

تسبیح

۹



انجمن علمی دانشجویان علوم قرآن و حدیث
دانشگاه علامه طباطبائی



دانشگاه علامه طباطبائی

فصلنامه علمی تخصصی تسبیح

سال سوم، شماره نهم، پاییز ۱۴۰۲

✓ آسب‌شناسی مؤلفه‌های نظریه مفسر محوری در تفسیر قرآن / ۱
فاطمه سلطان محمدی، حسین سلطان محمدی

✓ بررسی تفصیلی معنای اطلاق در ولایت مطلقه فقیه / ۳۱
احسان منیعی

✓ نقد و بررسی شبهه بشر بودن پیامبران در قرآن کریم / ۶۳
محسن شریعتپناه

✓ جایگاه جهاد تبیین در فرصت سازی اربعین در مدارس / ۸۳
سعید ملکی

✓ بررسی بکرزایی و بارداری حضرت مریم (س) / ۱۰۱
زینب رادسریان

✓ بررسی تکلم و گفتگوی حیوانات با انسان / ۱۱۳
سعید پرویزی



فصلنامه علمی-تخصصی تسبیح

سال سوم، شماره نهم، پاییز ۱۴۰۲

این نشریه در پایگاه های زیر نمایه می شود

دانشگاه علامه طباطبائی

www.farhangi.atu.ac.ir

سامانه نشریات دانشگاهی

www.apmsrt.ir

این نشریه با مجوز شماره ۲۰۹۳۴ و شماره شناسه ۲۰۹۴۱ وزارت علوم تحقیقات و فناوری (سامانه نشریات دانشگاهی) که در تاریخ ۹۹/۱۰/۱۴ صادر گردیده است، منتشر می گردد.

فصلنامه علمی-تخصصی تسبیح

سال سوم، شماره نهم، پاییز ۱۴۰۲

- صاحب امتیاز: انجمن علمی دانشجویی علوم قرآن و حدیث
 - دانشگاه علامه طباطبائی
 - مدیر مسئول و سردبیر: فردین دارابی
 - ویراستار و صفحه آرایی: فاطمه پیری
 - تحت نظارت: خانه نشریات دانشگاهی دانشگاه علامه طباطبائی
 - صدور مجوز: سامانه نشریات دانشگاهی وزارت علوم تحقیقات و فناوری
-

نشانی دفتر فصلنامه: تهران، دهکده المپیک، میدان ورزش، دانشگاه علامه طباطبائی،
دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دفتر انجمن علمی دانشجویی علوم قرآن و حدیث

<http://www.farhangi.atu.ac.ir>

E-mail: fardindarabi@gmail.com

اعضای شورای علمی فصلنامه:

نام و نام خانوادگی	درجه علمی	دانشگاه
عباس اشرفی	دانشیار	دانشگاه علامه طباطبائی
علی شریفی	دانشیار	دانشگاه علامه طباطبائی
روح الله محمدعلی نژاد عمران	دانشیار	دانشگاه علامه طباطبائی
فردین دارابی	دانشجوی دکتری	دانشگاه علامه طباطبائی
خلیل عارفی	دانشجوی دکتری	دانشگاه علامه طباطبائی
سعید پرویزی	دانشجوی دکتری	دانشگاه علامه طباطبائی
فرشته کویینی	دانشجوی دکتری	دانشگاه علامه طباطبائی
نرگس اسکندری	دانشجوی دکتری	دانشگاه علامه طباطبائی
عرفان یوسفی مقدم	دبیر انجمن علمی	دانشگاه علامه طباطبائی

اهداف فصلنامه و شرایط پذیرش مقاله

اهداف فصلنامه

گسترش دانش علمی در بین دانشجویان علوم قرآن و حدیث
تسهیل در روند چاپ و نشر آثار دانشجویی
گسترش دانش علمی در حوزه مطالعات بین رشته ای
منبع علمی برای انتشار پژوهش‌های تازه اساتید و دانشجویان در دانشگاه علامه طباطبائی و سایر
دانشگاه‌های کشور در زمینه علوم قرآن و حدیث، الهیات و ادیان، مطالعات بین رشته‌ای و ...

شرایط پذیرش مقاله

الف. به لحاظ محتوا

همسو با اهداف فصلنامه باشد و جنبه علمی در آن لحاظ شده باشد.
حاصل مطالعات، تجربه‌ها و پژوهش‌های نویسنده باشد.
در صورت ترجمه‌ای بودن، حاوی موضوعات تازه باشد.
برای هیچ نشریه داخلی یا خارجی ارسال، و یا در هیچ نشریه‌ای چاپ نشده باشد.

ب. به لحاظ شکل ظاهر

- صفحه اول شامل: عنوان مقاله، مشخصات نویسنده یا نویسندگان (نام و نام خانوادگی، مرتبه دانشگاهی و تخصصی به فارسی و انگلیسی باشد. درج نشانی رایانه‌ای (E-mail) صاحب مقاله در صورت دارا بودن ضروری است.
- صفحه دوم مشتمل بر: عنوان مقاله، چکیده (تا ۳۰۰ کلمه)، واژگان کلیدی (۳ تا ۵ واژه) باشد.
- در متن مقاله، در صورت امکان، معادل فارسی کلمات دشوار غیرفارسی آورده شود و اصل کلمه (در زبان غیر فارسی) در زیرنویس ضبط شود.
- ارجاعات درون مقاله بصورت درون متنی وارد شود و تنظیم فهرست منابع بر اساس فرمت APA باشد.

به نام خدا

سخن سردبیر

شماره اول فصلنامه تسبیح در سال ۱۳۹۱ شروع شد و چهار شماره از آن تا سال ۱۳۹۳ چاپ و انتشار یافت. با توجه به نیاز دیده شدن آثار و پژوهش‌های دانشجویی در حوزه علوم قرآن و حدیث و مطالعات بین رشته‌ای و ایجاد انگیزه در بین آنها تصمیم بر این شد تا مجوزهای فصلنامه تسبیح در دوره جدید در سال ۱۳۹۹ به صورت فصلنامه علمی تخصصی در قالب چاپ و انتشار آثار علمی، پژوهشی، مروری، ترجمه و مقالات روشی با اولویت قرار دادن ارزش و اعتبار علمی و دانشجویی بودن آثار به کار خود ادامه دهد.

اولین شماره دوره جدید فصلنامه تسبیح در زمستان ۱۳۹۹ فراخوان داد و خداروشکر از سوی دانشجویان در دانشگاه‌های مختلف با استقبال خوبی روبرو شد. شماره هفتم فصلنامه نیز به بزرگداشت علامه طباطبائی پرداخته است. در این چند شماره از اساتید دانشگاه‌ها و همچنین دانشجویان در مقاطع تحصیلی کارشناسی، کارشناسی ارشد و دکتری مقاله دریافت کردیم و در پذیرش مقالات محدودیت قائل شدیم. امید آن داریم که فصلنامه تسبیح در شماره‌های بعدی مستحکم‌تر به مسیر و اهداف خود دست یابد.

از مسئولین در حوزه معاونت فرهنگی و اجتماعی دانشگاه، دانشکده الهیات و معارف اسلامی و اساتید فرهیخته به عنوان سردبیر فصلنامه تشکر و سپاسگزاری می‌کنم. در این فصلنامه اساتید بزرگوار جناب آقای دکتر عباس اشرفی، دکتر علی شریفی و دکتر روح الله محمدعلی نژاد عمران از اساتید مشاور سابق و فعلی انجمن علمی دانشجویی علوم قرآن و حدیث و دانشجویان دکتری علوم قرآن و حدیث به عنوان هیئت تحریریه و همچنین آقای عرفان یوسفی مقدم دبیر انجمن علمی دانشجویی علوم قرآن و حدیث دانشگاه علامه طباطبائی که با پشتیبانی و تشویق خود انجام این مهم را میسر ساخته‌اند نیز تشکر دارم.

برای پیشرفت فصلنامه تسبیح معرفی آن توسط اساتید ارجمند به دانشجویان، برای بهبود و ارتقاء سطح علمی مقاله‌ها برای ما ارزشمند است. ضمن تشکر از کلیه خوانندگان، ارسال کنندگان مقاله‌ها و مطالب علمی این شماره، امید فراوان دارم که از پیشنهادها و نقطه نظرهای ارزشمند خود، ما را بهره‌مند سازند.

سردبیر فصلنامه تسبیح

فردین دارابی

fardindarabi@gmail.com

فهرست مطالب

- آسیب‌شناسی مؤلفه‌های نظریه مفسر محوری در تفسیر قرآن ۱
فاطمه سلطان محمدی، حسین سلطان محمدی
- بررسی تفصیلی معنای اطلاق در ولایت مطلقه فقیه ۳۱
احسان منیعی
- نقد و بررسی شبهه بشر بودن پیامبران در قرآن کریم ۶۳
محسن شریعت‌پناه
- جایگاه جهاد تبیین در فرصت سازی اربعین در مدارس ۸۳
سعید ملکی
- بررسی بکرزایی و بارداری حضرت مریم (س) ۱۰۱
زینب رادسریان
- بررسی تکلم و گفتگوی حیوانات با انسان ۱۱۳
سعید پرویزی



المعهد العلمي للدراسات والبحوث
والتأليف في علوم القرآن والحديث



دانشگاه فرهنگیان

آسیب شناسی مؤلفه های نظریه مفسر محوری در تفسیر قرآن

فاطمه سلطان محمدی ^{id} دانش آموخته سطح ۴ جامعه الزهرا (س)، استاد و پژوهشگر

حسین سلطان محمدی ^{id} * دکترای فقه و مبانی حقوق، نویسنده و پژوهشگر

چکیده

از مسائل بنیادین در تفسیر متون دینی به ویژه تفسیر قرآن، مسئله فهم است. تقریرهای گوناگونی در حوزه فهم بیان شده است. برخی از این تقریرها، مبتنی بر رویکرد مؤلف محوری است برخی دیگر متن محورند و برخی نیز مفسر محورند. مفسر محوری، جایگاه مفسر را فراتر از فهم کننده دانسته و مفسر را در ساخت معنای متن دخیل می دانند. هدف این نوشتار تبیین آسیب های مؤلفه های مفسر محوری در مقوله فهم و تفسیر قرآن است. پژوهش حاضر به روش توصیفی تحلیلی رهاوردهای کاربردی مبانی اندیشه مفسر محوری در فهم قرآن را بررسی کرده و به بیان آسیب های آن پرداخته است. یافته های تحقیق بیانگر آن است که دیدگاه مفسر محوری باعث آسیب هایی چون: نفی حقیقی بودن معنا، انکار حکایت گری آن، استقلال متن و نادیده گرفتن نقش مؤلف و عدم باور بر عینیت معنا است. این آسیب ها نیز از مبانی نادرست انسان شناسی و پدیدارشناسی گرفته شده که واقع نما نبوده و اکثراً انسان را در فضای زندگی مادی و غیر واقعی محصور می نمایند.

کلیدواژه ها: تفسیر، هرمنوتیک، مؤلفه های مفسر محوری، آسیب های مفسر محوری، مفسر محوری در تفسیر قرآن.

۱- مقدمه

شناخت فرایند تفسیر و فهم متون دینی از یک سو و علل و عوامل تفاسیر گوناگون متون دینی از سوی دیگر، از موضوعات مهمی است که در عصر معاصر چالش برانگیز شده است، گسترش ارتباطات علمی میان فرهنگ‌های گوناگون به خصوص میان تمدن اسلام و فرهنگ غرب و ترجمه کتب غربی به زبان فارسی و ورود آن به محافل علمی و متون نوشتاری کشورمان باعث ایجاد چالش‌هایی شده است که فهم قرآن کریم را نیز بی‌نصیب نگذاشته است. به گونه‌ای که از دهه هفتاد شمسی، روشنفکران دینی بدون تعمق و تحلیل درست مبنی بر اینکه عرصه تفکر اسلامی، متفاوت با تجربه‌های کلیسا در مورد کتاب مقدس و حوزه‌های گوناگون آن است با بهره‌گیری از اندیشه‌های هرمنوتیک، مخصوصاً هرمنوتیک فلسفی و پذیرش پیامدهای آن در حوزه فهم متون دینی، شبهات بسیاری را در زمینه معارف اسلامی و مخصوصاً نصوص دینی، القا می‌نمایند. اگرچه برخی از این مفاهیم هرمنوتیکی از قبل در برخی علوم اسلامی مانند اصول فقه و فلسفه و عرفان مطرح بود اما کاربرد نوظهور هرمنوتیک فلسفی، به دلیل گسستگی مبنا و ساختاری نامنتظم و غیر روشمند نمی‌تواند در متون دینی ما از جایگاه خاصی برخوردار باشد زیرا آسیب‌های زیادی را در پی دارد. به همین دلیل ارزیابی دیدگاه مفسر محوری و بررسی و نقد مفاهیم آن ضروری است و از بروز برخی افراط و تفریط‌ها و پیامدهای نادرست آن در عرصه فهم و تفسیر جلوگیری می‌کند و با تصحیح و تنظیم افق‌های فهم، شیوه‌ای جدید در روش‌های فهم و تفسیر می‌گشاید. مسئله اصلی در بحث مفسر محوری، تبیین سازوکار فهم و بررسی شروط تفسیر و چگونگی تأویل است که خاستگاه یونانی دارد. قدیمی‌ترین کاربرد هرمنوتیک مفسر محور، در تبیین مبانی و قواعد تفسیر متون مقدس بود که آغاز آن در عهد باستان و با تفسیر تمثیلی آثار هومر بود و بعدها با تلاش متألهین یهودی و مسیحی تا قرون وسطی نیز ادامه یافت. جنبش پروتستان نیز تأثیر زیادی بر فرایند تکامل هرمنوتیک مفسر محور داشت، به گونه‌ای که بعد از قرن نوزدهم بسیاری از اندیشمندان غربی با بازسازی تاریخی و عدم همدلی با مؤلف، به بازتولید مکانیزمی که منجر به تولید اثر شود پرداختند. مفسر محوران قرن بیستم نیز، با تأثیرپذیری از افکار هایدگر راه مفسر محوران

گذشته را ادامه دادند. هایدگر کوشش پدیدارشناسانه در تحلیل ساختار وجودی دازاین که مقدمه‌ای بر هستی‌شناسی است را هرمنوتیک نامید؛ پس از هایدگر شاگرد او گادامر نیز از فهم روش شناسانه فاصله گرفت، اما هدف او درک ماهیت تفسیر و هستی‌شناسی فهم بود. وی در کتاب معروفش «حقیقت و روش» برای اولین بار، این نحله فکری را هرمنوتیک فلسفی نامید. پس از گادامر، دانش هرمنوتیک با تفکرات خاص ریکور وارد حوزه ادبیات، نمادشناسی و نقد ادبی شد. بتی با انتقاد به این رویکرد تفسیری به تألیف کتابی با عنوان «نظریه عام تفسیر» پرداخت؛ و هرش نیز با تألیف کتاب «اعتبار در تفسیر» به دفاع از عینی‌گرایی در تفسیر پرداخت. هابرماس نیز نقدهایی بر نگرش هرمنوتیک فلسفی وارد ساخت. این مباحث از سوی روشنفکران دینی نیز مورد استقبال قرار گرفته است؛ و به دلیل اهمیت موضوع تاکنون کتاب‌ها و مقالاتی زیادی از سوی اندیشمندان غربی و دانشمندان اسلامی به نگارش درآمده است کتاب هرمنوتیک و تأثیر آن بر فهم متون، از علی پریمی، هرمنوتیک و منطق فهم دین، از علی ربانی گلپایگانی، در هرمنوتیک معنا و زبان، از حسین مختاری، در سال ۱۳۹۷ و ... نمونه‌هایی از تألیفات موجود در زمینه این موضوع است؛ اما با توجه به پیشینه تألیفات در این مورد می‌توان گفت تاکنون اثری مستقل و پژوهشی جامع و شایسته در مورد موضوع مفسر‌محوری به‌طور عام و آسیب‌شناسی مؤلفه‌های مفسر‌محوری به‌طور خاص به سامان نرسیده است؛ و آنچه وجود دارد تنها بیان بعضی از آسیب‌های موجود در این زمینه است. پژوهش پیش رو، به لحاظ نوع آن، از نوع پژوهش بنیادی بوده و روش به کار گرفته‌شده با عنایت به موضوع این پژوهش، توصیفی تحلیلی است.

اهمیت و ضرورت تحقیق

از آنجاکه لازمه برخی از رویکردهای تفسیری ذهن‌گرا مانند هرمنوتیک فلسفی، شالوده شکنی، نوپراگماتیسم و غیر آن نادیده گرفتن روشمندی تفسیر متون است، لازم است این رویکردها شناسایی و چالش‌های آن در مواجهه با تفسیر متون به‌صورت علمی و منطقی بررسی و نقد شود تا پیامدهای نادرست آن تفسیر متون دینی را به انحراف از مسیر اصیل

خود نکشاند. همچنین رواج برخی از تفسیرهای بی‌ضابطه از قرآن کریم با رویکردهای صوفی، باطنی، علمی و کلامی در جامعه اسلامی و هجمه گسترده و حساب‌شده بدخواهان دین اسلام بر مبانی تفسیر باهدف زیر سؤال بردن فهم و تفسیر صحیح آثار جبران‌ناپذیری را بر پیکره اندیشه اسلامی وارد می‌سازد. از طرف دیگر روشنفکران اسلامی نیز با الگوگیری از دیدگاه مفسر محوران، تفاسیر متعدد و عموماً نادرستی را از قرآن ارائه داده‌اند و با تخریب مبانی و قواعد تفسیر و عدم پابندی به ضوابط مشخص در فهم متن و تفسیر باعث خدشه‌دار شدن نتایج تفسیر و فهم شده‌اند. بر اساس این دلایل ضرورت تبیین و تحلیل علمی و استدلالی مفسر محوری در تفسیر دوچندان می‌شود. شناخت آسیب‌های مفسر محوری و راهکارهای پرهیز از آن باعث می‌شود پیامدها و آثار نادرست آن، تفسیر متون دینی را از مسیر و جایگاه اصلی خود به بیراه نکشد و بهانه را از دست افراد و گروه‌های مذهبی و سیاسی که باورهای غلط خود را به قرآن کریم مستند کرده و با استفاده از کژفهمی در باب برخی مفاهیم قرآنی سلطه ناحق خویش را بر مردم توجیه می‌کنند، گرفته شود.

مفهوم شناسی

شناسایی دقیق معانی، مفاهیم و اصطلاحات هر پژوهش، از عناصر اصلی و اساسی در پژوهش به شمار می‌رود. به همین دلیل، تعریف و تبیین دقیق مفاهیم کلیدی و اصطلاحات هر پژوهش برای هماهنگی و تفاهم در مباحث علمی، امری ضروری است. یک اصطلاح علمی صرف‌نظر از ریشه‌یابی زبان شناسانه و نیز تعریف‌های متعدد فرهنگ‌نامه‌ای، در هر شاخه علمی کاربرد خاص خود را دارد که توجه به آن، از اهمیت زیادی برخوردار است؛ زیرا بعضی کلمات از چنان وسعت معنایی برخوردارند که در بسیاری از موارد به نظر می‌رسد که یک مشترک لفظی است تا یک حقیقت واحد. بر این اساس در این نوشتار ابتدا به اختصار به تعریف این واژه‌ها اشاره می‌گردد:

۱. آسیب‌شناسی

«آسیب» در لغت به معنی زخم، کوب و ضرب بیان شده است. معانی دیگر این واژه: صدمه، کوس، عیب و نقص یا شکستگی که از زخم و ضرب پدید آید. ضربت، ضربه تعب، رنج، جرح، خستگی، فکاری آفت، نکبت، بلا، فتنه، مصیبت، خطر زیان و ضرر گزند و آزار کوفتگی، آفات و مصائب (دهخدا، ۱۳۷۳، ص ۱۴۴)، ضعف در طراحی و عملکرد مدیریت یک سامانه که باعث نقض خط‌مشی آن شود (همان).

این اصطلاح از علم پزشکی وام گرفته شده است. آسیب‌شناسی در علم پزشکی، ترجمه اصطلاح «پاتولوژی» به معنای «دانش شناختِ جاهای آسیب‌دیده» در بیماری‌هاست. بافت‌شناسی، علم شناخت بافت‌های بدن است از آن حیث که سالم هستند؛ و اگر از حیث بیماری‌ها و اختلالاتی که در بافت حاصل می‌شود: بافت را مطالعه کنند، آسیب‌شناسی یا پاتولوژی می‌گویند. آسیب‌شناسی در اصطلاح اندیشمندان، به آن دسته از علل و اختلالاتی که وجودشان تداوم و حرکت پدیده‌ای را تهدید می‌کند و همانند مانعی از رسیدن به اهداف و آرمان‌ها بازمی‌دارد و یا از کارایی لازم می‌اندازد اطلاق می‌گردد (حاجی، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۴۳۳). برخی منظور از آسیب را، «عاملی دانسته‌اند که سبب اختلال و ناهنجاری‌ها و آفت در پدیده‌ها می‌شود و گاهی به خود اختلالات، آسیب گفته می‌شود». (همان) عده‌ای آن را، آفت‌شناسی و تشخیص علل آسیب‌های وارد شده بر سیستمی مشخص می‌دانند (شمس مورکانی، ۱۳۹۴، ص ۷۱-۸۰). عده‌ای نیز معتقدند آسیب‌شناسی فرایندی است نظام‌مند از جمع‌آوری داده‌ها به منظور یافتن علت یا علل رکود یا بحران در روند طبیعی پدیده‌ها، فعالیت‌ها و همچنین ایجاد چارچوبی برای افزایش تلاش‌ها در راستای برقراری سلامت پدیده‌ها و تعامل اثربخش و سودمند در راستای حل مشکلات، چالش‌ها، فشارها و محدودیت‌های محیطی که در سازمان صورت می‌گیرد (مانزینی، ۱۳۸۵ ص ۱۲). به عبارت دیگر در آسیب‌شناسی علت جستجو می‌شود و سعی بر آن است که مشخص شود چه عواملی سبب بروز این مشکلات شده است و چه تغییراتی برای ساماندهی امور ضروری است (فرهنگی، ۱۳۷۹، ص ۴۰-۵۰).

بر اساس آنچه بیان شد می‌توان گفت، آسیب‌شناسی به معنای فرایند جمع‌آوری اطلاعات مناسب و دسته‌بندی‌شده در مورد موضوع و یا مشکل پیش رو و کشف دلایل به وجود آورنده آن و بررسی و تجزیه و تحلیل اطلاعات کسب‌شده در این مورد و ارائه نتایج حاصل از تلاش‌های صورت گرفته در این زمینه و جمع‌بندی آن‌ها و ارائه پیشنهادها صحیح در جهت حل آن مسئله است.

۲. تفسیر

«تفسیر» از ریشه «فسر» و فسر به معنای کشف القناع یعنی پرده برداشتن از روی آن چیزی که نوعی حجاب یا پرده بر روی آن کشیده شده است. همچنین به معنای جدا کردن، بیان، کشف و آشکار ساختن امر پنهان یا معنای معقول است (فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۶۳۶). برخی نیز «تفسیر» را به معنای کشف و شرح معانی الفاظ و عبارات دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۱۳۹۰). در فرهنگ‌نامه‌های فارسی واژه تفسیر به معنای شرح کردن مطالب برای ریشه‌یابی و مشخص شدن مقصود نهایی گوینده به کار رفته است. واژه «تفسیر قرآن» به معنای نوشته یا کتابی که در آن آیات قرآن به منظور دست‌یابی به مراد مؤلف شرح داده شده است (انوری، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۸۱۴). با توجه به ویژگی باب تفعیل که اکثراً برای مبالغه بکار می‌رود، مفهوم مبالغه نیز در آن نهفته و معنای آن، به‌خوبی آشکار نمودن معانی الفاظ و حقایق پنهان است (راغب، ۱۳۸۳، ص ۶۳۶).

اصطلاح تفسیر در نزد مفسران اسلامی و اصولیون و هرمنوتیست‌های روشی در راستای همان معنای لغوی تفسیر است. تعدادی از اصولیون تفسیر را رفع ابهام و اجمال از لفظ تعریف کرده‌اند (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۵۶۰). برخی از مفسران آن را بیان معانی آیات قرآن کریم و کشف مدلول و مقصود خدا از آن دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۴). عده‌ای نیز آن را به آشکار نمودن معانی قرآن و کشف اسرار آن تعریف کرده‌اند (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۸۴). هرمنوتیست‌های روشی نیز تفسیر را همان تبیین ابهامات احتمالی مراد گوینده دانسته‌اند مثلاً کلادنیوس تفسیر را تنها در مواردی که کلام در رساندن معنا صراحت نداشته و نوعی تقیید و ابهام در آن وجود

دارد لازم می‌داند. وی در این راستا انواع ابهام‌های احتمالی در کلام را نام برده و راهبرد تفسیر را در هر کدام از آن‌ها معلوم کرده است (فیاضی، ۱۴۰۰، ص ۵۲).

در مقابل این دسته از مفسران، هرمنوتیست‌های فلسفی قرار دارند که رویکرد دیگری در تعریف تفسیر دارند. این دسته از افراد نسبت به تفسیر نگاه هستی شناختی داشته و آن را خصلتی از وجود انسان می‌دانند که هویتی مستقل از وجود انسان نداشته و متناسب با موقعیت فعلی مفسر است. به همین دلیل آنان تفسیر را به عنوان فنی برای برطرف کردن ابهام کلام نمی‌دانند بلکه آن را برای دانستن هر فهمی چه مجمل و چه غیر مجمل ضروری می‌شمارند. تفاوت تعریف هرمنوتیست‌های روشی با هرمنوتیست‌های فلسفی در این است که اگرچه مفسران روشی نیز مانند هرمنوتیست‌های فلسفی تفسیر را در هر فهمی لازم می‌دانند و بر این باورند که فهم درست بدون تفسیر صورت نمی‌پذیرد ولی دلایل آن‌ها بر این امر با یکدیگر متفاوت است. در نزد هرمنوتیست‌های روشی تفسیر نه به عنوان خصلتی از وجود انسان، بلکه به عنوان یک فن محسوب می‌شود. علاوه بر آن، هرمنوتیست‌های روشی معتقدند تفسیر به عنوان مقدمه‌ای برای رسیدن به همه فهم‌ها است از آن جهت که همه فهم‌ها در ابتدا مجمل است، دلیل این اجمال همه فهم‌ها هم این است که فردیت هر کسی برای دیگران در ابتدای امر مجهول است و تا فردیت متکلم شناخته نشود مراد مؤلف از کلامش نیز برای خواننده معلوم و مشخص نیست به همین دلیل باید ابتدا به وسیله تفسیر فردیت مؤلف معلوم شده و سپس به مراد مؤلف در متن نائل شد.

۳. مفسر محوری

مفسّر، اسم فاعل از ماده «فسر» است که به باب تفعیل رفته و به معنای تفسیر کننده است؛ مفسر به معنای کسی که به تفسیر و تأویل چیزی می‌پردازد. (دهخدا، ۱۳۷۳، ذیل واژه) کسی که معنی سخنی را بیان کند؛ کسی که مطلبی را شرح و بسط می‌دهد، تفسیر کننده است (عمید، ۱۳۸۷، ذیل واژه).

مفسر در اصطلاح به فردی می‌گویند که متون دینی یا موضوع دیگری را با صداقت و رعایت امانت‌داری توضیح داده و معنای آن را آشکار می‌سازد (حسینی، ۱۳۷۰، ص ۲۹۱).

واژه مفسر محوری از جمله واژگانی است که در قرن معاصر و توسط اندیشمندان غربی به کار برده شده و علمای دینی چنین واژه‌ای را بکار نبرده و آن را درست نمی‌دانند. در مورد تعریف این واژه در اصطلاح، اندیشمندان این عبارات را بیان نموده‌اند:

مفسر محوری به این معناست که مفسر در دست‌یابی به معنا و بلکه آفریدن آن نقش محوری ایفا نماید (مختاری، ۱۳۹۱، ص ۳۳).

مفسر محوری به این معناست که فردی بخواهد همه چیز اعم از متون دینی و اعتقادی را صرف نظر از اینکه از صلاحیت علمی لازم در مورد موضوع مورد تفسیر داشته باشد یا نداشته باشد بر اساس ذهنیات، سلیقه‌ها و پیش فرض‌های خود تحلیل نماید (هادی، ۱۳۸۸، ص ۴۱).

مفسر محوری به این معناست که متن و مؤلف از جای برمی‌خیزد و مفسر به جای آن می‌نشیند. در حقیقت هر کس خود را تأویل می‌کند نه متن و سخن مؤلف را و آنچه اهمیت دارد فهم مفسر از متن است (اعرافی، ۱۳۹۵، ص ۴۳).

مفسر محوران برخلاف متن محوران بر این باورند که یک متن به تنهایی و به خودی خود دارای معنای مستقلی نیست، بلکه مفسر در گفتگوی با متن به معنایی دست می‌یابد. از نظر آن‌ها خوانش خواننده متن ملاک فهم از متن است و آنچه مفسر از متن می‌فهمد معتبر است و چون در هر متنی معانی بالقوه‌ای نهفته است مفسر می‌تواند آن‌ها را به فعلیت رسانده و سلسله معانی را به متن ببخشد (نصری، ۱۳۹۱، ص ۱۰۸).

دیدگاه مفسر محوری

دیدگاه مفسر محوری نقش اصلی در تفسیر متون را به مفسر می‌دهد. البته در دیدگاه مفسر محوری، تقریر یکسانی وجود ندارد برخی رویکرد افراطی به نقش مفسر و خواننده در تفسیر متن دارند وعده‌ای رویکرد نسبتاً اعتدالی. برای نمونه، در رویکرد اعتدالی (هرمنوتیک فلسفی) فهم متن در پی امتزاج افق ذهنی مفسر و افق متن حاصل می‌شود؛ اما در رویکرد افراطی (ساختارشکنان)، هیچ نقشی برای عناصر اصلی تفسیر، یعنی مؤلف و حتی متن قائل نیست و مفسر بر اساس سنت‌ها، آداب و رسوم و ذهنیت‌های خود، معنای متن

را تولید می‌کند، از نظر مفسر محوران افراطی زبان دیگر ساختاری متشکل از واحدهای متقارن دال و مدلول نیست تا معنایی متعین وجود داشته باشد، بلکه باید متن را آغاز خواندن دانست و مؤلف را مخترعی که دیگر سودی ندارد، دانست که نتیجه آن ویران شدن دلالت معنایی و سویه کلام محوری متن است. بر اساس این رویکرد متن از نظر رتبه همشان با مفسر است و لزومی بر سازگاری مفسر با متن و اطاعت از آن نیست بلکه در نهایت این مفسر است که فعالانه خود را داخل متن می‌کند و معنای تفسیر شده را تبدیل به معنای خلق شده می‌کند (احمدی، ۱۳۹۳، ص ۲۰). بنابراین معنا امری از پیش تعیین شده نیست که ما آن را از قوانین حاکم بر متن دریابیم بلکه بر اساس کنش مفسر معنایی که ساخته ذهن اوست خلق می‌شود. لذا یکی از ارکان مهم این نگرش داشتن تفاسیر مختلف در یک متن و تکثر معنایی است چرا که فهم متن به لحاظ قلمرو نامحدود بوده و تعدد فهم امکان‌پذیر است؛ و رسیدن به معنای نهایی غیرممکن است زیرا مفسر دغدغه پیروی از روش خاصی را در باب فهم اثر نداشته و دست مخاطب در زمینه ادراک اثر گشوده است.

مؤلفه‌های مفسر محوری

هرمنوتیک فلسفی هایدگر و گادامر و مابعد او اعم از ساختارشکنان و نو پراگماتیسم زمینه‌ای فراهم آوردند که روش رایج و مقبول فهم متن دچار آسیب‌های جدی شود و به تبع آن، «معرفت دینی» با تأثیرپذیری از نظریات مطروحه توسط مفسر محوران، در ساحت‌های گوناگون با چالش‌هایی مواجه گردد (واعظی، ۱۳۹۹، صص ۷۰-۷۴). این آسیب ناشی از مؤلفه‌هایی در نگرش مفسر محوری است. منظور از مؤلفه عنصر یا اجزای تشکیل دهنده یک چیز که بدون داشتن آن‌ها نمی‌توانیم آن چیز را تجزیه و تحلیل کنیم، می‌باشد؛ که در ادامه به تعدادی از آن‌ها اشاره و مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم:

مؤلفه‌ها

مؤلفه‌هایی که دستاورد آن انکار فهم قرآن است عبارت‌اند از:

۱. اعتقاد به پدیدار بودن معنا

مفسر محوران بر این باورند که برای درک بی‌واسطه اشیا می‌بایست بازگشتی به خود اشیا صورت گیرد اما همان‌طور که هایدگر در کتاب خود تصریح می‌کند (هایدگر، ۱۳۷۷، ص ۷۰) پدیدارشناسی امکان دسترسی به حقیقت اشیا را ندارد بلکه فقط با ظهور آن‌ها سروکار دارد که این ظهور به نحوی معنا نیز خوانده می‌شود و مورد فهم قرار می‌گیرد؛ بنابراین معنا واقع‌نما و عینی نبوده بلکه بیشتر شبیحی از واقعیت است. تعریف پدیدارشناسی از حقیقت و واقعیت با تعریفی که مبانی کلامی و فلسفی اصول فقه از حقیقت و واقعیت ارائه می‌دهد متفاوت است. از دیدگاه پدیدارشناسی معنای فهم شده توسط مفسر همواره مطابق با واقع است درحالی‌که بر اساس مبانی اصول فقه واقعیت همان نفس‌الامر بوده و بر وجود انسان مبتنی نیست بلکه وجود انسان نیز جزئی از آن است و ملاک درستی و نادرستی فهم معنا، همان تطابق یا عدم تطابق معنای درک شده با واقعیت مزبور است نه اینکه معنای درک شده در هر حالتی معنای واقعی باشد. لذا در پدیدارشناسی واقعیت‌ها بیرون از موقعیت انسان را نشان نمی‌دهد و تنها شبیحی از آن است. (فیاضی، ۱۴۰۰، ص ۲۷۸)

۲. اعتقاد بر فرادستی و دم‌دستی بود معنا

از نگاه مفسر محوران موجودات در عالم به دودسته فرادستی و دم‌دستی تقسیم می‌شوند موجودات دم‌دستی به‌نوعی وارد جهان دازاین شده است ولی موجودات فرادستی در جهان دازاین^۱ وارد نشده و با آن برخوردی نداشته‌اند. اشیایی که در جهان دازاین وارد نشده

• دازاین یک مفهوم اساسی در کتاب معروف هایدگر، به نام هستی و زمان است. وی برای اشاره به تجربه «بودن» که مختص به انسان است، از این کلمه استفاده می‌کرده است. بدین معنی که دازاین یک شکل از بودن است. سیاوش جمادی در ترجمه کتاب هستی و زمان مارتین هایدگر، این واژه را به همان صورت دازاین استفاده می‌کند؛ اما در انتهای کتاب و در بخش واژه‌نامه آلمانی-انگلیسی-فارسی در ذیل مدخل «Dasein» معادل‌های فارسی «آنجا بودن» و «آنجا هستی» را می‌آورد. بابک احمدی، در کتاب خود «هایدگر و تاریخ هستی» در مورد واژه دازاین می‌نویسد: عنوانی است که هایدگر در مورد وجود انسان، همچون یگانه هستنده ای که می‌تواند به معنای هستی بیندیشد، به کار می‌برد.

• هستی و زمان، مارتین هایدگر، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی، ۱۳۸۹.

• هستی و زمان، مارتین هایدگر، ترجمه سیاوش جمادی، (ویراست دوم)، تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۹.

باشند فاقد هر نوع معنایی هستند و اگر بخواهند معنادار شوند بایستی وارد جهان دازاین شوند. هایدگر از معناداری هستی در جهان دازاین تعبیر به گشودگی انسان به سوی هستی (تفسیر) می‌کند؛ بنابراین معنایی که به اشیا دم‌دستی داده می‌شود به خود این اشیا وابسته نبوده بلکه وابسته به جهان دازاین است و به نوعی از کاربردها و غرض‌های دازاین متأثر می‌شود و این تأثیرپذیری از خصلت‌های دازاین هر یک به نوعی در انکار عینیت معنا دخیل می‌باشند (واعظی، ۱۳۹۹، صص ۱۶۰-۱۶۵).

۳. اعتقاد بر تاریخ‌مندی معنا

به باور مفسر محوران فهم به صورتی اجتناب‌ناپذیر، تاریخی است؛ زیرا دازاین (مفسر) هرگز از موقعیت تاریخی‌اش رهایی نمی‌یابد و پیش‌داوری‌های او با تاریخ و موقعیت شخصی‌اش گره خورده‌اند. اگرچه آغاز و انجام فهم در درون خود فرد است اما ریشه در گذشته‌ای دارد که مخلوق او نیست و به سوی آینده‌ای در حرکت است که بر آن کنترلی ندارد.^۱ پالمر، ۱۳۸۴، صص ۲۹۷-۳۰۵) بنابراین ما نمی‌توانیم خود را از قید صیوروت تاریخی رها سازیم و یا از آن فاصله بگیریم تا از این طریق گذشته را به موضوعی عینی برای خود بدل سازیم، ما همواره در متن تاریخ قرار داریم و آگاهی ما توسط یک تحول یا شدن تاریخی واقعی تعیین می‌گردد به همین دلیل این آگاهی از آزادی برخوردار نیست که خود را در موقعیت تسلط برگزیده قرار دهد (کوزنزهوی، ۱۳۹۰، صص ۴۱ و ۴۲). گادامر معتقد است ادعای دانش عینی معتبر مبتنی بر موقفی در ورای تاریخ است که بتوان از آن موقف به خود تاریخ نگریست ولی چنین موقفی در دسترس انسان نیست، بلکه انسان تاریخی همواره از موقفی در زمان و مکان می‌بیند و می‌فهمد از این رو نمی‌تواند فراتر از نسبیت تاریخ بایستد و دانشی به طور عینی و معتبر کسب کند (پالمر، ۱۳۸۴، ص ۱۹۵). به تعبیر هایدگر، انسان چون ماهی در آب است. آب ماده حیاتی برای ماهی است چنانکه هستی حیاتی‌ترین مقوله برای فهم انسان است. هستی‌ای که انسان بدان تعلق دارد خصلتی تاریخی، زمانی و مکانی دارد. موقعیت‌مند بودن انسان به زمان و مکان، در آگاهی و شناخت او به صورت مستقیم اثرگذار خواهد بود و فهم مطابق با واقع را دور از دسترس

قرار می‌دهد (منوچهری، ۱۳۹۱، ص ۵۵).

آقای شبستری نیز، تجربه تاریخی مفسر را ملاک فهم می‌داند و می‌گوید:

«برای اینکه بتوانیم متون گذشته را واقعی و بامعنا بدانیم باید این مقدمه را بپذیریم که ما با انسان‌های گذشته یک انسانیت مشترک داریم، باید بپذیریم که باوجود همه آن تاریخی که تجربه‌های ما و انسان‌های گذشته را متفاوت ساخته است، اما تجربه‌هایی پایدار به اصل و اساس انسانیت که میان ما و آن‌ها مشترک است» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، صص ۲۳ و ۲۴).

وی همچنین در نفی عینیت معنا می‌گوید:

«رفتن به دنبال عینیت و یقین آن‌طور که گذشتگان عمل می‌کردند، بی‌نتیجه شده و در همه زمینه‌ها جزمیت نداشتن بر تفکر بشر چیره شده است» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، صص ۱۷۲).

۴. اعتقاد بر دیالکتیکی بودن معنا

مفسر محوران یکی از ویژگی‌های فهم و معنا را دیالکتیکی بودن آن می‌دانند؛ یعنی فرایند تولید معنا به شکل دوطرفه است. از یک طرف با گزاره‌هایی که می‌بایست تفسیر شود روبه‌رو هستیم (مثل اندیشه‌ها، اعمال، متون و ...) و از طرف دیگر با مفسر یا مفسران مختلف مواجهیم؛ که با تعامل و دیالکتیک این دو عنصر معنا تولید می‌شود. از ویژگی‌های روند دیالکتیکی نفی‌کنندگی است یعنی حاصل این روند از پیش مشخص نیست و هیچ‌کس نمی‌داند که چه نتیجه‌ای از یک گفتگو به دست خواهد آمد، زیرا رسیدن به معنا دوجانبه بوده و به تفکر و ذهنیت مفسر یا مفسرانی بستگی دارد که درگیر تفسیر می‌شوند. گادامر در تبیین این ادعای دیالکتیکی خود از واژه «گفتگو»^۱ یا «مذاکره»^۲ نام می‌برد؛ یعنی فهم بر اساس پرسش مفسر از متن است و این پرسش برگرفته از ذهنیت مفسر است و چون ذهنیت هر مفسری با مفسر دیگر متفاوت است متن دارای معناهای بسیاری خواهد بود و

1. Dialogue

2. Negotiation

رسیدن به معنای عینی و مطابق با واقع در متن ممکن نخواهد بود. علاوه بر آن، چون رسیدن به معنای واقعی و عینی امکان‌پذیر نیست، ملاکی هم برای شناخت معنای معتبر از نامعتبر وجود ندارد و ممکن است مفهومی در این زمان واقعیت داشته باشد اما برای فرد دیگر و در زمان دیگری فاقد حقیقت باشد. در نتیجه می‌توان از هر اثر تفاسیر متنوعی ارائه نمود (واعظی، ۱۳۹۳، ص ۱۵۵).

شبستری نیز در این مورد چنین می‌نویسد: «در سایه مشترکات تاریخی و تجربه‌های پایدار از اصل و اساس انسانیت است که ما پرسش‌های خود را در پرسش‌های آن‌ها بازمی‌شناسیم و می‌توانیم پاسخ‌هایی را که آن‌ها دادند با پرسش‌های خودمان مرتبط یابیم و بدین گونه به فهم متن در زمان حال دست یابیم» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۳، صص ۲۳ و ۲۴).

۵. اعتقاد بر پیش ساختارهای حصول معنا

پیش ذهنیت شرط حصول به معناست و جدا کردن آن از انسان در رسیدن به معنا محال است. به همین دلیل معنا متعلق به فرایند فهم و تفسیر است نه آنکه مقدم از تفسیر موجود بوده و مستقل باشد. از نظر این اندیشمندان، هر مفسری به هنگام تفسیر، خالی‌الذهن نیست بلکه پیش داشت و فهمی قبلی در مورد موضوع دارد که تأثیر زیادی در فهم متن دارد. این پیش داشت‌ها به باور گادامر حاصل از دو چیز است:

۱. تاریخ اثرگذار: یعنی سخنان افراد پیش از مفسر در مورد متن، خواه ناخواه بر فهم مؤثر خواهد بود.

۲. سنت: گادامر معتقد است: ما در سنت زندگی کرده و از آن تأثیر می‌پذیریم و نمی‌توانیم از سنت بیرون یابیم و به آن به عنوان «ابژه» نگاه نماییم و حتی زمانی که از سنت هم خارج شویم و در مقابل دیدگاه‌های رایج بایستیم، باز هم از سنت تأثیر پذیرفته و بدون آن نمی‌توان مدعی رسیدن به معنای کامل شد، بلکه تنها وجهی از حقیقت برای ما کشف می‌شود، زیرا «فهم و معنا» لایه‌لایه بوده و وصول به معنای غایی و حصول آن بدون داشتن پیش داشت‌های مختلف غیر ممکن است. همچنین چون در هر جامعه‌ای سنتی خاص وجود دارد، این تنوع سنت‌ها موجب تنوع پیش داشت‌ها و تنوع پیش داشت‌ها موجب تنوع

قرائت از آن موضوع یا متن می‌شود پس معنای متن به حسب تنوع جوامع مختلف متفاوت می‌شود؛ بنابراین نمی‌توان از فهم عینی متن بر اساس قصد مؤلف سخن گفت. گادامر در این باره می‌نویسد: «هر عصری باید متنی را که به او منتقل شده است بر طریقه خاص خویش بفهمد زیرا آن متن به تمام سنتی تعلق دارد که محتوای آن، مردمان عصر را به خود جلب کرده است و بر پایه محتوای آن سنت می‌خواهند خود را بفهمند معنای واقعی یک متن آن گونه که برای مفسر به سخن درمی‌آید به پیشامدهای ذهنی مؤلف و مخاطبان اولیه توقف و بستگی ندارد» (واعظی، ۱۳۹۳، ص ۱۶۱).

بنابراین «فهم عینی» به معنای «درک مطابق با واقع» امکان‌پذیر نیست (پالمر، ۱۳۸۴، ص ۲۰). گادامر نه تنها از عینیت‌گرایی ناخرسند است بلکه از ذهنیت‌گرایی محض نیز به خوبی یاد نمی‌کند. به باور وی، باید با دقت تمام به گزینه گفت‌وگو و مواجهه متن و مفسر توجه نمود زیرا هر قدر پرسشگری مفسر در محوطه متن، ما را به سمت ذهنیت‌گرایی بکشاند، ما را به سوی عینیت‌گرایی نزدیک می‌کند، هر چند هیچ گاه به آن نخواهیم نرسید (حسین زاده، ۱۳۸۰، ص ۱۷).

در میان روشنفکران سروش نیز بر این باور بود که پیش‌فرض‌ها نقش مهمی در فهم متون دارد. وی در این باره می‌نویسد:

«ما همواره در فهم متون دینی و در تفسیر آن‌ها، از انتظارت و پیش‌فرض‌هایی کمک می‌گیریم و چون هیچ تفسیری بدون تکیه بر پیش‌فرض ممکن نیست و چون این سؤالات و پیش‌فرض‌ها از بیرون دین می‌آید و بیرون دین متغیر و سیال است بنابراین معانی که در پرتو آن‌ها تولید می‌شود متنوع و متحول خواهند بود و رسیدن به معنای واقعی غیرقابل دسترس است» (سروش، ۱۳۷۳، ص ۳۷۰).

۵. اعتقاد بر امتزاج افق‌ها

دستیابی به معنا فقط از طریق گفتگو، محاوره و دیالوگ و تعامل میان افق‌های دوگانه امکان‌پذیر خواهد شد و رسالت هرمنوتیک، ورود به دیالوگ و گفتگو با متن است و زبان که سنتزی پایدار بین افق گذشته و افق حال است درواقع عمل فهم را تسهیل می‌کند و

شرط حصول فهم و معنا به حلقوی بودن دیالکتیک میان افق مفسر و متن وابسته است؛ یعنی معنای اولیه متن بر اساس پیش ساختار فهم حاصل می‌شود و سپس در چند حرکت رفت و برگشتی از سوی متن و مفسر معنای متن تعدیل شده و متوقف می‌گردد و این توقف دقیقاً همان لحظه‌ای است که فهم متن و وجود معنا برای مفسر حاصل شده است. امتزاج افق گذشته و حال نه تنها مستلزم شکل‌گیری افق جدید است بلکه باعث گسترش افق موجود نیز هست، زیرا عناصر جدیدی را وارد کرده و برخی از عناصر را از چرخه فهم خارج می‌نماید. به همین دلیل دیگر رسیدن به معنای واقعی غیرممکن است (احمدی، ۱۳۸۷، ص ۲۰۳ - ۲۲۱).

آقای شبستری هم دیدگاه مشابهی در این مورد داشته و چنین بیان می‌کنند: «وقتی مفسر در یک افق تاریخی متفاوت با افق تاریخی پدیدآورنده متن زندگی کند و تجربه‌های آن دو از خود و از جهان متفاوت باشد باید معنای متن در افق تاریخی مفسر به گونه‌ای ترجمه شود واضح است که این ترجمه، ترجمه از یک زبان به زبان دیگر نیست؛ ترجمه تجربه‌ها به تجربه‌هاست» (شبستری، ۱۳۷۹، ص ۲۹).

۶. اعتقاد بر کاربردی بودن معنا

از دیدگاه مفسر محوران هر تفسیری با توجه به زمان حال و موقعیت و علاقه مفسر صورت می‌پذیرد. درواقع ما با چنین پرسشی مواجهیم که:

«این کار یا این اثر چه معنایی برای من می‌دهد و چه کاربردی در زندگی من داشته و قرار است چه مشکلی را از زندگی من برطرف نماید؟ لازمه کاربردهای متفاوت یعنی تغییر در معنا و تفسیر متن، یعنی ما دیگر نمی‌توانیم از متون، معانی عینی برداشت نماییم و فهم را بازسازی معنای گذشته بدانیم» (هولاب، ۱۳۷۵، ص ۹۱).

برای مثال کاربرد آموزه‌های کتاب قرآن در زمان حال بسیار متفاوت از برداشت‌های تاریخی و الهیاتی آن است زیرا فهم مفسر از متن بر اساس کاربرد آن در موقعیت کنونی صورت می‌پذیرد (قائمی نیا، ۱۳۸۹، ص ۳۱).

۷. اعتقاد بر عدم فهم مراد مؤلف

مفسر محوران به استقلال معنای متن از مؤلف گرایش داشته، ذهنیت و مراد مؤلف را نادیده گرفته و هدف تفسیر را فهم مراد مؤلف نمی‌دانند، مؤلفی که اثری خلق می‌کند مفسر معین آن نیست. مؤلف به عنوان یک مفسر، اقتداری بر شخصی که اثر به او رسیده است، نداشته و معنایی که مؤلف به عنوان خواننده به اثر خویش می‌دهد نمی‌تواند معیار قرار گیرد بلکه یگانه معیار تفسیر، همان معنای خلق شده توسط مفسر از متن است. از نظر این افراد معنایی مستقل از خواننده وجود ندارد و هر خواننده‌ای در مواجهه با متن، معنایی در افق ذهنی‌اش ظهور می‌یابد که مستقل از معنای مورد قصد مؤلف است بنابراین اعتقاد به «یگانه تفسیر صحیح»، گمان باطلی است. زیرا معنا، تجلی ذهنیت مؤلف نیست بلکه گفت‌وگویی میان مفسر و متن است (واعظی، ۱۳۹۹، صص ۹۰-۱۰۰)، بنابراین رسیدن به فهم عینی مطابق با قصد مؤلف ناممکن است و معیار پذیری صدق و کذب فهم متون هم منتفی است (احمدی، ۱۳۸۹، صص ۲۰۳-۲۱۵).

سروش نیز دیدگاهی این چنین دارد وی معتقد است: «اگر مفسر به این مطلب آگاه باشد که متن مستقل از نیت و مراد مؤلف معنا می‌دهد هیچ وقت به راحتی افراد را به گمراهی متهم نمی‌کند. البته منظور از متن صرفاً متن مکتوب نیست، بلکه مقصود، نظامی از نهادها یا نشانه‌هاست. آشکار شدن یک واقعیت از طریق سنبل‌ها بر آدمی، هرمنوتیکی را برای ما به میان می‌آورد. درواقع ما در اینجا نه به فهم مطلق بلکه به فهم معمول می‌رسیم که پلورالیسم برای آن اجتناب‌ناپذیر است.» (سروش، ۱۳۷۶، مجله کیان، شماره ۴۰، ص ۱۷، ۱۳۷۶)

همچنین وی می‌نویسد: «محدودیت‌های ساختاری در متن وجود دارد که تحمل هر معنایی را ندارد؛ اما درعین حال و ضرورتاً معنای واحدی هم وجود ندارد. در عالم متن چیزی به معنای انطباق با نیت مؤلف وجود ندارد و مؤلفی که زبان را برای استفاده از معنا انتخاب می‌کند یکی از معناهایش را خودش فهمیده است و الا معانی دیگری هم برای آن متن وجود دارد» (سروش، ۱۳۷۶، مجله کیان، شماره ۴۰، ص ۱۷).

بررسی و نقد

در این قسمت از نوشتار ابتدا اشکالات مؤلفه‌ها را تبیین نموده و سپس به بیان آسیب‌های آن می‌پردازیم.

۱. وجود یک گزاره کامل از یک مؤلف آگاه و جدی، دلیلی بر وجود عینیت در معنای نهایی متن است که وظیفه اصلی خواننده کشف آن است و انکار آن مانند انکار دلالت الفاظ بر معانی خاص خود، انکار یک امر بدیهی و وجدانی خواهد بود. چنانچه اریک هرش می‌گوید: «رسالت اصلی هرمنوتیک یافتن روشی است که بتوان با آن نیت اصلی یا معنای راستین را بازساخت» (احمدی، ۱۳۹۰، ص ۵۹۶)، بنابراین، برخلاف تعبیر عده‌ای از مفسر محوران، «عبارات آبستن معانی‌اند، نه گرسنه معانی و حکیم آن‌ها را همچون شکم‌هایی سیر می‌بیند و نه مثل دهان‌هایی باز» (سروش، ۱۳۷۳، ص ۲۸۶).

۲. بدون تردید وجود برخی پیش دانسته‌ها برای فهم متن ضروری است و هیچ شکی در آن‌ها نیست، چنانچه عالمان تفسیر متون اسلامی لزوم اطلاع از دانش‌هایی، همچون صرف و نحو و فقه و اصول فقه و رجال و درایه را برای مفسر لازم انگاشته‌اند؛ اما طریقیّت این سخنان به سمت تکثر و نسبیت معنایی متن یا پایان‌ناپذیری فهم و درنهایت عدم دست‌یابی به عینیت معنا قابل قبول نیست.

۳. گادامر در حالی استفاده از فضای تاریخی و سنتی متأثر از عوامل متنوعی همچون تجربه را برای تفسیر همه متون جایز می‌داند که بسیاری از عوامل تاریخ‌ساز و شکل‌دهنده سنت و فرهنگ اجتماعی، همچون تجربه، در طول سالیان متمادی، باطل شده‌اند. آیا گادامر می‌تواند تضمین کند که تجربیات معاصر که دستاویزی برای تفسیر هستند، در سالیان بعد باطل نشوند؟ اگر پاسخ گادامر این باشد که ما چاره‌ای غیر تمسک به این عوامل نداریم و قهراً مبتلا به استفاده از چنین عوامل دچار تغییر هستیم، باید سخن از تعطیل فهم یقینی و افتادن در مسیر از پیش تعیین شده سنت بود که نتیجه آن این است که عملیات فهم دچار انحراف از پیش بنیاد است و در نتیجه، امکان فهم عینی اصلاً وجود نخواهد داشت.

۴. گادامر عملیات فهم را محصول آمیختگی افق معنایی متن و مفسر می‌داند و افق

معنایی مفسر را متأثر از شرایط تاریخی. حال اگر با متنی مواجه گردیدیم که دارای تاریخ اثر نباشد و قبل از مفسر، کسی درباره اش سخنی نگفته باشد و از سوی دیگر، سنتی هم که در موقعیت مفسر است، درباره آن اثر ساکت باشد، آیا گادامر درباره چنین موقعیتی طرح داشته و می تواند از خود دفاع کند؟ مطالعات صورت گرفته توسط دانشمندان نشان می دهد که گادامر در این زمینه نتوانسته دفاع متقن و قابل قبولی از دیدگاه خود داشته باشد بنابراین نباید گفت که فهم متن همواره وابسته به سنت و یا تاریخ سابق بر فهم است و اگر چنین بگوییم در چنین مواردی باید معتقد به عدم حصول فهم باشیم (غفاری، مجله معرفت، ش ۲۶، ۱۳۸۹).

۵. وجود فاصله تاریخی نمی تواند دلیلی برانکار معنای عینی متن باشد؛ زیرا امکان عبور از موانع تاریخی فهم برای رسیدن به معنای عینی ممکن است. مفسران اسلامی معتقدند علی رغم فاصله زمانی میان عصر نزول و عصر تفسیر فهم عینی امکان پذیر است (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، ص ۷۲-۷۵)؛ زیرا اولاً می توان دگرگونی های زبانی را در گذر زمانی ردیابی کرد و چنین نیست که وجود این فاصله زمانی فهم معانی لغات و متون را با مشکل جدی مواجه کند و ظهور لفظی کلام در مقابل معنایی که خداوند اراده نموده و مخاطبان اولیه درک کرده اند قرار گیرد و ثانیاً برخی قرائن فهم قرآن از طریق احادیث و نقل های تاریخی و اسباب نزول آیه ها که به دست ما رسیده، فهم عینی آن ها را از ورای فاصله تاریخی امکان پذیر ساخته است برخی هرمنوتیک های کلاسیک نظیر شلایرماخر و دیلتا نیز بر این مسئله تأکید داشته بر این باورند که می توان از هرمنوتیک به عنوان ابزاری کارآمد برای عبور از فاصله های تاریخی و رسیدن به فهم عینی از طریق پدیده های تاریخی نائل آمد (واعظی، ۱۳۹۳، ص ۲۱۸).

۶. رکن اصلی فهم را باید به گونه ای تعیین کرد که بر اساس آن بتوان عینیت معنا در جریان فهم را تضمین نمود و تنها عاملی که می تواند چنین نقشی را ایفا کند مؤلف و نیت او است؛ و سایر ارکان فهم یا در تغییرند و یا امکان تغییر در آن ها وجود دارد. عینیت به دنبال معنایی ثابت و تغییرناپذیر می گردد و معنای ثابت نیازمند پایگاه ثابت و مستقر است

که این پایگاه ثابت همان آگاهی از نیت مؤلف است. تعدادی از اندیشمندان غربی در این مورد تصریح می‌کنند که اگر معنا را به آگاهی مفسر نسبت دهیم روشن است که باید از عینیت و تغییرناپذیر بودن معنا صرف‌نظر کنیم پس تنها راه چاره آن است که معنا و این نیت را در آگاهی و نیت مؤلف جستجو کنیم زیرا معنا امری است که یک‌بار و برای همیشه با توجه و التفات متکلم تعیین می‌یابد (سعیدی روشن، ۱۳۸۶، ص ۱۷۲-۱۷۶).

۷. اعتقاد شبستری مبنی بر اینکه، اگرچه باید در پی آن چیزی بود که پدیدآورنده متن در پی آن است اما این حقیقت را باید درک کرد که گذشت زمان و حوادث تاریخی بین ما و پیشینیان فاصله انداخته، لذا تجربه‌های ما با گذشتگان متفاوت است. سؤالی که بر اساس سخنان آقای شبستری به وجود می‌آید این است که چگونه می‌توان ملاک فهم متن را مراد مؤلف دانست و به دنبال نیت جدی مؤلف بود و درعین حال تجربه مفسران را نیز ملاک قرار دارد؟ و چگونه می‌توان این انحراف را پذیرفت که مفسر به جای اینکه خود متن را به سخن درآورد و برای پرسش‌ها و پیش دانسته‌های خود از متن تأییدیه بگیرد و متن را بر آن تطبیق کند تجربه‌های مفسر را اصل قرار دهد و آن را عاملی مهم برای فهم قلمداد نماید.

آسیب‌ها

سخنان مفسر‌محوران در انکار فهم عینی و مطابق با واقع باعث بروز آسیب‌هایی در فهم و تفسیر می‌شود که به مواردی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. نادیده گرفتن نقش مؤلف در رسیدن به معنا

مبنای اندیشه مفسر‌محوران و نظریات متأثر از آن مبنی بر استقلال متن و معنای آن از مؤلف باهدف تفسیر که بر محوریت معنا بر اساس قصد مؤلف است مخالف است؛ زیرا بر مبنای نظر مفسر‌محوران معنای اثر در ظرف آگاهی‌های مفسر و افق معنایی او به سخن درمی‌آید و قبل از قرائت متن معنایی تبلور ندارد و واقعه معنا پس از تعامل افق ذهن مفسر و متن، پا به عرصه وجود گذاشته و متولد می‌شود. ازاین‌رو هیچ عینیتی برای متن نمی‌توان در نظر

گرفت. این در حالی است که بر اساس مبانی تفسیر متون دینی، هدف و حکمت ابداع زبان چیزی جز محوریت نیت مؤلف نیست که بر اساس فطرت انسانی و به منظور ارتباط با سایر افراد جامعه و به منظور انتقال مفاهیم صورت گرفته است. در ورای هر متنی، مؤلفی قرار دارد که برای القای قصد خود، مطالبی را بر اساس شیوه عقلا و در قالب متن در اختیار انسان قرار داده است. لذا تفهیم معنا و تفاهم آن به دیگران به قصد انتقال نیت مؤلف متن صورت می‌گیرد بنابراین با نادیده گرفتن قصد مؤلف هیچ‌گاه هدف مزبور یعنی فهمیدن مقصود دیگران محقق نمی‌گردد. از طرف دیگر هرگاه شخصی لب به سخن می‌گشاید به طور طبیعی و فطری و ارتکازی درصدد است که مفهومی را به مخاطب انتقال دهد و به همین دلیل است که هر مؤلفی اصرار دارد که سخن یا نوشته‌اش درست فهمیده شود و اگر مخاطب در فهم آن اشتباه کند مؤلف واکنش نشان داده به مخاطب اعتراض می‌کند. به همین دلیل هدف اول در فهم متن فهم مراد مؤلف است و معیار فهم درست مطابقت آن فهم با قصد مؤلف است؛ و مفسر تعیین‌کننده معنای متن نیست بلکه همه معنا از آن مؤلف است و ماهیت تفسیر متون دینی بازتولید پیام‌هایی است که مؤلف برای تعالی انسان نازل کرده است نه معنا بخشیدن به متن (سعیدی روشن، ۱۳۸۶، ص ۴۳۱) بر این اساس فهم عینی لازمه جدایی‌ناپذیر متون دینی است و عینیت و ثبات به گونه‌ای ملازم بافهم و تفهیم است که اگر مفسر در مقام تفسیر درصدد کشف نیت مؤلف باشد، فهم او می‌تواند مطابق با واقع بوده باشد و به راحتی آن را به متن نسبت دهد.

۲. نادیده گرفتن روش عقلا در فهم متن

در نزد عقلا زبان به مجموعه‌ای از نشانه‌ها و ابزاری در دست گوینده و نویسنده برای ارتباط با دیگران از طریق بیان مقصود و تفهیم مراد به دیگران اطلاق می‌گردد و نقشی در پدید آوردن معنا و یا انکار معنای عینی متن ندارد زیرا هر زبانی، دارای سه شاخصه: لفظ، معنی و محکی است و کارکرد عمده آن نیز، حکایت‌گری و تصویرگری ذهنی از جهان و تفکرات خویش است. البته ممکن است این حکایت‌گری مطابق با واقع باشد و ممکن هم هست که مطابق با واقع نباشد. در حقیقت ما زبان را برای بیان آن چیزی به کار می‌گیریم

که آن چیز مقدم بر زبان است و در ذهن ما وجود داشته و حاضر است. به همین دلیل عقلا به زبان اعتماد نموده و آن را به گونه‌ای انکارناپذیر، باز نمود یک امر حقیقی می‌شمارند و حکایت‌گری آن از معانی را، نه بر اساس قراردادهای شخصی، بلکه بر اساس قراردادهای نوعی و عقلایی می‌دانند که وظیفه آن، بازنمایی و تصویرگری واقعیت بیرونی است. بنابراین، حکایت‌گری آن تعیین داشته و ثابت و غیر سیال و عینی است (لاریجانی، ۱۳۹۸، ص ۱۳۰). از نظر عقلا عدم تعیین معنا اقتضا می‌کند که اصلاً معنایی در ذهن متکلم یا مؤلف وجود نداشته باشد و مؤلف بدون هر گونه قصدی تنها یک سری از الفاظ را پشت سر هم آورده باشد. در این صورت کلام متکلم یا متن نویسنده‌ای، علاوه بر عدم تعیین معنا، عقلانیت مؤلف و یا گوینده کلام نیز زیر سؤال می‌رود و کار وی غیر عقلانی جلوه می‌کند؛ بنابراین یا باید وجود معنا را در ذهن مؤلف منکر شد یا عینیت معنا در متن را پذیرفت. بر این اساس باید این نکته را پذیرفت که هر کلامی دارای یک معنای مرکزی ثابت و عینی است که در قالب قراردادهای زبانی که بین عقلا وجود دارد پذیرفته شده و انجام می‌گیرد و جنبه خصوصی ندارد به عبارت دیگر الفاظ قبل از وضع فاقد هر گونه معنا هستند و در فرآیند وضع لباس معنا را بر تن می‌پوشند و سپس با تکرار این کلام در معنای موضوع له، رابطه‌ای بین آن دو ایجاد می‌شود به طوری که با تصور لفظ، آن معنا نیز در ذهن متصور می‌شود. استعمال لفظ و مفاهمه از طریق همین الفاظی که حاوی معنا شده‌اند صورت می‌گیرد و شارع مقدس نیز الفاظ و عبارات را در همان معنای موضوع استعمال کرده و با انسان‌ها سخن می‌گوید؛ بنابراین در ذهن هر مؤلف یا متکلم عاقل و عالم به وضع کلمات معنایی ویژه‌ای وجود دارد که او تلاش می‌کند تا برای تفهیم آن‌ها به مخاطب، الفاظی صحیح و مطابق وضع‌گزینش و استعمال کند حتی در صورت نیاز با آوردن قرائنی، معنای متعین را معین می‌نماید. تا آنچه مدنظر خودش است را به خواننده منتقل نماید. البته ممکن است که با تمام این اوصاف خواننده یا مفسر متن معانی متعددی را بیان نماید اما این معانی متعدد فهم معنای متن نیست بلکه تحمیل معنا بر متن است. این در حالی است که به اذعان اکثر مفسران مسلمان، خواننده و مفسر نقش گیرنده معنا از متن را دارا است نه اینکه سازنده معنا

متن و یا تحمیل کننده بر آن باشد. (لاریجانی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۱)

۳. مخالفت با مبانی قرآن

مبنای مفسر محوران مبنی برانکار فهم عینی در مورد تفسیر متون دینی و به ویژه قرآن قابل پذیرش نبوده و مخالف با مبانی تفسیر قرآن می‌دانند؛ زیرا فهم متون دینی امری ثابت و تغییرناپذیر است و برحسب ذهنیت مفسر و مقتضیات فهم و افق تاریخی او تغییر نمی‌کند (لاریجانی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۱). مبنای شارح در قرآن، بیان گزاره‌های واقع‌نماست. به گونه‌ای

که از طریق امور حقیقی محسوس، حقایق غیبی را تبیین می‌کند:

«سَنُرِيهِمْ ءَايَاتَنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ» (سوره فصلت: آیه

(۵۳)

انسان نیز به عنوان مخاطب قرآن، ظرفیت لازم برای دستیابی به حقایق قرآن را دارد و خداوند بر اساس این ظرفیت او را موظف می‌کند که در آیات قرآن بی‌اندیشد:

«كِتَابٌ اَنْزَلْنَاهُ اِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّدُبُرِوَاٰيَاتِهِ» (سوره صاد: آیه ۲۹)

استدلال‌های قرآنی نیز بر مبنای براهین عقلی است و برهان‌های عقلی ثابت و تغییرناپذیرند و موجب جزم و یقین می‌شوند؛ بنابراین عینیت‌گرایی یکی از مهم‌ترین مبانی تفسیر قرآن است و هر کلامی دارای یک معنای مرکزی ثابت و عینی است که در قالب قراردادهای زبانی که بین عقلا وجود دارد پذیرفته شده و انجام می‌گیرد و جنبه خصوصی ندارد؛ به عبارت دیگر الفاظ قبل از وضع فاقد هرگونه معنا هستند و در فرآیند وضع لباس معنا را برتن می‌پوشند و سپس با تکرار این کلام در معنای موضوع له، رابطه‌ای بین آن دو ایجاد می‌شود به طوری که با تصور لفظ، آن معنا نیز در ذهن متصور می‌شود. استعمال لفظ و مفاهمه از طریق همین الفاظی که حاوی معنا شده‌اند صورت می‌گیرد و شارح مقدس نیز الفاظ و عبارات را در همان معنای موضوع استعمال کرده و با انسان‌ها سخن می‌گوید. از نظر مفسران اسلامی ادراکات حقیقی واقعیت‌های نفس‌الامری در ذهن هستند که حقیقی بودن آن‌ها به لحاظ مطابقت آن‌ها با واقعیت خارجی و نفس‌الامر است و اگر مطابق با واقع نباشد غیر معتبر است و تغییر در شرایط زمانی و مکانی تأثیر در مطابقت با واقع و عدم

مطابقت ندارد (طباطبائی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۴) علامه مطهری عینیت را به معنای حقیقت و حقیقت را به معنای مطابقت با واقعیت دانسته‌اند که هم‌ردیف با واژه «صدق» و «صحیح» است یعنی اگر بگوییم مطلبی حقیقی است یعنی مطابق واقع است و اگر بگوییم خطاست یعنی مطابق با واقع نیست (کرجی، ۱۳۵۸، ص ۱۱۱) ایشان تصور از عینیت را مستلزم سه امر می‌دانند: اول: واقعیتی در ورای ادراکات موجود باشد دوم: دستیابی به فهم مطابق با واقع ممکن باشد سوم: فهم و ادراک مطابق با واقع ثابت باشد. اگر هر یک از این سه امر ممکن نباشد ادراک مطابق با واقع ممکن نیست یعنی فهم به مقتضای خاص ذهن بشر است و مطابق با واقع و نفس الامر نیست و این همان چیزی است که مدنظر مفسر محوران است. (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۶، ص ۲۱۳)

۴. خلط بحث میان ادراک اعتباری و حقیقی

نفی عینیت در فهم و ادراکات حقیقی مردود و صرفاً در خصوص امور مادی است نه علم و ادراک، زیرا علم و ادراک مجرد از ماده است و تغییر و تحول مادی در آن راه ندارد. از نظر علامه نیز، تغییر و عدم عینیت مخصوص یک سلسله ویژه‌ای از معلومات و اعترافات است که مطابق خارجی آن‌ها از اجزاء اجتماعی است که خودمان به وجود می‌آوریم و ناچار با تغییراتی که خودمان در اجزا و شرایط اجتماعی ایجاد می‌کنیم، ادراکات ویژه آن‌ها نیز تغییر می‌پذیرد اما یک سلسله ادراکات که مطابق آن‌ها خارج از ظرفیت اجتماع است و با فرض وجود و عدم انسان و یا هر جانور زنده اجتماعی، وسعت تحقق وجود دارد یعنی بود و نبود حیوان مدرک در واقعیت آن‌ها مؤثر نیست آن‌ها با اختلاف محیط زندگی و تربیت، اختلاف پیدا نمی‌کنند؛ بنابراین از نظر علامه طباطبائی گونه‌ای از نسبیت در فهم متن پذیرفتنی است اما آن مربوط به فهم و ادراک اعتباری است نه فهم و ادراک حقیقی و اگر این نسبیت در فهم و ادراک حقیقی اتفاق بیفتد صحیح نیست. (طباطبائی، ۱۳۸۶، صص ۳۶۴-۳۶۵)

۵. نادیده گرفتن مبانی زبان‌شناسی قرآن

مبانی زبان‌شناسی قرآن بر اساس سیره عقلا است که ثابت و تغییرناپذیر بوده و موجب قطعیت و یقین می‌شود و روند فهم آن، حکمت و موعظه و جدال احسن که معرفت آفرین و به‌دوراز هرگونه ابهام است استوار است.^۱ علاوه بر آن مبنای شارع در کتاب خود، قرآن، بیان عبارت‌های حقیقی و واقع‌نماست. به‌طوری‌که از راه امور حقیقی محسوس، حقایق غیبی را تبیین می‌کند:

«سُرِّیْهِمْ ءَايَاتُنَا فِی الْاَفَاقِ وَ فِی اَنْفُسِهِمْ حَتّٰی یَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ» (سوره فصلت: آیه ۵۳).

به‌زودی نشانه‌های خود را در آسمان‌ها و در جان‌هایشان به آن‌ها نشان می‌دهیم تا برای آن‌ها روشن شود که او (خدا) حق است.

انسان نیز که مخاطب آیات قرآن است، از ظرفیت لازم برای رسیدن به حقایق قرآن برخوردار است و خداوند بر اساس این ظرفیت او را مکلف به تدبر و تفکر در آیات قرآن می‌نماید:

«کِتَابٌ اَنْزَلْنَاهُ اِلَیْكَ مُبَارَكٌ لِّدُبُرِوَآیَاتِهِ» (سوره صاد: آیه ۲۹).

کتاب مبارکی است که برای تو فرستادیم تا مردم در آن تدبر نمایند.

این فرمان خدا مبنی بر اندیشه در جهان و آیاتش، دلالت بر وجود معنای عینی در متن است که خداوند همگان را به درک آن فراخوانده ست.

البته این نکته را باید توجه داشت که ثبات مدالیل آیات وحی به معنای عدم تعالی معرفت انسان نسبت به آیات قرآن نیست؛ بلکه با تعالی نفس و گذر از مراتب آن، معرفت انسان نسبت به قرآن عمیق‌تر شده و حقایق بیشتری از بواطن قرآن برای او بروز و ظهور می‌یابد. چنانچه امام علی (ع) می‌فرماید: «اِنَّ الْقُرْآنَ ظَاهِرُهُ اَنِیقٌ وَ بَاطِنُهُ عَمِیقٌ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸).

آیه الله جوادی آملی نیز در این مورد چنین بیان نموده است: «علم چون از سنخ وجود

۱. امام باقر (ع) در این باره می‌فرماید: «فمن زعم أن کتاب الله مبهم فقد هلك و اهلك» هرکس گمان کند کتاب خدا مبهم است، هم خود هلاک شده و هم دیگران را هلاک کرده است.

است و حقیقت وجود مشکک است، حتی در مراحل تجردی آن، دارای شدت و ضعف است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ص ۴۵۶).

یعنی اندیشه و تفکرات آدمی تکامل‌پذیر است ولی تکامل‌پذیری علم به این معنا نیست که امکان فهم ثابت از حقایق وجود ندارد.

۶. تعمیم بی‌حد و حصر تأثیر پیش‌فرض‌ها در فهم

وجود پیش‌فرض‌ها اگرچه در حصول فهم به صورت فی‌الجمله قابل‌انکار نیست اما به صورت بالجمله و در همه علوم نمی‌توانیم آن را بپذیریم. برای مثال در حوزه ادراکات حقیقی بدون داشتن تصورات بسیط نمی‌توان به فهم تصورات مرکب و پیچیده رسید بنابراین برای فهم هر متنی پیش‌فرض‌های بسیط تصویری و تصدیقی لازم و ضروری است اما چنان نیست که هیچ فهمی بدون پیش‌فرض حاصل نشود چنانچه در فهم‌های بسیط و تصورات حسی، ما بدون هیچ پیش‌فرضی به فهم می‌رسیم همین‌طور در تصوراتی که از علوم حضوری داریم داشتن پیش‌فرض ضرورتی ندارد در بدیهیات تصدیقات اولیه مانند امتناع اجتماع نقیضین هیچ‌گونه پیش‌فهمی نیاز نیست؛ بنابراین چنین نیست که همیشه و در مورد همه فهم‌ها ما به پیش‌دانسته نیاز داشته باشیم، زیرا چنین تصویری باعث نسبیت در فهم می‌شود. نسبیت در فهم یعنی حقیقت عینی واحدی وجود ندارد مگر اینکه فهمی از نظر کسی حقیقت دانسته شود. علامه طباطبائی معتقد است کسانی که به ثبات در ادراک معتقد نیستند به ناچار به اندیشه خود که فهم و ادراک مطلق است باور دارند. ایشان نفی عینیت را صرفاً در امور مادی می‌پذیرد نه در مورد علم و ادراک، زیرا در علم و ادراک تغییرمندی راه ندارد. از نظر علامه حتی دانشمندانی که به تحول اندیشه قائل هستند نیز به این مطلب واقف‌اند و می‌دانند که می‌توانند مقصود خود را به دیگران بفهمانند و دیگران نیز مقصود او را بفهمند بنابراین عینیت ثبات ملازم بافهم است و سلب عینیت و ثبات ملازم با اثبات عینیت و ثبات است (طباطبائی، ۱۳۸۶، ص ۳۳۱).

از نظر علامه جعفری نیز فهم در خلأ صورت نمی‌گیرد و انسان در فرایند فهم، منفعل محض نیست. علامه جعفری در مورد نقش انسان در فهم هستی، او را هم بازیگر و هم

تماشاگر می‌داند و می‌گوید:

«بازیگری انسان به این معناست که دریای معرفت هستی وقتی بخواهد به ظرف وجود ما وارد شود، از کانال‌هایی عبور می‌کند که آنجا به‌طور محسوس و نامحسوس دست‌کاری می‌شوند»

از نظر علامه جعفری هایدگر و گادامر تأثیر پیش‌فرض‌ها در فهم را مطلق و کنترل‌ناپذیر می‌داند، درحالی‌که انسان مطلقاً اسیر پیش‌فرض‌های خود نیست و توان کنترل و نقد آن‌ها را دارد. وی در مورد دستیابی به واقعیت عینی می‌گوید:

«هرچند ما در درک حقایق هم بازیگر و هم تماشاگریم، یعنی گاه واقعیات را مطابق خواسته و ذهنیت خود ادراک می‌کنیم؛ اما برخی حقایق به‌گونه‌ای هستند که از بازیگری ما می‌کاهند و بازیگری انسان موجب انکار آن‌ها نمی‌شود» (جعفری، ۱۳۸۷، صص ۱۸۰-۱۹۰).

بنابراین پیش‌فرض‌ها نقش مطلق و اجتناب‌ناپذیر ندارند بلکه انسان قادر است آن‌ها را مدیریت کند و به نقد آن‌ها بپردازد و آن‌ها را باطل کند. همه تلاش بشر برای این است که معارف خود را نقد کند تا آن‌ها را استحکام بخشد.

۷. انکار وجود معیار در فهم

بر اساس قواعد زبان اگرچه می‌توان به رشته واحدی از واژه‌ها معانی مختلفی را نسبت داد، اما اگر مفسران در مورد این معانی متعدد با یکدیگر اختلاف نظر پیدا کنند تنها راه حل اختلاف نظر آنان رجوع به قصد و نیت مؤلف اصلی به عنوان بهترین تعیین‌گر معنا می‌تواند تفسیر را معتبر سازد و اگر رجوع به این بهترین معنا نباشد لاجرم می‌بایست رجوع به معنای مورد نظر مفسری باشد که جای مؤلف را غصب کرده است و چنین امری باعث پریشانی معانی و عدم تعیین آن می‌شود. چراکه پیش‌تر تنها یک مؤلف وجود داشت اما اکنون تعداد کثیری مؤلف جایگزین آن شده است و فهم این مؤلف‌ها سیال و متغیر است و دیگر چیزی به نام پیام متن یا معنای معین وجود ندارد تا به وسیله آن جلوی سوء فهم و نادرستی درک گرفته شود؛ بنابراین فهم برتر درجایی قابل تصور است که بتوان از طریق معیارهای مشخص

معنایی معین را که هرگز تغییر نمی‌کند، پیش‌بینی نمود. نشانه این سخن سلب‌های بی‌انتهایی است که در طول تاریخ همواره در مورد یک متن انجام می‌گیرد. این سلب‌ها دلیلی بر آن است که هر متنی یک قلمرو معنایی خاص و ویژه‌ای دارد که دائماً با او ثابت می‌ماند و تا این معنا به دست نیاید، فهم متن صورت نگرفته است و در نتیجه تفاهمی هم واقع نخواهد شد در نصوص دینی فهم برتر که همان مطابقت فهم با مراد مؤلف است قابل حصول است، اما در مفسر محوری به دلیل نبود معیار برای فهم درست از نادرست، فهم برتر جایگاهی ندارد، زیرا معنای متن بر اساس افق ذهنی مفسر صورت می‌گیرد؛ و چون افق ذهنی هر فردی با دیگری تفاوت دارد این امر باعث تكثر معنایی می‌گردد.^۱

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه بیان شد می‌توان گفت:

۱. مفسر محوران با طرح پدیدارشناسی، نوعی نسبیّت در فهم متون را به رسمیت می‌شناسند. در حالی که مفسران اسلامی به دنبال معیار و روشی برای تضمین صحت تفاسیر هستند تا به «معنای اصلی» دست یابند؛ همان چیزی که گادامر اساساً وجودش را باور ندارد.

۲. از نظر مفسران قرآن تنها یک فهم درست وجود دارد که همان فهم مطابق با قصد مؤلف است. این در حالی است که مفسر محوران فهم را سیال می‌داند و جایی برای معنای ثابت باقی نمی‌گذارند.

۳. مفسر محوران حقیقت را نه تطابق ذهن و عین بلکه سازگاری معارف در نظر می‌گیرد که این امر منجر به نسبی‌گرایی و حتی ایدئالیسم می‌شود.

۴. مفسران اسلامی با پذیرش امکان فهم عینی و مطابق واقع، به دنبال روش دست‌یابی به نیت مؤلف هستند و معتقدند که قواعدی برای تمیز فهم درست از نادرست وجود دارد؛ اما در مفسر محوری این امکان مورد تردید قرار گرفته است؛ زیرا وجود اموری همچون زمینه‌ی تاریخی و پیش‌فرض‌ها مانع از آن است که فهمی را به عنوان ادراک مطابق واقع

۱. ر.ک: عرب صالحی، محمد، دلالت متون دینی از نگاه نواعتزالیان، صص ۲۷-۳۵

تلقى کنیم. از این رو مسئله‌ی عینیت فهم، مهم‌ترین چالش مفسر محوری است.

۵- مفسران اسلامی تأثیر عناصری چون تاریخ‌مندی و دیالکتیکی بودن را در فهم متن این انکار نمی‌کنند اما آنچه مفسران اسلامی بر آن تأکید دارند این است که این عوامل نباید ماهیت تفسیر را در بازتولیدی بودن آن عوض کنند با پذیرش بازتولیدی بودن تفسیر همه این عناصر در چارچوب پذیرفته‌شده زبان‌شناختی تحلیل می‌شود و تنها در این صورت است که مفسر می‌تواند ادعا کند که تفسیر او مطابق با واقع است.

۶. در تفکر مفسر محور حقیقت، همان وجود یا هستی دازاین است که آشکار می‌شود و به فهم درمی‌آید بر این اساس هرگونه فهمی که برای انسان حاصل می‌شود حقیقی و درست و معتبر است و سخن گفتن از فهم نادرست و نامعتبر بی‌معناست هر انسانی با توجه به زمان مکان و شرایطی که در آن واقع شده است موقعیت هرمنوتیکی ویژه‌ای دارد و بر اساس موقعیت هرمنوتیکی خود فهمی از امور مختلف خواهد داشت که متفاوت از فهم سایر افراد است.

۷. برخلاف دیدگاه مفسر محور، از نظر عقلا، ظواهر الفاظ حجیت دارد و الفاظ تابع وضع لغوی و قواعد عقلایی محاوره می‌باشند و اگر هر انسانی بر اساس آن سخن بگوید برای همه قابل فهم خواهد بود. در وضع لغوی لفظ به‌عنوان دال و نقطه مقابل آن مدلول یا همان معنایی است که مؤلف قصد نموده است؛ و مخاطب یا گوینده می‌بایست در محدوده آن به تفهیم و تفاهم پردازد در سیره عقلا، رسیدن به مقصود مؤلف میسر است، زیرا الفاظ برای معانی واقعی وضع شده و اراده و ذهنیت هیچ فردی به‌عنوان شرط یا جز، در تغییر و تحول آن تأثیری ندارد.

منابع

- قرآن کریم، مترجم: محمد مهدی فولادوند، دارالقرآن کریم، قم، چاپ بیستم، ۱۳۷۳.
احمدی، بابک. (۱۳۹۳). *آفرینش و آزادی*، چاپ هشتم، گام نو. تهران.
اعرافی، علیرضا. (۱۳۹۵). *هرمنوتیک*، تحقیق علی بخشی، چاپ اول، انتشارات موسسه فرهنگی هنری اشراق و عرفان، تهران.

انوری، حسن. (۱۳۸۷). *فرهنگ بزرگ سخن*، جلد سه، چاپ پنجم، انتشارات سخن، تهران.
پالمر، ریچارد. (۱۳۸۴). *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، چاپ اول، هرمس، تهران.

جعفری، محمد تقی. (۱۳۹۸). *مولوی و جهان‌بینی‌ها*، چاپ دوازدهم، موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، قم.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). *رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)*، چاپ سوم، مرکز، قم.
حاجی، محمد علی. (بی‌تا). *آسیب‌شناسی تربیت دینی آسیب‌شناسی تربیت دینی در حیطه فردی از منظر نهج البلاغه*.

حسین‌زاده، محمد. (۱۳۸۰). *مبانی معرفت دینی*، چاپ اول، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.

دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۳). *لغت‌نامه دهخدا*، چاپ پنجم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۸۳). *المفردات فی غریب القرآن*، جلد یک، چاپ سوم، داوودی، صفوان عدنان (مصحح). دار الشامیه. بیروت.

رضایی اصفهانی، محمد علی. (۱۳۸۷). *منطق تفسیر قرآن*، چاپ دوم، جامعه المصطفی العالمیه، قم.
زرکشی، بدرالدین محمد. (۱۴۱۰). *البرهان فی علوم القرآن*، چاپ اول، دار المعرفه، بیروت.
سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۳). *قبض و بسط تئوریک شریعت*، چاپ دوم، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران.

سروش. عبدالکریم. (۱۳۷۶). *حقانیت، عقلانیت هدایت، مجله کیان*، شماره ۴۰.
سعیدی روشن، محمد باقر. (بی‌تا). *تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن*، چاپ اول، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.

طباطبائی محمد حسین. (۱۳۸۶). *قرآن در اسلام*، چاپ سوم، بوستان کتاب قم.
عرب صالحی، محمد. (۱۳۹۱). *تأثیر هرمنوتیک و مبانی آن بر مباحث اصول فقه*، مجله حقوق اسلامی، شماره ۳۴، سال ۱۳۹۱؛ ص ۱۳۹-۱۶۵.

عمید، حسن. (۱۳۷۴). *فرهنگ عمید*، جلد یک، چاپ سوم، انتشارات امیرکبیر، تهران.
فراهیدی، خلیل بن احمد عمر بن تمیم ابو عبدالرحمن. (۱۴۰۹). *العین*، چاپ دوم، مؤسسه دار الهجرة، قم.

فیاضی، مسعود. (۱۴۰۰). *اصول فقه و نقد هرمنوتیک فلسفی*، چاپ اول، انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم.

فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵). *قاموس المحيط*، جلد چهار و یازده، چاپ چهارم، دار الکتب العلمیه، بیروت.

قائمی نیا، علیرضا. (۱۳۸۹). راز متن، *فصلنامه هفت آسمان*، شماره ۸، سال ۱۳۸۹، ص ۲۳۵-۲۵۲. کوزنزهوی، دیوید. (۱۳۷۱). *حلقه انتقادی*، ترجمه مراد فرهادپور، چاپ اول، انتشارات گیل، تهران.

لاریجانی، محمدصادق. (۱۳۷۰). معرفت دینی، چاپ اول، انتشارات مرکز، تهران. مجتهد شبستری. محمد. (۱۳۷۹). *هرمنوتیک کتاب و سنت*، چاپ چهارم، انتشارات طرح نو، تهران ۱۳۷۹.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۱۴). *بحارالانوار*، چاپ دوم، موسسه الوفاء، بیروت. مختاری، محمدحسین. (۱۳۹۱). *حلقه مطالعاتی متن*، چاپ اول، انتشارات مرتضی، تهران. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۷). *فلسفه تاریخ (فلسفه تاریخ در قرآن)*، جلد یک، چاپ یازدهم، انتشارات صدرا، قم.

نصری، عبد الله. (۱۳۹۱). راز متن: هرمنوتیک، قرائت‌پذیری متن و منطق فهم دین، چاپ دو، انتشارات سروش، تهران.

هادی، قربانعلی. (۱۳۸۸). *نقد مبانی هرمنوتیکی نظریه قرائت‌های مختلف از دین*، چاپ اول، نشر المصطفی، قم.

هایدگر، مارتین. (۱۳۸۸). *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی بوده، چاپ سوم، انتشارات ققنوس، تهران.

هولاب، رابرت، یورگن هابرماس. (۱۳۷۵). *نقد در حوزه عمومی*، ترجمه حسین بشریه، چاپ اول، تهران، نشر نی، سال ۱۳۷۵، ص ۳۰۴-۳۰۸.

هوی، دیوید کوزنز. (۱۳۷۸). *حلقه انتقادی*، ترجمه مراد فرهادپور، چاپ سوم، انتشارات روشنگران، تهران.

واعظی، احمد. (۱۳۹۹). *نظریه تفسیر متن*، چاپ دوم، نشر پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم. (۱۳۹۳). *درآمدی بر هرمنوتیک*، چاپ هفتم، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم.



بررسی تفصیلی معنای اطلاق در ولایت مطلقه فقیه

احسان منیعی * دانشجوی دکتری رشته انقلاب اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی (ره)، تهران، ایران.

چکیده

اشتراک لفظی واژه اطلاق در ادبیات، حقوق و فقه، موجب برداشت‌های نادرستی در فهم عبارت ولایت مطلقه فقیه شده است. در این مقاله ضمن ارائه تبیین صحیح اصطلاحات متشابه، به بررسی وظایف و شئون فقیه جامع‌الشرایط، در عصر غیبت پرداخته می‌شود تا از رهگذر آن، کمیت و کیفیت اختیارات وی در بستر عقل و شرع مورد واکاوی قرار داده شود و نتیجه می‌گیریم که گستردگی حیطه اختیارات فقیه در امور اجرایی و حکومت‌داری، جزء لوازم عقلی حاکمیت به شمار رفته و اساساً این اختیارات فراوان، به‌عنوان ابزاری برای تحقق اهداف و وظایف حکومت می‌باشد که عدم وجود آن، نهاد حکومت را به عنصری بی‌ثمر و بی‌خاصیت تبدیل می‌کند.

کلیدواژه‌ها: ولایت مطلقه فقیه، مطلقه، فقیه، دیکتاتوری، اختیارات، وظایف، امورحسبیه، قانون اساسی، مصلحت.

مقدمه

ولایت فقیه که حق ویژه فقها در رابطه با کشورداری و حکومت بر جامعه دینی تعریف می‌شود به‌عنوان طرحی برای حکمرانی در دوران غیبت حضرت حجت (عج)، در طی سده‌های اخیر با رویکردهای مختلفی همراه بوده است. گفتمان ولایت فقیه به‌عنوان هسته اصلی نظام جمهوری اسلامی از ابتدا تاکنون از زوایای مختلف محل انتقادات علمی گوناگون قرار گرفته و نیاز فراوانی به توسعه و گسترش فعالیت‌های علمی و پژوهشی در راستای پاسخگویی به شبهات و ترویج گسترده آن در سطوح گوناگون جامعه احساس می‌شود. همچنین مبحث ولایت فقیه به‌عنوان موضوعی میان‌رشته‌ای و فراگیر که از پیچیدگی‌های خاصی برخوردار است را نمی‌توان به بهانه‌ی تکراری بودن، یا در اولویت نبودن از اهمیت آن کاسته، بلکه به نظر می‌رسد با توجه به رویگردانی گسترده مردم جهان از فلسفه‌ها و مکاتب سیاسی دنیای غرب و عطش شدید آن‌ها جهت فهم و درک نظام سیاسی اسلام؛ معرفی دوگانه‌ی تلفیق‌شده‌ی اسلام- سیاست و ثمره‌ی آن (ولایت فقیه) به‌عنوان رکن اصلی جامعه الهی، ضروری به نظر می‌رسد.

علاوه بر این اصلی‌ترین میدان نزاع در موضوع ولایت فقیه نیز، بحث دایره اختیارات و وظایف فقیه می‌باشد که وجه اصلی اختلافات علما و فقها از ابتدای دوران غیبت کبری بوده و با شکل‌گیری انقلاب اسلامی، بستری جدید برای رویارویی عینی نظریه‌پردازان دینی با مسائل و مشکلات حکومت‌داری فراهم کرده است.

یکی از سؤالات مهم در فلسفه سیاسی جمهوری اسلامی ایران که به‌عنوان یک شبهه رایج تبدیل شده است، معنای واژه اطلاق در عبارت «ولایت مطلقه فقیه» - در اصل ۵۷ قانون اساسی - می‌باشد و اینکه این واژه چه گستره و حدی از اختیارات و وظایف را برای فقیه جامع‌الشرایط ثابت می‌کند. آیا محدوده اختیارات فقیه جامع‌الشرایط و قلمرو ولایت وی، مقید به حدود و ضوابط خاصی می‌باشد یا اینکه در همه‌ی حوزه‌های حکومتی و مطلق احکام دین حق تصرف و ولایت دارد؟ آیا حیطه اختیارات وی صرفاً در ناحیه احکام اولی و ثانوی دوران دارد یا شامل احکام حکومتی و ولایی نیز می‌شوند؟ این موضوع که محل اصلی نزاع در این مقاله می‌باشد، منشأ توهم بسیاری از دانشمندان معاصر شده است

به‌طوری‌که فکر می‌کنند واژه اطلاق^۱ موجود در این عبارت، گویای شباهت حکومت اسلامی با حکومت‌های دیکتاتوری و یا نسخه‌بدل حکومت بی‌مبالات سکولار می‌باشد. این افراد با تلقی نادرست از این واژه، ولی فقیه را بالاتر از خود دین و قوانین شریعت پنداشتند و در مقام نقد چنین مطلبی قرار گرفته‌اند.

ما در این مقاله، در مقام پاسخگویی به این مسئله، با تنظیم سه بخش، در ابتدا ضمن تبیین صحیح واژه ولایت و کاربرد عرفی و اصطلاحی آن، فهم نادرست برخی از محققین را از این مطلب مورد خدشه قرار می‌دهیم. در بخش دوم ضمن پردازش معنای واژه «مطلقه» به‌حسب معنای لغوی و اصطلاحی آن در حقوق اساسی و فقه، به طرح نزاع مذکور خواهیم پرداخت و در ادامه با بیان ۸ گفتار ذیل این بخش، درصدد نقد و بررسی اشکال مزبور و پاسخ به چرایی گسترده‌گی اختیارات ولی فقیه جامع‌الشرایط بر خواهیم آمد. ازجمله مباحثی که در نقد دیدگاه استبدادی بودن ولایت مطلقه فقیه بدان اشاره خواهیم کرد، بحث تناسب اهداف و وظایف با اختیارات است. همچنین بررسی عنصر مصلحت به‌عنوان مدار اصلی احکام حکومتی و تأثیرگذاری اختیار مبنای انتخاب یا انتصاب در شکل‌دهی حیطه اختیارات فقیه نیز صورت خواهد گرفت. در ادامه ضمن اشاره به مبانی ولایت مطلقه از دیدگاه امام خمینی (ره) به پردازش این مطلب در قانون اساسی جمهوری اسلامی خواهیم پرداخت.

لازم به ذکر است پیش‌فرض‌های ما در این مقاله به‌قرار ذیل می‌باشند:

- ۱- عدم تفکیک اسلام، از سیاست مدنظر ما است.
- ۲- وجود یک اندیشه سیاسی کارآمد در اسلام.
- ۳- ولایت تکوینی، تشریعی و سیاسی پیامبر (ص) و ائمه اطهار (علیهم‌السلام).
- ۴- ضرورت تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت.

بخش اول: مفهوم ولایت

واژه ولایت علاوه بر معانی دوست، یاور و محبت (فیروزآبادی، قاموس المحيط، ج ۴، ص ۵۸۳) و، دلالت واضحی بر دو معنای «سلطنت و چیرگی» و «رهبری و حکومت» دارد

(همان، ص ۵۸۳؛ فیومی، احمد بن محمد بن علی المقری، مصباح المنیر، ج ۲، ص ۶۷۲؛ احمد بن فارس زکریا، معجم مقاییس اللغة، ج ۶، ص ۱۴۱؛ زبیدی، سید مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۲۰، ص ۳۱۰؛ بندر بیگی، محمد، المنجد فی الغه، ج ۲، ص ۲۲۳۰) تا جایی که برخی از اساس، سایر معانی را منکر شده‌اند و آن را صرفاً منحصر در سرپرستی و داشتن حق تصرف قلمداد کرده‌اند.

فُیْظَهْرُ مِنَ الْجَمِيعِ، أَنَّ التَّصَرَّفَ مَاخُوذٌ فِي مَفْهُومِ الْكَلِمَةِ. فما فی بعض الکلمات من تفسیر الولایه بخصوص المحبّه ممّا لا یمكن مساعدته علیه (منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامی، ج ۱، ص ۵۵؛ حسینی طهرانی، سید محمدحسین، ولایت فقیه در حکومت اسلام، ج ۱، ص ۱۴-۳۰).

علامه امینی در کتاب شریف الغدیر ضمن شمردن معانی مختلف واژه ولایت و اشاره به مشترک معنوی بودن این واژه، موضوع له آن را اولویت در تصرف می‌داند و بیان می‌دارد که معانی دیگر نسبت به آن سنجیده می‌شوند. (همان، ص ۱۴-۳۰؛ امینی، عبد الحسین، الغدیر، ج ۱، ص ۳۷۰)

در این گفتار نیز منظور ما از این واژه همین معنای زمامداری، حکومت‌داری و سرپرستی جامعه اسلامی می‌باشد؛ اما متأسفانه بعضی از محققین معاصر با غفلت از استعمالات مختلف و عدم توجه به معنای لغوی آن، از اساس منکر استفاده از واژه ولایت توسط فقهای سده‌های گذشته در معنای کشورداری و زمامداری سیاسی شده است و کاربرد آن را صرفاً در مورد امور محجورین، مجنونین، غائبین، ایتم و می‌پندارد:

از نقطه نظر تاریخی نیز ولایت به مفهوم کشورداری به هیچ وجه در تاریخ فقه اسلامی مطرح نبوده است و این مطلب نزد احدی از فقهای شیعه و سنی مورد بررسی قرار نگرفته است که فقیه علاوه بر حق فتوا و قضا، بدان جهت که فقیه است، حق حاکمیت و رهبری بر کشور یا کشورهای جهان را داشته باشند.

دکتر حائری یزدی در کتاب حکمت و حکومت، ولایت را حق تصرف ولی امر در اموال و حقوق اختصاصی شخص مولی علیه معرفی می‌کند و با تبیین اقتضائات کشورداری

و حکومت، اساساً چنین مضمونی از ولایت را در مسائل جمعی و امور مملکتی تحقق‌ناپذیر می‌داند (حائری یزدی، مهدی، حکمت و حکومت، ص ۲۲۰).

شاید بتوان گفت ولایت که مفهوماً به سلب هرگونه حق تصرف از شخص مولی‌علیه و اختصاص آن به ولی امر تفسیر می‌شود، اصلاً در مسائل جمعی و امور مملکتی تحقق‌ناپذیر است زیرا ولایت یک رابطه قیومیت میان شخص ولی و شخص مولی‌علیه است و این رابطه میان شخص و جمع امکان‌پذیر نیست (همان، ص ۲۲۱).

لکن مخدوش بودن این سخن با مراجعه به آراء و اقوال فقهای شیعه در ادوار مختلف کاملاً واضح می‌شود و بسیار جای تعجب دارد که ایشان چگونه از کثرت استعمال این واژه در معنای حکومت‌داری و سیاست‌ورزی در کتب مختلف فقهی طی ادوار گوناگون تاریخ فقه چشم‌پوشی می‌کنند و با ملازم انگاشتن ولایت با قیومیت بر ایتمام و محجورین و اموال آنها و همچنین با ذکر مصادیق استعمالات این واژه در خصوص ولایت داشتن فقیه بر تجهیز و شستشوی اموال فاقد وصی و ولایت بر بردگان و...، به عدم ظرفیت استفاده این واژه در معنای مدیریت سیاسی و اجتماعی اشاره می‌کند غافل از آن‌که:

اولاً تفحص در آراء فقها طی قرون مختلف نشان می‌دهد که قیومیت، صرفاً به عنوان یکی از اقسام ولایت به شمار می‌رود (مجله حکومت اسلامی، شماره ۹، پاییز ۷۷، مفهوم ولایت فقهی، ص ۴۷) و در ابواب مختلف دیگر سایر اقسام اشاره شده است (همان، ص ۴۸ و ۴۹). لذا در نظر گرفتن نسبت تساوی بین این دو مفهوم نادرست می‌باشد.

ثانیاً مقتضای این دیدگاه این است که دلالت آیه شریفه «انما ولیکم الله و رسوله و الذین امنوا الذین یقیمون الصلاه و یوتون الزکاه و هم راکعون»، (مائده، آیه ۵۵) و همچنین حدیث متواتر «من کنت مولاه فهذا علی مولاه» (مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۳۷، ص ۱۸۱؛ موسوی نیشابوری، میر حامد حسین، عباقات الانوار فی امامه الائمه الاطهار، ج ۱، ص ۸؛ کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ج ۲، ترجمه صادق حسن زاده، ص ۱۴) را که به نظر قاطبه‌ی علما و فقهای شیعه در معنای سرپرستی جامعه‌ی اسلامی و اولویت در تصرف داشتن به کار می‌رود (طباطبائی، محمد حسین، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۶، ص

۱۳-۲۴) را نفی کنیم؛ در صورتی که بطلان آن کاملاً واضح است (همان). اگر این آیات و روایات پیامشان این است که امیر المومنین علی بن ابی طالب (علیه السلام) که سرپرست شما خدا و رسولش و امام علی (علیه السلام) است، واضح است که این مطلب برای فرزندگان و مومنان و ذوی العقول بیان شده است نه محجورین و مجانین (بهداروند، محمد مهدی، حکومت حکیمانه، ص ۸۸).

ثالثاً تتبع در استعمالات عرفی این واژه در کتب اصیل زبان عربی گواه این مدعا است که رایج‌ترین وجه استعمال واژه ولایت در همان معنای موردنظر یعنی سرپرستی جامعه و حکومت‌داری و زمامداری است. برای مثال ابن قتیه در کتاب الامامه و السیاسه واژه ولایت را برای معرفی حاکمان و خلفای بعد از عصر نبی (ص) برگزیده است (دینوری، ابن قتیه، الامامه و السیاسه، ج ۱، ص ۲۸؛ همان، ج ۲، ص ۳۹، ۷، ۱۴۱، ۱۴۲). او می‌گوید ولایت عمر بن خطاب، ولایت هشام بن عبدالملک، ولایت حجاج، ولایت ولید. طبری و ابن کثیر هم که از مورخان بزرگ به شمار می‌آیند در بررسی احوالات حکام مختلف و حوادث مربوط به دوره سلطنت هریک از آنها، مکرراً واژه ولایت را استفاده می‌کنند و می‌گویند ولایت مروان بن محمد، ولایت عبدالله بن عامر.

رابعاً جستجو در متون فقهی علمای سده‌های گذشته به‌خوبی نشان می‌دهد که در اندیشه فقهای ادوار مختلف، واژه ولایت علاوه بر معنای افتاء و قضاء در معنای سرپرستی و حکمرانی نیز استفاده شده است.

پذیرش ولایت در قضاء یا سیاست یا جمع‌آوری مالیات یا دستگیری ناتوان‌ها و محافظت از اطفال و مانند آن از جانب سلطان عادل یا نایب او نه‌تنها جائز است بلکه اولی نیز می‌باشد، زیرا نوعی یاری در نیکی و پرهیزکاری است. چه‌بسا خدمت به امام و امثال آن برای برخی از افراد جامعه وجوب عینی پیدا کند.

لذا با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان عدم صحت دیدگاه دکتر حائری را در این زمینه نتیجه قطعی گرفت.

بخش دوم: مفهوم اطلاق در ولایت مطلقه فقیه

اطلاق علاوه بر معنای لغوی آن که به معنای ارسال، شیوع، رها و بدون قید می‌باشد (جمعی از محققین، فرهنگ نامه اصول فقه، ص ۲۲۴)، دارای معانی فقهی و اصطلاحی^۱ نیز می‌باشد. در حقوق اساسی و علوم سیاسی استفاده از واژه اطلاق ذیل حکومت به معنای سلطنت مطلقه^۲ و حکومت خودکامه می‌باشد (لنگرودی، جعفر، مبسوط در ترمینولوژی علم حقوق، ج ۳، ص ۱۷۵۹) که در آن حوزه اختیارات حاکم، مشروط به حدود خاصی نیست و کاملاً شاکیه حکومت‌های دیکتاتوری را دارا می‌باشد که حاکم در مقام اجرا بنا به خواسته و میل خود تصمیم‌گیری می‌کند و مرجعی برای کنترل وی نمی‌کشد.

در تعریف حکومت‌های دیکتاتوری گفته شده است که دیکتاتوری عبارت است از به دست گرفتن اقتدار فوق قانون توسط رئیس دولت (همان، ص ۱۷۵۷؛ عالم، عبدالرحمن، بنیادهای علم سیاست، ص ۲۸۵).

به نظر می‌رسد تلقی نادرست عده‌ای از متفکرین معاصر از قید اطلاق و به تبع آن خدشه در حیطه اختیارات ولی فقیه، ناشی از چنین تعاریف و توضیحاتی باشد. اینان با گرفتار آمدن در دام اشتراک لفظ، با اخذ به معنای رایج در علم حقوق و سیاست، چنین پنداشته‌اند که دایره اختیارات ولی فقیه، فوق قوانین الهی است و با در نظر گرفتن حقوقی خاص برای ولی فقیه همچون حق طلاق همسران مردم، انحلال مجلس، تغییر شکل نظام و...، به تخطئه نظریه ولایت فقیه می‌پردازند. دکتر مهدی حائری در کتاب حکمت و حکومت می‌نویسد:

ولی امر، نه تنها بر اموال و نفوس مردم حق تصرف بالاستقلال دارد بلکه احکام و دستورات او بر فرامین الهی همچون نماز و روزه و حج و زکات برتر می‌باشد.^۳ ایشان در جای دیگر ضمن رد آرای فقهی مرحوم فاضل نراقی در مورد ولایت فقیه (همان، ص ۲۴۸) به حیطه اختیارات فقیه اشاره می‌کند و می‌گوید:

۱. اطلاق در علم اصول فقه: شمول مستفاد از لفظ به کمک مقدمات حکمت طوری تمامی افراد طبیعت را در بر بگیرد (فرهنگ نامه اصول فقه، ص ۲۲۴)

تنها فاضل نراقی کمتر از دو قرن پیش به ابتکار این نظریه پرداخت و شعاع حاکمیت و فرمانروایی فقیه را به سوی بی‌نهایت کشانید و فقیه را همچون خداوندگار روی زمین می‌داند (نراقی، مولی احمد، عوائد الایام، مندرج در کتاب رسائل فی ولایه الفقیه، ص ۲۶۷).

در این تفکر به استناد ولایت مطلقه که از نظر شرعی یک فتوای معتبر در قانون اساسی مطرح است، جایی برای آنکه مجلس بتواند به شکل مستقل به تصمیم‌گیری و تصویب مصوبات بپردازد و حتی در برابر نظر مخالف حاکم اسلامی به قانون‌گذاری اقدام نماید، نیست. چه اینکه با توجه به این مبنا، مجلس حق ورود به نهادهایی که مستقیماً تحت نظر رهبری قرار دارند را ندارد. سیطره این دیدگاه فقهی بر فقهای شورای نگهبان موجب آن گردید که منطقه ممنوعه گسترده‌ای برای تقنین و نظارت مجلس ترسیم شود و بسیاری از مصوبات مجلس مخالف شرع و قانون اساسی اعلام گردد (همان، ص ۳۸).

آیت‌الله منتظری با اشاره به گسترده بودن اختیارات ولی فقیه می‌گوید:

لفظ ولایت مطلقه چون موهم ولایت بی‌حد و حصر است، لفظ خوبی نیست و بوی استبداد می‌دهد، خواه ولایت از راه انتصاب باشد یا از راه انتخاب و یا از راه حسبه و قدر متیقن بودن آن و هرگز خداوند برای غیر معصوم جائز الخطا چنین ولایتی را قرار نمی‌دهد و مورد رضایت او هم نیست (منتظری، حسینعلی، نشریه پیام هاجر، شماره ۲۳۶، سال ۷۷، ص ۵۸).

نقد و بررسی

در این قسمت با بیان ۸ گفتار درصدد بررسی حیطه اختیارات ولی فقیه و نقد شبهه استبدادی و فرا دینی بودن حکومت ولایت فقیه هستیم.

گفتار اول: عدم امکان تحقق اشکال حتی برای ائمه اطهار (ع)

بی‌قید و شرط بودن حکومت ولی فقیه مطلبی است فاقد عقلانیت زیرا که چنین چیزی حتی برای خود نبی مکرم اسلام (ص) و ائمه طاهرین (ع) نیز ثابت نمی‌باشد چون که اعمال

ولایت آن‌ها و تصرفاتشان، در صورت عدم وجود ضرورت و مصلحت خاص، مقید به قیودی خاص و در چهارچوب احکام شریعت تعریف می‌شود. برای مثال، ائمه‌ی معصومین (ع) هرچند مجاز به تصرف در امور خصوصی مردم می‌باشند^۱ و لکن هیچ‌یک از آن‌ها نمی‌توانند و نباید مردم را بدون هیچ دلیل و مصلحت خاصی به انجام کارهای خلاف شرع امر کرده و یا آنان را از واجبات الهی منع کنند.^۲ لذا این محدودیت به طریق اولی برای فقیه ثابت می‌شود که اینک داعیه‌داران اصلی این نظریه نیز چنین ادعایی ندارند (عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی، ج ۱، ص ۱۲۶۹).

امام خمینی (ره) در جای دیگر در مورد جهاد ابتدایی می‌فرمایند: «ان للفقیه جمیع ما للامام (ع)، الا اذا قام الدلیل علیان الثابت له لیس من جهة ولايته و سلطنته بل لجهات شخصیه تشریفاً له او دل الدلیل علیان الشی الفلانی و ان کان من شئون الحکومه و السلطنه، لکن یختص بالامام و لا یتعدی منه، کما اشتهر ذلک فی الجهاد غیر الدفاعی» (موسوی خمینی، روح الله، صحیفه نور، ج ۱۹، ص ۲۳۷).

هر شأنی که برای امام است برای فقیه نیز همان است مگر اینکه ثابت شود که از ناحیه سلطنت و حکومت‌داری ایشان نبوده است بلکه از حقوق شخصی امام (ع) است یا اینکه اگر هم از ناحیه سلطنت امام (ع) است ثابت شود که ویژگی شخصی امام (ع) است مانند آنچه در مورد جهاد غیر دفاعی بین فقها مشهور است.

همچنین ایشان در تاریخ ۶۴/۸/۱ طی نامه‌ای به نمایندگان مجلس شورای اسلامی، ضمن اشاره به اظهارات مبهم برخی از نمایندگان در خصوص مقام رهبری، می‌گوید: لازم است عرض کنم آیات و روایاتی وارد شده است که مخصوص به معصومین است و فقها و علمای بزرگ اسلام در آن شرکت ندارند تا چه رسد به مثل اینجانب. هرچند فقهای

۱. آیت الله جوادی آملی در کتاب ولایت فقیه خویش می‌فرماید: ولایت به معنای سرپرستی به سه مورد تقسیم می‌شود: ۱- ولایت تکوینی ۲- ولایت بر تشریع (قانون گذاری) ۳- ولایت در تشریع. ولایت در تشریع نیز شامل ولایت بر محجورین و ولایت بر جامعه خردمندان می‌باشد. هر کدام از این سه قسم برای پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) ثابت می‌باشد لکن برای فقیه جامع‌الشرایط صرفاً مورد سوم یعنی ولایت در تشریع ثابت می‌باشد. عبدالله، جوادی آملی، ولایت فقیه ولایت فقاقت و عدالت، ص ۱۲۳

۲. به استثنای حالت تقیه و شرایط ضروری و امور دارای مصلحت.

جامع‌الشرایط از طرف معصومین نیابت در تمام امور شرعی، سیاسی و اجتماعی دارند و تولی امور در غیبت کبری به عهده‌ی آنان است، لیکن این امر غیر از ولایت کبری است که مخصوص معصومین است. تقاضای اینجانب این است که در صحبت‌هایی که می‌شود و پخش می‌گردد، ابهامی نباشد و مرزها جدا باشد (موسوی خمینی، روح الله، صحیفه نور، ج ۱۹، ص ۲۳۷).

گفتار دوم: تناسب وظایف و اختیارات

توجه به تفاوت وظایف و اختیارات فقیه و همچنین تناسب این دو با یکدیگر کمک شایانی به فهم این مسئله می‌کند. وظایف، اصطلاحاً به مسئولیت‌هایی گفته می‌شود که بر عهده موظف علیه نهاده شده است و او ملزم به انجام آن‌ها می‌باشد؛ به گونه‌ای که در صورت عدم اجرا سلب منصب صورت می‌گیرد (لک زایی، شریف، بررسی تطبیقی نظریه‌های ولایت فقیه، ص ۶۷). اختیارات به اموری گفته می‌شوند که توان و اراده شخص را ارزیابی می‌کند به طوری که این شخص می‌تواند اقداماتی را انجام دهد که دیگران حق آن را ندارند (همان، ص ۶۸) نکته مهم توجه به تناسب این دو عنوان با یکدیگر است؛ به این معنی که هرچه کمیت و کیفیت وظایف بیشتر باشد به تبع آن اختیارات بیشتری نیز باید برای (موظف علیه) در نظر گرفت. لذا حیطه اختیارات فقیه در زمان غیبت، تابع متغیری است از وظایفی که بر عهده وی نهاده شده است. در ادامه ضمن بیان وظایف و شئون فقیه در عصر غیبت، به توضیح معنای اطلاق خواهیم پرداخت.

وظایف و شئون فقیه در عصر غیبت

با تفحص گسترده در آثار و کتب فقهی گوناگون به این نتیجه می‌رسیم که می‌توان تمامی آراء فقه‌های سده‌های گذشته تاکنون را در سه نظریه و قالب کلی گنجاند.

۱- عده‌ای از فقیهان، حوزه وظایف فقیه در عصر غیبت را به سمت‌های افتاء و قضاء و امور

حسبه^۱ منحصر کرده‌اند.^۲ در مورد امور حسبه هم صرفاً قائل به جواز تصرف هستند (همان، ص ۴۲۳). و برای اینچنین اموری ولایتی قائل نیستند.^۳ منظور از افتاء و قضاء به ترتیب استنباط و بیان حکم شرعی بعد از درخواست مقلد و داوری و رفع خصومت با تکیه بر احکام شریعت می‌باشد (جمعی از محققین، فرهنگ نامه اصول فقه، ص ۱۲۳۱).

۲- گروه دوم همین ویژگی را دارند با این تفاوت که فقیه را در امور حسبه دارای ولایت می‌دانند. لکن ولایت عامه (مطلق) به معنای تشکیل حکومت، جهاد، دفاع، اجرای حدود، گرفتن خمس و زکات و... را برای ایشان ثابت نمی‌دانند (جمعی از محققین، فرهنگ نامه اصول فقه، ص ۱۲۳۱).^۴ علامه نائینی (ره) در زمره این گروه می‌باشد. تفاوت مجاز بودن به صرف تصرف با ولایت داشتن بر تصرف در این می‌باشد که در صورت اول وکیل فقیه و شخص منصوب از جانب او، پس از مرگ وی من عزل می‌شود، در حالی که در صورت دوم، با مرگ فقیه، وکیل و منصوب او من عزل نمی‌گردد (ارسطا، محمد جواد، مفهوم اطلاق در ولایت مطلقه فقیه، فصلنامه علمی پژوهشی علوم سیاسی، شماره ۲، ص ۷۲-۹۰).

۳- در برابر این دو دیدگاه، بسیاری از فقهای شیعه همچون علامه نراقی، محقق کرکی، شیخ محمدحسن نجفی، آیت‌الله بروجردی، امام خمینی (ره) و..... معتقدند که به لحاظشان حکومت‌داری، زمامداری و مدیریت اجتماعی، تفاوتی میان ائمه معصومین (ع) و ولی فقیه نیست بلکه تمام اختیاراتی که برای آنها از این حیث ثابت است، برای فقیهان نیز

۱. امور حسبه، اموری هستند که شارع مقدس به هیچ وجه راضی به ترک و اهمال آنها نمی‌باشد و حتماً امثال آنها در خارج باید محقق شود. (خویی، سید ابوالقاسم، التنقیح فی شرح عروه الوثقی، ج ۱، ص ۴۲۳؛ موسوی خمینی، روح الله، کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۶۵).

۲. ...بل الثابت للفقیه حسبما تستفاد من الروایات امران؛ نفوذ قضائیه و حجیه فتواه؛ و لیس له التصرف فی مال القصر او غیره مما هو من شئون الولاية الا انه فی الامر الحسبی. خویی. (سید ابوالقاسم، التنقیح فی شرح عروه الوثقی، ج ۱، ص ۴۲۴).

۳. البته به نظر می‌رسد آیت الله خویی در صدد نفی حکم وضعی می‌باشند لکن اجرای احکام الهی و نظام اجتماعی را به عنوان حکم تکلیفی در زمره وظایف ولی فقیه قرار می‌دهند. (خسروپناه، عبدالحسین، گفت‌وگو، ص ۲۴).

۴.ان ظاهرها ولاية السلطان علی من یرتفع الی الولی فتختص بالامور الحسبیه فلا تدل علی ولاية علی اقامه الجمعة و اجراء الحدود و اخذ الزکاه جبراً و نظم البلاد و ما یرجع الی الامور العامه. (شیخ انصاری، مرتضی، المکاسب، ج ۹، ص ۳۰۴-۳۰۵)

ثابت می‌شود^۱ البته در صورتی که ثابت شود وظیفه‌ای، صرفاً شأن خاص امام معصوم (ع) است در این حال توقف می‌کنیم و آن را برای فقیه، قابل اثبات نمی‌دانیم (موسوی خمینی، روح الله، کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۵۴-۶۵۵). لذا طبق این نظریه فقیه اختیار تشکیل حکومت، اجرای حدود، تعزیرات، قصاص و دیات، قضاوت، اقامه صلاه جمعه و عیدین، حکم به ثبوت اول ماه، حکم جهاد و صلح، تأسیس ادارات مختلف و ... را دارد (مؤمن قمی، محمد، الولایه الالهیه الاسلامیه، ج ۳، ص ۵۲۶-۵۷۳).

معنای اطلاق

در توضیح معنای اطلاق در عبارت «ولایت مطلقه فقیه»، باید گفت در دیدگاه سوم حیطه اختیارات فقیه، مقید به صرف جواز تصرف یا ولایت بر تصرف نشده است بلکه نسبت به دو دیدگاه قبلی اطلاق دارد^۲ و کلیه امور مرتبط با زمامداری و کشورداری را برای ولی فقیه جامع‌الشرایط ثابت می‌کند. در توضیح بیشتر می‌توان گفت که ولایت مطلقه فقیه در برابر ولایت محدود فقها که عده‌ای به آن قائل بودند، قرار دارد و فقیه می‌تواند از مطلق اختیاراتی که از جانب صاحب‌شریعت و مالک جهان برای او ثابت شده است در امور مربوط به مدیریت و ساماندهی اجتماعی استفاده کند و کاملاً مربوط به حیطه اجرا است نه اینکه بتواند احکام اسلام را تغییر دهد؛ البته فقیه جامع‌الشرایط این اختیار را دارد که در هنگام تراحم احکام اسلامی با یکدیگر، جهت حفظ مصلحت مردم و نظام اسلامی، اجرای برخی از احکام را برای اجرای احکام دینی مهم‌تر موقتاً تعطیل کند و اختیار او در اجرای احکام و تعطیل موقت اجرای برخی از احکام، مطلق است و شامل همه احکام گوناگون

۱. فللفقیه العادل جمیع ما للرسول و الائمه علیهم السلام؛ ممّا یرجع الحکومه و السیاسه و لا یعقل الفرق؛ لان الوالی - ای شخص کان - هو المجری لاحکام الشریعه و المقیم للحدود الالهیه و الآخذ للخراج و سائر الضرائب و المتصرف فیها بما هو صلاح المسلمین؛ (سبحانی، جعفر، تهذیب الاصول، تقریر درس‌های امام خمینی (ره)، ص ۵۱۹-۵۲۰؛ رحمان ستایش، محمد کاظم، الرسائل فی ولایه الفقیه، ص ۷۴۹، ۶۰۳، ۱۰۲-۷۵۴، جوادی آملی، عبدالله، ولایت فقیه ولایت فقاقت و عدالت، ص ۲۴۸)

۲. با توجه به همین مطلب است که معنای اضافی بودن اطلاق و تقیید فهمیده می‌شود؛ یعنی این دیدگاه نسبت به دو دیدگاه قبلی اطلاق دارد. (مشکینی، علی، اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها، ص ۲۴۷).

اسلام می‌شود (عبدالله، جوادی آملی، ولایت فقیه ولایت فقاها و عدالت، ص ۲۵۱؛ طاهری، حبیب الله، تحقیقی پیرامون ولایت فقیه، ص ۱۴-۱۵؛ خلخالی، سید محمد مهدی، حاکمیت در اسلام، ص ۵۹۸ به بعد؛ شاکرین، حمید رضا، رهبر و رهبری، ص ۳۵). با تأمل بیشتر به این مطلب پی می‌بریم که عدم تفاوت شئون حکومت‌داری حضرات معصومین (ع) با ولی فقیه جامع‌الشرایط در وجود همین اختیارات است که بدون شک از لوازم قطعی و عقلی سرپرستی جامعه به شمار می‌رود و نبود آن‌ها عملاً استمرار نظام و حکومت را با خلل و مشکلات زیادی مواجه می‌کند.

ولایت مطلقه فقیه بدین معنی است که دامنه اختیارات فقیه محدود به حد ضرورت و ناچاری نیست بلکه مطلق است و حتی جایی را هم که مساله به حد ضرورت و ناچاری نرسیده ولی دارای توجیه عقلی و عقلایی هست را هم نیز شامل می‌شود. مثلاً برای ساخت بزرگراه، پارک و دخالت در امور اجتماعی، طبق این دیدگاه ولی فقیه حق تصرف دارد.

اضافه شدن ولایت بر عنوان وصفی و تفسیر مطلقه به معنای نامحدود بودن، از نظر ادبی و اصطلاح فقهی، سازگار نیست. از این رو، اطلاق - در اینجا - در عنوان وصفی، محصور می‌باشد و این گونه اطلاق در عین تقیید و تقیید در عین اطلاق است و هرگز به معنای نامحدود بودن ولایت فقیه نیست. لذا این اطلاق، نسبی است و در چارچوب مقتضیات فقه و شریعت و مصالح امت، محدود می‌باشد و هرگونه تفسیری برای این اطلاق که برخلاف معنای یادشده باشد، حاکی از بی‌اطلاعی از مصطلحات فقهی و قواعد ادبی است (مصباح یزدی، محمد تقی، نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه، ص ۱۱۰؛ رحیم پور ازغدی، حسن، فقه و تئوری دولت، ص ۱۵۸-۱۶۰).

با توجه به تقریری که از این بحث ارائه شد واضح می‌شود که ولایت فقیه در عین اطلاق، مقید به قیود فراوان علمی و عملی می‌باشد که حفظ آن‌ها حدوداً و بقاء لازم است. به عبارتی دیگر فقیه تابع شخصیت دینی و فقهی خویش می‌باشد و جدای آن هیچ سمتی دیگر در جامعه ندارد و مثل افراد دیگر ملزم به اجرای فرامین فردی و اجتماعی دین می‌باشد.

همچنین با توجه به مباحث مطرح شده، عدم سنخیت و مشابهت آن با حکومت دیکتاتوری و فاشیسم، آشکار می شود و رویکرد خود محورانه و مبتنی بر هوی و هوس را برای فقیه نفی می شود بلکه ظرفیت مناسبی را برای فقیه فراهم می کند تا در بن بست ها و گره های کور جریان های مدیریتی، بتواند مصالح امت اسلام را تأمین نماید و آن را از منجلاب هلاکت نجات دهد.

تصرف در معنای امور حسبیه

نکته ای که در اینجا می توان به آن اشاره کرد، آن است که با توجه به مبنای فقهایی که حیطه اختیارات فقیه را در امور مربوط به افتاء، قضاء و حسبیه می دانند هم می توان شرعیت سرپرستی و حکومت داری فقیه بر جامعه را ثابت کرد بدین گونه که با تصرف در معنای امور حسبیه، قائل شویم که این امور صرفاً مربوط به سرپرستی ایتام و محجورین و دفن اموات بی وارث نمی شود بلکه اموری همچون نظم دادن به جامعه دینی، ایجاد امنیت برای مردم، دفاع و مقاومت در برابر دشمنان اسلام و حفظ بیضه اسلام در برابر خطرات و انحرافات نیز، از مواردی به شمار می آیند که شارع مقدس به هیچ وجه راضی به ترک و اهمال آن نیست و مؤکداً امثال آن را از شخص واجد شرایط، طلب کرده است.

آنچه از ولایات نوعیه را که عدم رضای شارع مقدس به اهمال آن، حتی در این زمینه هم، معلوم باشد، «وظائف حسبیه» نامیده، نیابت فقهایی عصر غیبت را در آن قدر متیقن و ثابت دانستیم حتی با عدم ثبوت نیابت عامه در جمیع مناصب؛ و چون عدم رضای شارع مقدس به اختلال نظام و ذهاب بیضه اسلام و بلکه اهمیت وظائف راجعه به حفظ و نظم ممالک اسلامیّه از تمام امور حسبیه از اوضح قطعیات است، لهذا ثبوت نیابت فقها و نواب عام عصر غیبت در اقامه وظائف مذکوره از قطعیات مذهب خواهد بود (نائینی، محمد حسین، تنبیه الامه و تنزیه المله، ص ۵۳).

این مطلب در کلمات بسیاری دیگر از فقهایی شیعه بدان اشاره و تصریح شده و مورد قبول واقع شده است برای مثال آیت الله میرزا جواد آقا تبریزی (ره) در حاشیه کتاب مکاسب بعد از خدشه در دلالت روایات مربوط به بحث ولایت فقیه و اثبات ولایت فقها در

افتاء، قضاء و امور حسبہ با اشاره به موارد امور حسبہ، امر حکومت‌داری و تنظیم بلاد مسلمین را از مهم‌ترین مصادیق آن به شمار می‌آورند:

...المعبرُ عنها بالأمور الحسبیه التي منها بل و أهمّها أمر تنظيم أمر بلاد المسلمين و تحصيل الأمن لها (تبریزی، جواد بن علی، إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، جلد ۳، ص ۴۴).

بعضی از فقهای ما قائل به این مطلب هستند که فقیه جامع‌الشرايط در زمان غیبت در تمامی امور نیابت دارد؛ و آن مطلبی که ما به آن اعتقاد داریم این است که فقیه جامع‌الشرايط ولایت در امور حسبہ دارد اما امور حسبہ به معنای وسیع آن. هر چیزی که دانسته شود مطلوب شارع می‌باشد و شارع برای انجام آن شخص خاصی را مشخص نکرده است جزء امور حسبہ محسوب می‌شود. از جمله مهم‌ترین آن‌ها اداره امور مملکت و آماده کردن نیروها برای دفاع از بلاد اسلامی می‌باشد.

همچنین آیت‌الله منتظری در ضمن مصاحبه‌ای، با اشاره به این مطلب می‌گویند: بزرگان، نوعاً برای امور حسبہ موارد جزئیة از قبیل تصرف در اموال ایتام و قاصرین و غائبین را به عنوان مثال ذکر می‌کنند و معمولاً ولایت فقیه را در این امور جزئیة زمین‌مانده منحصر می‌دانند در صورتی که به نظر می‌رسد حفظ کیان اسلام و مسلمین و مصالح عامه اجتماعی و حفظ ثغور و امنیت بلاد مسلمین به مراتب مهم‌تر از امور جزئیة می‌باشد و نمی‌توانیم بگوئیم شارع مقدس اسلام به تعطیل امور جزئیة نامبرده راضی نیست ولی نسبت به این قبیل امور مهمه اجتماعی عنایت ندارد (منتظری، حسینعلی، نشریه پیام هاجر، شماره ۲۳۶، سال ۷۷، ص ۵۷).

اگر تا دیروز، امور عامه در مواردی از قبیل حفظ و نگهداری اموال خردسالان بی‌سرپرست و یا بی‌خردان و نیز به الزام مردم به ادای حقوق یکدیگر و مانند آن‌ها خلاصه می‌شد، ولی اینک صدها نیاز اجتماعی وجود دارد که در عرصه‌های فرهنگی، اقتصادی و نظامی، دخالت دولت را می‌طلبد؛ مثلاً آیا هم‌اکنون هیچ دولتی می‌تواند نسبت به بهداشت عمومی و یا مبارزه با بیماری‌های واگیردار، بی‌تفاوت باشد؟ (سروش محلاتی، محمد، دین

و دولت در اندیشه اسلامی، ص ۵۰۳).

گفتار سوم: تناسب اهداف حکومت، با اختیارات ولی فقیه

بر مبنای یک نگرش عقلانی می‌توان، هدف و آرمان‌های حکومت را مؤلفه‌ای دیگر در تعیین محدوده اختیارات آن حکومت تلقی کرد به گونه‌ای که ارتباط مستقیمی بین آن‌ها برقرار باشد و رئیس کلی اختیارات را برای یک حکومت مشخص کند.

با مشاهده آثار فلاسفه سیاسی غرب متوجه می‌شویم که رویکرد آن‌ها به مقوله دولت^۱ و حکومت از دو حالت خارج نیست:

الف) با اصالت قائل شدن برای حکومت، آن را فی‌نفسه هدف و غایتی برتر تلقی می‌کنند و معتقد هستند که دولت، واحدی فوق مردم و عرضه‌کننده‌ی عالی‌ترین اراده‌های فرد می‌باشد (عالم، عبدالرحمن، بنیادهای علم سیاست، ص ۲۳۶).

ب) دولت و حکومت صرفاً به‌عنوان یک ابزار جهت تأمین نیازهای مادی مانند رفاه عمومی، صلح، نظم و امنیت تلقی می‌شود. این نوع نگاه غالباً مختص طرفداران دموکراسی و لیبرالیسم می‌باشد. برای مثال جان لاک معتقد بود هدف حکومت خیر عمومی یا خیر نوع بشر است (عالم عبدالرحمن، بنیادهای علم سیاست؛ ص ۲۳۶). آدام اسمیت دولت را دارای سه هدف بزرگ می‌پنداشت: نخست، حفظ دولت از تجاوز خارجی یا خشونت بین‌المللی دوم، حمایت از افراد در برابر بی‌عدالتی یا سرکوب از سوی اعضای دیگر جامعه؛ سوم، ایجاد و حفظ آثار خاص و نهادهای عمومی که هیچ فرد یا گروهی تمایل به ایجاد و حفظ آن‌ها ندارند. (عالم، عبدالرحمن، بنیادهای علم سیاست؛ ص ۲۳۹).

اما در اندیشه و تفکر اسلامی، دولت و حکومت نه فی‌نفسه هدف و غایت شمرده می‌شود و نه صرفاً به‌مثابه یک آلت و ابزار در جهت تأمین خواسته‌های دنیوی و مادی بشر تلقی می‌شود، بلکه حکومت اسلامی به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند از نیازهای معنوی، اخلاقی و سعادت اخروی مردم غفلت کند و آن را خارج از حیطه‌ی اهداف و آرمان‌های خویش به شمار آورد. بر مبنای همین نقش سازنده حکومت اسلامی در تحقق اهداف آرمان‌های دین

۱. دولت در اینجا به معنای حکومت است.

مبین اسلام است که تشکیل چنین حکومتی در راستای امر به معروف و نهی از منکر لازم شمرده شده است.

در یک نگرش کلی دولت اسلامی نسبت به امور زیر مسئولیت دارد (سروش محلاتی، محمد، دین و دولت در اندیشه اسلامی، ص ۵۰۱):

الف) انجام امور ضروری جامعه که هیچ فرد یا گروه خاصی، تعهدی برای انجام آن ندارد.

ب) هماهنگ‌سازی و جهت‌دهی به فعالیت‌های اقتصادی موجود کشور.

ج) نظم و امنیت به عنوان رکن اساسی زندگی اجتماعی.

د) دفاع و مقاومت در برابر تهاجم و نفوذ دشمنان مختلف.

موارد مذکور از یک سو ضرورت تشکیل حکومت و سویی دیگر، سرفصل‌های اصلی وظایف آن را مشخص می‌کند. با این توضیح که سازمان حکومت ناچار به داشتن اختیاراتی است که انجام وظایف فوق را برای وی ممکن باشد چرا که این اختیارات به مثابه ابزاری برای تحقق اهداف و وظایف می‌باشند. بر اساس این استدلال هر کس که ضرورت تشکیل حکومت اسلامی را تصدیق نماید لاجرم باید گستره اختیارات حاکم آن را نیز بپذیرد.

گفتار چهارم: توجه به عنصر مصلحت در حکومت‌داری

مصلحت در مقابل مفسده به معنای خیر، صلاح و منفعت می‌باشد یا آنچه باعث منفعت و سود می‌شود. مصالح معاش و معاد به معنای چیزهایی است که خیر و مصلحت دنیا و آخرت با آن توأم است (دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، ج ۱۲، ۱۸۵۴۱). جایگاه مهم این عنصر در فقه شیعه و اهل تسنن، بستری مناسب جهت پرداختن به مباحث گوناگون را فراهم کرده است. مکتب تشیع معتقد است که احکام الهی بر اساس مصالح و مفاسد واقعی جعل می‌شوند، به این معنا که احکام وجوبی و تحریمی به ترتیب هر کدام دارای مصالح و مفاسد عالیه‌ای هستند که قابل چشم‌پوشی نیست و در مقابل احکام مستحب و مکروه به ترتیب دارای مصالح و مفاسد کمتری هستند و مباحات نیز علی السویه می‌باشند. این

مضمون در روایات ما تصریح شده است. برای مثال در روایتی از امام رضا (ع) آمده است: ... اعلم رحمک الله أن الله تبارک وتعالی لم یُبح أکلاً ولا شرباً إلا ما فيه المنفعة والصلاح ولم یُحرّم إلا ما فيه الضرر والتلف والفساد (شیخ صدوق، علل الشرائع، ج ۱، ص ۵۹۲).

نامه‌ات به من رسید، در آن یادآور شده بودی که برخی از مسلمانان، گمان می‌کنند که خدای تبارک و تعالی چیزی را حلال و حرام نکرده است، مگر برای متعبد شدن بندگان به آن. هرکس چنین گوید، بی‌تردید گمراه شده و به زیانی آشکار افتاده، زیرا اگر چنین ادعایی درست بود، روا بود بر خداوند، حلال کردن حرام و حرام کردن حلال بندگان را متعبد سازد، حتی به ترک نماز و روزه و تمامی کارهای نیک. برای این که علت در حلال و حرام کردن، چیزی مگر تعبد نیست. خدا رحمت کند! بدان خداوند تبارک و تعالی، هیچ خوردن و آشامیدن را مباح نفرمود، مگر برای سود و مصلحتی که در آن است و کاری را حرام نفرمود، مگر به دلیل زیان و تلف و فساد که در آن یافت می‌شود.

با بررسی و مطالعه تاریخ حضرات ائمه (ع) نیز حوادث و ماجراهایی را مشاهده می‌کنیم که جز با مصلحت‌گرایی توجیه دیگری نمی‌تواند داشته باشد (خسروپناه، عبد الحسین، گفتمان مصلحت، ص ۹۸). برای نمونه، امام علی (ع) در دوران خلافت خویش با پیگیری اعمال کارگزاران، تمامی اموال آنان را بدون تشکیل محاکم قضایی مصادره نمود (مغربی، محمد بن نعمان، دعائم الاسلام، ج ۱، ۳۹۶). با اینکه این کار با قاعده سلطه و ید منافات دارد. یا اینکه ائمه (ع) در مورد زنان بدکار، آنان را به تزویج یا طلاق اجباری وادار می‌کردند (شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۱۰، ص ۱۵۴، حدیث ۶۱۷). یا حکم پیامبر نسبت به مسجد ضرار و آتش زدن و مزبله کردن آن، نمونه‌ای از مصالح اجتماعی و احکام حکومتی پیامبر (ص) می‌باشد (حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۳۲۲).

گاهی اوقات چنان پنداشته می‌شود که مفهوم مصلحت برای اولین بار توسط امام خمینی (ره) به کار گرفته شده است و اساساً فقه المصلحه در فقه شیعه نمود و ظهور گسترده‌ای نداشته است (صالح پور، جهانگیر، امام خمینی فقیه دوران گذار، مجله کیان،

ش ۴۶). لکن تتبع در آثار فقهای سده‌های گذشته مطلبی خلاف آن را ثابت می‌کند. برای مثال نمونه‌های زیر را ذکر می‌کنیم:

۱- شیخ مفید در مورد کالاهای احتکاری می‌فرماید: و للسلطان یکره المحتکر علی اخراج غلته و بیعها فی أسواق المسلمین، اذا كانت بالناس حاجه ظاهره الیها (شیخ مفید، المقنعه، ص ۶۱۶). سلطان حق دارد که محتکر را وادار کند که غله‌اش را بیرون بیاورد و آن را در بازار مسلمین به فروشد، زمانی که مردم نیاز ظاهری به آن غله دارند.

۲- اختیار اسیران در زمان غیبت به دست حاکم اسلامی است (شیخ طوسی، النهایه، ج ۱، ص ۲۹۸).

۳- تعیین مقدار جزیه با ملاک مصلحت.

فی کمیّه الجزیه و لا حد لها، بل تقدیرها الی المام بحسب الاصلح؛ و ما قرره علی علیه السلام محمول علی اقتضاء المصلحه فی تلك الحال (محقق حلی، شرایع الاسلام، ج ۱، ص ۲۵۱).

مقدار جزیه حد حدود مشخصی ندارد و به مصلحت‌اندیشی امام بستگی دارد. آنچه را هم که از امام علی (ع) در مورد مقدار جزیه نقل شده است حمل می‌شود بر مصلحت آن زمان.

۴- مصلحت‌گرایی در اجرای حد و کیفیت آن (شیخ طوسی، استبصار، ج ۴، ص ۲۱۲).

۵- حمل روایات بر احکام حکومتی و مصلحتی (فیض کاشانی، کتاب الوافی، ج ۹، ص ۲۴۴).

۶- حکم جهاد و بسیج عمومی علیه انگلیس توسط آیت‌الله سید عبدالحسین لاری (عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم، مجله درسهای از مکتب اسلام، مرحوم آیت‌الله لاری آغاز گراصل ولایت فقیه در یکصد سال پیش، بهمن ۶۱، سال ۲۲، شماره ۱۱).

۷- حکم به کنترل موالید (موسوی خمینی، روح‌الله، صحیفه نور، ج ۴ ص ۳۹).

برداشت انحرافی و غلط از مفهوم مصلحت

بعضی از محققین تلاش کرده‌اند تا مفهوم مصلحت را کاملاً معطوف به سود قابل محاسبه

کمی و تجربی و مادی (رحیم پور ازغدی، حسن، عرف قدسی، ص ۳۵) تفسیر نمایند و بدین ترتیب مصلحت را عنصری غیردینی و ممری برای بشری کردن تشریع و خلع دین از قانون‌گذاری و حاکمیت فرض کرده (رحیم پور ازغدی، حسن، عرف قدسی، ص ۳۵) و با ادعای تلازم مکانیزم ولایت مطلقه فقیه و سکولاریزم، عنصر مصلحت را مکانیزمی فقهی جهت جدا انگاری دین و دنیا و عرفی شدن دستگاه فقه تلقی کنند (صالح پور، جهانگیر، فرایند عرفی شدن فقه شیعه، مجله کیان شماره ۲۴؛ همو، امام خمینی فقیه دوران گذار، مجله کیان، شماره ۴۶).

فاسد و عقیم بودن این نگاه با اندک تأملی آشکار می‌شود. مصلحت در فقه شیعه برخلاف مکتب لیبرالیسم حول محور سود و منفعت دنیوی نمی‌گردد بلکه مصالح اسلام و مسلمین را در نظر داشته و با اهداف شرع مقدس هماهنگی دارد و هیچ‌گاه فقهی که بر اساس مصلحت حکم صادر می‌کند، ادعای تشریع در عرض شریعت را ندارد تا کمک به سکولاریزاسیون حکومت دینی کند.

باید توجه داشت که جریان احکام حکومتی و ثانویه به معنای تبدیل حکومت دینی به حکومت سکولاریستی نمی‌باشد بلکه به معنای دین حداکثری و فقه حداکثری است که نشانه غنای حکمی در فقه شیعه می‌باشد.

بنابراین عرفی شدن فقه شیعه یا سکولار کردن دین، به معنای انتقال از ساحت قدسی به ساحت عرفی و به حاشیه راندن دین از متن زندگی، نه تنها از مکانیزم ولایت فقیه و عنصر مصلحت به دست نمی‌آید، بلکه به گستره حداکثری دین و شریعت دلالت می‌کند (خسروپناه، عبدالحسین، گفتمان مصلحت، ص ۱۴۲). باید دقت شود که حق تأخیر اجرای یک حکم شرعی فرعی جهت مصلحت مهم‌تر شرعی و اولویت‌بندی‌های حاکمیت؛ اولاً به معنای تعطیل یا نسخ احکام الهی نیست، چراکه این حق را خود شارع و خود قانون اساسی به مجتهد عادل در رأس حکومت داده است و ثانیاً در مقام اجرا است نه در ناحیه جعل و تشریع و ثالثاً این حق نه تنها قربانی کردن شرع به پای مصلحت نیست بلکه رعایت منطقی مصلحت سنجی‌ها است که در خود شریعت لحاظ، پیش‌بینی و توصیه شده است و رابعاً

قانون‌گریزی و قانون‌شکنی نیز محسوب نمی‌شود چراکه ولی فقیه در مسائل شخصی، کاملاً و بدون استثناء، تابع قانون و با دیگران مساوی است لکن در باب اختیارات حکومتی با دیگران تفاوت دارد. پس در حکومت اسلامی، ولایت مطلقه، برای مصالح عامه است و اختیار مصالح فردی در دست حکومت نیست.

مفهوم مصلحت در فلسفه سیاسی غرب

نکته‌ای که لازم است بدان پرداخته شود، وجود همین مضامین در سایر نظام‌های حقوقی و آثار اندیشمندان، نظریه‌پردازان سیاسی لیبرال و فلاسفه سیاسی غرب است. برای مثال در اینجا کمی با آرای «جان لاک» به‌عنوان پدر لیبرالیسم کلاسیک و از مهم‌ترین اندیشمندان قرن هفده آشنا می‌شویم.

جان لاک به‌صراحت از چنین اختیارات سیال مدیریتی و به عبارتی فوق قانون، تحت عناوینی چون «قانون نانوشته» یا حق وتوی «مصالح جمعی» یا «اختیارات ویژه» یا اهم بودن منافع ملی نسبت به سایر ملزومات حکومتی دفاع می‌کند (عالم، عبد الرحمن، تاریخ فلسفه سیاسی غرب، ج ۲، ص ۲۸۳).

وی در ادامه تصریح می‌کند: این قدرت عمل که بر اساس مصلحت‌اندیشی برای خیر و صلاح جامعه و بدون تجویز قانون و گاهی برخلاف قانون اعمال می‌شود همان قدرتی است که «اختیار ویژه» نام دارد؛ زیرا قدرت قانون‌گذاری در برخی از حکومت‌ها همیشه وجود ندارد... این قدرت تا زمانی که برای منافع جامعه و مناسب با اعتماد و اهداف حکومت به کار گرفته شود، اختیار ویژه مسلم است و هرگز مورد شک و تردید قرار نمی‌گیرد؛ زیرا مردم به‌ندرت، در مورد مسائل دقت و وسواس به خرج می‌دهند (همان، ص ۲۰۸).

به این ترتیب می‌توان نتیجه گرفت، اختیاراتی که ما در ولایت فقیه، آن را «مطلقه» می‌نامیم و محدود به احکام اولی و ثانوی نکرده و با محوریت مصلحت، آن را به احکام حکومتی تسری می‌دهیم، درواقع جزء لوازم عقلی «حاکمیت» است.

گفتار پنجم: تفاوت اختیارات بر اساس نظریه انتخاب یا انتصاب

نکته‌ای که لازم می‌رسد در این گفتار بدان پرداخته شود، توجه به تفاوت حاصل از اخذ هر کدام از مبانی انتخاب یا انتصاب در مشخص کردن حوزه وظایف و اختیارات فقیه می‌باشد. به دلیل تفاوت مبانی هر کدام از دو گروه طبعاً در حوزه وظایف اختلافاتی دارند که این اختلافات به تبع در حوزه اختیارات نیز ظاهری می‌شود.

حوزه اختیارات در نظریه انتصاب

این نظریه بیان می‌دارد که شارع حدود و قلمرو وظایف و اختیارات ولی فقیه را تعیین می‌کند و همان‌طور که مردم در تعیین وظایف و شئون فقیه، نقشی ندارند، در تعیین حدود و ثغور اختیارات نیز دخالتی نخواهند داشت؛ بنابراین گستره اختیارات فقیه را بر اساس نظریه انتصاب می‌توان به شرح ذیل تبیین کرد:

۱- ولی فقیه در امور حکومتی همه اختیاراتی که پیامبر و ائمه معصومین داشته‌اند را دارد. این توهّم که اختیارات رسول اکرم (ص) بیشتر از حضرت امیر (ع) بود، یا اختیارات حکومتی حضرت امیر (ع) بیش از فقیه است، باطل و غلط است؛ همان اختیارات و ولایتی که حضرت رسول و دیگر ائمه (ع) داشتند، خداوند همان اختیارات را برای حکومت فعلی قرار داده است، منتهی شخص معینی نیست، روی عنوان عالم عادل است (موسوی خمینی، روح الله، ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، ص ۵۵).

مرحوم نراقی با اشاره به این مطلب می‌گوید: در هر موردی که پیامبر (ص) و ائمه (ع) به عنوان حاکم و دژ اسلام دارای ولایت می‌باشند، فقیه هم همان ولایت را دارد مگر آنکه موردی خاص به دلیل روایت یا اجماع استثنا شود (نراقی، مولی احمد، عوائد الایام، ص ۱۸۵-۲۰۶).

۲- محدوده اختیارات ولی فقیه در چارچوب احکام اسلام مطلقه است.

۳- اختیارات رهبری در نظام سیاسی اسلام فراتر از قراردادهای اجتماعی و قوانین تعیین شده حتی قانون اساسی است. امام خمینی (ره) می‌گویند: این که در قانون اساسی یک مطلبی ولو به نظر من یک قدری ناقص است و روحانیت در اسلام بیش از این اختیارات

دارد. این که در قانون اساسی هست بعضی شئون ولایت فقیه است نه همه شئون ولایت فقیه (موسوی خمینی، روح الله، صحیفه نور، ج ۶ ص ۵۱۹).

حوزه اختیارات در نظریه انتخاب

جهت فهم مناسب حیطه اختیارات فقیه بر اساس دیدگاه قائلین به این نظریه، لازم است مبانی این نظریه به طور خلاصه تشریح شود:

۱- ولایت از مقولات عقلی و محصول قرارداد طرفینی است که بین فقیه و مردم بسته می شود. ایجاب از طرف مردم و قبول از طرف فقیه عادل صورت می پذیرد (منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایت الفقیه و الفقه الدوله الاسلامیه، ج ۱، ص ۵۷۵؛ همو، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۲۸۶).

۲- مشروعیت ولایت نشئت گرفته از بیعت مردم است لذا فقهی که مردم با او بیعت نکنند ولایتش فعلیت پیدا نخواهد کرد: «ان الولاية الفعلية تتوقف على انتخاب الامه...» تحقق ولایت بالفعل متوقف بر بیعت است... (منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایه الفقیه والفقه الدوله الاسلامیه، ج ۱ ص ۵۷۵).

۳- بیعت در دوران معاصر صرفاً با انتخابات عمومی امکان پذیر است، چه مستقیم صورت بگیرد یا غیرمستقیم.

۴- بیعت هرچند یک قرارداد سیاسی اجتماعی هست لکن حقیقت یکسانی با بیع دارد چراکه ماده لفظی آنها یکی است.

۵- ولایت به عنوان یک معاهده سیاسی و اجتماعی می تواند همچون سایر عقود شرعی دیگر با شروط ضمن عقد همراه شود. البته باید پذیرش از طرف مردم و حاکم صورت بگیرد (همان، ج ۱ ص ۵۷۵).

با توجه به مبانی فقهی مزبور، حدود اختیارات فقیه بدین شکل تصویر می شود:

۱- محدود به موازین و مقررات شرع.

۲- شروط ضمن بیع یعنی انتخابات عمومی.

۳- محدود به چارچوب قانون اساسی.

گفتار شیم: مبانی ولایت مطلقه از نظر امام خمینی (ره)
سزاوار است پس تبیین موارد فوق، اصول و مبانی ولایت مطلقه را در اندیشه امام خمینی (ره) به عنوان یکی از اصلی ترین مدعیان این نظریه، جستجو کنیم.
در آثار حضرت امام به این موارد اشاره شده است:

۱- حکومت از احکام اولیه^۱

سرپرستی جامعه اسلامی و پرداختن به شئون زندگی اجتماعی مسلمانان از قبیل عزل و نصب فرمانروایان مناطق گوناگون، انتخاب قضات، معلمان، مبلغان، اخذ زکات و... از اقدامات مسلم پیامبر گرامی اسلام (ص) به شمار می رود.

حکومت که شعبه ای از ولایت مطلقه رسول الله (ص) است، یکی از احکام اولیه اسلام است (موسوی خمینی، روح الله، صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۱۷۰).

نکته ی دیگری که امام بدان اشاره می فرمایند، ضرورت نگرش صحیح به مساله ی حکومت است به گونه ای که یکسان انگاشتن حکومت با حالاتی از قبیل اضطرار و ضرورت را مردود می دانند و آن را از احکام اولیه اسلام به شمار می آورند.

۲- حکومت، اهم احکام الهی است.

احکام شریعت اسلامی که با معیار مصالح و مفاسد حقیقیه وضع می شوند به لحاظ اهمیت، جایگاه یکسانی ندارند برای مثال لمس بدن زن نامحرم از محرمات الهی به شمار می رود لکن اگر نجات جان این زن نامحرم متوقف بر این لمس باشد، همین محرم، نه تنها جایز بلکه واجب نیز می باشد.

امام خمینی (ره) تصریح می کند: حکومت اهم احکام الهی است (موسوی خمینی، روح الله، صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۱۷۰).

نصوص شرعی ما هم دلالت بسیار واضحی بر اهمیت ویژه و حیاتی مساله حکومت

۱. حکم اولیه، عبارت است از حکمی که برای موضوعی اولاً و بالذات، یعنی بدون در نظر گرفتن عوارض و عناوین ثانوی مانند اضطرار و بدون در نظر گرفتن حالت شک و جهل مکلف نسبت به حکم واقعی جعل می گردد مانند وجوب وضو برای نماز. (خویی، سید ابو القاسم، اجود التقریرات، ج ۱، ص ۱۹۴).

دارند^۱ تا جایی که شرع مقدس، عدم ابلاغ مساله ولایت و زمامداری را به مثابه عدم ابلاغ رسالت نبی مکرم اسلام (ص) قلمداد می‌کند و می‌فرماید:

فان لم تفعل فما بلغت رسالته (مائدة، آیه ۶۶)؛ اگر انجام ندهی، رسالت را ابلاغ نکرده‌ای.

ایشان در جای دیگر می‌فرماید: الاسلام هو الحکومه بشئونها و الاحکام قوانین الاسلام و هی شان من شئونها بل الاحکام مطلوبات بالعرض و امور آلیه لاجرائها و بسط العداله (موسوی خمینی، روح الله، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۷۲).

اسلام همه‌اش حکومت است و احکام که قوانین اسلام هستند، شأنی از شئون حکومت می‌باشند بلکه احکام مطلوب بالعرض بوده و صرفاً وسیله‌ای برای اجرای عدالت می‌باشند.

۳- تقدم حکومت بر همه احکام

با تبیین مورد قبل نیازی برای توضیح این مورد نیست چراکه اهم بون ملاک تقدیم نیز می‌باشد.

امام خمینی (ره) در این زمینه می‌فرمایند: حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول‌الله (ص) است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه، حتی نماز و روزه و حج است (همان).

۴- حکم حکومتی از احکام اولیه می‌باشد: برخی از فقها احکام و مقررات دولتی را از احکام ثانویه می‌دانند و لذا چنین احکامی را در ردیف احکام اضطراری قرار داده‌اند و گمان نموده‌اند تا وقتی اداره کشور با بحران مواجه نشود و وضعیت اضطراری ایجاد نشود، حکومت برای استفاده از الزامات قانونی، مجاز نیست (سروش محلاتی، محمد، دین و دولت در اندیشه اسلامی، ص ۶۳۹). لکن حضرت امام خمینی (ره) احکام حکومتی را از احکام ثانویه نمی‌داند و تصریح می‌کند: حکم حکومتی از احکام اولیه است (همان، ص

۱. «السلطان وزعه الله فی ارضه» نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره ۳۳۲، ص ۸۱۶

«و لم یناد بشی ما نودی بالولایه» شیخ حر عاملی، وسایل الشیعه، ج ۱، ص ۱۰

«و الولایه افضل لانها مفتاحهن و الوالی هو الدلیل علیهن» کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، ج ۲، ص ۱۸

گفتار هفتم: ولایت مطلقه فقیه در قانون اساسی جمهوری اسلامی

با توجه به اهمیت جایگاه قانون اساسی به عنوان ترجمان نظریه ولایت مطلقه فقیه و مبنای فکری و نظری نظام جمهوری اسلامی ایران، شایسته به نظر می‌رسد که با تفحص در قانون اساسی، نسبت آن را با نهاد ولایت فقیه ارزیابی شود و ابعاد و زوایای آن مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد.

از لحاظ تصریح به گستردگی حیطه اختیارات می‌توان گفت که موضوع ولایت فقیه در سه اصل از قانون اساسی به صراحت اشاره شده و کاملاً در مورد آن صحبت می‌کند اما در اصول دیگر نیز به تناسب اشاراتی به آن می‌شود. اصل ۵ می‌گوید:

در زمان غیبت حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) در جمهوری اسلامی ایران، ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و باتقوا، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است که طبق اصل یکصد و هفتم عهده‌دار آن می‌گردد.

گفتار هشتم: بررسی اختیارات عالی‌ترین مقامات کشورهای دیگر: نظام لیبرال دموکراسی امروزه به عنوان پیشرفته‌ترین الگوی حکومت‌های سکولار در جهت تحدید و کنترل اختیارات حاکمان محسوب می‌شود که پس از قرن‌ها نظریه پردازی و تجارب عملی با اخذ روش‌های گوناگون از قبیل برقراری حکومت مشروطه، تدوین قانون اساسی و ... تمام تلاش خود را برای جلوگیری از سوءاستفاده حاکمان از قدرت به کار گرفته است (ارسطا، محمد جواد، ولایت مطلقه فقیه در قانون اساسی، مجله اندیشه حکومت، شماره ۳، ص ۲۱). از این رو گاهی اوقات تصور می‌شود رهبران و مقامات عالی‌رتبه این کشورها در مقایسه با نظام اسلامی از اختیارات کمتری برخوردار هستند لکن بررسی دقیق در قانون اساسی این کشورها و مطالعه ساختار حکومتی آن‌ها، مطلب دیگری را بیان می‌کند. در این گفتار تلاش می‌کنیم با مقایسه‌ی تطبیقی، اختیارات روسای جمهور سه کشور آمریکا، فرانسه و انگلیس را بررسی کنیم تا از رهگذر آن به این مطلب اشاره کنیم که چنین دایره گسترده‌ای از اختیارات در همه حکومت‌ها موجود است و درواقع لازمه عقلی

حکومت‌داری می‌باشد.

آمریکا

با توجه به ریاستی بودن رژیم ایالات متحده آمریکا و اینکه رئیس‌جمهور، منتخب مردم آمریکا می‌باشد قاعدتاً اختیارات وسیعی برای وی در نظر گرفته شده است (همه مقتدرند، ویژه نامه تداوم آفتاب، انتشارات جام جم، ۱۳۸۷). از بررسی مجموع مفاد قانون اساسی آمریکا به این نتیجه می‌رسیم که رئیس‌جمهور، ریاست کشور و قوه مجریه را بر عهده دارد و حیات سیاسی کشور به دست اوست (خسروپناه، عبدالحسین، گفتمان مصلحت، ص ۳۵ - ۳۶) و دامنه‌ی اختیارات وی به شرح ذیل می‌باشد (مدنی، سید جلال الدین، حقوق اساسی تطبیقی، ص ۱۴۳-۱۴۶؛ قاضی شریعت پناهی، ابوالفضل، بایسته‌های حقوق اساسی، ص ۲۵۹-۲۶۱؛ امجد، محمد، سیاست و حکومت در ایالات متحده، ص ۱۶۴-۱۷۶؛ ذو علم، علی، تجربه کارآمدی حکومت ولایتی، ص ۹۹؛ علیخانی، محمد، حقوق اساسی، ص ۲۰۱-۲۲۷):

- ۱- تعیین سیاست‌های کنونی و آینده کشور.
- ۲- وظیفه نظارت، حراست، حفاظت و پشتیبانی از قانون اساسی و قوانین عادی و عهدنامه‌ها.
- ۳- فرماندهی کل قوای زمینی، دریایی و هوایی ایالات متحده و نیروی انتظامی هریک از ایالات.
- ۴- عفو و تخفیف مجازات مجرمان.
- ۵- طرح‌ریزی و اجرای سیاست‌های مربوط به روابط خارجی ایالات متحده و همچنین اختیار شروع مذاکرات و دستور قطع آن‌ها و انعقاد و لغو قراردادها بدون احتیاج به تأیید مجلس سنا.
- ۶- پیام به کنگره.^۱

۱. رئیس‌جمهور می‌تواند در مواقع ضروری طی پیامی یک یا دو مجلس را دعوت به تشکیل جلسه نماید و حق اعلان خاتمه جلسات را نیز دارد.

- ۷- عزل و نصب مقامات عالی‌ه دولت و قوه مجریه.
- ۸- امضای مصوبات مجالس کنگره نمایندگان و سنا و داشتن حق وتو یک لایحه زمانی که ارزش قانونی پیدا می‌کند.
- ۹- داشتن حق دخالت در قوه قضائیه.^۱
- ۱۰- دخالت در مواقع ضروری همچون شورش‌ها، اغتشاشات، بلاهای طبیعی و جنگ

انگلستان

انگلستان فاقد یک قانون اساسی مدون است. حقوق اساسی این کشور از آیین‌ها، تفسیرهای قضایی، قانون و عرف پارلمان و رویه قضایی برگرفته شده است (خسروپناه، عبدالحسین، گفتمان مصلحت، ص ۴۰). در این کشور مقام سلطنت از حیث حقوق، اختیارات فراوانی دارد، هرچند که با تحولات سیاسی اجتماعی، بعضی از اختیارات سلب شده است لکن هنوز گستره زیادی را دربر می‌گیرد. وظایف و اختیارات مقام سلطنت و ملکه به شرح زیر است (همان؛ بوشهری، جعفر، حقوق اساسی، ج ۲، ص ۱۳۵-۱۷۲؛ علیخانی، محمد، حقوق اساسی، ص ۲۷۵-۳۳۳؛ هریسی نژاد، کمال الدین، حقوق اساسی تطبیقی، ص ۵۳-۶۳):

- ۱- عزل و نصب نخست‌وزیر و انتصاب نخست‌وزیر با جلب نظر اعضای مجلس عوام.
- ۲- ریاست کل نیروهای مسلح
- ۳- اعلان جنگ در مواقع ضروری با مشورت وزیران
- ۴- سیاست خارجه
- ۵- حق عفو مجرمان
- ۶- انحلال پارلمان
- ۷- انتصاب اعضای مجلس لردها با پیشنهاد نخست‌وزیر
- ۸- امضای قوانین و مصوبات مجلس و حق خودداری از امضای مصوبات مجلس

۱. رئیس جمهور تعیین قضات محاکم فدرال را برعهده دارد البته با تأیید مجلس سنا

نتیجه گیری

واژه‌ی اطلاق در عبارت ولایت مطلقه فقیه، بیان‌کننده این مطلب است که حیطه اختیارات فقیه جامع‌الشرایط و قلمرو ولایت وی، مقید به حدود و ضوابط خاصی نمی‌باشد و در همه‌ی حوزه‌های حکومتی و مطلق احکام دین حق تصرف و ولایت دارد. همچنین محدوده اختیارات وی صرفاً در ناحیه احکام اولی و ثانوی دوران ندارد و شامل احکام حکومتی و ولایی البته بر مدار مصلحت، نیز می‌باشد. التفات به تناسب اهداف و وظایف با اختیارات نیز، مؤیدی مهم برای اثبات مطلوب موردنظر می‌باشد. گستردگی حیطه اختیاراتی فقیه در امور اجرایی و حکومت‌داری، جزء لوازم عقلی حاکمیت به شمار رفته و اساساً این نوع اختیارات فراوان به‌عنوان ابزاری برای تحقق اهداف و وظایف حکومت می‌باشد که عدم وجود آن، نهاد حکومت را به عنصری بی‌ثمر و بی‌خاصیت تبدیل خواهد کرد. این مطلب اختصاصی به حکومت دینی ندارد و اقتضای تمامی انواع حکومت‌ها می‌باشد. چنانچه بررسی قانون اساسی سایر کشورهای مدعی دموکراسی و همچنین مکاتب مختلف فلسفه‌ی سیاسی غرب، به‌وضوح بیانگر این مطلب می‌باشد.

منابع

قرآن کریم

نهج‌البلاغه

احمد بن فارس زکریا. (۱۴۰۴). معجم مقاییس اللغة، ج ۶، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن اثیر. (۱۴۰۸). الکامل فی التاریخ، ج ۳ و ۶، دار احیاء تراث عربی، بیروت، چاپ اول.
ارسطا، محمدجواد. (بی‌تا). مفهوم اطلاق در ولایت مطلقه، فصلنامه علمی پژوهشی علوم سیاسی، شماره ۲

اصفهان، محمدحسین. (۱۴۱۸). حاشیه مکاسب، ج ۲، قم، انوار الهدی، چاپ اول.
امجد، محمد. (۱۳۸۶). سیاست و حکومت در ایالات متحده، تهران، سمت، چاپ ۴.
امینی، عبدالحسین. (۱۴۰۴). الغدیر، ج ۱، بیروت دارالکتب العربی، چاپ ۵.
بوشهری، جعفر. (۱۳۵۲). حقوق اساسی، ج ۲، تهران، انتشارات دانشکده علوم اداری و بازرگانی،

چاپ ۲.

- بهداروند، محمد مهدی. (۱۳۹۳). حکومت حکیمانه، قم، نشر معارف، اول.
- تبریزی، جواد بن علی. (۱۴۱۶). *إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب*، جلد ۳، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ سوم.
- جواد آملی، عبدالله. (۱۳۹۴). *ولایت فقیه ولایت فقاہت و عدالت*، قم، مرکز نشر اسراء، هفدهم.
- حائری یزدی، مهدی. (۱۹۹۵). حکمت و حکومت، لندن، شادی، چ اول.
- حائری، سید کاظم. (۱۴۰۳). *اساس الحکومه الاسلامیه*، قم، دار البشیر، چ سوم.
- حسینی طهرانی، سید محمد حسین. (۱۴۱۴). *ولایت فقیه در حکومت اسلام*، ج ۱، تهران، انتشارات علامه طباطبائی، چاپ اول.
- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۹). *گفتمان مصلحت*، تهران، کانون اندیشه جوان، چاپ ۵.
- خوانساری نجفی، موسی. (۱۳۷۳). *مَنیة الطالب فی حاشیه المکاسب تقریر درس های خارج آقای نائینی*، ج ۱، تهران، مکتبه المحمدیه، چ اول.
- (۱۴۱۸). *التنقیح فی شرح عروه الوثقی*، ج ۱، قم، مؤسسه آل البيت، چ اول.
- خلخالی، سید محمد مهدی. (۱۳۸۰). *حاکمیت در اسلام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چ اول.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۳). *لغت نامه دهخدا*، ج ۱۲، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چ اول.
- دینوری، ابن قتیبه. (۱۳۸۸). *الامامه و السیاسه*، ج ۱ و ۲، تهران، ققنوس، چ سوم.
- رحمان ستایش، محمد کاظم. (۱۳۹۳). *الرسائل فی ولایه الفقیه*، قم، بوستان کتاب، چ اول.
- رحیم پور ازغدی، حسن. (). *فقه و تئوری دولت*، طرح فردا، پنجم، ۱۳۸۸، تهران.
- زبیدی، سید مرتضی. (۱۴۱۴). *تاج العروس من جواهر القاموس*، ج ۲۰، بیروت، دار الفکر للطباعه و النشر و التوزیع، چ اول.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۶۳). *تهذیب الاصول (تقریر درس های امام خمینی)*، قم، جامعه مدرسین، چ اول.
- سروش محلاتی، محمد. (۱۳۹۳). *امکان سنجی انتخابات در نظام اسلامی*، تهران، میراث اهل قلم، چ اول.
- شاکرین، حمیدرضا. (۱۳۹۱). *رهبر و رهبری*، تهران، کانون اندیشه جوان، چ اول.

- شیخ حر عاملی. (۱۴۱۲). *وسائل الشیعه*، ج ۱ و ۱۶، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چ ششم.
- شیخ صدوق. (۱۳۸۵). *علل الشرائع*، ج ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چ دوم.
- شیخ طوسی. (۱۳۶۴). *تهذیب الاحکام*، ج ۱۰، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چ سوم.
- (۱۴۰۰). *النهایه*، ج ۱، بیروت، دارالکتب العربی، چ دوم.
- (۱۴۰۶). *استبصار*، ج ۴، بیروت، دارالاضواء، چ سوم.
- شیخ مفید. (۱۴۱۷). *المقنعه*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چ چهارم.
- صالح پور، جهانگیر. (بی تا). *امام خمینی فقیه دوران گذار*، مجله کیان، ش ۴۶.
- صفار، محمد جواد. (۱۳۷۵). *آشنایی با قانون اساسی جمهوری اسلامی*، تهران، مرکز آموزش مدیریت دولتی، چ پنجم.
- طاهری، حبیب الله. (۱۳۸۱). *تحقیقی پیرامون ولایت فقیه*، قم، جامعه مدرسین، چ ششم.
- طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۷۷). *ترجمه تفسیر المیزان*، ج ۶، قم، جامعه مدرسین، چ دهم.
- عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم. (۱۳۶۱). *مجله درسهای از مکتب اسلام*، مرحوم آیت الله لاری آغاز گر اصل ولایت فقیه در یکصد سال پیش، بهمن، سال ۲۲، شماره ۱۱.
- علیخانی، محمد. (۱۳۷۵). *حقوق اساسی*، تهران، انتشارات دستان، چ سوم.
- عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۸۷). *کلیات حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران*، تهران، مجمع علمی فرهنگی مجد.
- فیروزآبادی. (۱۴۱۲). *قاموس المحيط*، ج ۴، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چ اول.
- فیض کاشانی. (۱۳۷۰). *کتاب الوافی*، ج ۹، اصفهان، مکتبه الامام امیر المومنین (ع)، چ اول.
- قاضی شریعت پناهی، ابوالفضل. (۱۳۸۴). *بایسته های حقوق اساسی*، تهران، نشر میزان، چ بیست و یکم.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۵). *اصول کافی*، ج ۲، ترجمه صادق حسن زاده، قم، انتشارات قائم آل محمد (ص)، چ دوم.
- لاک، جان. (۱۳۹۲). *رساله ای درباره حکومت*، ترجمه حمید عضدانلو، تهران، نشر نی، چ چهارم.
- لک زایی، شریف. (۱۳۹۲). *بررسی تطبیقی نظریه های ولایت فقیه*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ سوم.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). *بحار الانوار*، ج ۷۳، بیروت، دار احیاء تراث عربی، چ سوم.

- محقق حلی. (۱۳۷۰). *شرايع الاسلام*، ج ۱، قم، استقلال، چ سوم.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱). *نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه*، قم، انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، چ بیست و هفتم.
- موسوی خمینی، روح الله. (۱۳۷۹). *کتاب البیع*، ج ۲، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چ چهارم.
- (۱۳۶۱). *صحیفه نور*، ج ۱۱، ۷، ۶، ۵، ۴، ۱، ۲۰، ۲۱، تهران، انتشارات شرکت سهامی چاپخانه وزارت ارشاد، چ اول.
- (۱۳۸۱). *ولایت فقیه (حکومت اسلامی)*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چ دوازدهم.
- مشکینی، علی. (۱۳۷۴). *اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها*، قم، الهادی، چ ششم.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶). *امامت و رهبری*، قم، صدرا، چ دوم.
- معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۷). *ولایت فقیه*، ج ۱، قم، التمهید، چ اول.
- مغربی، محمد بن نعمان. (۱۳۷۷). *دعائم الاسلام*، ج ۱، قم، اسماعیلان، چ اول.
- منتظری، حسینعلی. (۱۴۰۹). *دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامی*، ج ۱، قم، الممرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، چ دوم.
- (۱۳۶۹). *مبانی فقهی حکومت اسلامی*، ج ۲، قم، نشر تفکر، چ اول.
- مؤمن قمی، محمد. (۱۴۱۵). *کلمات سدیده فی مسائل جدیده*، قم، موسسه نشر اسلامی، چ اول.
- (۱۴۳۲). *الولایه الالهیه الاسلامیه*، ج ۳، قم، موسسه نشر اسلامی، چ سوم.
- نجفی، محمدحسن. (۱۹۸۱). *جواهرالکلام*، ج ۲، ۲۱، ۲۸، بیروت، دار احیاء تراث عربی، چ هفتم.
- نراقی، مولی احمد. (بی تا). *عوائد الایام*، مندرج در کتاب رسائل فی ولایه الفقیه، قم، بوستان کتاب، چ اول.
- هاشمی، سید محمد. (۱۳۷۴). *حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران*، ج ۲، قم، مجتمع آموزش عالی قم، چ دوم.
- یزدی، محمد. (۱۳۶۹). *مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی*، ج ۳، اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس، اداره تبلیغات.



نقد و بررسی شبهه بشر بودن پیامبران در قرآن کریم

دانشجوی دکتری رشته مدرسی معارف اسلامی گرایش مبانی نظری،
دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

محسن شریعت پناه  *

چکیده

حضور جسمانی پیامبران در میان امت‌ها برای هدایت انسان‌ها همیشه همراه با سختی‌هایی بوده است. عدم پذیرش عمومی پیامبران به‌خاطر وجهت بشری از جمله این سختی‌هاست. ثمره این نگاه منجر به بروز شبهه تعارض میان بشریت و رسالت گردید که از مبنایی‌ترین شبهات بوده و بسیاری از ابهامات و تکذیب‌ها را تاکنون به دنبال داشته است. اختصاص پیامبری به فرشتگان، همراهی فرشته در صورت بشر بودن پیامبر و عدم امکان عقلی پیامبری در قالب بشر، عناصر اصلی شبهه مورد بحث را تشکیل می‌دهند. علل طرح چنین شبهه‌ای از ناحیه مخالفان در؛ کفر، عناد و لجبازی و جهل به مراتب وجودی انسان خلاصه می‌شود. واکاوی آیات قرآن نشان از آن دارد که؛ آگاهی از فلسفه ارسال پیامبران در قالب بشر (مانند: سنخیت، الگو بودن، امتحان انسان‌ها، پذیرش اصل اختیار در رسالت و اشتراک در تکلیف) و توجه به جنبه‌های ملکوتی ایشان (دریافت وحی، معراج جسمانی و روحانی، تکلم با خداوند، مقام خلیفه‌اللهی، مسجود فرشتگان و معجزات بی‌نظیر) راهکار مناسبی برای پاسخ به این شبهه خواهد بود؛ بنابراین، بررسی جامع آیات، ما را از برداشت ناصحیح و افراط و تفریط نسبت به پیامبران باز داشته و به‌طور کلی ریشه چنین شبهه‌ای را می‌خشکاند.

کلیدواژه‌ها: شبهه، بشر بودن، پیامبران، قرآن کریم.

۱- مقدمه

پیامبران به عنوان رهبران جامعه انسانی می‌بایست ضمن حضور در اجتماع، با آحاد مردم ارتباط برقرار می‌نمودند (برای نمونه نک. نحل/ ۳۳، زخرف/ ۲۳، مومنون/ ۴۴، حدید/ ۲۵) لکن این حضور جسمانی، با کج فهمی‌های عمومی همراه بود. عدم پذیرش رسالت (فرقان/ ۷)، فراموش کردن جنبه ملکوتی پیامبران (برای نمونه نک. حجر/ ۷، ابراهیم/ ۱۰، شعراء/ ۱۵۴ و ۱۸۶، یس/ ۱۵) و اظهار خواسته‌های نامعقول (انعام/ ۸) نمونه‌ای از این کج فهمی‌هاست. ریشه تمام این کج فهمی‌ها در وجاهت بشری پیامبران خلاصه می‌شود. بدین خاطر بود که پیامبران را ساحر (مائده، ۱۱۰، انعام/ ۷، اعراف/ ۱۳۲، طه/ ۷۱، انبیاء/ ۳، شعراء/ ۴۹، یونس/ ۷۶، هود/ ۷، نمل/ ۱۳، قصص/ ۳۶، سبأ/ ۴۳، صافات/ ۱۵، زخرف/ ۳۰، احقاف/ ۷، قمر/ ۲، صف/ ۶، مدثر/ ۲۴) شاعر (انبیاء/ ۵، طور/ ۳۰، صافات/ ۳۶) مجنون (حجر/ ۶، مومنون/ ۲۵، شعراء/ ۲۷، صافات/ ۳۶، دخان/ ۱۴، ذاریات/ ۳۹، ذاریات/ ۳۹، قمر/ ۹، قلم/ ۵۱) کاهن (حاقه/ ۴۲، طور/ ۲۹) می‌دانستند و حتی آنان را با پادشاهان مقایسه می‌کردند (هود/ ۱۲).

نقش این شبهه، نسبت به سایر شبهات بسیار کلیدی است. در قرآن هر جا نسبت ناروایی به پیامبران داده می‌شود نشأت گرفته از این است که مردم پیامبران را فراتر از یک بشر عادی نمی‌دیدند. خداوند در سوره اسراء، آیه ۹۴ می‌فرماید: «هیچ چیز مردم را در ایمان آوردن، آنگاه که هدایتشان می‌کردند، بازداشت مگر این سخن که می‌گفتند: آیا خدا انسانی را به رسالت می‌فرستد؟^۱ سبحانی، در اهمیت این شبهه در میان شبهات نسبت به انبیاء چنین می‌نگارد: «إن أكبر الكبائر في الرسالة، اتباع رجل هو مثلك في الصورة والنفس والعقل، يأكل مما تأكل، ويشرب مما تشرب فأی تمیز له علیک؟ وأی فضیله أوجب استخدامک؟ وما دلیله علی صدق دعواه؟» (سبحانی، ۱۴۲۳: ۳۶۹).

۲- مفهوم‌شناسی واژه بشر

راغب اصفهانی در تعریف بشر می‌گوید: تعبیر از انسان به بشر، به اعتبار ظاهر شدن پوست

۱. وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا.

از زیر موهاست؛ برخلاف حیوانات که پوست آن‌ها از پشم و کرک و موست و در قرآن هر کجا جثه و ظاهر انسان مراد باشد، لفظ بشر آمده است؛ تا به این نکته توجه داده شود که مردم در جثه و ظاهر، مساوی‌اند و به وسیله معارف جلیله و اعمال جمیله، بر هم فضیلت پیدا می‌کنند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۲۵). امام صادق (ع) نیز مقصود از بشر را مخلوق بودن تفسیر می‌نماید (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۳/۳۱۳، بحرانی، ۱۴۱۶: ۳/۶۹۰)؛ بنابراین، بشر به معنای مخلوق بودن و ظاهر و جثه است و بر فضائل، اخلاق، امتیازات، صفات و ویژگی‌ها دلالتی ندارد؛ اگرچه در عرف، بشر به معنای انسان به کار می‌رود، ولی آدمی را به لحاظ فضائل، کمالات و استعدادها، «انسان» و به لحاظ جسد و شکل ظاهری بدن «بشر» می‌گویند (قرشی، ۱۳۷۱: ۱/۱۹۳).

۳- تبیین شبهه بشر بودن پیامبران با توجه به آیات قرآن

با بررسی آیات قرآن روشن می‌شود که شبهه مذکور به سه بخش قابل تقسیم است:

الف) **پیامبر باید فرشته باشد:** خداوند درباره این مورد می‌فرماید: «مهران قوم نوح که کافر بودند گفتند: این مرد انسانی است همانند شما، می‌خواهد بر شما برتری جوید اگر خدا می‌خواست فرشتگانی را می‌فرستاد. ما هرگز چنین چیزی را در روزگار نیاکانمان نشنیده‌ایم»^۱. عده‌ای بر این باور بودند که پیامبر باید فرشته باشد؛ ولی خداوند می‌فرماید: «اگر بر فرض فرشته‌ای را نیز به رسالت اعزام کنیم، باید به صورت بشر باشد تا شما او را ببینید و صدا و سخنش را بشنوید»^۲ و اسوه شما باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۳/۱۵۳).

ب) **پیامبر اگر بشر بود باید همراهش فرشته‌ای قابل رؤیت عمومی باشد:** اگر راست می‌گویی چرا فرشتگان را برای ما نمی‌آوری؟^۳ یا در جای دیگر از زبان مشرکان چنین نقل شده که: «مردم گفتند: چرا بر این پیامبر فرشته نازل نشده است» و خداوند در جواب می‌فرماید: «اگر فرشته‌ای می‌فرستادیم کار به پایان می‌رسید و به آن‌ها هیچ مهلتی

۱. فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا هَٰذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُرِيدُ أَنْ يَفْضَلَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنزَلَ مَلَائِكَةً مَا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ (مومنون/ ۲۴).

۲. وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ (انعام/ ۹).

۳. لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَائِكَةِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ (حجر/ ۷).

داده نمی‌شد»^۱. مصباح یزدی در تفسیر این آیه می‌گوید: البته فرشته و ملک بر پیامبر نازل می‌شد ولی منظور آن‌ها این بود که طوری نازل شود که ما هم بینیم؛ و قرآن هم این عمل را بعید می‌شمارد؛ یعنی یک رابطه تکوینی بین شرایط زندگی مردم و رؤیت ملک وجود دارد. عموم مردم نمی‌توانند در این شرایط عادی زندگی ملک را ببینند، فقط در یک حال می‌توانند و آن حالت موت است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۴/۴۶).

ج) **پیامبر نمی‌تواند از جنس بشر باشد:** خداوند در بیان این مطلب می‌فرماید: «هیچ چیز مردم را از ایمان آوردن، آنگاه که هدایتشان می‌کردند، بازداشت مگر این سخن که می‌گفتند: آیا خدا انسانی را به رسالت می‌فرستد؟»^۲ یا درجایی دیگر می‌فرماید: «این به‌خاطر آن است که پیامبران آن‌ها (پیوسته) با دلایل روشن به سراغشان می‌آمدند، ولی آن‌ها گفتند: آیا انسان‌هایی (مثل ما) می‌خواهند ما را هدایت کنند؟ از این رو کافر شدند و روی برگرداندند؛ و خداوند از ایمان و طاعتشان بی‌نیاز بود و خدا غنی و شایسته ستایش است»^۳ و همچنین در آیه‌ای دیگر با تذکر این نکته که مخالفان بر اساس این شبهه هرگونه وحی را نفی می‌کردند می‌فرماید: «(اهل شهر) گفتند: شما جز بشرهایی مانند ما نیستید و (خدا) رحمان هیچ چیزی نازل نکرده است، شما فقط دروغ می‌گویید»^۴.

با تأمل در آیات ناظر بر سه بخش مذکور؛ می‌توان چرایی طرح این شبهه را بر دو پایه

تبیین نمود:

نخست: ملاصدرا با تأکید بر آیه ۲۴ سوره مبارکه جاثیه به انتساب این شبهه به انسان‌های ضعیف العقل و تعمیم طراحان این شبهه به گروه‌هایی مانند طباعیه، دهریه، صبریّه و براهمه‌ی هند، معتقد است که اعتقاد مخالفان مبنی بر عدم صلاحیت رسولان ناشی از این بود که معتقد بودند: مدعیان پیامبری صلاحیت ندارند، همان‌گونه که ما نداریم؛ زیرا افراد

۱. وَ قَالُوا لَوْ لَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكَ لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ (انعام/ ۸).

۲. وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا (اسراء/ ۹۴).

۳. ذَلِكَ بِأَنَّهُ كَانَتْ تَأْتِيهِمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالُوا أَبَشَرٌ يَهْدُونَنَا فَكَفَرُوا وَتَوَلَّوْا وَاسْتَغْنَى اللَّهُ وَاللَّهُ غَنِي حَمِيد (تغابن/ ۶).

۴. قَالُوا مَا أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا كَذِبُونَ (یس/ ۱۵).

بشر همه از یک نوع‌اند و این یکسانی در نوع، استحقاق یکسان می‌طلبد؛ بنابراین بشر به سبب دنیاداری، ظلم نفس و قساوت قلب، استحقاق مقام رسالت را ندارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ۴۲/۵). به تعبیر دیگر مخالفان پیامبران به خودشان می‌نگریستند و حکم امثال را یکی می‌دانستند (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۷/۱۰۷).

دوم: با استناد به «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَ مِنْ طِينٍ» (اعراف / ۴۲) در قیاس ابلیس، در مقایسه‌ای مشابه، مخالفان پیامبران با انحصار انسانیت در بعد بشری (ظاهری) بدون در نظر گرفتن روح و بعد روحانی و مقایسه خودشان با پیامبران، به سبب بهره‌مندی مادی بیشتری که نسبت به پیامبران داشتند خود را به رسالت سزاوارتر می‌دانستند و چون در عمل خودشان (بر اساس قیاس) انتخاب نشده بودند، نزول هر چیزی از جانب خدای رحمان را انکار می‌کردند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۳۰/۲۵).

۴- علل طرح شبهه بشر بودن

۱- ۴ کفر

در سوره مبارکه‌ی تغابن (آیات ۵ و ۶)^۱، کفر، از اسباب ویژه هلاکت و عذاب اقوام، در قالب هشدار نسبت به مخاطبان قرآن بیان شده است (طوسی، بی‌تا: ۲۰/۱۰؛ شبر، ۱۴۱۲: ۱۴۱۲/۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱۸۳/۵)؛ بر اساس قاعده «تعلیق حکم بر وصف مشعر به علیت است» و همچنین سیاق آیه، می‌توان هشدار آیه مورد بحث را به سبب طرح شبهه‌ی بشر بودن دانست. برخی از مفسران نیز سخن اقوام گذشته در طرح این شبهه را مانند سخن مخاطبان زمان حضرت رسول دانسته‌اند و از این رو بر این باورند که چون مشرکان صدر اسلام همان چیزی را می‌گویند که گذشتگان گفته‌اند؛ بنابراین همان عذابی که وبال گذشتگان شد به سبب تکرار سخن آن‌ها، وبال اینان نیز خواهد شد (ابن عاشور، بی‌تا: ۲۴۱/۲۸). معجزات بسیار و روشن و در مقابل اصرار بر کفرورزی (مغنیه، ۱۴۲۴: ۳۳۸/۷)

۱. أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ فَذَاقُوا وَبَالَ أَمْرِهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ. ذَلِكَ بِأَنَّهُ كَانَتْ تَأْتِيهِمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالُوا أَبَشَرٌ يَهْدُونَنَا فَكَفَرُوا وَتَوَلَّوْا وَاسْتَغْنَى اللَّهُ وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَمِيدٌ (تغابن / ۶ و ۵).

نشان‌دهنده تأثیر بنیادین کفر در طرح شبهه بشر بودن است؛ زیرا اندک تأمل و یا عدم اصرار بر کفر برای اقناع کافی بود (زینی ملک‌آباد و همکاران، ۱۳۹۷: ۷).

۲-۴ عناد و لجبازی

واکاوی نظر برخی مفسران نشان می‌دهد دو عامل استبعاد از اینکه خداوند بشری را مبعوث نماید و یا استکبار ورزیدن نسبت به تبعیت از فردی مانند خودشان می‌تواند زمینه بروز عناد باشد (ابن جزی قرناطی، ۱۴۱۶: ۳۸۱/۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۱۸/۱۴)، اما با توجه به عبارت «كَانَتْ تَأْتِيهِمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ»^۱ در سیاق آیه به نظر می‌رسد، عامل اول چندان قوی نیست؛ زیرا عموماً استبعاد ناشی از عدم آگاهی است؛ اما قبل دلایل روشن برای مخاطبان انبیاء آمده است؛ بنابراین به نظر می‌رسد عامل استکبار نقش مهم‌تری در عناد آن‌ها داشته است؛ زیرا پس از معجزات روشن و ناتوانی از معارضه و مقابله با معجزات، از روی تعجب و انکار بشر بودن را بهانه قرار دادند (نخجوانی، ۱۹۹۹: ۴۱۹/۲) و فرمانبری و فروتنی در مقابل یک بشر از خودشان را برناتافتند و گفتند: جایگاه ما چنین اجازه‌ای نمی‌دهد؛ به‌خصوص که انبیاء (عموماً) از نظر مادی از طبقه فرودست جامعه بودند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۵۰/۱۰؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۵۸/۲۲) در تقابل، مقایسه و رابطه عناد و لجبازی با عامل پیشین کفر، علامه طباطبائی با عاملی درونی‌تر، با تأکید بر تکرار شبهه در رویارویی مخالفان با سایر انبیاء، عبارت کانت تأتیه‌هم همیشه به‌سوی آنان می‌آمدند که دلالت بر آمدن مستمر رسولان دارد و در مقابل عکس‌العمل مشرکان با تعابیر فقالوا و كفروا و تولوا (که دلالت بر رفتار یکسان آن‌ها دارد) را این‌گونه استدلال می‌کند که مخالفان انبیاء همیشه به‌خاطر علت درونی عناد و لجبازی، بهانه‌ای می‌یافتند و با پیامبر زمانشان مخالفت می‌کردند؛ ایشان آیه ۱۰۱ سوره اعراف و آیه ۷۴ سوره یونس را به‌عنوان شاهد استدلال خویش بیان می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۲۹۷/۱۹) چنانچه به نظر فیض کاشانی تولوا را ناظر به رویگردانی از تدبیر در آیات روشنی‌بدانیم که در سیاق آیه بدان اشاره شد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱۸۳/۵؛

۱. ذَلِكَ بَأَنَّهُ كَانَتْ تَأْتِيهِمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالُوا أَبَشَرٌ يَهْدُونَنَا فَكَفَرُوا وَتَوَلَّوْا وَاسْتَغْنَى اللَّهُ وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَمِيدٌ (تغابن/۶).

شبر، ۱۴۱۲: ص ۵۱۹) اساساً هر عاقلی در مقابل دلایل روشن فروتن است؛ اما کافران که پیرو هوی و هوس بودند انکار کردند (مدرسی، ۱۴۱۹: ۱۷/۱۶) با این توضیحات دامنه بهانه‌جویی و عناد بیشتر روشن می‌شود و نشان می‌دهد عبارت «أَبَشَرٌ مِّثْلُنَا يَهْدُونَنَا» مصداق روشن عذر بی‌دلیل است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۳۷۵/۲۸).

۳-۴ جهل نسبت به مراتب وجودی انسان

یکی از باورهای مهم دوران جاهلیت که قرآن به‌روشنی بدان اشاره می‌نماید، محدود کردن انسان به زندگی دنیوی است (جاثیه / ۲۴) بی‌شک این انگاره، مقام انسان را در سطح حیوان و لوازم حیوانی تنزل می‌دهد؛ شبهه مورد بحث نیز از لوازم انگاره نامبرده در مورد انسان است؛ بنابر استدلال برخی از مفسران استفهام انکاری عبارت «أَبَشَرٌ مِّثْلُنَا يَهْدُونَنَا» در آیات ۵ و ۶ از سوره تغابن، نشان از جهل مشرکان به مراتب نفوس بشری دارد (ابن عاشور، بی تا: ۲۴۲/۲۸)؛ یعنی عدم شناخت و جهل به طبیعت رسالت، طبیعت انسان و مقام والایی که انسان دارد و حتی می‌تواند رسالت ملائکه را داشته باشد و از آن نیز بالاتر رود (تا چه رسد به اینکه لازم باشد آن گونه که پیشنهاد معجزه نمودند به‌سوی مردم ملکی فرستاده شود)؛ بنابراین تنها کسی مقام انسانی‌ای را که خداوند از روح خود در آن دمیده است، درک نمی‌کند که جاهل به ارزش انسان باشد (سید قطب، ۱۴۱۲: ۳۵۸۶/۶).

علامه طباطبائی نیز تأکید مشرکان بر لوازم بشر بودن مانند خوردن و آشامیدن در آیه ۳۴ سوره مبارکه‌ی مؤمنون را دلیل جهل مشرکان نسبت به انسان دانسته‌اند؛ که برای انسان غیر از خوردن و آشامیدن که خاصیت حیوانات است، کمال و فضیلت دیگری سراغ نداشته‌اند (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۴۲/۱۵).

۵- راه حل قرآنی برای دفع شبهه‌ی بشر بودن

واکاوی آیات قرآن ما را بر این نکته رهنمون می‌سازد که دفع شبهه مذکور در دو حیطه قابل پیگیری است:

۱-۵ فلسفه بشر بودن پیامبران

با توجه به آیاتی که در قرآن در مقام پاسخ به مخالفان پیامبران بیان شده می‌توان فلسفه بشر بودن پیامبران را در پنج مورد گنجانند:

۱-۱-۵ سنخیت:

خداوند در سوره اسراء، آیه ۹۵ با اشاره به این مطلب می‌فرماید: «اگر در روی زمین فرشتگانی (زندگی می‌کردند) و با آرامش گام برمی‌داشتند، ما از آسمان فرشته‌ای به‌عنوان رسول برای آن‌ها می‌فرستادیم»^۱. جوادی آملی، در این مورد می‌نویسد: ساختار فیزیکی فرشتگان و تناسب و سنخیت آنان با پیامبری برای آدمیان ناهماهنگ است (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۱۵۳/۳). سبحانی، نیز در این زمینه چنین می‌نویسد: معترض یا معترضان، از اصل سنخیت میان هادی (رهبر) و مهدی (پیرو) غفلت کرده و تصور می‌کردند که فرشته می‌تواند رهبری انسان را بر عهده گیرد آن‌هم انسان‌های پایین که هنوز از نظر کمال روحی دوران کودکی را می‌گذرانند. سنخیت رهبر و پیرو یکی از شرایط اساسی تحقق امر رهبری است زیرا:

اولاً: سنخیت امکان می‌بخشد که رهبر، نیازها و خواسته‌های پیروان خود را به‌خوبی درک کند و از درد دل آن‌ها آگاه گردد و برای آن‌ها چاره‌اندیشی کند و در غیر این صورت، مسئله بسان طبابت پزشکان غربی درمی‌آید که می‌خواهند در کویرزارها بدون اطلاع از بیماری‌های بومی و فصلی، بیماران بومی را معالجه کنند که کمترین نتیجه‌ای ندارد.

ثانیاً: رهبر جامعه از هر نظر اسوه بوده و رفتار و گفتار او مقیاس خوشبختی است و تأثیر رفتار او در قلوب و اذهان به‌مراتب بالاتر از تأثیر گفتار اوست، ولی رفتار رهبر در صورتی می‌تواند الگو گردد که از نظر غرایز و احساسات با پیروان خود یکسان باشد تا تقوی و خویش‌داری وی، مایه عبرت آنان شود و اگر رهبر بسان فرشته فاقد احساسات و عواطف طوفان‌زا و شهوات بنیان‌کن شد، در چنین صورت نه تبلیغ عملی او صورت می‌پذیرد و نه تبلیغ گفتاری او می‌تواند اثر بگذارد زیرا در این موقع فغان پیروان بلند می‌شود و می‌گویند،

۱. قُلْ لَوْ كَانِ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا (اسراء / ۹۵).

تو از درون ما و طوفان‌هایی که در روح و روان ما جریان دارد، آگاه نیستی، چگونه در مقابل خواسته‌های درونی، فرمان صبر و خویش‌داری می‌دهی، تو خود اگر جای ما بودی، مثل ما کار می‌کردی؟ (سبحانی، ۱۳۷۵: ۶ / ۱۴۰).

۲-۱-۵ الگو بودن

یکی از شئون اصلی پیامبری، اسوه و سرمشق بودن انبیاء برای مردم است و بدیهی است تنها یک موجود انسانی می‌تواند سرمشقی واقعی برای دیگر انسان‌ها باشد (سعیدی مهر، ۱۳۹۲: ۲ / ۶۰). جوادی آملی نیز در این مورد می‌گوید: قوم عرب، حتی میان عرب و عجم فرق می‌گذاشتند و درباره قرآن و قومیت سخن بر زبان می‌راندند و چنانچه قرآن به واژگان غیرعربی نازل می‌شد، هرگز قوم عرب زیر بار آن نمی‌رفتند و آیینی که با آن واژها باشد را نمی‌پذیرفتند و آن را بر نمی‌تافتند^۱ چه رسد به اینکه پیامبر، فرشته‌ای ناهمجنس و ناهمرنگ در غرایز و صفات دگرگون با انسان باشد. پس فرشته نمی‌تواند سرمشق عملی آدمیان قرار گیرد و از خواسته‌های ذاتی و غریزه و صفات آنان اطلاع کافی داشته باشد و به آن‌ها پاسخ گوید (جوادی آملی، همان).

۳-۱-۵ امتحان انسان‌ها

خداوند یکی از فلسفه‌های بشر بودن پیامبران را امتحان و آزمایش انسان‌ها دانسته و می‌فرماید: «ما هیچ رسولی را پیش از تو نفرستادیم مگر آنکه آن‌ها هم مانند تو غذا می‌خورند و در بازارها راه می‌رفتند؛ و ما بعضی از شما بندگان را سبب آزمایش بعضی دیگر قراردادیم که آیا صبر در طاعت خدا خواهید کرد و پروردگار تو بیناست»^۲. انسان در این عالم برای آزمایش آفریده شده است. وقتی برایش ثابت شد که یک چیزی حق است آزمایش می‌شود که آیا این حق را می‌پذیرد یا به واسطه هواهای نفسانی نمی‌پذیرد؟ ما پیامبران را که فرستادیم حجت را تمام کردیم. برای مردم ثابت می‌شود که این‌ها پیامبرند.

۱. وَكُوِّنَ لَنَا عَلَى بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ فَقَرَأَهُ عَلَيْهِمْ مَا كَانُوا بِهِ مُؤْمِنِينَ (شعراء / ۱۹۹-۱۹۸)

۲. وَ مَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ وَ جَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَ تَصْبِرُونَ وَ كَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا (فرقان / ۲۰).

آن وقت مورد آزمایش قرار می گیرند که آیا زیر بار یک انسانی مثل خودشان می روند یا روح استکباری شان مانع می شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۴۹/۴).

۴-۱-۵ اصل اختیار در پذیرش رسالت

طباطبائی، در این مورد ذیل آیه ۷ سوره انعام^۱ می گوید: امر دعوت الهی جز به این صورت نمی گیرد که با اختیار بندگان و بدون اجبار آنان انجام پذیرد. چاره ای جز این نیست که رسول و حامل رسالت پروردگار یکی از همین مردم باشد تا با آنان به زبان خودشان حرف بزند تا سعادت را با اطاعت و یا شقاوت را با مخالفت اختیار نمایند؛ نه اینکه با فرستادن آیتی آسمانی آنان را وادار و مجبور به قبول دعوت خود نماید اگرچه خداوند قادر به انزال چنین آیتی هم هست، برای اینکه غرض از رسالت جز به آنچه گفتیم حاصل نمی شود؛ بنابراین؛ اگر خدای تعالی تقاضای کفار را می پذیرفت و فرشته ای به عنوان رسالت بر آنان نازل می فرمود بازهم حکمت اقتضا می کرد که همان فرشته را هم به صورت بشری مثل خودشان نازل فرماید تا کسانی از این معامله سود برده و زیانکارانی خاسر شوند؛ و حق و باطل را بر خود و اتباع خود مشته کنند، همچنان که با رسول هم جنس و هم نوع خود می کردند و خدا هم این اختیارشان را امضاء می کرد و کار را بر آنان مشته می نمود؛ همان طور که خود می کردند (طباطبائی، ۱۳۸۹: ۷/۲۹).

۵-۱-۵ اشتراک در تکلیف

فقیهان در قواعد فقهی، قاعده اشتراک در تکلیف برای همه مکلفان را مطرح کرده اند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را نیز شامل می شود (بجنوردی، ۱۴۱۹: ۲/۵۳؛ لنکرانی، بی تا: ص ۲۹۵). خطاب های عام قرآن مثل، *يَا أَيُّهَا النَّاسُ* و *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا* مستمسک بسیاری از فقیهان بوده و طبق آن گفته اند اصل اولی، اشتراک در تکالیف جمیع مکلفان است؛ حتی پیامبر صلی الله علیه و آله البته موارد خارج از این قاعده، به دلیل محکم قابل استناد نیاز دارد (راشد صیمری، ۱۴۲۰: ۳/۲۰). نقیب نیز با تکیه بر این قاعده می گوید:

۱. *وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ* (انعام/۹).

اینکه گفته می‌شود پیامبر صلی‌الله علیه و آله، همانند سایر بشر است، به لحاظ اشتراک در تکالیف شرعی می‌باشد؛ یعنی هر آنچه را خداوند برای انسان‌ها، بر اساس مصالح و مفاسد، مجاز یا ممنوع شمرده است، پیامبر صلی‌الله علیه و آله نیز مکلف به رعایت آنهاست؛ مگر آنچه را خداوند، بر اساس مصالح و مفاسد، پیامبرش را استثناء نموده و تکلیف مازاد بر او وضع کرده باشد (نقیب، ۱۳۹۴: ص ۲۴۸).

۲-۵ جنبه‌های ملکوتی پیامبران

جوادی آملی در این مورد می‌نویسد: منکران وحی می‌گفتند که رسول الهی نباید بشر باشد یا دست کم باید فرشته‌ای بیم دهنده همکار او باشد و می‌گفتند: «چرا مدّعی رسالت و پیامبری غذا می‌خورد و در بازار و خیابان راه می‌رود و چرا فرشته‌ای همراه او نازل نشد که همکار او باشد»^۱. آنها غفلت داشتند جسم پیامبر که غذا می‌خورد و در کوچه و خیابان می‌گردد، سفیر و رسول الهی نیست؛ بلکه جان پیامبر است که رسول و فرستاده خداست و چشم ملکوت نگر اوست که جهان غیب را می‌نگرد و او از غیب می‌شنود و وحی را دریافت می‌دارد (جوادی آملی، همان ص ۱۵۱). نقیب نیز، تصور برخی ظاهرگرایان، در استناد به برخی آیات قرآن مبنی بر بشر محض بودن پیامبران را باطل دانسته و می‌گوید: این دسته از آیات، در مقام نفی قدرت فراتر از قدرت بشری پیامبر صلی‌الله علیه و آله وسلم نیست. بلکه در مقام پاسخ به شبهات مطرح‌شده درباره پیامبر صلی‌الله علیه و آله است و در مقام افاده این معناست که من بشری همانند شمایم. ولی هویتی ملکوتی دارم و با اتصال به عالم غیب، کار انجام می‌دهم. آنچه پیامبر صلی‌الله علیه و آله را قدرتی فراتر از بشر می‌بخشد، توان روحی و ارتباط معنوی با عالم ماوراء ماده است؛ و گرنه پیامبر صلی‌الله علیه و آله به لحاظ جسمی همانند سایر انسان‌هاست و دارای نیازهای ظاهری و مادی معمول می‌باشد. خداوند از میان خود مردم، پیامبر صلی‌الله علیه و آله را مبعوث نموده است تا حجت بر آنها تمام باشد. اگرچه فرشته از هر نوع ناپاکی خالی است، ولی نمی‌تواند حجت خدا برای انسان‌ها باشد و اسوه سالکان قرار گیرد (نقیب، ۱۳۹۴: ص ۲۴۷). در آیات

۱. وَ قَالُوا مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْ لَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ الْمَلَكُ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا (فرقان / ۷).

قرآن بسیار می‌توان مواردی را پیدا کرد که بر این جنبه تأکید داشته که نمونه‌هایی را ذکر می‌نماییم:

۱-۲-۵ دریافت وحی

خداوند در سوره نساء آیه ۱۶۳، یکی از ویژگی‌های پیامبران را دریافت وحی ذکر نموده و در این باره می‌فرماید: «ما بر تو وحی فرستادیم چنان‌که به نوح و پیغمبران بعد از آن و به ابراهیم و اسمعیل و اسحق و یعقوب و اسباط و عیسی و ایوب و یونس و هارون و سلیمان فرستادیم و به داود کتاب زبور عطا کردیم»^۱ و به‌طور خاص جوادی آملی در ارزش و اهمیت «وحی» چنین می‌نویسد: آنچه را پیامبران به نام وحی ادراک می‌کنند، قطعاً نیازی به تکرار و پشتوانه برهان عقلی یا سند معتبر نقلی ندارد؛ بلکه عمیق‌ترین و سنگین‌ترین مسائل متافیزیک (ماوراء الطبیعه) و پیچیده‌ترین مسائل فیزیکی را به‌روشنی نور و شفافی و زلالی آب باران و «بین‌الرشد» می‌بینند (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۹۱/۳).

۲-۲-۵ معراج جسمانی و روحانی

از معجزات علمی و عملی حضرت رسول اکرم (ص) مسئله معراج است که قرآن کریم از آن با عظمت یاد می‌کنند. معراج امری است که در سایه عبودیت حاصل می‌شود و خدای سبحان راه رسیدن به این مقام والا را بندگی انسان خالص می‌داند. برای معراج دو مقطع از سیر بود یکی سرزمینی که رسول اکرم (ص) از مسجد الحرام تا بیت المقدس سیر کرد و دیگری سیر از مسجد اقصی به سدره المنتهی است؛ آنچه مربوط به سیر زمینی است در سوره «اسراء»^۲ و آنچه مربوط به سیر آسمانی است در سوره «نجم»^۳ مشخص شده است (همان، ۱۳۷۴: ۶۵/۹). نکته حائز اهمیت در بحث معراج، عروج جسم و روح پیامبر اکرم

۱. إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالتَّائِبِينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا (نساء / ۱۶۳).

۲. سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (اسراء / ۱).

۳. وَهُوَ بِالْأَفْئِاقِ الْأَعْلَى ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى (نجم / ۹-۷).

است. جوادی آملی در ذیل آیه اول سوره اسراء در مقام استدلال بر جسمانی و روحانی بودن معراج می نویسد: خداوند نفرمود «بروحه»، عبد همان مجموعه جسم و روح است، انسان کامل جسمی دارد و روحی و با این دو عروج کرده است (همان: ص ۷۴). علامه طباطبائی نیز در پاسخ به توهم افرادی که معراج را خواب تلقی کرده اند چنین استدلال می نماید: علاوه بر اینکه آیه در مقام منت نهادن است، درعین حال ثنای بر خدای سبحان نیز هست که چنین پیشامد بی سابقه را پیش آورده و چنین قدرت نمائی عجیبی را انجام داده و پرواضح است که مسئله قدرت نمائی با خواب دیدن به هیچ وجه سازگار نیست، خلاصه خواب دیدن پیغمبر بی سابقه و قدرت نمائی نیست چون خواب را همه کس چه صالح و چه طالح می بیند و چه بسا فاسق و فاجر خواب هایی می بینند که بسیار عجیب تر است از خواب هایی که یک مؤمن متقی می بیند؛ و اصلاً خواب در نظر عامه مردم بیش از یک نوع تخیل چیز دیگری نیست (طباطبائی، ۱۳۸۹: ۱۳/۲۹).

۳-۲-۵ تکلم با خداوند

خداوند در آیات ۴۸-۹ سوره مبارکه طه، داستان حضرت موسی را طی چهارفصل ذکر کرده و در فصل اول؛ درباره چگونگی برگزیدن موسی به رسالت در کوه طور که در وادی طوی واقع شده است، سخن می گوید. علامه طباطبائی در ذیل این آیات می فرماید: جمله «فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ...» موسی را متوجه می کند به اینکه موقفی که دارد موقف حضور و مقام مشافهه (رو در رو سخن گفتن) است و خدا با او خلوت و او را از خود به مزید عنایت اختصاص داده و لذا فرمود: «إِنِّي أَنَا رَبُّكَ» و نفرمود: «انا الله» یا «انا رب العالمین»؛ و در اینکه فرمود: «نودی» و نام صاحب ندا را نیاورد و نفرمود: «نادیناه» و یا «ناداه الله» لطفی به کار رفته که با هیچ مقیاسی نمی توان گفت چقدر است و در آن اشاره است به اینکه ظهور این آیت برای موسی به طور ناگهانی و بی سابقه بوده است (طباطبائی، ۱۳۸۹: ۱۴/۱۹۲).

۴-۲-۵ مقام خلیفه الهی

جوادی آملی در این مورد معتقد است: یکی از ویژگی‌های حضرت آدم که در آیه ۳۰ سوره مبارکه بقره^۱؛ بدان اشاره شده مقام خلافت الهی است. وی در ادامه می‌گوید: خلیفه خدا باید موجود کاملی باشد که هم اهل تسبیح و تقدیس باشد و هم اهل تحمید و تکبیر؛ یعنی هم دارای صفات تنزیهی و هم دارای صفات تشبیهی باشد. موجودی که از یک سو در زمین باشد و از سوی دیگر، از عرش بگذرد و در همه شئون هستی، به اذن خدا حضور داشته باشد، او می‌تواند خلیفه‌الله باشد. فرشتگان که در جهان تجرد به سر می‌برند و در طبیعت حضور ندارند، خلیفه کامل حق نیستند. خداوند بخشی از خلقت آدم (ع) را که به عالم طبیعت مرتبط است، به خاک نسبت داده، می‌فرماید: «بیاد بیاور آن وقتی که پروردگارت به فرشتگان فرمود من بشری از گل خلق می‌کنم»^۲؛ و جنبه تجرد او را به خود نسبت داده، می‌فرماید: «و چون خلقت او کامل شد و از روح خود بر او دمیدم بفرمان من در برابر او بسجده درافتید»^۳. مصباح یزدی نیز، در مقام پاسخ به کسانی که خلافت را به معنای جانشینی به جای گذشتگان می‌دانند می‌نویسد: همین که خدا به فرشتگان می‌فرماید: «من» خلیفه قرار خواهم داد بی‌آنکه بگوید خلیفه به جانشینی چه کسانی، خود این ظهور دارد که خلافت از خود «من» (= خدا) می‌باشد. گذشته از این، می‌خواهد مطالبی برای فرشتگان بیان کند که برای دریافت امر سجده آماده شوند. هنگامی که خدا می‌خواهد به فرشتگان بگوید: در نظر دارم موجودی بیافرینم، قاعده باید آنرا معرفی کند که این موجود چیست و یا اشاره کند که چرا باید آن‌ها برای او سجده کنند. مناسب مقام، معرفی و فراهم آوردن زمینه‌ی اطاعت امر است. پس مناسب است بگوید: موجودی خلق خواهم کرد که خلیفه‌ی خود «من» است و شما باید بر او سجده کنید. اگر تنها بگوید که موجودی است

۱. وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً... (بقره/ ۳۰).

۲. إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ (ص/ ۷۱).

۳. فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (ص/ ۷۲).

که جای دیگران را می‌گیرد، گفتن ندارد. این وجهی است که جانشینی خدا را اثبات می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۳/۳۵۷).

۵-۲-۵ مسجود فرشتگان

خداوند در سوره بقره آیه ۳۴ یکی از ویژگی‌های حضرت آدم را در قالب دستور به سجده ملائکه بر ایشان ذکر می‌کند و می‌فرماید: «فرشتگان را گفتیم: آدم را سجده کنید! همه سجده کردند مگر ابلیس که سر پیچید و بزرگی کرد و از کافران شد»^۱. جوادی آملی نیز در این باره معتقد است: سجده فرشتگان برای آدم سجده تکریم است نه عبادت. سجده، عبادتی ذاتی نیست زیرا اگر ذاتاً عبادت بود هرگز انسان نمی‌توانست سجودی به قصد استهزاء، یا به صورت ریا انجام دهد. سجده گاهی پرستش، گاه استهزاء، گاه ریا و گاهی هم تکریم است (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۶/۱۸۷).

۵-۲-۶ معجزات بی‌نظیر

الف) **شق القمر:** یکی از معجزاتی که قرآن کریم به آن خبر داده مسئله شق القمر است یعنی، ماه را دو نیم کردن، حال یا به دو قسمت متساوی یا غیر متساوی، انشقاق آن است که کره یا جسمی شکاف بردارد. خداوند می‌فرماید: رستاخیز نزدیک شد و ماه بشکافت^۲. وَ انْشَقَّ الْقَمَرُ، چون فعل ماضی است دلالت بر وقوع انشقاق دارد نه اینکه به معنای سیششق باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۹/۵۸). علامه طباطبائی نیز در این زمینه معتقد است: این آیه به معجزه شق القمر که خدای تعالی به دست رسول خدا (ص) در مکه و قبل از هجرت و به دنبال پیشنهاد مشرکین مکه جاریش ساخت اشاره می‌کند. روایات این داستان هم بسیار زیاد است و به‌طوری که می‌گویند: همه اهل حدیث و مفسرین بر قبول آن احادیث اتفاق دارند (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۹/۸۸).

۱. وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَ اسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ (بقره/ ۳۴).

۲. اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَ انْشَقَّ الْقَمَرُ (قمر/ ۱).

ب) **شهود ملکوت:** خداوند در آیه ۷۵ سوره انعام^۱ با اشاره به بخشی از سیره حضرت ابراهیم در این باره می‌فرماید: «بدین‌سان ملکوت آسمان‌ها و زمین را به ابراهیم نمودیم که از اهل یقین باشد». علامه طباطبائی در ذیل این آیه می‌فرماید: منظور از نشان دادن ملکوت آسمان و زمین، به‌خاطر آن است که خداوند خود را به ابراهیم نشان دهد منتهی از طریق مشاهده اشیاء و از جهت استنادی که اشیاء به وی دارند، زیرا، وقتی که این استناد قابل شرکت نبود، هرکسی که به موجودات عالم نظر کند، بی‌درنگ حکم می‌کند به اینکه هیچ‌یک از این موجودات، مربی دیگران و مدبر نظام جاری در آن‌ها نیست، پس این بت‌ها مجسمه‌هایی هستند که دست بشر آن‌ها را تراشیده و بدون اینکه در این باره از ناحیه خداوند دستوری داشته باشند، اسم خدایی را بر آن‌ها نهاده‌اند، غافل از اینکه معقول نیست دست‌پرورده انسان مربی و مالک خود او باشد، همچنین قابل‌پذیرش نیست که اجرام آسمانی، ستاره، ماه و خورشید مالک و مدبر تکوینی عالم باشند، درحالی که خودشان دارای تحول و طلوع و غروب‌اند (طباطبائی، همان: ۲۴۰/۷).

ج) **خلق پرندگان و زنده کردن مردگان:** خداوند در آیه ۴۹ سوره مبارکه آل‌عمران، به‌صراحت به معجزه خلق پرندگان و زنده کردن مردگان پرداخته در شرح آن می‌فرماید: «و پیمبری سوی فرزندان اسرائیل باشد. [گوید] با نشانه‌ای از پروردگارتان سوی شما آمده‌ام، برای شما از گل چون شکل مرغی بسازم و در آن بدمم که به اذن خدا مرغی شود، کور مادرزاد و برص زده را شفا دهم و مرده را، به اذن خدا، زنده کنم»^۲ علامه طباطبائی، در تفسیر این آیه چنین می‌نویسد: در این آیه نسبت خلقت را به عیسی (ع) داده و این تعبیری است سؤال‌انگیز که مگر عیسی خالق است؟ در پاسخ باید دانست که کلمه «خلقت» به معنای به وجود آوردن از عدم نیست بلکه به معنای جمع آوردن اجزاء چیزی است که قرار است خلق شود و لذا در جای دیگر فرموده: فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ

۱. وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَلَيَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (انعام/ ۷۵)

۲. وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ الْبَرِّ الْأَكْمَهَ وَ الْبَرَصَ وَ أَحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَ أَتَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَ مَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (آل عمران/ ۴۹).

(مومنون/ ۱۴)؛ و کلمه «اکمّه» به معنای کسی است که از شکم مادر بدون چشم متولد شده باشد، گاهی هم به کسی اطلاق می‌شود که چشم داشته و سپس نابینا شده است؛ و از اینکه فرمود: «وَ أَحْيِ الْمَوْتَى»، یا به‌طور صریح و یا به‌طور اشاره فهمیده می‌شود که عیسی (ع) یک بار و دو بار مرده زنده نکرده، بلکه متعدد این کار را کرده است؛ و همچنین سیاق جمله «يَا ذَنْ لِّلَّهِ» می‌فهماند که صدور این آیات معجزه‌آسا از عیسی (ع) مستند به خدای تعالی و اذن او است (طباطبائی، همان: ۳/۳۱۲).

(د) **تبدیل عصا به اژدها:** خداوند در سوره اعراف پیرامون چگونگی چنین معجزه‌ای از حضرت موسی می‌فرماید: «پس عصای خویش را بیفکند که در دم اژدهایی بزرگ شد»^۱. مکارم شیرازی در ذیل آیه مذکور می‌نویسد: «نخست عصای خود را انداخت و به‌صورت اژدهای آشکاری درآمد». وی در ادامه می‌گوید: تعبیر به «مبین» اشاره به این است که راستی تبدیل به اژدها شد و چشم‌بندی و تردستی و سحر و مانند آن‌ها نبود، به خلاف کاری که ساحران بعداً انجام دادند، زیرا در مورد آن می‌گوید آن‌ها چشم‌بندی کردند و عملی انجام دادند که تصور می‌شد مارهایی است که به حرکت درآمده‌است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴: ۶/۲۸۳).

نتیجه‌گیری

پیامبران الهی برای ابلاغ دستورات الهی مجبور به ارتباط مستقیم با آحاد جامعه بودند. این ارتباط گرچه مزایای بسیاری در بر داشته و نقش بسزایی در پیشبرد اهداف رسالت پیامبران ایفا می‌نمود. لکن؛ به‌خاطر ضعف شناختی و فرهنگی مردم نسبت به پیامبران موجب تحت‌الشعاع قرار گرفتن شخصیت ملکوتی ایشان می‌گردید. مطرح کردن شبهه اساسی و معروف بشر بودن پیامبران نشأت گرفته از چنین نگاهی است. خداوند برای دفع چنین شبهه‌ای و ایجاد نگاه واقعی نسبت به پیامبران از دو زاویه بحث می‌نماید. از طرفی با اشاره به فلسفه ارسال پیامبران در قالب بشر؛ سنخیت، الگو بودن، امتحان انسان‌ها، اصل اختیار در پذیرش رسالت و اشتراک در تکلیف درصدد آگاه‌سازی مردم نسبت به این اتفاق برآمده

۱. فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ (اعراف/ ۱۰۷).

و از طرفی با پررنگ نمودن جنبه ملکوتی پیامبران در دریافت وحی، معراج جسمانی-روحانی، تکلم با خداوند، مقام خلیفه‌اللهی، مسجود فرشتگان و معجزات جایگاه حقیقی پیامبران را گوشزد می‌نماید. برآیند آیات مربوطه، ایجاد نگاه درست و به‌جا نسبت به ساحت پیامبران بوده و انسان‌ها را از قضاوت یک‌طرفه و گریته برداری نسبت به آیات قرآن دور می‌سازد.

منابع

- آلوسی، سید محمود؛ (۱۴۱۵)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، (تحقیق: علی عبدالباری عطیه)، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
- ابن جزى غرناطی، محمد بن احمد؛ (۱۴۱۶)، کتاب التسهیل العلوم التنزیل، (تحقیق: عبدالله خالدی)، بیروت: شرکت دارالارقم ابن ابی الارقم، چاپ اول.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر؛ (بی‌تا)، التحریر و التنویر، بی‌جا، بی‌تا.
- بجنوردی، حسن؛ (۱۴۱۹)، القواعد الفقهیة، قم: نشر الهادی، چاپ اول.
- بحرانی، سید هاشم؛ (۱۴۱۶)، البرهان، قم: بنیاد بعثت، چاپ اول.
- جوادی آملی، عبدالله؛ (۱۳۹۲)، وحی و نبوت در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء.
- (۱۳۹۱)، سیره پیامبران در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء.
- (۱۳۷۴)، سیره علمی و عملی حضرت رسول اکرم (ص)، قم: مرکز نشر اسراء.
- راغب اصفهانی، حسین؛ (۱۴۱۲)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دارالعلم الشامیه، چاپ اول.
- زینی ملک‌آباد، هادی؛ (۱۳۹۰)، معارضات زبانی مشرکان با پیامبر و پاسخ‌های قرآن، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: خلیل پروینی، دانشگاه تربیت مدرس تهران.
- سبحانی، جعفر؛ (۱۳۷۵)، منشور جاوید، قم: موسسه امام صادق (ع).
- (۱۴۲۳)، الالهیات، قم: موسسه نشر اسلامی.
- سعیدی مهر، محمد؛ (۱۳۹۲)، آموزش کلام اسلامی، قم: نصایح.
- سید قطب؛ (۱۴۱۲)، فی ظلال القرآن، بیروت: دارالشروق.
- شبر، سید عبدالله؛ (۱۴۱۲)، تفسیر القرآن الکریم (شبر)، بیروت: دارالبلاغه للطباعه و النشر، چاپ اول.

صادقی تهرانی، محمد؛ (۱۳۶۵)، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم: فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.
صدر المتألهین، محمدابراهیم؛ (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم (صدرا)، (تحقیق: محمد خواجوی)،
قم: بیدار، چاپ دوم.

طباطبائی، سید محمدحسین؛ (۱۳۷۴)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه: موسوی همدانی، قم:
جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طبرسی، فضل بن حسن؛ (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
طوسی، محمد بن حسن؛ (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، (تحقیق: احمد قصیر عاملی)، بیروت:
دارالاحیاء التراث العربی.

عروسی حویزی، عبدالعلی بن جمعه؛ (۱۴۱۵)، تفسیر نور الثقلین، (تحقیق: سید هاشم رسولی
محلاتی)، قم: اسماعیلیان، چاپ چهارم.

فاضل لنکرانی، محمد؛ القواعد الفقهیة، بی تا، بی نا، بی جا.
فضل الله، سید محمدحسین؛ (۱۴۱۹)، تفسیر من وحی القرآن، بیروت: دارالملاک للطباعة و النشر،
چاپ دوم.

فیض کاشانی، ملامحسن؛ (۱۴۱۵)، تفسیر الصافی، (تحقیق: حسین اعلمی)، تهران: صدر، چاپ
دوم.

قرشی، سید علی اکبر؛ (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم.
مدرسی، سید محمدتقی؛ (۱۴۱۹)، من هدی القرآن، تهران: دار محبی الحسین، چاپ اول.
مصباح یزدی، محمدتقی؛ (۱۳۸۴)، راه و راهنما شناسی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام
خمینی (ره).

----- (۱۳۸۶)، انسان شناسی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
مغنیه، محمدجواد؛ (۱۴۲۴)، تفسیر الکاشف، تهران: دارالکتب الاسلامیه..
مکارم شیرازی، ناصر؛ (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول.
نخجوانی، نعمت الله بن محمود؛ (۱۹۹۹)، الفواتح الالهیه و المفاتح الغیبیه، مصر: دار رکابی للنشر،
چاپ اول.

نقیب، سید محمد؛ (۱۳۹۴)، بررسی تطبیقی خصائص النبی از نگاه فریقین، تهران: موسسه فرهنگی
هنری مشعر.



مجلس علمی تخصصی علوم قرآن و حدیث
دانشگاه فرهنگیان



مجلس علمی تخصصی علوم قرآن و حدیث
دانشگاه فرهنگیان

جایگاه جهاد تبیین در فرصت سازی اربعین در مدارس

سعید ملکی  * دبیر آموزش و پرورش شهرستان سنقر، کرمانشاه، ایران.

چکیده

راهپیمایی اربعین یکی از امواج این نهر نورافشان در تاریخ معاصر است. حرکتی ریشه دار و تحول آفرین و حیات بخش که جهانیان را به اعجاب درمی آورد. این تحول خبر از آینده ای روشن و مزین به قیام منجی آخرالزمان (ع) می دهد. راهپیمایی اربعین یکی از جلوه های طلوع تمدن نوین اسلامی و مطلعی بر تشکیل حکومت جهانی واحد و پرتوی از کار بزرگ سید الشهداء (ع) و حضرت زینب کبری (س) و امام سجاد (ع) است. راهپیمایی اربعین یعنی آماده باش امت اسلامی برای حرکت به سوی حیات طیبه و رستن از سلطه بیگانگان و روشن کردن خورشید توحید و عدالت و معنویت در دل امیدوار ملل مسلمان و در انداختن طرحی نو که متضمن سعادت همه انسان هاست. مجاهدان میدان تبیین و روشنگری در آموزش و پرورش کشور باید ابتکار عمل را به دست گیرند و با تربیت نسلی حسینی، مکر جهان خواران را خنثی کنند. دشمن دانا درست فهمیده است که کربلا جبل المئین امت است و زیارت باشکوه اربعین چشم انداز ظهور مهدی موعود (علیه السلام) را درخشان می کند. از این رو تا می تواند سنگ می اندازد و در فضای مجازی در حال تحرکاتی هستند که آن ها را از آرمان های حسینی دور و حتی با ادبیات حسینی بیگانه کنند که فرزندان ما را و این رستاخیز ولایت اهل بیت را نادیده می انگارد و مسکوت نگاه می دارد. البته وعده الهی تخلف ناپذیر است و به قول قرآن حکیم «يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ». چنانچه مسئولین وزارت خانه آموزش و پرورش در مراسم بزرگ و کارخانه انسان سازی همچون اربعین برنامه ریزی و هزینه نداشته باشند راه را برای استکبار جهانی فراهم کرده و آن ها فرزندان ما را در فضای مجازی ضد ارزش های اسلامی بزرگ کرده و یا حتی اگر از استرس حوادث مراسمات دینی از جمله پیاده روی اربعین و مناطق عملیاتی جبهه و ... (مشکلات بین جاده ای و داخل موکب ها) در چنین همایش هایی شرکت نکنند خدای نکرده آن ها را در صفوف معترضین و ضد ارزش های دینی باید ببینیم زیرا اربعین حسینی در مدارس موجب بصیرت افزایی می گردد.

کلیدواژه ها: اربعین، جهاد تبیین، بصیرت، فرهنگ عاشورایی، ایثار، تربیت فردی، تربیت اجتماعی.

* نویسنده مسئول: saeidmaleki83@gmail.com

مقدمه

اربعین: در لغت به معنای چهل است و در اصطلاح به بیستم صفر ۶۱ هجری قمری، چهلمین روز شهادت امام حسین (ع) و یاران با وفایش اطلاق می‌شود. اربعین از نظر شیخ مفید (۱۴۱۴: ۲۶) (و شاگردش، شیخ طوسی (۱۴۱۱: ۷۸۷) زمان بازگشت اهل حرم از شام به کربلا است.

تربیت: در لغت از ماده ربو از باب تفعیل به معنای زیادت و فزونی است (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۳۴۰) و در اصطلاح تعاریف گوناگونی ارائه شده که کامل‌ترین و جامع‌ترین آن، عبارت است از فعالیتی منظم و مستمر در جهت کمک به رشد جسمانی، شناختی، اخلاقی، اجتماعی و عاطفی افراد، به گونه‌ای که نتیجه آن در شخصیت مربی به‌ویژه در رفتارهای او ظاهر خواهد شد» (حاجی ده آبادی، ۱۳۷۹: ۱۲). بر اساس این تعریف: انسان دارای ابعاد و جنبه‌های عقلانی، عاطفی، اجتماعی، فردی، اخلاقی و جسمی است که این ابعاد به گونه‌ای به هم وابسته‌اند که رشد یکی بدون دیگری امکان‌پذیر نیست.

تربیت فردی و اجتماعی: منظور تغییر و تحول در بعد فردی و اجتماعی انسان است. به‌منظور آشنایی دانش‌آموزان با فرهنگ عاشورا و اربعین حسینی در مدارس در جهت تربیت فردی و اجتماعی باید در این همایش بزرگ شرکت داشته باشند تا با اهداف قیام امام حسین (ع) آشنا شوند و بیشتر تعقل کنند که امام حسین (ع) برای نهاده‌ها کردن امر به معروف و نهی از منکر به کربلا رفت و خود را برای استقرار و استمرار دین اسلام فدا کرد؛ و دانش‌آموزان به‌عنوان کسانی که نسل‌های آینده جامعه هستند در این همایش بزرگ به‌صورت عملی با حضور در این موكب‌ها باید درس‌هایی را که از مکتب امام حسین (ع) آموخته‌اند در زندگی اجتماعی خود نهاده‌ها کنند. ایثار، آزادگی و غیرت دینی از آموزه‌های قیام عاشورا می‌باشد و این غیرت دینی است که برای سلامت دانش‌آموزان و حتی جامعه از مکتب امام حسین (ع) به قیمت فدا شدن خانواده بزرگ امام اتفاق افتاد، امروز این ایثار و از خودگذشتگی مهارت‌هایی است که به ما می‌آموزد برای سلامت بشر از آن استفاده کنیم تا بتوانیم یک زندگی سالم داشته باشیم.

آموزش بی کلام در سفر اربعین داغ داغ است. مفاهیمی مثل صبر، گذشت، بخشش ... که در طول سال‌ها همه تلاشتان را می‌کنید آن‌ها را به روش‌های مستقیم و غیرمستقیم به فرزندتان آموزش دهید در این سفر چندروزه، می‌توانید بی کلام و بدون حرف در بچه‌هایتان نهادینه کنید.

اربعین نسل ساز

هشدار زیارت اربعین این است که دانش آموزان باید بصیرت خویش را بالا ببرند و در بُعد اخلاقی، از عواملی چون دنیاطلبی، هواپرستی و در بُعد سیاسی، از گرایش به رهبران غیر الهی و اطاعت از آنان، دوری گزینند تا از سقوط خود و جامعه جلوگیری کنند.

بازار آموزش بی کلام در سفر اربعین داغ داغ است. مفاهیم و رفتارهای درست انسانی مثل صبر، گذشت، بخشش که در طول سال‌ها همه تلاش می‌کنیم تا آن‌ها را به روش‌های مستقیم و غیرمستقیم به دانش آموزان آموزش دهیم در این سفر چندروزه، می‌توانیم بی کلام و بدون حرف در دانش آموزانمان نهادینه کنیم. می‌پرسید چطور؟ به اربعین به چشم یک پیاده‌روی به عشق امام حسین (ع) نگاه نکنید. پیاده‌روی اربعین فرصتی است برای انسان‌سازی.

به دانش آموزان یاد دهید محبت کنند، سلام کنند، ارتباط بگیرند، رفیق شوند، خدا قوت بگویند. هر جا که شد بخوانند، هر چه که بود بخورند و سخت نگیرند. چه اتفاقی می‌افتد؟ دانش آموزها از این رفتار ساده گرفتن زندگی را یاد می‌گیرند.

در طول سفر باوجود سختی‌هایی که ممکن است دبیران و مسئولین متحمل شوید صبور باشند، عصبانی نشوند، تندی نکنند، غر نزنند حتی اگر خیلی خسته بودند. در این صورت است که دانش آموزها از بانیان صبر و تحمل را یاد می‌گیرند.

یاد بگیرند جای خوب را به بقیه بدهند، غذای خوب را تعارف کنند، در صف‌ها هوای بقیه را داشته باشند تا بچه‌ها گذشت را از عملی یاد بگیرند.

بچه‌ها در این سفر یاد بگیرند برای بچه‌های عراقی خوراکی یا هدیه کوچکی بردارند و دانش آموزان خودشان این هدیه‌ها را به آن‌ها بدهند. با این کار، هم دانش آموزان

سخاوت را یاد می گیرند و هم بچه های عراقی خاطره خوبی در ذهنشان حک می شود. سفر اربعین بهترین فرصت است برای ایجاد عادت های خوب دینی، مثل عادت به نماز اول وقت، عادت به قرائت روزانه قرآن، دعا و زیارت، با وضو بودن، غیبت نکردن، اسراف نکردن، همین که بچه ها تقید شما را ببینند برایشان کافی است.

بررسی تربیت فردی و اجتماعی

۱. زیارت اربعین و تربیت فردی زائر

زیارت و پیاده روی اربعین دارای آثار تربیت فردی فراوانی است که مهم ترین آن ها عبارت اند از:

۱-۱. تزکیه و تهذیب نفس

تزکیه از ماده «زکو» است. در لغت آن را در معانی اصلاح (فراهدی، ۱۴۱۰: ۳۹۴/۵)، رشد و نمو به کار برده اند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۵۸) و در اصطلاح علم اخلاق به معنای رشد و ارتقاء نفس به وسیله چیزهایی امثال معرفت الله و ایمان به آن، مراقبت و عمل بر طبق تقوای الهی، زیاد کردن خیرات و برکات، تطهیر نفس از گناهان و شرور و حرام ها، تهذیب نفس از رذایل و مفاسد اخلاقی، تربیت نفس طبق فضائل و اخلاق و پاک کردن نفس از رسوبات کفر، نفاق، ریا و حسد و... است (خبر فاطمه، ۱۴۲۴: ۱۳).

زیارت اربعین نقش اساسی در تزکیه و تهذیب نفس انسان ها دارد چراکه انسان در این سفر معنوی به واسطه نور اهل بیت (ع) در پی تحولات روحی، روانی، اخلاقی و فکری از آلودگی ها پاک می شود لذا بهترین فرصت برای خودسازی، کسب طهارت، استغفار و توبه است. به همین سبب در زیارت اربعین عقاید بسیاری از افراد تغییر می کند و باورهای مذهبی در آن ها عمیق تر می شود؛ به گونه ای که بیشتر افراد پس از بازگشت از این سفر معنوی تا مدتی آثار این خودسازی را با خود دارند و سعی می کنند تا به عقاید دینی خود پایبند باشند. امام صادق (ع) به یکی از اصحابش فرمودند: «مَنْ خَرَجَ مِنْ مَنْزِلِهِ يُرِيدُ زِيَارَةَ قَبْرِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ (ع) إِنْ كَانَ مَاشِيًا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ بِكُلِّ خُطْوَةٍ حَسَنَةً وَ مَحَى عَنْهُ سَيِّئَةً حَتَّى إِذَا صَارَ فِي الْحَائِرِ كَتَبَهُ اللَّهُ مِنَ الْمُصْلِحِينَ الْمُتَجَبِّينَ [الْمُفْلِحِينَ الْمُنْجِحِينَ] حَتَّى إِذَا قَضَى

مَنَاسِكُهُ كَتَبَهُ اللَّهُ مِنَ الْفَائِزِينَ (ابن قولویه قمی، ۱۳۹۳: ۱۳۵-۱۳۲) کسی که به قصد زیارت امام حسین (ع) از منزلش با پای پیاده خارج شود، خداوند بابت هر قدمی که برای زیارت اباعبدالله (ع) برمی‌دارد، یک حسنه برایش می‌نویسد و یک سیئه از او محو می‌کند. وقتی که به حرم می‌رسد، خداوند او را جزو صالحین برگزیده می‌نویسد. وقتی مناسک او تمام شد، خداوند نام او را جزو فائزین می‌نویسد.

۱-۲. ایجاد آرامش درونی

به نظر می‌رسد پیاده‌روی اربعین یکی از مصادیق ذکر است. این ذکر به صورت‌های گوناگون برای زائر به دست می‌آید. نخست اینکه، در روایات متعدد از شیعه و سنی، اهل بیت (ع)، مصادیق «اهل الذکر»، شمرده شده‌اند. از جمله رسول خدا (ص) فرمود: الذَّكْرُ أَنَا وَالْأُئِمَّةُ (ع) أَهْلُ الذَّكْرِ (کلینی، ۱۳۶۵: ۲۱۰/۱، ح ۱)؛ من ذکر هستم و امامان (ع) اهل ذکر هستند.

همچنین در برخی از تفاسیر نقل شده: «هُوَ مُحَمَّدٌ وَعَلِيٌّ وَفَاطِمَةُ وَالحَسَنُ وَالحُسَيْنُ (ع) هُمْ أَهْلُ الذَّكْرِ وَالْعِلْمِ وَالْعَقْلِ وَالْبَيَانِ؛ اینان حضرت محمد (ص) و حضرت علی (ع) و حضرت فاطمه (ع) و حضرت حسن و حضرت حسین (ع) هستند؛ آن‌ها اهل ذکر و اهل علم و قفل و بیان‌اند (شوشتری، ۱۴۰۹: ۴۸۲/۳).

پیاده‌روی اربعین امام حسین (ع) یک تلاش معنوی و در راستای رضایت الهی و یاد پروردگار متعال است. این حرکت با این مبنا، باعث آرامش شخص خواهد شد. دیگر اینکه شرکت‌کنندگان در راهپیمایی زیارت اربعین بدون هیچ‌گونه گروه‌گرایی و برتری‌جویی، بذریعۀ دوستی و همدلی را در جامعه می‌افشانند و محصول آن، چیزی جز آرامش و امنیت نخواهد بود. همچنین زائر بعد از پیمودن فاصله‌های طولانی به مقصود خود می‌رسد، نوعی احساس راحتی در او شکل می‌گیرد، این احساس پاک می‌تواند یک آرامش روحی باشد که در این سفر الهی به‌وضوح دیده می‌شود.

۱-۳. تمرین صبر و پایداری

واژه صبر در لغت به معنای حبس کردن و بازداشتن است (طریحی، ۱۳۶۲: ماده صبر) و در اصطلاح عبارت از ثبات نفس و مضطرب نگشتن در بلاها و مصیبت‌ها و مقاومت کردن در

برابر حادثه‌ها و سختی‌ها است (نراقی، ۱۳۶۱: ۲۶۳). در برخی از روایات به منشأ صبر و استقامت اشاره شده است. علی (ع) در روایتی یقین و ایمان به خدا را سرچشمه صبر می‌داند و در روایتی دیگر، ریشه صبر را ریشه یقین نیکو به خداوند بازگو می‌کند (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۲۸۰). این روایت مشخص می‌کند که منشأ اصلی صبر در مؤمن، ایمان و یقین به خداست. مؤمن که خدا را می‌شناسد و به صدق وعده‌های او اطمینان دارد و می‌داند خداوند در مقابل همه زحمت‌ها سختی‌ها و تلخی‌هایی که وی در راه اطاعت او متحمل می‌شود، پاداشی درخور عطا خواهد کرد، در برابر همه این‌ها به نیکی مقاومت می‌کند.

امام حسین (ع) الگوی صبر و پایداری در برابر مصیبت‌ها و مشکلات است و آن حضرت از آغاز حرکت خویش به‌سوی کربلا بر صبر تکیه کرد و یارانی را لایق همراهی خویش می‌دانست که بر تیزی شمشیر و ضربت نیزه‌ها مقاوم و پایدار باشند لذا از نیروها و عناصری جهت همراهی دعوت به عمل آورد که بهره‌ای از صبر و استقامت در برابر حوادث برده باشند و به آن‌ها فرمود: *أَيُّهَا النَّاسُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ يَصْبِرُ عَلَى حَدِّ السَّيْفِ وَ طَعْنِ الْأَسْثَةِ فَلْيَقُمْ مَعَنَا وَإِلَّا فَلْيَنْصَرِفْ عَنَّا* (قندوزی، ۱۴۱۸: ۴۰۶)؛ ای مردم، هر کدام از شما که تحمل تیزی شمشیر و زخم و ضربت نیزه را دارد همراه ما بماند و الا بازگردد.

در صبح روز عاشورا به یاران چنین خطاب کرد: *«صَبْرًا بَنَى الْكَرَامُ! فَمَا الْمَوْتُ إِلَّا قَنْطَرَةٌ تَعْبُرُ بِكُمْ عَنِ الْبُؤْسِ وَ الضَّرَاءِ إِلَى الْجَنَانِ الْوَاسِعَةِ وَ النَّعِيمِ الدَّائِمَةِ* (ابن طاووس، ۱۳۴۸: ۸۱ و مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۹۷/۴۴)؛ صبر و مقاومت کنید ای بزرگ‌زادگان، چرا که مرگ، تنها پلی است که شما را از رنج و سختی عبور می‌دهد و به‌سوی بهشت گسترده و نعمت‌های همیشگی می‌رساند. وی در تقویت روحیه اهل بیت (ع) خویش می‌فرمود: *«استعدوا للبلاء و اعلموا ان الله حامیکم و حافظکم و سینجیکم* (ابن طاووس، ۱۳۴۸: ۸۱)؛ برای مقابله با بلاها آماده شوید و بدانید خداوند حامی، حافظ و نجات‌دهنده شماست؛ و در روز عاشورا، هرگاه که شهیدی از اسب بر زمین در خون می‌غلثید، مثنوی صبر و بردباری را می‌سرود. در برابر بی‌تابی اهل بیت (ع) در فراق قاسم بن الحسن صابرا نه فرمود: *«صَبْرًا يَا بَنَى عُمُومَتِي صَبْرًا يَا أَهْلَ بَيْتِي»* (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۶/۳) و در برابر عطش علی‌اکبرش که اظهار و تمنای آب می‌نمود، فرمود: *«صَبْرًا يَا حَبِيبِي* (همان، ۴۵)؛ صبر کن

ای حبیب من». آنگاه که در لحظات آخرین خود بر زمین گرم کربلا افتاده بود، با خدای خویش زمزمه نمود: صبرا علی قضائک یا رب الا اله سواک [لا معبود سواک] صبرا علی حکمک یا غیاث من لا غیاث له (مقرّم بن عبد الرزاق، ۱۴۲۳: ۲۸۲-۲۸۳)؛ در برابر قضای تو صبر می‌کنم ای پروردگار من، معبودی جز تو نیست ای پناه پناه آورندگان». بر این اساس در این پیاده‌روی، زائر هنگامی که با تحمل سختی‌ها، خود را به زیارت امام حسین (ع) می‌رساند، در حقیقت روح پایداری و صبر را در خود ملکه می‌کند و این اثر روحی زمینه‌ای خواهد شد که فرد در تمام مشکلات، پایداری داشته و از سختی‌ها هراسی نداشته باشد.

۱-۴. افزایش عشق و مهرورزی به امام حسین (ع)

مهم‌ترین عاملی که مردم را از اقصی نقاط دنیا در زیارت اربعین دورهم جمع می‌کند، عشق و محبت به امام حسین (ع) است و این عشق فطری در هر انسان آزاده‌ای وجود دارد؛ چنانکه امام صادق (ع) می‌فرماید: «مَنْ أَرَادَ اللَّهُ بِهِ الْخَيْرَ قَذَفَ فِي قَلْبِهِ حُبَّ الْحُسَيْنِ وَ حُبَّ زيارته (ابن قولویه، ۱۳۹۳: ۱۳۵)؛ هر کسی که خدا خیر او را بخواهد، محبت امام حسین (ع) و محبت زیارت امام حسین (ع) را در دلش می‌اندازد». هدف اصلی در این سفر رسیدن به محبوب و معشوق است و هر انسانی سعی می‌کند به اندازه ظرفیت و توانایی، خود را با محبوب و معشوقش نزدیک‌تر سازد.

۱-۵. تقویت دینداری

بدون تردید، یکی از اهداف بسیار مهم در قیام امام حسین (ع)، اقامه احکام شریعت و برپایی سنت‌های دینی بود. چنانکه در بسیاری از زیارت‌نامه‌های آن حضرت می‌خوانیم: «أَشْهَدُ أَنَّكَ قَدْ أَقَمْتَ الصَّلَاةَ وَ آتَيْتَ الزَّكَاةَ وَ أَمَرْتَ بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَيْتَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (قمی، ۱۳۹۶: ۴۶۳). بر این اساس، زمانی که انسان محب، می‌خواهد محبت و عشق خود را به امام حسین (ع) نشان دهد، طوری رفتار می‌کند که محبوب و معشوق می‌طلبد و اگر کسی عارف به حقیقت نهضت امام حسین (ع) شود، می‌فهمد که عمل به آموزه‌های دین و احکام شریعت از اهداف اصلی قیام بوده است لذا انسان محب سعی می‌کند با عمل به احکام و شرایع دینی محبت خود را ابراز کند؛ بنابراین، نتیجه حضور در مراسم‌های

عزاداری امام حسین (ع) و راهپیمایی اربعین، تقویت دینداری و التزام بیشتر به رعایت احکام شریعت است که از نتایج آن تقویت همبستگی اجتماعی و وفاق عمومی است.

۱-۶. شکرگذاری نعمت‌ها

شکر در لغت به معنای شناخت نعمت و سپاس‌گزاری از منعم است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۹۲/۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۲۳/۴) و در اصطلاح تعریف‌های زیادی شده است. راغب اصفهانی در تعریف آن می‌نویسد: تصور نعمت در ذهن و اظهار آن در گفتار و کردار است (راغب اصفهانی، بی تا: ۴۶). به نظر می‌رسد این تعریف، جامع‌تر از تعاریف دیگر باشد چرا که قید «اظهار نعمت» وجود دارد و این خود از سویی مستلزم ادراک و تصور آن و از سویی دیگر، بیانگر مراتب آن است. بر اساس این تعریف، شکر دارای سه عنصر؛ شناختی، قلبی و رفتاری است. عنصر شناختی شکر یعنی آدمی بداند همه نعمت‌ها از سوی خداوند است و دیگران تنها واسطه‌ای میان خداوند و او هستند تا نعمت‌ها به او برسد. عنصر قلبی آن است که انسان با مشاهده نعمت‌های خداوند، دلشاد شود و عنصر عملی یعنی نعمت‌های خداوند را در راهی که او دستور داده است، به کار برد.

زیارت و پیاده‌روی اربعین بهترین مکان برای شکرگذاری و حمد کردن خداوند به‌خاطر نعمت‌های الهی است. مهم‌ترین نعمت‌ها در سفر اربعین؛ شناخت نعمت ولایت و امامت، نعمت امنیت و نعمت سلامت است که خدای تعالی در اختیار انسان قرار داده و شکر عملی این‌گونه نعمت‌ها، این است که انسان به لوازم آن‌ها عمل کند. به امامت و ولایت توجه کند و روحیه برادری، ایثارگری، بخشندگی و مهربانی را در خود تقویت نماید. چنانکه مقام معظم رهبری آیت‌الله خامنه‌ای در دیدار بسیجیان در ۳ آذر ۱۳۹۵ در این باره فرمودند:

راهپیمایی عظیم اربعین، حقیقتاً یک پدیده عظیم است که دست‌خداایی مشهودتر از همه جای دیگر است؛ باوجود موانع فراوان، از ایران و عراق و مناطق دیگر [چند میلیون نفر به کربلا می‌روند]؛ نشان‌دهنده این است که این راه، راه عشق همراه صیرت است. در این جور حوادث که شما دست قدرت الهی را پشت سرش به‌وضوح می‌بینید و برکاتش را مشاهده می‌کنید، باید شکر کرد. شکرگذاری به این است که انسان به لوازم این نعمت

عمل کند؛ ازجمله [شکر این نعمت] به این است که آن روحیات؛ برادری، مهربانی، توجه به ولایت را در خودتان نگه دارید.

۷-۱. خودباوری (خودآگاهی)

خودآگاهی مفهومی فراتر از خودشناسی است و تعریف‌های زیادی در روانشناسی و سایر علوم دارد. برخی از روانشناسان، آن را به معنای درک، توجه و آگاهی از ابعاد وجودی، افکار، احساسات، گرایش‌ها و رفتارهای در طی فرآیند زمان می‌دانند (لطیفیان و سیف، ۱۳۸۶: ۱۲۹) و برخی دیگر خودآگاهی را یکی از سازه‌های مهم شخصیت و به معنای آگاهی انسان از احساسات، نیازها و هیجان خود می‌دانند و نخستین گام در شکل‌دهی مهارت‌ها و ارتباط به شمار می‌رود (فرهنگی، ۱۳۸۵: ۱/۱۳۰). به نظر می‌رسد این‌گونه تعاریف برای خودآگاهی، تعریف جامعی نباشد چراکه فقط بُعد جسمانی انسان را موردتوجه قرار داده و به بُعد روحانی توجهی نداشته‌اند. با توجه به مبانی انسان‌شناختی قرآن کریم که انسان را مرکب از جسم و روح و حقیقت انسان را روح می‌داند، می‌توان خودآگاهی قرآنی را این‌گونه تعریف کرد: خودآگاهی، به معنای بازیابی حقیقت خویش به واسطه پرورش و زنده کردن استعدادهای فطری و درونی می‌باشد که در وجود او نهاده شده و سپس درک قلبی حقایق هستی و اسما و صفات الهی می‌باشد (مطهری، ۱۳۸۹: ۳۰۴/۲، ۳۰۸). زیارت اربعین یکی از عوامل خودآگاهی است چراکه زائر پس‌ازاینکه با تحمل سختی‌های راه به هدف خود می‌رسد، از درون خود را قبول می‌کند که توانایی رسیدن به اهداف بزرگ را داراست، این حس خودباوری که حاصل شده است، می‌تواند در ادامه یک زندگی موفقیت آمیز، مؤثر واقع شود.

۸-۱. الگودهی و الگوزدایی

الگو به معنای سرمشق، مقتدا، اسوه و قدوه است (عمید، ۱۳۵۹: ۱۷۹). در اصطلاح مدلی بیرونی است که بر اساس تربیت‌پذیری و الگوگیری، بر رفتار فرد (متربی) تأثیر می‌گذارد و او را جذب می‌کند (ملکوتی فر، ۱۳۸۸: ۱۳۷). با اینکه از آغاز تا کنون حاکمان ظالم و مستکبر چندین بار قبر مطهر امام حسین (ع) و اصحاب باوفایش را آب گرفته، شخم زده و تخریب کرده‌اند، بااین‌همه یکی از ویژگی‌های اربعین جنبه الگودهی و الگوزایی آن است.

ازلحاظ الگودهی نه تنها برای تمامی مسلمانان بلکه برای آزادی خواهان در اوج قرار دارد، چرا که در واقعه عاشورا و اربعین حسینی با قهرمانان و الگوهای روبرو هستیم که با گفتار و رفتار خود حادثه‌ای بس بزرگ آفریده‌اند. امام حسین (ع)، جامع همه فضیلت‌ها، حضرت ابوالفضل (ع) الگوی وفاداری و فداکاری، حبیب بن مظاهر و انس بن حارث کاهلی الگوی کهن‌سالی، زهیر بن قین الگوی خوش‌بختی، قیس بن مسهر الگوی رازداری، حنظله بن سعد و سعید بن عبدالله الگوی جان‌نثاری، حر بن یزید الگوی ندامت و توبه، ابو ثمامه صیداوی اسوه نماز و مسلم بن عوسجه الگوی سبقت در شهادت هستند. شاید به همین دلیل است که در حجم بسیار وسیعی از روایات و سخنان امامان معصوم (ع)، لزوم الگوپذیری از واقعه عاشورا و اربعین توصیه و تأکید شده است. از جمله سخن ارزشمند سیدالشهدا (ع)، «فَلَكُمْ فِيَّ أُسْوَةٌ» که خودش را به عنوان اسوه و الگو معرفی کرده است (عسکری، ۱۳۶۸: ۷۲/۳). از لحاظ الگوزدایی، الگوها و شخصیت‌های منفی در عاشورا و اربعین چنان ترسیم می‌شوند که نوعی دلزدگی و نگرش منفی در متری و زائر از باب «ادب از که آموختی از بی‌ادبان» نسبت به آن الگو پدید می‌آید. لذا کسی که در کربلا حضور پیدا می‌کند از سویی با مجموعه‌ای از الگوهای خوب، ارزشمند و فضایل اخلاقی برخورد می‌کند و از سوی دیگر الگوها و شخصیت‌های منفی را در ذهن خود مجسم می‌کند و خود به خود به سوی الگوهای ارزشی و خوب رهنمون می‌شود و از الگوهای منفی بیزاری می‌جوید و آن‌ها را دفع می‌کند، آنگاه تلاش می‌کند که در مقام عمل و عقیده همسو شود و در هنگام زیارت و بعد از آن نیت می‌کند که در مسیر امام حسین (ع) حرکت نماید.

۲. آثار تربیتی اجتماعی زیارت اربعین

زیارت اربعین کارکردهای تربیتی اجتماعی فراوانی دارد که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

۲-۱. ایجاد همبستگی و تحقق امت واحد اسلامی

یکی از مهم‌ترین کارکردهای زیارت اربعین، همبستگی امت اسلامی است. همبستگی از نظر برخی جامعه‌شناسان عبارت از احساس مسئولیت متقابل بین چند نفر یا چند گروه است که از آزادی و اراده برخوردار باشند؛ می‌تواند شامل پیوندهای انسانی و برادری بین انسان‌ها و وابستگی متقابل حیات و منافع بین آن‌ها باشد. همبستگی اجتماعی در آموزه‌های

دین اسلام مورد توجه بوده و با واژه‌های «امت واحده» و «امت اسلامی» مورد تأکید قرار داده شده است. منظور از امت، مجموعه‌ای از انسان‌ها است که باورها، ارزش‌ها و غایت واحدی دارند و از آنجا که مسلمانان بر اساس باورها، اعتقادات و ارزش‌ها، یک واحد اجتماعی محسوب می‌شوند؛ دارای هویت، هدفی واحد و سرنوشتی مشترک می‌باشند که از آن به امت اسلامی تعبیر می‌شود. در آئین اسلام عوامل متعددی برای همبستگی اجتماعی و ایجاد امت اسلامی وجود دارد که یکی از مهم‌ترین آن‌ها، پیاده‌روی و زیارت اربعین می‌باشد.

زیارت اربعین به عنوان یکی از شعائر بنیادین و حرکتی اجتماعی نقش اساسی در ایجاد همبستگی و تحقق امت واحده اسلامی دارد زیرا که شخصیت امام حسین (ع) شخصیت جهانی و با شعارهای جهانی بوده است و نور امام حسین (ع) چنان ظرفیتی دارد که نه تنها شیعیان و مسلمانان، بلکه پیروان سایر ادیان نیز که گرایش فطری به ایشان دارند را دورهم جمع می‌نماید؛ چنانکه پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «إِنَّ لِقَتْلِ الْحُسَيْنِ حَرَارَةً فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لَا تَبْرُدُ أَبَدًا؛ برای شهادت امام حسین (ع) در قلوب مؤمنان حرارتی ایجاد شده که هرگز سرد نخواهد شد» (محدث نوری، ۱۴۰۸: ۳۱۸/۱).

۲-۲. ایجاد شعور سیاسی

شعور سیاسی یعنی حرکت بر اساس بینش، آگاهی، معرفت و شناخت حق و باطل. حرکت امام حسین (ع) بر اساس شعور سیاسی بوده است. وقتی امام حسین (ع) می‌خواستند از مکه خارج شوند، وصیت‌نامه‌ای نوشتند و آن را به برادر خود، محمد بن حنفیه دادند. حضرت در این وصیت‌نامه می‌فرماید:

إِنِّي لَمْ أَخْرُجْ أَشْرًا وَلَا بَطْرًا وَلَا مُفْسِدًا وَلَا ظَالِمًا، إِنَّمَا خَرَجْتُ لَطَلَبِ إِصْلَاحٍ فِي أُمَّةٍ جَدِّي، أُرِيدُ أَنْ أَمُرَ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنْهِيَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَسِيرُ بِسِيرَةِ جَدِّي وَأَبِي (مجلسی؛ ۱۴۰۳: ۳۴/۴۴)؛

من برای جاه‌طلبی، کام‌جویی، آشوبگری و ستمگری قیام نکردم، بلکه برای اصلاح در کار امت جدم قیام کردم. می‌خواهم امر به معروف و نهی از منکر و به شیوه جد و پدرم حرکت کنم.

زائری که به زیارت این انسان بزرگ و مصلح امت می‌رود؛ با خواندن زیارت‌نامه‌های ایشان با سیره و اهداف آن حضرت آشنا می‌شود. این آشنایی، فرد را بصیرت می‌بخشد و به شناخت لازم برای مسئولیت‌های سیاسی و اجتماعی می‌رساند.

۲-۳. ایجاد انگیزه و شور سیاسی

یکی از آثار تربیت اجتماعی زیارت اربعین، ایجاد شور سیاسی در زائران است و این انگیزه، او را آماده هرگونه جانبازی در راه امام (ع) و پیشوای خود می‌نماید و حتی اگر مرگ او را دربر بگیرد بازهم آماده است تا از قبر برانگیخته شود و کفن پوشان در رکاب آن حضرت (ع) با دشمنانش بجنگد. در طول تاریخ افرادی همانند جابر بن عبدالله انصاری همه خطرهای احتمالی را به جان می‌خورد و خود را به کربلا می‌رساند (طوسی، ۱۴۱۱: ۷۸۷/۲). در دوران متوکل عباسی، کسانی بودند که همه هستی خود را یا یکی از اعضای بدنشان را در راه زیارت امام حسین (ع) از دست می‌دادند؛ ولی سال بعد یا سال‌های بعد باز هم عازم کربلا می‌شدند (قمی، ۱۳۹۶: ۲۳۹).

۲-۴. توجه به امر به معروف و نهی از منکر

از بهترین جلوه‌های اخلاق و تربیت اجتماعی در زیارت اربعین، توجه دادن زائر به امر معروف و نهی از منکر است. به اقتضای این اصل که هرچه برای خود می‌پسندی برای دیگران هم بپسند؛ انسان در انجام معروف و عمل به آن، خودخواه و خودبین نباشد. خوبی‌ها و فضایل را تنها برای خود نخواهد و پرهیز از زشتی را اختصاص نکند بلکه بکوشد خوبی را در سطح جامعه و جهان گسترش دهد؛ به همین دلیل قرآن کریم در آیات فراوانی سفارش به امر به معروف و نهی از منکر کرده است: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (آل عمران/ ۱۰۴)؛ و باید از شما مسلمانان برخی خلق را به خیر و صلاح دعوت کنند و مردم را به نیکوکاری امر و از بدکاری نهی کنند و اینان که به حقیقت واسطه هدایت خلق هستند فیروز بختی و رستگاری خواهند بود». همچنین خداوند در کلام وحی می‌فرماید: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ» (آل عمران/ ۱۰۹)؛ شما بهترین امتی بودید که در میان مردم آشکار گردید (زیرا) امر به معروف می‌کنید و نهی از منکر

می‌نمائید و به خدا هم ایمان دارید.

امام حسین (ع)، فلسفه قیامش علیه دستگاه فاسد یزید را امر به معروف و نهی از منکر اعلام می‌نماید: «إِنِّي لَمْ أَخْرُجْ أَشْرًا وَلَا بَطْرًا وَلَا مُفْسِدًا وَلَا ظَالِمًا، إِنَّمَا خَرَجْتُ لَطَلَبِ إِلْصَاحٍ فِي أُمِّهِ جَدِّي، أُرِيدُ أَنْ أَمُرَ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنْهِيَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَسِيرُ بِسِيرَةِ جَدِّي وَأَبِي عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۴/۴۴) (و من نه از روی خودخواهی و یا برای خوشگذرانی و نه برای فساد و ستمگری از مدینه بیرون می‌آیم بلکه هدفم از این مسافرت امر به معروف و نهی از منکر می‌باشد و مقصدم از این حرکت اصلاح مفاسد امت و و احیای سنت جدّم (رسول اکرم (ص) و راه و روش پدرم علی بن ابی طالب (ع) می‌باشد). بر این اساس مهم‌ترین وظیفه زائر امام حسین (ع) این است که با فریضه امر به معروف و نهی از منکر آشنا شود و بداند که فلسفه پیدایش راهپیمایی و عزاداری‌ها، احیای سیره پیشوایان معصوم (ع) به ویژه امام حسین (ع) در اجرای امر به معروف و نهی از منکر بوده است. با امر به معروف و نهی از منکر باید به اصلاح جامعه پرداخت و با فساد و ظلم مبارزه کرد.

۲-۵. افزایش روحیه ظلم‌ستیزی و آزادگی

ظلم‌ستیزی و آزادگی در برابر زورگویان و ظالمان از اهداف اصلی قیام امام حسین (ع) می‌باشد. چنانکه امام (ع) در نامه‌ای به سران کوفه در این باره می‌نویسد: «فَقَدْ عَلِمْتُمْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) قَدْ قَالَ فِي حَيَاتِهِ، مَنْ رَأَى سُلْطَانًا جَائِرًا مُسْتَحِلًّا لِحُرْمِ اللَّهِ...، نَاكَثًا لِعَهْدِ اللَّهِ، مُخَالَفًا لِسُنَّةِ اللَّهِ، يَعْمَلُ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ، ثُمَّ لَمْ يُغَيِّرْ بِفِعْلٍ وَلَا قَوْلٍ، كَانَ حَقِيقًا عَلَى اللَّهِ أَنْ يُدْخِلَهُ مَدْخَلَهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۸۱/۴۴)؛ می‌دانید که رسول خدا (ص) در زمان حیاتش فرمود: هر کس سلطان ستمگری را ببیند که حرام خدا را حلال شمرده و پیمان خدا را شکسته، با سنت پیامبر (ص) مخالفت ورزیده و در میان بندگان خدا به ظلم و ستم رفتار کرده، ولی با او به مبارزه عملی و گفتاری برنخیزد، سزاوار است که خداوند او را به جایگاه آن سلطان ستمگر (جهنم) وارد کند.

بر این اساس، زائر وقتی به کربلا و به زیارت امام حسین (ع) می‌رسد صحنه‌های ظلم و استبداد را می‌بیند و این عامل باعث می‌شود جلوی ظالمان و زورگویان بایستد و از حق

خود دفاع نماید. امام صادق (ع) در روایتی می‌فرماید: زیارت حسین (ع) مثل تجهیز هزار نفر مجاهد به اسب جنگی است (کلینی، ۱۳۶۵: ۵۱/۴). یک وجهش این است که زیارت امام حسین (ع) فرهنگ ایستادگی در مقابل ظلم در جامعه را ترویج و تقویت می‌کند و باعث مبارزه علیه ظلم می‌شود. مفاهیم اخلاقی دیگری چون سبقت به انجام دادن کار خیر و خدمت بی‌مزد و منت به زائران حسینی، محبت و مهمان‌نوازی، تلاش برای خدمت صادقانه و ارستگی، اعتماد و حسن ظن، نشاط، ادب و تکریم متقابل در میان زوار و خدام، تواضع و فروتنی در میان زائران به یکدیگر و نظایر این‌ها تجلی آموزه‌های اخلاقی اسلام به بهترین و زیباترین شکل در جامعه است.

۲-۶. تبلور مفاهیم اخلاق اجتماعی

منظور از اخلاق اجتماعی، ارزش‌ها و ضد ارزش‌های حاکم بر رابطه فرد با سایر انسان‌ها در بستر اجتماع است، رعایت اخلاق نیکو همانند احسان، انفاق، تعاون، وفای به عهد در تعامل دیگران؛ اولاً به صمیمیت و معنویت در جامعه می‌انجامد و ثانیاً موجب تقویت سرمایه‌های اجتماعی می‌شود که این مسئله خود موجب رشد و توسعه آن جامعه در ابعاد مختلف است (شریفی، ۱۳۹۳: ۲۰۱). راهپیمایی اربعین که بر اساس محبت و عشق به امام حسین (ع) شکل گرفته است، بسیاری از مفاهیم ارزشی و اخلاقی را متبلور می‌سازد که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

۲-۶-۱. تعاون و همدلی

تعاون به معنای «یکدیگر را یاری کردن» یا «یاری کردن برخی، برخی دیگر را» است (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل واژه تعاون). تعاون یکی از اصول اخلاقی مهم است که در قرآن با صیغه امر به آن اشاره شده که نشانگر اهمیت و ارزشمندی آن است. «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَىٰ وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ (مائده/ آیه ۲)؛ در نیکوکاری و پرهیزکاری یکدیگر را یاری کنید و در گناه و تجاوز به یکدیگر یاری نرسانید.» در این آیه هم جنبه مثبت قضیه و هم جنبه منفی آن بیان شده است و اشاره به این دارد که تعاون و همدلی باید هم در دعوت به نیکی‌ها و هم در مبارزه با بدی‌ها انجام گیرد. در روایات نیز با عباراتی مانند همدلی و رفع گرفتاری مردم از روزه و اعتکاف یک ماه بهتر است (حرعاملی، ۱۴۱۴:

۵۶۶/۱۱)، مردم عیال خدا هستند، محبوب‌ترین مردم کسی است که به خانواده خدا نفع برساند (همان، ۵۶۲) (و... مسلمانان را به تعاون و یاری کردن فراخوانده‌اند و راهپیمایی اربعین تجلی‌گاه مصادیق عینی تعاون و همدلی می‌باشد. افراد با سلیقه‌ها و فرهنگ‌های مختلف در کنار یکدیگر و قدم به قدم باهم برای رسیدن به مقصدی مشترک همکاری می‌کنند و این تفاوت‌ها باعث عدم کمک به یکدیگر نمی‌شود.

۲-۶-۲. ایثار و از خود گذشتگی

ایثار بر وزن افعال از ریشه «ا-ث-ر» به معنای مقدم داشتن دیگری بر خود (جوهری، ۱۴۰۴: ۵۵۲/۲)، به برگزیدن، اختیار کردن، اکرام کردن، بذل کردن، دیگری را بر خود برتری دادن و سود او را بر سود خود مقدم داشتن، قوت و مایحتاج خود را به دیگری بخشیدن است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۷۰/۱). ایثار در اصطلاح دانشمندان اخلاق، به معنای اختیار کردن غیر، بر خود از روی قصد و نیت و مقدم شمردن او بر خود در کسب سود و منفعتی یا پرهیز از ضرر و زیان به دیگری است (جرجانی، ۱۳۷۰: ۵۹). ایثار بر دو قسم است؛ اول ایثار با جان یا شهادت که در راه هدف و عقیده می‌باشد و از بالاترین انواع ایثار است. اهمیت آن باعث شده تا واژه ایثار در کنار شهادت، هاله‌ای از تقدس پیدا کند. دیگری ایثار با مال که دارای محدوده بسیار وسیع و مصادیق آن بسیار متنوع است. سرپرستی ایتم، کمک به در راه ماندگان (ابن السبیل)، آزاد کردن زندانی و گرفتار، کمک به خانواده‌های بی‌سرپرست، حمایت از بیماران صعب‌العلاج و خاص، امداد به محرومان، مستضعفان و مستمندان جامعه از طرق گوناگون و فعالیت‌های انجمن‌های خیریه و صرف وقت و ایثار آن بالاترین و برجسته‌ترین وجه ایثار آدمی است.

راهپیمایی اربعین تجلی‌گاه مصادیق عینی ایثار مالی می‌باشد. افرادی که در پیاده‌روی اربعین شرکت می‌کنند رفتارهایی مانند ایثارگری، از خود گذشتگی، مهمان‌نوازی و خدمت به زائران و محبان اهل بیت (ع) را از نزدیک لمس می‌کنند. آشنایی با چنین رفتارهای مثبت و تجربه آن‌ها از نزدیک، باعث می‌شود این ویژگی‌ها در افراد نهادینه شود. در بحث ایثار، توان مالی خیلی مهم نیست و هر فردی در حد توانش، می‌تواند به دیگران کمک کند که در راهپیمایی اربعین، مثال‌های عینی زیادی در این باره دیده می‌شود.

۲-۶-۳. انفاق و بخشندگی

انفاق به معنای پرداخت مال برای رفع نیاز دیگران است؛ به گونه‌ای که پرداخت کننده، مالی را از دست می‌دهد، بدون آنکه جایگزین مادی برای آن بیابد. خدای تعالی در قرآن کریم در قالب تمثیلی می‌فرماید: «مَثَلُ الَّذِينَ يُونَفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (بقره ۲۶۱/؛ کسانی که اموالشان را در راه خدا انفاق می‌کنند، مثل آن حبه‌ای است که تبدیل به هفت خوشه می‌شود و از هر خوشه صد حبه به وجود می‌آید و خداوند آن را برای هر کس بخواهد [و شایستگی داشته باشد] دو یا چند برابر می‌کند و خدا [از نظر قدرت و رحمت] وسیع و [به همه چیز] داناست. در روایات درباره انفاق در راه سفر کربلا و زیارت امام حسین (ع) تأکید فراوان شده است؛ به طوری که فضیلت و ثواب آن را در راه حج بیشتر می‌دانند. چنانکه امام صادق (ع) در پاسخ به عبدالله بن سنان می‌فرماید: به هر درهمی که در این مسیر صرف می‌کند، هزار هزار هزار (تا ده مرتبه هزار را تکرار کردند) برای او حساب می‌شود و علاوه بر این رضایت و خشنودی خداوند و دعای خیر پیامبر اکرم (ص) و حضرت علی (ع) و ائمه معصومین (ع) برای اوست. در جای دیگر، زیارت امام حسین (ع) را معادل یک حج و در روایتی دیگر معادل سی حج با رسول الله (ص) را بیان کرده است (حرعاملی، ۱۴۱۴: ۱۴/ باب ۴۵۰). نیز در برخی از روایات بر برگشت هزینه‌های سفر، افزایش روزی و رفع بلاها تأکید شده است، چنانکه امام صادق (ع) می‌فرماید: زیارت حسین (ع)، رزق را زیاد می‌کند و آنچه برای زیارت هزینه کرده باشد، برمی‌گردد و امام باقر (ع) می‌فرماید: شیعیان ما را به زیارت قبر حسین (ع) امر کنید. زیارت قبر حسین (ع)، روزی را زیاد و بلاهای سخت را دفع می‌کند (طوسی، ۱۳۶۵: ۴۵/۶، ۴۲).

بر این اساس شیعیان و عاشقان امام حسین (ع) هر ساله با زیباترین جلوه‌هایی از انفاق، سخاوت و بخشندگی در خدمت‌رسانی به امام حسین (ع) بوده‌اند و زائر با دیدن این صحنه‌های لذت‌بخش، بخشندگی را حس می‌کند و پس از بازگشت با انگیزه و اراده بیشتری، چنین عملی را انجام می‌دهد و به فقرا و نیازمندان رسیدگی بیشتری می‌نماید.

نتیجه گیری

پیاده روی اربعین؛ بهترین فرصت برای آموزش بی کلام فرزندان است.

پیاده روی و زیارت اربعین یکی از مهم ترین کانون های تربیتی برای دانش آموزان است که دارای آثار تربیتی، فردی و اجتماعی می باشد. مهم ترین آثار تربیت فردی زیارت اربعین، آموزش و آشنایی بیشتر با تزکیه و تهذیب نفس، ایجاد آرامش درونی، خودباوری، الگودهی و الگوزایی، صبر و پایداری، افزایش مهر و محبت به امام حسین (ع) و تقویت دین داری است. این زیارت نقش اساسی در الگوپردازی و الگوزدایی دارد؛ زیرا وقتی کسی در کربلا حضور پیدا می کند؛ از سویی به مجموعه ای از الگوهای خوب و فضایل اخلاقی برخورد می کند و از سوی دیگر الگوها و شخصیت های منفی را در ذهن خود مجسم می سازد و خود به خود به سوی الگوهای ارزشی و خوب سوق داده می شود و از الگوهای منفی بیزاری می جوید. زیارت اربعین از جهات متعدد می تواند مایه آرامش دانش آموزان باشد؛ نخست اهل بیت (ع) و امام حسین (ع) طبق روایات، از مصادیق ذکرند و طبق فرموده قرآن، ذکر مایه آرامش است و دیگر اینکه زائر و عاشق امام حسین (ع) با پیمایش فاصله های طولانی به مقصد و معشوق خود می رسد که این مسئله خود به خود برای او آرامش را محقق می سازد و سوم اینکه راهپیمایی اربعین بدون هیچ گروه گرایی و برتری جویی می باشد که بذور نوع دوستی و همدلی را در جامعه می افشاند که محصول آن چیزی جز آرامش نمی باشد. مهم ترین آثار تربیت اجتماعی زیارت اربعین؛ ایجاد همبستگی و امت واحده اسلامی، تبلور مفاهیم اخلاق اجتماعی، ایجاد شعور سیاسی، ایجاد انگیزه و شور سیاسی، ایجاد روحیه ظلم ستیزی و آزادی و توجه به امر به معروف و نهی از منکر است. بسیاری از مفاهیم اخلاق اجتماعی مانند تعاون و همکاری، ایثار و از خود گذشتگی، انفاق و بخشندگی، سبقت به کار خیر، محبت و مهمان نوازی، تلاش و نظایر این ها در پیاده روی زیارت اربعین تبلور و تحقق پیدا می کنند، سفر اربعین بهترین فرصت است برای ایجاد عادت های خوب دینی، مثل عادت به نماز اول وقت، عادت به قرائت روزانه قرآن، دعا و زیارت، با وضو بودن، غیبت نکردن، اسراف نکردن، همین که بچه ها تقید شما را ببینند برایشان کافی است.

منابع

- شیخ حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹). *وسائل الشیعه*، ج ۱۴، ص ۴۷۸، قم، مؤسسه آل البیت (علیهم السلام).
- دیوان شمس. (بی تا). *مولوی غزلیات*، غزل شماره ۱۳۲۶.
- طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۰۷). *تهذیب الأحکام* (تحقیق خراسان)، ج ۶، ص ۱۱۳، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
- شریف الرضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴). *نهج البلاغه* (للمصباحی صالح)، ص ۴۴، قم، هجرت.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۴۲۹). *کافی* (ط - دارالحديث)، ج ۱، ص ۵۱۲، قم، دارالحديث.
- طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۰۷). *تهذیب الأحکام* (تحقیق خراسان)، ج ۶، ص ۱۱۳، تهران، دارالکتب الإسلامیه.



بررسی بکرزایی و بارداری حضرت مریم(س)

طلبه مدرسه علمیه بنت الرسول، الشتر، کارشناسی ارشد منابع طبیعی،
لرستان، ایران

زینب رادسریان * ID

چکیده

تولیدمثل انسان، به روش تولیدمثل جنسی، انجام می‌شود که سلول‌های جنسی، یعنی گامت نر و ماده، باهم ترکیب شوند؛ اما گاهی سلول ماده بدون آنکه به وسیله سلول نر تلقیح شود، خودبه‌خود تقسیم شده و به جاندار جدید، تبدیل می‌شود؛ که این نوع تولیدمثل، هم در گیاهان و هم در جانوران (مارهایی که سال‌ها دور از جنس نر در باغ وحش زیسته‌اند، زنبورها و برخی جانوران (دیده می‌شود، بکرزایی نام دارد. در این مقاله بارداری حضرت مریم(س) و بکرزایی به روش توصیفی _ تحلیلی بررسی شده است. از آنجاکه هیچ جاندار نری در بکرزایی شرکت ندارد تا ماده‌ی ژنتیک خود را به اشتراک بگذارد فرزندان حاصل، از نظر جنس، ظاهر و دیگر خصوصیات کاملاً شبیه والد هستند. به تأیید پزشکان، خانم ماری جونز فرزند دختری به دنیا آورده که بدون دخالت سلول نر متولد شده است؛ بنابراین به‌طور قطع نمی‌توان گفت بارداری حضرت مریم(س) بکرزایی بوده است، زیرا فرزند ایشان کاملاً شبیه والد (نبوده است) اما می‌توان گفت، پدیده‌ای مشابه بکرزایی بوده است. در دو گروه (موش‌های صحرایی ژاپنی و موش کور(کروموزوم نر به‌طور کامل از بین نرفته، یک سیستم تعیین جنسیت جدید به‌وجود آمده که هنوز شناسایی نشده است! هم چنین احتمال می‌رود کروموزوم نر به سلول ماده منتقل شده باشد! زیرا در فرزندان آن‌ها نر هم وجود داشته است.

کلیدواژه‌ها: مریم مقدس، بارداری، علمی، بکرزایی، مسیح.

مقدمه

«حَنَّهُ» همسر «عمران» از شخصیت‌های برجسته بنی‌اسرائیل از خداوند فرزندی خواست و دعایش مستجاب شد. زمانی که حنه باردار بود، تصوّر کرد آن فرزندی که قرار است کارهای خارق‌العاده انجام دهد، پسر خواهد بود، لذا نذر کرد که فرزندش خدمتکار بیت المقدّس شود. اما چون نوزاد به دنیا آمد، دیدند دختر است. آن‌ها فهمیدند که آن الهام الهی در مورد خود مریم نبوده است، بلکه درباره فرزند او خواهد بود. «وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَيْنَا فَرْجَهَا فَنَنْفِخُ فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَقْنَا بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ لَهُ مِنْ الْقُرْآنِ مِثْرٌ» قرآن کریم، سوره تحریم، آیه ۱۲) و نیز مریم دخت عمران را (مثل آورد (که رَحْمَتِش را پاکیزه داشت و ما در آن از روح قدسی خویش بدمیدیم و او کلمات پروردگار خود و کتب آسمانی او را) با کمال ایمان (تصدیق کرد و از بندگان مطیع خدا به شمار بود. خداوند به مریم (س) مقام عصمت و طهارت بخشید و او را بتول قرار داد و از این‌رو حیض نداشت، و برای عبادت در صومعه اقامت داشت). در مورد باکره بودن حضرت مریم (س) در سایر منابع اختلاف‌هایی وجود دارد، به عنوان مثال در صفحه اول انجیل متی، وقتی از نسب‌نامه‌ی عیسی (ع) سخن می‌گوید، از یوسف نجار آغاز کرده و با ۴۲ واسطه آن را به ابراهیم خلیل می‌رساند، اما آیا مگر در اعتقاد به آن‌ها یوسف نجار پدر عیسی (ع) است؟ که اجداد او را تا ابراهیم خلیل برمی‌شمارند؟ همچنین مریم مقدس را می‌ستاید و همواره از وی به نیکی یاد می‌کند. پدر مریم (س)، عمران یکی از پیامبران بنی‌اسرائیل و مادرش هم زن پاکدامنی است که او را نذر معبد می‌کند و در آیات زیادی نکات چشمگیر از زندگی ایشان را، به‌طور دقیق معرفی می‌نماید: یا مریمان الله صطفیک و طهرک و صطفیک علی نساء العالمین: ای مریم خداوند تو را برگزید و پاک ساخت و بر زنان دنیا برتری داد. در این آیه دلالتی هست بر اینکه مریم (علیها السلام) (محدثه بوده، یعنی از کسانی بوده که ملائکه با او سخن می‌گفته‌اند و آن جناب سخنان این هاتفان غیبی را می‌شنیده است) (تفسیر المیزان؛ سیمای حضرت مریم (س)، مقایسه تطبیقی بین دیدگاه اسلام و مسیحیت، آسیه تحویلداران، ۱۳۹۱).

حضرت مریم (س) در خانواده عمران به دنیا آمد و برای عبادت در صومعه، نذر شد و نذر او و مادرش مورد قبول واقع شد. ایشان توسط زکریا به کفالت گرفته شد. برخوردار از رزق کریم، صحبت کردن با ملائک، نفس روح القدس و ولادت عیسی علیه السلام مقامات معنوی، عصمت، طهارت و... نشان می‌دهد که این بانو، مورد عنایت خاص خدا بود. ۱. (مریم (س) در محل اقامت خویش قسمتی را برای عبادت و مناجات خود با پروردگار تعیین کرد و برای خلوت کردن محل عبادت پرده‌ای نصب کرد. خداوند فرشته‌ای را به محل عبادت او فرستاد که به شکل جوانی کامل و زیبا بر او نمایان شد. از آنجا که مریم (س) از دیدن مرد جوانی در خلوت خود احساس خطر کرد، برای جلوگیری از فساد احتمالی و منقلب کردن آن جوان، گفت: من از تو به خدای رحمان پناه می‌برم، تو هم اگر پرهیزگاری، جانب پروردگار رحمان را نگاهدار و از قصد گناه منصرف شو! فرشته، او را مورد خطاب قرار داد و گفت: جای نگرانی نیست من فرستاده پروردگار تو هستم که از جانب او به تو پسری پاک هدیه کنم! مریم گفت: که چگونه صاحب فرزند شوم در حالی که نه ازدواج کرده‌ام و نه اهل حرام و زنا بوده‌ام؟! فرشته گفت: تو از راه غیر عادی فرزنددار خواهی شد. پروردگارت می‌گوید این کار بر من آسان است، هدف پروردگار تو این است که به مردم بفهماند بندگان خاص و برگزیده خود را، مورد توجه و عنایات ویژه و باور نکردنی قرار می‌دهد! مریم در حالی که باردار بود به مکانی دور دست رفت و به‌دور از چشم مردم دچار درد زایمان شد و به نخل خشکیده پناه برد در این زمان فرزندش تازه متولد شده بود به اذن پروردگار از پایین پای مادر با او با لطف و مهربانی سخن گفت و او را تسلی داد سپس او را به خوردن خرماي تازه که معجزه گونه از درخت خشکیده می‌افتد، توصیه کرد و گفت نگران مردم نباش، کار آنها را به خدا بسپار و در برابر آنان سکوت کن و به هر که برخورد کردی که از تو درباره‌ی تولد من پرسید، بگو لطفی است از سوی خدای رحمان! بنابراین با احدی سخن نمی‌گویم. درخت خشک به اراده‌ی الهی میوه داد تا هم مریم از آن بهره گیرد و هم نمونه‌ای از کرامت خدا را مشاهده کند و از شدت نگرانی‌اش کاسته شود. مریم به توصیه

فرزند خود، روزه سکوت داشت. با اشاره به کودک خود به مردم فهماند که از او بپرسند! و مردم که وی را به زنا متهم کرده بودند، پیش‌داوری کرده و در پاسخ گفتند: چگونه با کسی که در گهواره هست و کودکی شیرخوار بیش نیست، سخن بگوییم؟! در آنجا بود که نوزاد به اذن خدا به زبان آمد و از مادر خود دفاع نمود و سخن گفتن معجزه آمیز نوزاد و مضمون سخنان او و دلیلی بر درستی و پاکی مادر بود. حضرت عیسی علیه‌السلام کلام خود را با تأکید بر بندگی خدا آغاز کرد تا مردم دچار افراط و تفریط نشوند، زیرا همان‌طوری که مردم با دیدن نوزاد و مادرش مریم دچار تفریط شده و او را مولود بنا قلمداد کردن این احتمال وجود داشت که با سخن گفتن نوزاد، ای نبار دچار افراط شده و او را فرزند خدا خوانده و در امر و نهی و احکام و خبرهای غیبی مستقل بشمارند قرآن مجید در میان نقل سخنان حضرت عیسی (ع)، به این تفکر افراطی اشاره به بندگی و مخلوق بودن حضرت عیسی (ع) تأکید می‌کند (قران کریم، سوره مریم آیات ۱۹ تا ۳۵).

حضرت مسیح علیه‌السلام به فرمان پروردگار از مادر بدون پدر تولد یافت، این نوزاد طبق یک اعجاز به سخن درآمد و یک فرزند نمونه در میان انسان‌هاست که تنها از مادر، بدون دخالت پدر تولد یافته است. بدون شک این مسئله از طریق اعجاز صورت گرفته. علم امروز چنین مسئله‌ای را نفی نکرده، بلکه تصریح به ممکن بودن آن نموده‌است! مخصوصاً موضوع بکرزایی در میان بسیاری از حیوانات دیده شده و با توجه به اینکه انعقاد نطفه، اختصاصی به انسان‌ها ندارد، امکان این امر را به‌طور عموم اثبات می‌کند.

دکتر الکسیس کارل فیزیولوژیست و زیست‌شناس معروف فرانسوی در کتاب (انسان موجود ناشناخته) چنین می‌نویسد: هنگامی که به میزان سهمی که هر یک از پدر و مادر در تولیدمثل دارند فکر می‌کنیم باید آزمایش‌های لوب و باتایون را به‌خاطر بیاوریم که از یک تخمک بارور نشده قورباغه بدون دخالت اسپرماتوزوئید به‌وسیله تکنیک‌های خاصی قورباغه جدیدی می‌توان به وجود آورد که ممکن است یک عامل شیمیایی یا فیزیکی را جانشین سلول نر کرد، ولی در هر حال، همیشه وجود یک عامل ماده ضروری است؛ بنابراین آنچه از نظر علمی برای تولد فرزند قطعیت دارد وجود نطفه مادر (اوول)

می‌باشد، و گرنه در مورد نطفه نر اسپرماتوزوئید عامل دیگری می‌تواند جانشین آن گردد! به همین دلیل مسئله بکرزایی، واقعیتی است که در جهان امروز مورد قبول پزشکان قرار گرفته. هرچند بسیار نادر اتفاقم یافتند از این گذشته این مسئله در برابر قوانین آفرینش و قدرت خداوند از آن گونه است که قرآن می‌گوید: *مِثْلَ عِيسَى: إِنَّ مِثْلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمِثْلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تِلْكَ الْأَبْ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ* در نزد خدا، همچون آدم است که او را از خاک آفرید سپس به او فرمان داد موجود شو، او هم موجود کاملی شد (تفسیر نمونه، جلد سیزدهم، صفحه ۷۲).

تولیدمثل انسان، به روش تولیدمثل جنسی انجام می‌گیرد. چراکه برای تولید نسل جدید به دو جنس (نر و ماده) (احتیاج است، تولیدمثل جنسی به وسیله سلول‌های جنسی، یعنی گامت نر و ماده انجام می‌گیرد و برای تولیدمثل، باید سلول‌های جنسی با هم ترکیب شوند و چون تولیدمثل جنسی در پستانداران به صورت لقاح داخلی است، ترکیب گامت نر و ماده باید در بدن جاندار ماده انجام پذیرد. ژن یک واحد فیزیکی و عملکردی می‌باشد که اطلاعات را به است. کروموزوم‌ها ساختارهایی DNA نسل بعدی منتقل می‌کند و بخشی از هستند که حاوی ژن‌های هر فرد می‌باشند و انسان‌ها از هر جفت کروموزوم یکی را پدر و یکی را از مادر به ارث می‌برند. انسان 23 جفت کروموزوم دارد که به 44 کروموزوم آن اتوزوم و دو کروموزوم باقیمانده، کروموزوم‌های جنسی می‌گویند (صفحه ۱۱-۲۳، درس‌نامه ژنتیک، نسرین شهمیری، ناشر: مهرالنبی، ۱۳۹۱).

تعیین جنسیت را در انسان برعهده دارد. SRY ژن

منجر به شکل زنانه در Y جهش در این ژن و فقدان آن بر روی کروموزوم افرادی که دارای کاریوتایپ) کروموزوم‌های مرتب‌شده فرد (با فرمول هستند، می‌شود. گاهی جابه‌جایی قطعه‌ای از کروموزوم وای که XY مردان منجر به شکل مردانه X این ژن بر روی آن قرار گرفته است، با کروموزوم می‌شود. این آزمایش نیز از طریق XX با فرمول کروموزومی زنانه انجام می‌شود. کروموزوم یک تکه منفرد و PCR روش‌های مولکولی و محسوب می‌شود که حاوی ژن‌های گوناگون است. DNA بسیار فشرده از انسان و یا هر

موجود دیگری بر اساس دستورالعمل‌های موجود، در مواد ژنتیکی درون کروموزوم‌ها رشد و تکامل می‌یابد. هر سلول انسان سالم ۴۶ کروموزوم دارد (مجله دانستنی‌های ژنتیک، پژوهشکده رویان، چاپ دوم ۱۳۹۴). کروموزوم‌ها اجسام بلند و باریکی هستند که به هنگام تقسیم سلولی کوتاه و ضخیم می‌شوند و امکان مشاهده رنگ کردن آن‌ها در زیر میکروسکوپ به وجود می‌آید. نام کروموزوم به معنای رنگ‌پذیر به دلیل همین ویژگی آمده است. بدن انسان از دو نوع سلول درست شده است، بافت‌های مختلف بدن مانند عضلات و سایر اندام‌ها از آن‌ها به وجود می‌آید که سلول‌های بدنی نامیده می‌شوند. سلول‌های دیگری که کار تولیدمثل را بر عهده دارند و در مردان اسپرم و در زنان اوول نامیده می‌شوند، به عنوان سلول جنسی یا گامت شناخته می‌شود. تعداد کروموزوم‌ها در سلول جنسی ۲۳ عدد، یعنی نصف تعداد کروموزوم‌های سلول‌های بدنی می‌باشد. کروموزوم‌ها در سلول‌های بدنی به صورت زوج قرار گرفته‌اند و به هر کدام شماره خاصی تعلق می‌گیرد، ۲۲ جفت از کروموزوم‌های موجود در سلول‌های بدن زن و در مردان XX مرد مشابه است، ولی جفت آخر در زنان به صورت کروموزوم‌های جفت آخر به دلیل اینکه در طرح جنسیت نقش XY به صورت دارند به آن‌ها کروموزوم جنسی گفته می‌شود. سلول نطفه از ترکیب دو سلول اووم و اسپرم به وجود می‌آید اگر پیوند، بین دو سلول جنسی دارای کروموزوم‌های مشابه زن و مرد باشد، فرمول و موجود، دختر خواهد بود و اگر به صورت X کروموزومی به صورت ۴۴ می‌باشد موجود پسر خواهد شد. صفات ارثی در زمان بسته شدن XY ۴۴ سلول نطفه به آن منتقل شده و امکانات رشد آینده فرد را فراهم سازد.

ژن‌ها عوامل انتقال صفات ارثی هستند و برای پیدایش یک صفت ارثی در فرزند دو ژن از والدین به او به ارث می‌رسد، اگر ژن‌های رسیده به فرزند، دارای صفات همانندی باشند، آن صفت در وی ظاهر می‌شود (روانشناسی رشد، نسرین کرباسی). جهش در این ژن و فقدان آن SRY ژن منجر به شکل زنانه در افرادی که دارای کاریوتایپ Y بر روی کروموزوم هستند، می‌شود. XY کروموزوم‌های مرتب شده فرد (با فرمول مردانه

پیشینه تحقیق

در منابع تفسیری فرزند حضرت مریم (س) حاصل بکرزایی معرفی شده است. تفسیر نمونه با اشاره به موارد تجربی پدیده بکرزایی که مشابه تولد مسیح (علیه السلام) می باشد، تولد ایشان را بکرزایی دانسته اند. از امام باقر (علیه السلام) روایت شده که فرمود: او یعنی جبرئیل گریبان و یقه پیراهن مریم را گرفت و در آن دمید، دمیدنی که با آن فرزند در رحمش در یک ساعت به حد کمال رسید، کمالی که در رحم سایر زنان احتیاج به نه ماه وقت دارد... و مریم درحالی که از او و از زکریا خجالت می کشید راه خود را گرفت و رفت؛ و بعضی گفته اند مدت حملش نه ساعت بود. در بعضی روایات آمده که مدت حمل او شش ماه بود؛ اما در مورد یکسان بودن جنس والد و فرزند در بکرزایی، اشاره ای نشده است.

بکرزایی^۱

در بعضی انسان ها هم برخی از زن ها دوجنبتین (دارای دو جنبه) می باشند. یعنی ساختمان درونی خاصی دارند، که خود به تنهایی قادر به تولید فرد جدید می باشند، این ویژگی را در اصطلاح «نرمادگی» و چنین زایشی را «بکرزایی» می گویند، که بیشتر، در زن ها بروز می کند. چنین زن هایی ممکن است علاوه برداشتن غده های تناسلی مختلط، بعضی از صفات ظاهری مردها مانند موی صورت را نیز دارند. برخی نویسندگان نام افرادی را ذکر کرده اند که بدون تماس با مرد، باردار شده اند: برای مثال: خانم «امی ماری جونز» فرزند بدون پدر به دنیا آورد. پزشکان بعد از آزمایش ها به این نتیجه رسیدند که در خون دختر او (مونیکا) کوچک ترین علامت یا اثر مرد خارجی وجود ندارد.

بکرزایی نوعی تولیدمثل در جانداران است؛ که در آن تخمک، بدون آنکه به وسیله گامت نر تلقیح شود، خود به خود تقسیم شده و به جاندار جدید، تبدیل می شود که این نوع تولیدمثل، هم در گیاهان و هم در جانوران دیده می شود. از آنجا که هیچ جاندار نری در این نوع تولیدمثل شرکت ندارد تا ماده ژنتیک خود را به اشتراک بگذارد، فرزندان حاصل کاملاً شبیه مادر هستند و درواقع یک کلون هستند. در طبیعت کلون ها در نتیجه تولیدمثل

1. Parthenogenesis

غیرجنسی پدید می‌آیند. بکرزایی، شکل ویژه‌ای از کلون کردن است که به انواع تولیدمثل تعلق دارد.

بکرزایی در چه جاندارانی رخ می‌دهد؟

در بسیاری از آغازیان و جانوران آئوگام و ... زنبورها، قاصدک‌ها، ماهی‌ها، و مارهایی که در باغ‌وحش به مدت طولانی از جنس نر دورمانده‌اند رخ می‌دهد. این پدیده در تعداد زیادی از بی‌مهرگان و مهره‌داران شامل گونه‌هایی نظیر کرم‌های لوله‌ای، شکم پایان، سخت‌پوستان، حشرات به‌خصوص زنبورعسل و زنبور بی‌عسل، ماهی‌ها، دوزیستان و خزندگان نظیر بعضی مارها که مدت طولانی دور از جنس نر در باغ‌وحش نگهداری می‌شوند، وجود دارد.

در برخی گونه‌ها بکرزایی به‌ندرت و در شرایط خاصی صورت می‌گیرد که در این گونه‌ها معمولاً بکرزایی و تولیدمثل جنسی به‌طور متناوب انجام می‌شود یعنی چندین نسل از طریق بکرزایی تولیدمثل کرده و در برخی شرایط دوباره از طریق جنسی، تولیدمثل صورت می‌گیرد. در حقیقت بکرزایی در برخی گونه‌ها به‌عنوان نوعی سازگاری برای بقا در شرایط فشارهای محیطی و کاهش شدید تعداد افراد جمعیت رخ می‌دهد. در حقیقت بکرزایی در برخی گونه‌ها به‌عنوان نوعی سازگاری برای بقا در شرایط فشارهای محیطی و کاهش شدید تعداد افراد جمعیت رخ می‌دهد. در پدیده بکرزایی از کروموزوم‌های جنسی والد یک نسخه کپی می‌شود، کاملاً از نظر جنس و ژن و خصوصیات ظاهری عین والد است! آیا بارداری حضرت مریم (س) بکرزایی بوده است؟

برای توضیح ابتدا باید به پاکی و طهارت حضرت مریم (س) و جنسیت ایشان اشاره کرد که به‌صراحت در قرآن کریم بیان شده است. «وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ اتَّخَذَتْ مِنْ لَدُنْهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا...». منظور از کلمه حجاب، چیزی است که چیزی را از غیر بپوشاند و از این کلمه چنین بر می‌آید که گویا مریم خود را از اهل خویش پوشیده داشت تا قلبش برای اعتکاف و عبادت فارغ‌تر باشد. بعضی گفته‌اند: مریم در خود مسجد منزل کرده بود و هر وقت حیض می‌شد از آنجا بیرون شده به خانه زکریا می‌رفت و چون پاک می‌شد دوباره

به مسجد برمی گشت، بنابراین دختر بودن حضرت مریم (س) و جنسیت ایشان برای مخاطب محرز می باشد. عده ای در توجیه باردارشدن حضرت مریم، داستان را به مقوله بکرزایی نسبت می دهند و وجود یک سلسله عوامل و نهایتاً جهش ژنتیکی را باعث بکرزا شدن حضرت مریم می خوانند. این باور از دیدگاه علمی کاملاً مردود می باشد. چراکه فرزند جاندار بکرزا همواره ماده (دختر (خواهد بود؛ و از خصیصه های اثبات شده این قضیه می باشد. لذا این دیدگاه در مورد ولادت مسیح کاملاً صحیح نمی باشد (www.weare.ir) مجله، علمی، فرهنگی، هنری).

از آنجاکه هیچ جاندار نری در این نوع تولیدمثل شرکت ندارد تا ماده ی ژنتیک خود را به اشتراک بگذارد فرزندان حاصل کاملاً شبیه مادر هستند و درواقع کلون هستند. در طبیعت کلنی ها در نتیجه تولیدمثل غیرجنسی پدید می آیند، بکرزایی شکل ویژه ای از کلون کردن است که به انواع تولیدمثل تعلق دارد محرک های دیگری غیر از اسپرماتوزوید توانایی آن را دارند که اختلال فیزیولوژیکی تخمک را برطرف ساخته و آن را وادار به تقسیم نمایند و وجود جانداران بکرزا، مؤید این نظر می باشد؛ بنابراین هیچ بعید نیست که عوامل ناشناخته ای روی سلول جنسی حضرت مریم اثر گذاشته و بسان محرک های دیگر موجب رشد و نمو سلول های جنسی وی شده است (makarem.Ir)!

باتوجه به اینکه حضرت مریم (س) حجابی که بین خود و مردم قرار داد و در بخش شرقی بیت المقدس (خوش آب وهوا و آفتاب گیر بوده است)، سکنی گزید، و شرایط جسمی ایشان مناسب و دور از نامحرم بوده اند، و غذای بهشتی تناول نموده اند، و مهم تر از همه گفتار صریح قرآن به پاکدامنی ایشان، فرزند وی بدون پدر متولد شده است؛ اما به طور قطع نمی توان گفت این پدیده بکرزایی است! زیرا بکرزایی نوعی کلون شدن می باشد، و در کلون ها فرزند حاصل کاملاً از نظر جنس و ظاهر و... کاملاً شبیه مادر (والد) می باشد.

اگر کروموزوم های جنسی مرد باشد. xy کروموزوم های جنسی زن و xx فقط در سلول مرد وجود دارد و به نسل بعد منتقل، (y عامل پسر) کروموزوم می شود! هم چنین اگر کروموزوم های جنسی زن (سلول جنسی زن (به روش کلون) بکرزایی (تولیدمثل کند،

یک نسخه از روی کروموزوم‌های خودش را کپی می‌کند و طبیعتاً سلول حاصل کاملاً عین والد (سلول مادر) خواهد بود، یعنی: پدیده بکرزایی درمورد حضرت مریم (س) قطعی (XX..... XX) نمی‌باشد.

بر اساس برآوردها ۳ و نیم تا ۶ ژن به ازای هر یک میلیون سال، از محو شده‌اند. توقف تدریجی نو ترکیبی در مراحل مختلف تکامل Y کروموزوم که با یک وارونگی کروموزومی آغاز شد که در آینده دور، ممکن است با Y کروموزوم سیستم تعیین جنسیت جدیدی به وجود آید! در دو Y حذف کامل کروموزوم گروه) موش‌های صحرایی ژاپنی و موش کور (کروموزوم وای به‌طور کامل از بین نرفته و سیستم تعیین جنسیت جدید به‌وجود آمده که هنوز شناسایی نشده و و sry ژن، این دو گروه موش صحرایی ژاپنی و موش کور کروموزوم ندارند. ابتدا تصور می‌شد که عامل تمایز بیضه به محل دیگری در sfy دیده sry اثری از DNA ژنوم موش کور منتقل شده است. این قضیه حاکی از آنست که سیستم جدیدی جایگزین یا یک اتوزوم X ممکن است ژن‌های مربوط به نرینگی یک جا به کروموزوم پیدا X قوی و چند ژن دیگر روی کروموزوم sry منتقل شده باشند. در هر صورت در گونه‌های ذکر شده سیستم تعیین جنسیت جدیدی بی‌نیاز شکل گرفته است (محمد داد پسند، دانشگاه کشاورزی شیراز).

باتوجه به آیه ۳۵ سوره آل عمران: «إِنَّمَا قَالَ أُمِرْتُ أَنْ رَبِّ إِنِّي نَذَلْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» بیاد آور (هنگامی که همسر عمران گفت: پروردگارا! همانا من نذر کرده‌ام آنچه را در رحم دارم، برای تو آزاد باشد) و هیچ‌گونه مسئولیتی به او نسپارم تا تمام وقت خود را صرف خدمت در بیت‌المقدس کند، (پس از من قبول فرما، که براستی تو شنوای دانایی (تفسیر نور، محسن قرائتی).

این احتمال وجود دارد که همان زمان دعای ایشان مستجاب شده و ژن فرزند پسر به کروموزوم دختر ایشان منتقل شده و زمانی که سلول تخمک یک نسخه از روی کروموزوم‌های خود ساخته است، این ژن فعال شده و به فرزند منتقل توسط مادر به پسر منتقل شده. Y شده باشد!

نتیجه گیری

«وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نَظْفَقَةً فِي ظِلَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَفَّلْنَا سَوْنًا الْعِظَامَ لَحْمًا * ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ الْخَالِقِينَ *» هر آینه ما انسان را از گل خالص آفریدیم * سپس او را نطفه‌ای در جایگاهی استوار قرار دادیم * آنگاه از آن نطفه، لخته خونی آفریدیم و از آن لخته خون، پاره گوشتی و از آن پاره گوشت، استخوان‌ها آفریدیم و استخوان‌ها را به گوشت پوشانیدیم، بار دیگر او را آفرینشی دیگر دادیم در خور تعظیم است خداوند، از آن بهترین آفرینندگان». آفرینش انسان نمایش قدرت بی نظیر و اراده ی الهی است، از همین رو خداوند وقتی انسان را آفرید خود را تحسین کرد. حضرت عیسی (ع) مانند دیگر پیامبران معجزاتی را برای اثبات برحق بودن دین خود، به همراه داشت، تولد بدون داشتن پدر، یکی از معجزات ایشان بود. تولید مثل انسان با ترکیب دوسلول جنسی نر و ماده انجام می‌شود، اما گاهی در طبیعت بدون وجود سلول جنسی نر، سلول ماده به تقسیم شدن، و تولید مثل می‌پردازد. پدیده بکرزایی نمونه‌ای از تولید مثل بدون وجود سلول نر می‌باشد، و این تصور برای بسیاری از افراد به وجود آمده که ولادت مسیح (ع) یک نمونه از بکرزایی می‌باشد، اما در این پدیده فرزند حاصل، کاملاً شبیه والد می‌باشد، زیرا یک نسخه کپی شده از کروموزوم‌های جنسی والد است (جنس، و خصوصیات ظاهری والد را به طور کامل به ارث می‌برد)؛ بنابراین به طور قطع نمی‌توان گفت ولادت مسیح (ع) نوعی بکرزایی است! در برخی تحقیقات روی گونه‌ای از موش‌ها، بدون دخالت جنس نر و تنها با تقسیم شدن سلول ماده، جنس نر تولید شده! به نظر می‌رسد زن فعال کننده‌ی جنسیت نر به کروموزوم ماده، از نسل‌های قبل منتقل شده باشد. در هر صورت باید گفت علت اصلی و علمی ولادت فرزند حضرت مریم (س)، هنوز هم به طور دقیق مشخص نمی‌باشد، اما معجزه بودن آن، قطعی می‌باشد.

«إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَاهُ مِنْ تَرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكْفُرَنَّ مِنَ الْمُتَمَلِّينَ» (مثل) آفرینش (عیسی در نزد خدا، همچون مثل آدم است

که او را از خاک آفرید و سپس به او فرمود: موجود باش! او هم فوراً موجود شد. این‌ها حقیقتی است از جانب پروردگار تو؛ بنابراین، از تردید کنندگان مباش! (سوره آل عمران، آیه ۵۹).

منابع

قران کریم

تحویلداران، آسیه. (۱۳۹۱). سیمای حضرت مریم، مقایسه تطبیقی بین دیدگاه اسلام و مسیحیت.

دادپسند، محمد. (بی‌تا). سیر تکاملی کروموزوم‌های جنسی در پستانداران، شیراز، دانشگاه کشاورزی شیراز.

طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۸۲). تفسیر المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

کرباسی، نسرين. (بی‌تا). روانشناسی رشد.

مجله دانستنی‌های ژنتیک. (۱۳۹۴). پژوهشکده رویان، چاپ دوم.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۹۸). تفسیر نمونه، جلد سیزدهم، آیت‌الله مکارم شیرازی.

شاهمیری، نسرين. (بی‌تا). درسنامه ژنتیک نسرين شاهمیری، تهران، ناشر مهر و نبی.

سایت ویکی‌پدیا

مجله علمی فرهنگی هنری. Makarem. ir



بررسی تکلم و گفتگوی حیوانات با انسان

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی
دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

سعید پرویزی *  id

چکیده

در برخی از داستاهای قرآنی حیوانات با پیامبران و اولیای الهی هم کلام می شوند. کلام و نطقی که در این سطح از ارتباط اتفاق می افتد از چند منظر قابل بررسی است. در این مقاله به عنوان نمونه چند مورد از تکلم حیوانات را مورد بررسی قرار داده ایم. فرضیه هایی هم در این نوع تکلم وجود دارد که در پی یافتن پاسخ برای آنها هستیم. فرض اول آیا اینکه حیوانات به زبان انسان تکلم می کنند؟ فرض دوم اینکه پیامبرا عالم به زبان حیوانات می شوند و زبان آنها را مفاهمه می کنند؟ فرض سوم اینکه به فرض خروج صدا آیا می توان آن را نطق دانست یا فهم و برآمده از تعقل لازمه آنست. با این فرضیات به بررسی آیات ۱۶ تا ۲۹ سوره نمل در گفتگوی نمل و هدهد با حضرت سلیمان(ع) و در آیات ۱۰ تا ۱۲ سوره سبا به بررسی حرف زدن حیوانات با حضرت داود(ع) می پردازیم.

کلیدواژه‌ها: تکلم و گفتگو، انسان، حیوان، حضرت سلیمان(ع)، حضرت داود(ع)، قرآن.

مقدمه

در کل تکلم انسان با غیر انسان امری انکارناپذیر و واقع شدنی است. این امر به چهار صورت در قرآن کریم آمده است: ۱- گفت و گوی حیوانات با انسان. ۲- گفت و گوی حیوانات با یکدیگر. ۳- گفت و گوی خدا با حیوانات. ۴- گفت و گوی حیوانات با خدا. مورد اول بصورت شاخص و بحث اصلی این مقاله مورد تاکید است که در ادامه با توجه به فرضیات مطرح شده به بررسی آیات ۱۶ تا ۲۹ سوره نمل در گفتگوی نمل و هدهد با حضرت سلیمان(ع) و در آیات ۱۰ تا ۱۲ سوره سبا به بررسی حرف زدن حیوانات با حضرت داود(ع) می پردازیم. هرچند نمونه های دیگری نیز ممکن است وجود داشته باشد اما بررسی همین موارد از باب عدم اطناب متن و کفایت برای پاسخ به فرضیات مورد توجه نویسندگان قرار گرفته است.

ممکن است گفته شود که نطق حیوانات با انسان از باب استعمال مجازی است. به عقیده طبرسی استعمال نطق بر پرندگان، استعمال مجازی است. (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱۸، ص ۸۹) در حالی که زمخشری، عکس این مطلب را گفته و با آوردن مثال نقضی (نطق الحمامه)، قائل به نطق پرندگان شده است. (زمخشری، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۳۵۳)

تکلم در حیوانات

"کلام" در لغت، اصوات پی در پی و دارای معناست، ولی «کلام الهی» لفظی و مانند کلام آدمیان نیست؛ چرا که خداوند دارای شکل و هیأت و اعضا و جوارح نیست و قایم بر هوا یا اجسام دیگر نمی باشد، اگرچه ممکن است جسمی تجلی گاه کلام خدا باشد. (فیومی، ص ۵۳۹) ابن منظور "در" لسان العرب" می گوید: نطق همان تکلم کردن است سپس می افزاید: و کلام کل شیء منطوقه و منه قوله تعالی عَلَّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ: تکلم هر چیزی نطق او است، و آیه عَلَّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ نیز از همین باب است سپس از یکی دیگر از علمای ادب یعنی "ابن سیده" نقل می کند (بر خلاف آنچه بعضی گفته اند که نطق مخصوص انسان است) گاهی نطق در غیر انسان نیز به کار می رود- توجه به این نکته نیز لازم است که علمای منطق و فلاسفه، نطق را به قدرت تفکر که به انسان توانایی برای سخن گفتن می دهد اطلاق کرده اند. (ابن منظور، ۱۴۱۴، نطق)

مرحوم طبرسی در البیان می گوید: مطلعین زبان عرب می گویند: نطق بر غیر انسان اطلاق نمیشود، در مورد حیوانات نطق بکار برده نمیشود. زیرا نطق عبارت از تکلم است و

مرغان تکلم ندارند. مع الوصف چون جناب سلیمان معنی صوت مرغان را میفهمد، از اینرو در مورد آنان - مجازاً - نطق بکار برده است. برخی گویند: نطق را بطور حقیقی به مرغان اسناد داده است. زیرا بعضی از مرغان نظیر طوطی دارای صوت هجایی هستند. مبرد می‌گوید: عرب هر چیزی را که بیان کند آن چه را مخفی است، نطق فرماید. چنان که رؤه گوید: لو اننی اعطیت علم الحکل علم سلیمان کلام النمل. (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱۸، ص ۸۹)

علامه طباطبایی در المیزان می‌فرماید: کلام - یعنی تفهیم ما فی الضمیر به وسیله اصوات ترکیب شده - فقط در ظرف اجتماع میسور است، و الا اگر انسانی به تنهایی زندگی کند، به طوری که هیچ کس با او نباشد، کلام هم معنا نخواهد داشت؛ چرا که تکلم برای تفهیم و تفهم است و چنین امری فقط در جامعه رخ می‌دهد. (طباطبایی، ج ۲، ص ۳۱۵) در ادبیات دینی در اسلام، چنین مقرر شده است که وحی جز بر تکلم خدا با پیامبرانش اطلاق نشود. (همان، ج ۱۲، ص ۲۹۲)؛ ابن فارس و بعضی دیگر از لغویان گفته‌اند، معنای اولیه وحی انتقال پنهانی مطلب است و این معنا در تمام کاربردهای آن لحاظ شده؛ وحی اصلٌ يدلّ علی لقاء علم فی اخفاء او غیره الی غیرک فالوحي الاشارة و الوحي الكتاب و الرسالة و کل ما القیت الی غیرک حتی علمه فهو وحی کیف کان. (احمد بن فارس، ج ۶، ص ۹۳) برخی معتقدند که تکلم عبارت است از حرکت زبان که بر حسب اصول تعلیمی و تقلیدی و تمرینی، به نقاط مختلف دهان و دندان قطع و وصل شده، صداهایی را که از حنجره بیرون می‌آید، به انواع و اقسام، متمایز می‌سازد و همین امتیاز و ترکیب بندی آنهاست که در پیش ملل مختلف به عنوان زبان مخصوص آن قوم شناخته شده است. تکلم از نظر اختلافی که در کلمه بندی و ترکیب صداهای مختلف هر قوم و ملت موجود است، امری است تحمیلی. ولی اصل و منشاء، از نظر احتیاجی که حیوان و انسان به ابراز احساسات مختلف خود داشته است امری است طبیعی. (رضاعی، ۱۳۲۳، صص ۲۴۹-۲۴۸) به نظر می‌رسد آنچه تا کنون به طور عمده انسان را از حیوان متمایز می‌ساخته «قدرت تفکر و تعقل، منطق و خرد» وی بوده است. اما بر اساس علم روانشناسی نوین برخی نتیجه گرفته‌اند که تفاوت انسان با حیوان در قابلیت آگاهی بر خود یا همان خود آگاهی نیز هست که البته چندان به نتیجه گیری سابق نیز بی‌ربط نیست. این قابلیت در تمامی انسان‌ها وجود دارد اما به این معنی نیست که در تمامی انسان‌ها به فعل رسیده و به یک میزان رشد کرده باشد.

در این زمینه نکته مهمی که مطرح است اینکه زبان یک امر فردی نیست؛ بلکه یک ابزار ارتباطی است؛ بنابراین، وضع اسماء برای ذات و معنا و کاربرد آن در برقراری ارتباط میان افراد، وقتی ممکن است که چند نفر به یافته های مشترکی رسیده باشند. از این نظر، هر جمعی ممکن است در درون خود، در مسائلی باهم مشترک باشند و با جمع دیگری مشترک نباشند.» (شاکر، ۱۳۸۰، ص ۲۰)

نمونه هایی از سخن گفتن حیوانات در قرآن

۱- حرف زدن مورچه با حضرت سلیمان

وَوَرَّثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ. (نمل/۱۶)؛ و سلیمان وارث (ملک) داود شد (و مقام سلطنت و خلافت یافت) و گفت: ای مردم، ما را زبان مرغان آموختند و از هرگونه نعمت عطا کردند، این همان فضل و بخشش آشکار است. وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ. (نمل/۱۷)؛ و برای سلیمان، سپاهیان از پریان و آدمیان و پرندگان گردآوری شدند، [و آنان را از حرکت باز می داشتند] تا گروه های دیگر به آنان ملحق شوند.

در تفسیر نمونه ذیل این آیه روایات اسلامی و مطالب زیادی نقل می کند که بیانگر نطق حیوانات و مخصوصاً پرندگان است، از جمله در روایتی از امام صادق (علیه السلام) می خوانیم: امیرمؤمنان علی (علیه السلام) به «ابن عباس» فرمود: «إِنَّ اللَّهَ عَلَّمَنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ كَمَا عَلَّمَ سُلَيْمَانَ ابْنَ دَاوُدَ، وَ مَنْطِقَ كُلِّ دَابَّةٍ فِي بَرٍّ أَوْ بَحْرٍ»؛ (خداوند سخن گفتن پرندگان را به ما آموخت همان گونه که به سلیمان بن داود آموخت، و سخن گفتن هر جنبنده ای را در خشکی و دریا). (تفسیر نمونه، ج ۱۵، ص ۴۴۹؛ بحارالانوار، ج ۴۲، ص ۵۶)

یکی از مشهورترین روایات در این زمینه ماجرای صحبت کردن گنجشک با امام رضا علیه السلام است. روایت چنین است که سلیمان (یکی از اصحاب امام رضا علیه السلام) می گوید: حضرت رضا علیه السلام در بیرون شهر، باغی داشتند. گاه گاهی برای استراحت به باغ می رفتند. یک روز من نیز به همراه آقا رفته بودم. نزدیک ظهر، گنجشک کوچکی هراسان از شاخه درخت پرکشید و کنار امام نشست. نوک گنجشک، باز و بسته می شد و صداهایی گنگ و نامفهوم از گنجشک به گوش می رسید. انگار با جیک جیک خود، چیزی می گفت. امام علیه السلام حرکتی نکردند و رو به من فرمودند: «سلیمان! ... این گنجشک در زیر سقف ایوان لانه دارد. یک مار سمی به جوجه هایش حمله کرده

است. زودباش به آن‌ها کمک کن!... با شنیدن حرف امام در حالی که تعجب کرده بودم بلند شدم و چوب بلندی را برداشتم. آن قدر با عجله به طرف ایوان دویدم که پام به پله های لب ایوان برخورد کرد و چیزی نمانده بود که پرت شوم... با تعجب پرسیدم: «شما چطور فهمیدید که آن گنجشک چه می گوید؟» امام فرمودند: «من حجت خدا هستم... آیا این کافی نیست؟!» (همان، ص ۵۷) بنا بر روایات اسلامی، هرگاه خداوند اراده کند، هر چیزی را به نطق در می آورد؛ کما اینکه اعضا و جوارح انسان‌ها در روز قیامت به سخن در می آیند. انسان‌ها از آنان می پرسند چرا علیه ما شهادت دادید؛ و آنها می گویند خداوند ما را به سخن درآورد.

رشیدرضا در این زمینه عقیده دارد که آنچه نطق از سوی پرندگان است در اصل نطق نیست بلکه صوتی مبهم است که از خصوصیات پرندگان می باشد (مَا لَا تُنْقَلُ لَهُ، وَذَلِكَ لِمَا فِي صَوْتِهِ مِنَ الْإِبْهَامِ، لَكِنْ خُصَّ فِي التَّعَارُفِ بِمَا عَدَا السَّبَّاحَ وَالطَّيْرَ)، (رشید رضا، ج ۶، ص ۹۸) وی همچنین می گوید: الله عَزَّ وَجَلَّ، تُسْمَعُ سَمَاعَ كُلِّ صَوْتٍ مِنْ نَاطِقٍ مَفْهُومٍ، وَصَامِتٍ مَعْلُومٍ، كَخَرِيرِ الْمِيَاهِ، وَهَزِيرِ الرِّيَّاحِ، وَخَفِيفِ الْأَشْجَارِ، وَتَغْرِيدِ الْأَطْيَارِ؛ یعنی خداوند نه تنها صداهای هر ناطقی را می شنود، بلکه هر صامت معلوم را نیز باخبر است. (همان، ج ۱۰، ص ۲۱۳) این بدان معناست که گاهی ارتباط غیر کلامی نیز شکل می گیرد که نوعی مفاهمه است و در آن الفاظی رد و بدل نمی شود.

علامه طباطبائی در ذیل این آیه بحثی را با عنوان منطق الطیر بیان می کند (طباطبائی، ح ۱۵، ص ۴۳۸): مقصود از منطق طیر در آیه شریفه این معنای ظاهری نیست، بلکه معنایی است دقیقتر و وسیعتر از آن، به چند دلیل: اول اینکه: سیاق آیه گواهی می دهد بر اینکه سلیمان (علیه السلام) از نعمتی حدیث می کند که اختصاصی خودش بوده و در وسع عامه مردم نبوده، که به آن دست یابند و او که بدان دست یافته به عنایت خاص الهی بوده است. و این معنای ظاهری که برای منطق طیر کردیم چیزی نیست که غیر از سلیمان کسی بدان دست نیابد، بلکه هر کسی می تواند در زندگی حیوانات دقت نموده زبان آنها را بفهمد، (که مثلاً چه صدایی علامت خشم، و چه صدایی علامت رضا است، چه صدایی علامت گرسنگی و چه صدایی علامت تشنگی و امثال آن است). دلیل دوم اینکه: محاوره ای که خدای تعالی در آیات بعدی از سلیمان و هدهد حکایت فرموده، متضمن معارف عالیه ای است که در وسع صداهای هدهد نیست، چون صداهایی که این حیوان در احوال مختلف

از خود سر می دهد انگشت شمار است و این چند صدا کجا می تواند کسی را از راه ترکیب آنها با هم به این معارف دلالت کند؟ علاوه بر این، هیچ دلیلی نداریم بر اینکه هر صدایی که حیوان در نطق مخصوص به خودش یا در صداهای مخصوصش، از خود سر می دهد حس ما می تواند آن را درک کرده و تمیزش دهد، به شهادت اینکه یکی از نطقها که سلیمان (علیه السلام) آن را می شناخت سخنانی است که قرآن در آیات بعد، از مورچه بزرگ حکایت کرده و حال آنکه این حیوان صدایی که به گوش ما برسد ندارد، و نیز سخن ما را تأیید می کند کشفی که اخیرا علمای طبیعی امروز کرده اند که اصولا ساختمان گوش انسان طوری است که تنها صداهایی مخصوص و ناشی از ارتعاشات مادی مخصوص را می شنود و آن ارتعاشی است که در ثانیه کمتر از شانزده هزار و بیشتر از سی و دو هزار نباشد که اگر ارتعاش جسمی کمتر از آن و یا بیشتر از آن باشد، حس سامعه و دستگاه شنوایی انسان از شنیدن آن عاجز است، ولی معلوم نیست که حس شنوایی سایر حیوانات نیز عاجز از شنیدن آن باشد، ممکن است آنچه را که ما نمی شنویم و یا بعضی از آنها را سایر حیوانات بشنوند.

۲- حرف زدن هدهد با حضرت سلیمان

فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبِيٍّ يَقِينٍ (نمل/۲۲)؛ پس [هدهد] زمانی نه چندان دور درنگ کرد [و با شتاب بازگشت،] پس گفت: [ای سلیمان!] من به چیزی آگاهی یافته ام که تو به آن آگاهی نیافته ای، و [من] از [سرزمین] سبا خبری مهم و یقینی برای آورده ام. إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ (نمل/۲۳)؛ به راستی من زنی را یافته ام که بر آنان حکومت می کند، و از هر چیزی [که از وسایل و لوازم حکومت و قدرت است] به او داده اند و تختی بزرگ دارد. وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيْنُ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالُهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ (نمل/۲۴)؛ او و قومش را یافته ام که به جای خدا برای خورشید سجده می کنند و شیطان، اعمال [زشتشان] را برای آنان آراسته و در نتیجه آنان را از راه [حق] بازداشته است به این سبب هدایت نمی یابند. قَالَ سَتَنْظُرُونَ أَصَدَقْتُ أَمْ كُنْتُ مِنَ الْكَاذِبِينَ (نمل/۲۷)؛ [سلیمان به هدهد] گفت: به زودی [درباره ادعایت] تأمل و بررسی می کنم که آیا راست گفته ای یا از دروغگویانی. اذْهَبْ بِكِتَابِي هَذَا فَاَلْقِهِ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَانْظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ (نمل/۲۸)؛ این نامه مرا ببر و به سوی آنان بیفکن، سپس به دور از دیدگان آنان خود را

کناری بگیر و بنگر چه پاسخی می دهند؟ قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ (نمل/۲۹)؛ [ملکه سبا پس از آگاهی از مضمون نامه] گفت: ای سران و اشراف! همانا نامه ای نیکو و با ارزشی به سوی من افکنده اند.

این گفت و گو چنان زیبا و حیرت آور است که حتی مورد تشکیک برخی قرار گرفته است که چگونه ممکن است پرنده ای نسبت به این حقایق آگاهی و شعور داشته باشد. (خلف الله، ۱۹۹۹، ۲۸) در این باره زمخشری می گوید: بعید نیست که خداوند متعال راهیابی به معرفت خدا، وجوب سجده برای او و انکار سجده برای خورشید را، بر او الهام نموده باشد؛ هم چنان که خدا به او و به سایر پرندگان و حیوانات، معارف ظریفی را الهام نموده که تقریباً اکثر علماء نسبت به آن آگاهی دارند. (زمخشری، ۱۴۱۶، ج ۳، ۶۱) در این داستان هدهد سخنان خود را به خاطر ترغیب حضرت سلیمان برای گوش دادن به خبر و به منظور دلجویی از او، به خاطر قبول عذرش، با جمله (أَحْطْتُ بِمَا كَمْ تُحِطُ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بَنِيَّ يَقِينُ) آغاز می کند. (طنطاوی، ۲۰۰۱، ج ۲، ص ۶۶) او نسبت به آنچه در سرزمین سبا از نظر دینی و مادی اتفاق می افتد، هشیار است و با سخنان طولانی خود نشان می دهد که نسبت به خداوند متعال، شناخت و معرفت عمیق دارد و موحد است و در کنار حضرت سلیمان (ع) به پرستش خدا می پردازد. (خلف الله، ۱۹۹۹، ص ۲۸۸)

جمعی از مفسرین نفی غیر طیر را مسلم گرفته اند، آنگاه برای رفع منافات میان آن و فهمیدن زبان مورچه به دست و پا افتاده اند، یکبار گفته اند: فهم زبان مورچه تنها قضیه ای بوده که در یک واقعه رخ داده، نه اینکه آن جناب همیشه زبان این حیوان را می فهمیده، باری دیگر گفته اند: آن مورچه مورچه بالدار بود، که خود نیز نوعی پرنده است، بار دیگر گفته اند: کلام مورچه یکی از معجزات سلیمان (علیه السلام) بوده، (همچنان که سنگریزه به معجزه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به زبان در آمد)، و بار دیگر گفته اند: صدایی از مورچه برنخاست تا سلیمان (علیه السلام) سخن او را بفهمد، بلکه خداوند آنچه را که در دل آن حیوان بوده به سلیمان الهام نمود. ولی از آنچه که ما درباره منطق طیر گفتیم تمامی این موهومات را از بین می برد، علاوه بر این سیاق آیات به تنهایی در دفع آنها کافی است. (طباطبائی، ج ۱۵، ص ۵۰۲)

در تفسیر نمونه چنین بیان شده: گرچه بعضی مدعی هستند که تعبیر نطق و سخن گفتن در مورد غیر انسانها جز به عنوان مجاز ممکن نیست، ولی اگر غیر انسان نیز اصوات و

الفاظی از دهان بیرون بفرستد که بیانگر مطالبی باشد دلیل ندارد که آن را نطق نگوئیم، چرا که "نطق" هر لفظی است که بیانگر حقیقتی و مفهومی باشد البته نمی‌خواهیم بگوئیم که آن صداهای مخصوصی که گاه بعضی از حیوانات به هنگام خشم و غضب، یا رضایت و خشنودی، یا از درد و رنج، و یا اظهار و اشتیاق نسبت به بچه‌های خود سر می‌دهند نطق است، نه اینها اصواتی است که مقارن با حالتی از دهان آنها بر می‌خیزد، ولی به طوری که در آیات بعد مشروحا خواهد آمد می‌بینیم که سلیمان با "هدهد" مطالبی را رد و بدل می‌کند، پیامی به وسیله او می‌فرستد، و باز تاب پیامش را از او جویا می‌شود. (تفسیر نمونه، ج ۱۵، ص ۴۱۹)

۳- حرف زدن حیوانات با حضرت داود

وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَاللَّنَّا لَهُ الْحَدِيدَ (سبا/۱۰)؛ همانا به داود از سوی خود فضلی بزرگ عطا کردیم، [و گفتیم:] ای کوه‌ها و ای پرندگان! [در تسبیح خدا] با او، هم صدا شوید. و آهن را برای او نرم کردیم. أَنْ أَعْمَلَ سَابِغَاتٍ وَقَدِّرَ فِي السَّرْدِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ. (سبا/۱۱) [و به او گفتیم] که زره‌های فراخ بساز، و حلقه‌ها [ی آن] را متناسب و هماهنگ اندازه گیری کن. و تو و خاندان و قومت کار شایسته انجام دهید؛ یقیناً من به آنچه انجام می‌دهید بینايم. وَلَسَلِيمَانَ الرِّيحَ غَدُوها شَهْرٌ وَرَوَّاحُها شَهْرٌ وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ وَمِنَ الْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَن يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ. (سبا/۱۲)؛ و باد را برای سلیمان [مسخر و رام کردیم]، که رفتن صبح گاهش [به اندازه] یک ماه و رفتن شام گاهش [به اندازه] یک ماه بود؛ و چشمه مس را برای او روان ساختیم، و گروهی از جن به اذن پروردگارش نزد او کار می‌کردند، و هر کدام از آنان از فرمان ما سرپیچی می‌کرد از عذاب سوزان به او می‌چشانیدیم.

(یا جبال اوبی معه و الطیر) این جمله بیان فضلی است که خدا به داوود داد، و در این جمله خطابی که به کوهها و مرغان شده - که به آن خطاب مسخر شدند - در جای تسخیر قرار گرفته، و بیان می‌کند: عطیه ای که ما به داوود دادیم این بود که با چنین خطابی کوهها و مرغان را مسخر وی کردیم، و این گونه تعبیر از قبیل به کار بردن سبب در جای مسبب است، و معنایش این است که ما کوهها را مسخر او کردیم، تا با او هم آواز شوند، و مرغان را نیز این آن معنایی است که از تسخیر جبال و طیر برای داوود به دست می‌آید، همچنان که آیه ۱۹ سوره ص که در بالا نقل شده نیز به آن اشاره می‌کند. گرچه همه

ذرات جهان ذکر و تسبیح و حمد خدا می‌گویند، خواه داودی با آنها همصدا بشود یا نشود، ولی امتیاز داود این بود که به هنگام بلند کردن صدا و سردادن نغمه تسبیح، آنچه در کمون و درون این موجودات بود آشکار می‌گشت و زمزمه درونی به نغمه برونی تبدیل می‌شد همانگونه که در مورد تسبیح "سنگریزه" در دست پیامبر اسلام ص نیز در روایات آمده است. (تفسیر نمونه، ج ۱۸، ص ۲۹) در روایتی از امام صادق ع می‌خوانیم: انه خرج یقرأ الزبور و کان اذا قرأ الزبور لا یبقی جبل و لا حجر و لا طائر الا اجابه!؛ داود به سوی دشت و بیابان خارج شد، و هنگامی که زبور را تلاوت می‌کرد هیچ کوه و سنگ و پرنده‌ای نبود مگر اینکه با او همصدا می‌شد. (طباطبائی، ج ۱۶، ص ۳۹۰)

نتیجه‌گیری

تکلم انسان با غیر انسان به چهار صورت در قرآن کریم آمده است: ۱- گفت و گوی حیوانات با انسان. ۲- گفت و گوی حیوانات با یکدیگر. ۳- گفت و گوی خدا با حیوانات. ۴- گفت و گوی حیوانات با خدا. مورد اول بصورت شاخص و بحث اصلی این مقاله مورد تاکید است و حضرت سلیمان (ع) و حضرت داوود (ع) دو پیامبری هستند که در قرآن کریم، قدرت فهم زبان پرندگان و حیوانات، تنها به این دو نسبت داده شده است. فی الجمله با بررسی‌های صورت گرفته در دو مورد می‌توان گفت که اولاً و بالذات در حالت طبیعی حیوان قادر نیست بتواند مانند انسان کلام داشته باشد و این را همگان تایید می‌کنند. بنابراین در یک گفتگوی دوسویه بین انسان و حیوان، این قابلیت اکتسابی یا غیر اکتسابی برای انسان است که زبان حیوان را می‌فهمد و تعقل می‌کند. اینکه این کنش و واکنش با چه کیفیتی است امری است که نیاز به بررسی بیشتری دارد. مورد دیگر اینکه برای تکلم نیاز به تعقل و مفاهمه اصوات هست. مثلاً به صرف اینکه طوطی بخواهد سلام کند درحالی که معنی و مفهوم این واژه را نداند در اصل مفاهمه و گفتگو صورت نگرفته است زیرا ما معنای سلام را می‌دانیم و برای قصد خاصی که داریم از آن استفاده می‌کنیم، در حالی که طوطی بدون قصد آن واژه را در قالب صوت ادا کرده است. بنابراین به این مدل گفتگو نمی‌گویند. هرچند ممکن است حیوانات دارای احساس باشند و عاطفه را پاسخ مثبت دهند و بالعکس بدرفتاری را با واکنشی منفی پاسخ دهند اما همه این موارد در حیطه غریزه است و با تعقل ارتباطی ندارد و عملاً گفتگویی دوسویه صورت نگرفته است.

منابع

قرآن کریم.

- ابن فارس، احمد. (۱۴۱۰). معجم مقاییس اللغة، لبنان، الدارالاسلامیه.
- ابن منظور الافریقی، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴). لسان العرب، بیروت، دارالفکر.
- خلف الله، محمد أحمد. (۱۹۹۹). الفن القصصی فی القرآن الکریم، الشرح و التعليق: خليل عبد الکریم، الطبعة الرابعة، بیروت - لبنان، مؤسسة الانتشار العربی و سینا للنشر، ط ۴.
- رشید رضا، محمد. (۱۹۹۰). تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)، مصر-قاهره، الهيئة المصریة العامة للكتاب.
- رضاعی، حسین (۱۳۲۳). تکلم و هوش و احساسات در حیوان و انسان»، نامه دانشکده پرشکی، سال دوم، شماره ۷ و ۸ و ۹، صص ۲۴۸-۲۵۴.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۱۶). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، بیروت-لبنان، مکتب الإعلام الإسلامی، ط ۱.
- شاکر، محمد کاظم (۱۳۸۰). فهم قرآن از معرفت ظنی تا معرفت یقینی، فصلنامه معرفت، شماره ۴۸، صص ۲۴-۱۷.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۸۲). تفسیر المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۸). مجمع البیان فی تفسیرالقرآن، چ دوم، بیروت، دارالمعرفه.
- طنطاوی، سید محمد. (۲۰۰۱). القصه فی القرآن الکریم، القاهرة، دار النهضة، ط ۱.
- فیومی، محمد بن علی. (۱۴۰۵). المصباح المنیر، قم، دارالهجرة.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). بحار الانوار، بیروت، مؤسسة الوفاء.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۲). تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چاپ دهم.

Tasbih Scientific Quarterly

Year 3, Number 9, Fall 2023

- ✓ **Pathology of the components of the exegete-centered theory in the interpretation of the Qur'an / 1**
Fateme Sultan Mohammadi, Hossein Sultan Mohammadi
- ✓ **A detailed study of the meaning of application in the jurisprudence of absolute / 31**
Ehsan Munii
- ✓ **Criticism and investigation of the suspicion of the Prophets being human in the Holy Quran / 63**
Mohsen Shariatpanah
- ✓ **The position of explanation jihad in creating opportunities for Arbacen in schools / 83**
Saeed Maliki
- ✓ **Investigation of virgin birth and pregnancy of Hazrat Maryam (PBUH) / 101**
Zainab Radsarian
- ✓ **Examining the speech and conversation of animals with humans 113**
Saeed Parvizi