و سیره متصله استفاده شده است. (مشکینی، بی‌تا: ۵۰)

الف) آیات

همانطور که می‌دانیم موضوعات و اموری که در آیات بیان شده است، گاهی مستقیماً اعتبار شده و مکلفین از آن استفاده می‌کنند؛ مانند خمر، ربا و...؛ گاهی موضوعاتی که در آیات بیان شده است، توسط پیامبر اکرم(ص) و اهل بیت(ع) تفسیر شده است که در واقع بیانی از جعل الهی است؛ باید دانست که آیات الهی در مورد اذان از قسم دوم است یعنی بیان این جعل توسط تفسیری است که معصوم(ع) برای این دو آیه بیان نموده است:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ». (قرآن، جمعه: ۹)

«وَ إِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُؤًا وَ لَعِبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ». (قرآن، مائده: ۵۸)

در تفسیر این دو آیه بحث از اذان مطرح شده است، (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۸۱: ۱۰۳) به این بیان که مراد از ندا در سوره مائده به اتفاق نظر مفسرین اذان است و مراد از نماز در این آیه، نماز جمعه است؛ پس نداء در این آیه، اذان نماز جمعه است. (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۸۱: ۱۰۳؛ طوسی، بی‌تا، ج ۳: ۵۷) از این آیات زمان تشریح اذان تشخیص داده نمی‌شود، ولی مشروعیت آن برای نماز قابل استفاده است. اما کیفیت اذان همانند نماز با وحی بر پیامبر(ص) نازل شده که در روایات آن را بررسی می‌کنیم.

ب) روایات

روایات بسیاری در مورد اذان و احکام و موارد و کاربردهای آن وارد شده است. در این بحث مقصود روایاتی است که ما را از تشریح اذان به عنوان یک قانون الهی، در برنامه زندگی با خبر کند که به چند روایت در این زمینه اشاره می‌کنیم:

۱. اذان در بیت المقدس

رسول الله(ص) فرمودند:

در حجاز اسماعیل (کنار کعبه) خواب بودم که جبرئیل آمد و من را بیدار کرد، (معراج شروع شد)... سپس فرمود: می‌دانی کجا هستی؟ اکنون در بیت المقدس هستی، اینجا بیت المقدس است، بیت الله اقصی؛ در اینجا حشر و نشر است. جبرئیل در بیت المقدس بپا ایستاد و انگشت سبابه دست راست خود را در گوش راست نهاد، شروع به گفتن اذان نمود ... و در آخر آن دو مرتبه گفت: «قد قامت الصلوة». انبیاء دعوت جبرئیل را لبیک گفتند و چهار هزار و چهارصد نفر جمع شدند، هر کدام در محل خویش در صفی ایستادند؛ وقتی صفها مرتب شد، جبرئیل بازویم را گرفت و گفت: «یا محمد! پیش برو و بر برادران خویش نماز بگزار، تو خاتمی و خاتم بر مختوم (کسانی که پیش از تو آمده اند) مقدم است...» (مجلسی، پیشین، ج ۱۸: ۳۱۷)



۲. اذان در سدره المنتهی

پیامبر اکرم(ص) فرمود: وقتی به معراج رفتیم و به سدره المنتهی رسیدیم ... ناگاه مشاهده کردم فرشته‌ای اذان می‌گوید که در آسمان قبل از آن شب دیده نشده بود؛ فرشته گفت: الله اکبر، الله اکبر، خداوند فرمود: بندهام راست می‌گوید؛ من بزرگترم (از آنکه به وصف درآیم). او گفت: أشهد أن لا اله الا الله، أشهد أن لا اله الا الله. خداوند فرمود: راست می‌گوید: خدایی جز من نیست؛ ادامه داد: أشهد أن محمدا رسول الله، أشهد أن محمدا رسول الله، فرمود: راست می‌گوید، محمد(ص) بنده من و پیامبری است که او را برگزیده‌ام؛ گفت: حی علی الصلوه، حی علی الصلوه، فرمود: راست می‌گوید بندهام دعوت می‌کند به دستور واجبیم، هر که با رغبت و میل به امید ثواب به سوی این دستور بشتابد، کفاره گناهان گذشته او است. باز فرشته گفت: حی علی الفلاح، حی علی الفلاح، خداوند فرمود: آری، نماز صلاح و نجات و فلاح است. پس از آن من امامت ملائکه را عهده دار شدم و نماز جماعتی با فرشته‌ها خواندم. چنانکه قبلا امامت انبیاء را در بیت المقدس کرده بودم. (همان، ج ۴: ۴۰)

۳. امام صادق(ع) فرمودند:

وقتی رسول الله(ص) به معراج رفتند، وقت نماز شد و جبرئیل اذان گفت، وقتی الله اکبر الله اکبر گفت، ملائکه گفتند: الله اکبر و چون اشهد أن لا اله الا الله گفت، ملائکه گفتند: انداد خلع شدند. وقتی جبرئیل گفت: أشهد أن محمد رسول الله، ملائکه گفتند: پیامبری است که مبعوث شده است. وقتی گفت: حی علی الصلاة، گفتند: دستور به عبادت پروردگار داد و چون گفت حی علی الفلاح، گفتند: رستگار است کسی که از او تبعیت کند. (قمی، بی تا، ج ۱: ۲۸۲)

۴. اذان در بیت المعمور

امام باقر(ع) فرمودند:

وقتی پیامبر(ص) در معراج به بیت المعمور رسیدند، وقت نماز رسید و جبرئیل اذان گفت و رسول الله(ص) جلو رفت و نماز خواند و ملائکه و پیامبران به آن حضرت اقتداء کردند. (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳: ۳۰۲) سپس حضرت بعد از بیان اذان فرمودند: رسول خدا(ص) بلال را به همین صورت امر نمودند و او تا پایان عمر شریف آن حضرت به همان صورت اذان می‌گفت. (طوسی، بی تا، ج ۲: ۶۰)

۵. در روایتی دیگر فرمودند:

هنگامی که جبرئیل اذان را آورد، سر پیامبر(ص) بر دامان علی(ع) بود. جبرئیل اذان و اقامه را به پیامبر(ص) تعلیم داد. هنگامی که پیامبر(ص) سر خود را برداشت، از علی(ع) سؤال کرد: آیا صدای اذان جبرئیل را شنیدی؟ حضرت عرض کرد: آری پیامبر(ص) بار دیگر پرسید: به خاطر سپردی؟ گفت: آری. پیامبر اکرم(ص) فرمود: بلال را حاضر کن و اذان و اقامه را به او تعلیم ده. علی(ع) بلال را حاضر کرد و اذان را به او تعلیم داد. (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۳۰۶) این روایات در خبر از فضیلت پیامبر(ص) و تشریح اذان به وحی الهی مشترک هستند اما روایت اخیر علاوه بر آن، یکی از فضائل امیرالمومنین علی(ع) نیز محسوب می‌شود.

۶. از امام حسین(ع) در مورد اذان سوال نمودند که آیا سبب آن رویای عبدالله بن زید بود؟! فرمود: اذان به پیامبر(ص) وحی شده است اما شما گمان می‌کنید که پیامبر(ص) اذان را از عبدالله بن زید یاد گرفته است! (طبق خوابی که عبدالله می‌بیند) در حالی که اذان صورت دین شماس است و حضرت ناراحت شدند. در حالی که از پدرم علی بن ابی طالب شنیدم که فرمودند: هنگامی که پیامبر(ص) به معراج رفت، خداوند فرشته‌ای (که قبل و بعد از آن دیده نشد) را فرستاد و اذان و اقامه گفت، سپس جبرئیل به پیامبر(ص) عرضه داشت که اذان نماز اینگونه است. (محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۴: ۱۸ و ۱۷)



۷. امام صادق(ع) فرمودند: «خداوند لعنت کند، قومی را که گمان می‌کنند که پیامبر(ص) اذان را از عبدالله بن زید یاد گرفته است»، سپس فرمودند: «وحی بر پیامبر(ص) نازل می‌شود، در حالی که شما گمان می‌کنید که آن حضرت اذان را از عبدالله بن زید گرفته!» (عاملی، ۱۴۰۹ ج ۵: ۳۷۰)

۸. امیرالمومنین علی(ع) از پیامبر(ص) در جواب یک یهودی نقل میکند که فرمودند: «اذان و اقامه و... از اموری است که به من و امت من اختصاص یافته است». (محدث نوری، پیشین، ج ۴: ۲۳)

۹. از عبدالصمد بن بشیر نقل شده که نزد امام صادق(ع) ذکر اذان به میان آمد. کسی (اعتقاد اهل سنت را بازگو کرد) گفت: «مردی از انصار در خواب اذان را یاد گرفت و به پیامبر(ص) این خواب را گزارش داد و پیامبر(ص) دستور داد تا او این اذان را که در خواب دیده به بلال یاد دهد». امام صادق(ع) فرمود:

دروغ می‌گویند، پیامبر(ص) در سایه کعبه خواب بود که جبرئیل با ظرفی از آب آمد و ایشان بیدار نمود...، سپس به معراج سیر کردند (و در هر مرتبه از ابواب آسمان یک فقره از اذان توسط جبرئیل بیان شد) و نماز به پا شد و پیامبر(ص) بر همه مقدم شد تا با او نماز بخوانند؛ سپس امام فرمودند: حقیقت تشریح اذان اینگونه است. (همان، ج ۴: ۴۲)

۱۰. امام باقر(ع) در جواب به نافع بن ارزق از دوستان اران عمر بن خطاب، فرمودند: «از نشانه‌هایی که خداوند آن را به پیامبر(ص) هنگام معراج در بیت المقدس نشان داد، این بود که انبیاء و رسولان را در آنجا جمع نمود و به جبرئیل دستور داد تا اذان و اقامه بگوید که حی علی خیر العمل هم گفت». (همان، ج ۴: ۴۸)

۱۱. عمر بن اذینه از امام صادق(ع) نقل می‌کند که حضرت فرمود:

آیا از اینان (اهل سنت) روایت می‌کنی؟ گفتم: فدایت شوم در چه موردی؟ فرمود: در مورد اذان و رکوع و سجود ایشان. گفتم: اینان می‌گویند اذان را ابی بن کعب در خواب دیده‌است؟! فرمود: دروغ می‌گویند. دین خدا عزیزتر از آن است که در خواب دیده شود... (کلینی، پیشین، ج ۳: ۴۸۲)

۱۲. امیرالمومنین علی(ع) فرمودند: «وقتی پیامبر(ص) از عرفات به مزدلفه رفت، در آنجا بین نماز مغرب و عشاء جمع کرد به یک اذان و دو اقامه». (محدث نوری، پیشین، ج ۴: ۵۰)

۱۳. امام باقر(ع) از امیرالمومنین علی(ع) نقل می‌کند: «وقتی رسول الله(ص) به معراج رفت در آسمان هفتم مکانی را در عرش دیدم، من را در آنجا نشانند و خداوند فرمود: "هرکس از امت تو خواسته باشد از بلای من در امان باشد و دعایش مستجاب شود، هنگامی که اذان مغرب را شنید، این دعا را بخواند»:

يَا مُسْلِمًا نَقَمْتَهُ عَلَىٰ أَعْدَائِهِ بِالْخَذْلَانِ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْعَذَابِ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَيَا مُوسِعًا فَضْلَهُ عَلَىٰ أَوْلِيَائِهِ بَعْضَمَتِهِ إِيَّاهُمْ فِي الدُّنْيَا وَحُسْنِ عَائِدَتِهِ عَلَيْهِمْ فِي الْآخِرَةِ وَيَا شَدِيدَ التَّكَالِ بِالْإِنْتِقَامِ وَيَا حَسَنَ الْمُجَازَاةِ بِالثَّوَابِ مَنْ أَطَاعَهُ وَ يَا بَارِيَّ خَلْقِ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ وَ مُلْزِمَ أَهْلَهُمَا عَمَلُهُمَا وَ الْعَالِمِ بِمَنْ يَصِيرُ إِلَىٰ جَنَّتِهِ وَ نَارِهِ يَا هَادِيَّ يَا مُضِلَّ يَا كَافِيَّ يَا مُعَافِيَّ يَا مُعَاقِبَ أَهْدِنِي بِهِدَاكَ وَ عَافِنِي بِمُعَافَاتِكَ مِنْ سَكْنِي جَهَنَّمَ مَعَ الشَّيَاطِينِ وَ ارْحَمْنِي فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تَرْحَمْنِي كُنْتُ مِنَ الْخَاسِرِينَ وَ أَعِدْنِي مِنَ الْخُسْرَانِ بِدُخُولِ النَّارِ وَ حِرْمَانِ الْجَنَّةِ بِحَقِّ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ يَا ذَا الْفَضْلِ الْعَظِيمِ. (همان، ج ۴: ۵۴)

این روایت شاهد این مطلب است که حتی دعاهایی که در مواقع مختلف مانند اوقات اذان وارد شده‌است، به وحی الهی بوده تا چه رسد به خود اذان.

۱۴. امام کاظم(ع) فرمودند: «الصلاة خير من النوم (گفتن این جمله: نماز بهتر از خوابیدن

است در اذان) بدعتی است که بنی‌امیه انجام داده‌اند و آن را داخل در اذان نمودند؛ در حالی که در اصل اذان این فقره وجود ندارد، اما اگر کسی آن را برای آگاه شدن مردم از نماز بگوید و در اذان داخل نکند، اشکال ندارد؛ زیرا ما آن را جزء اذان نمی‌دانیم. (محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۴: ۴۴) ۱۵. از امام صادق(ع) در مورد معنی حی علی خیر العمل پرسیدند، که در جواب فرمودند: «بهترین عمل ولایت اهل‌بیت(ع) است». در روایت دیگر آمده است که: «بهترین عمل نیکی نمودن به فاطمه(ص) و فرزندان اوست». (همان، ج ۴: ۷۰)

۱۶. امام(ع) فرمود: «بلال بنده‌ای صالح بود، بعد از رسول خدا(ص) برای احدی (از دشمنان) اذان نگفت به همین دلیل حی علی خیر العمل حذف (توسط دشمنان) شد». (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۴۱۷)

سه روایت اخیر در رد اذانی است که اهل سنت می‌گویند، زیرا ایشان دست به جعل و تحریف در اذان زده‌اند و از سوئی اعتقادی باطل در تشریح اذان دارند؛ از طرفی وقتی ما روایات اهل‌بیت(ع) را ملاحظه می‌کنیم، تشریح اذان با قضیه معراج و فضائل امیرالمومنین علی(ع) آمیخته است که این مطالب در روایات اهل سنت دیده نمی‌شود. بعد از این نتیجه‌گیری را به خواننده واگذار می‌کنیم که آیا اذان در زمان پیامبر(ص) اذان شیعه است یا اذان اهل سنت!.

فصل چهارم: دلیل مشروعیت یا مطلوبیت شهادت ثالثه

شهادت ثالثه با دلایل خاصه در اذان و اقامه تشریح نشده است، اما عدم تشریح با دلایل خاصه مستلزم عدم جواز با دلایل عامه نیز نیست. شهادت بر ولایت علی (علیه السلام) جزء اذان و اقامه نیست، ولی خوب است به دلایل ذیل به قصد قربت و تبرک گفته شود:



۱ - قرآن

قرآن کریم در سوره مائده آیات ۵۴ و ۵۵ می‌فرماید: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ»، «وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ».

این آیه با «انما» که در لغت عرب به معنی انحصار می‌آید، شروع شده و می‌گوید: «ولی و سرپرست و متصرف در امور شما سه کس است: خدا، پیامبر و کسانی که ایمان آورده‌اند و نماز را برپا می‌دارند و در حال رکوع زکات می‌دهند».

در منابع اهل تسنن تصریح شده است که آیه شریفه ۵۵ سوره مائده در حق علی (علیه السلام) نازل شده است، با توجه به شان نزول، آیه شریفه بر ولایت انحصاری علی بن ابی طالب (ع) در طول ولایت الهی و رسول الله (ص) دلالت دارد.

شان نزول آیه ولایت

در تفسیر مجمع البیان و کتب دیگر از عبد الله بن عباس نقل شده است که: روزی در کنار چاه زمزم نشستند و برای مردم از قول پیامبر حدیث نقل می‌کرد، ناگهان مردی که عمامه‌ای بر سر داشت و صورت خود را پوشانیده بود، نزدیک آمد و هر مرتبه که ابن عباس از پیغمبر اسلام (ص) حدیث نقل می‌کرد او نیز با جمله «قال رسول الله» حدیث دیگری از پیامبر نقل می‌نمود. ابن عباس او را قسم داد تا خود را معرفی کند، او صورت خود را گشود و صدا زد ای مردم! هر کس مرا نمی‌شناسد، بدانند من ابوذر غفاری هستم؛ با این گوش‌های خودم از رسول خدا شنیدم، اگر دروغ

می گویم هر دو گوشم کر باد، با این چشمان خود این جریان را دیدم و اگر دروغ می گویم هر دو کور باد، که پیامبر فرمود: «علی قائد البررة و قاتل الکفرة منصور من نصره مخذول من خذله».

سپس ابوذر اضافه کرد:

ای مردم روزی از روزها با رسول خدا در مسجد نماز می خواندم، سائلی وارد مسجد شد و از مردم تقاضای کمک کرد؛ ولی کسی چیزی به او نداد، او دست خود را به آسمان بلند کرد و گفت: «خدایا تو شاهد باش که من در مسجد رسول تو تقاضای کمک کردم؛ ولی کسی جواب مساعد به من نداد». در همین حال علی (علیه السلام) که در حال رکوع بود، با انگشت کوچک دست راست خود اشاره کرد. سائل نزدیک آمد و انگشتش را از دست آن حضرت بیرون آورد، پیامبر که در حال نماز بود این جریان را مشاهده کرد، هنگامی که از نماز فارغ شد، سر به سوی آسمان بلند کرد و چنین گفت: «خداوندا برادرم موسی از تو تقاضا کرد که روح او را وسیع گردانی و کارها را بر او آسان سازی و گره از زبان او بگشائی تا مردم گفتارش را درک کنند و نیز موسی درخواست کرد هارون که برادرش بود را وزیر و یاورش قرار دهی و به وسیله او نیرویش را زیاد کنی و در کارهایش شریک سازی. خداوندا! من محمد، پیامبر و برگزیده توام، سینه مرا گشاده کن و کارها را بر من آسان ساز؛ از خاندانم علی (علیه السلام) را وزیر من گردان تا بوسیله او، پشتم قوی و محکم گردد.

ابوذر می گوید: هنوز دعای پیامبر پایان نیافته بود که جبرئیل نازل شد و به پیامبر گفت: «بخوان، پیامبر فرمود: "چه بخوانم؟"، گفت بخوان: انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا...».

(مکارم، ۱۳۷۷، ج ۴: ۴۲۲)

۲ - روایات

روایاتی که بر جواز شهادت ثالثه دلالت دارد:

الف) عن ابن عباس قال: «قال رسول الله (ص): "من قال: لا إله إلا الله تفتحت له أبواب السماء ومن تلاها بمحمد رسول الله تهلل وجه الحق سبحانه و استبشر بذلك و من تلاها بعلي ولي الله غفر الله له ذنوبه ولو كانت بعدد قطر المطر"، رسول خدا صلی الله علیه و اله وسلم فرمود: هر که گوید "لا اله الا الله" درهای آسمان به روی او گشوده شود و هر که آن را به جمله محمد رسول الله (ص) ببیوندد، چهره خدا شکفته شود و بدان شادمان گردد. یعنی چنین کاری مایه خشنودی خداست و هر که در پی آن "علی ولی الله" گوید خداوند گناهانش را ببامزد گرچه به عدد قطره های باران باشد». (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۹۳: ۲۰۲)

ب) عن أبي عبد الله (ع) أنه قال: «إذا قال أحدكم: "لا إله إلا الله محمد رسول الله فليقل على أمير المؤمنين ولي الله" هر گاه یکی از شما گفت: لا اله الا الله، محمد رسول الله (ص) پس بگوید: علی امیر المؤمنین ولی الله». (همان، ج ۸۳: ۳۱۸)

ج) پیامبر فرمود: «هیچ کس از صراط نگذرد جز با داشتن جواز ولایت او علی و خاندانش». ابو سعید گفت: ای رسول خدا، معنای جواز علی چیست؟ فرمود: لا اله الا الله، محمد رسول الله، علی ولی الله. (همان، ج ۳۸: ۳۱۸)

۳ - اجماع

نمونه ای از اقوال فقهاء شیعه:

۱. علامه مجلسی رحمه الله (۱۱۱۱. ه. ق.) می گوید: «بعید نیست که شهادت به ولایت از اجزاء مستحبی اذان باشد، به دلیل گواهی شیخ طوسی، علامه حلی، شهید و دیگران به ورود





اخبار در این باره». (همان، ج ۸۱: ۱۱۱)

۲. صاحب جواهر رحمه الله (۵۱۳۶۶. ق.۰) می گوید:

شهادت به ولایت در اذان مانعی ندارد، (اما نه به نیت آن که جزء اذان باشد) به جهت عمل به حدیث مزبور که فرمود: «هر گاه یکی از شما گواهی به توحید و نبوت داد باید بگوید: "علی امیر المؤمنین ولی الله"». اینگونه اضافه ضرری به موالات و ترتیب میان فصول اذان نمی رساند، بلکه مانند صلوات فرستادن بر محمد (ص) است، هنگام شنیدن نام آن بزرگوار... و اگر اتفاق و قبول اصحاب بر عدم جزئیت آن (در اذان) نبود ادعای جزئیت ممکن بود، بر این مبنا که دلیل عام صلاحیت بر مشروع بودن حکم خاص را دارد.

«الا انه لا بأس بذكر ذلك لا على سبيل الجزئية عملاً بالخبر المزبور ولا يقدر مثله في الموالاة و الترتيب، بل هي كالصلاة على محمد عند سماع اسمه... بل لو لا تسالم الأصحاب لأمكن دعوى الجزئية بناء على صلاحية العموم لمشروعية الخصوصية. و الامر سهل». (نجفی، ج ۹: ۸۷)

۳. شرف الدین موسوی در «النص والاجتهاد» می فرماید:

مستحب است اكمال شهادتین به شهادت به ولایت وامیری مؤمنان برای علی (علیه السلام) در اذان واقامه. هر کس آن را تحریم کرده است و آن را بدعت شمرده است، اشتباه کرده است و سخنی شاذ گفته. مؤذنان در اسلام (معمولاً) کلمه ای را مقدم بر اذان ذکر نموده و به آن می پیوندند مثل: «وقل الحمد لله الذى لم يتخذ ولدا...» تا آخر آیه یا نظیر آن و ملحق می کنند سخنی به اذان که به دنبال آن می آورند مثل: «الصلاة والسلام عليك يا رسول الله» یا نظیر آن و مثل اینها گرچه از شارع در مورد اذان مأثور نیست؛ ولی اینها بدعت نیست و قطعاً هم حرام نیست، به خاطر اینکه مؤذنین اینها را از فصول اذان نمی دانند، فقط آنها را بر اساس ادله عامه می آورند و این چنین است شهادت برای علی (علیه السلام) بعد از شهادتین در اذان، که بر اساس دلیل عام آن است. وانگهی، سخن کوتاه از کلام آدمی موجب بطلان اذان و اقامه نمی شود و گفتن آن در اثناء اذان واقامه حرام نیست. (شرف الدین موسوی، بی تا: ۲۰۷ و ۲۰۸)

ظاهراً سخن شرف الدین ناظر به بیان شیخ صدوق است؛ شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱ ق.) در کتاب من لا یحضره الفقیه وارد کردن شهادت ثالثه در اذان را بدعت نامیده و آن را به غلاة نسبت داده است. (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱: ۲۹۰) منظور شیخ صدوق این است که شهادت بر ولایت علی (علیه السلام) از علائم ایمان است نه از فصول اذان.

۴. آیت الله حکیم (رحمه الله) معتقد است: «مانعی ندارد شهادت به ولایت در اذان به قصد استحباب مطلق». او پس از استناد به حدیث بالا که در «احتجاج طبرسی» است می گوید: «بلکه این شهادت در این روزگاران از شعارهای ایمان به شمار رفته و رمز تشیع است و از این جهت شرعاً راجح است، بلکه ممکن است واجب دانسته شود». (یزدی، ۱۴۱۷، ج ۵: ۵۴۵)

فصل پنجم: نظر علمای شیعه در مورد استحباب شهادت ثالثه «أشهد أن علیاً ولی الله»

در این زمینه دو نظر موجود است:

۱ - عده ای آن را جزء مستحب می دانند، یعنی مانند قنوت که جزئی از نماز بوده و مستحب است.

۲ - عده ای نیز آن را مستحب می دانند، اما بدون قصد جزئیت؛ یعنی مستحبی است که جزو اجزای اذان نیست، مانند صلوات در هنگام بردن یا شنیدن نام گرامی رسول اسلام (ص) که

استحباب صلوات فرستادن ، بعد از شنیدن نام ایشان مخصوص به غیر اذان نیست؛ یعنی حتی در اذان هم اگر کسی نام ایشان را بر زبان آورد، مستحب است بعد از آن صلوات بفرستد، کسی در این زمینه اشکال نگرفته است.

در مورد شهادت ثالثه نیز همین مطلب جاری است، زیرا در روایات شیعه چنین آمده است که هر زمان شخصی شهادت به وحدانیت خدا و نبوت پیغمبر گرامی اسلام داد، بلافاصله بعد از آن شهادت به ولایت امیر مومنان(ع) نیز بدهد. همانطور که در بحث بالا گذشت، این روایت مربوط به زمان یا مکان خاصی نیست و شامل اذان نیز می گردد.

تایید این مضمون در روایات اهل سنت:

عن ابی الحمراء عن رسول الله (ص) قال: «لَمَّا اسرى بي الى السماء، إذا على العرش مكتوب لا إله إلا الله ، محمد رسول الله آئدته بعلی». (سیوطی، بی تا، ج ۴: ۱۵۳)
 از ابی حمراء از رسول خدا (ص) روایت شده است که فرمودند: «وقتی که من به آسمان برده شدم، بر عرش نوشته شده بود که خدایی جز خدای یگانه نیست، محمد فرستاده اوست، او را با علی پشتیبانی نمودم».
 بنا بر این نمی توان و نباید، گفتن شهادت ثالثه در اذان را جزء بدعتها دانست.

نکته پایانی

بنابر آنچه گفته شد، احدی از شیعیان شهادت بر ولایت حضرت علی (علیه السلام) را به عنوان جزئی از اذان نمی گویند و حتی برخی در اقامه برای اینکه از دیگر اجزا تمییز داده شود، فقط یک بار می گویند؛ نتیجه اینکه:

۱. اذان و فصول آن، وحیانی است و این موضوع با دلایل خاصه به اثبات رسیده است.
۲. شهادت ثالثه، جزء فصول وحیانی اذان نیست؛ ولی از ارکان ایمان است که با دلائل عامه اثبات می گردد.
۳. آوردن شهادت ثالثه در بین فصول اذان موجب بطلان اذان و بدعت و حرام نیست. چنانچه سخن گفتن و دعا نمودن در بین فصول اذان بلامانع است.
۴. حذف «حی علی خیر العمل» از اذان، عدول از سنت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است.



منابع و ماخذ

١. الأفریقی المصری، محمد بن مکرم بن منظور. {بی تا}. لسان العرب. بیروت: دار صادر.
٢. راوندی، قطب الدین. (١٤٠٥). فقه القرآن، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی.
٣. محدث نوری، میرزا حسین. (١٤٠٨). مستدرک الوسائل. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
٤. صدوق، حسین بن علی. (١٤١٣). من لا یحضره الفقیه. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
٥. طوسی، محمد بن الحسن. (١٣٦٥). التهذیب. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
٦. جزیری، عبد الرحمن وغروی، سید محمد و یاسر، مازح. (١٤١٩). کتاب الفقه علی المذاهب الأربعة و مذهب أهل البيت عليهم السلام. چاپ اول. بیروت، لبنان: دارالثقلین.
٧. آیه الله مشکینی، میرزا علی. {بی تا}. مصطلحات الفقه. {بی جا}.
٨. مجلسی، محمد باقر. (١٤٠٤). بحار الانوار. بیروت: مؤسسه الوفا.
٩. شیخ طوسی، محمد بن الحسن. {بی تا}. التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
١٠. عاملی، شیخ حر. (١٤٠٩). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل البيت.
١١. شیخ صدوق و کلینی، محمد بن یعقوب. (١٣٦٥). الکافی. ج ٣. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
١٢. شیخ طوسی، محمد بن الحسن. (١٣٩٠). الاستبصار فیما اختلف من الأخبار. چاپ اول. ایران، تهران: دارالمکتب الاسلامیه.
١٣. حلبی، ابوالفرج. (١٤٢٧). السیره الحلبیه (إنسان العیون فی سیره الأمين المأمون). دوم. بیروت: دارالکتب العلمیه.
١٤. متقی هندی، علی بن حسام. (١٩٨٩). کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال. بیروت: مؤسسه الرساله.
١٥. بخاری، محمد بن اسماعیل. (١٤٠٧). الجامع الصحیح المختصر. الطبعة الثالثة. بیروت، الیمامه: دار ابن کثیر.
١٦. علامه شرف الدین، سید عبدالحسین. {بی تا}. النص و الاجتهاد. {بی جا}.
١٧. السیوطی، جلال الدین عبد الرحمن ابن أبی بکر. {بی تا}. الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور. بیروت: دار الفکر.
١٨. مکارم، ناصر. (١٣٧٧). تفسیر نمونه. دارالکتب الاسلامیه.
١٩. النجفی، محمد حسن. (١٩٨١). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
٢٠. یزدی، سید محمد کاظم طباطبائی. (١٤١٧). العروة الوثقی فیما تعم به البلوی. مؤسسه نشر اسلامی.

پیامهای اخلاقی قرآن برای جوانان مسلمان*

سیدمحمدحسن رضوی**

چکیده

«اخلاق» در میان معارف اسلام، جایگاه ممتازی دارد و از مهمترین مباحث قرآنی می باشد، در اهمیت و جایگاه اخلاق و مسائل مربوط به آن، همین بس که تزکیه و تربیت انسان از اهداف مهم بعثت رسولان عظیم الهی در طول تاریخ زندگی بشر بوده است؛ چنان چه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) هدف از بعثت خود را تکمیل مکارم اخلاق معرفی فرمود.

قرآن کریم در آیاتی چند به این هدف مهم تصریح فرموده است: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ لَفَى ضَلَالٍ مُّبِينٍ».

پیامهای اخلاقی قرآن همه جوانان مسلمان، به پیش برد اهداف تربیتی کمک می کند، که ما در این پژوهش به معرفی بخشی از این پیامها پرداخته ایم: پیشینه اخلاق، تعریف، جایگاه اخلاق در قرآن و احادیث، پیامهای اخلاقی قرآن برای جوانان مسلمان.

کلید واژگان: پیام، قرآن، اخلاق، جوانان، مسلمانان.

* تاریخ دریافت مقاله: ۹۵/۳/۱۷ تاریخ تأیید نهایی مقاله: ۹۵/۵/۱۳

** دانش پژوه دوره کارشناسی، فقه و معارف اسلامی، مدرسه عالی برادران



مسائل اخلاقی در هر زمان از اهمیت فوق العاده‌ای برخوردار بوده‌است، ولی در عصر و زمان ما اهمیت ویژه‌ای دارد، زیرا:

۱- از یک سو عوامل و انگیزه‌های فساد و انحراف در عصر ما، از هر زمانی بیشتر است و اگر در گذشته برای تهیه مقدمات، بسیاری از مفاصد اخلاقی هزینه‌ها و زحمتهای لازم بود، در زمان حاضر با استفاده از ابزارهای ارتباطی جدید، گونه‌های فساد در همه جا و در دسترس همه کس قرار گرفته‌است (!).

۲- از سوی دیگر، با توجه به این که عصر ما عصر بزرگ شدن مقیاس‌هاست و آنچه در گذشته بطور محدود انجام می‌گرفت، در عصر ما به صورت نامحدود انجام می‌گیرد، قتل و کشتار انسانها با استفاده از وسائل کشتار جمعی، مفاصد اخلاقی دیگر به کمک فیلم‌های مبتدلی که از ماهواره‌ها در سراسر دنیا منتشر می‌شود؛ اخیراً که به سبب «اینترنت» هرگونه اطلاعات درست، غلط، مفید و مضر در اختیار تمام مردم دنیا قرار می‌گیرد، «مفاصد اخلاقی» بسیار گسترش پیدا کرده‌است و مرزها را در هم شکسته و تا اقصی نقاط جهان پیش می‌رود، تا آنجا که صدای بنیانگذاران مفاصد اخلاقی نیز درآمده‌است.

اگر در گذشته تولید مواد مخدر در یک نقطه، یک روستا و حداکثر شهرهای مجاور را آلوده می‌کرد امروز به کمک سوداگران مرگ به سراسر دنیا کشیده می‌شود.

۳- از سوی سوم، همان‌گونه که علوم و دانشهای مفید و سازنده در زمینه‌های مختلف پزشکی، صنایع و شؤون دیگر حیات بشری گسترش فوق العاده‌ای پیدا کرده‌است، علوم شیطانی و راهکارهای وصول به مسائل غیرانسانی و غیراخلاقی نیز به مراتب گسترده‌تر از سابق شده‌است، به گونه‌ای که به دارندگان فساد اخلاق اجازه می‌دهد، از طرق مرموزتر، پیچیده‌تر و گاه ساده‌تر و آسانتر به مقصود خود برسند.

در چنین عصر و زمانی تکیه گاه اصلی بشر آموزه‌های اخلاقی صحیح و پایدار است. به ویژه آموزه‌های انسان ساز و جاودان در قرآن کریم، در چنین شرایطی توجه به «مسائل اخلاقی» و «علم اخلاق» از هر زمانی ضروری‌تر به نظر می‌رسد، هرگاه نسبت به آن کوتاهی شود فاجعه یا فاجعه‌هایی در انتظار است.

پیشینه اخلاق

بی‌شک بحثهای اخلاقی از زمانی که انسان گام بر روی زمین گذارد، آغاز شد، زیرا ما معتقدیم که حضرت آدم (ع) پیامبر خدا بود، نه تنها فرزندان او را با دستورهای اخلاقی آشنا ساخت بلکه خداوند از همان زمانی که او را آفرید و ساکن بهشت ساخت، «مسائل اخلاقی» را با اوامر و نواهی‌اش به او آموخت.

سایر پیامبران الهی، یکی پس از دیگری به تهذیب نفوس و تکمیل اخلاق که خمیر مایه سعادت انسانهاست، پرداختند، تا نوبت به حضرت مسیح (ع) رسید که بخش عظیمی از دستوراتش را مباحث اخلاقی تشکیل می‌دهد، (همه پیروان و علاقه‌مندان او، وی را به عنوان «معلم بزرگ اخلاق» می‌شناسند).

اما بزرگترین معلم «اخلاق» پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) بود که با شعار: «إِنَّمَا بُعِثْتُ



لَا تَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»، مبعوث شد و خداوند درباره خود او فرموده است: «و انك لعلی خلق عظیم؛ اخلاق تو بسیار عظیم و شایسته است».(قلم: ۴)

در میان فلاسفه نیز بزرگانی بودند که به عنوان «معلم اخلاق» از قدیم الایام شمرده می‌شدند، مانند: افلاطون، ارسطو، سقراط و جمعی دیگر از فلاسفه یونان.

به هر حال بعد از پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) امامان معصوم (علیهم السلام) به گواهی روایات اخلاقی گسترده‌ای که از آنان نقل شده‌است، بزرگترین «معلمان اخلاق» بودند؛ در مکتب آنها مردان برجسته‌ای که هر کدام از آنها را می‌توان یکی از معلمان عصر خود شمرد، پرورش یافتند. زندگانی پیشوایان معصوم (علیهم السلام) و یاران با فضیلت آنان، گواه روشنی بر موقعیت اخلاقی و فضائل آنها می‌باشد.

اما این که «علم اخلاق» از چه زمانی در اسلام پیدا شد و مشاهیر این علم چه کسانی بودند، داستان مفصلی دارد که در کتاب گرانبهای «تاسیس الشیعه لعلوم الاسلام» نوشته آیت الله صدر، به گوشه‌ای از آن اشاره شده‌است.

نامبرده این موضوع را به سه بخش تقسیم می‌کند:

الف- می‌گوید اولین کسی که «علم اخلاق» را تاسیس کرد، امیرمؤمنان علی (علیه السلام) بود که در نامه معروفش (به فرزندش امام مجتبی علیه السلام) بعد از بازگشت از صفین، اساس و ریشه مسائل اخلاقی را تبیین فرمود؛ و ملکات «فضیلت» و صفات «رذیلت» به عالیترین وجهی در آن مورد تحلیل قرار گرفته‌است. (شیروانی، ۱۳۸۶، نامه ۳۱: ۵۷۸) این نامه را (علاوه بر مرحوم سید رضی در نهج‌البلاغه) گروهی دیگر از علمای شیعه نقل کرده‌اند،

بعضی از دانشمندان اهل سنت مانند ابو احمد حسن بن عبدالله عسکری نیز در کتاب «الزواجر و المواعظ» تمام آن را آورده و می‌افزاید: «لو كان من الحكمة ما يجب ان يكتب بالذهب لكانت هذه؛ اگر از کلمات پندآموز، چیزی باشد که با آب طلا باید نوشته شود، همین نامه است (!)».

ب- نخستین کسی که کتابی به عنوان «علم اخلاق» نوشت اسماعیل بن مهران ابی نصر سکونی بود که در قرن دوم می‌زیست، کتابی به نام «صفة المؤمن و الفاجر» تألیف کرد (که نخستین کتاب شناخته شده اخلاقی در اسلام است).

ج - نامبرده سپس گروهی از بزرگان این علم را اسم می‌برد (هر چند صاحب کتاب و تألیفی نبوده‌اند)، از آن جمله:

۱ - «سلمان فارسی» است که از علی (علیه السلام) درباره‌اش نقل شده که فرمود: «سلمان الفارسی مثل لقمان الحکیم - علم علم الاول و الاخر، بحر لاینزف، و هو منا اهل البیت؛ سلمان فارسی همانند لقمان حکیم است - دانش اولین و آخرین را داشت و او دریای بی پایانی بود و او از ما اهل بیت است».(مجلسی، ج ۲۲: ۳۹۱)

۲ - «ابوذر غفاری» است (که عمری را در ترویج اخلاق اسلامی گذراند و خود نمونه، اتم آن بود)، درگیری‌های او با خلیفه سوم «عثمان» و همچنین «معاویه» در مسائل اخلاقی معروف است؛ و سرانجام جان خویش را نیز بر سر این کار نهاد.

۳ - «عمار یاسر» است که سخن امیرمؤمنان علی (علیه السلام) درباره او و یارانش مقام اخلاقی آنها را روشن می‌سازد، فرمود:

«این اخوانی الذین رکبوا الطريق ومضوا علی الحق، این عمار {...} ثم ضرب یده علی لحيته الشریفه الکریمة فاطال البكاء، ثم قال: اوه علی اخوانی الذین تلوا القران فاحکموه، وتدبروا الفرض فاقاموه، احبوا السنه واماتوا البدعه؛ کجا هستند برادران من! همانها که سواره به راه می‌افتادند



و در راه حق گام بر می‌داشتند، کجاست عمار یاسر!... سپس دست به محاسن شریف خود زد و مدت طولانی گریست، پس از آن فرمود: آه بر برادرانم همانها که قرآن را تلاوت می‌کردند و به کار می‌بستند، در فرائض دقت می‌کردند و آن را به پا می‌داشتند، سنتها را زنده کرده، و بدعتها را میراندند». (شیروانی، ۱۳۸۶، خطبه ۱۸۲)

۴ - «نوف بکالی» که بعد از سنه ۹۰ هجری چشم از جهان پوشید، و دارای مقام والایی در زهد و عبادت و علم اخلاق است.

۵ - «محمد بن ابی‌بکر» که راه و روش خود را از امیرمؤمنان علی (علیه السلام) می‌گرفت و در زهد و عبادت، گام در جای گامهای او می‌نهاد، و در روایات به عنوان یکی از شیعیان خاص علی (علیه السلام) شمرده شده و در اخلاق، نمونه بود. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۴۲: ۱)

۶ - «جارود بن منذر» که از یاران امام چهارم و پنجم و ششم بود و از بزرگان علما است، در علم، عمل و جامعیت مقام والائی دارد.

۷ - «حذیفه بن منصور» که از یاران امام باقر و امام صادق و امام کاظم (علیهم السلام) بود و درباره او گفته شده است: «او علم را از این بزرگواران اخذ کرده و نبوغ خود را در مکارم اخلاق و تهذیب نفس نشان داد».

۸ - «عثمان بن سعید عمری» که از وکلای چهارگانه معروف ولی عصر حضرت مهدی (ارواحنافداه) می‌باشد، از نواده‌های عمار یاسر بود، بعضی درباره او گفته‌اند: «لیس له ثان فی المعارف والاخلاق والفقهِ والاحکام؛ او در معارف و اخلاق و فقه و احکام، دومی نداشت!».

و بسیاری دیگر از بزرگانی که ذکر نام همه آنها به درازا می‌کشد. ضمناً در طول تاریخ اسلام، کتابهای فراوانی در علم اخلاق نوشته شده‌است که از آن میان، کتب زیر را می‌توان نام برد:

۱ - در قرن سوم کتاب «المانعات من دخول الجنة»، نوشته جعفر بن احمد قمی که یکی از علمای بزرگ عصر خود بود، را می‌توان نام برد.

۲ - در قرن چهارم کتاب «الآداب» و کتاب «مکارم الاخلاق» را داریم که نوشته «علی بن احمد کوفی» است.

۳ - کتاب «طهارة النفس» یا «تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق» نوشته ابن مسکویه (متوفای قرن پنجم) از کتب معروف این فن است؛ او کتاب دیگری در علم اخلاق به نام «آداب العرب و الفرس» نیز دارد که شهرتش در حد کتاب بالا نیست.

۴ - کتاب «تنبيه الخاطر و نزهة الناظر» که به عنوان مجموعه ورام مشهور است، یکی دیگر از کتب معروف اخلاقی است که نوشته «ورام بن ابی فوارس» یکی از علمای قرن ششم است.

۵ - در قرن هفتم به آثار معروف خواجه نصیر طوسی، کتاب «اخلاق ناصری»، «اوصاف الاشراف» و «آداب المتعلمین» برخورد می‌کنیم که هر کدام نمونه بارزی از کتب تصنیف شده در این علم در آن قرن است.

۶ - در قرون دیگر نیز کتابهایی مانند «ارشاد دیلمی»، «مصایح القلوب» سبزواری، «مکارم الاخلاق» حسن بن امین الدین، «الآداب الدینیة» امین الدین طبرسی، و «محجة البیضاء» فیض کاشانی که اثر بسیار بزرگی در این علم است، «جامع السعادات»، «معراج السعاده»، «کتاب اخلاق شبر» و کتابهای فراوان دیگر. (حسن صدر، ۱۳۸۱، فصل آخر)

مرحوم علامه تهرانی نام دهها کتاب را که در زمینه علم اخلاق نگاشته شده‌است، در اثر معروف خود «الذریعه» بیان نموده‌است. (تهرانی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۵-۴۳)

این نکته نیز حائز اهمیت است که بسیاری از کتب اخلاقی، به عنوان کتب سیر و سلوک، بعضی تحت عنوان کتب عرفانی انتشار یافته‌است و نیز بعضی از کتاب‌ها، فصل یا فصول مهمی را به «علم اخلاق» تخصیص داده‌است، بی آنکه منحصر به آن باشد که نمونه روشن آن کتاب «بحارالانوار» و «اصول کافی» است که بخشهای زیادی از آن در زمینه مسائل اخلاقی می‌باشد و از بهترین سرمایه‌ها برای این علم محسوب می‌شود.

تعریف اخلاق

در این جا لازم است قبل از هر چیز به سراغ تعریف اخلاق برویم، «اخلاق» جمع «خلق» (بر وزن قفل) و «خلق»، (بر وزن افق) می‌باشد، به گفته «راغب» در کتاب «مفردات»، این دو واژه در اصل به یک ریشه باز می‌گردد، خلق به معنی هیئت، شکل و صورتی است که انسان با چشم می‌بیند و خلق به معنی: قوا، سجایا و صفات درونی است که با چشم دل دیده می‌شود. بنابراین می‌توان گفت: «اخلاق مجموعه صفات روحی و باطنی انسان است» و به گفته بعضی از دانشمندان، گاه به بعضی از اعمال و رفتاری که از خلیقات درونی انسان ناشی می‌شود، نیز اخلاق گفته می‌شود (اولی اخلاق صفاتی است و دومی اخلاق رفتاری). (مکارم شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۴۳)

«اخلاق» را از طریق آثارش نیز می‌توان تعریف کرد، و آن این‌که: «گاه فعلی که از انسان سر می‌زند، شکل مستمری ندارد؛ ولی هنگامی که کاری بطور مستمر از کسی سر می‌زند (مانند امساک در بذل و بخشش و کمک به دیگران) دلیل به این است که یک ریشه درونی و باطنی در اعماق جان و روح او دارد، آن ریشه را خلق و اخلاق می‌نامند».

اینجاست که «ابن مسکویه»، در کتاب «تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق»، می‌گوید: «خلق همان حالت نفسانی است که انسان را به انجام کارهایی دعوت می‌کند، بی آن که نیاز به تفکر و اندیشه داشته باشد». (ابن مسکویه رازی، ۱۳۸۸: ۵۱)

همین معنی را مرحوم فیض کاشانی در کتاب «حقایق» آورده است، آنجا که می‌گوید: «بدان که خوی عبارت است از هیئتی استوار با نفس که افعال به آسانی و بدون نیاز به فکر و اندیشه از آن صادر می‌شود». (فیض کاشانی، ۱۳۸۹: ۵۴)

به همین دلیل اخلاق را به دو بخش تقسیم می‌کنند: ملکاتی که سرچشمه پدید آمدن کارهای نیکو است و اخلاق خوب و ملکات فضیله نامیده می‌شود، آنها که منشأ اعمال بد است و به آن اخلاق بد و ملکات رذیله می‌گویند.

و نیز از همین جا می‌توان علم اخلاق را چنین تعریف کرد: «اخلاق علمی است که از ملکات و صفات خوب و بد، ریشه‌ها و آثار آن سخن می‌گوید» (مکارم شیرازی ۱۳۸۱، ج ۱: ۴۳) و به تعبیر دیگر، «سرچشمه‌های اکتساب این صفات نیک و راه مبارزه با صفات بد و آثار هر یک را در فرد و جامعه مورد بررسی قرار می‌دهد». (همان)

البته همانطور که گفته شد، گاه به آثار عملی و افعال ناشی از این صفات نیز واژه «اخلاق» اطلاق می‌شود؛ مثلا، اگر کسی پیوسته آثار خشم و عصبانیت نشان می‌دهد به او می‌گویند: «این اخلاق بدی است»، و به عکس هنگامی که بذل و بخشش می‌کند می‌گویند: «این اخلاق خوبی است که فلان کس دارد»؛ در واقع این دو، علت و معلول یکدیگرند که نام یکی بر دیگری اطلاق می‌شود.

بعضی از غربیها نیز علم اخلاق را چنان تعریف کرده‌اند که از نظر نتیجه با تعریف‌هایی که ما



می‌کنیم یکسان است، از جمله در کتاب «فلسفه اخلاق» از یکی از فلاسفه غرب به نام «ژکس» می‌خوانیم که می‌گوید: «علم اخلاق عبارت است از، تحقیق در رفتار آدمی به آن گونه که باید باشد». (ژکس، ۱۳۷۹: ۹) در حالی که بعضی دیگر که بینش‌های متفاوتی دارند (مانند فولکیه)، در تعریف «علم اخلاق» می‌گویند: «مجموع قوانین رفتار که انسان به واسطه مراعات آن می‌تواند به هدفش برسد، علم اخلاق است». (شریفی، عبدالله شبر، ۱۳۸۳: ۱۰)

این سخن کسانی است که برای ارزش‌های والای انسانی، اهمیت خاصی قائل نیستند؛ بلکه از نظر آنان رسیدن به هدف (هر چه باشد) مطرح است؛ اخلاق از نظر آنها چیزی جز اسباب وصول به هدف نیست!

جایگاه اخلاق در قرآن و احادیث

اخلاق و تربیت انسان‌ها از مهم‌ترین مباحث قرآنی است، اهمیت و جایگاه آن بر کسی پوشیده نیست.

«علم اخلاق» و مسائل مربوط به آن، از مهم‌ترین و با ارزش‌ترین مباحث علوم دینی است و در اسلام بر آن تأکید فراوان شده است؛ در اهمیت و جایگاه اخلاق و مسائل مربوط به آن، همین بس که «تزکیه» و «تربیت» انسان از اهداف مهم بعثت، رسولان عظیم الهی در طول تاریخ زندگی بشر بوده است؛ چنان چه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) هدف از بعثت خود را تکمیل مکارم اخلاق معرفی فرمود. (نرم افزار جامع الاحادیث نور، مکارم الخلاق: ۸)

قرآن کریم در آیاتی چند به این هدف مهم تصریح فرموده است:

۱ - «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ». (جمعه: ۲)

«او کسی است که در میان جمعیت درس نخوانده، رسولی از خودشان برانگیخت که آیاتش را بر آنان می‌خواند و آنان را تزکیه می‌کند و به آنان کتاب و حکمت می‌آموزد، هر چند پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند!».

۲ - «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ». (آل عمران: ۱۶۴)

«خداوند بر مؤمنان منت نهاد و نعمت بزرگی بخشید هنگامی که در میان آنان پیامبری از خودشان برانگیخت که آیات او را بر آنان بخواند و آنان را پاک کند و کتاب و حکمت به آن‌ها بیاموزد، هر چند پیش از آن، در گمراهی آشکاری بودند.»

۳ - «كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ». (بقره: ۱۵۱)

«همان گونه [که با تغییر قبله، نعمت خود را بر شما ارزانی داشتیم] رسولی از خودتان در میانتان فرستادیم، تا آیات ما را بر شما بخواند، و شما را پاک کند و کتاب و حکمت بیاموزد، و آن‌چه را نمی‌دانستید، به شما یاد دهد.»

۴ - «رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ». (بقره: ۱۲۹)

«پروردگارا! در میان آنان پیامبری از خودشان برانگیز! تا آیات تو را بر آنان بخواند، و آنان را کتاب و حکمت بیاموزد و پاکیزه کند، زیرا تو توانا و حکیمی [و بر این کار قادری]». (مکارم شیرازی)

۵ - «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا/ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا». (شمس: ۹ و ۱۰)

«هر کس نفس خود را پاک و تزکیه کرد، رستگار شد و آن کس که نفس خویش را با معصیت و گناه آلوده ساخت، نومید و محروم گشت». (ترجمه آیت الله مکارم شیرازی)

اهمیت و جایگاه «اخلاق» در سخنان رسول گرامی اسلام و پیشوایان معصوم (علیهم السلام) بیان شده است. رسول گرامی (صلی الله علیه و آله) بعثت خویش را تکمیل «مکارم اخلاق» و نیک گردانیدن رفتارها بیان نموده است: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ؛ مِنْ تَنْهَايَافِي فَضَائِلِ اخْلَاقِي مَبْعُوثٌ شَدِيدٌ»؛ (فلسفی، ۱۳۷۰: ۸) «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ حُسْنَ الْأَخْلَاقِ؛ مِنْ تَنْهَايَافِي فَضَائِلِ اخْلَاقِي مَبْعُوثٌ شَدِيدٌ»؛ (متقی، ۱۴۸۳: ح ۵۲۱۸) «بعثت بمکارم الاخلاق و محاسنها؛ من برای مکارم اخلاق و محاسن و خوبی های آن مبعوث شده ام»؛ (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵: ۶۶) «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ؛ مِنْ تَنْهَايَافِي فَضَائِلِ اخْلَاقِي مَبْعُوثٌ شَدِيدٌ»؛ (متقی، ۱۴۸۳: ح ۵۲۱۸) «بعثت بمکارم الاخلاق و محاسنها؛ من برای تکمیل اخلاق شایسته بر انگيخته شده ام».

حضرت علی (علیه السلام) فرمود:

«لَوْ كُنَّا لَا نَرْجُو جَنَّةَ وَلَا نَخْشَى نَارًا وَلَا ثَوَابًا وَلَا عِقَابًا لَكَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَطَالِبَ بِمَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ فَإِنَّهَا مِمَّا تَدُلُّ عَلَى سَبِيلِ النَّجَاحِ»؛ (نوری، ۱۴۰۸: ج ۲: ۲۸۳)

«اگر ما آمیدی به بهشت و ترس و وحشتی از دوزخ و انتظار ثواب و عقابی نمی داشتیم، [باز هم] شایسته بود، به سراغ فضایل اخلاقی برویم؛ چون که آنها راهنمای نجات و موفقیت هستند». این گفتارهای نورانی از پیشوایان دین، تأییدی است آشکار، بر این که هدف از بعثت رسولان الهی، نیکو گردانیدن اخلاق و خوبی های بشری، رفع ضعف و کاستی از آنان است. انسان ضعیف و ناتوان آفریده شده است، این ضعف همان گرایش افراطی انسان به خواسته های نفسانی است؛ گرایشی که از ناتوانی بشر در عرصه کردارهای نیک و فضایل اخلاقی خبر می دهد.

از سوی دیگر، «اخلاق» به عنوان یکی از سه پایه اساسی معارف دینی، در کنار عقاید و احکام، مطرح است و شیوه صحیح زندگی را به انسانها می آموزد و سیر و حرکات آنان را به سوی کمال مطلق تنظیم می کند. اگر چه همواره مسائل اخلاقی مورد توجه عالمان دین و مسلمانان بوده است، آثار ارزشمند و ماندگاری در این زمینه از سوی اندیشمندان دینی تدوین یافته است، ولی با همه تلاش هایی که در حوزه «اخلاق» انجام پذیرفته، در مقایسه با سایر مباحث و معارف اسلامی، کار چندان زیادی صورت نگرفته است؛ به خصوص در حوزه «فلسفه اخلاق» دیدگاه های مذهبی همچنان مکتوم مانده است.

پیام های اخلاقی قرآن برای جوانان مسلمان

دوران نوجوانی و جوانی، دوران حساس و سرنوشت ساز و تعیین کننده ی شخصیت فرد است. در این دوران غرور، هیجان، احساسات، شهوت، ناپختگی عقلی و... بر شخص سایه می افکند. چیزی که می تواند این احساسات را در مسیر هدایت، هیجان و غرور را در طریق مثبت قرار دهد و شهوت را مشروع نماید، قانون الهی: یعنی قرآن و احادیث معصومین (علیهم السلام)، قرآن به عنوان منبع مهم شریعت، به جوانان توصیه هایی دارد که در این بخش به برخی از توصیه های اخلاقی قرآنی می پردازیم:

۱ - رعایت عدالت در برخوردها

قرآن کریم، هدف از فرو فرستادن کتاب های آسمانی و آمدن پیامبران را فراهم کردن زمینه اجرای قسط و عدالت در جامعه می داند: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ





لَيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»، (حدید: ۵۷) بدون محدود کردن اجرای «قسط» و «عدل» به مورد خاصی، از مؤمنان می‌خواهد آن را در همه زمینه‌ها رعایت کنند. (ر.ک: نساء: ۳، ۵۸، ۱۲۷، ۱۳۵؛ انعام: ۱۵۲؛ بقره: ۲۸۲؛ مائده: ۸ و ۹۵؛ حجرات: ۹؛ یونس: ۴۷ و ۵۴؛ ممتحنه: ۸؛ نحل: ۹۰)

پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) نیز همانند پیامبران دیگر به اجرای «عدالت» در همه امور مأمور بود: «وَأَمْرٌ لِّأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ»، (شوری: ۱۵) «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ»، (اعراف: ۲۹) خداوند متعال در مورد داوری به عدالت در میان کافران به آن حضرت می‌فرماید: «فَإِنْ جَاؤُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرَضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرَضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ؛ اگر کافران نزد تو آمدند (یا) میان آنان داوری کن یا از ایشان روی برتاب و اگر از آنان روی برتابی هرگز زبانی به تو نخواهند رسانید و اگر داوری می‌کنی پس به عدالت در میانشان حکم کن که خداوند دادگران را دوست می‌دارد». (مائده: ۴۲)؛

آیه دیگری، از مؤمنان می‌خواهد که حتی با دشمنان خویش، به «عدالت» رفتار کنند و به آنان هشدار می‌دهد مبادا دشمنی آنان شما را به گناه و ترک عدالت وادار کند:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ»، (مائده: ۸)

بنابراین، رفتار عادلانه در مورد دشمن نیز مطلوب بوده و کفر کافر، مانع اجرای عدالت درباره وی نمی‌شود. (فرطبی، ۲۰۰۵، ج ۶: ۱۰۹ و ۱۱۰؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۲۵۴؛ طبرسی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۶۸)

از آنچه گذشت این نتیجه به دست می‌آید که همان گونه که رعایت «قسط» و «عدل» با مسلمانان مطلوب خداوند متعال است، رعایت آن با غیر مسلمانان نیز مطلوب خداوند، وظیفه حاکم اسلامی و همه مسلمانان می‌باشد. بنابراین، ما مأمور به اجرای «عدالت» با همه افراد و در تمام حالات هستیم. آیاتی از قرآن کریم که در آن ستمگران و ظالمان مورد نکوهش واقع شدند، مؤید این اصل می‌باشند. (ر.ک: انعام: ۲۱، ۴۷ / فرقان: ۳۷)

شایان ذکر است که «عدالت» و رعایت آن در برخوردها اختصاص به کافران غیرحربی (سلطانی، ۱۳۸۸: ۸۳) ندارد و شامل کافران حربی نیز می‌شود.

۲ - امانت داری و پای بندی به عهد و پیمان

به دلیل آنکه شکستن «پیمان» نوعی مکر و حيله است و موجب پایمال شدن حقوق افراد می‌شود، عقل انسانی، پایبندی به عهد و پیمان را ضروری و لازم می‌بیند. از این رو قرآن کریم، التزام به «عهد» را امری ضروری دانسته و در آیات فراوانی با عبارتهای مختلف بر وفای به عهد و پیمان در همه مصادیق آن تأکید و به تمام معنا درباره آن سخت گیری کرده‌است، پیمان شکنان را نکوهش نموده و به آنان وعده عذاب سخت داده است. (ر.ک: نحل: ۹۱؛ انعام: ۱۵۲؛ بقره: ۱۷۷؛ رعد: ۲۰؛ احزاب: ۱۵؛ مائده: ۱؛ اسراء: ۳۴)

در مقابل، از کسانی که به «عهد» خویش وفا کنند، تمجید کرده است و در پاره ای از آیات، پایبند بودن به عهد و پیمان در برابر خالق و خلق از ویژگی مؤمنان و نمازگزاران شمرده شده‌است، گویی از ایمان سرچشمه گرفته و خیانت در آن از نقص یا فقدان ایمان است: «وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ»، (مؤمنون: ۸؛ معارج: ۳۲)

آیات دیگری، مسلمانان را بر التزام به قراردادهای و پیمان‌های خود با غیر مسلمانان حتی اگر طرف قرارداد مشرکان باشند، فرمان می‌دهد و از همگان می‌خواهد که به این نوع از قراردادهای



پای بند باشند؛ از جمله می فرماید: «إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهَرُوا عَلَيْكُمْ أَوْ أَحَدًا فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ؛ اگر آن مشرکانی که با آنان پیمان بسته اید و چیزی از (تعهدات خود نسبت به) شما فروگذار نکرده و کسی را بر ضد شما پشتیبانی ننموده اند، پس پیمان اینان را تا (پایان) مدتشان تمام کنید؛ چرا که خدا پرهیزگاران را دوست دارد.» (توبه: ۴)

خداوند متعال در آیات نخستین سوره توبه، که پس از فتح مکه نازل شد، بیزاری خویش و رسولش را نسبت به مشرکان اعلام نموده و امان را از آنان برداشته است. مسلمانان را موظف می کند، سرزمین مکه را از پلیدی شرک پاک سازند. قرآن کریم در این آیه خون همه مشرکان را هدر دانسته، می فرماید: «بِرَاءَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ»؛ (توبه: ۱) این آیات اعلام بیزاری و «عدم تعهد» است، از طرف خدا و پیامبرش نسبت به آن مشرکانی که با ایشان «پیمان» بسته اید. و در آیه چهارم، مشرکانی را که با مسلمانان عهده داشته و آن را نقض نکرده اند از حکم یاد شده استثنا می کند و به مسلمانان فرمان می دهد که بر سر پیمان خود با آنان باشند.

«لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا»؛ (توبه: ۴) یعنی «عهد» را به طور مستقیم و با کشتار مسلمانان نشکسته باشند و «وَلَمْ يُظَاهَرُوا عَلَيْكُمْ أَوْ أَحَدًا»؛ (توبه: ۴) یعنی به صورت غیر مستقیم و با یاری دشمنان مسلمانان بر ضد آنان عهد خویش را نشکسته باشند. (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹: ۱۵۴؛ زمخشری، ۱۳۸۸، ج ۲: ۲۴۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۱۶۸؛ ابن عربی، ۱۹۸۸، ج ۲: ۴۵۶)

بنابراین، التزام به قراردادهای بین المللی مورد تأکید قرآن است تا جایی که به مسلمانان دستور می دهد، اگر طرف قرارداد مشرکان باشند تا زمانی که آن ها به «عهد» خود استقامت می ورزند شما هم استقامت کنید و از تقوای الهی خارج نشوید: (نسا: ۹۰)

«إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ»؛ (توبه: ۷) مگر با کسانی که کنار مسجد الحرام «پیمان» بسته اید، پس تا با شما (بر سر عهد) پایدارند با آنان پایدار باشید؛ زیرا خدا پرهیزگاران را دوست می دارد.

بنابراین، قرآن کریم هر نوع «عهد» و «پیمان» و «قرارداد» (عمیدزنجانی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۹) را فردی یا گروهی با مسلمانان یا غیر مسلمانان، به ضرر یا نفع فرد باشد واجب می داند و تنها موردی که پای بندی به «عهد» و «پیمان» را ضروری نمی داند، موردی است که طرف مقابل «پیمان شکنی» کرده باشد. (انفال: ۵۸-۵۶؛ توبه: ۱۲)

۳ - جدال احسن با اهل کتاب هنگام دعوت به توحید و اسلام

با توجه به همزیستی جوانان هندوستان با اهل کتاب، هندوها و سیک ها، یک جوان هندی باید نحوه تعامل اجتماعی با پیروان سایر ادیان را، از قرآن فرا بگیرد. مهمترین توصیه اخلاقی قرآن این نکات است:

اسلام، به رعایت ادب و دوری جستن از عناد و لجبازی و بی عفتی در سخن گفتن هنگام دعوت نمودن اهل کتاب، به توحید و اسلام عنایت خاص دارد و از مؤمنان می خواهد با آنان جز به نیکوترین روش مجادله نکنند: «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقَوْلُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ؛ و با اهل کتاب جز به (شیوه ای) که بهتر است مجادله نکنید مگر (با) کسانی از آنان که ستم کرده اند و بگویند به آنچه به سوی ما نازل شده و (آنچه) به سوی شما نازل گردیده ایمان آوردیم و خدای



ما و خدای شما یکی است و ما تسلیم اویم» (عنکبوت: ۴۶)
 خدای سبحان در آیه پیش از این آیه به رسول اکرم (ص) فرمان می‌دهد تا از راه تلاوت آیات قرآن انسان‌ها را، به راه خدا و توحید دعوت نماید. خداوند در این آیه به چگونگی دعوت اهل کتاب اشاره نموده و از پیامبرش می‌خواهد که با اهل کتاب جز به بهترین نوع مجادله سخن نگوید.

از دید مفسران، مراد از «جدال احسن» یا بهترین روش مناظره، روشی است که: در آن از سخنی که طرف مقابل را به دشمنی بیشتر و لجبازی وا می‌دارد، دوری شود و از بی‌عفتی در سخن و توهین به مقدسات طرف مقابل پرهیز گردد و هر دو طرف خواهان روشن شدن حق باشند. (طبری، ۱۴۲۰، ج ۷: ۶۶۳؛ آلوسی، ۱۴۱۴، ج ۸: ۳۷۶؛ طبرسی، ۱۴۲۴، ج ۳: ۳۹۲؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ۳۹۸؛ یوسف قرضاوی، ۱۴۱۳، ج ۳: ۶؛ الحویزی، ۱۳۸۲، ج ۴: ۱۶۲)
 آیه در ادامه، به «قرینه سیاق»، گروهی را از حکم «جدال احسن» در گفت و گو استثنا می‌کند، اینان گروه معاند از اهل کتابند که نرمی و مهربانی در سخن و یا استفاده از برهان هنگام گفت و گو در آن‌ها اثری ندارد: «إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ» این آیه تأیید دیگری است بر این مطلب که احسان و نیکی شامل غیر مسلمان حربی نمی‌شود.

۴ - دشنام ندادن و ناسزا نگفتن به غیر مسلمانان

یکی از مسائل «اخلاقی» در ارتباط با غیر مسلمانان دوری جستن از دشنام و ناسزا گفتن به آنان است. قرآن می‌فرماید: «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ؛ و آن‌هایی را که جز خدا را می‌خوانند، دشنام مدهید که آنان از روی دشمنی (و) به نادانی خدا را دشنام خواهند داد.» (انعام: ۱۰۸)

فطرت انسان اقتضا می‌کند، از آنچه در نزد او مقدس است، دفاع کند و با کسانی که به حریم مقدس وی تجاوز می‌کنند، به مقابله برخیزد. از این رو، در این آیه به مسلمانان دستور می‌دهد که مبدا به مشرکان و کفار و آنچه در نزد آنان مقدس است، دشنام دهید؛ چرا که مشرکان نیز در مقام دفاع برآمده و حریم مقدس خدای متعال را مورد هتک قرار می‌دهند که اگر چنین شود، خود مؤمنان باعث هتک حرمت و جسارت به مقام کبریایی خداوند شده‌اند. (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۷: ۴۶۰)

در جای دیگر پس از بیان کسانی که باید مورد احسان واقع شوند، می‌فرماید: «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» (بقره: ۸۳) بنابر نظر علامه طباطبائی، این جمله کنایه از خوشرفتاری و حسن معاشرت با مردم است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۱۹) و با توجه به تعبیر «ناس» روشن می‌شود که مسلمانان مأمور به حسن معاشرت با همه مردم، اعم از مؤمن و کافر هستند. کمترین مطلبی که از این آیه استفاده می‌شود این است که مسلمانان مأمور به «گفتار حسن» با همه مردم هستند. بنابراین، دشنام دادن و ناسزا گفتن به کافران جایز نمی‌باشد.

۵ - پیروی نکردن از کافران

قرآن کریم در آیات متعدد (ر.ک: احزاب: ۱ و ۴۸؛ قلم: ۸؛ انسان: ۲۴؛ علق: ۱۹؛ عنکبوت: ۸؛ لقمان: ۱۵؛ آل عمران: ۱۰۰ و ۱۴۹) مسلمانان را از پیروی کافران برحذر می‌دارد. این آیات دو گونه‌اند:

الف- آیاتی که از پیروی کافران به صورت مطلق نهی می‌کند، مانند: «فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ



وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا؛ پس از کافران اطاعت مکن، و با (الهام گرفتن از قرآن) با آنان به جهادی بزرگ بپرداز.» (فرقان: ۵۲)

ب- آیاتی که به یکی از موارد و مصادیق اطاعت در امور شرعی اشاره کرده و برحذر می‌دارد، مانند: «وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لِيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أُطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ؛ و از آنچه نام خدا بر آن برده نشده است مخورید؛ چرا که آن قطعاً نافرمانی است و در حقیقت، شیطان‌ها به دوستان خود وسوسه می‌کنند تا با شما ستیزه نمایند و اگر اطاعتشان کنید قطعاً شما هم مشرکید.» (انعام: ۱۲۱)

بر اساس این آیه، خداوند متعال خوردن گوشت «میته» را حرام کرده است، با توجه به این که حرمت و حلیت گوشت میته از احکام شرعی است و اگر مسلمانان از مشرکان در خوردن گوشت میته اطاعت نمایند، در امر شرعی از آنان اطاعت نموده‌اند، مانند ایشان مشرک خواهند شد. (طوسی، ۱۴۰۶، ج ۴: ۲۵۶؛ طبرسی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۳۵۸؛ کاشانی، ج ۲: ۱۵۲؛ قمی مشهدی، ۱۴۰۷، ج ۴: ۴۳۴؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۷: ۳۵۳)

۶ - نرمی و سازش نکردن با کافران

«وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ؛ دوست دارند که نرمی کنی تا نرمی نمایند.» (قلم: ۹)

واژه «ادهان» از ماده «دهن» به معنای روغن است، «ادهان» و «تدهین» به معنای روغن مالی، کنایه از نرمی، مدارا و روی خوش نشان دادن است. (راغب، ۱۳۸۵، مفردات الفاظ قرآن) مراد از آن در اینجا، سستی در امر دین و کنار آمدن با کافران است، چنان که مفسران یادآور شده‌اند کافران به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) پیشنهاد کرده بودند که از تعرض به خدایان ایشان کوتاه بیاید و آن‌ها را از شرک و بت پرستی نهی نکند، احیاناً با آنان موافقت نماید و آن‌ها نیز در مقابل به پرودگار حضرت متعرض نشوند. (طبری، ۱۴۲۰، ج ۱۲: ۱۸۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۰، ج ۴: ۳۰۵؛ طوسی، ۱۴۰۶، ج ۱۰: ۷۶؛ طبرسی، ۱۳۸۰، ج ۵: ۳۳۲؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۲۹) آیه دیگری که از پیشنهاد کافران به آن حضرت در کنار آمدن در امر دین پرده بر می‌دارد، (نیشابوری، ۱۳۹۱: ۱۶۵؛ سیوطی، ۱۳۸۸: ۱۸۶؛ طبرسی، ۱۴۲۴، ج ۷ و ۸: ۵۲۵) آیات ۷۵-۷۳ سوره اسراء است که می‌فرماید:

«وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذَا لَا تَخَذُوكَ خَلِيلًا وَلَا أَنْ تَبْنِيَنَّكَ لَقَدْ كَدَّتْ تَرْكُنَ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا إِذَا لَادَقْنَاكَ ضَعْفَ الْحَيَاةِ وَضَعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا»؛ و چیزی نمانده بود که تو را از آنچه به سوی تو وحی کرده‌ایم، گمراه کنند، تا غیر از آن را بر ما ببندی و در آن صورت تو را به دوستی خود بگیرند و اگر تو را استوار نمی‌داشتیم؛ قطعاً نزدیک بود کمی به سوی آنان متمایل شوی. در آن صورت حتماً تو را دو برابر (در) زندگی و دو برابر (پس از) مرگ (عذاب) می‌چسانیدیم، آن گاه در برابر ما برای خود یآوری نمی‌یافتی.

۷ - منع فساد در روی زمین و لزوم احترام به خون انسان‌ها

ممنوع بودن فساد، خونریزی و کارهایی از این قبیل، از امور فطری بوده و از طبیعت و سرشت پاک انسانی سرچشمه می‌گیرد و به دلیل آنکه دین اسلام موافق با فطرت و عقل سلیم است، با تباهی و نسل کشی به شدت برخورد می‌کند، (بقره: ۶۰؛ هود: ۸۵؛ عنکبوت: ۳۶؛ اعراف: ۵۶ و ۸۵) تا جایی که آیات شریفه به تبه کاران وعده عذاب داده و اعلام می‌دارد که آنان از رحمت خداوند به دور هستند (رعد: ۲۵) و خداوند تباهی و تبه کاران را دوست ندارد. (مائده: ۶۴؛ بقره:

۲۰۵؛ قصص: ۷۷) فسادکاری ویژگی سخت ترین دشمنان الهی، منافقان و اسراف کاران است. (بقره: ۲۰۴ و ۲۰۵ ؛ شعراء: ۱۵۲؛ بقره: ۱۲) خداوند تازیانه عذاب را بر فرعونیان به سبب تبه کاریشان فرود آورد و عذاب کافران نیز به دلیل همین کارشان افزوده خواهد شد. (فجر: ۱۲؛ نحل: ۸۸) و از سوی دیگر، اسلام با مصادیق فساد و تبه کاری، از جمله آدم کشی و نیز زنده به گور کردن دختران، به شدت مبارزه نموده و آدم کشی بناحق را به مثابه کشتار همه مردم می‌داند. (انعام: ۱۴۰ و ۱۵۱؛ اسراء: ۳۱؛ نساء: ۹۳؛ ممتحنه: ۱۲؛ تکویر: ۹؛ مائده: ۳۲) از آیات یاد شده و آیات دیگر به خوبی اصل یاد شده استفاده می‌شود. در ذیل به بیان یک نمونه از هر کدام بسنده می‌کنیم:

منع فساد در روی زمین: «وَلَا تَفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ؛ و در زمین پس از اصلاح آن فساد مکنید و با بیم و امید او را بخوانید که رحمت خدا به نیکوکاران نزدیک است». (اعراف: ۵۶)

حرمت کشتار بناحق انسان‌ها: «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ؛ و نفسی را که خدا حرام گردانیده جز بحق مکشید. این هاست که (خدا) شما را به (انجام دادن) آن سفارش کرده است باشد که ببندید». (انعام: ۱۵۱)

بر اساس این اصل بود که وقتی در اسلام حکم «جهاد» وضع شد، شرایط و قیدهایی معین گردید تا با جنگ‌هایی که به هدف طمع در اموال مردم یا منافع ملی ملت‌ها و یا اهداف دیگر صورت می‌پذیرد فرق داشته باشد و منجر به فساد و ویرانی نباشد.

نتیجه



قرآن، کتاب «اخلاق» است و دستورات اخلاقی برای نسل بشر دارد، «پیامهای اخلاقی» قرآن ناظر به فرد و اجتماع (هر دو) است، یعنی برای تربیت افراد مسلمان پیام‌های دارد که با به کار گرفتن آنها، جامعه مسلمین اصلاح شده و معضلات اجتماعی درمان می‌گردد.

۱ - «پیام اخلاقی» قرآن، متکی بر وحی است و این ویژگی باعث می‌شود، راهنمایی‌های اخلاقی آن مصون از خطا باشد و احکام اخلاقی آن در حقیقت راه‌های تحقق کمال انسان را تبیین می‌کند.

۲ - «پیام‌های اخلاقی» قرآن، همه عرصه‌های حیات انسان را در بر می‌گیرد، برخی از ادیان جهان نظام اخلاقی خود را به تنظیم بخشی از روابط انسان محدود کرده‌اند، این ویژگی تکلیف اخلاقی افراد را در عرصه‌های دیگر نامعلوم می‌گذارد؛ در حالی که اسلام به همه ابعاد وجودی انسان، توجه دارد و تمامی روابط انسان را تحت پوشش «هدایت اخلاقی» خود می‌گیرد.

۳ - «اخلاق اسلامی»، به جهت آن که معطوف به «نیازهای اخلاقی» انسانی است، جنبه ثابت و پاینده‌ای را در خود دارد و در طی زمانی طولانی توسط بزرگان و علماء متعهد و متخصص دین، با شرایط متفاوت اجتماعی و تاریخی تطبیق شده‌است؛ وجه انعطاف پذیر ظواهر و مظاهر آن نیز شناسایی شده‌است، بنابراین، بی آنکه به ورطه نسبیت مبتلا شود، می‌تواند پاسخگوی انسان در همه زمان‌ها و جوامع باشد.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه
- ابن عربی، محمد بن عبدالله. (۱۹۸۸). موسوعه الاحکام القرآن. بیروت .
- ابن مسکویه رازی. (۱۳۸۸). تهذیب الاخلاق. تهران: اساطیر.
- آقا بزرگ تهرانی، محمد حسن. (۱۳۸۰). الذریعه. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
- آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۴). روح المعانی فی تفسیر القرآن عظیم والسبع المثانی. بیروت: دارالفکر.
- حویزی، عبد الله بن علی بن جمعه. (۱۳۸۲). تفسیر نور الثقلین. قم: دارالتفسیر.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۸۵). ترجمه مفردات الفاظ قرآن. تهران: سبحان.
- زمشخری، محمود بن عمر. (۱۳۸۸). الکشاف عن حقایق التنزیل. تهران: ققنوس.
- ژکس. (۱۳۷۹). فلسفه اخلاق حکمت عملی، ترجمه: علوی نیا، سهراب. چاپ دوم. تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب.
- سیوطی، جلال الدین. (۱۳۸۸). اسباب النزول. (بی جا).
- شریفی، عبد الهادی. (۱۳۸۳). الاخلاق النظریه. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، معاونت پژوهش.
- شیروانی، علی. (۱۳۸۶). نامه نهج البلاغه امیرالمومنین. قم: دارالفکر.
- صد، حسن. (۱۳۸۱). تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، بن فضل بن حسن. (۱۳۸۰). ترجمه و تفسیر مجمع البیان. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۲۰). جامع البیان عن التأویل آبی القرآن المعروف تفسیر طبری. (بی جا): دارالکتب العلمیه.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۸). خلاصه التبیان فی تفسیر القرآن. (بی جا): مدین.
- عمید زنجانی، عباس علی. (۱۳۹۱). فقه سیاسی. تهران: امیر کبیر.
- بیضاوی، عبدالله بن محمد. (۱۴۱۰). انوار التنزیل و اسرار التأویل. بیروت: مؤسسه العلمی للمطبوعات.
- فلسفی، محمد تقی. (۱۳۷۰). شرح و تفسیر دعای مکارم الاخلاق. تهران: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.
- قرضاوی، یوسف. (۱۴۱۳). غیر المسلمین فی المجتمع الاسلامی. چاپ سوم. قاهره: مکتبه وهبه.
- کاشانی، فیض. (۱۳۸۹). الحقایق. الطبعة الثانی، بیروت: دارالکتب العربی.
- متقی، علی ابن حسام الدین. (۱۳۸۳). کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- مجلسی، محمد باقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳). بحار الانوار الجامع لدرر اخبار ائمه الاطهار.

- بيروت: مؤسسه الوفا.
- الانصارى القرطبي، محمد بن احمد. (١٣٨٧). الجامع لاحكام القرآن. قم: دفتر تبليغات اسلامي حوزة علميه قم.
 - مكارم شيرازي، ناصر. (١٣٨١). اخلاق در قرآن. قم: مدرسه الامام علي ابن ابى طالب.
 - نرم افزار جامع الاحاديث نور.
 - نوري، حسين محمد تقى. (١٤٠٨). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. قم: مؤسسه آل البيت (ع)، الاحياء التراث.
 - نيشابورى، واحدی. (١٣٩١). اسباب النزول. تهران: خانه کتب.

پاسخ به شبهات توسل*

سیدهاشم حسینی**

چکیده

در این تحقیق راجع به یکی از بزرگترین شبهات وهابیت یعنی توسل بحث شده است، توسل از موضوعاتی است که همه مذاهب اسلامی آن را از امور اعتقادی خود می دانند؛ تنها فرقه وهابیت آن را انکار کرده است، معتقدان به توسل را مشرک و خارج از دین می پندارند. بنیان گذار فرقه وهابیت «محمدبن عبدالوهاب» است، او کسی است که با ادعای احیای توحید و سلفی گری همان عقاید و افکار «ابن تیمیه» را در شبه جزیره العرب پیاده کرد. (این فرقه از قرن دوازدهم تاکنون بر جای مانده است) از جمله شبهاتی که مطرح کرداند: لغو و بیهوده بودن توسل به مرده، آیه قرآن برعدم توسل، استمداد و کمک فقط از خداوند که به طور مختصر به این شبهات در این مقاله پاسخ داده شده است.

کلید واژه ها: وهابیت، شبهه، توسل، اهل سنت.

* تاریخ دریافت مقاله: ۹۵/۴/۷ تاریخ تأیید نهایی مقاله: ۹۵/۵/۱۶

** دانش پژوه دوره کارشناسی، فقه و معارف اسلامی، مدرسه عالی برادران

یکی از موارد اختلاف بین «وهابیون» و سایر مسلمین، توسل به اولیاء الهی است، «یعنی واسطه قراردادن پیامبران، امامان و صالحان به درگاه خداوند متعال». وهابیت این را جایز نمی داند، بلکه آن را شرک بزرگ می پندارند. اما عموم مسلمین آن را جایز شمرده، بلکه در طول تاریخ به آن عمل کرده اند؛ زیرا ازدیدگاه آنان شخصی که از اولیای الهی یعنی پیامبر(ص) و معصومین(علیهم السلام) کمک و مدد می جوید، به این خاطر نیست که آنان را در بر آورده شدن حاجتشان مستقل می داند؛ بلکه از آن جهت است که اولیای الهی را مقرب درگاه خداوند و واسطه بین مخلوق و خالق می داند که به اذن، اراده و مشیت الهی در این عالم تصرف می کند. در این میان وهابیان برخلاف اکثر فرق اسلامی این مسأله را شدیداً تحریم کرده است، بلکه آن را بزرگتر از شرک جاهلیت می داند، از این رو شایسته است که این مسأله را مورد بحث قرار دهیم.

فصل اول: مفاهیم و کلیات

معنای شبیهه

«شبیهه» از شبیه به معنای «مثل و شبیهه» می باشد، در اصطلاح به مطلب باطلی اطلاق می شود که به جهت شباهت با حقیقت، انسان را به اشتباه می اندازد و باطل راحق می نمایاند. (قرشی، ۱۳۸۴، ج ۳: ۱۵۱)

و راغب می گوید: «شبیهه آن است که چیزی از دیگری که میانشان همسانی و شباهت است، تمییز داده نشود، یا از جهت جسم، کیفیت و معنی». (راغب، ۱۳۶۲، ج ۱: ۲۲۹)

وحضرت علی(ع) در نهج البلاغه به همین معنا اشاره دارد: «وانما سمیت الشبهه شبه لانها تشبه الحق». (سید رضی، ۱۳۸۴: ۳۸)



توسل در لغت

«وسل»

«وسل یسل وسلاً»، (فلان الی الله بالعمل)، فلانی با عمل خود به خدا نزدیک و به او راغب شد.

«وسل یوسل توسلاً»، فلان الی الله تعالی نزدیک شد.

«توسل الی فلان بكذا»، به فلانی متوسل شد و حق حرمتی را واسطه قرار داد.

«الوسیله»: مقام و منزلت در نزد پادشاه رتبه، درجه، مقام، قربت، نزدیکی، تقرب، واسطه، سبب، وسیله، قربت، خویشاوندی، درجه پیامبر(ص) در بهشت.

و جمع آن «وسائل و وسل» آمده است. (البستانی، ۱۳۹۲: ۲۲۵۲)

در لغت وسیله به معنای سبب و ابزار تقرب می باشد. (ابن اثیر، ۱۳۸۴، ج ۵: ۱۸۵)

«توسل»: در لغت به معنای تقرب و وسیله چیزی است که با آن می توان به مقصود رسید؛

«وسل الی الله» یعنی کاری کرد که با آن به خدا نزدیک شد، «واسل» به معنای راغب به خدا است. (ابن منظور، ۱۴۰۸، ماده وسل)

از نظر آلوسی بغدادی: «وسیله بروزن فعلیه به معنای چیزی است که به آن متوسل می شوند



و به خدا تقرب می‌جویند، با انجام طاعات و ترک گناهان، از «وسل الی کذا» یعنی با چیزی به سوی آن تقرب جست». گفته شده است: «در آیه ۳۵ سوره مائده، «اتقوا الله»، دستور به ترک معاصی است و «ابتغوا الیه الوسیله»، فرمان به انجام طاعات است». (آلوسی، ۱۴۲۰، ج ۶: ۱۲۴)

علامه طباطبایی (صاحب المیزان) وسیله را رسیدن به چیزی با رغبت می‌داند و بیان می‌کند: «حقیقت وسیله به سوی خدا، مراعات راه او با علم و عبادت و پیمودن راه شریعت بوده، و آن وسیله ارتباطی و اتصال معنوی میان بنده و پروردگار است». (طباطبائی، ۱۳۰۹، ج ۵: ۳۲۸)

و اما راغب اصفهانی مقایسه‌ای میان وسیله با «سین» و وصیله با «صاد» نموده‌اند، معنای اصلی وسیله را «توصل» (راه جستن به چیزی) با قید «رغبت» دانسته است؛ در حالی که توصل در بردارنده این قید نیست. (راغب، ۱۳۸۷: ۵۲۳)

بنابراین گاهی لغویان نیز سخن مفسران را بازگو کرده، به اجمال معنای وسیله را قربت، منزلت و درجه گفته‌اند. (ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۱: ۳۰۱) و غلبه معنای «قربت» برای وسیله موجب شده تا لغویان عموماً توسل را به معنای تقرب گیرند.

اگرچه معنای درخواست کردن و «سوال» به صورت تضمینی در معنای توسل نه ماده و صیغه آن وجود ندارد، اما توسل همواره به طور الزامی معنای درخواست را دربرداشته است.

توسل در اصطلاح

اصطلاحاً در فرهنگ اسلامی «توسل» ناظر به جستن وسیله‌ای، برای جلب رضای خداوند است. (راغب، ۱۳۸۷: ۵۲۴) به عبارت دیگر مقصود از «توسل» آن است که: بنده چیزی یا شخصی را نزد خداوند واسطه قرار دهد تا وسیله قریبش به خداگردد. (آلوسی، ۱۴۲۰، ج ۶: ۱۲۸)

تحلیل مفهوم توسل

ریشه «وسل» در زبان‌های سامی، ریشه شناخته شده‌ای نیست، تنها پیشینه برای آن (در زبان‌های باستانی سامی) کاربردش در کتیبه‌های جنوب عربستان است که در آن معنای «پیشکش کردن برای جلب خشنودی» را داشته است.

در لغت عربی، اگرچه گاه به فعل ثلاثی مجرد «وسل» اشاره شده است، اما کهن‌ترین واژه شناخته شده از این ریشه واژه «وسیله» است که در قرآن کریم نیز بکار رفته است.

مفسران کهن از صحابه و تابعین، بیشتر وسیله را به معنای «قربت» گرفته‌اند، (طبرسی، ج ۲: ۲۲۶؛ شیخ طوسی، ج ۳: ۵۱۰) اگرچه گاه معنای درجه رفیع، فضیلت و حتی محبت نیز برای آن یاد شده است. (طبرسی، ج ۶: ۲۲۷)

در منابع لغوی، همان معنای قربت ملحوظ شده و تنها صورت‌بندی دقیق‌تری از آن ارائه شده است، از جمله «جوهری»، (صاحب کتاب صحاح اللغه) ذیل کلمه «وسل» وسیله را به معنای «ما یتقرب به» گرفته است، در واقع وسیله را ابزار تقرب شمرده است؛ اما فعل «توسل»: با دو حرف اضافه، حرف جر «باء» و «الی» متعدی می‌شود، آن چه پس از حرف باء می‌آید واسطه توسل است، آن چه پس از حرف «الی» جای می‌گیرد، درخواست شونده است که در کاربردهای دینی، خداوند متعال است.

با آن که اصطلاح «توسل» در همان سده‌های نخست اسلامی، شکل گرفته اما همپای آن واژه توسل به معنای لغوی آن و در کاربردهای کاملاً روزمره و غیردینی طی قرون همواره کاربرد داشته است.



فصل دوم: آشنایی با فرقه وهابیت

یکی از فرقه‌هایی که در مقابل اکثر مسلمین قرار گرفته، فرقه وهابیت است، این فرقه منسوب به محمد بن عبدالوهاب است، کسی که با ادعای احیای توحید و سلفی‌گری، همان عقاید و افکار خفته این تیمیه را در شبه جزیره عربستان احیا و پیاده نمود، آل سعود نیز در این مسیر با وی همراه گشت.

شناخت پیشوای وهابیت

محمد بن عبدالوهاب در سال (۱۱۱۱ق) متولد شد، دوران کودکی خود را در شهر «عُیَیْنَه» از توابع نجد سپری کرد؛ بعد از مدتی وارد حوزه علمیه حنابله شد و نزد علماء عیینه به فراگیری علوم پرداخت. برای تکمیل دروس خود راهی مدینه منوره شد، پس از زمان کوتاهی به بصره و از آن جا به بغداد رفت، معروف است که پسر عبدالوهاب، یک سال در کردستان، دوسال در همدان ماند آنگاه سفری به اصفهان و قم نیز نمود و بعد از فراگیری فلسفه و تصوف، به حجاز بازگشت. پس از هشت ماه دوری از مردم، دعوت خود را آغاز نمود. (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۵۴)

با پدرش به شهر «حریمله» هجرت کرد، و تا وفات پدر در آن جا ماند، در حالی که پدرش از او ناراضی بود.

از آن جا که محمد بن عبدالوهاب، عقاید مسموم خود را که بر خلاف عامه مسلمانان و در حقیقت همان افکار و اندیشه‌های ابن تیمیه بود، منتشر ساخت. بعد از فوت پدرش خواستند او را بکشند که به شهر خود «عیینه» فرار کرد، در آن جا با امیر شهر «عثمان بن معمر» طرح دوستی ریخت و قرار شد که او را یاری کند، تا بتواند افکار و عقایدش را در جزیره العرب منتشر سازد؛ در مقابل، او هم زمینه گسترش حکومت وی را بر کل نجد، فراهم سازد و برای تأکید این پیمان، امیر عیینه خواهرش «جوهر»، را به نکاح محمد بن عبدالوهاب درآورد، لکن این میثاق و ازدواج دوام نیافت. از همان موقع که در شهر عیینه بود به کمک امیر در صدد اجرای عقاید و افکار خود برآمد، قبر زیدین خطاب را خراب نمود و این امر منجر به فتنه و آشوب شد، این خبر به گوش حاکم قطیف که از قدرت بیشتری بر خوردار بود رسید، لذا در نامه ای دستور قتل محمد بن عبدالوهاب را به امیر عیینه صادر نمود، و او از ترس این که امیر او را ترور نکند، به شهر «درعیه» شهر مسیلمه کذاب فرار کرد.

در آن جا نیز با محمد بن مسعود (جد آل سعود) که امیر آن شهر بود، ملاقات کرد؛ قرار شد محمد بن سعود هم او را یاری کند و در عوض او نیز حکومتش را تأیید نماید. «محمد بن سعود» نیز به جهت تأیید این میثاق یکی از دختران خود را به نکاح او درآورد، اولین کار او این بود که حکم به کفر و شرک و ترور امیر عیینه داد، سپس آل سعود را برای حمله به عیینه تشویق کرد، در اثر آن حمله افراد زیادی کشته، خانه هایشان غارت و ویران شد و به نوامیسشان نیز تجاوز نمودند، این گونه بود که وهابیان حرکت خود را به اسم نصرت، یاری توحید و محاربه با بدعت، شرک و مظاهر آن شروع کردند. (رضوانی، ۱۳۸۴: ۸۲-۸۱)

«محمد بن عبدالوهاب» همه مسلمانان را بدون استثناء تکفیر می نمود، به اتهام این که آنان متوسل به پیامبر اسلام (ص) می‌شوند، بر قبور اولیاء خود گنبد و بارگاه می‌سازند، به قصد زیارت قبور سفر می‌کنند و از اولیاء الهی طلب شفاعت می‌کنند. (الوسی، ۱۴۲۰: ج ۶: ۱۲۴)



وی پس از پیروزی بر عیینه به سرزمین های دیگر لشکر کشی کرد، به بهانه گسترش توحید، نفی بدعت، شرک و مظاهر آن از میان مسلمین به سرزمین نجد و اطراف آن مثل یمن، حجاز و نواحی سوریه و عراق حمله ور شد، به هر شهری که عقاید آنان را قبول نمی کردند، هجوم می بردند و مردم را به خاک و خون می کشیدند. (رضوانی، ۱۳۸۴: ۱۸۲-۱۸۱)

پس از ورود به قریه «الفصول» از حوالی احساء و عرضه کردن عقاید خود و عدم بیعت مردم، سیصد نفر از مردان قریه را کشتند، اموال و ثروت آنان را به غارت بردند. (الصواف، ۱۹۷۹: ۷۸) محمدبن عبدالوهاب در سال (۱۲۰۶ ه. ق) درگذشت، پس از او پیروانش همین روش را ادامه دادند؛ در سال ۱۲۱۶ به کمک آل سعود به کربلا و نجف حمله کردند، با کشتار مردم اموال حرم مطهر امام حسین (ع) را غارت کردند، که گزارش آن در کتابها ذکر شده است. (سبحانی، ۱۳۸۷)

وهابیان، با افکار خشنی که دارند، (نمونه های آن در صفحات قبل ذکر شد) باعث ایجاد اختلاف، تشتت و درگیری میان مسلمین شدند و استعمار را خشنود نمودند، تا جایی که «لورد کورزون» یکی از مستشرقین در توصیف شریعت «وهابیت» می گوید: «این عالی ترین و پربرهاترین دینی است که برای مردم به ارمغان آورده شده است». (هاری سنت، ۲۰۰۹، ج ۵: ۱) با اینکه محمدبن عبدالوهاب از دنیا رفته، ولی مستشرقین و استعمارگران دائماً درصدد دفاع از افکار او هستند؛ در این زمینه مستشرق یهودی «جولد تسهيو» او را پیامبر حجاز خوانده است و مردم را به متابعت از افکار او تحریک می نماید. (الصواف، ۱۹۷۹: ۱۰۵)

«وهابیت» پیش از آن که یک تفکر دینی باشد، یک جنبش سیاسی است که حاصل تلاش سالیان متمادی استعمارگران بوده است؛ ریشه این انحراف به قرن هفتم هجری و به «ابن تیمیه» و شاگرد او «ابن قیم جوزی» بر می گردد.

از نظر کلامی: پیروان این آیین از انشعابات ظاهریه اند، آنها خود را «موهبيه»، «سلفیه» یا «محمدیه» می خوانند، اما مسلمانان آنان را با نام موسسشان یعنی «وهابی» می شناسند. (علیزاده، ۱۳۸۸: ج ۲۵: ۲۵)

از جمله اعتقاداتی که وهابیت مطرح کردند:

۱ - سفر برای زیارت قبر پیامبر خدا (ص) حرام است، به طریق اولی زیارت دیگر قبور نیز حرام خواهد گردید. محمدابن عبدالوهاب می گوید: «زیارت پیامبر (ص) مستحب است، ولی باید سفر برای زیارت مسجد و نمازگزاردن در آن باشد، نه به قصد زیارت قبر پیامبر (ص)».

۲ - «استغاثه» و «دعا» و درخواست دعا نزد قبر پیامبر (ص) و یا هر انسان دیگر شرک است، این کار موجب خروج او از دین و دخول در جرگه مشرکان می شود، محمدابن عبدالوهاب قایل است: مال و خون چنین شخصی مباح است مگر آن که توبه کند.

۳ - سوگند به غیر خدا حرام است، ابن تیمیه قائل است سوگند به غیر خدا شرک اصغراست، یعنی موجب خروج او از دین نمی شود، ولی باید توبه کند.

۴ - برگزاری جشن در تولد پیامبر (ص)، قرائت قرآن در آن مراسم، شعرخواندن در مدح ایشان و اطعام مسلمان از جمله منکرات است.

۵ - توسل به اولیاء الهی نامشروع و بدعت است.

۶ - ما در دنیا حق نداریم از غیر خداوند طلب شفاعت کنیم.



فصل سوم: شبهات وهابیت و پاسخ به آنها

شبهه اول: لغو بیپهوده بودن توسل به مرده

این که درخواست از میتی که عاجز و ناتوان از برآوردن حاجات انسان می باشد، هیچ سود و فایده‌ای به حال انسان ندارد؛ این درخواست کاری بیپهوده و لغو و عبث می باشد.

پاسخ:

منشأ این سوال جهان بینی مادی است که مرگ را پایان زندگی تصور کرده، برای رفتگان حیات و

زندگی قائل نیست، لذا درخواست دعا از مردگان را لغو می پندارند(!). ولی با توجه به آیات و روایات متعدد و متواتری که حیات اخروی را، برای فرد میت ثابت می کند. هم چنین وهابیت حیات ارواح را پس از مرگ قبول دارند، اموات می توانند با مشیت الهی به درخواست ما پاسخ بگویند. (سبحانی، ۱۳۸۷، ج ۹: ۲۴۷) مرگ در واقع، انتقال از یک حیات دنیوی به حیات و زندگی اخروی می باشد، آن چه که از بین می رود عنصر مادی است که جسم انسان باشد؛ اما روح انسان همیشه باقی می باشد و زندگی دیگری به نام زندگی برزخی دارد. (همان)

از جمله آیاتی که دلالت بر حیات انسان بعد از مرگ می کند:

- قوله تعالی: «حتی اذا جاء احدهم الموت قال رب ارجعون لعلى اعمل صالحاً فیما ترکت کلا إنها کلمة هو قائلها و من ورائهم برزخ الی یوم یبعثون». (مومنون: ۹۹-۱۰۰)
تا آن گاه که وقت مرگ هر یک فرا رسد، در آن حال آگاه و نادم شده گوید بارالها(!) مرا به دنیا بازگردان، تا شاید به تدارک گذشته، عمل صالح به جای آورم. به او خطاب شود که هرگز نخواهد شد و این کلمه (ارجعون) را از حسرت می گوید و (ثمری نمی بخشد) که از عقب آنها برزخ است، تا روزی که برانگیخته شوند.

- قوله تعالی: «ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات بل احياء ولكن لا یشرعون؛ کسی را که در راه خدا کشته شده مرده مپندارید بلکه او زنده و جاوید است و لکن شما این حقیقت را درک نمی کنید». (بقره: ۱۵۴)

- قوله تعالی: «ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله اموات بل احياء عند ربهم یرزقون؛ مپندارید که شهیدان راه خدا مرده اند، بلکه زنده اند و در نزد پروردگارشان منتعم خواهند بود». (آل عمران: ۱۶۹)

وجه استدلال به این آیات: از جمله این که ارواح حین الموت همان طور که بوده اند، گرفته می شوند و در نشأه دیگر قرار می گیرند؛ بنابراین پس از فوت حیات دارند و این که مقام اولیاء، انبیا و شهدا مقام خاصی است، امکان ندارد شهیدان زنده باشند، ولی پیامبر خاتم (ص) زنده نباشد. پس حیات اختصاص به شهدا ندارد و ذکر شهید به خاطر عنایت خاص به شهید است. (سیدان، ۱۳۶۸، ج ۱: ۲۸-۳۰)

شبهه دوم: دلیل قرآنی بر حرمت توسل

تمسک «سلفی ها»، بر عدم جواز توسل به پیامبر (ص) بعد از مرگ، از جمله «ابن تیمیه»، «ابن عبدالوهاب» و «سید محمدرشیدرضا» آیه: «وان الذین تدعون من دون الله عباد امثالکم؛ و کسانی را که به جای خدا به دعا می خوانید بندگانمانند شما هستند». (اعراف: ۱۹۶)

پاسخ:

همه مفسران، این آیه را درباره مشرکان و بت پرستانی می‌دانند که بت‌ها را در خلق و اداره امور جهان شریک خداوند می‌پنداشتند؛ آن‌ها را مورد پرستش قرار می‌دادند؛ این عمل مربوط به کسانی است که پیامبران را هرگز شریک خدا، در خلق و اداره جهان ندانسته و آنان را نمی‌پرستند، بلکه روزی چند نوبت شهادت می‌دهند که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) بنده و فرستاده‌ی اوست: «اشهد ان محمدا عبده و رسوله»، چون پیامبر رحمت (ص) «مستجاب الدعوه» است، از او می‌خواهیم که برای ما دعا و شفاعت کند.

شبهه سوم: همه انسانها خلیفه خدا بر زمین هستند

با توجه به این که انسان خلیفه الله بر روی زمین است، پس چرا برای خواسته خود به پیامبر (ص) و امام (ع) متوسل می‌شود(؟)

پاسخ:

۱ - همه انسان‌ها خلیفه بالفعل خداوند بر روی زمین نیستند، خلیفه خدا بودن یعنی: مظهر و نشانگر صفات و اسمای الهی بودن، همه انسان‌ها خلیفه بالقوه هستند، هر اندازه که در صراط مستقیم حرکت کنند و کمالات انسانی را در خود ظاهر سازند، مظهر صفات و اسمای الهی شوند، به همان میزان آن قوه را به فعلیت رسانند؛ خلیفه الهی، مظهر صفات و اسمای او خواهند بود. بر این اساس، خلافت الهی دارای مراتب و درجات است، انسان‌های کامل در اوج خلیفه‌اللهی مظهر تام صفات و اسمای الهی‌اند، از این رو توسل به امامان معصوم (ع)، در واقع استمداد خلیفه بالقوه و خلیفه فروتر، از خلیفه بالفعل و فراتر است.

۲ - انسان در عالمی زندگی می‌کند که بر نظام، اسباب و مسببات استوار است - حتی در عین بهره‌مندی از اوج مقام خلیفه‌اللهی - برای رسیدن به مقاصد خویش نیازمند تمسک به اسباب مادی و معنوی است. چون خداوند دعا و توسل را در همین نظام از اسباب معنوی در جهت برآمدن حاجت‌ها قرار داده‌است، بهره‌مندی از مقام خلیفه‌اللهی هیچ منافاتی با توسل ندارد. به همین جهت پیامبر اکرم (ص)، علاوه بر توصیه دیگران به توسل، خود نیز برای استجاب دعا به پیامبران قبل از خویش متوسل شد.

انس ابن مالک می‌گوید: روزی که «فاطمه بنت اسد» فوت کرد، پیامبر اکرم دستور دادند، قبر او را حفر کنند، آن‌گاه خود وارد قبر شد و در آن خوابید و چنین دعا کرد: «اللهم اغفر لامی فاطمه بنت اسد، و وسع علیها مدخلها، بحق نبیک والانبیاء الذین من قبلی؛ خدایا به حق پیامبرت و پیامبران قبل از من، مادرم فاطمه بنت اسد را بیامرز و جایگاه او را وسعت بخش». (ابن جوزی، ج: ۳، ۸۹۸)

شبهه چهارم: استمداد و کمک فقط از خداوند

با توجه به آیه شریفه «ایاک نعبد و ایاک نستعین»، (حمد: ۴) استمداد از امامان (ع) در شفای ناخوشی‌ها و ... چه معنایی دارد؟

پاسخ:

معنای «ایاک نستعین»، در نظام اسباب و مسببات، این است که خدایا، فقط از تو کمک می‌جوئیم و اگر در چهارچوب این نظام به اسباب متوسل می‌شویم، این عمل را جز استمداد و یاری جستن از تو نمی‌بینیم، زیرا به غیر از تو موثر و مدد دهنده‌ای در این عالم نیست، لحظه



لحظه وجود اسباب و اثر بخشی آنها، به لطف و اراده و قدرت توست. اسباب به لطف تو مؤثراند، مستقل و جدا از تو هیچ نیستند و توان هیچ تاثیری ندارند: «لا حول و لا قوة الا بالله العلی العظیم».

در نتیجه: «ایاک نستعین»، منافاتی با تمسک به اسباب ندارد و به معنای عدم استفاده استمداد از اسباب و واسطه‌های فیض الهی نیست. (روحانی، ۱۳۸۷: ۶۳-۶۴)

بنابراین، همان طور که برای بلند کردن بار سنگینی از زمین، از دیگران کمک می‌گیریم، یا برای درمان و شفا یافتن بیمار خود، از پزشک و دارو استمداد می‌کنید و این گونه امور را مخالف با «ایاک نستعین» نمی‌دانید، همین طور است توسل به اولیاء الهی.

افزون بر آن استمداد از امامان(ع) و اولیای الهی در مورد شفای بیماران، به یکی از دو معنا است:

الف- درخواست دعا از آنان؛ یعنی در پیشگاه خدا دعا کنند و از او بخواهند که بیمار ما را شفا دهد. همان گونه که طبق تصریح آیات قرآن کریم، فرزندان حضرت یعقوب نزد او آمدند و از او طلب دعا کردند و خواستند برای ایشان استغفار کند. (یوسف: ۹۷) چنین چیزی هیچ گونه مغایرتی با توحید در استعانت ندارد.

ب- درخواست مستقیم از آنان، برای برآوردن حاجت؛ با توجه به ولایت تکوینی اولیای الهی، استمداد او از آنان مصداق تمسک به اسباب و واسطه‌های فیض الهی است و با توحید منافاتی ندارد.

شبهه پنجم: توسل به آثار پیامبر(ص) بعد از مرگ همان بت پرستی است

پاسخ:

پیامبران و امامان(ع) بدان جهت که، بندگان شایسته خداوند هستند، سزاوار احترام و محبت هستند؛

احترام و ابراز ارادت به آنان، بدان جهت نیست که برای آنان در مقابل خدا، مقام و ارزشی مستقل قائل باشیم، بلکه آنان مستقل از خدا هیچ ندارند و همه عظمت آنان و عشق و محبت ما به ایشان، ناشی از آن است که: آنان در اوج معرفت بندگی و عبودیت حضرت حق قرار دارند و مورد عنایت خاص پروردگار می‌باشند. بوسیدن ضریح امامان (علیهم السلام) و اولیای الهی، برخاسته از عشق و محبت نسبت به آنان است؛ همان گونه که عاشق، هر چیزی را که منتسب به معشوق است می‌بوید و می‌بوسد و به سینه می‌چسباند. برای زائر امام معصوم(ع)، خود سنگ و چوب ارزشی ندارد، بوسیدن ضریح و در و دیوار حرم، از آن جهت است که منسوب به محبوبش؛ یعنی به امام معصوم(ع) است.

به تصریح قرآن کریم، حضرت یعقوب، لباس یوسف را بر چشم خود نهاد و بینایی خود را بازیافت: «فلما جاء البشیر ألقاه علی وجهه فأرتد بصیرا قال ألم أقل لكم إني أعلم من الله ما لا تعلمون؛ پس چون مژده رسان آمد، آن پیراهن را بر چهره او انداخت، پس بینا گردید. گفت: "آیا به شما نگفتم که بی شک من از عنایت خدا چیزهایی می‌دانم که شما نمی‌دانید"». (یوسف: ۹۶)

«تبرک» و «استشفاء» به پیراهن یوسف، نمونه‌ای از تبرک و استشفاء به چیزی است که به شکل منسوب به اولیای الهی است.

بر اساس روایات معتبر نزد شیعه و سنی، اصحاب پیامبر اکرم(ص) هنگام وضو گرفتن ایشان هجوم می‌آوردند، تا هر کس قطره‌ای از آب وضوی ایشان به عنوان تبرک بگیرد؛ به گونه‌ای که

نمی گذاشتند قطره‌ای از آب وضوی پیامبر (ص) بر زمین بریزد و اگر به کسی چیزی نمی‌رسید، از رطوبت دست دیگری استفاده می‌کرد. (بخاری، بی‌تا، ج ۱: ۳۳)

اگر تبرک جستن به قطرات آب، «شرک» و «حرام» بود، وظیفه آن حضرت نهی و بازداشتن اصحاب از این عمل بود، سیره اصحاب، این طور بود که حتی به ظرف غذای پیامبر (ص)، چاه‌هایی که آن حضرت از آن آب نوشیدند - چه در زمان حیات ایشان و چه بعد از حیات - تبرک می‌جستند. بنابراین، «بوسیدن» و «تبرک جستن»، بدون اعتقاد به الوهیت و یا ربوبیت (فاعلیت استقلالی) «شرک» نیست.

بر اساس داوری وهابیان، که صرف بوسیدن و تبرک جستن به آثار اولیاء الهی شرک و حرام است - پیامبر اکرم (ص) و اصحابشان و نیز یعقوب نبی و همه انسان‌ها حتی خود وهابیان که فرزندان خود را می‌بوسند - مرتکب شرک و حرام شده‌اند!

شبهه ششم: عدم دلیل بر توسل بعد از مرگ

«سلفی‌ها» می‌گویند: که توسل به پیامبر (ص) را در زمان حیات بنا بر دلایلی می‌پذیریم، اما بعد از مرگ به علت فقدان دلیل نمی‌پذیریم. (السابق، بی‌تا، ج ۱۰: ۳۵۵)

پاسخ:

از نظر دکتر «رمضان بوطی» عالم و استاد دانشگاه دمشق، «توسل» به پیامبر (ص) و به آثار وی جایز است، هیچ فرقی نمی‌کند در زمان حیات آن حضرت باشد، یا بعد از وفات، زیرا که آثار پیامبر (ص) مطلقاً متصف به حیات نیست؛ خواه تبرک و توسل به آثار آن حضرت در حیاتش باشد، یا بعد از رحلتش، هم چنان که در صحیح بخاری در باب موی پیامبر خدا (ص) ثابت شده است. آیا مگر پیامبر زنده، دارای تاثیر ذاتی در اشیاء است، تا بحث کنیم که این تاثیر هم چنان بعد از وفات ادامه دارد یا نه؟

جواب: مسلماً هیچ مسلمانی نمی‌تواند، تاثیر ذاتی در اشیاء را به غیر خدای یکتا نسبت دهد، کسی که خلاف آن را اعتقاد داشته باشد، به اجماع مسلمانان کافر است.

بنابراین، مناط «تبرک» و «توسل» به پیامبر (ص) و آثارش، نسبت به تاثیر به ذات وی نیست، بلکه بدان جهت است که او برترین خلایق در نزد خدا و رحمتی است، از سوی خدا به بندگان.

شبهه هفتم: سد ذرایع

«ذریعه» وسیله‌ای که رساننده به چیزی است، به عنوان مثال: حج مقصد واجب و سفر وسیله به سوی آن است، و ربا مقصد حرام و معامله مدت دار، ذریعه و وسیله ای برای آن. علمای اصولی می‌گویند: «وسيله ای که آدمی را به مقصد حرام می‌کشاند، باید سد شود». در مسئله «توسل»، نیز بعضی از علماء وهابی می‌گویند: «چون توسل و تبرک، عوام را به شرک می‌کشاند، باید جلو آن را سد کرد و این را سد ذریعه می‌نامند».

بعضی از علماء وهابی مانند «دکتر محمد بن سعد سوییعو»، معاون «شیخ عبد العزیز بن باز» می‌گویند: توسل و تبرک برای علماء دین که جوهر دین را می‌فهمند جایز است، اما برای مردم عوام ممنوع است؛ زیرا که آنان به شرک روی می‌آورند و به تدریج معتقد به تاثیر ذاتی پیامبر (ص)، اولیاء و آثار آنان در رفع حاجات و دفع مضرات می‌شوند، بنابراین واجب است آنان را از توسل و تبرک به عنوان سد ذرایع منع کرد.

پاسخ این است که: وقتی جواز یا استحباب عملی بدلیل قطعی ثابت شد، جایز نیست از ترس



جهال که مبادا، به آن رنگ شرک دهند، آن را به طور مطلق منع کرد، و إلا سزاوار بود که خود پیامبر اکرم (ص) به عنوان «سد ذریعه» مردم را از «تبرک» به آثارشان، یا زیارت قبور و دست کشیدن به «حجرالاسود» منع کند؛ بلکه راه سنجیده برای «سد ذرایع» مراقبت علماء دین است. (ر.ک: رسالتان بین شیخین، رساله استاد واعظ زاد علی استاد بن باز: ۱۷)

شبهه هشتم: نادرست و بدعت بودن شیوه‌های توسل

روش های توسل که الان وجود دارد (گریه، نوحه خوانی و عزاداری)، روش نادرستی است یا خیر؟
پاسخ:

به طور کلی ریشه دینی، برای این نوع عزاداری‌ها نیست، ساخته و پرداخته انسانهای جاهل و یا انسان های مغرض که بدنبال منویات کاری خود بوده‌اند، می‌باشد. عزاداری به شکل اظهار حزن و اندوه از مصیبت‌های وارده به اولیاء الهی، یکی از روش‌های توسل به آنان است. درباره زمان پیدایش مراسم عزاداری و نوحه‌خوانی، گفتنی است: هرانسانی که عزیز و محبوبش را از دست می‌دهد، در فراغ او و حزن از دست دادن وی، غمگین شده و گریه می‌کند، برای بزرگداشت یاد او، مراسمی برپا میدارد، این امر طبیعی و کاملاً درست و مطابق با فطرت و امیال درونی انسان است.

ما نیز به پاس زحمات مخلصانه امامان (ع) و با هدف تکریم و زنده کردن یاد و مکتب اولیاء الهی، مراسم عزاداری برگزار می‌کنیم. در حقیقت، هدف این مراسم، زنده کردن یاد، نام مکتب آنان و پیروی از ایشان است. امامان معصوم (ع) خود بر زنده کردن قیام امام حسین (ع) و برپایی مراسم عزاداری تأکید کرده و از ثواب گریه بر آن حضرت سخن گفتند، می‌توان همین سخنان را ریشه مراسم عزاداری دانست.

البته این مراسم باید احیاء کننده مکتب امام حسین (ع)، یا مناقب اهل بیت (ع) و همراه با درس گرفتن و تربیت‌شدن شخص سوگوار باشد.

این مجالس باید خالی از حرکات و پیرایه‌های نادرست، به گونه ای باشد که احیاء دین و مکتب اولیاء الهی تأمین شود. باید اعتراف کرد در برخی موارد، به ویژه در بعضی مکان‌ها - این مراسم و اعمال - با پیرایه‌های نادرست آمیخته شده‌است و باید از آن دوری کرد. (روحانی، ۱۳۸۷: ۶۳-۶۲)

نتیجه

مسئله «توسل» در میان عموم مسلمانان مطرح بوده‌است و به آن عمل می‌کردند، بر این اساس مبنای «وهابیت» که می‌گویند: «توسل به اولیای الهی شرک محسوب می‌گردد، باطل و رد می‌شود». پس می‌توان گفت ملاک وهابیت در مسئله توحید و شرک با آموزه‌های اصیل اسلامی سازگاری ندارد، آنها عبادت را به معنای «خضوع تام» یک انسان می‌دانند، در حالی که اعتقاد به «الوهیت» و «ربوبیت»، یکی از شرایط اصلی در عبادت است؛ بنابراین توسل مسلمانان به اولیای الهی هرگز نمی‌تواند، به معنای عبادت باشد زیرا عقیده آنها این است که صاحب آن قبر نزد خداوند مقامی دارد که با توسل به او می‌توان به خدا تقرب پیدا کرد.

منابع و مأخذ

القران الکریم
نهج البلاغه

۱. ابن منظور. (۱۴۰۸). لسان العرب. چاپ اول. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲. علیزاده، اکبر اسد. (۱۳۸۸). نقد اندیشه های وهابی. قم: ناشرحوزه علمیه قم.
۳. البستانی، فواد افرام. (بی تا). فرهنگ معجم الوسیط (عربی فارسی)، ترجمه: محمد بندر ریگی. ج ۱. قم: انتشارات اسلامی.
۴. بغدادی، آلوسی. (بی تا). روح المعانی. ج ۶. بیروت: انتشارات دارالفکر.
۵. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۶، چ ۱، ص ۳۶۲-۳۶۳، ماده توسل.
۶. دائرة المعارف جهان تشیع، ج ۱۰، ص ۱۱، ذیل کلمه شفاعت.
۷. راغب اصفهانی، حسین، المفردات فی غریب القرآن، به تحقیق محمد سید گیلانی، ص ۵۲۴.
۸. راغب اصفهانی، حسین، المفردات فی غریب القرآن، چاپ المكتبه المرتضویه، تهران.
۹. رسالتان بین شیخین، رساله الاستاد واعظ زاده علی الاستاد بنبار، ص ۱۷.
۱۰. السابق، سید. (۲۰۰۸). الفقه و السنه. چ ۱۰. ناشر: الفتح.
۱۱. سبحانی، جعفر. (بی تا). الوهابیه. چ اول. ج ۱. قم: موسسه الامام الصادق (ع).
۱۲. سبحانی، جعفر. (۱۳۸۷). آیین وهابیت. چ ۹. تهران: نشر مشعر.
۱۳. سبحانی، جعفر. (بی تا). نقدی بروهابیت. انتشارات اسلامی.
۱۴. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۶، چ ۱، ص ۳۶۲-۳۶۳، ماده توسل.
۱۵. دائرة المعارف جهان تشیع، ج ۱۰، ص ۱۱، ذیل کلمه شفاعت.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین. (بی تا). المفردات فی غریب القرآن. تهران: المكتبه المرتضویه.
۱۷. رضوانی، علی اصغر. (۱۳۸۴). سلفی گری و وهابیت. چاپ اول. ج ۱. انتشارات جمکران.
۱۸. روحانی، سید کاظم. (۱۳۸۷). شفاعت و توسل. قم: دفتر معارف.
۱۹. السابق، سید. (۲۰۰۸). الفقه و السنه. ج ۱۰. (بی جا)
۲۰. سیدان، سید جعفر. (۱۳۸۶). بحث تحلیلی در عقاید وهابیت پیرامون توسل. چ اول. ج ۱. ناشر: یوسف فاطمه.
۲۱. محمودالصواف، الشیخ محمد. (۱۹۷۹). المخططات الاستعماریه الاسلام. ناشر: دارالعتصام.
۲۲. صحیح البخاری: کتاب الجنائز- باب ما جاء فی عذاب القبر، ج ۲. بیروت: دارالجلیل.
۲۳. موسوی همدانی، سیدمحمد باقر. (۱۳۸۷). ترجمه تفسیر المیزان. چ ۲۷. قم: جامعه مدرسین.
۲۴. هاری سنت، جون فیلی. (۲۰۰۹). تاریخ الملکه العربیة السعودیة، محقق: عبدالله، صالح. (بی جا).

Answer to doubts Recourse*

sayyed Hashem Hoseiny **

Abstract

In this research has been discussed the most important wahhabiat is doubts that is recourse.

Recourse is one of the subject that all religion belong it to themselves but wahhabiat sect deny this matter they suppose that recourse believers are polytheist.

Mohammad Abdolvahab is founder sect wahhabiat.

He did Ebn Temih is believes and minds with monotheism revival in Arab peninsula (this sect exist on 12 century until now)

Some doubts that have been discussed such as futiling recourse to dead, Quran verse on dis recourse, helping of God that in this article has been answered to them briefly.

Key words :wahhabiat ,doubt ,recourse ,soni.

* Receive Date: 1395/4/7 Acceptance Date: 1395/5/16

** Researcher (student) jurisprudence and Islamic wisdom

Quran morals massage for youngs muslim*

Seyyed Mohammad Hasan Razavi **

Abstract

Quran morals massage for young's Muslim

Moral has high position in Islam knowledge and it is one of the important korani topics.

Refinement and human manner were important goals of prophetic mission in during human life so Prophet Mohammad said his prophetic mission goal was manner and Quran point to this goal in several verse.

«هو الذى بعث فى الاميين رسولا منهم يتلوا عليهم آياته و يلز كيهم و يعلمهم الكتاب و الحكمة و ان كانوا من قبل لفى ضلال مبين»

Messages ethics to all Muslim youth .to advance educational goals help, in this study we evaluated the introduction part of this message; History of ethics, Definition, Ethics in place Quran and hadith ,The moral message of the Quran for Muslim youth.

Key words: Message ,Quran ,morality ,youth ,muslims.

Azan in the shia jurisprudence review*

Aman Allah Ellahi**

Abstract

Shiite scholars of Ahl al-Bayt (as) to comply with legislation all believe that prayer to the lord revealed to the prophet started.

In paragraph <Ashhad the upper waliullah >Shiite religion is expressed in tow terms: some of the recommended components know. That is like being part of a prayer and is desirable quant.

Some consider it to be recommended, But without the intention of particularity, it is recommended that the components not Adhan. Both of tradition that bearing witness to the oneness of God and the mission of the messenger of Allah and guardian ship of Imam Ali are not separated and between them there is a bound Because of Shia scholars reciting the third testimony without going particularity permitted count, that the narrator absolutely say:<when you witness testimony of the unity and mission of the province Ali ibn Abu Talib as manager>

This narrative is absolute because after the call to prayer is made whether or not the non-azan call to prayer And brought.

Key words :call to prayer, shia.

* Receive Date: 1395/3/15 Acceptance Date: 1395/4/19

** Researcher (student) jurisprudence and Islamic wisdom

Existence Alliance check in confirmation*

Alireza Abdollahi**

Abstract

Essence and existence originality have been wrangled by wise persons when Mirdamad and Molasadra explain them so with pasting the time different interpretation and new topics created about essence and existence

If mention from originality is concreteness and likeness can we say existence and essence are original? Existence and essence in confirmation is the ally? Is essence of existence bunch or it different?

In this article to answer this question and search about two explanation of reality and essence

1. Essence dos not have external confirmation and not external reality; this is Allame Tabatabaei and some of his student explanations

2. Essence has external confirmation

Obviously we can tell these different explanations related to that death Akhond.

Key words : existence ,essence ,reality ,unity ,concreteness, confirmation

Islam and social Adalt*

Abubakr Mohammad Sales**

Abstract

Search and check about social justice is so important because we can determine Islam religion nature with justice recognition way , justice means putting up everything to their specified condition so we can explain Islam religion with that because Islam religion has been created justice establishment goal.

Great god says:

«لقد ارسلنا رسلنا بالبينات و انزلنا معهم الكتاب و الميزان ليقوم الناس بالقسط»

We can admit that justice is creation goal.

«بالعدل قامت السماوات و الارض»

Justice is the only way to creating discipline and saving social problems so Islam religion notice to that and in all proceedings justice is conditional.

Justice is one of the religion principles; one of pontificate conditions and nation political leadership and justice is the most important religious authority condition.

Justice 2 type categories: individual justice and social justice

In this discuss we determine every one and survey available views.in continuation with Islam way for justice creation in society and fight way with proceeding that are justice against ,we will getting to know.

Key words :justice ,equality ,equity ,installment ,individual. justice ,social justice .

* Receive Date: 1395/4/27 Acceptance Date: 1395/5/25

** Researcher (student) jurisprudence and Islamic wisdom

Prospect of literated shafei religion*

Sayed jafar Hoseini**

Abstract

According to available evidence, basic of process excommunication and opposition with recourse and pilgrimage from memento of Omavian Persons like Marvan Omavi and their criminal broker, Hajaj saqfi are pioneer this thinking but IbnTemihe appearance this process refresh until he announce against Muslim seven hundred years history every pilgrimage to holly grave of prophet is innovation and with supposing the sine. They judge to kill them.

With expressing this unprecedented thought by IbnTemihe Islam scholars and religion privacy guards uprising and they criticize his poisoned thoughts by strong and firm reasons.

In this public uprising against Ibn Temihe Shafei religion scholars had special roles.

This writing mean while attention to process excommunication, Ibn Temihe letter recognition, it reflect religion Shafei great scholars' comments about Ibn Temihe's views and minds.

Key words: excommunication ,Ibn Temihe, shafei ,salafists.

* Receive Date: 1395/4/21 Acceptance Date: 1395/5/20

** Researcher (student) jurisprudence and Islamic wisdom

English Abstracts