

دوفصلنامه علمی تخصصی رحیق

صاحب امتیاز: مدرسه علمیه عالی نواب مشهد

شماره پیاپی ۱۶ / بهار و تابستان ۱۳۹۹

نشریه تخصصی دانش پژوهان رشته کلام اسلامی

مدیر مسئول: علیرضا یعقوبی

سرمدیر: علی حسینی سی سخت

دیراجرائی: صفدر رجب زاده

ویراستار و صفحه آرا: محمد مهدی اویدی

هیأت تحریریه: علیرضا یعقوبی، مجتبی مرادی،

مرتضی وحیدی، صفدر رجب زاده،

علی حسینی سی سخت، حسن خفاجه

فهرست مقالات

بازخوانی انتقادی دیدگاه محسن کدیور درباره «حجاب اختیاری» با رویکرد آیات حجاب / حامد

سجادی گوگرد

بررسی تطبیقی وجود حمل در ناحیه عقد الوضع یا قید موضوع / سیدمحمد مرویان حسینی
تبیین پاسخ علامه طباطبائی به نظریه خشونت‌آمیزی اسلام از سوی دکتر سُها با عنایت به آیات

جهاد. / رضا رفیعی

نقد دیدگاه دکتر سُها درباره اختصاص هدایت به مؤمنان و عدم امکان هدایت کفار

توسط پیامبر ﷺ / حسن خسروی

نگرشی تحلیلی به برهان فطرت و برهان نفس‌شناسی / علیرضا رجبی

«مبانی کلامی مناظره با مخالفین از دیدگاه اهل بیت ﷺ / میلاد سخاوتی نیا

راهنمای تدوین و ارسال مقالات

الف. شرایط عمومی

رعایت نکات زیر برای تنظیم مقاله الزامی است:

۱. مقاله بایستی مستند و دارای نوآوری علمی باشد.
۲. مقالات ارسالی نباید کپی برداری از آثار چاپ شده یا ترجمه آثار باشد و قبلاً در نشریه دیگری چاپ یا برای نشریه دیگر یا همایش ها و... به طور همزمان ارسال شده باشد.
۳. مقالات دریافتی، نخست توسط هیئت تحریریه بررسی شده و در صورت انطباق با معیارهای مجله، به منظور ارزیابی، به صورت بی نام برای دو تا سه نفر از داوران صاحب نظر ارسال می شوند.

ب. نحوه تنظیم مقالات

۱. عنوان مقاله: مختصر و متناسب با محتوا (فارسی).
۲. نام و نشانی نویسنده/نویسندگان: نام، نام خانوادگی، درجه علمی، آدرس محل کار، رایانامه و تلفن همراه (فارسی).
۳. چکیده: حداقل ۱۵۰ کلمه و حداکثر ۲۵۰ کلمه (تا ۱۰ خط). چکیده انعکاس دهنده محتوای کلی مقاله است؛ شامل هدف، روش، بدنه مقاله، یافته ها و نتیجه گیری.

۴. واژه‌های کلیدی: متشکل از حداقل ۴ و حداکثر ۷ واژه است.

۵. مقدمه: بیان مسئله، مبانی نظری و پیشینه پژوهش، روش تحقیق، اهداف،

سؤال(های) پژوهش و یافته‌ها (نتایج پژوهش و دستاوردها).

۶. نتیجه‌گیری: بررسی نتایج پژوهش و تبیین یافته‌ها.

۷. مقاله ارسالی از ۷۵۰۰ کلمه (۲۵ صفحه ۲۵۰ کلمه‌ای) بیشتر نباشد.

۸. تیتراهای اصلی با شماره‌های ۱-، ۲-، ۳- و... و زیرمجموعه آن‌ها با ۱-۱-،

۲-۱- و... مشخص شود.

۹. ارجاعات در متن مقاله بین پرانتز به صورت نام خانوادگی، سال انتشار:

شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه (طباطبائی، ۱۴۲۰ق: ۲/۱۸۶) نوشته شود.

۱۰. در تمام ارجاعات، نام خانوادگی نویسنده ذکر شده و از به کارگیری

کلماتی همچون «همان» و «همو» اجتناب شود.

۱۱. منابع لاتین به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پرانتز (صفحه/جلد:

سال انتشار، نام خانوادگی) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد، (Ibid)

نوشته شود.

۱۲. نقل قول‌های مستقیم به صورت جدا از متن با تورفتگی (یک‌ونیم سانتی

متر) از راست درج شود.

۱۳. شکل لاتینی نام‌های خاص، واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی در

پاورقی درج شود.

۱۴. یادداشت‌های توضیحی (توضیحاتی که به نظر مؤلف ضروری به نظر می‌رسد) در پاورقی درج شود.

۱۵. منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام مشهور نویسنده (نویسندگان) به شرح زیر آورده شود:

کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده/نویسندگان)، نام کتاب (بلد و ایتالیک)، نام مترجم، محقق یا مصحح، نوبت چاپ (در صورتی که چاپ نخست باشد، نیازی نیست)، محل نشر، نام ناشر، تاریخ انتشار. (برای سال‌های قمری (ق) و میلادی (م) استفاده شود)

مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده، نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه (بلد و ایتالیک)، دوره/سال، شماره جلد، تاریخ انتشار.

پایگاه‌های اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، «عنوان موضوع داخل گیومه»، نام و آدرس پایگاه اینترنتی، تاریخ نشر.

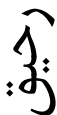
۱۶. مقاله پس از تایپ (ذخیره‌سازی با فرمت ۹۷-۲۰۰۳ Word) در صفحه ۴A، فونت ۱۴ Zar B برای کلمات فارسی، ۱۵ Adobe Arabic Bold برای کلمات عربی و ۱۲ Time New Roman برای کلمات انگلیسی، حداکثر در ۲۵ صفحه، در سی‌دی بارگذاری شود.

۱۷. جدول‌ها و نمودارها باید دارای عنوان باشند. عنوان جدول در بالای جدول و با قلم ۱۰ Zar B پررنگ و عنوان نمودار در پایین نمودار با ۱۰

Zar B پررنگ قرار گیرد. مطالب و ارقام داخل جدول با قلم ۱۱ Zar B

تنظیم شوند.

یادآوری: حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.



بازخوانی انتقادی دیدگاه محسن کدیور درباره «حجاب اختیاری» با رویکرد آیات حجاب

حامد سجادی گوگرد^۱

محمد علی وطن دوست^۲

علی حسینی سی سخت^۳

چکیده

مسئله «حدود حجاب» از جمله موضوعات مهمی است که طی چند سال اخیر، پیرامون آن مباحث زیادی مطرح شده است که از جمله آن می‌توان به گستره شمولیتِ نصوص در این باره اشاره کرد. آقای محسن کدیور از جمله نواندیشانی است که در سلسله درس‌ها و جلسات حجاب به این مسئله پرداخته و در قالب یادداشتی با عنوان «تأملی در مسئله حجاب» دیدگاه‌های خود را منتشر نموده است. ایشان بر این باور است که هر چند نصوص روایات، حدود پوشش را بیان می‌کند، اما نمی‌توان از ظهور آیات حجاب، حدود پوشش زنان را به دست آورد و این آیات تنها جنبه تأکیدی بر حفظ عفت و پوشش زنان دارد. در این جستار با روش تحلیلی - انتقادی، دیدگاه ایشان مورد بررسی و ارزیابی قرار گرفته است. در پایان، این نتیجه به دست آمده که آیات قرآن بر پوشش حداکثری زنان دلالت داشته و ادعای تأکیدی بودن آیات، درباره حدود حجاب زنان نادرست است.

واژگان کلیدی: حدود حجاب، حجاب اجباری، محسن کدیور

^۱. دانش پژوه سطح ۲ و ۳ مدرسه علمیه عالی نواب.

^۲. عضو هیأت علمی گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد.

^۳. دانش پژوه سطح ۴ مدرسه علمیه عالی نواب.

پیشینه تحقیق

مقدمه

درخصوص پیشینه موضوع مورد بحث نیز، باید گفت با بررسی‌هایی که نگارنده در رابطه با دیدگاه آقای کدیور در مسئله حجاب و نقد و بررسی آن انجام داده است، مشخص شد پژوهشی با این عنوان و به صورت مستقل در قالب مقاله، کتاب و پایان نامه صورت نگرفته است. در برخی از پژوهش‌ها، مسئله حجاب به صورت کلی در قالب آیات و روایات بررسی شده و در برخی دیگر، استدلال‌ات روشنفکران نوظهور به صورت اجمالی مورد ارزیابی قرار گرفته است. همچنین در برخی از پژوهش‌ها به معناشناسی حجاب با تکیه بر آرای واژه‌شناسان پرداخته شده است. در ذیل، برخی از مهم‌ترین این پژوهش‌ها در دو قالب پایان‌نامه و کتاب ذکر می‌شود:

الف. پایان‌نامه‌ها

۱. الزام حکومتی حجاب از منظر قرآن و سنت؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد ۱۳۹۲، پدیدآور: عابدین قدیانی، استاد راهنما: ابراهیم شفیعی سروستانی، استاد مشاور: مصطفی دلشاد تهرانی، دانشگاه علوم و حدیث.

در این پایان‌نامه، مشهورترین دلایل قرآنی و روایی با رویکردی فقه‌الحدیثی مورد کنکاش قرار گرفته است. نگارنده بر این عقیده است که حاکم اسلامی بر مبنای دلایل اختیارات ولی فقیه و نیز امر به معروف و نهی از منکر، مجاز است نسبت به اجبار و الزام آن در اماکن عمومی، اقدام و متخلفان را مجازات نماید.

۲. بررسی حد پوشش شرعی، مستند از آیات قرآن با تأکید بر شبهات جدید، پایان نامه کارشناسی ارشد ۱۳۹۶، پدیدآور: قاسم صادق‌پور، استاد راهنما: عبدالرضا زاهدی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده تفسیر و معارف.

این پایان‌نامه در پاسخ به کتاب «پوشش زنان در عصر پیامبر»، نوشته امیرحسین ترکاشوند است و نگارنده، ضمن بررسی نظریات آن با استفاده از آیات و روایات مسئله حجاب، برداشت‌های نادرست از آیات حجاب را نقد کرده و برداشت مشهور «وجوب پوشش تمام بدن زن در برابر نامحرم غیر از وجه و کفین» را ثابت دانسته است.

۳. چگونگی حجاب در عصر نزول قرآن، تحلیل و نقد دیدگاه‌ها، دکتری تخصصی ۱۳۹۵، پدیدآور: محمدرضا شاه‌سنایی، استاد راهنما: سیدمحمدکاظم طباطبایی، استاد مشاور: نعمت‌الله صفری فروشانی، دانشگاه قرآن و حدیث، دانشکده علوم حدیث قم.

این رساله با مراجعه به منابع دست اول و معتبر تاریخی، ادبی، تفسیری، روایی و... به این نتیجه رسیده است که زنان صدر اسلام برای پوشش قسمت‌های مختلف بدن (حتی پوشش موی سر خود)، از البسه متنوع دوخته و نادوخته استفاده می‌نمودند.

۴. تحلیل پدیدارشناسانه تحول نگرش مفسران به آیات حجاب در دوره جدید، دکتری تخصصی ۱۳۹۷، پدیدآور: مریم قیدر، استاد راهنما: مهرداد عباسی، استاد مشاور: علی اسودی، استاد مشاور: عاطفه زرسازان، دانشگاه مذاهب اسلامی، دانشکده علوم قرآن و حدیث.

این رساله، ضمن نشان دادن سیر تطور آرای تفسیری، ذیل آیات مرتبط با حجاب، به بررسی تحول آرای مفسران جدید پرداخته و به این نتیجه رسیده که آرای مفسران، به تدریج دچار تحولات عقل گرایانه شده است.

۵. بررسی و نقد دیدگاه‌های نواندیشان دینی درباره آیات حجاب، کارشناسی ارشد ۱۳۹۰، پدیدآور: سیده‌مهناز مهدی‌زاده، استاد راهنما: علی‌احمد ناصح، استاد مشاور: جعفر نکونام.

این نوشتار به چند شبهه در مسئله حجاب؛ از جمله پوشش کنیزان و زنان سالخورده، منحصر بودن آیات حجاب در زنان عصر نزول و آیات پوشش زنان پیامبر پاسخ‌های عقلی داده است.

از میان مقالات نگاشته شده می‌توان به پژوهش‌های ذیل اشاره نمود:

۱. دلالت آیه ۳۱ سوره نور بر حجاب؛ نقدی بر نظرات آقای کدیور درباره حدود حجاب شرعی زنان، ۱۳۹۲، پدیدآور: حسین سوزنچی

<http://www.souzanchi.ir/hejab-in-sureh-noor-critic-of-kadivars->

(opinion)؛ مقاله مذکور که در قالب یک یادداشت در سایت شخصی ایشان آمده است، ضمن نقد دیدگاه آقای کدیور درمسئله حجاب با محوریت آیه ۳۱ سوره نور و با استفاده از منابع لغوی و روایی نتیجه می‌گیرد که آیه مذکور، دلالتی بر مدعای آقای کدیور ندارد.

مقاله حاضر در مقایسه با مقاله مذکور، علاوه بر نوآوری و بیان استدلالات جدید به بررسی دیدگاه آقای کدیور در آیه ۵۹ سوره احزاب نیز پرداخته است و از این جهت گستره محتوایی بیشتری را شامل می‌شود؛ از جمله نکات دیگر این مقاله، می‌توان به بررسی تفصیلی دیدگاه اهل لغت و تبیین و تصحیح آنها اشاره کرد.

۲. سیری دوباره در آیات حجاب، نویسنده: میرزا وزیری، هما؛ مجله: پژوهش‌های قرآنی» پاییز و زمستان ۱۳۸۰، شماره ۲۷ و ۲۸ ISC (۱۶ صفحه - از ۱۶۰ تا ۱۷۵).

این مقاله، به بررسی برخی از مسائل مرتبط با زنان از جمله محدوده حجاب، خروج از خانه و... پرداخته و ضمن بیان پرسش‌هایی در این زمینه، خواستار بازنگری در مبانی فقهی - کلامی شده است.

۳. چپستی حجاب اسلامی، معناشناسی حجاب از منظر آیات حجاب، نویسنده: شفیعی مازندرانی، سید محمد؛ مجله: پژوهش‌های فقهی، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، دوره هفتم - شماره ۲ ISC (۲۴ صفحه - از ۴۹ تا ۷۲).

این مقاله، ضمن بررسی لغوی و اصطلاحی حجاب، مسئله حجاب را مسأله‌ای دیرین و در جهت رعایت عفت و سعادت انسانی دانسته است. در هیچ‌یک از پژوهش‌های یادشده، مسئله حجاب از دیدگاه آقای کدیور به تفصیل تبیین نگردیده است؛ از این رو در این جستار تلاش شده است تا دیدگاه ایشان به صورت تفصیلی مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد. از جمله ویژگی‌های این مقاله، می‌توان به موضوع ابتکاری و مورد ابتلای آن اشاره کرد؛ چرا که تاکنون مقاله‌ای با این عنوان و گستردگی نگاشته نشده است، در حالی که این مسئله از جمله مباحث مهم مطروحه در چند سال اخیر بوده است.

طرح مسئله

بی‌تردید یکی از مهم‌ترین مفاهیم دینی که دین مبین اسلام تأکید فراوانی بر آن داشته مسئله حجاب و پوشش زنان است که در طول اعصار گذشته، مطالب فراوانی در اهمیت آن بیان شده است؛ اما آنچه بیش از همه، محل اختلاف آرا

گشته، تعیین حدود شرعی پوشش زنان بوده است. اختلاف دیدگاه‌ها در این زمینه تا اندازه‌ای است که برخی حدود تعیین شده به وسیله فقها را برخلاف مفاد آیات و روایات دانسته‌اند. از جمله این افراد، آقای محسن کدیور از دگراندیشان معاصر است که طی یادداشتی در سایت شخصی خود (<https://mkadivar.wpengine.com/?p=9411>) از مسئله حجاب اختیاری، حمایت کرده و مقوله حجاب را امری عرفی و وابسته به شرایط فرهنگی هر جامعه‌ای می‌داند که حدود آن از آیات قرآن قابل برداشت نیست. بی شک عدم پاسخ‌گویی مناسب به این نظریات، می‌تواند سبب بروز شبهات فکری و عقیدتی و زیر سؤال رفتن فتاوی فقهی گردد. جستار حاضر، با محوریت آیات ۳۱ نور و ۵۹ احزاب که بیش از سایر آیات، محل نزاع بوده است در صدد پاسخ‌گویی به پرسش‌های زیر است:

۱. آیا دیدگاه کدیور در خصوص نگاه حداقلی و تأکیدی قرآن به مقوله حجاب صحیح است؟
۲. میزان دلالت آیات قرآن بر محدوده پوشش زنان چه میزان است؟
۳. فهم زنان صدر اسلام از تعبیر به کار رفته در آیات قرآن تا چه اندازه بوده است؟

با پاسخ به پرسش‌های یاد شده، می‌توان به اهداف زیر دست یافت:

۱. با میزان دلالت آیات قرآن در مسئله حجاب، آشنا گشته و می‌توان در استدلالات فقهی و کلامی از آنها بهره جست.
۲. با سیره عملی و فهم اعراب صدر اسلام از مفهوم حجاب آشنا خواهیم شد.

۳. با نظریات جدید و استدلالات دگر اندیشان در این خصوص آشنا می‌شویم.

۱. تبیین دیدگاه آقای کدیور

در قرآن، بیش از ۱۵ آیه درباره مسائل مختلف پوشش زنان و مردان سخن به میان آمده است (کدیور، محسن، ۱۳۹۱؛ <https://mkadivar.wpengine.com/?p=9411>)، اما دو آیه به عنوان آیات اساسی در قرآن، درباره حدود پوشش وجود دارد:

۱-۱. آیه ۵۹ سوره احزاب

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّلْزَوَاجِ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا»^۱

مورد استشهد در آیه، عبارت «يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ» است. آقای کدیور معتقد است جلباب در لغت به سه معنای ملحفه، پیراهن و مقنعه است و از آنجا که معنای آن را در آیه نمی دانیم؛ لذا لفظ جلباب در آیه مبهم است و باید به قدر متیقن از معانی که لزوم پوشش است، تمسک کرد. به تعبیر دیگر، آیه اصلاً در مقام بیان حدود پوشش نیست، بلکه مطلق پوشش را برای زنان بیان می کند. در خصوص نزدیک کردن جلباب نیز، می توان دو معنا را تصور نمود: اول، نزدیک کردن؛ دوم، پایین انداختن و با توجه به توصیفی که از معنای جلباب شد، مراد آیه این است که همان پوششی را که استفاده می کنید به هم

^۱. ای پیامبر به زنان و دختران خود و زنان مؤمنان بگو که جلباب های خود را نزدیک کنند. این مناسب تر است تا شناخته شوند و مورد آزار قرار نگیرند و خدا، آمرزنده و مهربان است.

نزدیک کنید تا اندامتان کمتر مورد توجه قرار گیرد. مؤید این برداشت از آیه، شواهد تاریخی از نوع پوشش زنان در عصر جاهلیت و صدر اسلام بوده است؛ چرا که لباس‌های آنان از دو طرف دارای شکاف بوده و از آنجایی که زنان جاهلی نسبت به شکاف لباس‌ها توجه نداشتند، آیه صرفاً زنان را به رعایت این نکته تذکر می‌دهد.

اما در ذیل آیه، خداوند متعال علت پوشش را شناخته شدن زنان می‌داند که درباره متعلّق شناخته شدن، دو تفسیر وجود دارد:

۱. شناخته شدن زنان مؤمنه از زنانی که مومن نیستند؛ چرا که بعد از نزول این آیه زنانی که به حکم آن تمسک کرده و بدن خود را از نامحرم بپوشانند مؤمن به آیه خواهند بود و زنانی که به آیه عمل نکنند مؤمن نیستند؛ پس آیه ملاک تشخیص ایمان از کفر است (مکارم شیرازی، ۱۳۶۲: ۴۲۸/۱۷).

۲. شناخته شدن کنیزان از زنان آزاد و غیر کنیز (طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲: ۵۸۰/۸)؛ در میان اعراب رسم بر این بوده است که کنیزان، برخی از احکام زنان آزاد؛ مثل حق ارث، محرمیت از طریق صیغه عقد و... را نداشتند

بعد از ظهور اسلام، برخی از این احکام به تدریج تغییر کرد؛ مثلاً مالک حق نداشت کنیز خود را در حالی که در ملکیت اوست به دیگری تزویج کند، بلکه در صورت چنین کاری دیگر بر مالک قبلی‌اش حلال نبود تا اینکه از شوهر لاحق خود طلاق بگیرد و عده طلاق را سپری کند، آنگاه بر مالک قبلی‌اش حلال می‌شد و فرزندان حاصل از کنیز هم آزاد بودند و از پدر خود ارث می‌بردند (نجفی، بی‌تا: ۲۸۴/۳۰-۲۹۲). در کنار این احکام، حکم پوشش برای زنان، بین کنیز و آزاد تفاوت داشت و از آنجا که معمولاً کنیزان از وضعیت ظاهری مناسبی برخوردار نبودند و غالب آنها از اسرای بلاد دیگر به

ممالک اسلامی آمده بودند از این رو، در نوع پوشش کنیزان همیشه تفاوت وجود داشت و آیه، علت حکم را تشخیص زنان آزاد از کنیز دانسته است تا مبادا اعراب به زنان آزاد که پوشش مناسبی را رعایت نمی کردند، تعرض کنند.

نتایجی که از آیه گرفته می شود عبارتند از:

۱. آیه نفیاً و اثباتاً پوشش موی سر را بحث نمی کند.
۲. حدود پوشش از آیه برداشت نمی شود، چون معنای جلباب مبهم است.
۳. قدر متیقن از آیه، کلیت پوشش را برای زنان واجب می داند که امری عقلایی است.
۴. اینکه فقها و بعضی از مفسران، وجوب پوشش موی سر را از آیه برداشت کرده اند، نیازمند قرینه است.
۵. ترجمه جلباب به چادر در عصر ما نیازمند دلیل است و با شأن نزول و شرایط نزول مغایرت دارد.
۶. اگر علت نزدیک کردن جلباب را تمییز کنیزان از زنان آزاد بدانیم، مستلزم تضييع حقوق کنیزان در برابر بیمار دلان است که با رحمت حق تعالی در تعارض است.

۲. بررسی برداشت آقای کدیور از آیه ۵۹ سوره احزاب

در ابتدا، معنای لغوی آیات را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۲-۱. تبیین معنای «جلباب»

واژه‌شناسان درباره جلباب چند معنا ذکر کرده‌اند، از جمله فیومی در مصباح المنیر، آن را لباس بزرگی می‌داند که به اندازه خمار نیست (فیومی، ۱۴۱۴: ۱/۱۰۴) و ابن منظور در لسان العرب که دو معنا برای آن ذکر کرده است: اول قمیص و دوم لباسی که سر و سینه را با آن می‌پوشانند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱/۲۷۲). همچنین، خلیل فراهیدی آن را جامه‌ای می‌داند که زنان سر و سینه خود را بدان می‌پوشانند (فراهیدی، ۱۳۸۳: ۶/۱۳۲) و جوهری در صحاح از آن به ملحفه تعبیر می‌کند (جوهری، ۱۳۷۶: ۱/۱۰۱). ابن فارس نیز، در معجم از آن به پیراهن، تعبیر کرده است و طریحی در مجمع البحرین آن را لباسی می‌داند از خمار بزرگ‌تر و از رداء کوچک‌تر که زنان روی سرشان انداخته و باقی را بر روی سینه می‌اندازند (طریحی، ۱۳۷۵: ۲/۲۳).
با توجه به معنای لغوی جلباب، نکات قابل تأملی در دیدگاه کدیور وجود دارد که از قرار زیر است:

۱. اینکه وی معنای جلباب را در سه معنا خلاصه کرده است، صحیح نیست، بلکه جلباب در کتب لغت به معنای پیراهن، لباس بزرگ، روپوش، چادرو لباسی که تمام بدن با آن پوشیده می‌شود، به کار رفته است. برخی هم، مثل جوهری به ملحفه تعبیر کرده‌اند که مشخص است این تعبیر کنایه از پوشش تمام بدن است.

۲. اولاً، اینکه مدعی است آیه نفياً و اثباتاً از پوشش سر و سینه بحث نمی‌کند، از جهتی با سخن بیشتر واژه‌شناسان مخالف است؛ چرا که آنان جلباب را پوشاننده سر و سینه هم دانسته‌اند؛ ثانیاً، برای آن که بدانیم جلباب چه حدودی را در بر می‌گیرد، باید به فهم عرف اعراب صدر اسلام از جلباب مراجعه کنیم؛ چرا که بهترین مرجع برای تشخیص معنای هر لغتی - اگر شارع با آن مخالفتی نکرده باشد - رجوع به عرف است؛ مثلاً در روایتی از ام سلمه نقل شده است که: «لما نزلت هذه الآية: «يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ» خرج نساء الانصار كان على رؤسهن الغربان من اكسية سود يلبسناها» (سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۲۱/۵) و این نشان می‌دهد که عرف عرب با وجود اینکه در آیه، اسمی از لباس سیاه نیامده و قرینه‌ای نیز بر پوشش سر وجود نداشته است، اما آنها پوشش سر را برداشت کرده‌اند.

۳. اینکه گفته است، حدود پوشش از آیه برداشت نمی‌شود چون معنای جلباب مبهم است، محل تأمل است؛ چرا که بنابر آنچه ذکر شد معنای جلباب با توجه به فهم عرف، پوشش حداکثری است. شاهد بر این مدعا، روایاتی است که در آن‌ها از لفظ جلباب استفاده شده است؛ مثل روایت عقبه بن خالد که می‌گوید در محضر امام صادق علیه السلام بودیم، «فخرج علينا من عند نسائه و ليس عليه جلباب» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۰۷/۲) و لفظ جلباب را درباره امام به کار برده است. شاهد مثال، همان عبا یا ردای امام است که در روایت از آن، به جلباب تعبیر شده است که قطعاً آن را بر روی لباس‌های دیگر می‌پوشند یا در

^۱ وقتی که این آیه نازل شد زنان انصار از خانه‌ها خارج شدند، به گونه‌ای که گویا کلاغ‌های سیاه بر سرشان نشسته است، به خاطر لباس‌های سیاهی که پوشیده بودند.

^۲ امام از نزد زنانشان خارج شدند؛ در حالی که جلباب به تن نداشتند.

روایتی، امیرمؤمنان علیه السلام به اصحاب خود در صفین می‌فرماید: «استشعرو الخشية و تجلبوا السکينة» (دستی، ۱۳۸۱: ۱۱۴) و از آنجایی که شعار به لباس زیرین گویند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۵۰/۱)، به قرینه مقابله دریافت می‌شود مراد از جلباب در روایت، لباسی است که بر روی لباس‌های دیگر پوشیده می‌شود؛ پس این امر نشان می‌دهد جلباب همان پوشش حداکثری است، نه پوشش حداقلی که کدیور آن را برداشت کرده است.

افزون بر آن که، برخی از واژه‌شناسان، کلمه جلباب را در اصل حبشی دانسته‌اند که در میان اقوام حبشی از آن به روپوش یا پوششی که سراسر بدن را می‌پوشاند، تعبیر می‌شود (جفری، ۱۳۸۵: ۱۶۹) و بعضی از محققین، بهترین معنا برای جلباب را همان روپوشی که بر روی لباس‌ها می‌پوشند، دانسته‌اند و تفسیر آن به مقنعه یا پیراهن تسامحی و کنایی است و تعبیر به رداء در کتب لغت یا ادناء که در آیه آمده است، همین معنا را می‌رساند؛ یعنی دو طرف روپوش را به هم نزدیک کنید (شهیدی، ۱۳۸۰: ۷۸).

۴. اینکه فقها و بعضی مفسران، وجوب پوشش موی سر را از آیه برداشت کرده‌اند:

در میان فقها و مفسران، علامه طباطبایی در المیزان (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۶۱/۱۶)، فیض کاشانی در صافی (کاشانی، ۱۴۱۵: ۲۰۳/۴) و قرطبی در جامع الاحکام القرآن (قرطبی، ۱۴۰۵: ۱۵۶/۱۴) معتقدند جلباب پوششی است که تمام بدن زن را در بر می‌گیرد، پس قطعاً سر و سینه هم به وسیله آن پوشانده می‌شوند و شیخ طوسی در تبیان آن را به چادر، تعبیر کرده است (طوسی، ۱۴۰۹: ۳۶۱/۸). طبرسی در مجمع‌البیان هم مراد از نزدیک کردن

^۱ لباس زیرین خود را ترس از خدا و لباس رویین خود را آرامش الهی قرار ده .

جلباب را کنایه از پوشاندن سر و سینه می‌داند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۸). برخی از مفسران دیگر، از آیه، حکم به الزام حجاب برداشت کرده‌اند (سبزواری، ۱۴۱۶: ۲۳۱/۵-۲۳۰؛ سیفی مازندرانی، بی‌تا: ۳۰/۶)، ولی برخی دیگر، الزامی از آیه برداشت نکرده‌اند، بلکه مراد آیه را حفظ شخصیت زن و جلوگیری از آزار و اذیت ناپاکان دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۴۰۵: ۵۱-۵۲)؛ لذا اولاً، در میان مفسران و فقها درباره دلالت آیه بر حدود و لزوم پوشش اختلاف وجود دارد. ثانیاً، دلایل فقها در حدود پوشش، منحصر در این آیه نیست و بسیاری از فقها یا به این آیه استناد نکرده‌اند و یا از آن به عنوان جزء العلة بهره گرفته‌اند و ثالثاً، با توجه به تقریری که از آیه ذکر شد، می‌توان از این آیه حدود پوشش را به دست آورد.

۵. و اما اینکه برخی جلباب را به چادر معنا کرده‌اند، به دلیل وجود شواهد روایی است، افزون بر اینکه بعضی از واژه‌شناسان هم به آن اشاره کرده‌اند (دزی رینهارت، ۱۳۵۹: ۱۱۷).

۶. و اما در این که مراد آیه از نزدیک کردن جلباب چیست، در میان مفسران نظرات بسیاری مطرح است؛ از جمله برخی، مراد از آن را پوشاندن سر و صورت به گونه‌ای که فقط یک چشم پیدا باشد و برخی پوشاندن بینی و چشم چپ و آشکار کردن چشم راست یا پوشاندن پیشانی و... دانسته‌اند (طبری، ۱۴۲۳: ۶۰/۱۹-۵۹؛ ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۱-۱۳۷۵: ۲۱/۱۶) و اما درباره علت ذکر شده در ذیل آیه، اکثر مفسران مراد آیه را جداسازی کنیزان از زنان آزاد شمرده (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۷۴/۳) و البته برخی مراد آیه را تمایز عفیفان از غیر عفیفان دانسته‌اند (طبری، همان؛ ابوالفتوح رازی، همان؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۶۴/۸؛ طوسی، ۱۴۰۹: ۳۶۱/۸).

از جمله دلایل گروه اول، می توان به موارد ذیل اشاره نمود:

۱. داستان کنیزی است که از کنار خلیفه دوم عبور کرد، در حالی که سرش را پوشانده بود. خلیفه شلاقش را بلند کرد و گفت: «ای پست، آیا خودت را شبیه زنان آزاد می کنی؟ روسری ات را در بیاور.» (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۶۴/۸؛ سیوطی، ۱۴۰۳: ۶۷۲/۶؛ آلوسی، ۱۴۲۰: ۸۸/۲۲).
۲. کنیزان از آنجایی که بیشتر با مردم ارتباط داشتند، حکم پوشش با توجه به سختی فعالیت خارج از خانه در آن زمان، موجب عسر و حرج بر آنان بود، لذا شارع حکم پوشش را از آنان برداشته است (طنطاوی، ۱۹۸۸: ۲۴۶/۱۱).
۳. آلوسی از احمد بن عیسی نقل می کند که تمایز در نوع پوشش، نشان دهنده مرتبه فرهنگی و اصالت خانوادگی شخص بود، از این رو، لازم بوده است که کنیزان از پوشش زنان آزاد استفاده نکنند (آلوسی، ۱۴۲۰: ۸۸/۲۲-۸۹). برخی نیز؛ مانند فخر رازی هر دو قول را پذیرفته اند (فخر رازی، ۱۴۰۵: ۲۳۱/۲۵).

اما از جمله دلایل گروه دوم می توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. عبارت «نساء المومنین» عام است و شامل کنیزان هم می شود.
۲. دلربایی کنیزان از زنان آزاد بیشتر بود؛ چرا که آنان با مردم بیشتر سر و کار داشتند (ابو حیان اندلسی، ۱۴۱۱: ۲۵۰/۷).
۳. برخورد نژادپرستانه و ظالمانه، طبق تفسیر اول؛ چرا که در این صورت، کنیزان آماج انواع تهمت ها و اذیت ها قرار می گیرند و این با روح آیات قرآن سازگار نیست (صادقی تهرانی، ۱۳۶۶: ۲۱-۲۲/۲۷-۲۰۸).

در نتیجه، حکم به تمایز کنیزان از زنان آزاد، مورد اتفاق مفسران نیست، ولی نکته مهم آن است که با هر نوع تفسیری که از آیه داشته باشیم، خللی به مدعای ما وارد نمی شود؛ لذا می توان این حکم را مختص زنان آزاد دانست و علت عدم

جعل حکم برای کنیزان را مشقت پوشش برای آنان برشمرد یا حکم پوشش را مشترک بین آنان دانسته و علت را تمایز بین مؤمنین و فاسقین دانست.

از ماحصل آنچه ذکر شد می‌توان چند نتیجه گرفت:

۱. این آیه در برگیرنده حدود پوشش برای زنان به نحو اجمالی است، نه تفصیلی.

۲. برداشت صحیح در خصوص حدود پوشش مستلزم بررسی مجموعه آیات حجاب است.

۳. علت ادناء جلباب را هر چه بدانیم، خللی به مدعای ما وارد نمی‌سازد.

۲. آیه ۳۱ سوره نور

«وَقُلْ لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ
وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى
جُيُوبِهِنَّ»^۱

طبق مفاد آیه، دو حکم مشترک میان مردان و زنان و دو حکم مختص زنان وجود دارد، اما احکام مشترک عبارتند از: بهداشت چشم و پرهیز از نگاه آلوده و محافظت از شرمگاه و پرهیز از عمل منافی عفت و اما احکام مختص زنان عبارتند از: عدم ابداء زینت مگر برای محارم و پوشاندن گریبان و سینه با خمار. آنچه درباره حکم پوشش، مورد نظر است مربوط به احکام مختص زنان است که به تفصیل بیان می‌شود:

۱. و به زنان مؤمن بگو که چشمان خویش فروگیرند و شرمگاه خود نگه دارند و زینت‌های خود را جز آن مقدار که پیداست، آشکار نسازند و پوشش‌های خود را بر سینه خود قرار دهند.

۲-۱. وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ

اولین بحثی که مطرح می‌شود این است که مراد از زینت چیست؟ حکم به عدم ابداء در خصوص زینت‌های طبیعی است یا زینت‌های الحاقی هم مراد آیه است؟ آیا شامل زینت‌های ظاهری هم می‌شود یا فقط زینت‌های باطن را شامل می‌شود؟

وی مدعی است، زینت مختص زینت‌های طبیعی است و زینت‌های الحاقی در قرآن با لفظ تبرج استعمال می‌شوند <https://mkadivar.wpengine.com/?p=۹۴۱۱>؛ اما درباره سؤال دوم، مدعی است ابداء زینت‌های ظاهری بلاشکال است و درباره زینت‌های پنهان، حکم به ابداء فقط برای بعضی از محارم که در آیه ذکر شده، جایز است و باید از نامحرم پوشانده شوند. وی این حکم را مستفاد از ظهور استثناء آیه می‌داند؛ چرا که «إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» با توجه به عصر نزول آیه، شامل گردن و موی سر، از آرنج تا نوک انگشتان و از زانو به پایین است و طبق آیه، پوشاندن این قسمت‌ها بر زنان واجب نبود. بنابراین پوشش در سایر قسمت‌های باقیمانده، امری عقلایی است و از آنجایی که اعراب حجاز، نسبت به پوشش باقی قسمت‌ها توجه چندانی نداشتند؛ لذا آیه در مقام تأکید بر پوشش این قسمت‌هاست. بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که میزان دلالت این آیه بر نحوه پوشش از آیه سابق کمتر است؛ چرا که آیه سابق، تأکید بر پوشش هر چه بیشتر داشت؛ در حالی که این آیه در مقام نهی از برهنگی است چون زنان در صدر اسلام نسبت به پوشش عورات خود که زینت‌های پنهانی محسوب می‌شوند، بی‌مبالا بودند و چه بسا به حد برهنگی نزدیک بوده‌اند؛ لذا این آیه آنان را از برهنگی مقابل نامحرمان باز می‌دارد.

۲-۲. در فقره «وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ» خمر و جیوب مورد استناد است؛ نویسنده مدعی است خمار در لغت عرب، به سه معنای روسری، رداء (برای پوشاندن نیم تنه بالا)، و لنگ (برای پوشاندن نیم تنه پایین) است و از آنجایی که نمی توان معنای مشخصی از آن برداشت کرد؛ لذا به قدر متیقن از سه معنا که همان پوشش باشد، تمسک می جوئیم و اینکه برخی از خمار، مقنعه یا روسری برداشت کرده اند، نیازمند وجود قرینه در کلام است.

۲-۳. جیوب، جمع جیب، به معنای شکاف است. با توجه به ظاهر آیه، مراد از شکاف می تواند یکی از سه معنای ذیل باشد:

۱. شکاف حاصل از جدایی طرفین لباس که در صدر اسلام متعارف بوده و لباس های زنان از سمت چپ و راست، دارای شکاف هایی بوده است که اندام های زنان ظاهر می شده است؛ لذا آیه در مقام تأکید بر پوشاندن آن هاست.

۲. سینه زنان.

۳. اشاره به شرمگاه.

وی مدعی است از آنجایی که معنای اول، تأکیدی بر فقره «لَا يُدْرِيْنَ زَيْنَتُهُنَّ» است، چرا که در آنجا هم حکم بر پوشش اندام های پنهانی بود، پس اگر جیوب را به معنای اول حمل کنیم، مستفاد از نکته جدیدی نیست، بلکه صرفاً تأکیدی بر کلام سابق است و اگر به معنای سوم حمل کنیم، تکرار «وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ» است که از احکام مشترک زنان و مردان بود. پس بهتر آن است که مراد از جیب را شکاف سینه زنان بدانیم که آیه تأکید بر پوشش آن دارد؛ آنچه از این فقره از آیه نتیجه گرفته می شود آن است که اولاً آیه به هیچ وجه پوشش موی سر را بیان نمی کند، ثانیاً بخش سینه زنان به دلیل رواج برهنگی مورد تأکید

قرار گرفته تا پوشانده شود، و ثالثاً این آیه هم مانند آیه سابق حدود پوشش را بیان نمی‌کند.

وی برای اثبات مدعای خویش به بررسی زمان و شرایط عصر نزول پرداخته است و چند نکته را ذکر می‌کند:

اول، اعراب آن زمان غالباً از نظر اقتصادی فقیر بودند؛ دوم، رسم آن‌ها بر پوشیدن لباس‌های یکپارچه بوده و از زیر آن لباس نمی‌پوشیدند؛

سوم، از نظر اخلاقی منحط بودند؛

چهارم، عریانی در میان اعراب امری مرسوم بوده، به‌طوری که در اطراف کعبه در دوران جاهلی عمداً عریان می‌شدند تا با لباس‌های گناه نزد خدایان حاضر نشوند؛

پنجم، خانه‌ها به شکلی بود که غالباً افراد در آن دیده می‌شدند و فاقد در و اتاق بودند؛

ششم، به دلیل کمبود منابع مالی، خانه‌ها حمام نداشت، بلکه حمام‌ها عمومی بود.

با توجه به نکات یادشده، به نظر می‌رسد اعراب صدر اسلام که هنوز از خوی جهالت خود دور نشده بودند و عادات سابق در زندگی آنان جریان داشت، وقتی به اولی‌ترین آداب پوشش که همان پوشش عورات باشد توجه نمی‌کردند، قطعاً از پوشش موی سر غافل بودند و در این زمان آنچه عقلانی به نظر می‌رسد این است که آیات حول محور حجاب اولیات پوشش را متذکر شوند، نه اینکه تنها به پوشش موی سر دستور داده باشند. از همین‌رو در باور آقای کدیور، استدلال فقهاء به این آیات برای اثبات حجاب حداکثری، خلاف ظاهر آیات و عصر نزول است.

۲. بررسی دیدگاه آقای کدیور

۲-۱ تبیین معنای «خمار»

درباره لفظ خمار چندین معنا در کتب لغت ذکر شده است. برخی مثل زبیدی در تاج العروس (زبیدی، ۱۳۸۵: ۳۶۶/۶) و طریحی در مجمع البحرین (طریحی، بی تا: ۳۶۶/۶) و فیومی در مصباح (فیومی، ۱۴۱۴: ۱/۱۸۰) آن را به معنای مقنعه دانسته‌اند که زنان به وسیله آن سر و گردن و سینه خود را می‌پوشانند و برخی دیگر مثل خلیل بن احمد در العین (فراهیدی، ۱۳۸۳: ۴/۲۶۲) و ابن فارس در معجم (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲/۲۱۵) آن را به معنای پرده کشیدن می‌دانند. بر این اساس این ادعا که واژه «خمار» در معنای رداء و لنگ به کار رفته است، محل تأمل است و معلوم نیست ایشان از کدام منبع چنین معنایی را برداشت کرده است. البته در برخی کتب لغت مثل صحاح (جوهری، ۱۳۷۶: ۶۴۹/۲) و تاج العروس خمار را به معنای پوشش هر چیزی استعمال کرده‌اند، اما آنچه مهم است کاربرد این لفظ در پوشش زنان است؛ چرا که آیه در مقام بیان حدود پوشش زنان است و قطعاً رداء و لنگ و پوشش‌های دیگر درباره زنان کاربردی ندارد، افزون بر اینکه، این معنا (مقنعه) با نصوص روایات و سیره صدر اسلام همخوانی بیشتری داشته است، بلکه با اشعار شعرای عرب جاهلی هم تناسب دارد؛ از جمله شعر امرؤ القیس که در وصف باران چنین می‌گوید:

«و تری الشجرأ فی ریقها کروعس قطعت فیها خمر»

(محمد ابوالفضل، بی تا: ۱۲۱)

شاعر در این بیت، سرهای درختان از آب بیرون آمده را به سرهای بریده که بر آن خمار است، تشبیه کرده است. از این تعبیر برمی‌آید که خمار نسبت به

سر و پوشش آن استعمال می‌شده است. افزون بر اینکه در روایات و نقل‌های تاریخی نیز همین مطلب استفاده می‌شود. به عنوان نمونه، در وسائل الشیعه روایتی آمده است که در آن، سائل از امام علیه السلام در خصوص مسح سر از روی پارچه می‌پرسد: «هل یصلح لها ان تمسح علی الخمار؟» امام در پاسخ می‌فرماید: «لا یصلح حتی تمسح علی راسها» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱/۴۵۶) روشن است که در این روایت، لفظ خمار در معنای پوشش سر به کار رفته است. همچنین در جریان غصب فدک، این تعبیر آمده است: «لا تلمس خمارها علی راسها» (ابن طیفور، بی‌تا: ۲۳) که خمار در معنای پوشش سر به کار رفته است.

موارد دیگری نیز وجود دارد که در آن‌ها خمار برای پوشش صورت استعمال شده است؛ مثلاً زهری از قول عایشه نقل می‌کند که گفته است: «خمرت وجهی بجلبابی» (بخاری، ۱۴۲۲: ۵/۱۴۹) که پوشش با خمار را برای صورت به کار برده است.

بر اساس شواهد یادشده، می‌توان چنین نتیجه گرفت که سخن زبیدی در تاج العروس که خمار را به معنای مطلق پوشش تعبیر کرد به معنای آن نزدیک‌تر است، چرا که خمار در اصل به معنای پوشش است و محدوده پوشش با قرائن در کلام فهمیده می‌شود، مثلاً در روایت بالا مشخص است که مراد از خمر پوشاندن سر است، چون بعد از آن کلمه علی راسها آمده، یا در روایت دیگر به قرینه «مسح» مشخص می‌شود که خمر برای سر به کار رفته است.

۲-۲ تبیین معنای «جیب»

معنای جیب به ادعای برخی از واژه‌شناسان به معنای شکاف است (فراهیدی، ۱۳۸۳: ۱۹۲/۶) و بیشتر آنان جیب را به یقه پیراهن معنا کرده‌اند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۹۷/۱، طریحی، بی‌تا: ۲۸/۲، فیومی، ۱۴۱۴: ۱۱۵/۲). با توجه به این معنا، از میان سه احتمال مطرح شده یعنی «شکاف سینه زنان، شرمگاه و دو طرف لباس زنان» تنها معنای نخست صحیح به نظر می‌رسد، چرا که معنای دوم تأکیدی است بر عبارت «یَحْفَظُهُنَّ مِنْ فُرُوجِهِنَّ» و معنای سوم تأکیدی است بر عبارت «لَا یُبْدِیْنَ مِنْ زَیْنَتِهِنَّ»؛ مضاف بر اینکه شواهد تاریخی نشان می‌دهند نوع پوشش زنان صدر اسلام به گونه‌ای بود که یک روسری به پشت موی خود می‌بستند و در نتیجه گردن و موی سر و شکاف سینه آنان عریان می‌شد. از همین‌جا این احتمال تقویت می‌شود که عبارت «وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ» بر پوشش کامل این قسمت‌ها، دلالت نماید. مؤید این برداشت، روایاتی است که در آن‌ها عبارت «خرق جیوب» در معنای «گریبان دریدن» به کار رفته است؛ به عنوان نمونه، در جریان جنگ احد در روایتی در توصیف حال زنان انصار که گمان کردند رسول خدا به شهادت رسیده است، چنین آمده است: «قد خرقن الجیوب» (کلینی، ۱۳۶۵: ۸/۳۲۲) در این عبارت «خرق جیب» به معنای گریبان پاره کردن به کار رفته است. همچنین در روایت دیگری از امام صادق علیه السلام درباره گریبان چاک دادن در مرگ پدر پرسیده شد، حضرت فرمود: «لا باس بشق الجیوب» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۶/۷۹) که قطعاً معنای جیب، همان گریبان است.

۳-۲ بحثی درباره عبارت «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا»

درباره عبارت «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» و اینکه مصادیق زینت کدام است؟ آقای کدیور مدعی است آیه فقط زینت‌های طبیعی را بیان می‌کند و ابداء زینت‌های الحاقی بلاشکال است، ثانیاً حکم ابداء درباره زینت‌های باطنی است، نه ظاهری و پوشاندن زینت‌های باطنی از نامحرم واجب است؛ در نتیجه معتقد است از آنجایی که موی سر و گردن و ساعد و پاها از زانو به پایین در آن زمان جزء زینت‌های ظاهری به حساب می‌آمده، پوشاندن آن‌ها واجب نیست.

اما ادعای وی درباره جواز ابداء زینت‌های الحاقی مخالف با ظهور آیه است چرا که در ادامه می‌فرماید: «وَلَا يَصْرُبْنَ بِأَزْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ» که این قسمت در بیان مخالفت با ظهور خلخال‌هایی است که زنان به پاهایشان می‌بستند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷/ ۲۱۸) و قطعاً خلخال از جمله زینت‌های الحاقی است، ثانیاً برای حکم‌کردن در این باره باید مناط آیه را بررسی کنیم، یعنی شارع چه ملاکی را قرار داده تا حکم به ابداء و عدم ابداء بر آن بار گردد؟ اگر مناط شارع را جلوگیری از بروز فساد در جامعه بدانیم، بنابراین حکم زینت‌های طبیعی و عارضی یکی خواهد بود، چون زینت‌های عارضی هم قطعاً موجب بروز فساد در جامعه می‌شوند، مضاف بر اینکه آقای کدیور مدعی است زینت‌های عارضی در لسان قرآن تبریج نامیده می‌شوند، ولی جای این اشکال باقی است که اگر نسبت بین زینت و تبریج را عام و خاص مطلق بدانیم، می‌توان چنین نتیجه گرفت که هر تبریجی هم زینت است و حکم آن را دارد (مطهری، ۱۳۸۴: ۱۹/ ۴۷۹).

اما در اینکه آیه شامل زینت‌های ظاهری می‌شود یا نه، با توجه به ظهور آیه در استثناء «الا ماظهر منها»، زینت‌های ظاهری شامل این حکم نمی‌شوند و

زنان مجاز به ابداء زینت‌های ظاهری هستند، اما سؤال مهم این است که محدوده زینت‌های ظاهری و باطنی کجاست؟ در این مسئله چند نظر وجود دارد:

۱. برخی قائل‌اند مراد از استثناء در آیه، قسمت‌هایی از بدن است که پوشاندن آن‌ها موجب عسر و تکلف عباد است و موجب اختلال در روابط اجتماعی افراد می‌شود، مثل صورت و دست‌ها؛ این قول با اطلاق آیه هم سازگارتر است، چرا که آیه محدوده‌ای برای زینت‌های ظاهری مشخص نکرده است، لذا تمام اعضای زن که زینت محسوب شود، در اطلاق عدم ابداء قرار دارد، مگر اعضای که بالضرورة باید آشکار باشند (جوادی آملی، ۱۳۹۰: تفسیر سوره احزاب).

۲. برخی دیگر مراد آیه را اعضای که عادتاً منکشف است می‌دانند؛ مثل موی سر گردن و پاها. از نظر این عده، خداوند استثناء در آیه را محدود نکرده و عدم ذکر مصداق در آیه دلیلی است بر اینکه این استثناء در طول زمان مفتوح است و بسته به شرایط هر زمان و هر جامعه‌ای متفاوت است (جمال البناء، ۱۴۲۳: ۹۶).

۳. برخی نیز مثل آقای کدیور بر این نظرنند که استثناء در آیه به زمان نزول آیه بستگی دارد و از آنجایی که در صدر اسلام پوشاندن سر و گردن و دست‌ها از آرنج و پاها از زانو مرسوم نبوده و این قسمت‌ها ظاهر بوده پس مراد از استثناء این قسمت‌هاست.

آنچه درست به نظر می‌رسد همان قول اول است، چرا که اشکالاتی به قول دوم وارد است، از جمله اینکه اگر مراد از آیه را به عرف هر زمان واگذار کنیم، هیچ ملاک مشخصی وجود نخواهد داشت تا مصادیق را با آن تطبیق دهیم، مثلاً معلوم نیست که مراد از زینت‌های ظاهر در عرف عرب است و دیگر

جوامع باید به آن نزدیک شوند یا هر جامعه‌ای می‌تواند به عرف خود تمسک کند، ثانیاً لازمه این قول آن است که در بعضی از مواقع مستلزم تخصیص اکثر شود، یعنی ممکن است در بعض جوامع دایره زینت‌های ظاهری به قدری گسترده شود که از کلیت حکم در مستثنی منه یعنی عدم ابداء زینت کاسته شود و اما قول سوم باطل است چرا که باید زینت در آیه در هر سه جا به یک معنا باشد. در توضیح باید گفت که زینت در آیه سه بار تکرار شده است که در هر سه، معنای متفاوتی دارد. بار اول حکم کلی بر عدم جواز ابداء زینت بیان و زینت‌های ظاهری را از آن استثناء می‌کند و می‌فرماید: «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا». طبق آیه از آنجایی که زینت به زینت ظاهری مقید شده است، در نتیجه زینت‌های ظاهری جواز ابداء دارند و زینت‌های باطنی باید پوشیده بمانند. در تعبیر دوم، برای آن که این حکم بین محارم و غیر محارم اشتباه نشود، زینت را به صورت مطلق ذکر می‌کند «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ و...» که نشان می‌دهد زنان می‌توانند زینت‌های باطنی و ظاهری خود را به محارم مذکور در آیه نشان دهند، ولیکن این نکته باقی است که هم چنان حکم اولیه حفظ فروج از سوی زنان و غض بصر از سوی مردان در آیه به قوت خود باقی است و در تعبیر سوم، برای درک بهتر به ذکر مصداقی از زینت‌های باطنی می‌پردازد و به صراحت از ابداء زینت‌های مخفی نهی می‌کند «لِيُعْلَمَ مَا يَخْفَيْنَ مِنْ زِينَتِهِنَّ» که مراد همان خلخال است که زنان به پا می‌بستند. با این وجود، اگر آن‌طور که آقای کدیور مدعی است مراد از «إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» حکم به جواز ابداء ظواهر عرفی صدر اسلام باشد، لازمه‌اش این است که اولاً مراد آیه از زینت در سه جا به درستی فهم نشود، ثانیاً ممکن است شخص سؤال کند بعد از جواز ابداء دست‌ها، پاها و موی سر و گردن به نامحرم، آیه در فقره بعدی چه زینت‌هایی را اراده کرده تا نشان دادن آن‌ها فقط به محارم صحیح باشد؟ اگر

همان زینت‌های سابق است که نیازی به ذکر دوباره نبود و اگر قسمت‌های بیشتری را اراده کرده که همان فروج و عورات زنان است که قطعاً نباید به غیر از شوهر نشان داده شود، مضاف بر اینکه وی نمی‌تواند جواب قانع‌کننده‌ای بر فقره سوم آیه بدهد، چرا که لازمه‌اش تناقض در گفتار است. توضیح آنکه آقای کدیور مدعی است اعضای که در زمان نزول جواز ابداء داشته، از زانو به پایین بوده است، در حالی که آیه در این فقره به صراحت از ابداء زینت‌ها در پا نهی می‌کند و مشخص است که دلالت زینت بر خلخال به دلالت التزامی محل را هم در پی دارد. پس پوشاندن پاها طبق ظهور آیه باید مخفی بماند. اشکال دیگر اینکه گفته وی مستلزم تحصیل حاصل است، چرا که بنا به ادعای او تنها قسمت‌هایی که ابداء آن‌ها جایز نیست، همان عورات زنان است که قطعاً آنان خود متوجه پوشاندن این قسمت‌ها بوده‌اند و این عجیب است که زنان مسلمان در مدینه و مکه بعد از ۱۸ سال تبلیغ رسول اکرم ﷺ هنوز به پوشاندن فروج و عورات خود بی‌مبالا بوده‌اند!!! پس آیه قسمت‌های بیشتری از عرف آن زمان را طلب می‌کند و این همان چیزی است که اکثر قریب به اتفاق مفسرین از آیه برداشت کرده‌اند، مثل زمخشری در کشاف که می‌گوید: «زنان عرب معمولاً پیراهن‌هایی می‌پوشیدند که گریبان‌هایشان باز بود، دور گردن و سینه را نمی‌پوشانید، روسری‌هایی هم که روی سر خود می‌انداختند، از پشت سر می‌آویختند (همان طوری که الآن بین مردان عرب متداول است)، قهراً گوش‌ها و بناگوش‌ها و گوشواره‌ها و جلوی سینه و گردن نمایان می‌شد. یا سیوطی به نقل از سعید بن جبیر نقل می‌کند که قبل از اسلام، زنان خلخال‌هایی به پا می‌کردند که دارای زنگوله بود و هنگامی که مرد نامحرمی از کنارشان عبور می‌کرد، عمداً پاها را به زمین می‌زدند تا خلخال‌هایشان به صدا درآید (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۸۶/۶) و گاهی که دو خلخال به پا داشتند، هردو پا را به زمین می‌زدند تا

خلخال‌هایشان نظر نامحرم را جلب کند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/ ۶۲-۶۳) و این تفصیل به زیبایی در روایتی از امام باقر علیه السلام نقل شده که امام زینت‌های در آیه را به سه بخش تقسیم کردند: قسم اول، زینت‌هایی که نشان دادن آن‌ها به نامحرم جایز است که همان سرمه، حنا، انگشتر و النگو است، اعضای که نشان دادن آن‌ها به محارم غیر از شوهر جایز است که موی سر، گردن، و پاها از زانو به پایین و دست‌ها از آرنج تا پایین و زینت‌هایی که برای شوهر جایز است که امام علیه السلام کل بدن زن را برای شوهر جایز می‌دانند (قمی، ۱۳۶۳: ۱۰۱/۲).

بنابراین آیه دستور می‌دهد قسمت آویخته همان روسری‌ها را از دو طرف روی سینه و گریبان خود بیفکنند تا قسمت‌های یاد شده پوشیده گردند، لذا ابن عباس در تفسیر آیه می‌گوید: «تغطی شعرها و صدرها و ترائبها وسوالفها» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۱۷/۷) و فیض کاشانی در تفسیر صافی همین معنا را از آیه برداشت کرده و می‌گوید: زنان باید گردن خود را با خمار می‌پوشانند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۴۳۰/۳).

بررسی شواهد تاریخی

برخلاف ادعای کدیور، بررسی شواهد تاریخی نشان می‌دهد زنان در عصر جاهلیت نیز، اصل اولیه را بر پوشش قرار داده بودند؛ از جمله این شواهد می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

^۱ یعنی زنان بعد از نزول آیه بایستی موی سر و سینه و زیر و روی گردن را بپوشانند.

۱. طواف قبل از اسلام

بعد از هزیمت سپاه ابرهه، ثروتمندان مکه از این فرصت استفاده نموده و این پیروزی را نشان دهنده عظمت خود برشمردند؛ از این رو، به همه کسانی که برای زیارت و طواف کعبه می آمدند، لباس عاریه می دادند و در ازای آن پول و یا لباس افراد را می ستانند. از این میان، افرادی که ثروتمند بودند با پرداخت مبلغی، لباس عاریه می گرفتند و افراد بی بضاعت هم به صورت عریان به طواف مشغول می شدند (ابن هشام، ۱/۱۸۴؛ جواد علی، ۱۱/۳۶۱). نکته جالب آنکه، کسی که قادر بود به واسطه دوست یا خویشاوند، لباسی از اهل مکه بگیرد دیگر لزومی نداشت برهنه طواف کند (ابن هشام، ۱/۱۸۱-۱۸۸؛ ازرقی، ۱/۱۴۱-۱۴۵). زنانی هم که قادر نبودند لباس تهیه کنند، شبانه به طواف می رفتند تا از چشم نامحرمان مصون بمانند (ابن هشام، ۱/۱۸۱-۱۸۸؛ ازرقی، ۱/۱۴۱-۱۴۵).

توجه به این نکات نشان می دهد طواف عریان در عصر جاهلیت نه تنها عمومیت نداشته، بلکه با آداب و فرهنگ مردم آن زمان نیز تنافی داشته است؛ در اینباره، می توان به داستان طواف ضباعه بنت عامر نیز، اشاره کرد که هنگام طواف عریان، حول کعبه این اشعار را زمزمه می کرد:

«الیوم ییدوا بعضه او کله و ما بدا منه فلا احله» (ازرقی، ۱/۱۴۲)

و این نشان می دهد که طواف عریان، برخلاف هنجارهای زمان جاهلیت بوده است.

۱. ر.ک: ابن حجر عسقلانی، الاصابه فی تمییز الصحابه ۲۲۱/۸.

۲. امروز از اندام و شرمگاه من، بعض یا تمام آن آشکار می شود، آنچه را آشکار شود بر کسی حلال نمی کنم.

۲. البسه مورد استفاده در عصر جاهلیت

برخلاف ادعای کدیور، زنان در عصر جاهلیت از لباس‌های دوخته شده و با پوشش کاملی که حتی موی سر و صورت را می‌پوشاند، استفاده می‌کردند؛ از جمله دلایل این مدعا می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

۲_۱. مهلهل از شعرا جاهلیت، در توصیف زنان یکی از قبائل عرب که مردانشان کشته شده بودند، می‌گوید:

«وتقوم ربات الخدور حواسرا
یمسحن عرض تائم الایتام»^۱
(مهلهل، ۷۸).

شاهد مثال در این شعر واژه «خدور» است که به هر وسیله‌ای گویند که با آن پنهان شوند (فیومی، ۱۴۱۴: ۱۶۵/۱)؛ از این رو، به چادری که برای کنیز در گوشه‌ای از منزل نصب می‌کنند نیز اطلاق می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۲۸/۴). در این شعر به صراحت، پوشش موی سر، برای زنان اثبات می‌شود.

۲_۲. ربیع بن زیاد، شاعر عصر جاهلیت، عزاداری زنان در مرگ مالک بن زهیر را چنین توصیف می‌کند:

«قد کن یخبان الوجوه تسترا
والیوم حین بدون للنظار»^۲
(ابی‌تمام، ۱۸۰)

براساس این شعر، زنان حتی چهره خود را نیز می‌پوشاندند، به طوری که رؤیت شدن چهره زنان در مصیبت‌ها، برای مردان، امری تازه به شمار می‌رفت.

^۱. زنان سرپوشیده، پوشش از سر برداشتند و بر موهای یتیمان دست می‌کشیدند.

^۲. زنانی که قبلا صورت خود را می‌پوشانیدند امروز از شدت جزع در برابر دید همگان آشکار شده اند.

۲-۳. ترس از اسارت

زنان آزاد در عصر جاهلیت، پوشش متفاوتی با کنیزان داشتند، به طوری که زینت‌هایشان را مخفی می‌کردند، ولی در هنگام وقوع جنگ، زنان آزاد در لشکر شکست خورده زینت‌های خود را آشکار می‌کردند تا اسیر نشوند و این واقعه در اشعار اعراب تصریح شده است؛ از جمله این شاعران، سمره بن عمرو فقعسی است که در توصیف لشکر شکست خورده می‌گوید:

"و نسوتکم فی الروع باد وجوها
یخلن اماء والاماء حرائر"^۱
(ابی‌تمام، ۱۴۱۸: ۴۳) این سخن نشان می‌دهد پوشش زنان آزاد در عصر جاهلیت نیز، امری مرسوم بوده است.

نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش شد تا ضمن تشریح دیدگاه آقای کدیور در مسئله حجاب و نقد ادله وی به بررسی واژگان در آیات حجاب و بازخوانی سیره تاریخی پرداخته شود؛ نتایجی که از این تحقیق به دست آمده بیانگر آن است که مجموعه آیات قرآن بر پوشش حداکثری زنان دلالت دارد و ادله آقای کدیور در خصوص حجاب حداقلی با دیدگاه واژه‌شناسان و سیره تاریخی پوشش زنان در عصر جاهلیت و پس از ظهور اسلام همخوانی ندارد. از آنجا که این نوشتار در حوزه مسائل کلام اسلامی نگاشته شده است و با توجه به گستردگی مباحث فقهی دیدگاه آقای کدیور در مسئله حجاب، پیشنهاد می‌شود تا پژوهش‌هایی

^۱ زنان شما پس از شکست در جنگ، صورت‌هایشان آشکار شده بود و کنیزان به شکل زنان آزاد و زنان آزاد به شکل کنیزان درآمدند.

در این موضوع با رویکرد فقهی انجام پذیرد شایان ذکر است با توجه به اینکه دیدگاه نهایی آقای کدیور در خصوص مسئله حجاب سال هاست که تکمیل نشده است انتظار می رود تا با تکمیل نظریه وی، پژوهش های جدیدی در این زمینه انجام گیرد.

۱. ابن طیفور، احمد بن أبی طاهر، بلاغات النساء، چاپ اول، قم، بی تا.
۲. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام هارون، ج ۱، ۲ و ۳، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ق.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ۱۵ جلد، چاپ سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۴. ابوحيان، اندلسی محمد بن یوسف، ۱۴۱۱، التفسیر الکبیر المسمى بالبحر المحيط، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۱ق.
۵. ابوداود سجستانی، سلیمان بن اشعث، سنن ابی داود، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، المكتبة العصرية، ۱۴۱۹ق.
۶. احمد بن محمد، فیومی، مصباح المنیر، قم، دارالهجرة، ۱۴۱۴ق.
۷. آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۸. بخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع المسند الصحيح المختصر من امور رسول الله و سننه و ایامه، تحقیق محمدزهیر بن ناصر الناصر، بی جا، دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ق.
۹. ثعلبی، احمد بن محمد، الكشف و البیان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۱۰. جفری، آرتور، واژه های دخیل در قرآن مجید، ۱ جلد، چاپ دوم، تهران، توس، ۱۳۸۵.
۱۱. جمال البناء، الحجاب، قاهره، دارالفکر اسلامی، ۱۴۲۳ق.
۱۲. جوادی آملی عبدالله، کتاب الصلاة تقریرات درس آیه الله محقق داماد، قم، اسراء، ۱۴۰۵ق.

۱۳. جوادى آملی، عبدالله، تفسیر سوره احزاب، قم، اسراء، ۱۳۹۰.
۱۴. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۷۶ ه.ق، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة، ۶ جلد، دارالعلم للملایین-بیروت، چاپ: اول.
۱۵. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ ق، تفصیل وسائل الشیعة الى تحصیل مسائل الشریعة، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۶. دزی رینهارت، ۱۳۵۹، فرهنگ البسه مسلمانان، ترجمه حسینعلی هروی، بی جا، نشر کتاب.
۱۷. رازی، ابوالفتوح (۱۳۷۱-۱۳۷۵)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد بنیاد پژوهش های اسلامی.
۱۸. رازی، امام فخر، ۱۴۰۵، تفسیر الفخر الرازی المشتهر بالتفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب، بیروت، دارالفکر.
۱۹. زبیدی، مرتضی محمد بن محمد، ۱۳۸۵ ق، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارالهدایة.
۲۰. زمخشری، جارالله محمود، ۱۴۰۷ ق، الکشاف عن الحقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التاویل، بیروت، دارالکتاب العربی.
۲۱. سبزواری، عبدالاعلی (۱۴۱۳-۱۴۱۶) مذهب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام دفتر آیه الله سبزواری، قم مؤسسه المنار.

۲۲. سیفی، مازندرانی علی اکبر (بی تا)، دلیل تحریر الوسیله تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۳. سیوطی، عبدالرحمن، ۱۴۰۴ ق، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۴. شهیدی، سیدجعفر، بهار و تابستان ۱۳۸۰ «حجاب در قرآن» پژوهش های قرآنی علوم قرآن و حدیث (۲۶-۲۵): ۷۴-۸۱.
۲۵. صادقی تهرانی، محمد، ۱۳۶۶، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة قم: فرهنگ اسلامی.
۲۶. طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۹۰، المیزان فی تفسیر القرآن-بیروت.
۲۷. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع البیان لعلوم القرآن، تهران، ناصر خسرو.
۲۸. طبری، محمد بن جریر (۱۴۲۳)، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، عمان، دار الاعلام.
۲۹. طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، مجمع البحرين، ۶ جلد تهران مرتضوی.
۳۰. طنطاوی، محمد سید (۱۹۸۸) - التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، قاهره: النهضة مصر.
۳۱. طوسی، محمد بن الحسن، ۱۴۰۹ التبیان فی تفسیر القرآن - بیروت.
۳۲. عیاشی، محمد بن مسعود، التفسیر (تفسیر العیاشی)، ۲ جلد، مکتبه العلمیه الاسلامیه- ایران- تهران، چاپ ۱، ۱۳۸۰ ه.ق.

۳۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۳۸۳، العین، تحقیق مهدی مخزومی، تهران، اسوه.
۳۴. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، ۱۴۱۵ ق، تفسیر الصافی، ۵ جلد، مکتبه الصدر-ایران-تهران، چاپ ۲.
۳۵. قرطبی، محمد بن احمد، ۱۴۰۵، الجامع لاحکام القرآن-بیروت دار احیاء تراث العربی.
۳۶. قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳، تفسیر قمی، قم، دارالکتاب.
۳۷. کدیور، محسن، ۱۳۹۱، تأملی در مسئله حجاب، لندن، انگلستان.
۳۸. کلینی محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۹. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ۱۴۰۳ ق، بحار الأنوار (ط- بیروت)- بیروت، چاپ: دوم.
۴۰. محمد ابوالفضل، ابراهیم، بی تا، دیوان امرء القیس، قاهره، بی تا، ج ۴.
۴۱. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴ هـ. مجموعه آثار ۳۰ جلد، صدرا- تهران- ایران، چاپ: ۷.
۴۲. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۴، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۴۳. منبع اینترنتی: www.kadivar.com.
۴۴. نجفی، سید حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، دار احیاء تراث العربی، بیروت-لبنان ۴۳ جلد.

٤٥. نحاس، احمد بن محمد، ١٤٢١ ق، اعراب القرآن
(نحاس)، ٥ جلد، دارالكتب العلميه، منشورات محمد علي بيضون-
لبنان- بيروت، چاپ ١.
٤٦. نهج البلاغه.

بررسی تطبیقی وجود حمل در ناحیه عقد الوضع یا قید موضوع

سید محمد مرویان حسینی^۱

چکیده

«حمل اولی و شایع»، یکی از رهیافت‌های حکمت متعالیه در پاسخ به ابهامات و اشکالات گزاره‌های فلسفی به تحلیلی منطقی است. در استعمال این دو حمل تا قبل از مرحوم مظفر، شیوه واحدی رعایت شده است؛ اما ایشان در کتاب «المنطق» این دو حمل را در معنایی دیگر مضاف بر استعمالات گذشته، به کار برده‌اند. ترکیب دو معنای حمل اولی و شایع، اثر بسزایی در ادراک و فهم مسائل دارد. در این مقاله ضمن بازخوانی برخی دیدگاه‌ها، با روشی تطبیقی میان دو نگاه، نظریه مرحوم مظفر در جهت عقد الوضع خواندن یا به قید قضیه خواندن حمل اولی و شایع، تبیین شده است. سپس اشکالی به وجود حمل در ناحیه موضوع مطرح شده و پس از تحلیل معنای حمل اولی و شایع، تلاش شده است پاسخی بر آن اشکال بیان شود.

کلیدواژه: حمل اولی ذاتی، حمل شایع صناعی، حمل در عقد الوضع،

مرحوم مظفر

^۱. دانش‌پژوه سطح ۳ و ۲ مدرسه علمیه عالی نواب.

تبیین مسئله و ضرورت آن

گرچه بحث از وجود ذهنی در بین متأخرین فلاسفه اسلامی شایع است؛ اما قدمایی چون شیخ الرئيس، بهمنیار و نیز شیخ اشراق، اشاراتی به این موضوع داشته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۵۰). همچنین قبل از پدید آمدن حکمت متعالیه، به موجب مفروض دانستن ادراک انسان از عالم واقع در فلسفه مشاء و اشراق، بحث مفهوم و مصداق و نیز آثار و لوازم هر یک، آن گونه که در حکمت متعالیه مورد توجه واقع شد، واکاوی نشده بود؛ اما با بررسی وجود و ماهیت و بحث از اصالت هر یک، مباحث جدیدی در تبیین مفهوم و انتزاع آن از مصداق مطرح گردید (ن.ک: میرداماد، ۱۳۷۶ و ۱۳۸۱).

یکی از مهم‌ترین رهیافت‌های حکمت متعالیه، به کارگیری صحیح مفهوم و مصداق و به تبع، دوری از خلط آن دو است. مسئله وجود ذهنی و معدوم مطلق، ازجمله مباحثی است که صدرالمتهلین به برکت حمل اولی ذاتی و شایع صناعی در تمایز حاکی و محکی عنه، پاسخ داده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۰۹/۱)؛ بنابراین جایگاه حمل اولی و شایع در فلسفه اسلامی خصوصاً حکمت متعالیه، امری غیرقابل انکار است. آنچه در این مقاله ذکر می‌شود، طرح یک اشکال و بیان پاسخ آن با بررسی تطبیقی نظریات یاد شده است.

با بررسی نظرات شارحان حکمت متعالیه در این بخش، می‌توان به تعارضاتی ظاهری در تطبیق حمل اولی ذاتی و شایع صناعی، دست یافت که به عقیده حجتی و زراعت‌پیشه، این امر ناشی از غفلت معنای دو اصطلاح مذکور

و عدم توجه به اشتراک لفظی، است (حجتی و زراعت‌پیشه، ۱۳۹۰: ۳۴)؛ به طور مثال مرحوم علامه طباطبایی در «بداية الحکمة» می‌فرماید:

«و المعدوم المطلق، معدوم مطلق بالحمل الأولي و لا يخبر عنه، و ليس بمعدوم مطلق بل موجود من الموجودات الذهنية، بالحمل الشائع، و لذا يخبر عنه بعدم الإخبار عنه فلا تناقض» (طباطبایی، ۱۴۳۳: ۱۸۴).

اما ایشان در «نهاية الحکمة»، در همین باب خلاف این قضیه را صادق دانسته و نوشته‌اند:

«المعدوم المطلق بالحمل الشائع لا يُخبر عنه، وبالحمل الأولي يُخبر عنه بأنه لا يُخبر عنه» (طباطبایی، ۱۴۳۳: ۳۵).

برای حل چنین تعارضاتی، مقالات متعددی در تبیین معنای حمل اولی ذاتی و شایع صناعی نوشته شده‌است. برخی حملی اولی و شایع را در دو ناحیه عقد الوضع و عقد الحمل، تفکیک نموده (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۵۱) و برخی دیگر به مخالفت با دیدگاه پیشین، هر یک از عقد الوضع و قید موضوع را به جای دیگری استعمال کرده‌اند (آیت‌اللهی و انواری، ۱۳۸۴: ۶۱). همچنین در مقاله‌ای در مقام تحلیل و تبیین، این دو حمل را به قید موضوع و گزاره بیان کرده و تفاوت‌های قید موضوع با عقد الوضع را متذکر شده‌اند (حجتی و زراعت‌پیشه، ۱۳۹۰: ۳۶).

^۱. مراد از تعبیر «حمل اولی»، «حل اولی ذاتی» است نه حمل بدون واسطه در عروض و همچنین مراد از «حمل شایع»، «شایع صناعی» است.

گرچه پس از مطالعه چنین مقالاتی، مسائل و ابهامات متعددی پیش می‌آید، اما از آنجایی که نگارنده توانایی محدودی دارد، به یک مسئله بسنده می‌شود. سؤال اساسی که در این مجال مطرح می‌گردد، این است که آیا تعبیر «حمل» در ناحیه عقد الوضع و حتی به تعبیری «حمل» به قید موضوع، صحیح و معتبر است یا خیر؟ آیا عقد الوضع، دارای یک نسبتی است و در آن حملی صورت می‌پذیرد یا خیر؟

پیشینه و روش تحقیق

- در رابطه با حمل اولی و شایع، مقالات بسیاری نوشته شده است تا زوایا و ابعاد این گونه حمل را تحلیل و تبیین نماید؛ ازجمله:
- بررسی دو قول به ظاهر متناقض، در باب حمل های اولی ذاتی و شایع صناعی (آیت‌اللهی و انواری، ۱۳۸۴)
- چیستی حمل ذاتی اولی و حمل شایع صناعی (ابوترابی، ۱۳۸۸)
- حمل اولی و شایع به قید قضیه و به قید موضوع و فروگاهی معنای دوم به معنای اول (فلاحی و ابطحی، ۱۳۸۹ الف)
- کاربردهای نادرست حمل اولی و شایع (فلاحی و ابطحی، ۱۳۸۹ الف)
- حمل اولی و حمل شایع به عنوان قید موضوع و قید گزاره (حجتی و زراعت‌پیشه، ۱۳۹۰)
- بررسی تطبیقی قضایای تحلیلی و ترکیبی کانت با حمل اولی و حمل شایع در نظر علامه مصباح یزدی (سروش و صناعی، ۱۳۹۱)
- مطالعه تطبیقی حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی (قاضی و موحد، ۱۳۹۳ الف)

- پای سخن استاد (۴): تمایز حمل اولی و شایع (فیاضی، ۱۳۹۶)

- جایگزینی برای تمایز میان حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی در حل

معضلات فلسفی (اصلائی، ۱۳۹۸)

چنان که پرواضح است در هر یک از این مقالات به موجب تبیین مسئله، خود حمل اولی و شایع بررسی و اشاراتی تلویحاً به مسئله اساسی این مقاله شده؛ اما پاسخ صریح و روشنی داده نشده است. در این مقاله پس از ذکر مقدماتی در واکاوی معنای حمل و تعریف حمل اولی و شایع، اشکالی طرح و پس از آن با بررسی تطبیقی میان برخی مقالات و منابع منطقی به تبیین معنای عقد الوضع و «حمل» به قید موضوع پرداخته می‌شود و در نهایت پاسخ آن اشکال - به حول و قوه الهی - بیان خواهد گردید.

۱. واکاوی معنای حمل و اقسام آن

۱،۱. تعریف حمل

«قضیه» و «حمل» در منطق، به واسطه تأثیر بسزایی که در ادراک و تحلیل انسان از واقع دارد و در علم تصدیقی او منعکس می‌شود، بسیار مهم است. به کمک «حمل» می‌توان رابطه بین اشیاء را تشخیص داد.

«حمل» به طور کلی، دو معنای متفاوت دارد و مشترک لفظی بین «حمل موافات» و «حمل اشتقاق» است (طوسی، ۱۳۶۷: ۱۸؛ ابن سینا، ۱۴۰۳: ۳۱). آنچه در دانش منطق، معتبر است، «حمل موافات» یا «حمل هو هو» بوده و اطلاق در تعبیر واژه «حمل» به همین معنا است (طوسی، ۱۳۶۷: ۱۸؛ ابن سینا، ۱۴۰۳: ۳۲). حملی که در آن محمول به موضوع نسبت داده شود، به طوری که محمول همان موضوع باشد؛ یعنی یک رابطه این‌همانی میان این

دو برقرار باشد، «حمل موافات» است. در صورتی که محمول به موضوع نسبت داده شود؛ اما برای برقراری این نسبت نیازمند واسطه‌گری باشد، «حمل اشتقاق» یا «ذو هو» است. شیخ‌الرئیس در توضیح مختصر این دو معنا در شفاء نوشته است:

«و الحمل علی وجهین: حمل موافاة، کقولک: زید إنسان؛ فإنَّ الإنسان محمول علی زید بالحقیقة و الموافاة و حمل اشتقاق، کحال البیاض بالقیاس» (نصیر الدین طوسی، ۱۳۶۷: ۱۸؛ ابن سینا، ۱۴۰۳: ۳۱).

در تبیین مرز دقیق این دو حمل، اقوال متعددی مطرح است که مجال بررسی آن در این مقاله نیست (ن.ک: ملکیان، ۱۳۸۶)؛ اما آنچه ما برای ادامه بحث نیازمند هستیم، تفکیک و توجه به اشتراک لفظی میان این دو حمل است.

لازم به ذکر است که در حمل منطقی لزوماً باید یک جهت اتحاد و یک جهت اختلاف باشد تا حمل فایده داشته باشد (شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۰۲؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۲/۳۹۰)؛ چرا که تا حمل هوویت و اتحاد میان مفاهیم را برقرار نکند، نمی‌توان میان ماهیاتی که مثار کثرت هستند، مقایسه‌ای انجام داد (ن.ک: قاضی و موحد، ۱۳۹۳)؛ لذا حمل موافات از عوارض وحدت و اتحاد بوده و اتحاد نیز از عوارض وجود است و با آن تساوق دارد (شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۰۳). همچنان که وحدت از عوارض وجود است، غیریت از عوارض کثرت است و تنها از مجرای وجود است که اتحاد حاصل می‌شود؛ چه این وجود

۱. و بالموافاة و الاشتقاق فه و ذلک الهو و ذا ذو سمه (سبزواری، هادی بن مهدی، ۱۳۶۹: ۳۹۰).

۲. همان طور که ذکر شد، در این مقاله نیز هر گاه «حمل»، مطلق ذکر شد، بر «حمل موافات»؛ یعنی حمل منطقی دلالت می‌کند.

ذهنی باشد، چه خارجی؛ یعنی چه در ذهن این اتحاد را برقرار کند، چه در خارج (شیرازی، ۱۹۸۱: ۹۲/۲). حمل در اصل، مناط وحدت و یگانگی بین دو مفهوم متغایر است. مفاهیم از آن حیث که حد و مرز خاص خود را دارند، مغایرند و این حمل است که میان آن‌ها وحدت برقرار می‌سازد (زنوزی، ۱۳۷۸: ۳۵/۲).

براساس اینکه اتحاد میان موضوع و محمول به چه کیفیتی باشد، اقسام حمل متفاوت است (شهابی، ۱۳۶۴: ۶۰)؛ گرچه تقسیمات دیگری نیز برای حمل، مطرح است (طباطبایی، ۱۴۳۳: ۱۸۵) در ادامه به اقسامی که با بحث مرتبط است، پرداخته و از مابقی اقسام، حرفی به میان نخواهد آمد.

۱،۲. معانی حمل اولی و شایع

اگر اتحاد میان موضوع و محمول در وجود مصداقی آن دو باشد؛ یعنی مصداقاً در یک مورد اجتماع داشته باشند، این اتحاد، «حمل شایع» یا «حمل متعارف» نامیده می‌شود (شیرازی، ۱۳۶۲: ۱۷۵)؛ اما اگر مضاف بر این اتحاد وجودی مصداقی، اتحاد مفهومی ذهنی نیز وجود داشته باشد، این اتحاد را «حمل اولی ذاتی» یا «حمل غیر متعارف» می‌نامند (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/۲۸۶-۳۰۲).

البته علامه مصباح در بیان تفاوت وحدت و اتحاد، ذیل این بحث نکته‌ای را گوشزد می‌فرمایند:

«مضمون حمل شایع، اتحاد موضوع و محمول در خارج یا در مرتبه پایین‌تر ذهن که به منزله خارج تلقی می‌شود، بوده و طبعاً ملاک وحدت، باید امری عینی و حقیقی باشد. اما در

حمل ذاتی اولی، سخن از اتحاد یا به تعبیری دقیق‌تر «این‌همانی» مفاهیم است و وجود خارجی مصداق و حتی وجود مفاهیم موجود در قضیه، اصلاً مورد ملاحظه نیست. در اینجا تنها اتحاد و این‌همانی مفاهیم در حمل، کافی است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۲۴۹/۱).

حمل اولی و شایع مذکور، یکی از اقسام حمل موافات است (زنوزی، ۱۳۷۸: ۴۱/۲) که امروزه از آن در مقالات، «به قید قضیه» (فلاحی و ابطحی، ۱۳۸۹: ۷) یا «عقد الحمل» یاد می‌شود (آیت‌اللهی و انواری، ۱۳۸۴: ۵۷)؛ اما مضاف بر این معنا، مرحوم مظفر، حمل اولی و شایع را در باب تصورات، ذیل «عنوان و معنوی» به گونه‌ای متفاوت و در معنایی دیگر مطرح می‌کند (مظفر، ۱۳۸۰: ۷۸) که از آن «به قید موضوع» یا در نگاهی دیگر، «عقد الوضع» یاد می‌شود. (ن.ک: اصلانی، ۱۳۹۸؛ زراعت‌پیشه، ۱۳۹۰)

در توضیح بحث، باید توجه داشت که مصداق می‌تواند اعم از ذهن و خارج باشد و صرفاً به معنای وجود خارجی نیست؛ بلکه هر وجود ذهنی می‌تواند مصداق خود مفهوم همان وجود، واقع شود. درواقع وجودی واحد از حیثی مفهوم و از حیثی مصداق است. بدین معنا، اگر حیثیت حکایت‌گری نشانه گرفته شود، نقش آن مفهوم بوده و اگر حیثیت تطابق و فردیت آن نشانه رود، مصداق خواهد بود؛ لذا است که در تعریف مفهوم کلی و جزئی، قید بالفرض مطرح شده و شریک‌الباری نیز، مفهوم کلی خوانده شده است؛ چرا که فرض و صورت جعلی شریک‌الباری از آن جهت که حکایت‌گری می‌کند، مفهوم شریک‌الباری است و از آن جهت که خود مدلول و فرد واقع می‌شود، مصداق شریک‌الباری است (مظفر، ۱۳۸۰: ۷۱). اکنون اگر مفهوم را در ذهن،

بدون جنبه حکایت‌گری لحاظ کنیم، نه به این معنا که حکایت نکند! بلکه حیثیت حکایت‌گری آن را نادیده بگیریم؛ به تعبیر مرحوم سبزواری به حکم اعتبار العدم، لا عدم الاعتبار- و حکم را به همین مفهوم، صرفاً بدون نظر به مصادیقش، نسبت دهیم، «حمل اولی» به قید موضوع خواهیم داشت.

براساس نظر مرحوم مظفر، در بعضی قضایا، محکوم علیه مفاهیمی هستند که اشاره به مصادیق دارند و فانی در آن مصادیق هستند؛ اما گاهی همان مفاهیم، بدون آنکه همانند یک آئینه عمل کنند و اشاره‌ای به مصادیق داشته باشند، در قضایایی موضوع واقع می‌شوند (مظفر، ۱۳۸۰: ۷۳)؛ بنابراین اگر محمول به مفهوم موضوع نسبت داده شود؛ یعنی محکوم علیه، مفهوم موضوع باشد، حمل، «حمل اولی» است؛ اما اگر مراد از موضوع، مصادیق آن باشد، حمل، «حمل شایع» است؛ لذا برای تشخیص صحیح، در معنای دوم می‌بایست قبل از موضوع، واژه «مصادیق» را اضافه کرد. اگر مراد از نسبت محمول به موضوع، با در نظر گرفتن مصادیق موضوع، باشد، «حمل شایع» اما اگر به جای واژه «مصادیق»، واژه «مفهوم» به موضوع اضافه شود و اراده شده باشد که محمول، به آن مفهوم موضوع، نسبت داده شود، «حمل اولی» خواهد بود.

پس از تصریح علامه مظفر به حملی اولی و شایع، در دو بخش از کتاب المنطق، نظریات متعددی مطرح گردیده است. یک دیدگاه این است که هر یک از این دو حمل، دو کاربرد متفاوت داشته (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۶۲/۱) و در قضیه محصوره در دو ناحیه عقد الوضع و عقد الحمل، به کار می‌رود (شهابی، محمود، ۱۳۶۴: ۲۳۶). بدین صورت، هر قضیه، دو حمل در دو ناحیه خواهد داشت که صحت و سقم آن به حسب ایجاب و سلب متفاوت خواهد بود. توضیح و تفصیل این مطلب خواهد آمد.

در عین حال، برخی دیگر، معنای دوم را صرفاً یک تفکیک مفهومی - مصداقی دانسته و معتقدند این گونه تعبیر، استعمال لفظ در خارج از اصطلاح خود است؛ چرا که این تفکیک، بالذات وصف تصویری موضوع می باشد؛ لذا است که مرحوم مظفر تعبیر به «العنوان و المعنون» می کند به خلاف معنای اول، که حقیقتاً وصف حمل و گزاره است (حجتی و زراعت پیشه، ۱۳۹۰: ۳۶).

برخی با استفاده از طرح ارزش قضایای محصوره و نفی قضایای طبیعی و شخصیه در منطق، تلاش کردند حمل اولی و شایع در عقد الوضع را به کلی مردود شمرده و غیرقابل طرح بدانند. اینان با استناد به اینکه، قضیه طبیعی بدون ملاحظه افراد بوده و بر طبیعت حکم می کند؛ در حالی که در واقع، طبایع درضمن افراد موجود بوده و خود به خود تحقیقی ندارند (ابن سینا، ۱۳۲۸، ۱۳)، قضایای طبیعی را که مصداق حمل اولی در عقد الوضع، هستند، غیرمنطقی خوانده اند (آیت الهی و انواری، ۱۳۸۴: ۱۹).

در جمع بندی دیدگاه مرحوم مظفر، می توان نسبت این دو معنا را عموم خصوص من وجه دانست (فلاحی و ابطحی، ۱۳۸۹ الف: ۷) و در نمودار زیر نمایش داد:

• به قید موضوع / عقد الوضع	} تعریف حمل اولی و شایع
• حمل اولی: اراده مفهوم موضوع	
• حمل شایع: اراده مصداق موضوع	
• به قید قضیه / عقد الحمل	
• حمل اولی: اتحاد مفهومی میان موضوع و محمول	
• حمل شایع: اتحاد مصداقی میان موضوع و محمول	

اشکالی که به چنین تحلیلی می شود و ما در این مقاله به دنبال پاسخ آن هستیم، این است که آیا در ناحیه عقد الوضع، حملی جریان دارد و نسبتی

برقرار است که تعبیر به حمل اولی یا شایع شده است؟ آیا فارغ از اینکه مرحوم مظفر از اصطلاح قوم خارج شده، بیان صحیحی داشته است یا خیر؟

در پاسخ به این سؤال، می‌توان از قاعده فرعیت کمک گرفت و این‌گونه تبیین نمود که هر قضیه مرکبه‌ای که در آن حملی صورت گرفته باشد، لاجرم می‌بایست موضوع آن موجود باشد ولو به وجود ذهنی؛ لذا هرگاه گفته می‌شود «انسان، حیوان ناطق است»، چنین تحلیل می‌شود که «هر انسان موجود، مفهوماً، با حیوان ناطق، اتحاد مفهومی دارد» و نیز در مثال «انسان راه رونده است»، گفته می‌شود «هر انسان موجود مصداقاً، با راه رونده اتحاد مصداقی دارد».

در تبیین پاسخ مذکور، باید متذکر شد این مطلب، پاسخ ابتدایی نگارنده بوده؛ اما پس از مطالعه بیشتر و فحص در آثار صدرالمتألهین، به بطلان آن در خصوص قضایای حمل اولی در عقد الحمل پی برده شد؛ چرا که صدرالمتألهین در تعلیقات خود، سه مورد را از حکم به ضرورت وجود موضوع، استثنا می‌کند (ن.ک: شیرازی، ۱۳۹۴)؛ لذا به گونه‌ای دیگر درصدد طرح پاسخ یا پذیرش اشکال برآمده و منابع مختلفی بررسی شد.

۲. تطبیق حمل اولی و شایع در قضایای منطقی

با توجه به نمودار تعریف هر یک از دو حمل در دو ناحیه، در تحلیل هر قضیه مرکبه می‌بایست دو حمل اولی و شایع یافت شود؛ به‌طوری که یکی در ناحیه عقد الوضع و دیگری در ناحیه عقد الحمل باشد؛ یعنی چنین خواهد بود که هرگاه گفته می‌شود «هر الف، ب است»، باید این گزاره تحلیل شود به «هر الف - به حمل اولی یا شایع - ب است - به حمل اولی یا شایع»؛ لذا به حصر عقلی، برحسب ایجاب، چهار حالت و بالعکس نیز همین‌گونه خواهد بود.

الف - به حمل اولی - ب است - به حمل اولی؛ انسان حیوان ناطق است؛
یعنی مفهوم انسان با حیوان ناطق، اتحاد مفهومی دارد.

الف - به حمل اولی - ب است - به حمل شایع؛ انسان نوع است؛ یعنی
مفهوم انسان، مصداق ذهنی نوع است.

الف - به حمل شایع - ب است - به حمل اولی؛ مثال ندارد و تصوراً
محال است که مصداق چیزی، اتحاد مفهومی با چیز دیگری داشته باشد.

الف - به حمل شایع - ب است - به حمل شایع؛ انسان راه‌رونده است؛
یعنی مصادیق انسان، مصداق راه‌رونده هستند.

لازم به ذکر است آنچه بیان شد، فارغ از صادق یا کاذب بودن قضیه بوده و
غیر از نظر آقایان آیت‌اللهی و انواری است؛ چرا که اینان معتقدند، کذب
قضیه‌ای با این ترکیب به معنای عدم القضیه، یعنی عدم تحقق قضیه است
(ن.ک: آیت‌اللهی و انواری: ۱۳۸۴)؛ درحالی‌که ما معتقدیم قضیه، شکل
گرفته؛ اما با واقع مطابقت پیدا نکرده است.

با بیانی دیگر نسبت به حمل شایع در ناحیه عقد الوضع، بخشی از سؤال
اساسی این مقاله پاسخ داده می‌شود. قضیه «انسان، راه‌رونده است»، اگر به
درستی و با نظر به حمل شایع عقد الوضعی آن را تحلیل کنیم، چنین معنا
خواهد شد: هر موجودی که مصداق انسان است، راه‌رونده است. اگر تبدیل را
به این صورت، صحیح بدانیم، باید در ناحیه عقد الوضع به حمل شایع، واقعاً
حمل را محقق بدانیم تا بتوانیم چنین تحلیل کنیم.

۳. بررسی حمل اولی و شایع به قید موضوع یا عقد الوضع

تعبیر حمل اولی و شایع به عقد الوضع در مقابل حمل اولی و شایع به قید
موضوع، صرفاً اختلاف در بیان نیست، بلکه عقد الوضع و عقد الحمل صرفاً

در قضایای محصوره قابل طرح است (شهابی، ۱۳۶۴: ۲۳۶)؛ درحالی که اگر بگوییم حمل اولی و شایع «به قید موضوع»، می توان این تفکیک مفهومی-مصادقی را در تمام قضایا حتی در قضایای طبیعی نیز جاری بدانیم. (حجتی و زراعت پیشه، ۱۳۹۰: ۳۶). بنابراین مزیت «به قید موضوع» همین است که شمولیت و فراگیری دارد؛ درحالی که عقد الحمل و عقد الوضع را نمی توان در قضیه طبیعی مطرح کرد.

البته سؤالی دیگر مطرح می شود که آیا نمی توان قضایای طبیعی را از این حیث به قضایای محصوره رجوع داد؟ قطعاً، همان گونه که پرواضح است، قضایای محصوره غیر از طبیعی است؛ اما اگر همانند برخی قائل شویم که قضایای حمل اولی این همانی به قید موضوع، همان قضایای طبیعی هستند، می توان اثبات کرد هر قضیه طبیعی، معادل یک قضیه محصوره است که عقد الوضع آن حمل اولی است (فلاحی و ابطحی، ۱۳۸۹ الف: ۲۱/۱۱). به این صورت که، قضیه طبیعی «انسان نوع است»، یعنی انسان به حمل اولی نوع است به حمل شایع یا به تعبیری مفهوم انسان، مصداق نوع است. پس می توان این گزاره را این گونه تبدیل کرد به «هر مفهومی که انسان است، مصداق نوع است».

بنا بر آنچه گذشت هر یک از قضایای شخصیه و مهمله که در حکم محصوره است، طبیعی که به محصوره قابل تبدیل است و خود قضایای محصوره در ناحیه موضوع، عقد الوضع دارند و می توان در همان بخش اولیه قضیه نیز، به تحلیل عقل، قضیه ای دیگر استنباط کرد.

البته در این میان، اشکالی مبنایی ممکن است طرح گردد که این گونه تحلیل ها را زیر سؤال می برد؛ چرا که برخی معتقدند ملاک در تحلیل داده های منطقی در یک گزاره، نص آن گزاره است نه مستنبط آن. به تعبیری وقتی

می‌گوییم: «انسان نوع است»، از موضوع که انسان است، نمی‌توان نتیجه گرفت که مراد، هر مفهومی بوده است که انسان بر آن صدق کند؛ چرا که در این صورت می‌بایست تمام گزاره‌ها، مستند به یک استدلال باشند، درحالی‌که فرق و تمایز میان گزاره و استدلال، به همین اراده و مقام بیان آن است (ن.ک: زراعت‌پیشه، ۱۳۹۶). به عقیده نگارنده، این مطلب، نیازمند بحث بیشتری است که ناظر به مباحث زبان‌شناسی می‌باشد؛ لذا در این مختصر نمی‌گنجد.

بنابراین اگر بتوانیم هر طبیعیه به قید موضوع را به محصوره عقد الوضعی تبدیل کنیم، می‌توانیم بگوییم حمل اولی و شایع در ناحیه عقد الوضع، واقعاً حمل است؛ چرا که اگر مفهوم موضوع یا مصداق موضوع، اراده شده باشد، می‌توان آن را این‌گونه تأویل نمود و قضیه پنهان آن را آشکار کرد.

آقایان فلاحی و ابطحی در مقاله خویش، پا را فراتر از این مطلب نهاده و با منطق مرتبه دوم، ضمن بررسی معادل حمل اولی و شایع به قید موضوع و به قید قضیه، اثبات کرده که این دو با حمل اولی و شایع در عقد الوضع و عقد الحمل، هم‌عرض بوده، در حقیقت دو اصطلاح نیستند و تفاوت ماهوی با هم ندارند. ایشان در پایان، قضایای محصوره را به چهار قسم اولی‌الطرفین، شایع‌الطرفین و ترکیبی از این دو با فرض وجود بخشی از این‌همانی میان موضوع و محمول تقسیم کرده‌اند (فلاحی و ابطحی، ۱۳۸۹: ۲۴).

نتیجه‌گیری

بعد از مرحوم مظفر، عملاً حمل اولی و شایع به اشتراک لفظی در دو معنا استعمال می‌شود. در برخی دیدگاه‌ها، این دو معنا خلط شده و منشأ مشکلاتی شده است. معنای اول و متعارف این دو حمل، به ترتیب عبارت است از اتحاد مفهومی و اتحاد مصداقی، میان موضوع و محمول که از آن به حمل اولی و شایع در «عقد الحمل» یا «به قید گزاره» یاد می‌شود. معنای دوم غیرمتعارف که مورد اشکال واقع شد، به ترتیب عبارت است از اراده مفهوم موضوع و اراده مصادیق موضوع. گرچه مرحوم مظفر در این مورد جعل اصطلاح نموده؛ اما اصل بحث وی در آثار حکمت متعالیه به راحتی یافت می‌شود.

در این تحقیق، پس از گزارشی از تحلیل و بررسی معانی حمل اولی و شایع و نیز بازخوانی نسبت هر یک در «عقد الوضع» یا «به قید موضوع»، مسأله‌ای طرح شد در صحت تعبیر مرحوم مظفر و تابعان وی به حمل، در ذیل بحث «العنوان و المعنون». گاهی مراد از موضوع، مفهوم آن است و گاهی مراد، مصادیق آن؛ به موجب تعبیر این معنا به حمل اولی و شایع اشکالی طرح می‌شود که آیا حقیقتاً در ناحیه موضوع حملی صورت می‌گیرد؟ پاسخی داده شد که اگر ملاک در حمل این‌همانی باشد، می‌توان حمل اولی در عقد الوضع را در قضایای طبیعی به قضایای محصوره تبدیل نمود و سپس به تحلیل عقلی، حملی در ناحیه موضوع فرض گرفت. در مابقی قضایا نیز اگر همین گونه به قضیه محصوره رجوع داده شوند، حملی در موضوع شکل خواهد گرفت و این‌گونه است که «همه آن چیزهایی که الف هستند، ب به آنها نسبت داده می‌شود»؛ البته در صورتی که حمل اولی و شایع را به عقد الوضع نسبت دهیم، چنین تحلیلی موجه خواهد بود؛ اما اگر حمل اولی و شایع را به قید قضیه بدانیم، مطلبی دیگر خواهد بود.

منابع

۱. آیت الهی، حمیدرضا و انواری، سعید، «بررسی دو قول به ظاهر متناقض در باب حمل‌های اولی ذاتی و شایع صناعی»، پژوهش‌های فلسفی _ کلامی، ش ۲۴، ۱۳۸۴ش.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، شرح الإشارات و التنبیهات للطوسی (مع المحاکمات)، نقدی بر نوشته نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ج ۳، قم، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
۳. منطق المشرقیین، قاهره، مکتبه السلفیه، ۱۳۲۸ق.
۴. الشفاء، المنطق، ج ۴، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی (ره)، ۱۴۰۵ق.
۵. ابوترابی، احمد، «چیستی حمل ذاتی اولی و حمل شایع صناعی»، معارف عقلی، ش ۱۳، ۱۳۸۸ش.
۶. اصلانی، محمد، «جایگزینی برای تمایز میان حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی در حل معضلات فلسفی»، معرفت فلسفی، ج ۱۶، ش ۴، (پیاپی ۶۴)، ۱۳۹۸ش.
۷. حجتی، محمدعلی و زراعت‌پیشه، محمود، «حمل اولی و حمل شایع به عنوان قید موضوع و قید گزاره»، متافیزیک، ش ۹ و ۱۰، ۱۳۹۰ش.
۸. زراعت‌پیشه، محمود، «منطق فازی در قرآن: خلط مستنبط و منصوص»، منطق‌پژوهی، ج ۸، ش ۱ (پیاپی ۱۵)، ۱۳۹۶ش.

۹. زنوزی، علی بن عبد الله، ۱۳۷۸. مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، ج ۳، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۸ ش.

۱۰. سبزواری، هادی بن مهدی، شرح المنظومه (تعليقات حسن زاده)، ج ۵، تهران، نشر ناب، ۱۳۶۹.

۱۱. سروش، جمال و صانعی، علیرضا، «بررسی تطبیقی قضایای تحلیلی و ترکیبی کانت با حمل اولی و حمل شایع در نظر علامه مصباح یزدی»، آیین حکمت، ج ۴، ش ۱۴، ۱۳۹۱ ش.

۱۲. شهابی، محمود، رهبر خرد، تهران، کتابفروشی خیام، ۱۳۶۴.

۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، المشاعر، ترجمه میرزا عمادالدوله کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳.

۱۴. منطق نوین. ج ۱، (بر اللمعات المشرقیه فی الفنون المنطقیه)، تهران، آگاه، ۱۳۶۲.

۱۵. الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۹، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.

۱۶. الشواهد الربوبیه، ترجمه جواد مصلح. تهران، سروش، ۱۳۶۶.

۱۷. شرح حکمه الاشراق به انضمام تعليقات صدر المتألهین، تهران، حکمت، ۱۳۹۴.

۱۸. طباطبائی، سید محمد حسین، النهایه الحکمه، ج ۱، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۹۵ ق.

۱۹. بداية الحکمه، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۳۳ ق.

۲۰. فلاحي، اسدالله و موحد ابیطحی، بهاءالدين، «حمل اولی و شایع به قید قضیه و به قید موضوع و فروکاهی معنای دوم به معنای

- اول»، پژوهش‌های فلسفی _ کلامی، ج ۱۱، ش ۳ و ۴ (پیاپی ۴۴-۴۳)، ۱۳۸۹ الف.
۲۱. «کاربردهای نادرست حمل اولی و شایع»، فلسفه و کلام اسلامی، ج ۴۳، ش ۲، ۱۳۸۹ ب.
۲۲. فیاضی، غلامرضا، «پای سخن استاد (۴): تمایز حمل اولی و شایع»، نسیم خرد، ج ۳، ش ۱ (پیاپی ۴)، ۱۳۹۶ ش.
۲۳. قاضی، عزت الملوک قاسم و موحد، صمد، «مطالعه تطبیقی حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبائی»، پژوهش‌های معرفت‌شناختی، ش ۸، ۱۳۹۳ الف.
۲۴. «مطالعه تطبیقی حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبائی»، پژوهش‌های معرفت‌شناختی، ش ۸، ۱۳۹۳ ب.
۲۵. مظفر، محمد رضا، المنطق. قدس رضوی، ۱۳۸۰.
۲۶. مصباح یزدی، محمد تقی، «تعلیق‌ه علی نهائیه الحکمه»، قم، مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵ ق.
۲۷. شرح جلد اول الاسفار الاربعه، تهران، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۳ ش.
۲۸. ملکیان، محمدباقر، «اقسام حمل و احکام آن»، معارف عقلی، ش ۵، ۱۳۸۶ ش.
۲۹. میرداماد، محمد باقر بن محمد، تقویم الایمان و شرحه، ج ۱، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۷۶.
۳۰. مصنفات میر داماد، ج ۲، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱.

تبیین پاسخ علامه طباطبائی به نظریه خشونت آمیزی اسلام از سوی دکتر سُها با عنایت به آیات جهاد.

رضارفعی^۱

صفدر رجب زاده^۲

چکیده

امروزه یکی از اشکالاتی که در مورد اسلام از سوی دکتر سُها مطرح شده، خشونت آمیز بودن اسلام است؛ زیرا که اسلام برخلاف فطرت انسانی که دوستدار محبت و زندگی در سایه امنیت است، عمل کرده و پیروانش را به جنگ و کشتن دعوت می کند تا آنجا که اگر کسی از این فرمان تمرد کند، جریمه خواهد شد و این دستور، باعث برهم ریختگی جامعه بشری می شود و امنیت و آرامش را از بین می برد؛ لذا در حقیقت این احکام، چهره واقعی اسلام را نمایان می کند و نشان می دهد که اسلام، دنبال گرفتن آسایش از انسانهاست و پیروانش را هم به همین جهت به کشتار ترغیب می کند. در این مقاله این نتایج به دست آمده است که علت این تفکر، سوء برداشتی است که از آیات جهاد شده است؛ زیرا که در اسلام، کشتار و دعوت به کشتار برای کشور گشایی و رسیدن به قدرت و حکومت نیست، بلکه جهاد در برابر کسانی که قصد تعرض به مسلمانان را دارند و امنیت مسلمین را به خطر انداخته اند جنبه دفاعی دارد. پس مشخص می شود که اسلام برای برگرداندن آرامش به جامعه دستور به دفاع داده است تا در سایه جهاد، بشر از انقراض نجات یابد و با مشکلاتی که مسلمانان در اوایل اسلام با آنها روبه رو بودند، مواجه نشوند.

کلیدواژه ها: خشونت، آیات جهاد، علامه طباطبائی، اسلام، دکتر سُها

^۱. دانش پژوه سطح ۲ و ۳ مدرسه علمیه عالی نواب.

^۲. دانش پژوه سطح چهار رشته تخصصی کلام مقارن، مدرسه علمیه عالی نواب.

مقدمه

یکی از مسائل و احکام دین مبین اسلام با هدف رسیدن به اعتلای کلمه توحید و تکامل جامعه اسلامی و تحقق بخشیدن به آرمان‌های حکومت اسلامی، مسئله جهاد است تا در سایه این حکم الهی با کوشش مسلمانان، اسلام روند تکاملی خویش را در پیش بگیرد و در این راه، مانعی پیش رو نداشته باشد؛ زیرا که گروهی تصمیم دارند نور اسلام را خاموش کرده و از فراگیر شدن آن جلوگیری کنند. اما گویا آیات جهاد در قرآن کریم سبب شده است، اشخاصی همچون دکتر سُها بر اسلام خرده گرفته، با چشم‌پوشی از فلسفه و هدف شریعت یافتن جهاد، در کتاب الکترونیکی خود، اظهار کنند که این احکام اسلام، خشونت‌آمیز بوده و برخلاف اصول اخلاقی و انسانی است. بنابراین، اسلام دین خَشنی است که پیروانش را به نامهربانی و به‌کارگیری اعمال و رفتارهای غیر اخلاقی و خشن دعوت می‌کند. این نظریه در جوامع مختلف، آن‌چنان پرورش یافته است که مسلمانان را افرادی تندخو برمی‌شمارند و این باعث اسلام‌زدایی و اسلام‌هراسی در جامعه انسانی شده است و هر انسانی به محض برخورد با این نوع نگرش، از پیوستن به اسلام صرف‌نظر کرده و رویگردان می‌شود؛ بلکه حتی اگر کسی ارزش‌های اسلام را بپذیرد، او را ملامت کرده، از این امر باز می‌دارند. این تفکر آن قدر شیوع پیدا کرده که در ذهن برخی مسلمانان نیز رسوخ و نفوذ پیدا کرده و آنان را نسبت به آئین سراسر مهربانی اسلام، بدبین کرده است. در این تحقیق سعی شده است، بر اساس مطالعه متون و رجوع به منابع دینی مستحکم، به بررسی آیات جهاد بپردازیم و شیوه برخورد علامه طباطبایی را به این نظریه مورد لحاظ و توجه قرار دهیم که

۱. یُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نَوْرَ اللَّهِ بِأَفْوَهِهِمْ ... (سوره توبه، آیه ۳۲).

واقعیت این آیات را با رجوع به شأن نزول، تبیین کرده است و با تمسک به بیانات علامه طباطبایی این انگاره را بررسی کنیم تا اغراض مترتب به این آیات واضح شود و همچنین روشن سازیم که ملاک و مبنای علامه در این پروسه چه می‌تواند باشد و بررسی کنیم که آیا این آیات جهاد نباید در کنار آیات دیگر (رحمانی) قرار گیرند و با عنایت و توجه به آنان تفسیر و تأویل شوند تا به نتیجه‌ای صحیح و قابل پذیرش دست پیدا کنیم. آنچه که با فحص و تحقیق در مفهوم جهاد و خشونت و بررسی شأن نزول و مراد واقعی آیات حاصل می‌آید، این است که اسلام از هرگونه خشونتی مبرا است و انگیزه اسلام از جهاد، برگرداندن آرامش به جامعه در سایه امنیت است که با دفاع در برابر متجاوزان حاصل می‌شود.

مفهوم شناسی خشونت

در لغت: از ماده «خ ش ن» به معنای:

الف. تندی در برابر نرمی است، البته به معنای زبری در برابر همواری و صافی نیز استعمال شده است (ابن منظور، ۱۴۱۶: ۱۴۰/۱۳).

ب. خشونت، ضد نرمی و کیفیتی است که از بالا و بلندی اجزای یک چیز حاصل گردد (طریحی، ۱۳۷۵: ۲۴۳/۶).^۱

ج. خشونت: درشتی و زبری، ضد لینت و نرمی، سختی و تندی و تیزی، سخت‌رویی، خشم، غضب، خشکی؛ خشونت کردن: درشتی کردن، تندی کردن (دهخدا، ۱۳۷۷: ۹۷۹۷ و ۹۸۳۲).

۱. الْخُسُونَةُ ضِدُّ التَّعَوُّمَةِ وَ هِيَ كَيْفِيَّةٌ تَحْصُلُ عَنْ كَوْنِ بَعْضِ الْأَجْزَاءِ اخْفَاضَ وَ بَعْضُهَا اِرْفَاعَ.

د. خشونت به تندخویی و منش سخت‌گیرانه نیز استعمال شده است.
(رشاد، ۸).

حضرت علی علیه السلام در خطبه معروف «شِقْشِقِيَّه» می‌فرماید:
نسبت من به خلافت، نسبت مدار و محور آسیاب به سنگ آسیاب بود و
ابوبکر آسیاب خلافت را از مدارش خارج کرد، این منصب را خود، غصب
کرد و بعد از خود نیز آن را به عمر سپرد. سرانجام اولی حکومت را به راهی
درآورد و به دست کسی سپرد که مجموعه‌ای از خشونت، سخت‌گیری، اشتباه
و پوزش‌طلبی بود (سیدرضی، ۱۳۸۰: خطبه ۴۷/۳).

در اصطلاح: آنچه در این مقام حائز اهمیت است، این است که در تعریف
خشونت، اختلاف قابل توجهی دیده می‌شود؛ لذا تعاریف مختلفی از مفهوم
خشونت ارائه داده شده است که سبب آن، می‌تواند این باشد که یا خشونت را
از منظر پایگاه فکری، فرهنگی و اجتماعی خاص مورد لحاظ قرار داده‌اند و یا
تعریف به خاص کرده‌اند و در یک بخش آن (خشونت اجتماعی) متمرکز
شده‌اند و بر همان اساس به تعریف خشونت پرداخته‌اند. بنابراین، تعاریف
گوناگونی وارد شده است که هر یک به لحاظی دارای ضعف و نقص هستند؛
لذا در این مقاله تعریف برگزیده را نقل می‌کنیم که به جهاتی دارای نقاط قوت
بوده و به مفهوم خشونت نزدیک‌تر است.

خشونت یعنی: اقدام علیه جسم، جان، شرف، مال، حقوق فطری، طبیعی،
اجتماعی و معنوی فرد، افراد، هویت‌ها و هنجارهای اجتماعی (میرخلیلی،
۱۳۷۹: ۱۲۷).

۱. فَصِيرَهَا فِي حَوْزَةِ خَشْنَاءٍ، يَغْلُظُ كَلِمَهَا وَيَخْشُنُ مَسْهَا ...

جَهَاد

در لغت مصدر باب مُفَاعَلَة بر وزن «فَعَال» از ماده «ج ه د» است که:

الف. اگر از «جَهْد» گرفته شده باشد به معنای سختی و صعوبت است و اگر از

«جُهد» اشتقاق یافته باشد به معنای وسعت و توان است (زبیدی، ۴/ ۴۰۷).

ب. هر دو کلمه «جَهْد و جُهد» به معنای تحمل مشقت و رنج است

(فراهیدی، ۱۴۲۴: ۲۶۹).

ج. جَهْد، لهجه حجاز است و جُهد لهجه دیگران و هر دو به معنای طاقت

و وسعت است (فیومی، ۱۱۲/۲).

البته، با اینکه هیچ لغت‌دانی، تفاوت چندانی در معنای این دو کلمه (جَهْد

و جُهد) به‌عنوان مصدر اشتقاق جهاد قائل نشده‌اند؛ اما به نظر می‌رسد که به

خاطر مناسبت معنایی که وجود دارد و با توجه به اینکه به نقل از جوهری جَهْد

به معنای جدیت به خرج دادن در کاری است (جوهری، ۱۴۰۷: ۲/ ۴۶۰)

جهاد از جَهْد مشتق شده باشد.

د. جهاد، نهایت کوشش در مقابله با دشمن است (راغب اصفهانی، ۲۰۸).

جهاد در اصطلاح؛ یعنی بذل جان و مال و توان، به هدف اعتلای اسلام و

به‌پاداشتن شعائر دینی (نجفی: ۱۴۱۳: ۳/ ۲۱).

جهاد از نظر علامه طباطبایی:

جهاد و مجاهدت به معنای سعی و بذل نهایت درجه کوشش در مقاومت

است _ چه به زبان باشد و چه به دست _ تا آنجا که منتهی به کارزار شود؛

و لیکن در قرآن کریم بیشتر در معنای کارزار استعمال شده، هر چند در غیر

۱. الْجَهَادُ إِسْتِفْرَاجُ الْوُسْعِ فِي مُدَافَعَةِ الْعَدُوِّ.

قتال نیز استعمال شده مانند آیه (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا...) لیکن در آن معنا شایع است و هر جا که این کلمه در قتال استعمال شده است، تنها کفار منظورند که تظاهر به مخالفت و دشمنی دارند (طباطبایی، ۹: ۱۳۷۸/۴۵۶).

جهاد و دفع دشمن با به کار گیری توان و نیرو، به دو نحو متصور است:

- جهاد با نفس اماره (جهاد اکبر)
- جهاد با دشمن آشکار (جهاد اصغر):

۱. جهاد دفاعی

۲. جهاد ابتدایی

قتال: در لغت از واژه «ق ت ل» گرفته شده وبر وزن «فِعال»، مصدر باب مفاعله است که به معنای کشتن و جهاد است؛ لذا قتال در لغت مترادف با لفظ جهاد است؛ همان طور که طریحی در مجمع البحرین به آن اشاره می کند (طریحی، ۱۳۷۵: ۵/۴۵۲).

علامه طباطبایی معتقد است قتال به این معناست که شخصی قصد کشتن کسی را کند که او قصد کشتن وی را دارد و در راه خدا بودن این عمل به این است که غرض تصمیم گیرنده، اقامه دین و اعلاّی کلمه توحید باشد که چنین قتالی عبادت است و باید با نیت انجام شود و آن نیت عبارت است از رضای خدا و تقرب به او، نه استیلا بر اموال مردم و ناموس آنان (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۲/۸۸).

۱. سوره عنکبوت، آیه ۶۹.

۲. «قَوْلُهُ تَعَالَى وَالَّذِينَ قَاتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنَ يُضِلَّ أَعْمَالُهُمْ» و قریء قاتلوا ای جاهدوا فلن یضل اعمالهم.

فرق قتال با جنگ:

مرحوم علامه، ذیل آیه ۱۹۰ سوره بقره، به فرق بین قتال و جنگ اشاره می‌کنند و می‌فرمایند:

قتال، بالذات جنبه دفاعی دارد و محدود به زمان هجوم دشمن است؛ اما معنای واقعی جنگ، تعدی و تجاوز از حد و مرز است؛ لذا خداوند در ادامه همان آیه می‌فرماید: «وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ»؛ تجاوز نکنید که خدا تجاوزکاران را دوست ندارد (اقتباس از علامه طباطبایی، ۱۳۷۸: ۸۸/۲ و ۸۹).

غلظت: در لغت از ماده «غ ل ظ» به معنای تشدید و سخت‌گیری است؛ لذا در مجمع البحرین آمده که مراد از «و غلظت علیه فی الیمین تغلیظاً»، شَدَدْتُ و وَكَّدْتُ است (طریحی، ۱۳۷۵: ۲۸۸/۴).

تفسیر المیزان در ذیل آیه ۱۲۳ سوره توبه بیان می‌دارد: معنای «غِلْظَةً» در جمله «وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً»، شدت و سرسختی نشان‌دادن به خاطر خداست و معنایش این نیست که با کفار، خشونت، سنگدلی، بداخلاقی، قساوت قلب و جفا و بی‌مهری نشان دهید، زیرا این معنا با هیچ‌یک از اصول دین اسلام سازگار نیست و معارف اسلامی، همه آن را مذمت و تقبیح کرده‌اند. (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۵۵۱/۹).

شَدَّتْ

مصدر ثلاثی مجرد بوده که مشتق از «ش د د» است و جمع مکسر آن بر وزن «أَفْعَاء - أَشْدَاء» استعمال می‌شود و معنای آن، غلظت، صلابت و سختی است (راغب اصفهانی، ص ۴۴۷).

یکی از اسلام‌ستیزان عصر حاضر، جناب آقای دکتر سها است. وی در عرصه نقد قرآن، تلاش کرده است و تمام اشکالات خویش را در کتاب الکترونیکی نقد قرآن جمع‌آوری نموده که هنوز به چاپ نرسیده است. این کتاب ۱۰۰۰ صفحه دارد و در ۲۳ فصل طراحی شده است. هدف ایشان از نگارش این کتاب را می‌توان از خود همین کتاب فهمید. او در ۲۲ فصل، اشکالاتی را بیان می‌کند تا نبوت پیامبر اسلام را خدشه دار کند و در فصل ۲۳ وجود خدا را منکر می‌شود؛ لذا در اصل هدف ایشان، زیر سوال بردن دین است. یکی از اشکالاتی که در این مقاله سعی در بررسی آن داریم، خشونت‌آمیز بودن اسلام است؛ زیرا که اسلام، فرمان به کشت و کشتار می‌دهد و این برخلاف میل انسان است؛ زیرا انسان دوست دارد در فضای امن و آرام زندگی کند و از هرگونه پرخاش و پرخاشگری دوری می‌کند. دکتر سها برای اثبات این مطلب به کتاب شریف قرآن استناد می‌کند و قائل است که خشونت‌آمیزی اسلام از آیات مختلفی قابل برداشت است، لذا از دیدگاه ایشان، آیات قرآن به چند دسته تقسیم می‌شوند:

۱. آیاتی که دستور به قتل و کشتار غیرمسلمانان می‌دهند:

- گردن نامسلمان را در صورت مشاهده آنان بزنید «آیه ۴ سوره محمد ﷺ».
- مشرکین را هرکجا یافتید بکشید «آیه ۵ سوره توبه».
- ای پیغمبر با کافران و منافقان جهاد و مبارزه کن «آیه ۷۳ سوره توبه».

۱. فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ

۲. فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ...

۳. يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ ...

۲. آیاتی که دستور به دشمنی دائمی با غیرمسلمان می‌دهند،

حتی اگر پدر و مادر باشند:

- گروهی که ایمان به خدا و روز قیامت دارند، نباید با کسی که با خدا و رسولش دشمنی دارد، دوست شوند، حتی اگر آنان پدر یا پسر یا برادرشان باشد («مجادله ۲۲»)^۱

- بین ما و شما دشمنی و عداوتی همیشگی آشکار شده است «ممتحنه ۴».

۳. آیاتی که به زورگویی و ظلم و اسارت‌گیری، آن هم با کمال رضایت، امر می‌کنند؛ همچون آیه ۳۲ سوره نساء: «برترین‌هایی را که خداوند برای بعضی از شما بر بعضی دیگر قرار داده، آرزو نکنید!»^۳

۴. آیاتی که برده‌گیری زنان در جنگ، خشونت، تجاوز و تصاحب مادام‌العمر آنان را دستور می‌دهند.

۵. آیاتی که بیان می‌کنند دوستی با کفار نیز موجب کشته‌شدن خواهد شد؛ همچون آیه ۵۱ سوره مائده: «اگر کسی از مؤمنان با آنها (کفار) دوست شود جزء آنها (کفار) خواهد بود».^۴

۱. لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ

۲. وَبَدَأَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ أَبَدًا ...

۳. لَا تَتِمَّنُوا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ ...

۴. وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ ...

۶. آیاتی که دزدی اموال و زنان غیرمسلمان را واجب می‌شمرد؛ همچون آیه ۲۰ سوره فتح: «خداوند، غنایم فراوانی را به شما وعده داده بود که آنها را به دست می‌آورید، ولی این یکی را زودتر برای شما فراهم ساخت».^۱
۷. آیاتی که کشتارها و جنایات محمد ﷺ را تأیید می‌نماید:

قتل عام بنی قریظه (احزاب ۳۶ و ۳۷)^۲

تجاوز به بنی قریظه (حشر ۲ تا ۷)

۸. آیاتی که به بداخلاقی، آزار و سخت‌گیری مسلمانان نسبت به غیرمسلمان دستور می‌دهند؛ همچون آیه ۲۹ سوره فتح: «پیامبر و همراهانش نسبت به کافرین شدت عمل نشان می‌دهند».^۳

۹. آیاتی که لذت بردن از خون و خونریزی را بیان می‌کند؛ همچون آیه ۱۴ سوره توبه: «با آنها جنگ کنید که خدا آنان

۱. وَعَدَكُمْ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا فَعَجَّلَ لَكُمْ هَذِهِ ...

۲. وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مِؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ رَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا ۖ وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا.

۳. مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ ...

(کافرین) را با دستان شما مجازات می‌کند و آنان را رسوا

می‌سازد و سینه گروهی از مؤمنان را شفا می‌بخشد.^۱

۱۰. آیاتی که دعوت نکردن به صلح را واجب می‌کند؛ همچون

آیه ۳۵ سوره محمد ﷺ: «پس سستی نکنید و کافران را به

صلح نخوانید».^۲

۱۱. آیاتی که مسلمانان را برای کشتن کفار تشویق می‌کند؛

همچون آیه ۶۵ سوره انفال: «ای پیامبر! مؤمنان را به جنگ

(با دشمن) تشویق کن».^۳

بنابراین، آنچه به دست می‌آید، این است که این‌گونه احکام در رفتار با

غیرمسلمانان دو اثر ناپسند دارد:

۱. باعث سلب اختیار از افراد می‌شود زیرا که شخص، از ترس

شمشیر و جهنم، اجباراً و بی‌چون و چرا باید مسلمان شود

یا اینکه کشته شود و اصلاً راه دیگری وجود ندارد؛ لذا او نه

تنها، آزادی بیان نداشته است، بلکه حتی حق حیات هم

ندارد، البته مسلمین نه تنها این کارها را جرم نمی‌دانند، بلکه

کار خیر محسوب کرده، بر آن مباحات و افتخار می‌کنند و

۱. «قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصَرُّكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ ...»

۲. «فَلَا تَهْتُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ ...»

۳. «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ ...»

معتقدند در برابر این افعال ضد انسانی، پاداش هم خواهند گرفت؛ اما این باورها و رفتارها اثر سویی را در میان جامعه خواهد گذاشت و باعث نقض حقوق بشر می‌شود؛ زیرا طبق ماده ۲۱ اعلامیه جهانی، سلب این حق از هر شخصی توسط هر ارگانی جایز نیست (سها، فصل ۵، ص ۳۰۰ / فصل ۷ ص ۴۳۱ / فصل ۹ ص ۵۱۳ / فصل ۱۰ ص ۵۲۶ تا ۵۳۴ / فصل ۱۴ ص ۶۴۷ و ۶۷۸ / فصل ۱۵ ص ۶۶۲ تا ۶۸۷)

مرحوم علامه این سخنان را بسیار دقیق در ذیل آیات جهاد مورد بررسی قرار می‌دهند؛ لذا در مقام پاسخ به چند مطلب اشاره می‌کنند:

اول: فلسفه تشریع جهاد

مرحوم علامه طباطبایی درباره چرایی و چگونگی تشریع جهاد و اینکه در پی چه جریانی، جهاد واجب شد، می‌فرمایند: با توجه به اینکه آیه «وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضُهمُ بَعْضًا» در مقام بیان علت و فلسفه جهاد است؛ پس علت تشریع جهاد این است که کفار به صورت‌های گوناگون و در زمان‌های مختلف برای مؤمنان مزاحمت ایجاد می‌کردند و آنان را به انحای مختلف، مورد آزار و اذیت قرار می‌دادند. گاهی به آنان حمله می‌کردند و اموالشان را غارت می‌کردند و گاهی حتی مسلمانان را از خانه‌هایشان بیرون می‌کردند و مؤمنان هر دفعه برای شکوه به پیامبر مراجعه می‌کردند که چرا مسلمانان این همه مظلوم

۱. سوره حج، آیه ۴۰.

واقع می‌شوند که حتی حق دفاع از خویش را ندارند و کافران هر کاری که می‌خواهند با آنان انجام می‌دهند و اموال آنان را به ناحق غصب می‌کنند؛ اما مؤمنان فقط باید نگاه کنند. در پی این جریان بود که بعد از آزار زیاد کفار و اعتراض بسیار مؤمنین، خداوند جهاد را تشریع کرد و آن را از واجبات دین اسلام برشمرد؛ بنابراین هدف از جهاد دفاع از مظلومیت مومنان و حفظ کیان اسلام است. (اقتباس از طباطبایی، ۱۳۷۸، ۹/۲۰۳ و ۱۴/۵۴۵).

شواهدی بر اینکه هدف از جهاد و قتال، دفاع است و علامه در ذیل آیات، یادآور می‌شود:

۱. با توجه به آیه ۱۹۳ سوره بقره: «بعد از اسلام آوردن کفار با آنها به مقاتله پردازید مگر با ظالمان» و آیه ۱۹۰ سوره بقره،^۲ شریعت یافتن قتال به دو شرط است:

اولاً: قبل از قتال، فرد خصم به اسلام دعوت شود و بعد از نپذیرفتن وی با او به قتال پردازیم.

ثانیاً: این قتال باید به نیت رضای خدا و برای خدا باشد و هدف، فقط رضای اوست؛ اما اگر قبل از دعوت به اسلام با او به مقاتله پردازیم، این یک نوع نقض غرض خواهد بود (اقتباس از طباطبایی، ۱۳۷۸: ۲/۸۸-۹۰).

۲. با توجه به آیه ۱۹۱ سوره بقره:^۳

۱. فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ.

۲. وَ قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ ...

۳. وَ اقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَ اخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ اخْرَجُوكُمْ وَ الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ ...

اولاً: مراد از فتنه، شرک و کفر کافران است و اینکه مؤمنان را اذیت می‌کردند.

ثانیاً: طبق آیه، فتنه بدتر از قتل است و کاری که کفار مرتکب می‌شدند به مراتب بدتر از عملی است که مسلمین نسبت به آنان انجام می‌دادند. مرحوم علامه، دلیل این مطلب را این‌گونه بیان می‌کنند که چون کشتن، انسان را تنها از زندگی دنیا محروم می‌کند، ولی فتنه، مایه محرومیت از زندگی دنیا و آخرت و انهدام هر دو نشئه است؛ لذا فتنه بدتر از قتل است.

بنابراین، این عمل یک نوع تقاص و مقابله به مثل است؛ اما با اینکه کار کافران بدتر بود، ولی مؤمنان به همین مقدار بسنده کرده و تعدی نمی‌کنند (اقتباس از طباطبایی، ۱۳۷۸: ۸۹/۲-۹۱).

۳. با توجه به فرقی که علامه بین جنگ و قتال بیان نمودند، معلوم شد که جهاد اولاً و بالذات، جنبه دفاعی دارد (اقتباس از طباطبایی، ۱۳۷۸: ۸۸/۲).

۴. با توجه به عطف جمله خبریه «وَمَا وَاهُمْ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ» بر جمله انشائی «اغْلُظْ عَلَيْهِمْ» در آیه ۷۳ سوره توبه، شاید بتوان گفت که خود منافقین و کفار موجب غلظت و خشونت هستند (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۴۵۷/۹).

۵. طبق آیه ۷۵ سوره نساء،^۱ چون کلمه «المُسْتَضْعِفِينَ» بر «الله» عطف شده است؛ لذا فهمیده می‌شود که این دو راه و دو روش است برای تحریک و تهییج مؤمنان برای جنگ با

۱. يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَا وَاهُمْ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ.

۲. وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعِفِينَ...

کفار؛ لذا آنان که ایمان قوی و محکمی دارند با صرف دستور خدا به جهاد، اطاعت کرده، در راه خدا تن به جهاد و قتال می‌دهند؛ اما آنانکه ایمان ضعیف دارند اگر به خاطر خدا دست به شمشیر نمی‌برند، حداقل برای نجات مؤمنان و همسر و فرزندی که زیر فشار و اذیت کفار واقع شده‌اند برخیزند و از آنان دفاع کنند؛ لذا می‌گوید:

اگر ایمان درستی ندارید حداقل تعصب و غیرت که دارید؟!۱

پس آیه، غیرت و تعصب را در این موارد خوب می‌داند و برای دفاع از چند مستضعف که زیر بار ظلم دشمن قرار گرفته‌اند، غیرت و تعصب آنان را پیش می‌کشد؛ لذا جهاد در واقع یک نوع کمک‌رسانی به تعدادی هم‌نوع است برای رهایی از ظلم ظالمان. (اقتباس از طباطبایی، ۱۳۷۸: ۴/ ۶۷۲ و ۶۷۳).

۶. با توجه به آیه ۷۶ سوره نساء، فهمیده می‌شود که این یک نوع مقایسه کفار با مسلمانان در جنگیدن است؛ زیرا مسلمانان با نیت کمک‌رسانی به چند مظلوم و قربة‌الی‌الله به قتال می‌پردازند؛ اما کفار با نیت خرابکاری و مزاحمت و ضرر رسانی (اقتباس از طباطبایی، ۱۳۷۸: ۴/ ۶۷۵).

۱. الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ.

دوم: عقلی بودن جهاد

ایشان در ذیل آیه ۲۱۸ سوره بقره می‌فرمایند:

۱

اساس احکام اسلامی، احکام کلی عقلی است که خود حکم عقل براساس مصالح و مفاسد است و در فهم آن همه عقلاً مشترکند و کسی نیست که خلاف آن را معتقد باشد. پس جهاد هم از این قاعده مستثنی نیست و تمام عقلاً در آن مشترکند (اقتباس از طباطبایی، ۱۳۷۸: ۲/۲۶۴).

سوم: فطری بودن جهاد

مرحوم علامه، جهاد را امری فطری معرفی می‌کنند و برای اثبات آن به دو چیز استشهاد می‌کنند:

- آیه قرآن:

اولاً: با توجه به آیه ۳۰ سوره روم، اساس دین اسلام فطرت است؛ لذا اسلام قادر است زندگی انسانی را به صلاح و سعادت سوق داده، برساند.
ثانیاً: با توجه به آیه ۴۲ سوره شوری، یکی از مهم‌ترین حقوق انسانیت، اقامه و نگاه‌داشتن این دین است.

۱. إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ
وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

۲. فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ
الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ.

۳. شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَآلَٰدَىٰ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ
وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ.

ثالثاً: با توجه به آیه ۴۰ سوره حج، دفاع از این حق مشروع، انسانی و فطری، خودش فطری است و پابرجا ماندن این دین فطری مشروط به همت مسلمانان در دفع کفار و معاندین است.

رابعاً: با توجه به اینکه در سوره انفال بعد از آیه ۸، این آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ... آیه ۲۴» آمده است؛ پس قتال با کفار در حقیقت، زنده کردن مؤمنان است؛ لذا قتال با کفار یعنی دفاع از حق انسانیت که همان حق حیات (حقوق بشر) است. بنابراین، شرک و کفر در حقیقت، نقش خاموش کردن فطرت را به عهده دارند که منجر به هلاکت انسان و انسانیت می‌گردد (اقتباس از طباطبایی، ۱۳۷۸: ۸۸/۲-۱۰۴ و ۵۴۵/۱۴).

خامساً: این روش اسلام در دفع مشرکان و کافران با روش انبیای سلف، هیچ منافاتی ندارد؛ زیرا گفتیم دین، فطری و حفاظت از آن نیز فطری است، البته جناب علامه برای این کلام در ذیل آیه ۳۳ سوره اسراء^۳ شاهد می‌آورند و می‌فرمایند:

در این آیه خداوند می‌فرماید که «حَرَّمَ اللَّهُ الْإِلَهَ بِالْحَقِّ» و نفرمود «حرم الله فی الاسلام الا بالحق» لذا قتل نفس در دین اسلام تنها حرام نیست بلکه در تمام ادیان بوده و از طرفی هم قتل به حق تنها در اسلام مطرح نشده بلکه در تمام ادیان نیز مشروعیت داشته است (اقتباس از طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۳/۱۲۳).
بنابراین: قتال برای جلوگیری از شرک و لوٹ است که جامعه را رو به انحطاط و زوال می‌برد.

۱. وَلَوْ كَادَ دَفَعَ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا لَهْدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيعَ وَصَلَوَاتُ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا.

۲. لِيُحَقِّقَ الْحَقَّ وَبِيْطَلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ.

۳. وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ... .

توجه به اجتماع و ضرورت آن در میان عالم موجودات:

اولاً: اجتماع و ضرورت نیاز به آن، یک امر فطری است و نبود آن منجر به فنا و هلاکت می‌شود و این قانون در تمام موجودات و حیوانات مشترک است و امری مسلم و پذیرفته شده است.

ثانیاً: همانطور که فطرت به انسان اجازه می‌دهد برای حفظ بقایش تلاش کند و در موجودات دیگر تصرف کند؛ همین‌طور هم به او این اجازه را می‌دهد که در رفع موانع پیش رویش قدم بردارد و از حق خوش دفاع کند.

ثالثاً: این امر در انسان و دیگر موجودات مشترک است و در گونه‌های مشترک میان حیوانات می‌توان شاهد آن بود (اقتباس از طباطبائی، ۱۳۷۸: ۸۸/۲-۱۰۴ و ۵۴۵/۱۴).

بنابراین: با توجه به فلسفه تشریع جهاد و عقلایی بودن و حتی فطری بودن این حکم الهی، نه تنها حقوق بشر، نقض نشده است، بلکه این فریضه الهی، برای تحصیل و گرفتن حقوق انسانی است در مقابل کسانی که می‌خواهند این حقوق را از مؤمنان بگیرند؛ لذا اعمال و رفتار کافران با مسلمانان؛ مانند ظلم، ستم، سلب اختیار، گرفتن آزادی بیان و گرفتن حق حیات، ناقض حقوق بشر محسوب می‌شود نه عمکرد متقابله و دفاعی مؤمنان و مسلمانان.

ذلیل نمودن کفار با اخذ جزیه

با گرفتن جزیه از فرد کافر، او را به ذلت کشانده‌اید و گرفتن این پول زور، صحیح و منصفانه نیست؛ زیرا مگر انسان باید برای زنده ماندن خویش بهائی بدهد و این امر در هیچ دینی مرسوم نبوده و نیست (سُها، ۶۷۶).

در پاسخ به این اشکال می‌توان به فلسفه جزیه گرفتن اشاره نمود.

آنچه از کلام مرحوم علامه به دست می‌آید این است که:

اولاً: گرفتن جزیه به جهت ثروتمندشدن مسلمانان نیست که وسایل شهوترانی و عیش و نوش آنان فراهم شود و منجر به فسق و فجور مسلمین در جامعه شود، بلکه هدف، چیز دیگری است و آن هم این است که جلوی قدرت گرفتن دوباره کفار را بگیرد تا برای بار دیگر جرأت و فرصت عرض اندام کردن در برابر مسلمانان نداشته باشند و مانع زندگی آنان نشوند؛ لذا با این کار تعادل جامعه حفظ می‌شود؛ پس این جزیه گرفتن از آنان مطابق با عدالت و انصاف است.

ثانیاً: این تعیین و تشریع جزیه، نه تنها اجبار نیست، بلکه مرحوم علامه آن را راهی برای رفع و دفع اجبار و اکراه بر مسلمان شدن و نوعی آزادی‌دادن به وی برای نحوه تربیت و زندگی (اسلامی یا غیر اسلامی) می‌دانند؛ لذا فرد کافر مجبور نیست مسلمان شود؛ اما برای اینکه در کشور اسلامی زندگی کند و از امکانات آن بهره‌مند شود باید دو شرط را پذیرا باشد:

- معتقد به توحید باشد و به دارای یکی از سه کیش یهودیت، نصرانیت و مجوسیت باشد.
- تظاهربه مزاحمت با قوانین و حکومت اسلام ننماید.

ثالثاً: علامه این جزیه‌گرفتن را بهترین راه برای حفظ تعادل جامعه و حفظ پیمان کفار بر می‌شمرند.

رابعاً: این نوع عملکرد اسلام و جزیه‌گرفتن از مخالفین خود، به‌نحوی دلسوزی دین اسلام را نشان می‌دهد که با گرفتن این مقدار پول ناچیز به آنان اجازه زندگی در کنار دیگر مسلمانان را می‌دهد؛ در حالی که سیره کافران برعکس این بود.

خامساً: با توجه به صدر آیه ۲۹ سوره توبه که سه صفت کافران^۱ را بیان می‌کند، مراد از ذلت ایشان، خضوعشان است در برابر سنت اسلامی است که در برابر حکومت عادلانه جامعه سر تسلیم فرود آورند؛ لذا مانند سایر جوامع نمی‌توانند در برابر اسلام صف‌آرایی کرده، عقاید خرافی خویش را منتشر سازند و محیط جامعه را آلوده به شرک و فساد کنند، بلکه با دادن جزیه، متواضع خواهند ماند (اقتباس از طباطبایی، ۱۳۷۸: ۳۱۹/۹-۳۲۳).

سادساً: با توجه به فطری بودن مسئله جهاد و فلسفه تشریع آن:

- جزیه گرفتن برای جلوگیری از شرک و لوٹ است که جامعه را رو به انحطاط و زوال می‌برد.
- مسئله جهاد تنها در اسلام مطرح نیست، بلکه اگر چه کیفیت آن در آیه بیان نشده؛ اما قتال در تمامی ادیان نیز وجود داشته است؛ لذا با این توضیح جناب علامه، مبلغین مسیحی نمی‌توانند بر اسلام خرده بگیرند و مظلوم‌نمایی کنند و جریان را به نفع خویش پیش ببرند، بلکه با توجه به وجود این حکم در دین حضرت مسیح علیه السلام، این موضع‌گیری آنان در قبال حکم الهی جهاد، پسندیده نیست (اقتباس از طباطبایی، ۱۳۷۸: ۶۷۵/۴ و ۵۴۵/۱۴).

در این مقام به توضیح آیاتی می‌پردازیم که در نظر دکتر سُها، به خشونت تصریح داشت:

^۱ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ.

۱. و هنگامی که با کافران در میدان جنگ روبه‌رو شدید

گردنهایشان را بزنید (آیه ۴ سوره محمد).^۱

آنچه از بیان علامه، ذیل این آیه به دست می‌آید این است که گویا این آیه، یک نوع امتحان و آزمونی برای شناخت مؤمنان است که اگر دیدید مؤمنی در رویارویی با فرد کافری دستش نلرزد و با او به قتال پرداخت اوست که مؤمن واقعی است؛ نه آن کس که به جامعه انسانی خیانت می‌کند و به خیال خودش با نکشتن فرد کافر، ترحم به خرج داده است (اقتباس از طباطبایی، ۱۳۷۸: ۳۴۱/۱۸ و ۳۴۲).

۲. وقتی ماه‌های حرام پایان گرفت، مشرکان را هر جا یافتید به

قتل برسانید و آنها را اسیر سازید (توبه، ۵).^۲

این آیه در حقیقت عمومیت دارد؛ اما مربوط به زمانی است که با کفار اتمام حجت شد که چهار ماه مهلت دارند که یا مسلمان شده و از اعمال زشت خویش دست بردارند و یا کافر بمانند و کشته شوند؛ زیرا گفتیم که آنان اگر مهلت و فرصتی بیابند دگر بار، به اعمال زشت و ناپسند خویش ادامه می‌دهند و به آزار مسلمین مشغول خواهند شد؛ لذا آیه با این حکم، خواسته است، ریشه فساد و لوث را از زمین بکنند تا مؤمنان در آرامش کامل به سر ببرند. (اقتباس از طباطبایی، ۱۳۷۸: ۲۰۳/۹).

۱. فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ ...

۲. فَإِذَا أَسْلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ ...

نتیجه گیری

در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که در آن، مؤمنین را به کشتن دیگر انسان‌ها، فرمان می‌دهد که از آن آیات اصطلاحاً به آیات جهاد یاد می‌شود و این آیات سبب شده تا در ابتدای امر با نگاه ظاهرگرایانه، حس خشونت‌طلبی اسلام به ذهن آید؛ همان‌گونه که برخی اسلام‌ستیزان از جمله دکتر سُها، این مسئله را یادآور شده‌اند و از اسلام به‌عنوان دین خَشِن، یاد می‌کنند. مطرح شدن این مسئله توسط او، باعث شده است یک موج اسلام‌هراسی در جامعه امروزی به وجود بیاید تا جایی که احساسات انسان‌دوستانه را برانگیزد، که اسلام حق ندارد با چنین احکام و آموزه‌هایی، باعث ایجاد ناآرامی در جوامع شود و امنیت و حس آرامش حاکم بر دنیا را از جامعه انسانی بگیرد؛ لذا عنوان کردن این حس خشونت‌طلبی نسبت به اسلام، باعث انزجار عمومی از این دین شده است؛ اما این مسئله، تهمت و افترا بی‌بند نیست؛ زیرا این نگاه یک‌جانبه به آیات جهاد و در نظر نگرفتن آیات دیگر که در آنها از رحمانیت اسلام سخن به میان آمده است، نه تنها درست نیست، بلکه منصفانه هم نیست؛ لذا در این مقاله برای یافتن پاسخ درست به منبعی رجوع کرده‌ایم که دید چند جانبه‌ای را ملاک خویش قرار داده و طبق این ملاک، سخن به میان آورده و آن شخص، مرحوم علامه طباطبایی (ره) است که بزرگان و فحول اسلام، از ایشان به نیکی یاد می‌کنند و تفسیر المیزان را جزء بهترین و باارزش‌ترین تفاسیر معرفی می‌نمایند. ایشان هم این انگاره را به شدت مورد نقد قرار می‌دهند و آنچه از کلام ایشان به دست می‌آید، این است که اگر شخصی اسلام را به این اشکالات متهم سازد به جهت بی‌اطلاعی وی است. از فلسفه تشریع جهاد و حتی بالاتر از آن، اگر این سخن را کسی به میان آورد بر خلاف عقلا حرف زده است و گویا می‌توان گفت که فرد با این اتهام، ظاهر می‌سازد، چقدر بر روی

فطرتش آلودگی‌هایی نشسته که فطرت پاکش را خاموش ساخته است! زیرا علامه می‌فرمایند که مسئله جهاد، کاملاً فطری است و هر موجود زنده‌ای این را در وجدان و ضمیر خویش می‌یابد. در آخر به کلامی از علامه طباطبایی اشاره می‌کنیم که از آن می‌توان دریافت جنبه خشونت اسلام بر رحمانیت آن سبقت نمی‌گیرد. ایشان به آیه ۲۹ سوره فتح استشهاد می‌کنند و می‌فرمایند:

چون در این آیه که در مقام توصیف رسول خدا ﷺ و مؤمنان است، جمله «أَشْدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ» به «رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» مقید شده است؛ لذا کسی نمی‌تواند چنین توهّم کند که رسول خدا ﷺ و مسلمانان تندخویی‌شان بیشتر از رحمانیت آنان است، بلکه تعادل بین این دو عملکرد روانی، همچنان برقرار است و سیره آنان شدت با کافران و رحمانیت نسبت به مؤمنان است.

۱. قرآن کریم.
۲. ابن منظور، لسان العرب، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۶.
۳. اصفهانی، راغب، مفردات الفاظ قرآن.
۴. جوهری فارابی، اسماعیل بن حماد، الصّحاح (تاج اللغة و صحاح العربیة)، ۱۴۰۷.
۵. دهخدا، محمد، لغت‌نامه دهخدا، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۷.
۶. رشاد، علی اکبر، آسیب‌شناسی ادبیات معاصر با درنگی در باب خشونت و مدارا، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۷. زبیدی، تاج العروس.
۸. سید رضی، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم، انتشارات جام جوان، اول، ۱۳۸۰، خطبه ۳.
۹. سُها، نقد قرآن.
۱۰. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمدباقر همدانی، انتشارات اسلامی جامعه مدرّسین حوزه علمیه، قم، ۱۳۷۸.
۱۱. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، کتاب فروشی مرتضوی، تهران ۱۳۷۵.
۱۲. فراهیدی، لغت العین، ۱۴۲۴.
۱۳. فیومی، مصباح المنیر.
۱۴. میرخلیلی، سید محمود، خشونت و مجازات، کتاب نقد، ش ۱۴ و ۱۵، بهار و تابستان ۱۳۷۹.
۱۵. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، باب الجهاد، ۱۴۱۳ ق.

نقد دیدگاه دکتر سها درباره اختصاص هدایت به مؤمنان و عدم امکان هدایت کفار توسط پیامبر ﷺ

حسن خسروی^۱

دکتر وطن دوست^۲

چکیده

بحث از هدایت از مهم‌ترین مسائلی است که در قرآن کریم مورد توجه قرار گرفته است. هدایت مطابق آنچه که از آیات فهمیده می‌شود بر دو قسم هدایت تکوینی (که شامل تمام موجودات عالم هستی می‌شود) و تشریعی است که این هدایت فقط مخصوص انسان است. هدایت تشریعی برای همه انسان‌هایی است که خود را از آلودگی‌ها حفظ کرده، فطرت خود را پاک و سالم نگه داشته‌اند.

دو دسته آیات درباره هدایت وجود دارد و در ظاهر نوعی دوگانگی بین آیات دیده می‌شود. دکتر سها با مستند قرار دادن بخشی از آیات مدعی اختصاص هدایت به مؤمنین و متقین است. این مقاله در صدد حل این دوگانگی ظاهری میان آیات هدایت و رد دیدگاه دکتر سها است.

استاد جوادی آملی می‌فرماید: هدایت برای همه انسان‌هایی است که باطنشان را از آلودگی‌ها حفظ کنند؛ لذا هدایت اختصاص به مؤمنان ندارد بلکه امکان هدایت کفار نیز وجود دارد.

واژگان کلیدی: هدایت، مؤمنان، کفار، دکتر سها

^۱. دانش‌پژوه سطح ۳ و ۲ مدرسه علمیه عالی نواب.

^۲. عضو هیأت علمی گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد.

مقدمه:

در این پژوهش، به بررسی مسئله هدایت در قرآن کریم خواهیم پرداخت و دیدگاه جناب دکتر سها را که معتقد است، هدایت در اسلام، مختص به کافران است نقد خواهیم کرد.

آیین اسلام به عنوان آخرین و کامل‌ترین مکتب الهی، به دنبال ارائه راهی است که به فرجام نیک و سعادت انسان‌ها منتهی شود. قرآن کریم در آیات بسیاری، خود را کتاب هدایت معرفی می‌کند و بیان می‌دارد که ارائه‌کننده بهترین اسلوب و روش‌ها برای سعادت انسان است. با عنایت به شبهاتی که در زمینه هدایت، مطرح شده است و تاکنون پژوهشی منسجم، جهت پاسخ به اشکالات وارده در این زمینه صورت نگرفته، لازم و ضروری است تا به این اشکالات پرداخته، نقصان و ضعف آن را نشان دهیم.

شیوه کار نگارنده، به این صورت است که ابتدا سخنان دکتر سها را به صورت مستند نقل نموده، سپس به نقد این سخنان و بیان دیدگاه درست، در این رابطه، پرداخته است.

سؤالاتی که در این پژوهش به آن پرداخته خواهد شد، عبارتند از:

الف: دیدگاه دکتر سها پیرامون مسئله هدایت در قرآن چیست؟

ب: هدایت در قرآن، بر چند قسم است؟

ج: دیدگاه استاد جوادی آملی در این باره چیست؟

دستآورد این پژوهش، آن است که آن‌گونه که مستشکل، ادعا دارد هدایت اختصاص به مؤمنین و متقین ندارد؛ بلکه هدایت در قرآن، امری فراگیر و برای همه انسان‌ها است.

۱. دیدگاه سه‌بار هدايت در قرآن

او ادعا دارد قرآن، فقط برای هدايت مؤمنان است و برای اثبات دیدگاهش به آیاتی از قرآن تمسک می‌کند و می‌گوید:

در سوره نمل آمده است: "إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى وَلَا تَسْمَعُ الصَّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ مَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمْيِ عَنْ ضَلَالَتِهِمْ إِنْ تُسْمِعُ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ" (نمل/ ۸۰ و ۸۱)؛ البته تو مردگان را شنوا نمی‌گردانی و این‌ها را به کران چون پشت بگردانند نمی‌توانی بشنوانی هدايت‌گر کوران از گمراهی‌شان نیستی. تو نمی‌توانی بشنوانی مگر کسانی را که به آیات ما ایمان آورده‌اند و مسلمانند.

همچنین در سوره یاسین آمده است: "إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمَنَ الْغَيْبَ قَبْشِرُهُ بِمَغْفِرَةٍ وَأَجْرٍ كَرِيمٍ" (یس/ ۱۱)؛ بیم دادن تو (دعوت به ایمان) تنها کسی را سودمند است که کتاب حق را پیروی کند و از (خدای) رحمان در نهان بترسد، به آمرزش و پاداشی پرازش مژده بده.

او می‌گوید:

در این آیات کافران، مرده، کور و کرم‌خوار شده‌اند و گفته شده که تو (محمد) نمی‌توانی قرآن را به آنان بفهمانی و فقط مؤمنین‌اند که قرآن را می‌فهمند؛ در حالی که کسی که

ایمان ندارد محتاج هدایت است و قبول آیات توسط مؤمنان، امری طبیعی است. مؤمنین که خود می شنوند؛ شنوندن و فهماندن قرآن به اهل شک و کفر اهمیت دارد.

در ادامه می نویسد:

بر اساس آیات فوق مجازات کافران به خاطر بی ایمانی ظالمانه است چون خداوند نتوانسته است آیاتی نازل کند که آنان بفهمند و قبول کنند. به عبارت دیگر کافران بی تفصیر اند و گناهی بر آنان نیست لذا عذاب آنان ظلمی فاحش است (سها، ۱۳۹۳: ۳۰۴).

۲. بیان دیدگاه اسلام پیرامون هدایت

قبل از تحلیل آیات مورد استناد و نقد دیدگاه دکتر سها، لازم است مطالبی پیرامون هدایت بیان کنیم.

۲-۱. واژه شناسی هدایت

۲-۱-۱. معنای هدایت در لغت

در معنای این واژه در بین لغویون اختلاف وجود دارد. راغب، هدایت را به معنای راهنمایی کردن با لطف و محبت می داند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۴: ۸۳۵) ابی هلال عسکری اضافه می کند که هدایت، تنها نشان دادن راه نیست؛ بلکه به هدف و مقصد رساندن است و اگر فقط راه را نشان دهد ارشاد است (عسکری، ۱۴۲۱: ۴/۴۵).

برخی، هدایت را به معنای ارشاد و راهنمایی کردن می‌گیرند (فراهیدی، ۱، ۲، ۷۸، ۴۱۰) و برخی دیگر می‌گویند:

ریشه این واژه به دو معناست. اول، جلو رفتن برای رهبری (پیش‌آهنگ شدن) و دوم، فرستادن (هدیه) از روی مهربانی (ابن فارس، ۱۴۲۲: ۴۳/۶). مصطفوی معتقد است:

هدایت به معنای بیان کردن راه صحیح و توانایی برای رسیدن به راه راست است (مصطفوی، ۱۳۷۹: ۲۴۸/۱۱).

از جمع بندی کلام لغویون، این امر برداشت می‌شود که راهنمایی کردن و نشان دادن راه، معنای اصلی واژه هدایت است و این معنا همه معانی‌ای را که لغویون از واژه هدایت بیان کرده‌اند؛ دربرمی‌گیرد.

۲-۱-۲. معنای هدایت در اصطلاح

هدایت در اصطلاح، یعنی به حرکت در آوردن موجودات از قوه به فعل، از نقص به کمال، از باطل به سوی حق و از ظلمت به نور.

علامه طباطبایی (ره) می‌فرماید:

هدایت عبارت است از نوعی رساندن که یا شامل رساندن به خود مقصد و مطلوب است و یا رساندن به طریقی است که در نهایت به مطلوب منتهی می‌گردد؛ لذا هم نبی و هم امام هادی‌اند و هدایت‌گر؛ چراکه نبی ارائه طریقی می‌کند و امام علاوه بر ارائه طریقی، انسان را به مطلوب می‌رساند (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۳۵/۱).

قرآن کریم نیز هادی و هدایت‌گر است، آنجا که می‌فرماید:

"إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ" (اسراء/۹).

هدایت، مانند نور و غذا از احتیاجات بشر، بلکه به معنای عام، هر موجودی بدان محتاج است و بدون هدایت، انسان مانند مسافری است که فقط در حرکت است، بدون آن که راه را بشناسد.

۳. اقسام هدایت

خداوند که آفریننده هر موجودی است به هر موجودی بعد از اتمام آفرینش، هدایتی را افزوده می‌کند که به وسیله آن به مقاصد خود برسد. هدایت خداوند نسبت به مخلوقات، شامل دو نوع هدایت تکوینی و تشریعی است.

۳-۱. هدایت تکوینی

هدایت تکوینی، عبارت است از راهنمایی تمام مخلوقات به سوی کمال‌شان. این هدایت، از راه فراهم شدن قابلیت‌ها و زمینه‌های تکامل هر موجودی به تناسب حالش صورت می‌گیرد. تمام پدیده‌های دنیا به نوعی، از این هدایت بهره‌مند هستند و راهی را که خداوند برای‌شان انتخاب کرده است، می‌پیمایند؛ مانند این که زمین در یک مدار معین و سرعت ثابت به دور خورشید می‌گردد. انسان نیز که جزئی از همین جهان آفرینش است بخشی از وجودش در قلمرو این هدایت قرار می‌گیرد؛ لذا این هدایت، یک هدایت عمومی است که همه مخلوقات را در بر می‌گیرد.

قرآن کریم در این باره می‌فرماید: "قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى" (طه/۵۰)؛ پروردگار ما کسی است که به هر موجودی آفرینش و بهره او را آن‌گونه که سزاوارش بود به وی اعطا کرده، سپس هدایت نمود.

طبق این آیه شریفه، هرگونه آفرینشی در طبیعت همراه با هدایت بوده و همه موجودات از راه خاصی به هدف خاصی هدایت می‌شوند و هیچ آفرینشی، جامد، راکد و بدون حرکت نیست.

۳-۱-۱. هدایت تکوینی غریزی:

هدایت غریزی میان انسان و حیوانات مشترک است. این واژه، درباره حیوانات، بیشتر به کار برده می‌شود درباره انسان از واژه هدایت غریزی، کمتر استفاده می‌شود. درباره استعمال این واژه در مورد حیوانات، همین مقدار معلوم است که آنان از ویژگی‌های مخصوص درونی برخوردار هستند که راهنمای زندگی آنان است؛ مانند تمایل بچه حیوانات به پستان مادر که بر اساس غریزه است یا مورچه‌ها که به جمع‌آوری دانه، برای زمستان مشغول می‌شوند. قرآن کریم درباره زنبور عسل می‌فرماید: "وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ" (نحل/۶۸)؛ و پروردگارت به زنبور عسل الهام کرد که از کوه‌ها و درختان و آنچه که مردم برمی‌افرازند برای خود خانه‌هایی برگزینند.

هدایت غریزی در انسان‌ها، این‌گونه است که انسان‌ها بسیاری از مسائل را در طول زندگی به حکم غریزه، درک می‌کنند و بدان عمل می‌کنند؛ بدون اینکه نیازی به آموزش داشته باشند؛ مانند این که هرگاه تشنه شوند به دنبال آب

می‌روند یا هر گاه گرسنه شوند به دنبال غذا می‌روند و امثال این موارد که به حکم غریزه است. واژه غریزه در انسان مربوط به امور مادی و شهوانی است به خلاف فطرت که مربوط به امور انسانی و متعالی است.

۳-۱-۲. هدایت تکوینی فطری

فطرت در لغت به معنای آفرینش، ایجاد و خلقت است. صاحب‌العین، در معنای فطرت می‌گوید

"فطر الله الخلق خلقهم"؛ یعنی فطرت را به معنای خلقت و آفرینش می‌داند.

این لغت در قرآن کریم نیز به همین معنا به کار برده شده است. "فطرت الله التي فطر الناس عليها"؛ این سرشت الهی است که خداوند انسان‌ها را بر آن آفریده است.

قرآن کریم در جایی دیگر می‌فرماید: "إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ" (انعام/۷۹)؛ من روی خود را به سوی کسی متوجه کردم که آسمان‌ها و زمین را آفرید.

بدون شک یکی از راه‌های هدایت انسان به سوی خداوند، راه فطرت است. بدین معنا که در فطرت و سرشت همه انسان‌ها تمایل و کشش به حق تعالی وجود دارد؛ همچنان که آیات مذکور نیز بیان می‌دارد که خداوند انسان‌ها را بر اساس فطرت خداجو آفریده است. انسان بر اساس همین فطرت درک می‌کند که عدالت زیاست و دروغ و ظلم قبیح است؛ اعم از اینکه این انسان مؤمن باشد، مسلمان باشد، یا کافر عالم باشد یا جاهل.

کسانی که فطرتشان را پاک و سالم نگه دارند و آلوده به گناه و معاصی نکنند، قرآن کریم که سرتاسر کلام حق است در جانشان می‌نشیند و شخص پذیرای قرآن شده و مورد هدایت قرار می‌گیرد. اما کسانی که فطرتشان مرده است و ندایی از درون ندارند و با ارتکاب ظلم و معاصی، فطرت پاکشان را نابود کرده‌اند؛ این‌ها قطعاً پذیرای کلام حق نخواهند بود.

باران که در لطافت طبعش خلاف نیست

در باغ لاله روید و در شوره زار، خس

۳-۲. هدایت تشریعی

با توجه به این مطلب که انسان، برترین مخلوقات عالم است و جایگاه ویژه‌ای در نظام آفرینش دارد؛ هدایت تکوینی برای او مانند سایر مخلوقات کافی نیست. لذا خداوند هدایت مخصوصی را برای انسان در نظر گرفته است و از آن به هدایت تشریعی تعبیر نموده است. هدایت تشریعی عبارت است از اعتقادات صحیح و اعمال صالح که خداوند متعال از آن‌ها به امر و نهی تعبیر کرده و برای عاملین، وعده پاداش داده و به آنان که از این اعتقادات روی گردان شده‌اند وعده عقاب داده است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۳۴۶/۷).

خداوند این قوانین را (امر به فضائل و نهی از رذائل) از طریق فرستادن پیامبران در اختیار انسان‌ها قرار داده و حجت را بر آنان تمام نموده است. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: "وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا" (اسراء/۱۵)؛ ما هرگز قومی را مجازات نخواهیم کرد مگر آنکه پیامبری فرستاده باشیم تا وظایف‌شان را بیان کرده باشد. قرآن کریم، فلسفه و هدف از فرستادن

انبیا را آزادی انسان‌ها از اسارت‌های نفس بیان می‌کند. اصولاً پیامبران الهی آمدند تا انسان‌ها را از انواع بردگی‌ها نجات دهند و آزاد کنند و آنان را به راه هدایت و عبودیت خداوند متعال دعوت کنند. هدایت تشریعی توسط پیامبران الهی و جانشینان آنان به مردم رسیده است و کتب آسمانی و عقل نیز در این راستا نقش تکمیل‌کننده را داشته‌اند. دیگر این که، از قرآن کریم استفاده می‌شود که برای هر قومی و امتی، پیامبری از جانب خداوند، جهت هدایت آنان فرستاده شده است که آخرین پیامبر از سلسله انبیا، پیامبر بزرگ اسلام ﷺ است.

۴. نقد دیدگاه دکتر سه‌ا

ایشان در رابطه با بیان دیدگاه اسلام درباره هدایت، به دو یا سه آیه استناد می‌کند؛ در حالی که روش درست و صحیح برای به دست آوردن دیدگاه اسلام درباره هدایت، این است که تمام آیاتی را که پیرامون این بحث است، جمع آوری کنیم و بعد از یک تحلیل دقیق، نظر اسلام را به دست آوریم. آیات در مورد هدایت بر دو نوع است: نوع اول را می‌توان هدایت از کفر به اسلام نامید و نوع دوم، هدایتی خاص و مستمر است که می‌بایست همواره، همراه و ملازم انسان مسلمان باشد و آن، هدایت در استمرار و تداوم بر انجام عبادت خداوند، به دور از هرگونه شرک و گمراهی و انجام کارهای خیر، و از جانب دیگر، ثبات قدم در دوری از کارهای شر، شهوات و شبهات است.

توضیح اینکه، انسان مؤمن و مسلمان در طول زندگی، قطعاً با موانعی روبرو خواهد شد که ممکن است در مسیر بندگی وی، خلل ایجاد نماید. برای مثال، می‌توان به موانعی از قبیل افتادن در کلیه انحرافات عقیدتی، مانند شرک،

کفر، الحاد، بی دینی و تمایل به دیگر مکاتب اشاره کرد. همچنین، انسان مسلمان به طور قطع از جانب نفس و شیطان، همواره به سوی پلیدی‌ها و انحرافات اخلاقی دعوت می‌گردد. انحرافات از قبیل دروغ‌گویی، غیبت، تهمت، دروغ و... ممکن است یک مسلمان را به خود مشغول دارد به گونه‌ای که قسمتی از رفتار و شخصیت وی را تشکیل دهد. زندگی انسان مسلمان، صحنه مبارزه با نفس، شیطان و کلیه عوامل درونی و بیرونی برای منحرف کردن انسان از مسیر بندگی است. پس برای ثبات قدم در راه بندگی، می‌بایست تلاش کرد و از خداوند هدایت مستمر خواست. هدایتی که همیشه همراه انسان باشد و مانع از ورود در وادی شبهات و شهوات گردد. از این روست که مسلمانان همه روزه حداقل ۱۷ بار، این آیه شریفه را در نمازهایشان قرائت می‌کنند که: "هَدَانَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ" (حمد، ۵)؛ ما را به راه راست هدایت کن.

فخر رازی بیان می‌کند که انسان در طول حیاتش در انجام کارها دچار افراط و تفریط می‌گردد؛ با این حال، انسان مؤمن باید از خداوند بخواهد که همواره او را در مسیری میانه که از هرگونه افراط و تفریط به دور باشد؛ قرار دهد و این همان، هدایت مستمر الهی است (فخر رازی، ۱۴۱۵: ۲۱۸/۱). قرآن می‌تواند مسلمان را در مقابل شهوات یاری نماید و در هر زمانی که وسوسه‌های شیطان به وی هجوم آورد، وی را هدایت نماید و یکی از عواملی است که می‌تواند مسلمان را در مسیر هدایت مستمر و همیشگی قرار دهد. از این جهت است که خداوند در جای جای قرآن، این کتاب را هدایتی برای مؤمنان و متقیان می‌داند.

"ذلک الكتاب لا ریب فیه هدی للمتقین" (بقره/۲)؛ (در وحی بودن و حقانیت) این کتاب هیچ شکی نیست، راهنمای پرهیزگاران است.

اما باز می‌گردیم به آیاتی که ایشان ذکر کرده‌اند. ایشان با توجه به آیات ۸۰ و ۸۱ سوره نمل و آیه ۱۱ سوره یس، نتیجه می‌گیرند که قرآن فقط برای مؤمنین مایه هدایت است؛ در حالی که قرآن کسانی را که مسلمان نیستند و آیات قرآن به آنان می‌رسد؛ به دو گروه تقسیم می‌کند. اولاً مطابق آیه ۱۷۹ سوره اعراف و ۲۱ سوره انفال، کسانی هستند که در ظاهر، آیات قرآن را می‌شنوند لکن در شنیده‌ها تأمل و تدبر نمی‌کنند و در نتیجه به حقیقت و مقصود آن نمی‌رسند. اما مطابق آیات ۳۵ و ۳۶ سوره انعام، گروهی دیگر نیز هستند که اگر آیات حق به آنان برسد به آن گوش فرا می‌دهند و حقیقت را درک می‌کنند در آیات تأمل و تدبر می‌کنند و از آن پیروی می‌کنند؛ لذا همه کافران را نمی‌توان یک جور دانست و همه را کور و کر قلمداد کرد. بلکه از میان آنان افرادی هستند که اگر آیات حق را بشنوند و آیات به آنان برسد از آن تبعیت کرده، مسلمان می‌شوند.

در قرآن کریم، برای هدایت دو دسته آیات وجود دارد. دسته‌ای از آیات، هدایت را مختص به مؤمنین، محسنین، متقین و مسلمین می‌دانند و دسته دیگر از آیات، هدایت را برای همه انسان‌ها مطرح می‌کنند و می‌فرمایند رسالت پیامبر اسلام، رسالتی جهان شمول است و ایشان برای هدایت تمام انسان‌ها آمده‌اند؛ نه فقط برای یک قوم خاص، مانند اعراب یا فقط مؤمنان. دکتر سها برای اثبات ادعای خود، تنها دسته اول از آیات را می‌آورد و از توجه به دسته دوم آیات، غافل است. در واقع، این دیدگاه، مبتنی بر یک مقدمه ناقص است. از جمله آیاتی که دال بر هدایت همگانی و جهان شمول می‌باشد، آیه اول سوره ابراهیم است. قرآن کریم در این آیه می‌فرماید: "كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ" (ابراهیم/۱)؛ این کتابی است که بر تو نازل کردیم تا مردم را از

تاریکی‌های شرک، ظلم و جهل به سوی روشنائی ایمان و آگاهی، به خواست پروردگارشان بیرون آوری و هدایت کنی به سوی راه خداوند توانا و ستوده. مطابق این آیه، فلسفه نزول کتب آسمانی و بعثت انبیا، نجات همه انسان‌ها و همه بشریت از ظلمت‌های کفر، جهل و تفرقه، به نور ایمان، علم و وحدت است؛ یعنی این کتاب رهبری همه انسان‌ها را بر عهده دارد. از جمله آیاتی که دال بر هدایت همگانی و عمومی قرآن کریم و پیامبر گرامی اسلام است؛ آیه ۲۸ سوره سبأ و آیه اول سوره فرقان می‌باشد. آیت الله جوادی آملی برای حل دوگانگی در آیات، سه نظریه را مطرح می‌کند؛

اول، عده‌ای از مفسران، نظیر امین الاسلام طبرسی می‌گویند:

هدایت قرآن، همگانی است ولی انسان‌ها دو دسته‌اند؛ یک دسته دعوت قرآن را می‌پذیرند و از آن بهره‌مند می‌شوند و یک عده آن را نشنیده می‌گیرند.

دو، منظر علامه طباطبایی است که می‌گوید:

هدایت الهی دو نوع است: هدایت تکوینی، که همگانی است و همه از آن بهره‌مند می‌برند و هدایت تشریعی، که مختص کسانی است که فطرت خود را از اعوجاج حفظ می‌کنند و عده‌ای فطرت حق جو و خداطلب خود را از بین می‌برند و بی‌بهره از هدایت قرآن می‌شوند.

سوم، نظر خود آیت الله جوادی آملی است که می‌نویسد:

هر دو نظریه قبلی، مبتنی بر پذیرش تعارض میان آیات است؛ در حالی که هر دو دسته آیات، یک حقیقت را بیان می‌کند و تعارضی بین آنان وجود ندارد. هدایت قرآن برای کسانی است که فطرت، جان سالم، پاک و زنده است و کسانی که فکرشان مرده است از هدایت قرآن بیرون هستند. در واقع کسانی که فطرت آن‌ها مرده است، انسان نیستند؛ بلکه شبیه حیوان و حتی کمتر و گمراه‌ترند، پس با تعامل معلوم می‌شود که ناس، همان متقین و متقین همان، ناسو دیگران در حکم چهارپایان یا فروتر از آنان هستند (جوادی، ۱۳۷۹: ۱۴۰/۲).

نتیجه‌گیری

هدایت قرآنی، شامل همه انسان‌هایی است که پاک‌سرشت و پاک‌طینت‌اند و آن‌گونه که دکتر سها ایراد وارد کرده است، این هدایت به گروهی خاص تعلق ندارد. حاصل آنکه، خداوند هدایت تشریعی خود را از هیچ‌کسی دریغ نکرده است. این، انسان است که از اسباب کمال بهره می‌گیرد و خود را به اوج انسانیت می‌رساند یا اینکه سقوط کرده و در نهایت بی‌ارزشی قرار می‌گیرد. خداوند متعال، تکویناً همه انسان‌ها را پاک و بر اساس فطرت خداجو، خلق نموده است. بر این اساس، هر فردی که این فطرت پاک را حفظ کند و از آلودگی‌ها و معاصی دور باشد، از هدایت قرآن و پیامبر بهره‌مند می‌شود.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. دکتر سها، کتاب الکترونیکی نقد قرآن، ویرایش دوم، ۱۳۹۳.
۳. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم (تفسیر قرآن)، ج ۲، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۹.
۴. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمد باقر موسوی، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسين، ۱۳۹۳.
۵. عسکری، ابی هلال، معجم فروق اللغویه، قم، موسسه نشر السلامی، ۱۴۱۲.
۶. اصفهانی، راغب، المفردات فی غریب القرآن، ج ۳، ترجمه غلام رضا خسروی، تهران، ۱۳۷۵.
۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، ج ۳، انتشارات اسوه، ۱۴۱۴.
۸. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن، فرهنگ اصطلاحات معاصر، قم، دارالتقلین، ۱۳۷۹.
۹. ابن فارس، احمد، معجم مقایس اللغة، قم، موسسه نشر السلامی، ۱۴۱۲.
۱۰. فخر رازی، محمد بن عمر، تفسیر الکبیر، چاپ اول، دارالاحیاء التراث بیروت، ۱۴۱۵.

نگرشی تحلیلی به برهان فطرت و برهان نفس‌شناسی

علیرضا رجبی
خفاجه

چکیده

از مهم‌ترین براهین بر اثبات وجود خداوند متعال، دو برهان «فطرت» و «نفس‌شناسی» است؛ اما مهم‌ترین مسئله حول این دو برهان این است که ماهیت هر کدام از نفس و فطرت و تفاوت‌ها و شباهت‌های میانشان چیست؟ لذا در این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی، به بررسی این مسئله پرداخته‌ایم تا ماهیت هر یک روشن شود. بر این اساس بعد از بیان مباحث مقدماتی مورد نیاز، به جایگاه هر کدام در وجود انسان اشاره نموده‌ایم؛ همچنین به تقریر برهان‌ها پرداخته‌ایم و در نهایت به شباهت‌ها و تمایزهای این دو برهان در بحث اثبات حق متعال پرداخته‌ایم.

کلید واژه‌ها: فطرت، نفس، براهین خداشناسی

^۱. دانش‌پژوه سطح ۲ و ۳ مدرسه علمیه عالی نواب

^۲. دانش‌پژوه سطح ۴ مدرسه علمیه عالی نواب

مقدمه

در طول تاریخ، نزد فلاسفه و متکلمین برای اثبات خداوند متعال، براهین مختلفی اقامه شده است. دو تا از اصلی‌ترین این براهین، یکی برهان فطرت و دیگری برهان نفس‌شناسی است.

حول این دو برهان در کتب کلامی و فلسفی، از جمله کتاب تبیین براهین اثبات خدا و تفسیر المیزان و یا کتاب اسفار اربعه و شواهد الربوبیه و ... سخنان فراوانی مطرح شده است؛ ولی این دو برهان در مقام مقایسه با یکدیگر کمتر مورد توجه قرار گرفته است و مرز دقیقی بین فطرت و نفس وجود ندارد که هر کدام از این دو در وجود انسان چه جایگاه و چه نقشی دارد؟ و چگونه برای اثبات خداوند متعال به این دو استناد می‌شود؟ لذا ضروری است که به‌طور ویژه، هرکدام را مورد بررسی قرار بدهیم و کارکرد هر کدام را در وجود انسان مشخص کنیم. نگارنده در این نوشتار با روش کتابخانه‌ای به حل این مسئله می‌پردازد.

اصلی‌ترین پرسشی که در این نوشتار به آن پرداخته می‌شود، این است که چه تفاوت و چه شباهت‌هایی میان این دو برهان وجود دارد؟ آنچه در ابتدا در مقام پاسخ به این پرسش‌ها به نظر می‌رسد، این است که مراد از فطرت، همان نوع خاص آفرینش انسان است که فطرتاً خداشناس آفریده شده است و مراد از نفس، بعد دیگری از آفرینش او است که خاستگاه تمایلات انسان است.

اما یافته‌ها و نتایج نگارنده در این پژوهش به صورت فشرده، این است که از جهتی نفس، اعم از فطرت است؛ به این معنا که فطرت مربوط به یکی از مراتب نفس می‌شود و آن نفس انسانی است و از طرفی دیگر نگاه ما به فطرت از جهت گرایش‌هایی است که به سمت ارزش‌ها دارد؛ بر خلاف نفس که از

این جهت به آن نگاه نمی‌شود، بلکه ما در این برهان، از طریق شناخت کمالات نفس به کمالات خداوند پی می‌بریم.

ساختار کلی پژوهش به این نحو است که ابتدا هر کدام از فطرت و نفس در لغت و اصطلاح بررسی می‌شود و بعد جایگاه هر کدام از این دو در وجود انسان و سپس چگونگی دلالت هر کدام بر وجود خداوند، مورد بررسی قرار می‌گیرد و در پایان نیز به بیان تفاوتها و شباهت‌های هر کدام پرداخته می‌شود.

مفهوم‌شناسی

۱-۱. مفهوم لغوی نفس

اهل لغت برای واژه نفس، معانی مختلفی ذکر کردند که به برخی از آنها اشاره می‌شود. برخی گفته‌اند که نفس به معنای ذات است (قرشی، ۱۳۷۱: ۹۴). در کتاب لسان العرب، نفس به روح معنا شده است و قولی از ابوبکر بن انباری که از لغوین است ذکر شده است که نفس و روح، یک چیز هستند و فرق بین آن دو این است که نفس، مؤنث و روح، مذکر است؛ البته در این کتاب هم یکی از معانی نفس، ذات شیء مطرح شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۳۵). همچنین، در کتاب مفردات راغب هم از معنای نفس، تعبیر به جان و روح شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۱۹).

۲-۱. مفهوم اصطلاحی نفس

نفس در اصطلاح فلاسفه و متکلمین، متناسب با نیازهای علمی آنان کاربردهای متفاوتی دارد؛ لذا تعاریف متفاوتی بیان شده است که نگارنده به دو تعریف از میان آن تعاریف، اشاره می‌کند.

۱-۲-۱. تعریف ابن سینا

ابن سینا پس از بیان مقدماتی، نفس را این‌گونه تعریف کرده است:
کل ما یكون مبدءاً لصدور افعال لیست علی وتيرة واحدة عادمة للإرادة، فاناً نسمة نفساً؛ هر آنچه که مبدأ برای صادر شدن افعال است؛ در صورتی که به صورت یکنواخت و بدون اراده، نباشد ما آن را نفس می‌نامیم.
برای درک کلام ابن سینا باید به تقسیم زیر توجه شود:

فاعل‌های جسمانی:

دارای افعال یکنواخت است: این یا با اراده است و یا بدون اراده.
دارای افعال یکنواخت نیست: این هم یا با اراده است و یا بدون اراده.
با توجه به تقسیم‌بندی فوق، فاعل افعال با اراده و یکنواخت، نفس فلکی است و فاعل افعال با اراده و غیر یکنواخت، نفس انسان و حیوان. فاعل افعال بی‌اراده و غیر یکنواخت، نفس نباتی و اگر فاعل بی‌اراده باشد و دارای افعال یکنواخت؛ مثل سنگ و چوب، دیگر به صورت نوعیه آن نفس گفته نمی‌شود.
پس «مبدءاً»، یعنی فاعل و «وتيرة واحد»، یعنی یکنواخت و کلمه «عادمة»، حال است؛ در نتیجه نفس، عبارت است از هر چه که مبدأ افعالی است که

یکنواخت و بی‌اراده نیستند و همین که غیر یکنواخت یا با اراده باشد، نفس است (معلمی، ۱۳۹۶: ۳۲).

۲-۲-۱. تعریف علامه طباطبایی

اما در میان متأخرین، علامه طباطبایی (ره) نفس را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «النفس هی الجوهر المجرد عن الماده ذاتاً و المتعلق بها فعلاً؛ یعنی نفس جوهری است که ذاتاً مجرد از ماده است؛ ولی در مقام فعل، به ماده تعلق دارد (طباطبایی، ۱۳۴۹: ۷۶).

فیلسوفان در تعریف جوهر می‌فرمایند:

ماهیتی است که وقتی تحقق می‌یابد یا اصلاً در موضوع قرار نمی‌گیرد و یا در موضوعی قرار می‌گیرد که به آن نیازمند است. با چنین قیدی، تنها عرض بودن نفس نفی می‌شود؛ ولی درباره اینکه جوهر حالّ در محل باشد یا نباشد، حرفی نمی‌زند و ساکت است.

و همچنین با قید مجرد ذاتی، همه مجردات در تعریف قرار می‌گیرند؛ ولی با قید تعلق آن به ماده در مقام فعل، مجردات دیگر را خارج می‌کند؛ چه عقلی باشند و چه مثالی و تنها نفس می‌ماند. نکته دیگر اینکه، با این قید، حال‌بودن نفس در محل هم نفی می‌شود؛ زیرا بنابر نظریه تجرد نفس هر چند نفس با بدن مرتبط است؛ ولی بدن برای نفس نه موضوع است و نه محل (یوسفی، ۱۳۹۵: ۳۳).

تعاریف دیگری نیز از نفس وجود دارد؛ ولی به دلیل طولانی نشدن مطلب از بیان آن صرف نظر می‌شود.^۱

۱-۳. مفهوم لغوی فطرت

فطرت در میان اهل لغت به معانی مختلفی به کار رفته است. البته که بازگشت همه معانی به نحوی به یک معنا است. واژه فطرت در بعضی از استعمالاتش به معنای شکافتن و یا شکافتن از طول و گاهی به معنای خلق کردن آمده است؛ مانند آیه شریفه قرآن کریم، «الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ». (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۷۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۴۰).

نکته دیگر اینکه، برخی از اهل لغت تصریح کرده‌اند که در معنای «فَطَرَ»، مفهوم «بی سابقه بودن» نهفته شده است و برای اثبات درستی این ادعای خود، سخن ابن عباس را به عنوان شاهد ذکر می‌کنند، که گفته است:

من معنای فاطر را نمی‌دانستم تا اینکه دو عرب بادیه‌نشین مرا برای داوری در مورد چاهی فراخواندند، پس یکی از آنها گفت: «أنا فطرتها أي ابتدعْتُ حفرها» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۳۲).

ابن اثیر در کتاب النهایه می‌گوید:

«الفطر: الإبداع و الإختراع»

و بعد می‌گوید:

^۱ تعریف ارسطو، کتاب نفس و روح در فلسفه اسلامی و آیات و روایات، حسن معلمی، ص ۲۶. تعریف افلاطون، کتاب رابطه نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا و کتاب و سنت، محمد تقی یوسفی، ص ۲۹.

فطرت یک نوع خاصی از آفرینش است (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۴۵۷).
در زبان عرب به نخستین شیر حیوانی که تازه زاییده است، فُطْرَة
می‌گویند و در فارسی آن را آغوز می‌نامند و این خود شاهی بر
مفهوم «اولیه‌بودن» است (ابوترابی، ۱۳۹۷: ۴۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۵).

۴-۱. مفهوم اصطلاحی فطرت

فطرتی که در قرآن به کار رفته است، غیر از فطریات و امور فطری است که
در علم منطق و فلسفه بحث می‌شود. همچنین فطرت که آفرینی خاص
است، غیر از طبیعت و غریزه است؛ چراکه طبیعت به همه موجودات جامد و
موجودات نامی که روح حیوانی ندارند مربوط می‌شود و غریزه، مربوط به بعد
حیوانیت می‌شود، چه حیوانات و چه بعد حیوانی انسان.
فطرت از سنخ وجود است نه از سنخ ماهیت؛ لذا چون ماهیت ندارد،
تعریف ماهوی هم ندارد؛ بلکه تعریفی که بیان می‌شود شرح اسمی است. با
توجه به این نکته، فطرت، همان بینش شهودی انسان و گرایش آگاهانه به
خداوند است و نحوه خاصی از خلقت است که انسان آن‌گونه سرشته شده
است و همان فصل اخیر انسان است.

همه این عنوان‌ها از حیث مفهوم فرق می‌کنند ولی از حیث مصداق یکی
هستند؛ به‌گونه‌ای که مادامی که انسانیت انسان محفوظ باشد، هم آن بینش
شهودی و هم گرایش آگاهانه محفوظ می‌ماند به دلیل اینکه هویت انسانی انسان
به سیرت انسانی او بستگی دارد نه به صورت انسانی او؛

لذا امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود:

«فالصورة صورة انسان و القلب قلب حيوان لا يعرف باب الهدى فيتبعه و با باب العمى فيصد عنه فذا لك ميث الأحياء» (شريف الرضى، ٤٠٠: ١١٩)؛
یعنی چهره او، چهره انسان است و قلبش، قلب حیوان، راه هدایت را نمی‌شناسد که از آن پیروی کند و به راه خطا پی نبرده تا آن را مسدود سازد. پس او مرده‌ای است در میان زندگان.

این نکته را هم باید گفت که فطرت، قابل زوال نیست، ولی دچار ضعف و ستر می‌شود و اگر فطرت کسی مستور شد مصداق سخن امام خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۷۹).

جایگاه نفس و فطرت در انسان

۱-۱. جایگاه نفس در وجود انسان

با توجه به مفهوم و ماهیت نفس معلوم می‌شود که نفس، مربوط به بعد غیر مادی انسان است و فلاسفه آن را مفهومی بسیط می‌دانند که با وجود این بساطت و وحدت دارای مجموعه‌ای از توانایی‌ها است که به قوای نفس از آن تعبیر شده است و این قوای متعدد برای نفس با بساطت آن منافاتی ندارد؛ به دلیل اینکه این قوای متعدد از مراتب مختلف نفس بسیط آدمی انتزاع می‌شود. ملاصدرا در یکی از عباراتش به این مطلب تصریح می‌کند و می‌فرماید:

«فالنفس مع وحدتها تتضمن جميع القوى المدركة والمعركة»
(شیرازی (ملاصدرا)، ۱۹۸۱: ۱۴۹)؛ پس نفس با وجود اینکه واحد و بسیط است در بردارنده تمام نیروهای ادراکی است.

و همچنین حکیم سبزواری در کتاب شرح منظومه می‌فرماید:

النفس فی وحدتها کل القوی وفعالها فی فعله قد انطوی
(سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹: ۱۸۰)

اما این قوای متعددِ نفس در یک تقسیم‌اولی به سه قسم تقسیم می‌شود:
اول: نفس نباتی و آن کمال اول جسم طبیعی است؛ از آن جهت که متولد می‌شود و رشد می‌کند.

دوم: نفس حیوانی و آن کمال اول جسم طبیعی است از آن جهت که جزئیات را درک می‌کند و با اراده حرکت می‌کند.

سوم: نفس انسانی و آن کمال اول جسم طبیعی است؛ از آن جهت به آن نسبت داده می‌شود که همه کارهایش را با اختیار خودش انجام می‌دهد و اینکه کلیات را درک می‌کند (حسن زاده آملی، ۱۳۷۱: ۳۳۳).

فلاسفه معتقدند که نفس انسانی با پیدا شدن مرتبه نطق که فصل اخیر انسان است، تحقق پیدا می‌کند و فصل اخیر هر چیزی دارای تمام کمالات اجناس بعید و قریب آن است؛ لذا هر کمالی که در مرتبه نباتی و حیوانی باشد، در مرتبه انسانی و ناطقیته نهفته است (شیرازی (ملاصدرا)، ۱۹۸۱: ۱۵۰).

۲-۲. جایگاه فطرت در وجود انسان

با توجه به مطالبی که در بحث مفهوم‌شناسی واژه فطرت و نفس بیان شد _ که فطرت نوع خاص آفرینش انسان است _ می‌توان به دست آورد که آنچه به‌عنوان فطرت انسان، مورد بررسی است مربوط به نفس ناطقه او که فصل اخیر و مقوم انسانیت او است، می‌شود و مربوط به مرتبه حیوانی و نباتی او نیست؛ البته هرچند می‌توان برای هر کدام از این مرتبه‌ها نوعی خلقت فرض کرد؛ اما غالباً به خلقت مرتبه حیوانی، غریزه و به خلقت مرتبه نباتی، طبیعت

اطلاق شده است؛ اما فطرت بر هیچ کدام از این دو اطلاق نمی شود (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۵).

تقریر هر یک از براهین

۲-۱. تقریر برهان فطرت

در انسان دو نوع امور فطری وجود دارد: یکی مربوط به عقل فطری است و معنای آن این است که انسان در ابتدای تولد هیچ گونه معلوماتی از جهان خارج ندارد؛ ولی این استعداد را دارد که وقتی مفاهیمی؛ مثل کل، جزء، هستی و نیستی و... را یاد بگیرد، گزاره‌هایی مانند «هستی و نیستی با هم جمع نمی شوند» و یا «کل بزرگتر از جزء است» را تصدیق نماید.

و دیگری فطرت دل است، به این معنا که جاذبه‌هایی فراتر از جاذبه‌های غریزی در انسان وجود دارد؛ مانند اینکه انسان فطرتاً از زیبایی احساس لذت می کند و یا اینکه شجاعت و عدالت و سایر فضیلت‌ها و کمالات را دوست دارد. بحث ما مربوط به این معنا از امور فطری است. مکتب‌های مادی‌پیشه، همه این جاذبه‌ها را امور مادی می دانند و با خواص طبیعی اشیا و غریزه حیوانی توجیه می کنند.

در حالی که، این گرایش به زیبایی و کمالات مثل غرایز انسان نیست؛ چرا که در غرایز وقتی که بدن اشباع می شود دیگر اعتنا و علاقه‌ای به آن ندارد. بالاترین اصل فطری که در میان همه انسانها ثابت است، اصل خداشناسی و خداجویی و خداگرایی است. یکی از مهم ترین ادله این مطلب، اجماع تقریبی انسان‌ها در طول تاریخ بوده است که نوعی پرستش را داشته اند؛ چه بت پرستی، چه ستاره پرستی و چه خورشیدپرستی، همه و همه دلالت بر یک جاذبه و

کشش فطری در وجود انسان دارد؛ ولی اشتباه انسان‌ها در تعیین مصداق بوده است. یکی از مهم‌ترین اهداف انبیای الهی، تصحیح بشر بوده است که مصداق واقعی را برای انسان‌ها معرفی کنند (الله بداشتی، ۱۳۹۲: ۱۱۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۷۴).

حضرت آیت الله جوادی آملی این برهان را این‌گونه تقریر می‌فرماید: برهان فطرت، بخشی از واقعیت انسان را که حقیقتی ذات اضافه است و قائم به دو طرف است، مورد استفاده قرار می‌دهد؛ لذا با توجه به تضایف، می‌توان از تحقق یک طرف به تحقق طرف دیگر استدلال کرد.

زمانی که بین دو امر رابطه تضایف برقرار باشد؛ یعنی بین آن دو ضرورت بالقیاس وجود دارد و وجود هر یک از آنها، ملازم با وجود دیگری است؛ مانند پدری و پسری، بالایی و پائینی و محب‌بودن و محبوب‌بودن.

حال با اثبات این مقدمه و پیش‌فرض باید ببینیم که این برهان چگونه تقریر می‌شود؟

با توجه به اینکه فطرت، یک حقیقت ذات اضافه است، وصف‌های اضافی مختلفی می‌توانند حد وسط این برهان قرار بگیرند؛ مانند امید یا محبت؛ لذا با هر کدام از این دو حد وسط می‌توان برهان فطرت را تقریر کرد.

تقریر اول: انسانی که در کشتی گرفتار امواج شدید دریا شده و در شرایطی قرار گرفته است که همه اسباب مادی از دسترس او خارج هستند و هیچ امیدی به استفاده از امور طبیعی و مادی ندارد، در متن واقعیت خود هنوز امید به کمک و نجات را از دست نمی‌دهد. این امید که خودش را با درخواست و دعا نشان می‌دهد، یک واقعیت اضافی است؛ لذا باید برای آن طرف دیگری باشد که متوجه می‌شود و به سوی او دعا می‌شود و آن طرف دیگر، ناگزیر آن حقیقتی است که محدود به هیچ حدی نیست؛ چون این امید در فرض زوال همه علل

محدود پدید می‌آید و آن حقیقت مطلق و نامحدود جزء ذات خداوند نمی‌تواند باشد.

تقریر دوم: وصف محبت هم که یک حقیقت اضافی است، می‌تواند حد وسط این برهان قرار بگیرد به این دلیل که محبت، یک صفت وجودی است و نمی‌توان تصور کرد بدون وجود محبوب موجود باشد. زمانی که وصف محبت، حد وسط برهان فطرت است؛ قوام این برهان به این است که این محبوب حقیقی، هیچ‌یک از امور دنیوی و محدود نیست، بلکه آدمی حقیقت مطلق و نامحدود را دوست دارد و اگر هم به سمت کمال‌های دنیوی می‌رود به دلیل این است که این امور نشانه‌ای از آن حقیقت دارند (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۹۲؛ نخواستی، ۱۳۹۳: ۴۲۷).

امام خمینی (ره) در کتاب توحید می‌فرماید:

اگر محبوب انسان این جمال‌ها و کمال‌های ناقص و محدود باشد؛ پس چرا زمانی که به آن می‌رسد آتش شوقش فرو نمی‌نشیند، بلکه شعله آن بیشتر می‌شود؟ هان! شادی و سرور کنید و از خواب غفلت برخیزید؛ چون محبوب و معشوقی دارید که زوال و نقصی ندارد. پس این عشق فعلی معشوق فعلی می‌خواهد و نمی‌تواند توهم و تخیل باشد؛ به دلیل اینکه هر چیزی که موهوم باشد، ناقص است. فطرت به موجود کامل توجه دارد؛ در نتیجه عشق و محبت به کامل مطلق، وجود کامل مطلق است. (موسوی خمینی، ۱۳۹۳: ۱۲۶).

۳-۲. تقریر برهان نفس شناسی

این برهان از جهت اعتبار در میان حکیمان ارزش فراوانی دارد، ملاصدرا در کتاب اسرار و الشواهد الربوبیه، این برهان را به دلیل اینکه نزدیک ترین برهان به برهان صدیقین است، بعد از آن با ارزش ترین برهان دانسته است و دلیل آن هم این است که در این برهان، سالک و مسلک یکی است؛ یعنی کسی که راه را می پیماید و خود راه رفتن به سوی خداوند متعال، خود انسان است.

در میان فلاسفه اختلافی هست که آیا معرفت نفس ممکن هست یا خیر؟ برخی؛ از جمله شیخ بهایی قائل اند که معرفت نفس ممکن نیست؛ لذا معرفت رب هم ممکن نیست؛ ولی علامه طباطبائی (ره) در تفسیر المیزان این قول را رد می کند و یکی از ادله ای که می آورد، روایت «اعرفکم بنفسه اعرفکم بریه» است (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۱۷۰).

تقریر این برهان، مقدمه ای دارد و آن این است که باید ثابت شود، حقیقت انسان، همان نفس ناطقه مجرد اوست و از جهت دیگر اینکه، نفس، جوهری ملکوتی است که از حالت قوه خارج شده و به حد کمال عقلی نائل شده است و لازم است که این خروج از قوه به فعل به واسطه موجود مجرد دیگری صورت گرفته باشد.

حال در مورد این موجود مجرد، فرض هایی محتمل است؛ اول اینکه، این موجود مجرد، عقل بالقوه باشد. این فرض ممتنع است؛ چون نباید معطی کمال؛ فاقد کمال باشد و یا اینکه خود این موجود مجرد؛ به موجود مجرد دیگری نیازمند باشد که به آن فعلیت بدهد. این فرض هم غلط است؛ زیرا مستلزم دور یا تسلسل است؛ لذا ضروری است که به یک عقل و عاقل بالفعل برسد و آن حقیقت یا خدای تعالی است و یا فرشته مقربی که از مبدعات حق

است؛ در نتیجه نفس، راهی است که سالک را به سوی خداوند متعال می‌کشانند و به تعبیر ملاصدرا «و باب الله اعظم» است (شیرازی (ملا صدرا)، ۱۳۶۰: ۴۶).
 با توجه به این مطالب، نفس دو حیثیت دارد؛ اول، حیثیت بالفعل و مجرد آن و دیگر، حیثیت نقصان و بالقوه آن که معلول است و همین معلول بودن آن، وجود پروردگاری را که علت کمال وجودی است، اثبات می‌کند.
 از طرف دیگر، باید میان علت و معلول، تلازم وجودی برقرار باشد؛ در نتیجه، فرض وجود نفس از جهت ذات، صفات و فعل، شناخت ذات، صفات و فعل خداوند را در پی دارد؛ چرا که معلول، رقیقه‌ای از حقیقت علت است (الله بداشتی، ۱۳۹۲: ۱۱۹).

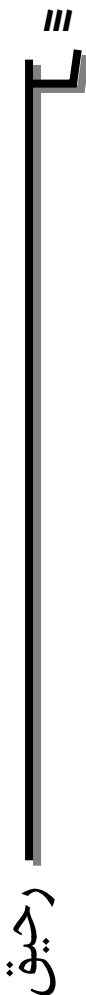
۳. شباهت و تمایزات هر یک از براهین

۳-۱. شباهت این دو برهان

با توجه به اینکه فطرت از اصطلاحاتی است که در قرآن، برای اولین بار به آن اشاره شده است و بر اساس کلام شهید مطهری در کتاب فطرت و تربیت، سابقه‌ای برای آن قبل از قرآن وجود ندارد (مطهری، ۱۴)؛ لذا می‌توان به این نتیجه رسید که فطرت در واقع همان مرتبه نفس ناطقه انسان است. به تعبیر دیگر می‌توان گفت که فطرت، حیثیت خاصی از همان نفس ناطقه انسان است و ماهیتی غیر از نفس در این مرتبه ندارد.

۳-۲. تفاوت‌های این دو برهان

بر اساس مباحث مطرح شده، می‌توان به تفاوت‌هایی که میان نفس و فطرت وجود دارد، پی ببریم.



تفاوت اول: همان‌طور که در بحث نفس مطرح شد، نفس دارای مراتب مختلف است که شامل نفس نباتی، حیوانی و انسانی می‌شود و در بحث فطرت هم گفته شد که نفس، فقط شامل مرتبه نفس انسانی می‌شود؛ لذا نفس، اعم فطرت است؛ از این جهت که نفس، زمانی که به مرتبه نفس انسانی برسد، شامل همه مراتب قبلی؛ یعنی مرتبه حیوانی و نباتی می‌شود و همه کمالات آن مراتب را دارد؛ ولی فطرت، فقط در مرتبه انسانی موجود است؛ به این جهت که نوع خاصی از آفرینش انسان و فقط مختص به این مرتبه است و در مرتبه‌های قبلی وجود ندارد.

تفاوت دوم: طرح بحث نفس، یکی از اساسی‌ترین بحث‌های علم فلسفه است که در طول تاریخ، مورد توجه دانشمندان و فیلسوفان بوده است؛ ولی بحث فطرت، ریشه در قرآن و روایات دارد؛ لذا با توجه به همین آیات و روایات، در علم کلام، فطرت به صورت ویژه، مورد بررسی قرار گرفته است و از طریق آن برای اثبات خداوند متعال برهان آورده می‌شود.

تفاوت سوم: برهان فطرت، ما از این جهت به آن نگاه می‌کنیم که به سمت ارزش‌ها و زیبایی‌ها گرایش دارد و با توجه به تقریرهایی که از این برهان بیان شد، روشن می‌شود که انسان در زمان ناامیدشدن از همه اسباب مادی به یک حقیقت مطلق و کمال مطلق، امید دارد. همچنین از طریق محبت هم می‌توان به وجود محبوب پی برد (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۹۲)؛ لذا آنچه در این برهان بر آن تکیه می‌شود، همین جاذبه و گرایش قلبی و حضوری است؛ بر خلاف برهان نفس‌شناسی که کاری به گرایش نداریم، بلکه با شناخت کمالات نفس از جهت ذات، صفات و فعل به شناخت ذات، صفات و فعل خداوند می‌رسیم و همین مطلب مورد توجه خیلی از روایات ما در مورد معرفت نفس است.

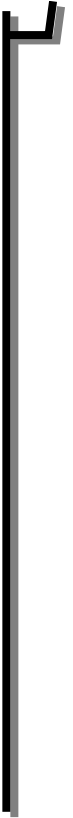
نتیجه گیری

فطرت و نفس، هر کدام راهی برای اثبات خداوند متعال است و ضروری است که هر کدام از این دو، مورد بررسی قرار بگیرد و جایگاه و کارکرد هر کدام در باره وجود انسان روشن بشود که چه تفاوت‌ها و چه شباهت‌هایی میان این دو وجود دارد.

اما آنچه که می‌توان در مقام حل این مسئله مطرح کرد، این است که میان نفس و فطرت، تفاوت وجود دارد؛ ولی این تفاوت در ذات نیست. هر کدام از این دو، از یک حیثیت خاص مورد توجه قرار می‌گیرد. اولین فرقی که می‌توان میان این دو گذاشت، این است که نفس دارای مراتبی است که شامل نفس نباتی، حیوانی و انسانی می‌شود و انسان، تمام کمالات این مراتب را دارد؛ ولی فطرت این‌گونه نیست، فقط مربوط به مرتبه انسانی می‌شود و از کمالات مرتبه نباتی و حیوانی به فطرت تعبیر نمی‌شود. فرق دیگری که هست، این است که آنچه در برهان فطرت محور است همین گرایش و امید انسان به یک موجود کامل مطلق است؛ ولی در برهان نفس شناسی، کاری به این گرایش نداریم، بلکه به واسطه شناخت و معرفت نسبت به کمالات نفس، به وجود خداوند متعال می‌رسیم که مضمون خیلی از احادیث است.

نگارنده در این مقاله کوشیده است به جنبه‌ای از این دو برهان بپردازد که کمتر مورد توجه قرار گرفته است و آن اینکه، میان نفس و فطرت چه تفاوت‌ها و چه شباهت‌هایی وجود دارد؟

و نکته پایانی اینکه، انسان موجودی است که ابعاد گوناگونی دارد و در آیات و روایات، به آنها اشاره شده است؛ ولی اینکه، ماهیت هر کدام و تفاوت‌های آنها با یکدیگر و جایگاه هر کدام در وجود انسان چیست، جای تحقیق و پژوهش



دارد؛ به عنوان نمونه اینکه، تفاوت میان قلب، روح و عقل چیست و یا اینکه در آیات و روایات به انواع نفس‌ها؛ از جمله نفس مطمئنه، نفس اماره، نفس لوّامه و... اشاره شده است که چِستی رابطه میان اینها نیاز به تحقیق و پژوهش دارد؛ لذا اینها موضوعاتی است که جا دارد پژوهشگران محترم در مورد آنها به تحقیق بپردازند.

منابع

۱. ابن اثیر، النهاية فی غریب الحديث و الأثر، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷.
۲. ابن منظور، لسان العرب، بیروت، انتشارات دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۳. ابوترابی، اصول و مبانی امور فطری، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۷.
۴. الله بداشتی، توحید و صفات الهی، قم، انتشارات دانشگاه قم، ۱۳۹۲.
۵. جوادی آملی، فطرت در قرآن، قم، مؤسسه اسراء، ۱۳۷۹.
۶. تبیین براهین اثبات خدا تعالی شأنه، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۲.
۷. حسن زاده آملی، عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۱.
۸. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، بیروت، انتشارات دار القلم، ۱۴۱۲ق.
۹. سبزواری، شرح المنظومه، تهران، نشر ناب، (۱۳۶۹-۱۳۷۹).
۱۰. شریف الرضی، نهج البلاغه، قم، انتشارات دار الهمجره، ۱۴۰۰.
۱۱. شیرازی (ملاصدرا)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مشهد، المركز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
۱۲. ———، الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۳۸۹م.

۱۳. طباطبایی، بدائنه الحکمه، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۳۴۹.
۱۴. _____، المیزان فی تفسیر القرآن، لبنان، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
۱۵. طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۱۶. قرشی، قاموس قرآن، تهران، انتشارات دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱.
۱۷. مصباح یزدی، معارف قرآن، خدا شناسی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۸۹.
۱۸. مطهری، فطرت و تربیت، تهران، انتشارات صدرا، (بدون تاریخ).
۱۹. معلمی، نفس و روح در فلسفه اسلامی و آیات و روایات، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۶.
۲۰. موسوی خمینی، توحید از دیدگاه امام خمینی (تبیان، دفتر چهل و هشتم)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۳.
۲۱. نخاوی، خداوند در آئینه عقل و عشق، مشهد، مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام، ۱۳۹۳.
۲۲. یوسفی، رابطه نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا و کتاب و سنت، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۹۵.

مبانی کلامی مناظره با مخالفین از دیدگاه اهل بیت علیهم السلام

میلاد سخاوتی نیا^۱

مجتبی مرادی مکی^۲

چکیده

این مقاله در صدد پاسخ به این سوال به نگارش درآمده است که اهل بیت در مناظرات و مواجهات خود با دیگران اعم از مسلمان و غیرمسلمان با چه مبنا و روشی با آنها به گفت‌وگو با می‌پرداختند. روش بررسی در این نوشته، مراجعه به مناظرات و گفت‌وگوهای ایشان و توصیف آنها است. نتیجه این بررسی‌ها نشان می‌دهد ائمه علیهم السلام در مناظره با بزرگان و صاحب‌منصبان از دلایل عقلی و برهانی بهره می‌جستند؛ لکن در گفت‌وگوها و بیاناتشان با عوام مردم که درک براهین عقلی و استدلالی برای آنها سخت بوده، از روش موعظه و خطابه استفاده می‌نمودند و اگر شخصی از قبول حقایق خودداری می‌کرده است، با جدال احسن به او پاسخ می‌دادند. در برخی اوقات نیز با تحریک عواطف درونی و بیدار کردن فطرت، آنها را هدایت می‌نمودند. همچنین، برای پاسخ به پرسش‌های آنان از ادله‌ای استفاده می‌کردند که برای آنها ملموس و قابل قبول باشد و نیازی به اثبات مقدمات دلیل نباشد، بلکه طرف مقابل امام، بدون تفکر و یا با اندک تأملی سخن امام را تصدیق کند. مناظره با متخصصین و صاحب‌منصبان، رعایت اصل اهم و مهم، دوری از مغالطه و نیرنگ زدن به طرف مقابل و استفاده از براهین عقلی و نقلی، برخی از مبانی و اصولی است که ائمه علیهم السلام برای مواجهه و گفت‌وگو با مخالفین و پرسشگران استفاده می‌نمودند.

کلید واژه‌ها: مناظره، برهان، مبنا، پرسش، پاسخ، عقل، نقل

^۱ montaghemkarrar@gmail.com طلبه سطح ۲ و ۳ مدرسه عالی نواب.

^۲ طلبه سطح ۴ رشته تخصصی کلام مقارن، موسسه مطالعات تطبیقی مذاهب اسلامی.

طرح مسئله

مناظره از دیرباز یکی از راه‌های بیان و اثبات حق بوده و در بین جوامع بشری و به‌ویژه در اسلام از اهمیت بالایی برخوردار بوده است؛ تا آنجا که خداوند متعال در قرآن کریم مناظره را برای دعوت به حق، به پیامبر خود توصیه می‌کند: «مردم را با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت بخوان و با بهترین شیوه با آنان مجادله کن». جایگاه مناظره نزد ائمه اطهار علیهم‌السلام نیز منحصر به فرد بوده به نحوی که در تبیین معارف الهی و گسترش آن در جوامع دینی و غیردینی و گفت‌وگو و مناظره با مخالفان و موافقان، از این روش برای اقناع و پاسخ به پرسش آنها، استفاده می‌کردند.

سؤال اینجاست که پیامبر مکرم اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه اطهار علیهم‌السلام برای مناظره و گفت‌وگو با مخالفین و جویندگان معارف حقه از چه روش و متدی استفاده می‌کردند؟

از آنجا که این سوال به ذهن خطور می‌کند، در این نوشته سعی شده است با بررسی مبانی و اصول کلامی اهل بیت علیهم‌السلام، برخی از راهکارها و فنون مناظراتی ایشان برای اثبات حق و نشر تمدن اسلامی به دست آید که در نتیجه راهگشای تبلیغ و گسترش دین مبین اسلام توسط طلاب و سربازان امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف باشد.

راجع به پیشینه این مقاله باید گفته شود که طبق فحوص نویسندۀ این مقاله، کتاب «گفت‌وگوها و مناظرات علوی» به قلم محمود واعظی، کتاب «آداب مناظره با وهابیت» به قلم سید مجتبیٰ عصیری، کتاب «آداب مناظره و گفت‌وگو در اصول دین» به قلم آیت‌الله میلانی، مقاله «آداب مناظره» به قلم

۱. «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (نحل / ۱۲۵).

علی پاشا صالح، مقاله «اصول فن مناظره» به قلم علی اصغر حکمت و مقاله «اخلاق مناظره در حکومت اسلامی» به قلم احسان دباغ و مرتضی مطهری فرد به طور کلی درباره مناظرات و مواجهات اهل بیت علیهم السلام بحث و بررسی کرده‌اند؛ لکن نوشته‌ای به نحو اختصاصی به شناسایی اصول و مبانی ایشان در مقابله با مخالفان نپرداخته است.

مفاهیم تصویری

مناظره

معنای لغوی

مناظره از ماده «نَظَرَ يَنْظُرُ نَظَرًا، مَنَظَرًا وَ مَنَظَرَتًا» مشتق شده و به معنای دیدن با چشم است (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۵/ ۲۱۵). فخرالدین طریحی در مجمع البحرین (طریحی، ۱۳۷۵: ۳/ ۴۹۸) و احمد بن محمد فیومی در مصباح المنیر (فیومی، ۱۴۲۵: ۶۱۲) مناظره را به معنای مجادله گرفته‌اند. دهخدا نیز مناظره را به معنای فکر کردن در حقیقت و ماهیت چیزی، تعریف کرده است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۳/ ۱۹۰۴۵).

معنای اصطلاحی

ابن منظور در چیستی مناظره می‌گوید:

«المناظره أن تناظر أخاك في أمر إذا نظرتما فيه معاً كيف تأتياه؛ مناظره این است که در موضوعی با مخاطب خود گفت

وگو کنی که در آخر مشخص شود که به چه نتیجه‌ای می‌رسید» (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۵/۲۱۵).

زبیدی علاوه بر این تعریف، تعریف دیگری نیز می‌آورد: «المناظرة المباحثة والمباراة في النظر و استحضر كل ما يراه ببصيرته؛ مناظره گفت‌وگوی طرفینی و بیان کردن هر آنچه که به آن معتقد هستی، می‌باشد» (زبیدی، ۱۴۲۴: ۷/۵۴۲).

المنجد قائل است:

«مناظره، گفت‌وگو و مباحثه حضوری راجع به مباحث سیاسی، ادبی، علمی و ... است که گاهی این بحث و گفت‌وگو به صورت‌های دیگری مثل نوشتاری، کتبی و ... نیز واقع می‌شود» (المنجد، ۲۰۰۱: ۱۴۲۴).

با تکیه بر تعاریف اصطلاحی مناظره و تعریف حسین رزمجو می‌توان این فن ادبی را بدین گونه تعریف نمود:

«گفت‌وگویی را که در حضور شخص داور در مسائل علمی، کلامی، سیاسی و ... انجام می‌شود و هر دو طرف با استفاده از ادله و براهین عقلی و نقلی، سعی در اثبات برتریت عقیده خود دارند، مناظره می‌نامند (رزمجو، ۱۳۷۰: ۱۳۳).

برای مناظره، الفاظ مترادفی همچون مجادله نیز ذکر شده است و برخی از بزرگان (مظفر، ۱۴۰۰: ۳/۳۳۱) هم به همین مطلب قائل هستند؛ لکن آنچه که حاصل دقت در این دو اصطلاح است، این است که در مجادله، هدف، اسکات خصم است؛ حال، به هر طریقی که می‌خواهد باشد؛ به‌خلاف مناظره که با ادله عقلی و نقلی و با برهان به دنبال کشف حقیقت هستیم (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۸۹).

بستانی در محیط المحيط، مناظره را بدین گونه تعریف می کند:

«علم يعرف به كيفية آداب الى طريق اثبات المطلوب و نفيه او نفى دليله مع الخصم و موضوعه البحث، و تطلق المناظرة فى اصطلاح اهل هذا العلم على النظر من الجنابین فى النسبة بين الشئین اظهارا للصواب؛ مناظره علمى است که در آن چگونگی آداب هر راهی برای اثبات مطلوب و نفی آن و یا نفی دلیل مطلوب در برابر خصم شناخته می شود و موضوع آن بحث است. مناظره در اصطلاح اهل این علم در مورد نظر دو طرف در نسبت بین دوشی برای اظهار رأی درست نیز به کار می رود» (بستانی، ۹۰۱).

مجادله

معنای لغوی

جدل را در لغت به معنای استواری و شدت در امور معنا کرده اند (مصطفوی، ۱: ۶۳). راغب اصفهانی هم، ریشه و اصل این کلمه را از «جدلت الجبل» به معنای طناب را سفت و محکم کردم، می داند (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۸۹) و در ادامه می گوید:

«جدال گفت و گویی نزاع گونه است که با هدف

اسکات خصم صورت می پذیرد.»

معنای اصطلاحی

هر چند بعضی مجادله و مناظره را در اصطلاح یکی می دانند؛ لکن شیخ طبرسی، مجادله را اینگونه معنا کرده است:

«مجادله، نزاع و لجبازی است به طوری که هر یک از طرفین قصد زمین زدن طرف مقابل را دارد» (طبرسی، ۱۴۱۵: ۸۸/۹).

انواع مناظره

مناظره بر اساس مبانی دینی و ارزشی ما به مناظره مشروع و غیر مشروع تقسیم می شود:

مناظره مشروع

یکی از ارکان و زیربناهای آیین اسلام، عقل و درک بشری است که به دلیل درک، استعداد و فهم متفاوت هر فرد بشر از مفاهیم کلی، مراتب و فواصل عقول انسانی نیز بسته به تعداد افراد آن متفاوت و متکثر است. بنابراین، هر فردی با توجه به مرتبه و درک خود از مفاهیم کلیه، در تعاملاتش با دیگران، خود را بروز می دهد؛ حال اگر فهم او موافق با فهم دیگران باشد، مناظره و گفت و گویی بین آنها رخ نمی دهد و اگر بین فهم آنها نقطه اشتراکی نباشد و نظرات متفاوتی داشته باشند، بین آنها مناظره و تنازع رخ می دهد و هر کدام راهی را برای اثبات و انتشار حق، در پیش می گیرد. چه این راه اثبات، مناظره و امثالهم و یا خطابه و ... باشد.

اسلام هم این سیر شکل گیری گفت و گو با دیگران را قبول می کند؛ لکن در نحوه بیان عقاید و رویارویی جامعه با یکدیگر و مشروعیت این گفت و گوها، ملاک ها و معیارهایی ارائه می دهد (آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۳: ۱/۱۷۳). برخی از این ملاک ها مانند: حکیمانه بودن، موعظه بودن و جدال به نحو احسن را می توان در آیه ۱۲۵ سوره مبارکه نحل مشاهده کرد.

۱. ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ.

علامه در تعریف حکمت و جدال احسن می نویسد:

«حکمت، به معنای رسیدن به حق از طریق علم و عقل و جدال به معنای سخن گفتن از طریق مراء و غلبه جویی است» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲/۳۷۳).
بنابراین، مناظره مشروع، همان مناظره برهانی است که حکیمانه و یا به نحو جدال احسن باشد و در اصطلاح منطقیون بدین گونه تعریف شده است:
«رویارویی یا گفت و گویی که قضایای آن یقین آور است و هدف از آن، شناخت حق و حقیقت، از راه به کارگیری مقدمات حقیقی است و فرقی نمی کند که تلاش مناظره گر برای ارتقای شناخت و معرفت شخص باشد و یا برای ارشاد و تعلیم دیگران» (مظفر، ۱۴۰۰: ۳۱۳).

مناظره غیر مشروع

یکی از شیوه های مناظره، جدال با مخاصم است که با توجه به آیه سوره نحل که بیان شد، ملاک مشروعیت و عدم مشروعیت جدال را می توان در شیوه و روش جدال پیدا کرد. آیه پنجم سوره غافر، به این مطلب اشاره دارد که مناظره و جدل به باطل مشروعیت ندارد. امام صادق علیه السلام نیز در تعریف جدال غیر احسن می فرماید:

«جدالی که به غیر احسن است، این است که درباره مسئله باطلی گفت و گو کنی و به امر باطل و بیهوده ای به تو اشکال شود و از دلیلی که خداوند برای ت قرار داده است، بهره نگیری ...» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹/۲۵۶).

۱. وَ جَادِلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتَهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابُ.

مبانی اهل بیت علیهم السلام در برابر مخالفین مناظره با علما و متخصصین

یکی از اصولی که در برابر مخالفین، مد نظر اهل بیت علیهم السلام بوده، بحث و گفت‌وگو با علما و بزرگان مذاهب بوده است؛ چون باید با کسی بحث کرد که هم‌رتبه و متخصص در زمینه موضوع گفت‌وگو باشد تا بحث و مناظره به نتیجه واحدی برسد و مثمر ثمر باشد. در بسیاری از مناظرات ائمه علیهم السلام می‌بینیم که حضرات با بزرگان گروه‌های عقیدتی و فکری و بزرگان مذاهب و فرق مختلف مناظره می‌کردند؛ برای مثال امام باقر علیه السلام در مناظره‌ای نسبت به تفسیر نادرست آیات قرآن با حسن بصری که خود را بزرگ اهل بصره می‌دانست، مواجه می‌شوند و با او گفت‌وگو می‌کنند و یا مناظرات امام رضا علیه السلام با افرادی چون ابوقرة _ که از رجال عامه و صاحب منصب قضاوت بوده _ جاثلیق، رأس الجالوت، سلیمان مروزی و عمران صابی که همه از بزرگان و صاحب‌منصبان مذاهب و فرق مختلف بوده‌اند.

ائمه علیهم السلام حتی‌الامکان درخواست مناظره شخصی را رد نمی‌کردند و اگر شخص به لحاظ علمی در مرتبه پایینی بود سؤال‌ها و مناظره او را به اصحاب و یاران خود واگذار می‌کردند، حتی اگر او درخواست مناظره مستقیم داشت امام می‌فرمودند: مناظره با شاگرد مشخص شده من، همانند مناظره با خود من است؛ برای نمونه، امام صادق علیه السلام، مباحث فقهی را به «ابان بن تغلب» و «زرارة بن اعین»، مباحث کلامی و اعتقادی را به «مومن الطاق» و مباحث امامت و عقاید را به «هشام بن حکم» محول کرده بودند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۷/۴۰۷ و ۴۰۸).

خیرخواهی و دلسوزی

مناظره، مراحل و درجاتی دارد که شخص باید آن ها را مرحله به مرحله انجام دهد تا مناظره به نتیجه مطلوب برسد. ابتدا باید با برهان و دلیل عقلی با او صحبت کرد تا حق را بپذیرد؛ لکن اگر پذیرش اولیه در او نبود و دلایل و حجج مورد قبول او واقع نشد، می بایست با زبان نرم فطرت و وجدان او را بیدار کرد تا متوجه حقیقت شود و اگر این گزینه هم کارساز نبود وارد جدال با او شد، البته جدالی که به نحو احسن باشد و باعث جبهه گیری او در مقابل مناظره کننده نشود. امام حسین علیه السلام در صبح عاشورا برای هدایت سپاهیان عمر سعد که اغلب از مسلمانان گمراه شده، بودند در مقابل لشکر عمر بن سعد می ایستند و می فرمایند:

«اگر دنیا برای کسی می ماند و یا کسی در آن می ماند، پیامبران به بقا شایسته تر بودند [چرا که آنان] به جلب رضایت، سزاوارتر و به قضای الهی خشنودتر بودند و حال آن که خداوند دنیا را برای آزمایش و امتحان و اهل آن را برای فنا و زوال آفریده است. تازه های آن کهنه می شود و نعمت هایش نابود می گردد و شادمانی آن آمیخته با غم است؛ [چرا که] دنیا منزلی است ناپایدار و خانه ای است که به ناچار باید از آن رخت بر بست. پس توشه راه بردارید و بهترین ره توشه، تقواست، تقوای الهی پیشه کنید تا رستگار شوید» (ابن عساکر، ۲۱۵).

۱. «... فَإِنَّ الدُّنْيَا لَوْ بَقِيَتْ لِأَحَدٍ أَوْ بَقِيَ عَلَيْهَا أَحَدٌ، كَانَتْ الْأَنْبِيَاءُ أَحَقُّ بِالْبَقَاءِ، وَأَوْلَى بِالرُّضَى، وَأَرْضَى بِالْقَضَاءِ، غَيْرُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الدُّنْيَا لِلْبَلَاءِ، وَخَلَقَ أَهْلَهَا لِلْفَنَاءِ، فَجَدِّدُهَا بَالٍ، وَنَعِيمُهَا مُضْمَحَلٌّ، وَسُرُورُهَا مُكْفَهَرٌ، وَالْمَنْزِلُ بُلْعَةٌ وَالدَّارُ قُلْعَةٌ، فَتَزَوَّدُوا، فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى، فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ».

دوری از غضب و ناسزاگویی

یکی از ویژگی‌های مؤمنین و نشانه‌های آنان، اخلاق نیکو و خلق و خوی نرم و حسن است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۹۳/۶۴) که این خصلت در مناظره باید به طریق احسن و در بالاترین مرتبه خود ملاحظه شود. شخص مناظره کننده باید با صدای نرم و آرام و به دور از هر گونه تندى و ناراحتی پاسخ مخاطب را بدهد. بالا بردن صدا در مناظره و گفت‌وگو به معنای ضعف شخص محسوب شده و از ارزش او می‌کاهد. همچنین، مورد خطاب قرار دادن اشخاص هم، باید به زیباترین وجه ممکن باشد. در روایتی نقل شده است:

«امام صادق علیه السلام در بدو ورود کافر مصری به محضر ایشان با عبارت «یا أختا اهل مصر»، او را خطاب قرار دادند که همین بیان نیکو باعث شد آن شخص به امام صادق علیه السلام ایمان بیاورد» (طبرسی، ۱۹۹۶: ۳۳۵/۲).

ابن ابی نجران و صفوان هر دو نقل کرده اند:

«حسین بن قیاما» از رؤسای واقفیه از ما درخواست کرد که اجازه بگیریم خدمت امام رضا علیه السلام برسد. ما هم اجازه گرفتیم. وقتی نزد امام علیه السلام رسید، بی ادبانه گفت: «تو امامی؟»، حضرت علیه السلام فرمود: «آری». گفت: «من خدا را شاهد می‌گیرم که تو امام نیستی». حضرت علیه السلام بدون آنکه ناراحت شود، مدتی طولانی به زمین خیره شد؛ آنگاه به حسین رو کرد و فرمود: «چه کسی به تو تعلیم داده و گفته است که من امام نیستم». گفت: «از امام صادق علیه السلام روایت شده است که امام عقیق نیست؛ ولی تو به این سن رسیده‌ای و هنوز فرزندی نداری...» در این حکایت هم مشاهده می‌شود که امام علیه السلام با وجود کمال بی

ادبی شخص، ناراحت نشدند بلکه در نهایت صبر و حوصله، امامت و وصایت خود را برای او اثبات کردند.

رعایت اهم و مهم

اصل اهم و مهم در تمام شؤون اسلامی و امور اجتماعی مردم و عقلا از اهمیت بالایی برخوردار است و قابل نقض نیست. همه عقل، این اصل را قبول دارند و نیازی به بیان شارع در این زمینه نیست و اگر امری هم در این زمینه باشد، به دلیل اینکه عقل بشر به شخصه آن را درک می‌کند، آن امر، ارشادی و از باب راهنمایی و تذکر خواهد بود. این قاعده و اصل، به این معناست که اگر شخص در انجام دو شیء مردد شد و انجام هم‌زمان آن دو تراحم داشت، شخص باید به امری پردازد که از اهمیت بیشتری برخوردار است. در بحث ما هم که مربوط به مناظره و مواجهات ائمه است، گاهی اوقات امر دیگری مانند نماز، اهمیت بیشتری داشته است. حکایت شده است هنگامی که حضرت رضا علیه السلام با دانشمند معروف، عمران صابی، مناظره می‌نمودند و بحث به جای حساس خود رسیده بود، یکباره حضرت از جای خود برخاستند و رو به مأمون کرده و فرمودند: موقع نماز است.

عمران عرض کرد: آقای من، پاسخ سؤالات مرا قطع نکن که قلبم نرم و آماده شده، امام علیه السلام فرمود: نماز می‌خوانیم و باز می‌گردیم (شیخ صدوق، ۱۵۴). گاهی اوقات هم مناظره حتی در بدترین شرایط موجود بر امر دیگر ارجحیت داشته و باید مقدم می‌شده است. شریح بن هانی نقل می‌کند: «در بحبوحه جنگ جمل، شخصی اعرابی نزد حضرت علی علیه السلام آمد و از توحید و وحدانیت خداوند سوال پرسید. اصحاب و یاران حضرت به او خرده گرفتند،

حال که حضرت در حال جنگ است، چه جای این پرسش و سوال است!! حضرت علیه السلام فرمودند: بگذارید بپرسد که جنگ فعلی ما نیز بر سر همین مسئله است. سپس شخص اعرابی سوال خود را مطرح کرد و حضرت علیه السلام وحدانیت و واحد بودن را به چهار معنا و دسته تقسیم کردند و او را آگاه کردند (صدوق، ۸۳/ح ۳).

هدف الهی

در مناظره با فرق و مذاهب مختلف، هیچ‌گاه هدف، اثبات برتری شخص بر دیگران نیست و شخص مناظره کننده، نباید صرفاً برای اثبات برتری علمی و عملی خود بر دیگران آنها را به مناظره دعوت کند و یا خود را بالاتر از آن بداند که دعوت دیگری را رد کند و از پاسخ به سؤال‌های او سر باز زند. در یکی از مناظرات امام باقر علیه السلام حکایت شده است که اسقف بزرگ مسیحیان روبه امام کرد و پرسید: از ما مسیحیان هستی یا از مسلمانان؟ امام علیه السلام فرمود: از مسلمانان. اسقف گفت: از دانشمندان آنان هستی یا افراد نادان؟ امام علیه السلام پاسخ دادند: از افراد نادان نیستم. از این نحوه برخوردها، تواضع و الهی بودن هدف آنها مشخص است که به جهت هدایت مردم و عوام خود را از دانشمندان نمی‌دانند؛ درحالی که هیچ دانشمندی به ائمه معصومین علیهم السلام نخواهد رسید.

تاکید بر اصول و عقاید مشترک

یکی از اصول و مبانی حضرات معصومین علیهم السلام در مناظره و مواجهه با فرق و گروه‌های فکری مختلف، تأکید بر استفاده از مطالب مشترک بود. در آیه ۶۴ سوره مبارکه آل عمران، خداوند به پیامبر امر می‌کند که ای پیامبر! وقتی با اهل

کتاب مواجهه شدی، به آنان بگو: «ای اهل کتاب، بیایید به سوی سخنی که میان ما و شما مشترک و مساوی است [و همه کتاب‌های آسمانی و پیامبران آن را ابلاغ کردند] و آن اینکه جز خدای یگانه را نپرستیم و چیزی را شریک او قرار ندهیم».^۱

یکی از راهکارهای حفظ وحدت و تأکید بر اصول مشترک، این امر بوده است که ائمه علیهم‌السلام به وسیله مبانی، کتب و عقایدی که آنان قبول داشتند با آنان سخن می‌گفتند و این امر در بسیاری از مناظرات و مواجهات ائمه علیهم‌السلام مشهود است و به وفور دیده می‌شود.

«در یکی از جلسات مناظره‌ای که مأمون برای امام رضا علیه‌السلام تشکیل داد، مأمون رو به جاثلیق کرد و گفت: ای جاثلیق! این فرد، علی بن موسی بن جعفر، پسر عمویم، و از اولاد فاطمه-دخت پیامبرمان- و علی بن ابی طالب علیه السلام است. میل دارم با او صحبت کنی و بحث نمایی و حجت آوری و انصاف را رعایت کنی.

جاثلیق گفت: ای امیرالمؤمنین علیه‌السلام چگونه با کسی بحث کنم که به کتابی استدلال می‌کند که من آن را قبول ندارم و به گفتار پیامبری احتجاج می‌کند که من به او ایمان ندارم؟ امام فرمود: ای مرد مسیحی! اگر از انجیل برایت دلیل بیاورم آیا می‌پذیری؟ جاثلیق گفت: مگر می‌توانم آنچه انجیل فرموده رد کنم؟ به خدا قسم بر خلاف میل باطنی‌ام آن را قبول خواهم کرد.

امام فرمود: اکنون، هر چه می‌خواهی سؤال کن و جوابت را بگیر. (طبرسی، ۱۳۸۱: ۲).

۱. «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا» (آل عمران / ۶۴).

استفاده از براهین و حجت های عقلی و نقلی

استدلال های عقلی بین مناظرات و مجادلات ائمه علیهم السلام رنگ و بوی بیشتری دارد و استفاده از دلایل عقلی از اهمیت بیشتری برخوردار بوده است؛ چون مباحث نقلی و روایی را ممکن است شخص نقض کند و یا آنها را قبول نکند؛ اما دلایل عقلی به دلیل مقبولیت عمومی و قابل نقض نبودن، نزد همگان حجت بوده و کسی توانایی مقابله با این ادله را ندارد.

شخصی که معتقد به دو خالق بود، خدمت امام رضا علیه السلام رسید و گفت: به اعتقاد ما، دو خدا خالق و سازنده عالم است. دلیل شما بر وحدانیت و یگانگی خدای عالم چیست؟

حضرت علیه السلام در پاسخ به او فرمودند: «قولک: انه اثنان، دلیل علی انه واحد؛ لانک لم تدع الثانی إلا بعد إثباتک الواحد، فالواحد مجمع علیه و اکثر من واحد مختلف فیه». این کلام تو که جهان دو خالق دارد، خود دلیلی بر وحدانیت خداوند است؛ زیرا تو خالق دومی را ادعا نمی کنی مگر اینکه خالق اولی را قبول و اثبات کنی؛ بنابراین، خالق واحد مورد قبول همگان است، ولی بیش از یک خالق مورد اختلاف است. در این مناظره، حضرت به قدر متیقن بین دو نفر اخذ کرده اند که آفریدگار و خالق واحد است و دوگانه پرست هم این مطلب را قبول دارد که بالاخره یک خداوند وجود دارد؛ لکن او خالق دیگری را هم در کنار این خالق تصور می کند که اختلافی است؛ لذا باید برای مورد اختلافش دلیل و مدرک بیاورد.

البته استفاده از مطالب نقلی و استناد به قرآن و روایات برای افرادی که مسلمان بودند در استدلالات اهل بیت مشاهده می شود. امام جواد علیه السلام برای اثبات امامت خود و در پاسخ به شبهه روزی که به علت کم سن و سال بودن ایشان مطرح بود به آیات قرآن، راجع به بعثت برخی پیامبران در کودکی استناد

می‌کنند؛ از جمله، آیه‌ای که صریحاً به نبوت حضرت یحیی علیه السلام در کودکی اشاره می‌کند و می‌فرماید: «ای یحیی فرمان خود را به قوت بگیر و ما فرمان نبوت را در کودکی به او دادیم». حضرت با استناد به این آیه، فهماندند که شبهه آنان باطل است و امامت و نبوت در کودکی هم مسبوق به سابقه بوده و خداوند هدایت بشر را به پیامبر کودک و نوزاد سپرده است. نقل شده است که یحیی بن اکثم مأموریت داشت برای تضعیف امام جواد علیه السلام سؤال‌های سخت و مشکلی از ایشان پرسد تا افکار عمومی را از ایشان و مذهبشان دور کند. بدین جهت، نظر ایشان را راجع به روایت منسوب به رسول الله صلی الله علیه و آله پرسید که روایت شده است: «اگر من به پیغمبری برگزیده نمی‌شدم، هرآینه عمر به رسالت برانگیخته می‌شد». امام علیه السلام برای رد این روایت می‌فرمایند: «دراین باره کتاب خدا صادق‌تر است که می‌فرماید: به یاد آور آنگاه که ما از پیغمبران عهد و میثاق گرفتیم (که با هر مشقت و زحمتی که شده رسالت خدا را ابلاغ کنند). چگونه ممکن است خداوند – که از انبیاء برای ادای درست رسالتشان پیمان گرفته و آن بزرگواران لحظه‌ای به وی شرک نورزیده‌اند – بر خلاف پیمان خود شخصی را به پیامبری برگزیند که بخشی از عمرش را در حال شرک به خدا گذرانده است؟!» (طبرسی، ۲: ۴۰۳/۱۴۹۴).

دوری از مغالطه و نیرنگ

وقتی به سیره عملی اهل بیت مراجعه می‌کنیم و مناظرات آنان را مطالعه می‌کنیم، می‌بینیم که ائمه در بحث‌های علمی از مباحث وهمی و خیالی استفاده نمی‌کردند؛ چون انسان که به عقل و اشرف مخلوقات شناخته می‌شود،

۱. «یا یحیی خذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَ آتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا» (سوره مریم، آیه ۱۲).

بعید است از عقل به وهم و خیال تنزل کند. تنزل به وهم و خیال، کار کسی است که از قوه علمی پائینی برخوردار باشد؛ حال آنکه به لحاظ علمی و سایر مباحث، احدی به مقام اهل بیت نمی‌رسد.

به همین دلیل ائمه معصومین علیهم‌السلام برای دعوت بزرگان و صاحبان عقول و علوم، از روش برهانی و استدلالی؛ برای دعوت و گفت‌وگو با عوام مردم که برهان و استدلال را متوجه نمی‌شوند از روش‌های خطابه، موعظه و نصیحت و برای مخالفان و فرق گوناگون که با امام مخالفت می‌نمودند از روش جدلی بهره می‌جستند؛ اما نه هر جدلی، بلکه جدالی که به نحو احسن باشد. با تفحص در مناظرات و مواجهات ائمه با افراد و مذاهب مختلف در می‌یابیم که ایشان هیچ‌گاه از مغالطه، خدعه و نیرنگ به طرف مقابل استفاده نمی‌کردند؛ چون این روش، یقین و قطع را برای مخاطب به ارمغان نمی‌آورد، بلکه ممکن است به خلاف واقع جزم پیدا کند. هدف از مغالطه به اشتباه انداختن و حيله به طرف مقابل است و این با اهداف والای الهی ایشان در تضاد است.

نتیجه‌گیری

از آنچه بیان شد، به دست آمد که حضرات معصومین علیهم‌السلام به جهت ترویج اسلام و مطالب حق، کمال تلاش و سعی خود را انجام می‌دادند و این مهم بدون برتر دانستن خود و صرفاً با هدف الهی انجام گرفته و لب مطلب با ادله عقلی و نقلی متناسب با مقام و منزلت و درک مخاطب به او فهمانده می‌شده است. در راستای این هدف والا، اصول و مبانی معتبر اخلاقی، رفتاری و کلامی در مناظرات و گفت‌وگوهای اهل بیت علیهم‌السلام مشهود است که ایشان با در نظر گرفتن شرایط موجود از آنها بهره می‌جستند. برخی اوقات مناظره را و برخی اوقات امر دیگری را بر مناظره مقدم می‌کردند که مخاطب، اسلام واقعی و

مطالب حقه را در عمل هم مشاهده کند. گاهی اوقات از ادله عقلی صرف و گاهی اوقات هم از مطالب محسوس و تجربی که شخص آنها را حس کرده و قابل قبول است، کمک می‌گرفتند.

سرسر

هـ

منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، نشر ادب حوزه، ۱۴۰۵ ق.
۳. فیومی، احمد بن محمد، مصباح المنیر، ۱۴۲۵.
۴. حسین بن محمد، ابوالقاسم، مفردات فی غریب القرآن، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴.
۵. طبرسی، احمد بن علی، احتجاج، اسلامیة، تهران، ۱۳۸۱ ش.
۶. ابن عساکر، شرح حال امام حسین (علیه السلام)
۷. بطرس بستانی، محیط المحيط، ترجمه قاموس مطول للغة العربیة.
۸. رزمجو، حسین، انواع ادبی و آثار آن در زبان فارسی، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۳۷۰ ش.
۹. مصطفوی، حسن، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، مؤسسه الطباعة و النشر وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی.
۱۰. الطریحی، فخر الدین، مجمع البحرین، ۱۳۷۵ ش.
۱۱. صدوق، عیون اخبار الرضا.
۱۲. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۱۳. طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر مجمع البیان، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۵ ق.

١٤. معلوف، لويس، المنجد، ٢٠٠١م.

١٥. مجلسي، محمد باقر، بحار الانوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٣م.

١٦. مظفر، محمد رضا، المنطق، ١٤٠٠.

١٧. آقا بزرگ تهراني، محمد محسن، الذريعة الى تصانيف الشيعة، ١٤٠٣.

١٨. طباطبائي، سيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ١٤١٧ق.

١٩. زبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، ١٤٢٤ق.