

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



# مجموعه مقالات

دومین همایش ملی پژوهش‌های دینی

به کوشش:

عبدالغفار جاوید

معهد عالی علوم اسلامی اهل سنت و جماعت جنوب ایران

خرداد ماه ۱۴۰۲





## فهرست مقالات

صفحه	عنوان
۹.....	مقدمه
۱۱.....	اشتراکات و افتراقات نظام حقوقی اسلام و غرب
	ابراهیم استائی
۲۹.....	اهمیت وقت‌شناسی در زندگی و آثار دنیوی و اخروی آن از منظر قرآن و حدیث
	دریا نیک سرشت، ایمان کنعانی
۴۷.....	اسلوب ترغیب در دعوت نوح (علیه‌السلام)
	نوح رسوار
۵۷.....	بازنگری در نام‌گذاری شرعی غسل و احکام مترتب بر آن
	علی مطیع الله
۷۱.....	بررسی اهداف شرع از تأثیر جنس بر شهادت شهود در آیهٔ مداینه و حدیث ناقصات عقل
	سید عبدالله منصوری
۸۱.....	تطبیق عدهٔ طلاق در فقه اسلامی و قانون مدنی ایران
	فرزانه جمالی
۹۳.....	تکلیف کفار به فروع شریعت در اصول فقه اسلامی
	محمدامین امینی، نعیمه امینی
۱۱۳.....	حکمرانی مطلوب در اندیشهٔ اسلامی و نسبت آن با دولت مدرن
	سعدالدین صدیقی
۱۲۷.....	دامنهٔ شرک در بستر فرقه‌گرایی از منظر قرآن کریم
	محمد ابونجمی
۱۴۷.....	دراستهٔ تاریخیة تقدیة حول القول بإفادة خبر الواحد العلم مطلقا و بیان موقف ابن حزم منه
	خالد ملاح کنگانی
۱۵۹.....	سعادت و اسباب تحقق آن از منظر قرآن کریم با محوریت تفسیر فی ظلال القرآن
	نادیه خمیسی، ایمان کنعانی

- صفات الداعى فى آيات الأولى من سورة المدثر..... ١٧٩  
مسعود برونوس
- ضوابط مفطرات الصوم فى الفقه الاسلامى (مع دراسة مصاديقها قديماً و حديثاً)..... ١٩٥  
عبدالرحمن مصلحى فر
- معياريهاى خوشبختى زوجين از دیدگاه قرآن کریم..... ٢١٩  
لطيفه پشام، عبدالسلام شجاعى
- مفهوم عربيت قرآن کریم از نگاه قرآن..... ٢٣٧  
صبريه محمدى نژاد
- میزان اعتبار روایت از راویان شیعه در نگاه اهل سنت..... ٢٤٧  
يعقوب سعیدی





## مقدمه

در دنیای امروز، دانایی یکی از شاخص‌های اصلی پیشرفت هر جامعه به شمار می‌رود. سنجش سطح دانایی به میزان تولید و مصرف اطلاعات، و گسترش دانایی به دسترسی سریع و آسان به منابع علمی موثق وابسته است. توسعه علمی و فرهنگی هر جامعه بدون پرداختن به امر پژوهش با موفقیت چندانی همراه نخواهد بود. پژوهش مسائل علمی، موتور محرک پیشرفت و توسعه پایدار در هر کشور به شمار می‌آید.

برگزاری نشست‌های تخصصی باعث خواهد شد، اندیشمندان حوزه‌های مختلف علمی ضمن به اشتراک گذاشتن رویکردها و دیدگاه‌های فکری خود، به شیوه‌ای فعالانه ظرفیت‌های علوم انسانی و اسلامی را برای مواجهه با پدیده‌های مختلف جامعه مجهز سازند. مهمترین هدف برگزاری یک همایش، ایجاد فضای تبادل افکار در موضوعات مختلف پژوهشی و به وجود آوردن فرصت‌های بررسی، نقد و تحلیل موضوع و ایجاد تحولات اجتماعی است. برگزارکنندگان همایش پژوهش‌های دینی، با هدف ایجاد فرصتی مناسب برای تبادل اطلاعات و ارائه دستاوردهای پژوهشی، اندیشمندان و پژوهشگران حوزه‌های مختلف علوم اسلامی را دعوت به همکاری نموده است. رویکرد دبیرخانه علمی و اجرایی در برگزاری این همایش، جلب مشارکت تمامی مراکز علمی، تعامل با انجمن‌های ملی مرتبط و دعوت از صاحب‌نظران برجسته، با هدف تعامل علمی از یک سو و افزایش خودباوری علمی در جنوب کشور بوده است.

دومین همایش ملی پژوهش‌های دینی معهد عالی علوم اسلامی اهل سنت و جماعت جنوب ایران در روز سه‌شنبه، تاریخ ۱۴۰۲/۰۳/۱۶ در مجتمع دینی شهرستان خنج برگزار شد. در این همایش، تعداد ۳۸ عنوان مقاله در محورهای اصلی توسط نویسندگان پژوهشگر به دفتر دبیرخانه همایش ارسال گردید. از مجموع مقالات ارسالی، تعداد ۳۰ مقاله توسط نگارندگان ارائه گردید و تعداد ۱۶ مقاله نیز مجوز چاپ گرفت. در تاریخ ۱۴۰۲/۱۱/۰۱ مقالات پذیرفته شده برای چاپ، توسط معاونت پژوهش معهد عالی منتشر شد.

دبیر دومین همایش ملی پژوهش‌های دینی

دکتر محمد ابونجمی



## اشتراکات و افتراقات نظام حقوقی اسلام و غرب

ابراهیم استائی (استادیار معهد عالی)\*

### چکیده

حقوق بشر و توجه به آن از مباحث بنیادی مطرح شده در جامعه انسانی است و حقانیت هر قانون و نظامی به میزان اعتبار این مبحث سنجیده می‌شود. اعلامیه جهانی حقوق بشر که نهایت تلاش غرب برای برقراری عدالت و حقوق انسانی است، نقطه عطفی در تاریخ بشر محسوب می‌شود؛ به ویژه که اسلام و مبانی حقوق بشر اسلامی را به چالش کشیده است. بنابراین، مقایسه عالمانه بین مبانی اعلامیه حقوق بشر غرب و نظام حقوق بشر اسلام ضروری است، تا ضمن تبیین نکات مشترک، امتیازات آنها را روشن تر کند. ضمن وجود مشترکات تحسین برانگیز در هر دو نظام، اسلام از امتیازات و ویژگی‌هایی برخوردار است که انطباق بیشتری با فطرت و نهاد بشری دارد و اجرای قوانین را به مراتب با ضریب بالاتری تضمین می‌کند.

کلیدواژه‌ها: نظام حقوقی اسلام، نظام حقوقی غرب، اشتراکات و افتراقات، اعلامیه جهانی حقوق بشر.

## مقدمه

توجه به حقوق بشر، ریشه در تاریخ دارد و متفکران بسیاری در آن اندیشیده‌اند. آنچه امروز به‌عنوان حقوق بشر با گستره جهانی شناخته می‌شود، حقوق و آزادی‌هایی است که عمدتاً در اعلامیه جهانی حقوق بشر از آنها یاد شده است. این اعلامیه بعد از جنگ جهانی دوم تدوین یافته و در سال ۱۹۴۸ به تصویب مجمع عمومی سازمان ملل متحد رسیده است. پس از آن نیز ده‌ها سند و تعداد زیادی نهاد منطقه‌ای و بین‌المللی در صدد توسعه و اجرای آن برآمده‌اند. این تلاش‌ها در شناسایی و رعایت حقوق و آزادی‌های بشر و بهبود وضعیت حقوق انسان در سطح جهانی بسیار ثمربخش بوده است. با توجه به اینکه حقوق بشر نیز از نوع نگرش نظام‌ها نسبت به ماهیت بشر و نیازهای او تأثیر می‌پذیرد، مرتضی مطهری درباره آن چنین بیان می‌کند: در دنیای غرب از قرن هفدهم به بعد، پایه‌های نهضت‌های علمی و فلسفی، نهضتی در زمینه مسائل اجتماعی به نام «حقوق بشر» صورت گرفت. نویسندگان و متفکران قرن هفدهم و هجدهم، افکار خویش را درباره حقوق طبیعی و فطری و سلب‌ناپذیر بشر، با پشتکار قابل تحسینی در میان مردم پخش کردند. ژان ژاک روسو، ولتر و منتسکیو از این گروه نویسندگان و متفکرانند. (مطهری، ۱۳۷۵، ۱۴). اعلامیه جهانی حقوق بشر، نخستین گام عملی در رسمیت‌بخشیدن به حقوق انسان‌مدارانه در صحنه بین‌المللی تلقی می‌شود.

دانشمندان مسلمان در چند دهه اخیر، موضوع حقوق بشر غرب در پرتو مبانی اسلام را نقد و بررسی کرده‌اند و کتاب‌ها و مقالاتی درباره آن نگاشته‌اند؛ برخی از این آثار عبارت است از: *آزادی در اسلام*: یوسف سلیمان زاده؛ *عدالت اجتماعی در اسلام*: سید قطب؛ *امنیت اجتماعی در اسلام*: محمد عماره؛ *اسلام و ناپسامانی‌های روشنفکران*: محمد قطب؛ *روح الدین الاسلامی*: ابوبکر حسن زاده؛ *ویژگی‌های کلی اسلام*: یوسف قرضاوی؛ *چکیده‌های اندیشه اسلامی*: محمد عماره؛ *حقوق بنیادین بشر در نهج البلاغه و تطبیق آن با اعلامیه جهانی حقوق بشر*: حمید قره‌داغی؛ *پیاده‌سازی اعلامیه جهانی حقوق بشر مبتنی بر تعالیم اسلامی با تأکید بر حقوق شهروندی*: علیرضا فرضی، محمود جلالی، لیلای رئیسی؛ *سنجش بنیادهای نظری و مواد اعلامیه جهانی حقوق بشر با*

مبانی و آموزه‌های قرآنی: حسین ناصری؛ بررسی تطبیقی اعلامیه جهانی حقوق بشر با قواعد اسلام: جواد وندنوروز.

نتایج به دست آمده از آثار پیشین به قرار زیر است:

الف. در مجموع، این آثار پاسخ به مباحثی است که در دوران مدرن در غرب مطرح شده و در دوران اخیر ضمن تبدلات فرهنگی، به جوامع اسلامی رسیده است.

ب. هدف از نگارش پاره‌ای از این آثار، تطبیق مبانی دینی با اعلامیه حقوق بشر بوده است. بارزترین کتاب در این زمینه، کتاب *حقوق جهانی بشر*، اثر محمدتقی جعفری است.

پ. هدف دسته‌ای دیگر از این آثار، اثبات برتری تعالیم اسلامی است. از بارزترین این کتاب‌ها، *فلسفه حقوق بشر*، نوشته جواد آملی و *حقوق و سیاست در قرآن*، اثر محمدتقی مصباح یزدی است.

ت. معدودی از آثار، مانند *بررسی تطبیقی اعلامیه جهانی حقوق بشر با قواعد اسلام*: جواد وندنوروز، و *سنجش بنیادهای نظری و مواد اعلامیه جهانی حقوق بشر با مبانی و آموزه‌های قرآنی*: حسین ناصری؛ درباره مبانی نظری حقوق بشر، به صورت پراکنده بحث‌هایی بنیادی و مقایسه‌ای کرده‌اند. با این حال، جای خالی چنین بحثی روشن است و فقدان سازمان‌دهی پژوهشی در آثار پیشین، ضرورت این امر را روشن‌تر می‌کند.

باتوجه به اینکه غرب خود را طرفدار حقوق بشر قلمداد می‌کند و چه بسا اسلام و قوانین حقوقی آن را غیرمنصفانه جلوه می‌دهد، مقایسه‌ای عالمانه بین این دو نظام، بسیار ارزشمند خواهد بود و نقاط ضعف و قوت آنان را روشن‌تر خواهد کرد. این جستار درصدد است به بررسی مبانی بنیادی قرآن و سنت در حقوق بشر بپردازد و با بررسی و مقایسه آن با اعلامیه جهانی حقوق بشر، مباحثی علمی ارائه نماید.

### معنای لغوی واژه حق (حقوق)

حق در لغت به معنای ثبوت و ضد باطل آمده و جمع آن حقوق و حقائق است، چنانکه خداوند می‌فرماید: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (بقره، ۴۲) حق به معنای وجوب نیز در زبان عربی

آمده است: ﴿وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ (زمر، ۷۱). (رک: ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ۴۹/۱۰؛ خلیل بن أحمد، ۱۴۱۰، ۳۳۹/۱؛ محمد ریگی، ۱۳۸۷، ۳۰۹/۱). بنابراین، واژه «حق» در معانی گوناگونی به کار گرفته می‌شود و وجه اشتراک کاربردهای متفاوت آن، مفهوم «ثبات» و «پایداری» است. بر همین اساس، کاربرد آن درباره‌ی خداوند متعال، فعل و وعده‌ی اوست. مفهوم مطابق با واقع، کار شایسته و امثال آن به نحوی دارای چنین وجه اشتراکی می‌باشند. (دهخدا، ۱۳۷۷، ۹۱۴۲/۶).

### معنای اصطلاحی حق

واژه حقوق دارای چند معنای اصطلاحی است که از آن میان دو معنا شهرت بیشتری دارد:

الف. گاهی مراد از «حقوق» نظام حاکم بر رفتار اجتماعی شهروندان یک جامعه است؛ یعنی مجموعه‌ی بایدها و نبایدهایی که اعضای جامعه به رعایت آنها ملزم هستند. در این معنا، نظر به این نیست که کلمه حقوق جمع حق است، بلکه با آن همچون کلمه‌ای مفرد معامله می‌کنند؛ گویا مجموعه‌ی احکام و مقررات حاکم بر یک جامعه را یک واحد اعتباری دانسته و نام حقوق بر آن نهاده‌اند. «تشریح» در زبان عربی و «شرع» در اصطلاح فقهای اسلام، تقریباً همین معنی را افاده می‌کند. حقوق در این معنا، به صورت تقریبی با قانون مرادف است. (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ۲۶).

ب. کلمه حقوق در اصطلاح دوم، جمع «حق» است. حق امری اعتباری است که برای کسی «له» بر دیگری «علیه» وضع می‌شود. (همان‌جا).

### اشترکات قواعد حقوقی اسلام و غرب

۱. با نگاه به انگیزه وضع و تدوین حقوق بشر اسلام و غرب، مورد اشتراک کلی هر دو نظام را می‌توان در پنج مورد خلاصه کرد. مورد اشتراک کلی هر دو نظام حقوقی، درک و پذیرش نیاز قطعی انسان‌ها به حقوق و تکالیفی است که حیات طبیعی و حیات مطلوب آنان را تأمین می‌کند. همچنین هر دو نظام حقوقی در وضع و تدوین موادی برای رفع نیازمندی‌های هر دو قسم حیات (حیات طبیعی و حیات مطلوب و معقول) اتفاق نظر دارند. اصول یا حقوق پنج‌گانه به قرار زیر است:

الف. هر دو نظام حقوقی، صیانت حیات از هرگونه عوامل مزاحم را لازم دانسته و دولت و اجتماع را در اجرای جدی این اصل یا حق بنیادین (حق حیات) مسئول می‌دانند. (بقره، ۱۷۷-۱۷۹).

ب. هر دو نظام، کرامت و حیثیت انسانی را پراهمیت و حیاتی دانسته و انسان را از حق کرامت برخوردار می‌دانند. (اسراء، ۷۰).

پ. هر دو نظام، حق تعلیم و تربیت را از اصول حقوقی دانسته (جمعه، ۲) و دولت و اجتماع را مسئول اجرای حق تعلیم و تربیت تلقی می‌کنند.

ت. هر دو نظام، حق آزادی را از حقوق اساسی انسان‌ها می‌دانند و بر این نظرند که دولت و اجتماع در آماده‌کردن محیط زندگی برای برخورداری از حق اساسی آزادی مسئول است؛ با این تفاوت که در حقوق جهانی اسلام، برخورداری از آزادی، مشروط به عدم اخلال در انجام تکالیف فردی و اجتماعی برآمده از حقوق مردم و جامعه است. از دیدگاه حقوق بشر اسلامی، هیچ انسانی نمی‌تواند با تکیه به حق آزادی، حق حیات و حق کرامت و دیگر حقوق انسان‌ها را نابود کند و اجازه ندارد با تمسک به حق آزادی حیات و کرامت و دیگر حقوق، خود را قربانی کند. در اسلام، هر نوع آزادی که مخل حقوق و تکالیف جامعه یا حقوق و تکالیف خود انسان باشد، اکیداً ممنوع است.

ث. حق مساوات در برابر حقوق و قوانین. (جعفری، ۱۳۸۸، ۱۳۵-۱۳۶).

۲. موضوع هر دو نظام حقوقی اسلام و غرب، انسان، بدون در نظر گرفتن گروه یا ملتی خاص است. در این دو نظام، قواعد حقوقی باید برای همه به صورت یکسان مراعات شود و همه از حقوق و تکالیف یکسان برخوردار باشند تا عدالت واقعی در جهان برقرار شود. هر دو قواعد حقوقی اسلام و غرب، انسان را موجودی برتر و محترم‌تر از سایر موجودات می‌دانند. خواسته آنها این است که همه افراد بشر در پرتو احترام و رعایت حقوق همدیگر، به ثبات در زندگی اجتماعی و فردی دست یابند و در سایه رعایت قوانین حقوقی، امنیت واقعی و به دور از هرگونه ترس و وحشت را در جامعه حاکم کنند. (ر.ک: مدنی، ۱۳۸۸، ۳۷).

۳. بیشتر مفاهیم و مواد حقوقی که در اعلامیه جهانی حقوق بشر مطرح شده است با مفاهیم و مواد

حقوقی اسلام تطابق کامل دارد؛ اما تعریف و مصداق‌هایی که هر دو نظام حقوقی برای این مفاهیم و مواد حقوقی قائل‌اند با همدیگر فرق دارد، مثلاً مفاهیمی همچون، مساوات، برابری، آزادی، حق حیات و... (همان‌جا).

۴. هر دو نظام حقوقی سعی دارند که قواعد حقوقی آنان، مشخصات یک قواعد حقوقی مطلوب را داشته باشد؛ یعنی اولاً قواعد آنان کلی باشد و شامل همه افراد شود؛ ثانیاً قواعد حقوقی آنان الزامی باشد و همه افراد ملزم به رعایت آن شوند تا علاوه بر تأمین آسایش و نظم عمومی، حافظ عدالت جامعه نیز باشد. جامعه‌ای که مکلفان در آن براساس طبع تجاوزکارانه خود از اجرای احکام و قواعد حقوق سر باز زنند و در برابر خود هیچ مانعی نبینند، جامعه‌ای بی‌نظم و عاری از عدالت است. به‌طور کلی، اقسام ضمانت اجرای قواعد حقوق را می‌توان در دو عنوان ضمانت اجرای مدنی و ضمانت اجرای کیفری خلاصه کرد که نقش دولت در این تضمینات بسیار بارز است. (همان‌جا).

بنابراین هر دو نظام اسلام و غرب، سعی کرده‌اند قواعد حقوقی خود را با مشخصات یک قواعد حقوقی مطلوب بنویسند؛ اما اینکه در رسیدن به این هدف موفق بوده‌اند یا خیر، بحث دیگری است. مثبت‌ترین بخش اعلامیه جهانی حقوق بشر این است که آرمان‌های عالی انسانی و فطری را تدوین کرده و بر اجرای آن تأکید ورزیده است؛ هرچند این تدوین به‌صورت کلی باشد. آرمان‌هایی که گذشته از انسانی و فطری بودنشان، نتیجه تلاش‌ها و مبارزات مصلحان جامعه بشری در طول تاریخ بوده است. حداقل تأثیر مثبت این اعلامیه (حتی اگر عملاً هم تحقق پیدا نکند)، این است که بر بسیاری از مظالم، تبعیض‌ها، ستم‌ها، محدودیت‌ها و نابرابری‌ها، خط بطلان کشیده و آنها را غیرقانونی اعلام کرده است؛ ظلم‌هایی که سال‌ها و قرن‌ها با صورت و شکلی قانونی بر محرومان، به‌ویژه در مغرب‌زمین تحمیل شده است. همچنین تأثیر مثبت آن این است که اصل را بر آزادی و برابری و برادری انسان نهاده است. (ر.ک: خسروشاهی و دانش‌پژو، ۱۳۷۹، ۱۸۰).

#### افتراقات قواعد حقوقی اسلام و غرب (مزایای نظام حقوق بشر در اسلام)

۱. یکی از مزایای نظام حقوق بشر در اسلام، برتری زیرسازهای داخلی و فاعلی و غایی است. (جوادی



آملی، ۱۳۸۳، ۲۳۹). در منطق، بهترین و فراگیرترین تعریف آن است که شیء مورد تعریف درباره هر سه زیرساز داخلی و فاعلی و غایی خبر دهد. همین سخن در باب بیان «نظام حقوق بشر» نیز صادق است. بهترین نظام حقوقی آن است که این سه زیرساز در آن تعریف شده باشد و تعریف هم از صلابت برخوردار باشد. اگر تنها زیرساز داخلی در تعریف گنجانده شود، یعنی فقط به ماده و صورت یک چیز برای تعریف و شناساندن آن توجه شود، چنین تعریفی کم‌فایده و ناتمام است؛ زیرا حقیقت هر چیز در پیوند با علت فاعلی و غایی‌اش تجلی می‌یابد. اگر پدیدآورنده و هدفی که کارش در پیش دارد، شناخته نشود، حقیقت آن نامعلوم خواهد بود؛ بر همین قیاس، «حد تام» و تعریف استوار یک نظام حقوقی آن است که هم از زیرساز داخلی آن نظام و هم از زیرسازهای فاعلی و غایی‌اش خبر دهد. البته منظور تعریف ماهوی با جنس و فصل نیست، بلکه مقصود تعریف مفهومی است. این‌گونه تعریف را قرآن کریم در عمل به مخاطبانش آموخته است. خداوند وقتی از شناخت جهان سخن می‌گوید، هم پدیدآورنده را معرفی و هم هدف آن را بیان و هم ساختار درونی‌اش را تبیین می‌کند. چگونگی سخن گفتن از زیرساز فاعلی نظام هستی، در این کلام خداوند مشهود است: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ (طلاق، ۱۲). امر خدا در طبقات هفت‌گانه زمین نیز فرود می‌آید و از دورترین نقطه آسمان تا فرودست‌ترین نقطه زمین را در بر می‌گیرد. این امر همواره جریان دارد و در هر جاگیرندگانی برای دریافت وحی، تدبیری وجود دارد، چنانکه در هر آسمان چنین است: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنٍ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَرَبِّنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَحِفْظًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ (فصلت، ۱۲). وحی خدا در زمین و آسمان، ویژه روز قیامت نیست؛ اگر آن روز زمین به إذن پروردگار گزارش می‌دهد (زلزله، ۴-۵)، امروز نیز به إذن او آن وحی تدبیری را دریافت می‌کند؛ زیرا اگر امروز زمین وحی را نگیرد، فردا نمی‌تواند چنان که شایسته است گزارش دهد. مجموعه‌ای از تدبیرگران خصوصی و عمومی، امر خداوند را در چهارده طبقه آسمان و زمین دریافت و آن را اجرا می‌کنند؛ به این ترتیب، از سویی زیرساز فاعلی نظام هستی که حق و امر اوست، تبیین می‌گردد و از دیگر سو، زیرساز داخلی آن روشن می‌شود که تدبیر آن امر از سوی

تدبیرگران و فرشتگان است. سپس از زیرساز غایی نظام سخن می‌گوید که عبارت است از معرفت انسان‌ها نسبت به قدرت و علم پروردگار: ﴿لَتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ (طلاق، ۱۲). چرا این معرفت، هدف هستی شمرده شده است؟ زیرا اگر کسی به قدرت و علم حق معرفت پیدا کند، همواره خویشتن را در محضر مبدأ علیم و قدیر خواهد دید و به وارستگی کامل خواهد رسید. این تعریف از نظام هستی در آیه کوتاه و پر بار دیگری نیز وجود دارد، چنانکه خداوند می‌فرماید: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ (طه، ۵). در این آیه ذات پروردگار، علت فاعلی است. هماهنگی هر چیز با ساختار هستی و خلقت و برخورداری از وسایل هدایت الهی، علت داخلی است. هدایت به سمت هدف نیز علت غایی محسوب می‌شود. لازم است این سه زیرساز در نظام حقوق بشر لحاظ گردد. حقوق بشر باید در فرمان پروردگار بزرگ و راهنمایی‌های قرآن ریشه داشته باشد تا علت فاعلی آن به درستی تعریف شود. حقوق بشر در تفکر اسلامی، دقیقاً همین تعریف را از علت فاعلی دارد؛ برخلاف حقوق بشر مکتب‌های غیرالهی که خود را از فرمان خداوند و راهبران الهی بی‌نیاز دانسته و تماماً بر منابع بشری، همانند عرف، آداب، آرای حقوق‌دانان و اراده دولت‌ها متکی کرده است. در جنبه زیرساز داخلی نظام حقوق بشر نیز نظام اسلامی برتر است. زیرساز داخلی نظام حقوق بشر در اسلام، قواعد تنظیم‌گر روابط فردی و اجتماعی انسان‌ها است. در این نظام بسیاری از تکالیف و وظایف فردی در حوزه مسائل حقوقی قرار دارد، اما در نظام غیرالهی، بسیاری از تکالیف و وظایف فردی در حیطه مسائل حقوقی نیست و آنها تنها اموری اخلاقی هستند که تصمیم‌گیری درباره آنها برعهده فرد یا جامعه‌ای است که در حوزه نیازها و روابط فردی تصمیم می‌گیرد. در باب هدف و زیرساز غایی نظام حقوق بشر، هدف نظام حقوقی اسلام، منور کردن جامعه انسانی است، اما زیرساز غایی نظام حقوق بشر در غرب (با نگاه خوش‌بینانه) این است که انسان‌ها از استانداردها و نرم‌های مطلوب یک زندگی متمدنانه بهره بگیرند. به قطع، تعیین‌کننده این «میزان‌ها» و «هنجارها» چیزی جز آرزوها، خواست‌ها، بلندپروازی‌ها، رغبت‌ها و در یک واژه «هوس‌ها» نیست. برای نمونه، برتری‌های نظام حقوق بشر اسلامی در مسئله تکالیف و احکام خانوادگی را می‌توان بررسی کرد. در این مسئله، اموری همچون

میراث‌بری، نفقه‌پردازی، همدلی با همسر و رعایت حقوق او، همه از مسائل فردی‌اند، اما کاملاً حقوقی به شمار می‌آیند و تصمیم‌گیری درباره آنها از اختیارات دادگاه اسلامی و براساس مواد حقوقی الهی است. به عبارت دیگر، «خانواده» در نظام حقوق بشر اسلامی، یک بنیاد اصیل است و همه آن احکام در خدمت این بنیاد قرار دارند، مثلاً میراث‌بری حکمی در خدمت پایداری خانواده است که به‌عنوان حقی متقابل میان طبقات گوناگون خانواده نهاده شده است. از این رو، اگر کسی در گذرد و فرزندی نداشته باشد، این حق به طبقه‌ای دیگر از خانواده و نه به دولت، انتقال می‌یابد. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۳، ۲۳۹).

۲. برخورداری از ضمانت اجرا؛ نظام حقوق بشر اسلامی برخلاف مکاتب و نظام‌های آرمان‌خواه غربی و شرقی در محدوده کتاب‌ها و مقالات باقی نمی‌ماند و ضمانت اجرای آن به همراهش پیش‌بینی شده است. شرح این سخن در دو بخش ارائه می‌شود:

الف. بنیان‌های ضمانت اجرا؛ ضمانت اجرای هر قانون و قاعده حقوقی بر دو بنیان استوار است: یکی هراس از شرمندگی نزد دیگران و دیگری بیم از کیفر. (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ۲۴۵). چنانچه در برخی از موارد، هیچ یک از این دو یافت نگردد؛ انگیزه‌ای بشری برای اجرای قانون باقی نمی‌ماند. قانون‌شکنی اگر در نهان صورت پذیرد؛ قانون‌شکن خود را از نگاه تقدآمیز جامعه و شرمندگی عمومی رها می‌کند. همچنین اگر دارای اقتدار و نفوذ اجتماعی باشد، می‌تواند از کیفر برکنار بماند و با نفوذش راه مجازات را ببندد. گرچه این دو بنیان اساسی همواره مهمترین تضمین‌های اجرای قانون بوده‌اند، اما نمونه‌های فراوان حاکی از آن است که استثناءات قاعده مزبور چندان کمیاب نیستند. اکنون این سؤال پیش می‌آید که اگر آن دو بنیان مفقود شوند، ضمانت اجرای قانون در چیست؟ چه انگیزه‌ای در نهان، بازدارنده قانون‌شکنی است؟ چه عاملی افراد زورمند و صاحب‌نفوذ را از قانون‌شکنی باز می‌دارد؟ پیداست که اجرای قانون انگیزه می‌خواهد. طبعاً قانون‌شکنی در نظر انسان سودمند است، زیرا منافع شخصی، غرایز و لذت‌ها و خوی جاه‌طلبی او را تأمین می‌کند. از دیگر سو، نظام حقوقی بدون ضمانت اجرا پیشیزی نمی‌ارزد، زیرا کافی است راه تخلف باز شود تا آن‌گاه همه‌جا و همه‌کس را در بر بگیرد. در این میان،

نظام حقوقی اسلام دارای افتخارآمیزترین کارنامه است؛ این از آن روست که پیام همهٔ شریعت‌های آسمانی، به‌ویژه اسلام، به انسان چنین است: اجرای قانون، کاری است بایسته که تنها با نیت نزدیکی به پروردگار، در همه‌جا و هر لحظه باید بدان وفادار بود؛ زیرا آن کس که شرمندگی نزد وی بسیار رنج‌آور است خداست و آن کس که گناهکاران را کیفر جاوید می‌دهد نیز خداست. بنابراین، چنین شاهد منتقمی در همه‌جا و همه‌گاه، انسان و کارهایش را می‌نگرد و در شمار می‌آورد: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (حدید، ۴). بر این اساس، هرگز کسی برای اجرای قانون بی‌انگیزه نخواهد بود و همواره این صدای پیچیده در جهان هستی را می‌شنود: ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾ (علق، ۱۴). (همان‌جا). این آیه تهدید و تقریر و توییحی است برای انسان‌ها تا بدانند که کارهایشان زیر نظر است. (رک: ابوحیان، ۱۴۲۰، ۵۰۹/۱۰).

ب. در تفکر اسلامی هرگز کسی به حدی از قدرت دست نمی‌یابد که توان جلوه‌نمایی در برابر قانون الهی را داشته باشد یا خود را از کیفر قانون‌شکنی برهاند. در این نظام هیچ‌کس به جایگاهی نمی‌رسد که از قلمرو حکومت پروردگار بیرون باشد، گرچه خدا فراموشان چنین پندارند. ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِئْتَمَّ لَا يُعْزَوْنَ﴾ (انفال، ۵۹). هیچ‌کس قدرت‌رهایی از عذاب و مجازات خدا را نخواهد داشت و به قطع در دنیا یا در آخرت مجازات خواهد شد. (قاسمی، ۱۴۱۸، ۳۱۵/۵). به این ترتیب، زمینهٔ سرکشی و قانون‌شکنی از میان می‌رود و کسی به گمان‌رهایی از کیفر، به قانون‌شکنی روی نمی‌آورد و همواره به‌خاطر دارد که خداوند دربارهٔ خویش چنین فرموده است: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبَلَمَّا مُضَادٌّ﴾ (فجر، ۱۴).

۳. جایگاه اخلاق در پابندی به قانون؛ قرآن کریم رهنمودهای اخلاقی را برترین ضامن اجرای احکام الهی می‌شمارد. هرگاه قرآن مسئله‌ای اخلاقی را مطرح کرده، در آن از آرمان‌های اخلاقی یاد می‌کند؛ برای مثال خداوند در آیه صدوپنجاه و دوم از سورهٔ انعام بعد از بیان یک‌سری دستورات حقوقی، مانند تجاوز نکردن به مال یتیم، عدم اختلاس در کیل و میزان و عدالت در گفتار، در پایان آیه می‌فرماید: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾، یعنی خداوند می‌خواهد به انسان‌ها بفهماند که رعایت این دستورات حقوقی نه تنها به‌عنوان قاعدهٔ حقوقی اسلام، بلکه به‌عنوان اخلاقی انسانی مطرح است که همهٔ انسان‌ها باید در جهت

رعایت آن، نهایت کوشش خود را به کار بگیرند. در معنای ﴿ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (انعام، ۱۵۲)، دو قول ذکر شده است: اول، انسان از این مسائل حقوقی غافل نماند؛ دوم، انسان به یاد آورد که این امور بر او لازم است و آن را وظیفه‌ای اخلاقی تلقی کند و در جهت تحقق آن کوشا باشد. (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۳، ۳۱۹/۴). بنابراین، اسلام عنصر اخلاق را در روابط حقوقی و اجتماعی مدنظر قرار داده است، چنانکه در کنار قصاص، مباحثی همچون ایثار و عفو را نیز مطرح کرده است. (بقره، ۱۷۸). برخلاف قوانین و نظام‌های حقوق بشری که صرفاً مواد قانونی و اجرای آن، به‌عنوان حقوقی که می‌بایست اجرا شود در نظر گرفته شده است و موازین و مبانی اخلاقی در آن مطرح نیست.

۴. امتیاز دینی بودن حقوق بشر اسلام بر حقوق بشر غرب؛ نظام حقوقی اسلام که مبنای دینی دارد، متکی به اراده‌ی خداوند است؛ یعنی خداوند این حقوق و تکالیف را برای بندگانش اراده فرموده است. با پذیرش این استناد (استناد حقوق و تکالیف به خداوند سبحان)، هر انسان آگاه، تکالیف و ایفای حقوق را با کمال اخلاص و صمیمیت و بدون سوداگری و لذت‌پرستی انجام خواهد داد. علاوه بر این، عمل به تکالیف و ایفای حقوق را وسیله‌ای برای نزدیکی به خداوند که هدف‌اعلای زندگی‌اش در دنیا است، تلقی خواهد کرد. اما نظام‌های حقوق بشری، برخی از آنها محصول تمدن‌های مادی محض‌اند و برخی دیگر محصول تمدن‌های مادی هستند که معنویات را فرع دانسته و آن را به‌منزله‌ی آرایش و پیرایش تجملی زندگی به حساب می‌آورند؛ بنابراین هراندازه هم که خود را انسان‌محور معرفی کنند، نمی‌توانند برای انسان از آن جهت که موجودی شریف و وابسته به ارزش‌های عالی است، گامی بردارند. (ر.ک: جعفری، ۱۳۸۸، ۱۴۰).

اگر منابع حقوق جهانی بشر به اقلیمی منحصر شود، محدودیت فرهنگی آن اقلیم، از تعمیم آن حقوق به همه‌ی جوامع بشری روی زمین جلوگیری خواهد کرد؛ در صورتی که اگر منبع اصلی حقوق و تکالیف بشری، دین فطری ابراهیم (علیه‌السلام) قرار داده شود، جهانی بودن تکالیف و حقوق بشر را بیشتر و بهتر می‌توان دید و اثبات کرد و به مرحله‌ی عمل در آورد. ممکن است بسیاری از نظام‌های حقوقی بخواهند که نظامی واقع‌نگر و جامع و چندبعدی باشند، اما حداقل به یکی از این دو دلیل توان رسیدن به چنین

مطلوبی را ندارند: اول، نقص جهان‌بینی مؤسسان و دانشمندان آن نظام حقوقی و در نتیجه، کاستی انسان‌شناسی آنان و بی‌توجهی به برخی از ابعاد وجودی انسان؛ دوم، شناخت ناقص از تمام ابعاد وجود انسان، حتی با فرض توجه به آنها. اما در نظام حقوقی اسلام، قانون‌گذار واقعی خداوند متعال است و او به همه ابعاد وجودی انسان و سیر کمالی او و رابطه انسان با جهان، علم کامل دارد. بنابراین قواعد حقوقی این نظام، قواعدی مبتنی بر واقعیت خواهد بود و نتیجه این واقع‌نگری، چندبعدی و جامع‌بودن آن است. به عبارتی، در عین اینکه نظام حقوقی اسلام، روابط حقوقی مردم را تنظیم کرده، از سایر ابعاد فردی و روحانی نیز غفلت نورزیده و قوانین حقوقی را با نظری جامع نسبت به تمام ابعاد وجودی انسان وضع کرده است. (همان‌جا). همچنین نتیجه واقع‌نگری نظام حقوقی اسلام، کامل و تمام‌بودن آن است، یعنی هیچ زمینه‌ای از رفتار اختیاری فردی و اجتماعی انسان وجود ندارد، مگر اینکه اسلام به‌طور خاص و جزئی یا به‌صورت قاعده‌ای کلی، حکم آن را مشخص کرده است. اسلام آیینی است که برای انسان، نه فقط در قلمرو آنچه امروز اصطلاحاً حقوق خوانده می‌شود، بلکه خیلی فراتر از آن، برای تمامی عرصه‌های حیات انسان، پیش از تولد تا پس از مرگ، با صدور دستورات الزامی و غیرالزامی، برنامه‌ای جامع طرح کرده است. (رک: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۹، ۹۰-۸۹).

۵. انسجام و هماهنگی؛ از ویژگی‌های یک سیستم و نظام کارآمد، چه حقوقی و چه غیر آن، این است که قواعد یا اجزای مختلف آن سیستم از هرگونه تناقض تهی بوده و با یکدیگر سازگار و هماهنگ باشند. همچنین، این مجموعه هماهنگ، باید با واقعیت خارجی که این سیستم برای آن پدید آمده است نیز سازگار باشد. نظام حقوقی اسلام از این دو ویژگی، یعنی سازگاری و هماهنگی درون‌سیستمی و برون‌سیستمی برخوردار است. (همان‌جا). در ذیل این دو ویژگی بررسی خواهد شد:

الف. هماهنگی درون‌سیستمی قوانین نظام حقوقی اسلام: خداوند درباره انسجام قوانین حقوقی‌اش می‌فرماید: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء، ۸۲). راجع به کلمه «اختلاف» نظرهای متفاوتی ذکر کرده‌اند: اول، اختلاف به معنی تناقض از جهت حق و باطل است؛ دوم، اختلاف از جهت بلاغت و ردالت سخن است، یعنی اگر از جانب غیر خدا بود، پاره‌ای از عبارات

بلیغ و پاره‌ای دیگر نارسا بود؛ سوم، اختلاف به‌طور کلی تناقض است و معنی آیه چنین است: «لوجودوا فیه تناقضاً کثیراً». (میرزا خسروانی، ۱۳۹۰، ۲/۲۵). همه این معانی در کلام خدا موجود نیست، زیرا او فرموده است: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (فصلت، ۴۲). بنابراین، آیه مذکور هم وحیانی بودن نظام حقوقی اسلام را بیان می‌کند و هم عدم تناقض در بین احکام و مواد حقوقی آن را به اثبات می‌رساند.

ب. هماهنگی برون‌سیستمی با طبیعت و فطرت انسان: حقوق برای انسان و جامعه بشری وضع و تدوین می‌شود، لذا باید با آفرینش و ساختار وجودی انسان هماهنگ باشد. عوامل تشکیل‌دهنده شخصیت انسان دو دسته‌اند: اول، عوامل متغیر، مانند آداب و رسوم، فرهنگ اجتماعی و دیگر خصوصیات و شرایط فردی و گروهی؛ دوم، عوامل ثابت که در تمام انسان‌ها از هر اقلیم و قومی و در هر شرایطی وجود دارد، مانند حب ذات، حب کمال، حقیقت‌جویی و تمامی غرایز و عواطف موجود در انسان. دسته اول، وجه امتیاز شخصیت فرد یا گروه خاصی از انسان‌ها است، اما دسته دوم، بین همه انسان‌ها مشترک است. هر نظام حقوقی کامل باید با کلیه این عوامل ثابت، هماهنگ باشد و با جلوگیری از هرج و مرج و طغیانشان، برای رسیدن انسان به کمال واقعی، آنها را تعدیل و تنظیم کند. هر نظام حقوقی که این عوامل را نادیده بگیرد و درصدد سرکوب آنها برآید یا آنها را به حال خود رها کند، از ویژگی هماهنگی با طبیعت و فطرت برخوردار نیست. خداوند خالق وجود انسان است و با ابعاد فطری و انسانی او کاملاً آشناست، لذا قوانین حقوقی اسلام را به‌گونه‌ای تنظیم کرده است که با این فطرت و خلقت هماهنگ باشد؛ چنانکه می‌فرماید: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَوِيمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (روم، ۳۰). اما نظام حقوقی غرب، نه تنها جنبه‌های فطری انسان را رعایت نکرده است (چون نتوانسته شناخت دقیقی از انسان داشته باشد)، بلکه محتوا و برخی از مواد اعلامیه‌هایش با یکدیگر تعارض نیز دارند، مثلاً از سویی مواد یکم و دوم و هفتم اعلامیه بر تساوی حقوقی تمام افراد تأکید کرده و در ماده شانزدهم نیز صریحاً نقش مذهب در ازدواج را نفی کرده است و از سویی دیگر به موجب ماده هجدهم، همه مردم به‌طور کامل از حق داشتن دین و مذهب و رفتار

مذهبی برخوردارند. با وجود این، اگر در دین و آیینی در امر ازدواج محدودیت‌های مذهبی وجود داشته باشد، این محدودیت بر اساس ماده هجدهم مشروع و مقبول است و به موجب مواد یک، دو، هفت و شانزده نامشروع و غیرمقبول است؛ زیرا مخالف با اصل تساوی افراد در ازدواج است.

۶. توجه اسلام به حقوق و تکالیف؛ اسلام در نظام حقوقی‌اش هم به حقوق افراد توجه کرده و هم تکالیف و وظایف آنان را مدنظر قرار داده است؛ برخلاف اعلامیه جهانی حقوق بشر که فقط به بیان حقوق و آزادی‌های افراد بسنده کرده و از تکالیف و وظایف آنان یاد نکرده است. علت این کاستی در اعلامیه را در جهان‌بینی پدیدآورندگان و زیرساخت‌های آن می‌توان ریشه‌یابی کرد؛ اندیشه‌هایی که از اثبات این‌گونه تکالیف عاجزند، زیرا انسان را در حصار تنگ دنیا، دنیایی فارغ از خدا زندانی کرده‌اند. (مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۹، ۱۸).

برای روشن‌تر شدن موضوع، مسئله حیات و حق حیات از دو دیدگاه اسلام و غرب بررسی می‌شود. ماده سوم اعلامیه جهانی حقوق بشر گفته است: «هرکس حق زندگی، آزادی و امنیت شخصی» دارد. (همان‌جا). در مطالعه این ماده در رابطه با حق حیات، چند نکته قابل توجه است:

الف. با توجه به اینکه هر صاحب‌حقی مخیر است که از حق خویش صرف‌نظر کند و اعلامیه هم نسبت به حق حیات، استثنایی از این قاعده اعلام نکرده است، چنین برداشت می‌شود که هر انسانی می‌تواند از حق حیات خویش صرف‌نظر کند و مثلاً با خودکشی به عمر خود پایان دهد.

ب. هیچ محدودیتی برای حق حیات در اعلامیه مطرح نشده است، بنابراین در هیچ صورتی نمی‌توان به حیات دیگری آسیب رساند، هرچند به حیات میلیون‌ها انسان دیگر تجاوز کرده باشد یا درصد تجاوز به آنها باشد. تأکید اعلامیه بر حق حیات، هرچند تأکیدی درخور ستایش است، اما حق حیات در اسلام بسی ارجمندتر و کامل‌تر مطرح شده است. دلیل این ادعا به این شکل است: حیات به‌طور کلی نشانی از رحمت خداوند است: ﴿فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (روم، ۵۰) و نسبت به انسان نفخه‌ای از روح الهی است: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (حجر، ۲۹). این نگاه به حیات، از یک سو به آن ارزش



می‌بخشد و از سویی دیگر آن را امانتی در دست انسان می‌داند که انسان امانت‌دار آن است و صاحب‌حق و مالک مطلق آن نیست. اختیار انسان نسبت به حیات خویش در حدی است که امانت‌گذار (خداوند) به او اختیار داده است و حیات، فقط «حق» افراد نیست، بلکه حفظ آن «تکلیف» آنان است. از همین رو، گذشتن از حق حیات، جز در چهارچوب ضوابط الهی ممنوع است و خودکشی نمونه‌ای از این موارد ممنوعه است، چنانکه در حدیث آمده است: «أَنْ رَجُلًا قَتَلَ نَفْسَهُ فَلَمْ يَصِلْ عَلَيْهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» (حاکم، ۱۹۹۰، ۵۹۰/۱). پیامبر بر کسی که خودکشی کرده بود، نماز نخواند. تکلیف به رعایت حق حیات، به حدی است که سلب حیات یک فرد، مانند سلب حیات همه انسان‌ها معرفی شده است: ﴿مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾ (مانده، ۳۲). بنابراین در اسلام هر کسی تکلیف دارد که حق حیات دیگران را محترم شمارد و به آن تجاوز نکند. علاوه بر این، وظیفه دارد که به حفظ حیات دیگران نیز اقدام کند؛ وجوب نجات غریق از این نمونه است. اعلامیه جهانی حقوق بشر از اثبات این مسئله عاجز است، هرچند فطرت انسان اصیل او را بدین سو رهنمون باشد.

### بررسی یک شبهه

بالاترین مجازات در شریعت اسلام برای قتل عمد، قصاص است. (بقره، ۱۷۹). طرفداران حقوق بشر مدرن به حکم قصاص اشکالاتی وارد می‌کنند که درخور بررسی است. خلاصه اشکالها و پاسخ‌های طباطبایی در تفسیرش به آنها از این قرار است:

#### ۱. اشکالها

الف. قاتل با کشتن یک نفر، انسانی را از بین می‌برد و قصاص، منجر به فقدان انسانی دیگر می‌شود.  
ب. کشتن قاتل برخاسته از حس انتقام‌جویی است و این صفتی ناپسند است که باید از جامعه تربیت یافته زایل شود؛ لذا قاتل باید با مجازات‌های پایین‌تر از قتل تربیت شود.

پ. جرم، ناشی از اختلال‌های روانی است و قاتل به‌عنوان فردی بیمار، باید در درمان‌گاه‌های روانی معالجه شود.

## ۲. پاسخ‌ها

قرآن کریم پاسخ همه این اشکال‌ها را در ضمن این آیه بیان داشته است: «مَنْ أَجَلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَمَّا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَمَّا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ» (مائده، ۳۲). «معادله یک مساوی است با همه»، زیرا موضوع قوانین، طبیعت خارجی انسان است و در این طبیعت نه تعداد دخالت دارد و نه هیئت واحد اجتماعی؛ بنابراین تفاوتی بین یک نفر و هزاران نفر وجود ندارد. پاسخ یکایک اشکال‌های یادشده این است که انسان فطرتاً خود را دوست دارد و موانع حیاتش را هرچند با قتل از بین می‌برد و هیچ فردی در جواز کشتن کسی که قصد کشتن او را دارد، اگر چاره‌ای دیگر نداشته باشد، تردید نمی‌کند. برای همین کشورهای پیشرفته‌ای که با قصاص مخالف‌اند، سیاست‌های موازنه تسلیحاتی را در پیش می‌گیرند تا به قیمت کشته‌شدن دیگران، امنیت خود را به‌دست آورند. در این دو مورد با اینکه هنوز واقعه‌ای اتفاق نیفتاده است، صرفاً برای پیشگیری، کشتن یک نفر را جایز می‌دانند، درحالی‌که درباره قتل پس از ارتکاب جنایت، مجازات قصاص را ناپسند می‌شمارند. احکام اسلام فراگیر و همیشگی است و تنها براساس مصالح یک قوم وضع نشده است. حتی اگر عده‌ای به سطحی از تمدن رسیده باشند که مجازات‌هایی پایین‌تر از قتل نیز آنها را از کشتن همدیگر باز دارد، باز هم دلیل نمی‌شود که همگان این‌گونه عمل کنند. به‌علاوه، اسلام نیز راه را برای آنها نبسته و در مجازات، ولی دم را بین قصاص و بخشش مخیر کرده است، لذا مردم به‌اصطلاح متمدن می‌توانند در عین حال که حکم قصاص به قوت خود باقی است، بخشش و عفو را انتخاب کنند؛ اما چون همه مردم به این سطح نرسیده‌اند، لغو این حکم فجایع بسیاری به بار می‌آورد. هرچند ممکن است اقتضای رأفت و رحمت، لغو مجازات قصاص باشد، ولی هر ترحم و رأفتی پسندیده نیست. چنین ترحمی در حقیقت ستم‌کاری بر دیگران است. همچنین آدم‌کشی را از جمله مرض‌های روانی دانستن و حکم به درمان آن در مرکز

روان‌درمانی، راه علاج قتل نیست، بلکه این کار موجب ترویج این گونه جنایت‌ها است. (موسوی، ۱۳۷۴، ۶۶۵/۱-۶۶۱).

### نتیجه‌گیری

حقوق بشر از دیدگاه قرآن و سنت با توجه به ابعاد فطری انسان و توجه به رابطه او با خداوند، قوانینی را تدوین کرده که از ضمانت اجرایی بسیار گسترده‌ای برخوردار است و در صلاحیت جهانی شدن، اولی‌تر است.

مثبت‌ترین قسمت اعلامیه جهانی حقوق بشر این است که آرمان‌های عالی انسانی و فطری را تدوین کرده و بر اجرای آن تأکید ورزیده است. آرمان‌هایی که گذشته از انسانی و فطری بودنشان، نتیجه تلاش‌ها و مبارزات مصلحان جامعه بشری در طول تاریخ بوده است. حداقل تأثیر مثبت این اعلامیه این است که بر بسیاری از مظالم، تبعیض‌ها، ستم‌ها، محدودیت‌ها و نابرابری‌ها، خطّ بطلان کشیده و قانون را براساس آزادی و برابری و برادری انسان تنظیم کرده است.

اعلامیه جهانی حقوق بشر که نهایت تلاش انسان‌ها در برقراری عدالت جهانی است، در مسئله قصاص به بی‌راهه رفته و درباره حق حیات و حق کرامت انسانی و دیگر مفاهیم مطرح شده در اعلامیه، تفاسیر متفاوتی از اسلام ارائه کرده است. این تفاوت در تفسیر و تطبیق است و در ظاهر مواد حقوقی نیست. اسلام در کنار توجه به حقوق از بیان تکالیف نیز غافل نمانده است؛ تا هم حقوق افراد را به رسمیت بشناسد و هم تکالیفشان در قبال یکدیگر را به آنان گوشزد کند.

### منابع

#### قرآن کریم.

ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بی‌جا، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ق.

ابوحیان، محمد بن یوسف بن علی، البحر المحيط فی التفسیر، تحقیق: صدقی محمد جمیل، بی‌جا، دار الفکر، بیروت، ۱۴۲۰ق.

جعفری، محمد تقی، حقوق جهانی بشر، چاپ چهارم، مؤسسه آثار و نشر آثار علامه جعفری، تهران، ۱۳۸۸ش.

- جوادی آملی، عبدالله، **فلسفه حقوق بشر**، چاپ چهارم، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۸۳ش.
- حاکم، محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدویه، **المستدرک علی الصحیحین**، تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا، چاپ اول، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۹۹۰م.
- خسروشاهی، مصطفی، دانش پژوه، قدرت الله، **فلسفه حقوق**، چاپ چهارم، بی‌نا، بی‌جا، ۱۳۷۹ش.
- دهخدا، علی اکبر، **لغت نامه**، بی‌جا، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۷ش.
- طوسی، محمد بن حسن، **التبیان فی تفسیر القرآن**، تحقیق: با مقدمه شیخ آغابزرگ تهرانی و تحقیق احمد قیصر عاملی، چاپ اول، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، **کتاب العین**، بی‌جا، انتشارات هجرت، قم، ۱۴۱۰ق.
- قاسمی، محمد جمال الدین بن محمد، **محاسن التأویل**، چاپ اول، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۸ق.
- مدنی، سیدجلال الدین، **مبانی و کلیات علم حقوق**، چاپ هفدهم، انتشارات پایدار، تهران، ۱۳۸۸ش.
- مصباح یزدی، محمد تقی، **حقوق و سیاست در قرآن**، بی‌جا، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۷۹ش.
- مطهری، مرتضی، **نظام حقوق زن در اسلام**، بی‌جا، نشر صدرا، قم، ۱۳۷۵ش.
- معلوف، لویس، **المنجد**، ترجمه: محمد بندر ریگی، بی‌جا، انتشارات اسلامی، تهران، ۱۳۸۷ش.
- موسوی همدانی، سید محمد باقر، **ترجمه تفسیر المیزان**، چاپ پنجم، دفترانتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۴ش.
- مؤسسه آموزشی و پرورشی امام خمینی، قم، ۱۳۷۹ش.
- میرزا خسروانی، علی رضا، **تفسیر خسروی**، تحقیق: محمد باقر بهبودی، چاپ اول، انتشارات اسلامی، تهران، ۱۳۹۰ق.

## اهمیت وقت‌شناسی در زندگی و آثار دنیوی و اخروی آن

### از منظر قرآن و حدیث

دریا نیک سرشت (دانشجوی کارشناسی رشته تفسیر)\*

ایمان کنعانی (استادیار معهد عالی)

#### چکیده

وقت‌شناسی، همواره مورد توجه قرآن و روایات و سایر کتاب‌های آسمانی بوده است. مدیریت زمان و وقت‌شناسی ارتباط عمیقی با وفای به عهد و حقوق دیگران دارد. توجه ویژه به مدیریت زمان از ویژگی‌های بارز کشورهای توسعه‌یافته است. جوامع اسلامی با وجود تأکید قرآن و روایات از این مهم غافل مانده‌اند. این بی‌توجهی، اثرات مخربی را در پی داشته است. یکی از دلایل این غفلت‌ورزی، کمبود پژوهش‌های دقیق و کافی در این زمینه است. این جستار، اهمیت وفای به عهد و حقوق دیگران و ارتباط آن با مدیریت زمان را از نگاه قرآن و احادیث نبوی بررسی کرده و به این نتیجه رسیده است که در مقوله مذکور، آثار دنیوی و اخروی فراوانی از جهت حق الله و حق الناس وجود دارد. همچنین راهکارهایی عملی برای بهتر عملیاتی شدن این بحث ارائه می‌دهد.

**کلیدواژه‌ها:** وقت‌شناسی، وفای به عهد، حقوق، حق الله، حق الناس.

## مقدمه

پایبندی به عهدها در جوامع بشری از گذشته تا کنون به‌عنوان یک ارزش تلقی شده است. به‌طور غالب، بین جوامعی که به این خصوصیت مهم در زندگیشان توجه کرده‌اند، اعتماد و ارتباط و شکوفایی بیشتری دیده می‌شود. با توجه به اهمیت پایبندی به عهد در حیات مادی و معنوی، ادیان سماوی نیز به آن اهتمام ویژه‌ای ورزیده‌اند. (پیدایش، فصل ۲۱، آیه ۲۷، ۳۱-۳۲؛ یوشع، فصل ۹، آیه ۱۱). همچنین اسلام به این اصل مهم در زندگی ارجح نهاده است؛ مؤمنان را به وفای به عهد دستور داده و آن را دلیل رستگاریشان دانسته است. (بقره، ۱۷۷؛ اسراء، ۳۴؛ مؤمنون، ۸؛ مائده، ۱).

از مصادیق وفای به عهد، رعایت و التزام به قوانین و عهدهای اجتماعی است، مانند قوانین موجود در کشور برای راهنمایی و رانندگی، دانشگاه‌ها و ادارات، پایبندی به وعده‌های شخصی و... . بیشتر این قوانین مربوط به وقت‌شناسی است. بی‌اهمیتی به وقت انسان در اماکن عام و خاص، مثل بیمارستان‌ها، فرودگاه‌ها، دانشگاه‌ها، ادارات، صف‌های خرید و... نمونه‌ای از تحقیر شخصیت بشری و نادیده‌گرفتن عمر گران‌بهای آنها است.

پژوهش‌هایی که در این موضوع نگاشته شده، عبارت است از: **تأکید اسلام بر اهمیت فرصت و وقت**، نوشته سید علی حسینی قورتانی؛ **مدیریت زمان از دیدگاه قرآن و روایات**، نوشته جواد توکلی و مرضیه تقی زاده. بررسی این دو مقاله به‌صورت غیرمستقیم است و پژوهشی که موضوع مذکور را از جهت حق الله و حق الناس بررسی کند، یافت نشد. مقاله اول، ابتدا به تعریف زمان و مدیریت آن و اهمیت آن در نصوص شرعی اشاره کرده است، سپس به انواع زمان و اصول مدیریت آن با تعیین هدف، تعیین اولویت، برنامه‌ریزی و بهره‌گیری از فرصت‌ها پرداخته است. همچنین، تردید و دودلی، تسویف، بی‌نظمی و پر خوابی را به‌عنوان موانع مدیریت زمان بررسی کرده است. مقاله دوم، اهمیت استفاده از فرصت، آفت فرصت‌شناسی، بهره‌مندی از فرصت در زندگی بزرگان و دانشمندان را از نگاه قرآن و روایات روشن کرده، و استفاده از فرصت‌ها را دلیل موفقیت افراد بیان کرده است و در آخر چند راهکار برای بهره‌مندی از فرصت‌ها ارائه داده است. هر دو مقاله، وقت‌شناسی را از منظر فرصت‌هایی در عمر انسانی، بررسی

کرده‌اند، اما جنبه‌های حق الناس و حق الله را مورد مذاقه قرار نداده‌اند. مقاله حاضر، اهمیت وقت‌شناسی در اسلام را با استناد به آیات وقت‌شناسی و احادیث مربوط به آن، تحلیل کرده است و سپس به رابطه وفای به عهد و وقت‌شناسی پرداخته و نقش وقت‌شناسی بر زندگی دنیوی و اخروی انسان‌ها را تبیین می‌کند.

### اهمیت مدیریت زمان در قرآن و روایات

زمان در کام‌یابی و سعادت انسان نقش به‌سزایی دارد و بدون بهره‌مندی از آن، امکان دست‌یابی به بسیاری از هدف‌های متعالی از بین می‌رود. (رک: دوستیان، ۱۳۸۸ ش، ۱۷). در اصل، «وقت» حیات است و خداوند با استفاده از واژه‌هایی مختلف، مانند «الدهر»، «الحین»، «الآن»، «الیوم»، «الأجل»، «الأمَد»، «السرمد»، «الأبد»، «الخلد» و «العصر»، بندگان مؤمن را به این امر عظیم توجه داده است. (انسان، ۱؛ یس، ۴۴؛ یونس، ۹۱؛ انعام، ۹۳؛ قصص، ۲۹؛ حدید، ۱۶؛ قصص، ۷۲؛ تغابن، ۹؛ یونس، ۵۲؛ عصر، ۱). همچنین قسم خداوند به وقت در آیات (عصر، ۱-۲؛ لیل، ۱-۲؛ مدثر، ۳۳-۳۴؛ تکویر، ۱۷-۱۸؛ فجر، ۱-۲؛ ضحی، ۱-۲؛ انشقاق، ۱۶-۱۷)، به‌نوعی توجه‌دادن انسان‌ها به مقسم‌به است. (جریسی، بی تا، ۲۶). تعیین زمان مشخص برای نمازهای پنج‌گانه نیز آموزش حکیمانه آفریدگار جهت تنظیم وقت مؤمنان است، چنانکه می‌فرماید: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ (نساء، ۱۰۳)، (رک: حوالی، بی تا، ۲/۷). همچنین اشاره به هلال ماه در قرآن، ذکر تقویم اسلامی با ماه‌های قمری است که با طلوع هلال آغاز می‌شود و با غروب آن به پایان می‌رسد تا تولد ماه جدید را اعلام کند. از رسول الله (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) درباره فایده آن سؤال شد و خداوند در جواب، این آیه را نازل فرمود: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ (بقره، ۱۸۹). (وقت‌شناسی برای شماسست تا با آن وقت‌های روزه و افطار و مناسک حج را بشناسید). (صابونی، ۱۴۱۵، ۸۹/۱). حکمت از هلال ماه این است که مردم از آن برای زمان‌بندی در امور زندگی و عبادی خود کمک بگیرند. جمع روزها، ماه است و جمع ساعت‌های شب و روز، روز است، و انسان از طریق روزها و ماه‌ها و سال‌ها، اوقات خود را مشخص و آن را محاسبه می‌کند. ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ فَمَخُونَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾ (اسراء، ۱۲)؛ ﴿هُوَ

اللَّي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِّينَ وَالْحِسَابَ» (یونس، ۵). این آیه‌ها دلالت بر این دارد که انسان، حساب روزها و شروع و پایان سال جدید را بداند. (صابونی، ۱۴۱۵، ۱/۴۹۳).

پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) چه در قول و چه در فعل، به وقت‌شناسی بسیار توجه کرده است. پیامبر وقت را غنیمت می‌شمرد و دیگران را از اتلاف آن برحذر نموده است، چنانکه به مردی فرمود: «اغْتَنِمَ حَمْسًا قَبْلَ حَمْسٍ: شَبَابَكَ قَبْلَ هَرَمِكَ، وَصِحَّتَكَ قَبْلَ سَقَمِكَ، وَعِنَاكَ قَبْلَ فَرْكَ، وَفَرَاغَكَ قَبْلَ شُغْلِكَ، وَحَيَاتَكَ قَبْلَ مَوْتِكَ» (حاکم، ۱۴۱۱، ۴/۳۴۱). (پنج چیز را پیش از پنج چیز غنیمت شمار: ۱. جوانی را پیش از پیری، ۲. تندرستی را پیش از بیماری، ۳. توانگری را پیش از تهی‌دستی، ۴. آسودگی را پیش از گرفتاری، ۵. زندگی را پیش از مردن.) همچنین وقت را نعمت بزرگی می‌داند که بیشتر مردم از آن غافلند: «نِعْمَتَانِ مَعْبُودٌ فِيهِمَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ: الصَّحَّةُ وَالْفَرَاغُ» (بخاری، ۱۴۲۲، ۸/۸۸). انسان در برابر وقت خود مسئول است و در روز قیامت درباره آن محاسبه خواهد شد: «لَا تَزُولُ قَدَمَا عَبْدٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّى يُسْأَلَ عَنْ أَرْبَعٍ: عَنْ عُمْرِهِ فِيمَا أَفْنَاهُ، وَعَنْ جَسَدِهِ فِيمَا أَبْلَاهُ، وَعَنْ مَالِهِ مِنْ أَيْنَ اكْتَسَبَهُ وَفِيمَا وَضَعَهُ، وَعَنْ عِلْمِهِ مَاذَا عَمِلَ فِيهِ» (طبرانی، ۱۴۱۵، ۲۰/۶۲؛ ترمذی، ۱۳۹۵، ۴/۶۱۲). (بنده در روز قیامت حرکتی نخواهد کرد تا اینکه پاسخ‌گوی عمر خود و چگونگی گذراندن آن به خصوص در دوران جوانی باشد؛ زیرا جوانی محور نیرو و سرزندگی و نشاط است.) اهمیت وقت در افعال رسول الله (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) به وضوح مشاهده می‌شود. رسول الله از دقیق‌ترین مردم در حفظ وقت خویش بوده و وقتش را فقط برای بندگی خداوند و مصلحت دین صرف می‌کرده است. علی (رضی‌الله‌عنه) در توصیف حال ایشان می‌فرماید: «كَانَ إِذَا أَوَى إِلَى مَنْزِلِهِ جُزْأً دُخُولَهُ ثَلَاثَةَ أَجْزَاءٍ، جُزْأً لِلَّهِ، وَجُزْأً لِأَهْلِهِ، وَجُزْأً لِنَفْسِهِ، ثُمَّ جُزْأً بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّاسِ» (طبرانی، ۱۴۱۵، ۲۲/۱۵۷). (وقتی به خانه‌اش می‌رفت، ورودش به سه قسمت بسنده می‌شد، قسمتی برای خدا، قسمتی برای خانواده و قسمتی هم برای خودش که آن را بین خود و مردم تقسیم می‌کرد.)

### ارتباط مدیریت زمان با وفای به عهد و حقوق دیگران

بزرگترین سرمایه یک ملت، انسجام اعضای آن جامعه است. این پیوستگی، در پرتو اعتماد به یکدیگر از طریق ارتباط و برادری و مشارکت در تمام امور زندگی حاصل می‌شود و به جامعه‌ای شکوفا،



پرونیق و توسعه‌یافته منجر خواهد شد. پایبند نبودن به پیمان‌ها و عهدها، موجب بی‌اعتمادی و از هم‌گسستگی اجتماعی می‌شود. منظور از وفای به عهد، رعایت قراردادها و پیمان‌هایی است که باید حفظ شود. (ر.ک: محمدی، ۱۳۹۶، ۳۹). خداوند در آیاتی شایان ذکر این مهم را واجب دانسته و آن را شرط رستگاری اخروی قرار داده است. (اسراء، ۳۴؛ مؤمنون، ۸؛ مائده، ۱). رسول الله (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) در این زمینه فرموده است: «الْمُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ» (بخاری، ۱۴۲۲، ۹۲/۳). فقها اذعان دارند که شروط وضع‌شده بین مسلمانان واجب است تا زمانی که با دلیلی شرعی مردود نشود. (ر.ک: کاسانی، ۱۴۰۶، ۲۵۹/۵). بنابراین، با توجه به آیات و احادیث، واجب بودن اجرای تعهدات تا زمانی که امری خلاف شرع صورت نگرفته باشد، برای هر انسانی خواه مسلمان باشد یا غیر آن، امری ثابت شده است.

در ارتباط وفای به عهد و وقت‌شناسی، این نکته درخور ذکر است: فرد به وقت‌شناسی در زندگی شخصی یا اجتماعی خود توجه بیشتری می‌کند؛ اما ممکن است از مبحث حق الناس و حق الله بودن آن غفلت بورزد. در وقت‌شناسی به نسبت دیگران، مسئله حق الناس بودن آن و در سنجش آن نسبت به تعهدات الهی، حق الله بودن آن مطرح است؛ برای مثال پایبند نبودن به وقت کلاسی، تأخیر در وقت کاری و جلسات و... نمونه‌ای از پایمال کردن حق الناس است که مصداق تزییع وفای به عهد است. همچنین هدر دادن جوانی، استفاده نکردن از فرصت‌ها برای کرنش در مقابل آفریدگار و... امثله‌ای در باب حق الله است.

### تأثیر وقت‌شناسی بر زندگی اخروی

وقت درحقیقت فرصت‌هایی طلایی برای بهره بردن از زیستن است. خداوند اوقاتی را در اختیار بندگان قرار داده است تا در آن برای آبادانی دنیا و آخرت تلاش کنند. این بخش از پژوهش، اثر وقت بر زندگی انسان‌ها و تأثیر منفی کم‌توجهی به آن بر سعادت اخروی را تبیین می‌کند. این مهم، در دو معیار حق الله و حق الناس واکاوی خواهد شد.

## ۱. تأثیر اهمیت به وقت بر حیات اخروی از زاویه حق الله

خداوند نعمت‌های فراوانی را در اختیار بندگان قرار داده و با آنها اتمام حجت کرده است که در روز قیامت برای تک‌تک این نعمت‌ها محاسبه خواهند شد: ﴿ثُمَّ لَنَسْأَلَنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾ (تکواثر، ۸). یعنی بدون استثناء از تمام نعمت‌های الهی سؤال خواهید شد. (رک: طبری، ۱۴۲۰، ۵۸۶/۲۴). وقت از ارزشمندترین نعمت‌های الهی است، زیرا انسان برای پیش‌برد اهداف متعالی خویش از آن بهره می‌برد. خداوند اعراض از «لغو» را دلیل نجات مؤمن ذکر کرده است: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ﴾ (مؤمنون، ۳). «لغو» به معنای هر چیز بی‌معنا و باطل یا هر قول و فعل بی‌فایده‌ای است. (ماتریدی، ۱۴۲۶، ۴۵۲/۷؛ جصاص، ۱۴۰۵، ۹۲/۵). از قناده نقل شده است که هر قول و کلامی که به آن احتیاجی نیست، لغو محسوب می‌شود. (سمرقندی، بی‌تا، ۴۷۳/۲). بنابراین استفاده مفید از وقت و هدر ندادن آن در باطل، دلیل رستگاری مؤمنان است. پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) نیز فرموده است: «بنده در روز قیامت هیچ حرکتی نخواهد کرد تا اینکه پاسخ‌گوی عمر خود و چگونگی گذراندن آن در دوران جوانی باشد.» (طبرانی، ۱۴۱۵، ۶۲/۲۰؛ ترمذی، ۱۳۹۵، ۶۱۲/۴). همچنین فرموده است: «مَنْ حُسِنَ إِسْلَامُ الْمَرْءِ تَرَكَهُ مَا لَا يَغْنِيهِ.» (احمد بن حنبل، ۱۴۱۶، ۳۵۲/۲). (مسلمان خود را به امور بی‌فایده مشغول نمی‌کند). در نتیجه، مسلمان معتقد به روز قیامت، برای روزها و هفته‌ها و سال‌های آینده‌اش برنامه‌ریزی می‌کند و از نعمت طلایی وقت و فرصت‌های زندگی بهترین بهره را خواهد برد. همچنین وقت خود را برای مطالعه، کسب دانش و مهارت‌های زندگی، ورزش، صلوة رحم، خدمت به خانواده و جامعه، تقویت روح، خواب مفید، تفریح پر نشاط و... تنظیم می‌کند. شایان ذکر است که او همه این کارها را برای رضایت خالق منان انجام می‌دهد و این‌گونه در تمام ثانیه‌های زندگی‌اش به عبادت مشغول خواهد بود. همچنین، روز قیامت در قبال وقت و عمرش نزد خداوند مأجور است و سرفراز خواهد شد.

## ۲. تأثیر اهمیت به وقت بر حیات اخروی از زاویه حق الناس

در روز قیامت، از موارد بسیار مهم و سرنوشت‌ساز در نیک‌بختی مؤمنان، توجه دقیقشان به حقوق مردم در دنیا است؛ زیرا تزییع حق مردم تا زمانی که صاحب حق گذشت نکند، مورد بخشش خداوند قرار

نمی‌گیرد. (سعود، ۱۴۲۴، ۱۲۲؛ عتیبی، ۱۴۱۵، ۲۳۸). رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) در این راستا فرموده است: «مَنْ كَانَتْ لَهُ مَظْلَمَةٌ لِأَخِيهِ مِنْ عَرَضِهِ أَوْ شَيْءٍ، فَلْيَتَحَلَّلْهُ مِنْهُ الْيَوْمَ، قَبْلَ أَنْ لَا يَكُونَ دِينَارٌ وَلَا دِرْهَمٌ، إِنْ كَانَ لَهُ عَمَلٌ صَالِحٌ أُخِذَ مِنْهُ بِقَدَرٍ مَظْلَمَتِهِ، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ لَهُ حَسَنَاتٌ أُخِذَ مِنْ سَيِّئَاتِ صَاحِبِهِ فَحُمِلَ عَلَيْهِ» (بخاری، ۱۴۲۲، ۱۲۹/۳)، (هرکس در آبرو یا غیر آن نسبت به برادرش ظلمی روا داشته است، امروز، یعنی قبل از اینکه قیامت بیاید، با وی تصفیه کند و حلالیت بطلبد. در غیر این صورت از اعمال صالح وی به شخص مظلوم داده می‌شود و اگر عمل صالحی ندارد، بار معصیت مظلوم بر دوش او گذاشته می‌شود.) بنابراین حقوق مادی و معنوی دیگران، ربطی به طلب بخشش از باری تعالی ندارد. در همین خصوص، روزی رسول الله (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) به صحابه فرمود: می‌دانید مفلس چه کسی است؟ صحابه فرمودند: نزد ما او کسی است که پول و مالی ندارد، سپس رسول خدا مفلس را این‌گونه معرفی کرد: «إِنَّ الْمُفْلِسَ مِنْ أُمَّتِي يَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِصَلَاةٍ، وَصِيَامٍ، وَزَكَاةٍ، وَيَأْتِي قَدْ شَتَمَ هَذَا، وَقَدَفَ هَذَا» (مسلم، بی‌تا، ۱۹۹۷/۴)، (مفلس امت من کسی است که در روز قیامت با نماز و روزه برای حساب و کتاب حاضر می‌شود، اما به کسی دشنام گفته و تهمت زده است. همچنین خون کسی را ریخته یا کسی را زده است.) در نتیجه، به دلیل این اعمال، حسناش به مظلوم داده می‌شود تا تمام گردد، آن‌گاه از گناهان مظلومان برداشته شده و به او اضافه می‌شود و در نهایت به جهنم انداخته می‌شود. بنابراین، حق مردم توبه‌ای ندارد. همان‌طور که مملوکات حسی و مادی مردم، دارایی آنان محسوب می‌شود و تعرض به آن نکوهش خداوند را در پی دارد، مسائلی معنوی نیز وجود دارد که متعلق به حقوق انسان است و تعرض به آن مستوجب عقاب الهی خواهد شد. آبرو و عزت از جمله حقوق معنوی انسان است. هر انسانی برای ساختن آبرو و شخصیت خود سال‌ها وقت صرف کرده است، لذا غیبت و تهمت و بهتان، موارد ممنوعه‌ای است که اسلام آنها را حرام دانسته است. این عمل، تضييع حق الناس محسوب می‌شود و تحریم آن به دلیل هدر دادن عمر گذشته دیگران است. همچنین قسمت‌هایی از عمر آینده انسان که قرار است برای بازسازی این آبرو و عزت و بهره‌وری دنیوی صرف شود نیز به‌گونه‌ای ضایع شده است. تضييع وقت انسان، به نوعی هدر دادن حیات و دارایی طلایی زندگی او است. در واقع ضایع‌کننده وقت، ارزشمندترین موهبت

الهی متعلق به افراد را از آنها گرفته است. چنانچه تهمت و غیبت و...، تخریب ساخته‌های عمر انسان به شمار آید، تضييع وقت، جلوگیری از ساختن این بنا است.

امروزه بی‌توجهی به وقت مردم و تضييع آن، امری بسیار عادی است. در کشورهای مسلمان به نام و در زندگی مسلمانان نامی، این اتفاق مهلک، مسلم اخلاق آنان شده و این بسیار تأسف برانگیز است. امروزه تضييع حق الناس در همه جا به وفور مشاهده می‌شود؛ برخی از این مکان‌ها عبارت است از: الف. مراکز آموزشی دینی و دولتی؛ ب. ادارات خصوصی و دولتی؛ پ. مراکز بهداشتی و درمانی؛ ت. مراکز خدمات عمومی، مثل فرودگاه‌ها، ایستگاه‌های قطار، مترو، چراغ‌های راهنما و...؛ ث. مراکز تهیه مایحتاج نیازهای عمومی، مانند فروشگاه‌ها، سوپرمارکت‌ها، قصابی‌ها و نانوايي‌ها؛ ج. در قرارهای رسمی و غیررسمی با دوستان و همکاران، اعم از گردش‌ها و تفریحات و جلسات. متأسفانه بسیاری از افراد، احترام نگذاشتن به وقت دیگران و پیش‌انداختن خود به ناحق را نشانه ذکاوت و مکانت می‌دانند و حتی رعایت‌کنندگان این موارد را متهم به بی‌خردی کرده و تحقیرشان می‌کنند. برای مثال، تأخیر کارکنان اداره باعث می‌شود مراجعان برای راه‌افتادن کارشان ساعت‌ها در انتظار بمانند. همچنین در آزمایشگاه‌ها، درمانگاه‌ها و مطب‌ها عده‌ای با رشوه‌دهی خود را جلو می‌اندازند و آنهایی که رشوه نداده‌اند، زمان زیادی معطل می‌مانند و... بی‌تردید، ضایع‌کنندگان وقت براساس حدیث نبوی خطاکارند و در روز قیامت از مسلمان امت محمد محسوب شده و با آنها برخورد خواهد شد. خداوند می‌فرماید: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾ (مومنون، ۸)، یعنی مؤمنانی رستگارانند که امانت‌دار بوده و به عهده‌های خویش پایبندند. (سمرقندی، بی‌تا، ۴۷۴/۲). باوجود این، کسی که خلاف پیمان و وعده‌اش عمل کند و اوقات دیگران را هدر دهد، پیروز نخواهد شد.

### تأثیر وقت‌شناسی بر زندگی دنیوی انسان‌ها

هر انسان عاقل برای فراهم کردن دنیای خوب و بهره‌وری از آن تلاش کرده و اسباب آرامش و رفاه را برای خود و خانواده مهیا می‌کند. بی‌شک، رسیدن به شکوفایی در زندگی بدون کسب دانش و

مهارت‌های لازم و اعتمادسازی، ممکن نخواهد بود و این موارد در پرتو استفاده صحیح از وقت حاصل می‌شود. بنابراین، اصل موفقیت در هر کاری بر بهره‌وری دقیق و شایسته از وقت بنا شده است. به مراعی وقت در اصطلاح انسانی وقت‌شناس، (on time) یا (punctual) گفته می‌شود. وقت‌شناس کسی است که هر کاری را به موقع انجام می‌دهد و در آن تأخیر نمی‌کند. (Oxford, 2006, 575)، همچنین به شخصی که زمان و موقع هر کاری را می‌شناسد، وقت‌شناس می‌گویند. (<https://dekhoda.ut.ac.ir>).

### ۱. تأثیر وقت‌شناسی بر توسعه اجتماعی و مزایای آن از زاویه حیات

وقت‌شناسی از نشانه‌های قدرتمندی شخصیت یک رهبر است. (Borkala, 2021). خداوند در آیه پنجاه و سوم از سوره احزاب به مؤمنان دستور می‌دهد که وقت مبارک رسول‌الله (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) را با مسائل جزئی و پیش پا افتاده هدر ندهند و ماندن غیر ضروری در خانه ایشان را ممنوع اعلام می‌کند. (ر.ک: ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ۸۵/۲۲). نقل است که جرج واشنگتن، اولین رییس‌جمهور آمریکا به قدری منظم بود که همه او را به این خصلت می‌شناختند. برای مثال قرار بود مردی اسب‌هایش را در ساعت پنج صبح برای فروش نزد او بیاورد، مرد با پانزده دقیقه تأخیر بر سر قرار رسید، اما جنرال مشغول کار دیگری شده بود و افرادش خبر دادند که برای هفته بعد، بایست وقت مجدد تعیین شود. (Rao, 2015؛ Thayer. 1882, p.232). وقت‌شناسی نشان‌دهنده احترام به دیگران، منظم بودن در زندگی و حرفه‌ای بودن است. همچنین تمجید و تحسین همکاران و مسئولان را در پی خواهد داشت. وقت‌شناسی، به آرامش و اطمینان، تقویت اعتماد به نفس، تقویت اعتماد اجتماعی، تحصیل منافع و رویدادها، شهرت و شخصیت‌سازی، موفقیت و... منجر خواهد شد. (Borkala, 2021؛ Thayer. 1882, p.224).

فرد وقت‌شناس به دیگران نشان می‌دهد که در زندگی‌اش نظم برقرار است و دلیل حضور به موقع او در هر مکان، زمان‌بندی دقیق اوست؛ یعنی با در نظر گرفتن تمام حوادث مترقبه و غیرمترقبه، چک کردن تمام مسیرها، برنامه‌ریزی منظم روزانه و... وقت خود را مدیریت کرده است. این شخص، علاوه بر اهتمام به وقت خود، دیگران و وقت آنان نیز در صدر اولویت‌هایش قرار دارد و وقت‌شناسی را توهین به شخصیت انسانی می‌داند. از سویی دیگر، وقت‌شناسی به بالا رفتن اعتماد به نفس منجر شده و تمجید

و تحسین دیگران را برمی‌انگیزد. همچنین به اعتمادسازی منجر می‌شود و شخصیت فرد را دو چندان خواهد کرد. ناتانیل امونز از سیاست‌مداران و الهی‌دانان آمریکا چنین گفته است: من هرگز نتوانستم شخصی را که عادت به خیانت در قرارهای خود دارد، شخصیت فکری یا اخلاقی خوبی بدانم. (Young, 2016). فرد منظم و وقت‌شناس به‌طور غالب تحسین‌برانگیز است، زیرا با آرامش و دور از استرس کارهایی که برنامه‌ریزی کرده را دنبال می‌کند و هرگز بابت به اتمام نرسیدن کار یا ناقص بودن آن پشیمان حال نمی‌شود؛ او در هر کاری آرامش دارد، چه آن کار اتمام یک پروژه بزرگ و خاص باشد و چه کارهایی، مانند تشکیل جلسه، حضور به‌موقع سر کلاس، تحویل دادن تکالیف دانشجویی و... (Borkala, 2021).

## ۲. راهکارهای عملی تطبیق مدیریت زمان و وفای به عهد و حقوق دیگران

برای وقت‌شناسی و نظم، راهکارهایی وجود دارد که عبارت است از: (Borkala, 2021)؛

### الف. تشکیل جدول زمان‌بندی روزانه

برای استفاده بهتر از عمر گران‌بها و فرصت‌های الهی، زمان‌بندی امور روزانه و هفتگی در قالب یادداشت کمک‌کننده خواهد بود. برای مثال ساعت و زمان این کارها تعیین شود: مطالعه، ورزش، خانواده، جلسه و... . همچنین پیش‌بینی امور ناخواسته‌ای که ممکن است اتفاق بیفتد، در زمان‌بندی مهم است. باوجوداین، شهامت «نه گفتن و دفاع از حق» مهمترین فاکتوری است که برای اجرای این برنامه‌ها نیاز است. به عبارت دیگر، شخص بتواند به خواسته دوست و همکار و خانواده، زمانی که موجب برهم خوردن برنامه‌اش می‌شود، با پوزش و عذرخواهی «نه» بگوید و توضیح دهد که این کار به برنامه‌ریزی قبلی نیاز داشته است.

### ب. حضور به‌موقع بهتر از تأخیر است

حاضر نشدن به‌موقع در قرارهای از پیش تعیین‌شده، مشکل بسیاری از افراد است. گاهی پیش‌بینی نامناسب از ترافیک و حوادث باعث می‌شود که فرد از هواپیما، قطار، کشتی، کلاس و... باز بماند. در این زمینه، فرمول «زود رسیدن بهتر از تأخیر حقیرانه» گره‌گشا خواهد بود. چند دقیقه زودتر حضور

در محل قرار و برنامه، به قطع، بسیاری از مشکلات بی‌نظمی و وقت‌شناسی را برطرف می‌کند.

### پ. وقت‌شناسی را باید به عادت تبدیل کرد

تبدیل وقت‌شناسی به عادت امری مفید است و در این زمینه از تلاش، مؤثرتر خواهد بود. عادت بر روال زندگی تأثیر می‌گذارد و فرد را خسته نخواهد کرد؛ اما وقت‌شناسی به صورت پراکنده به تلاش زیادی نیاز خواهد داشت که ممکن است شخص را خسته و منصرف کند. بنابراین، تبدیل وقت‌شناسی به عادت بهترین راه است. (Borkala, 2021). عادت زمانی که در انسان شکل گرفت به همه چیز تعمیم می‌یابد، از جمله ملاقات با دوستان، پرداخت بدهی‌ها، رفتن به کلیسا، رسیدن به محل کار و ترک آن، وفای به عهد، سحرخیزی و شب‌بیداری، شرکت در سخنرانی‌ها و جلسات شهری و... به عبارت دیگر، عادت در هر رابطه و عملی، هرچند کوچک، مؤثر خواهد بود. (Thayer, 1882, p.224). بنابراین عادت، کارها را به برنامه روتین تبدیل کرده و از خستگی جلوگیری می‌کند.

### ت. به رویدادهای ریز و درشت توجه شود

یکی از مشکلات وقت‌شناسی این است که شخص به بعضی امور اهمیت می‌دهد و بعضی دیگر را کوچک می‌شمارد و در آنها سهل‌انگاری می‌کند. یعنی شخص نسبت به بعضی از کارها وقت‌شناس و در بعضی دیگر وقت‌شناس است. در چنین مواردی، استفاده بهینه از اوقات زندگی حاصل نخواهد شد و حتی امور مهم نیز تحت تأثیر بی‌نظمی‌ها قرار می‌گیرد. همچنین پس از مدتی، خستگی ناشی از اختلال در برنامه‌ها، همه اوقات فرد را به خود اختصاص می‌دهد. بنابراین، وقت‌شناسی باید در همه امور و نسبت به هر رابطه و عملی لحاظ شود، هرچند آن عمل کوچک باشد. (Thayer, 1882, p.224).

### ث. برای کارهای مهم و یادآوری‌ها لیست تهیه شود

برای اینکه شخص در برنامه‌ریزی موفق باشد و بتواند سر وقت آنها را انجام دهد، لازم است از کارهای مهم، لیست تهیه شده و یادداشت شود. همچنین در برنامه‌های یادآوری و وسایل الکترونیکی، مثل موبایل، تبلت، لپ‌تاپ و...، زمان‌های مورد نظر تنظیم شود. (Borkala, 2021).

### ۳. اثرات مخرب وقت‌شناسی بر جامعه

بررسی آماری نشان می‌دهد، کشورهایی توسعه‌یافته است که به وقت‌شناسی اهمیت می‌دهند و در کارهایشان نظم برقرار است. طبق آماری که در سال ۲۰۱۸ منتشر شده است، سوئیس، دانمارک، ژاپن، هلند، آلمان و کره جنوبی در صدر این کشورها قرار دارند. (Philstar.com). در این آمار، نسبت دو کشور اول، یعنی سوئیس و دانمارک بسیار به هم نزدیک است. (رک: نمودار شماره ۱). همچنین کشورهایی که از این مهم غافل مانده‌اند، به قطع با مشکلاتی گریبان‌گیرند و این غفلت اثرات مخربی بر آنها داشته است. این اثرات مخرب عبارت است از:

#### الف. از بین رفتن اعتماد اجتماعی

بی‌توجهی به وقت‌های تعیین‌شده و قرارهای رسمی یا غیررسمی، به ظن و دروغ‌گویی و بی‌احترامی، منجر می‌شود. همچنین نشانه بی‌همتی در تنفیذ امر بوده و حس بی‌اعتمادی را افزایش می‌دهد. از بین رفتن اعتماد جمعی باعث می‌شود که روح مشارکت جمعی و همکاری گروهی ضعیف شود و به تبع آن، تعاون اجتماعی، شکوفایی و توسعه جامعه نیز از بین خواهد رفت. به همین خاطر، به‌وضوح دیده می‌شود که اغلب کشورهای بی‌نظم و غیرمتعهد به اوقات یکدیگر، در پایین‌ترین درجه از توسعه و شکوفایی قرار دارند.

#### ب. ایجاد بی‌نظمی اجتماعی

بی‌مسئولیتی در قبال وقت و انضباط جامعه از جانب مؤسسات علمی، ادارات دولتی، حمل و نقل عمومی، مراکز بهداشت و درمانی و... باعث می‌شود که جامعه دچار فاجعه‌ای به‌تمام‌معنا شده و در آن گسستگی درونی رخ بدهد؛ برای مثال چنانچه شروع و اتمام کلاس‌ها، امتحانات، تعطیلات رسمی مدارس و دانشگاه‌ها و کلیه مراکز علمی، براساس برنامه‌ریزی قبلی نبوده و به‌طور مرتب تحت تأثیر تغییر برنامه‌ها باشد، تمرکز محصلان به هم خورده و به یأس و ناامیدی در عرصه علم و دانش منجر می‌شود.



### پ. رکود اقتصاد

جامعه‌ای که از نظر تعهد به وقت در رتبهٔ پایینی قرار دارد، بی‌شک از نظر شکوفایی اقتصادی و تولید نیز نسبت به کشورهای توسعه‌یافته در وضعیت بسیار پایین‌تری قرار دارد. برای نمونه صنعت گردشگری به جلب رضایت افراد خارجی وابسته است که به‌قطع با دیدن نابسامانی در قسمت‌های مختلف خدماتی و رفاهی، تمایل کمتری به حضور در یک کشور سطح پایین خواهند داشت.

بر مبنای آمار خبرگزاری مهر در اردیبهشت ماه سال ۱۳۹۱ (رک: تصویر شماره ۲)، از ۴۴ الی ۴۹ ساعت کار هفتگی قانونی در مراکز دولتی ایران، روزی فقط ۲۲ دقیقه کار مفید انجام گرفته است. یعنی به‌طور تقریبی، هفته‌ای حدود دو ساعت و بیست دقیقه و سالی حدود صدوشش ساعت کار مفید انجام شده است؛ در حالی که ساعات کار مفید هفتگی در ژاپن ۴۰ تا ۶۰ ساعت و در کرهٔ جنوبی ۵۴ تا ۷۲ ساعت برآورد شده است. (خبرگزاری مهر، ۱۳۹۱). در نتیجه، کشورهای ناملتزم به وقت، در زمینهٔ صنعت و تکنولوژی در سطح بسیار پایینی قرار دارند.

### ت. بروز تنش و درگیری در جامعه

بی‌اهمیتی به وقت دیگران باعث می‌شود بین افراد جامعه درگیری رخ بدهد. چه بسیار درگیری‌هایی که در مراکز خرید، صف‌های نانوازی و بانک‌ها و دیگر مراکز خدمات عمومی، مشاهده می‌شود که منشأ آن بی‌توجهی به وقت و نوبت دیگران است. این درگیری‌ها گاهی به خون‌ریزی و قتل منجر شده است؛ برای مثال در گزارشات منابع خبرگزاری‌های دولتی آمده است: قتل به‌دلیل رعایت‌نکردن صف نان (تابناک، ۱۳۸۹)، قتل به‌سبب مشاجره در صف تلفن عمومی (ایسنا، ۱۳۸۴)، قتل به‌علت درگیری در صف تحویل دارو (مهر، ۱۳۹۵) و... حاصل سخن اینکه اثرات مخرب وقت‌شناسی بر جامعه بسیار شنیع است و این امر می‌طلبد که مراکز آموزشی دولتی، این مهم را به‌عنوان اصلی اساسی تعلیم دهند. همچنین لازم است که خانواده‌ها، اهمیت به وقت فردی و اجتماعی را از کودکی به فرزندان خود آموزش دهند.

### نتیجه‌گیری

زمان یکی از دلایل نیک‌بختی انسان است. خداوند متعال و پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) به این مهم، توجه وافری مبذول داشته‌اند تا جایی که خداوند به دلیل ارزشمندی وقت پیامبر، اجازه استثناس با وی و تضييع وقت ایشان را از عموم مردم سلب کرد.

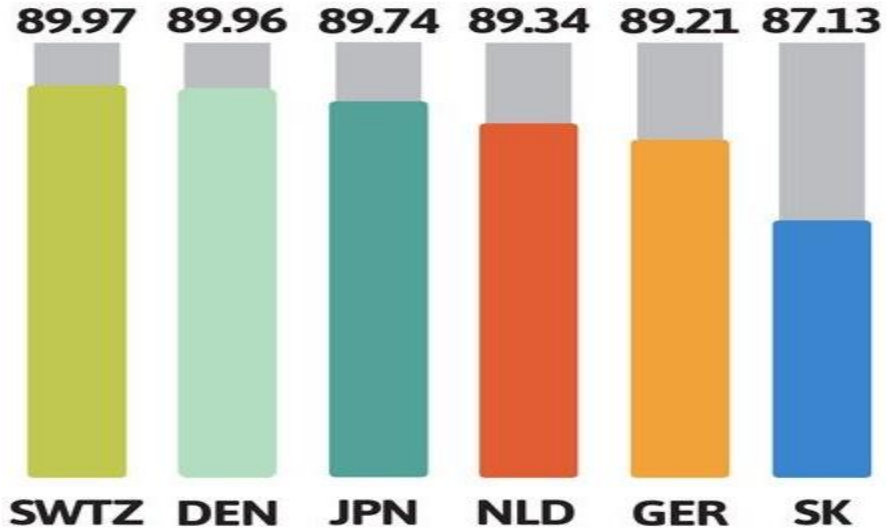
در وقت‌شناسی به نسبت دیگران، مسئله حق الناس بودن آن مطرح است؛ زیرا به دلیل هدر دادن وقت مردم در مکان‌های مختلف، شخص خاطی در روز قیامت مؤاخذه می‌شود. هرگاه وقت به نسبت تعهدات الهی سنجیده می‌شود، حق الله بودن آن مورد توجه است؛ چون وقت از نعمت‌هایی است که خداوند به بندگان داده و در روز قیامت درباره آن از آنها سؤال خواهد کرد.

**وقت‌شناسی**، نشانه رهبری قوی، احترام به دیگران، منظم بودن در زندگی و حرفه‌ای بودن است و اهمیت به آن نزد دیگران امری تحسین‌برانگیز می‌باشد. همچنین سبب آرامش، تقویت اعتماد به نفس، تحصیل منافع و شخصیت‌سازی افراد می‌شود. برای وقت‌شناس بودن، این کارها کمک‌کننده است: تشکیل جدول زمان‌بندی روزانه، توجه به فرمول «زود حاضر شدن بهتر از تأخیر است»، تبدیل وقت‌شناسی به عادت، اهمیت به همه رویدادها، تهیه لیست کارهای مهم و یادآوری‌ها.

**اثرات مخرب وقت‌شناسی** بر جامعه عبارت است از: نابودی اعتماد اجتماعی، ایجاد بی‌نظمی اجتماعی، رکود اقتصادی، بروز تنش و درگیری در جامعه.

نمودار شماره ۱

## 2018 Social Progress Index Rankings



Source: Social Progress Imperative

تصویر شماره ۲

جدول وضعیت ساعات کار مفید در 11 کشور جهان

کشور	ساعت کار مفید (سالانه)
ایران	800 ساعت
ژاپن	2420 ساعت
کره جنوبی	1900 ساعت
چین	1420 ساعت
آمریکا	1360 ساعت
ترکیه	1330 ساعت
پاکستان	1100 ساعت
افغانستان	950 ساعت
آلمان	1700 ساعت
کویت	600 ساعت
عربستان	720 ساعت

## منابع

## قرآن کریم.

## تورات.

ابن حنبل، ابو عبدالله احمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقیق: أحمد محمد شاکر، چاپ اول، دار الحديث، قاهره، ۱۴۱۶ق.

ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، **التحریر والتنوير**، بی‌جا، الدار التونسية للنشر، تونس، ۱۹۸۴ق.

بخاری، محمد بن اسماعیل، **صحیح البخاری**، تحقیق: محمد زهیر بن ناصر، چاپ اول، دار طوق النجاة، بی‌جا، ۱۴۲۲ق.

ترمذی، محمد بن عیسی، **سنن الترمذی**، تحقیق: أحمد محمد شاکر، و محمد فؤاد عبد الباقي، إبراهيم عطوة، چاپ دوم، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ۱۳۹۵ق.

توکلی، جواد؛ تقی زاده، مرضیه، **مدیریت زمان از دیدگاه قرآن و روایات**، دوفصل‌نامه مطالعات حدیث پژوهی، جلد ۳ شماره ۴ پاییز و زمستان ۱۳۹۶ش.

جریسی، خالد بن عبدالرحمن، **إدارة الوقت من المنظور الإسلامي والإداري**، بی‌جا، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.

جصاص، احمد بن علی ابوبکر الرازی الجصاص الحنفی، **أحكام القرآن**، تحقیق: محمد صادق القمحاوی، بی‌جا، دار إحياء، بیروت، ۱۴۰۵ق.

حاکم، محمد بن عبد الله النيسابوري، **المستدرک علی الصحیحین**، تحقیق: مصطفى عبد القادر عطا، چاپ اول، دار الكتب العلمية، بیروت، ۱۴۱۱ق.

حسینی قورتانی، سید علی، **تأکید اسلام بر اهمیت فرصت و وقت**، بی‌جا، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.

حوالی، ابن عبدالرحمن، **شرح العقيدة الطحاوية**، بی‌جا، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.

**خبرگزاری مهر سال ۱۳۹۱**، جدول ساعت کار مؤثر سالیانه در یازده کشور، [www.mehrnews.com](http://www.mehrnews.com).

دوستیان، فرحناز، **ارزش وقت در اسلام**، چاپ اول، دفتر عقل، قم، ۱۳۸۸ش.

سعود، ابن عبدالعزیز، **المباحث العقدية المتعلقة بالکبائر ومرتکبها فی الدنيا**، بی‌جا، بی‌نا، مدینه، ۱۴۲۶ق.

سمرقندی، أبو‌اللیث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم، **بحر العلوم**، بی‌جا، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.

صابونی، محمدعلی و رضا، صالح أحمد، **مختصر تفسیر الطبری**، چاپ اول، عالم الکتب، بی‌جا، ۱۴۱۵ق.

طبرانی، سلیمان بن أحمد بن ایوب بن مطیر اللخمی الشامی، **المعجم الكبير**، چاپ اول، دار الصمیعی، ریاض، ۱۴۱۵ق.

طبری، محمد بن جریر، **جامع البیان فی تأویل القرآن**، تحقیق: أحمد محمد شاکر، چاپ اول، مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۰ق.

عتیبه، عمر بن سلیمان، **القیامة الكبرى**، چاپ ششم، دار النفائس، اردن، ۱۴۱۵ق.

کاسانی، علاء‌الدین، **بدائع الصنائع**، چاپ دوم، دار الکتب العلمیة، بی‌جا، ۱۴۰۶ق.  
 ماتریدی، محمد، **تفسیر الماتریدی (تأویلات أهل السنة)**، تحقیق: د. مجدی باسلوم، چاپ اول، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۶ق.

محمدی، اکبر، **وفای به عهد**، نشریه مبلغان، شماره ۲۱۴، اردیبهشت و خرداد ۱۳۹۶ش.  
 مسلم بن حجاج، ابوالحسن مسلم بن حجاج القشیری، **المسند الصحیح**، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، بی‌جا، دار إحياء، بیروت، بی‌تا.

Oxford world power Dictionary, 3rd edition, 2006.

Borkala. L K. M, Punctuality – The Soul of Success, 2021, <https://collegemarker.com>.

Naga Durga Rao, A Man Is Punctual: The Importance of Being on Time, 2015, [www.linkedin.com](http://www.linkedin.com).

Thayer.W.M, Tact, push and principle, Boston, James H. early publisher, 1882.

Young, S.C, Punctuality Plus for Effective Time Management, 2016, [www.susancyoung.com](http://www.susancyoung.com).

[www.isna.ir](http://www.isna.ir)

[www.tabnak.ir](http://www.tabnak.ir)



## اسلوب ترغیب در دعوت نوح (علیه السلام)

نوح رسوار (دانشجوی کارشناسی ارشد رشته تفسیر)\*

### چکیده

نوح (علیه السلام) اولین پیامبر الهی و یکی از اسوه‌های مهم در دعوت به عبادت خداوند است. داعی در هر زمان و مکانی با تبعیت از پیامبران می‌تواند موفقیت‌های فراوانی را به دست آورد. مدت‌زمان دعوت نوح (علیه السلام) بسیار طولانی بوده است، برای همین از اسلوب‌های مختلفی در دعوت استفاده کرده است. اسلوب ترغیب از مهمترین اسالیب دعوت نوح به شمار می‌رود. به دلیل خوشایندی تشویق برای انسان، ترغیب در دعوت نقش مهمی دارد، زیرا انسان خوشی‌ها را دوست دارد و آسان‌تر می‌پذیرد. این مقاله با جست‌وجو در آیات قرآن و بهره‌گیری از نظرات مفسران، نمونه‌هایی از اسلوب ترغیب در دعوت نوح را معرفی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: نوح، انبیاء، دعوت، ترغیب.

## مقدمه

خداوند برای هدایت انسان‌ها پیامبرانی را از میان خودشان برگزیده است. پیامبران با اسلوب‌های مختلفی، مردم را به سوی خداوند دعوت کرده‌اند. استفاده از روش انبیا در دعوت بسیار کمک‌کننده است؛ خداوند در این باره بیان می‌کند: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ (انعام، ۹۰). «آنان کسانی‌اند که خداوند ایشان را هدایت داده است، پس از هدایت ایشان پیروی کن.» نوح (علیه‌السلام) به‌عنوان اولین پیامبر الهی (طبری، ۱۴۲۰، ۴/۲۷۶) در دعوت به سوی خدا جایگاه ویژه‌ای دارد، زیرا پایه‌های دعوت به خدا را او بنا نهاده است. در داستان نوح درس‌هایی نهفته است که خداوند به‌خاطر آنها بر رسول الله (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) منت می‌گذارد. خداوند در پایان داستان نوح می‌فرماید: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (هود، ۴۹) «این قصه و داستان ملت‌های پیشین که تو آنان را ندیده‌ای) جزء اخبار غیب است که آن را به تو (ای پیغمبر) وحی می‌کنیم. نه تو و نه قوم تو پیش از این، آن را نمی‌دانستید. پس (در برابر اذیت و آزار قومت) شکیبایی کن، (چنانکه پیغمبران پیشین شکیبایی کردند، و بدان) که سرانجام کار، از آن پرهیزگاران است.» در اواخر سوره نوح ذکر شده است که او از خداوند هلاکت قومش را طلب می‌کند. این دعای نوح باعث شده است، برخی او را دعوت‌گری تندخو بدانند. سؤالی در اینجا مطرح است و آن اینکه آیا نوح (علیه‌السلام) از اسلوب ترغیب بهره برده است؟ یکی از اسالیب دعوی نوح، اسلوب ترغیب بوده است. تشویق برای انسان امری خوشایند و پسندیده است، بنابراین ترغیب نقش بسیار مهمی در دعوت دارد. داعی با الگو قراردادن اسلوب ترغیب نوح (علیه‌السلام)، گام‌های بزرگی را در دعوت برخواهد داشت.

در نصوص پیشینیان نوشته‌ای تخصصی درباره اسلوب ترغیب در دعوت نوح (علیه‌السلام) وجود ندارد، و تنها، صفحاتی اندک در میان کتاب‌ها به این موضوع اختصاص یافته است. این مقاله با جست‌وجو در آیات قرآن و بهره‌گیری از نظرات مفسران، نمونه‌هایی از اسلوب ترغیب در دعوت نوح (علیه‌السلام) را معرفی می‌کند.



### تعریف مصطلحات

برای تبیین بیشتر بحث، ابتدا واژه‌های کلیدی به کار رفته در موضوع و عبارت کلی آن بررسی می‌شود.

#### الف. اسلوب

اسلوب در لغت به معنای راه ممتد و گرایش و مذهب آمده است. (ازهری، ۲۰۰۱، ۳۲/۱۲).

#### ب. ترغیب

ترغیب به معنای وعده‌ای است که در کنار تشویق به مصلحتی یا لذتی یا کالایی نیکو باشد. (نحلاوی، ۱۴۲۸، ۲۳۰).

#### پ. اسلوب ترغیب در دعوت

اسلوب ترغیب در دعوت به معنای هر آن چیزی است که مدعوین را به سوی استجاب و قبول حق و پایداری بر آن، سوق می‌دهد. (زیدان، ۱۴۲۱، ۴۳۷).

### نمونه‌هایی از اسلوب ترغیب در دعوت نوح (علیه السلام)

نوح در دعوت قومش به سوی خداوند از اسلوب ترغیب استفاده کرده است. در این بخش از مقاله به نمونه‌هایی از این اسلوب اشاره می‌شود.

#### ۱. وعده و بشارت در مقابل پذیرش خواسته‌های شرع

اولین اسلوب ترغیبی پیامبر نوح که قرآن بیان کرده است، وعده و بشارت در قبال پذیرش خواسته‌های خداوند است.

#### الف. وعده بهره‌مندی از برکات و نعمت‌ها

نوح با وجود استکبار شدید قومش، آنان را به بازگشت به سوی خدا فرا می‌خواند و خطاب به آنان می‌گوید: ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا. يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا. وَبِمَدَدِكُمْ بَأْمَوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا﴾ (نوح، ۱۰-۱۲). «و بدیشان گفته‌ام: از پروردگار خویش طلب آمرزش کنید که او بسیار آمرزنده است. خدا از آسمان باران‌های پر خیر و برکت را پیاپی می‌باراند. و با اعطای دارایی و

فرزندان، به شما کمک می‌کند و باغ‌های سرسبز و فراوان بهره شما می‌سازد و رودهای پر آب در اختیارتان می‌گذارد.» نوح از قومش درخواست کرد تا از خداوند طلب آموزش کنند و فواید غفران خداوند را برایشان توضیح داد. «از آنجا که قوم نوح دنیا دوست بودند، نوح آنان را از همان راهی که دوست داشتند به آخرت دعوت می‌دهد.» (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ۳۷۴/۵). «نوح از آنچه برایشان محبوب‌تر و وقوع آن نزدیک‌تر بود شروع کرد و به آنان نزول باران پی‌درپی که آورنده برکات و نعمات فراوان است، وعده داد.» (زمخشری، ۱۴۰۷، ۶۱۷/۴). در روایت آمده است: «قوم نوح دچار خشک‌سالی شده بود، لذا او از آنچه بیشتر نیاز داشتند، شروع کرد.» (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ۳۷۴/۵). همچنین «قوم نوح اهل کشاورزی بودند، لذا با نزول باران از قحطی نجات می‌یافتند.» (ابن عاشور، ۱۹۸۴، ۱۹۸/۲۹).

### ب. وعده آموزش گناهان

نوح قومش را به تقوای الهی سفارش می‌کند و به آنها می‌گوید: ﴿أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُوا أَمْرًا مِنْ دُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (نوح، ۳-۴) «خدا را بپرستید و از او بترسید و از من فرمان‌برداری کنید. خداوند گناهان شما را می‌آمرزد و تا اجل نهایی، مرگ شما را به تأخیر می‌اندازد. هرگاه اجل نهایی الهی فرا رسد، تأخیر پیدا نمی‌کند.» در این آیات، نوح در مقابل عبادت و تقوا و اطاعتی که از قومش می‌خواهد، آمرزیده شدن گناهانشان را به آنان وعده می‌دهد. غفران خداوند منافع اخروی و دنیوی را در بر دارد که پیش‌تر ذکر شد.

### پ. وعده تأخیر زمان مرگ

حفظ جان و ازدیاد طول عمر، از جمله محبوب‌ترین مسائل نزد انسان است. در مجموع، نوح سه مورد از عزیزترین اشیاء نزد انسان را به قومش وعده می‌دهد: ۱. جان؛ ۲. نسل؛ ۳. ثروت.

### ت. وعده رحمت خداوند

نوح (علیه السلام) در دعوتش تعلیل جالبی ذکر می‌کند، چنانکه می‌فرماید: ﴿أَوْعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَلِتَتَّقُوا وَلَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (اعراف، ۶۳). (آیا تعجب می‌کنید از اینکه کتاب

آسمانی پُراندازی از سوی پروردگارتان بر زبان مردی از خودتان به شما برسد تا شما را بیم دهد و پرهیزگار شوید و امید آن باشد که مشمول رحمت و رأفت گردید؟» «وَلَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ، یعنی در ادامه این اوامر، امید مؤمنان را به رحمت خداوند وا می‌دارد و آنان را برای پذیرش این اوامر تشویق می‌کند.» (زمخشری، ۱۴۰۷، ۴۱۴/۱). نوح به قومش بشارت می‌دهد که اگر تقوای خداوند را رعایت کنند، رحمت خداوند آنان را در بر می‌گیرد. رحمت خداوند در آخرت، نجات از عذاب جهنم و ورود به بهشت است، همان‌طور که می‌فرماید: ﴿مَنْ يُصْرِفْ عَنْهُ يَوْمِنَا فَقَدْ رَحِمَهُ وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ﴾ (انعام، ۱۶). «کسی که (چنین عذابی) بدان هنگام از او به‌دور داشته شود، به حقیقت خدا به او رحم کرده است و این پیروزی آشکاری است.» همچنین بیان می‌کند: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (آل عمران، ۱۰۷). «و اما آنان که (به‌سبب انجام کارهای شایسته در پیشگاه آفریدگارشان سرافرازند و سر از پای نمی‌شناسند و بر اثر شادی و سرور) روهایشان سفید است، در رحمت خدا غوطه‌ورند و جاودانه در آن ماندگارند.» رحمت خداوند در دنیا، نجات از عذاب دنیوی، طول عمر، اموال، سلامتی و اولاد است، چنانکه می‌فرماید: ﴿فَاسْتَجِبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ وَآتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَذِكْرَى لِلْعَابِدِينَ﴾ (انبیاء، ۸۴) «دعای او را پذیرفتیم و بیماری وی را برطرف ساختیم و اولاد دو چندان بدو دادیم؛ محض مرحمتمان (در حق ایوب) و تذکری (از صبر و شکیبایی) برای عبادت‌گزاران.»

## ۲. بیان اخلاص و خیرخواهی در دعوت

نوح (علیه السلام) پیامبری خیرخواه و دلسوز برای قومش بوده است و این مسئله در سخنان او مشهود است. خداوند در قرآن از زبان نوح چنین آورده است: ﴿أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأُنصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (اعراف، ۶۲). «من مأموریت‌های پروردگارم را به شما ابلاغ می‌کنم و شما را پند و اندرز می‌دهم و از جانب خدا چیزهایی می‌دانم که شما نمی‌دانید.»

عبارت کلیدی در این بخش «أنصح لكم» است، لذا این واژه در لغت و دیدگاه مفسران بررسی می‌شود.

### الف. «نصح» در لغت

«نصح در لغت، به معنای هر آنچه خالص باشد، آمده است.» (جوهری، ۱۴۰۷، ۴۱۱/۱). «نصح ضد غش و

فریب است.» (ابن‌سیده، ۱۴۲۱، ۱۵۷/۳). «نصح یعنی برگزیدن فعل یا قولی که در آن مصلحت دوست و همراه باشد.» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۸۰۸).

### ب. دیدگاه مفسران درباره «نصح»

یکی از اسالیب ترغیب این است که داعی، مخاطباتش را از خلوص نیت خود آگاه سازد. هرگاه مدعو بداند که داعی خالصانه او را دعوت می‌دهد، پذیرش دعوت برای وی آسان‌تر است. «نصح یعنی برای کسی در کارش مصلحتی را به ارمغان بیاوری، درحالی‌که نیتت از ناخالصی عاری باشد.» (شعراوی، بی‌تا، ۴۱۹۵/۷). «نصح و نصیحت کلمه‌ای جامع است که به حسن نیت و اراده خیر در قول یا عمل، اشاره دارد. نصح غالباً بر قولی اطلاق می‌شود که در آن آگاه‌سازی مخاطب به جلب منفعت یا دفع ضرر وجود دارد.» (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ۱۹۴/۸). در آیه‌ای دیگر نیز از زبان نوح آمده است: ﴿أَوْعِظْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَلِتَتَّقُوا وَلَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (اعراف، ۶۳). «نوح هدف رسالتش را برای قوم آشکار می‌کند: «لِيُنذِرَكُمْ وَلِتَتَّقُوا وَلَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ»، انذار به جهت تحریک قلوب با احساسات متقیانه برای دستیابی به رحمت خداوند در پایان امر است. نوح بیان می‌کند که هدف اصلی او رسیدن قومش به رحمت خداوند است.» (سید قطب، ۱۴۱۲، ۱۳۰۹/۳). این هدف نوح، برآمده از خیرخواهی او نسبت به قومش است.

### ۳. مبالغه در دعوت

پیامبر نوح برای تأثیرگذاری بیشتر دعوتش با بیان واژه‌ها و عباراتی قوم را به بهترین شکل به پذیرش سخنانش ترغیب می‌کرده است. در این بخش، دو نمونه از این مورد بررسی می‌شود.

#### الف. جمله «يَغْفِرُ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ»

نوح (علیه‌السلام) به قومش وعده می‌دهد که اگر استغفار کنند، گناهانشان آمرزیده می‌شود؛ او وعده‌اش را با مبالغه بیان می‌کند، چنانکه به آنها می‌گوید: «يَغْفِرُ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ»؛ «غفران و بخشش گناهان، یعنی شخص به خاطر گناهش مؤاخذه نخواهد شد. اگر گفته بود: «یغفر لکم ذنوبکم»، معنایش عدم

مؤاخذه از مجموع گناهان بود و این به معنای مؤاخذه نشدن گناهی مشخص نیست؛ یعنی مؤاخذه کننده می تواند بگوید: تو را به خاطر مجموع گناهانت مؤاخذه نمی کنم، اما برای این گناه خاص مؤاخذه خواهی شد. اما «یغفر لکم من ذنوبکم» در تقدیر این گونه است: «یغفر لکم کل ما کان من ذنوبکم»، یعنی همه گناهانتان را می بخشد. در نتیجه، این ادبیات عدم مؤاخذه بر مجموع گناهان و بر تک تک گناهان را اقتضا می کند.» (رازی، ۱۴۲۰، ۳۰/۶۵۰-۶۴).

#### ب. عبارت «أنصح لکم»

نوح اخلاصش را با عبارت «أنصح لکم»، به قومش نشان می دهد. برای واژه نصح، «نصحت» و «نصحت له» به کار رفته است. در زیادت لام، یعنی «نصحت له» مبالغه وجود دارد و بر خلوص بیشتر نصیحت دلالت می کند. چه بسا نصیحتی وجود دارد که هم نصیحت کننده و هم نصیحت شونده از آن نفع می برند، اما در این عبارت، همه فایده نصیحت برای شونده است.» (زمخشری، ۱۴۰۷، ۲/۱۱۵). «کاربرد نصیحت به صیغه مضارع، بر تجدید نصیحت و دلسوزی دلالت می کند، چنانکه نوح نصیحتش را به خاطر بدی قومش رها نمی کند.» (ابن عاشور، ۱۹۸۴، ۸/۱۹۴).

#### ۴. استفاده از الفاظ شفقت آمیز در هنگام مخاطب

نوح (علیه السلام) پیامبری شفقت ورز بوده است و این ویژگی او در دعوتش نمود یافته است. شفقت ورزی نوعی هنر بیانی است، چنانکه نوح با کاربست برخی عبارات، آن را بر قومش اجرا کرده است. در این بخش به دو نمونه از عبارات شفقت آمیز نوح اشاره می شود.

#### الف. عبارت «یا قوم»

خداوند درباره دعوت نوح چنین ذکر کرده است: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ (اعراف، ۵۹) «ما نوح را به سوی قومش فرستادیم. او بدیشان گفت: ای قوم من! برای شما جز خدا معبودی نیست، پس تنها خدا را بپرستید. من می ترسم که شما دچار عذاب آن روز بزرگ شوید.»

نوح (علیه‌السلام) قومش را با لفظ «یا قوم»، مخاطب قرار می‌دهد. «او برای جلب توجه قوم، دعوتش را با «نداء» شروع می‌کند. همچنین خطابشان با واژه «قومی»، به دلیل آماده‌سازی ذهن آنها برای قبول نصیحت است؛ او می‌خواهد به آنها بفهماند که شخص چیزی را برای قومش نمی‌خواهد مگر اینکه پیش‌تر، آن را برای خودش خواسته باشد.» (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ۱۸۸/۲۹). «ندای نوح با لفظ «یا قوم» نشان‌گر دلسوزی اوست و بیان اینکه او از آنان است و آنان از او هستند. نسبت قوم به خودش نیز به همین دلیل است؛ چنانکه شخص «أخی» و «صدیقی» را برای دوست و برادرش به کار می‌برد. این‌گونه خطابی پذیرش دعوت را راحت‌تر می‌کند. چنانچه نوح قومش را با اسم‌ها یا صفات زشتی فرا می‌خواند، به قطع نتیجه‌اش نامقبول می‌بود.» (ابوحیان، ۱۴۲۰، ۳۳۲/۱). افزون بر این، حذف حرف «یاء» از «یا قوم» و ابقای کسره به جای آن برای قرب بیشتر است. همچنین این واژه بر عدم کبر و خودبینی نوح (علیه‌السلام) دلالت می‌کند؛ زیرا آنان را به خود نسبت داد و نگفت من به رسالت رسیده‌ام پس از شما برترم. بنابراین، تواضع به تأثیرگذاری بیشتر بر مخاطبان منجر می‌شود.

### ب. عبارت «یا بُنَى»

خداوند درباره‌ی حادثه‌ای که در میان طوفان برای نوح (علیه‌السلام) پیش آمد، می‌فرماید: ﴿وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَىٰ ارْكَبْ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ﴾ (هود، ۴۲) «کشتی با سرنشینانش، امواج کوه‌پیکر را می‌شکافت و به پیش می‌رفت. نوح پسرش را که در کناری قرار گرفته بود فریاد زد. ای فرزند دلبندم با ما سوار شو و با کافران مباش.» نوح فرزندش را با عبارت «یا بُنَى»، صدا زد. «بُنَى» مصغر «ابن» است. «بُنَى» در اصل سه «یاء» دارد. یاء اول، برای تصغیر، یاء دوم، جزء اصل کلمه و یاء سوم، یاء متکلم است. یاء متکلم برای تخفیف حذف شده است. (درویش، ۱۴۱۵، ۳۵۶/۴). نوح فرزندش را که در خطر بود به خود نسبت می‌دهد و او را به سوی خود فرا می‌خواند. «تصغیر در اینجا برای شفقت است، آن‌گونه که بچه کوچک سزاوار رحمت و شفقت است.» (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ۷۶/۱۲). در اینجا پسر نوح در محل هلاکت قرار دارد، لذا او با نهایت دلسوزی و محبت و با زبانی تشویق‌گر، سعی در جلب نظر او دارد.

### ۵. تغییر جمله‌های منفی به جمله‌های مثبت به قصد ترغیب

جملات منفی بر ذهن انسان بی تأثیر است، حتی اگر کلیت مطلب مثبت باشد. پرواضح است که نوح (علیه السلام) از این مسئله آگاه بوده و بر همین اساس در دعوت قومش، جملات مثبت به کار برده است. در بیان قرآنی از زبان نوح آمده است: ﴿أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُوا. يَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (نوح، ۴-۳). نوح فرمود، اگر از من پیروی نکنید، خداوند شما را هلاک کرده و پیش از پایان اجلی که برایتان تعیین شده، نابودتان می‌کند؛ بلکه با جمله‌ای مثبت، آنان را به رحمت خدا و غفرانش امیدوار می‌کند و می‌گوید: اگر مطلوبات شرع را اجابت کنید، اجلتان را تا زمان از قبل تعیین شده، به تأخیر می‌اندازد.

#### نکته

اگرچه افراد اندکی از قوم نوح به او ایمان آوردند، اما این دلیل بر نقص اسلوب دعوت نوح نیست. با توجه به گوناگونی شخصیت انسان، برای هدایت روش‌های متعددی وجود دارد و اسلوب ترغیب یکی از آن موارد است.

#### نتیجه‌گیری

خداوند انبیا (علیهم السلام) را برای ابلاغ رسالت به سوی مردم فرستاده است. انبیا در دعوتشان برای جذب مخاطب و پذیرش رسالت، اسلوب‌های متفاوتی را به کار برده‌اند.

نوح (علیه السلام) اگرچه در انتها علیه ظالمان قومش دعای هلاکت کرد، اما این به دلیل تندخویی‌اش نبود؛ زیرا او پیوسته با الفاظ مهرآمیز و مخلصانه و با وعده‌های جذاب، قومش را به سوی خدا فرا می‌خواند.

اسلوب ترغیب در دعوت نوح عبارت است از: ۱. وعده و بشارت در مقابل پذیرش خواسته‌های شرع؛ ۲. بیان اخلاص و خیرخواهی در دعوت؛ ۳. مبالغه در دعوت؛ ۴. استفاده از الفاظ شفقت‌آمیز در هنگام تخاطب؛ ۵. تغییر جمله‌های منفی به جمله‌های مثبت به قصد ترغیب. داعی با الگوبرداری از روش

دعوی نوح که از برگزیدگان خداوند در ابلاغ رسالت است، می‌تواند موفقیت چشمگیری در جذب افراد به سوی دین به دست آورد.

## منابع

### قرآن کریم.

ابن سیده، علی بن إسماعیل، **المحکم والمحیط الأعظم**، تحقیق: عبدالحمید هنداوی، چاپ اول، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۱ق.

ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، **التحریر والتنویر «تحریر المعنی السدید وتنویر العقل الجدید من تفسیر الکتاب المجید»**، بی‌جا، الدار التونسیة للنشر، تونس، ۱۹۸۴م.

ابن عطیة، أبو محمد عبدالحق بن غالب، **المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز**، تحقیق: عبدالسالم عبدالشافی محمد، چاپ اول، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۲ق.

أبوحيان، محمد بن يوسف، **البحر المحیط فی التفسیر**، تحقیق: صدقی محمد جمیل، بی‌جا، دار الفکر، بیروت، ۱۴۲۰ق.  
 أزهری، محمد بن أحمد، **تهذیب اللغة**، تحقیق: محمد عوض مرعب، چاپ اول، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۲۰۰۱م.  
 جوهری، أبو نصر إسماعیل بن حماد، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربیة**، تحقیق: أحمد عبد الغفور عطار، چاپ چهارم، دار العلم للمالیین، بیروت، ۱۴۰۷ق.

خرم دل، مصطفی، **تفسیر نور**، چاپ چهارم، نشر احسان، تهران، ۱۳۸۴ش.  
 درویش، محیی‌الدین بن أحمد مصطفی، **إعراب القرآن وبیانه**، چاپ چهارم، دار الإرشاد للشئون الجامعیة، سوریه، ۱۴۱۵ق.  
 رازی، فخرالدین محمد بن عمر، **مفاتیح الغیب أو التفسیر الکبیر**، چاپ سوم، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.  
 راغب اصفهانی، أبوالقاسم حسین بن محمد، **المفردات فی غریب القرآن**، تحقیق: صفوان عدنان الداودی، چاپ اول، دار القلم، بیروت، ۱۴۱۲ق.

زمخشری، محمود بن عمرو، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، چاپ سوم، دار الکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.  
 زیدان، عبدالکریم، **اصول الدعوة**، چاپ نهم، مؤسسة الرسالة، بی‌جا، ۱۴۲۱ق.

سید قطب، إبراهیم حسین الشاربی، **فی ظلال القرآن**، چاپ هفدهم، دار الشروق، بیروت، ۱۴۱۲ق.  
 شعراوی، محمد متولی، **تفسیر الشعراوی (الخواطر)**، بی‌جا، مطابع أخبار الیوم، بی‌جا، بی‌تا.  
 طبری، محمد بن جریر، **جامع البیان فی تأویل القرآن**، تحقیق: أحمد محمد شاکر، چاپ اول، مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۰ق.  
 نحلاوی، عبدالرحمن، **أصول التریة الإسلامیة وأسالیبها فی البیت والمدرسة والمجتمع**، بی‌جا، دار الفکر، بی‌جا، ۱۴۲۸ق.



## بازنگری در نام‌گذاری شرعی غسل و احکام مترتب بر آن

علی مطیع الله (دانش‌آموخته کارشناسی رشته شریعت)\*

### چکیده

غسل‌های واجب از جمله مسائلی است که عموم افراد جامعه پس از سن بلوغ با آن سر و کار دارند. در کتاب‌های فقهی، غسل همانند وضو، نماز، تیمم، حج، صوم و دیگر اسامی شرعی به کار رفته است و بر همین اساس، ارکان و سنت‌های آن تعریف شده است. در این جستار، پس از بررسی مفهوم لغوی و نصوص شرعی غسل و مقایسه آن با سایر اسامی شرعی، نقدی بر نام‌گذاری شرعی غسل ارائه می‌شود. غسل اسمی لغوی است، لذا در عمل نیازی به نیت و تأکید بر رساندن آب به تمام بدن (پوست و مو) وجود ندارد.

کلیدواژه‌ها: غسل، اسامی شرعی، اسامی لغوی، نیت.

## مقدمه

نام‌گذاری شرعی اصطلاحی اصولی است که به یکی از تصرفات شارع در لغت اشاره می‌کند؛ برای مثال وضو در لغت به معنای پاکیزگی و روشنی است. (ر.ک: ابن‌فارس، ۱۹۷۹، ۶/۱۱۹). اما در شرع به معنای طهارتی است که با شستن اعضای خاص و به‌شکلی خاص صورت می‌گیرد. (جزیری، ۱۴۲۴، ۴۵/۱). درباره تیمم و نماز و حج نیز این مسئله وجود دارد. در کتاب‌های فقهی، غسل از این قبیل اسامی به شمار رفته و پس از بیان معنای لغوی، معنای شرعی آن نیز یاد می‌شود. این جستار درصدد نقد نام‌گذاری شرعی غسل است.

در کتاب‌های فقهی، اعم از گذشته و معاصر، موضوع غسل از جمله موضوعات مهم است و درباره آن به شکل خاص نوشته‌هایی یافت می‌شود. برخی از این نگارش‌ها عبارت است از: کتاب *فلسفه وضو و غسل*، نوشته امین کیاست؛ مقاله *اعتبار الترتیب بین الجانبین فی غسل الجنابة*، چاپ‌شده در شماره ۱۳ مجله پژوهش‌های فقهی تا اجتهاد. تفاوت تحقیق حاضر با پژوهش‌های پیشین این است که در این جستار نام‌گذاری شرعی غسل مورد نقد قرار می‌گیرد؛ مطلبی که در پژوهش گذشتگان درباره آن بحث نشده است.

در این مقاله به دو سؤال اصلی پاسخ داده می‌شود:

آیا غسل (همان‌گونه که در مؤلفات فقهی بدان اشاره شده) اسمی شرعی است؟

نتایج عملی «شرعی یا لغوی بودن اسم غسل» چیست؟

هدف از ورود به این موضوع دو مورد است: اولاً به‌کارگیری رویکردی قرآنی، به‌منظور نقد اصول و اجتهادات فقهی گذشته؛ ثانیاً کاهش بسترهای وسواس مذهبی بر اثر تأکیدهای بیش از اندازه در برخی مسائل فقهی. مقاله درصدد آن است که با ارائه توصیف‌های لغوی و بررسی نصوص مرتبط و همچنین مقایسه غسل با سایر اسامی شرعی، بر نام‌گذاری شرعی آن نقدی وارد کند.

## تعریف غسل در لغت

غُسل یا اغتسال در زبان عربی همان چیزی است که در زبان فارسی به آن حمام کردن یا آب‌تنی کردن

گفته می‌شود. ریشهٔ «غ س ل» بر پاک‌سازی و خالص‌سازی چیزی دلالت دارد. (ابن‌فارس، ۱۹۷۹، ۴/۴۲۴). «غسلت الشیء غَسَلًا»، یعنی آب را بر آن جاری کردم و در نتیجه ناپاکی‌اش را از بین بردم. (راغب، ۱۳۷۱، ۶۰۷). غُسل به آب اندکی گفته می‌شود که با آن اغتسال صورت می‌گیرد. همچنین «غُسل» اسم اغتسال و «غَسَل» مصدر آن است. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ۱۱/۴۹۴). «غسل» به گل ختمی گفته می‌شود (فراهیدی، بی‌تا، ۴/۳۷۷) که سرّ برای خوش‌بویی و پاک‌سازی با آن شسته می‌شود. اغتسال به شستن بدن گفته می‌شود. (راغب، ۱۳۷۱، ۶۰۷). به مکان اغتسال، «مُغْتَسَل» می‌گویند. (ازهری، ۲۰۰۱، ۸/۶۸-۶۹). هرگاه صفت «غُسل و مِغْسَل» بر مردی اطلاق شود، به این معناست که آن مرد بسیار عمل زناشویی انجام می‌دهد. (ابن‌درید، ۱۹۸۷، ۲/۸۴۵). ابن‌اعرابی می‌گوید: «فِیَالِیْلِ اِنَّ الْغِیْسَلَ مَا دَمَتْ اَیْمًا؛ عَلَیِّ حَرَامٌ مَا یَمْسَنُ الْغِیْسَلُ»؛ (ای لیلی تا زمانی که تو مجرد باشی، بر من حرام است که (با کسی دیگر) جماع کنم و مجبور شوم) از غِیْسَل (برای شستن سرم) استفاده کنم. (جوهری، ۱۴۰۷، ۵/۱۷۸۱).

بنابراین، مطلق معنای غسل بر شستن و پاک کردن دلالت دارد. اغتسال به شست‌وشوی بدن گفته می‌شود و اصطلاحات غُسل و مِغْسَل و غِیْسَل با جماع در ارتباط است، زیرا اغتسال بعد از جماع (و غسل میت) از عادت‌های عرب در دوران جاهلیت بوده و شریعت اسلامی این حکم را تقریر کرده است. (ر.ک: جواد علی، ۱۴۲۲، ۱۱/۲۱۹ و ۳۳۴).

### اسامی شرعی

باتوجه به اینکه ادامهٔ بحث با مسئلهٔ اصولی اسامی شرعی در ارتباط است، لازم است در ابتدا توضیحی دربارهٔ آن ارائه شود.

مقصود از اسامی شرعی، اسم‌هایی است که شرع با دخل و تصرف در معنای لغویشان، آنها را به کار گرفته است؛ مانند وضو که در لغت به معنای شستن و آراستن است، اما شرع آن را برای شیوه‌ای مخصوص از شستن اعضای خاص به کار برده است. این مثال در تیمم، صلاوة، حج و... نیز قابل تطبیق است.

دربارهٔ وجود یا نبودن چنین اسم‌هایی و همچنین در اینکه شرع چنین استعمالی داشته یا نه، میان

اصولی‌ها اختلاف نظر وجود دارد. عده‌ای بر این باورند که شرع، تعدادی از اسامی را به‌طور کامل از معنای لغوی آنها جدا کرده و به معنای دیگری منتقل کرده است. برخی دیگر معتقدند که شرع چنین تصرفی در اسامی نداشته و هر استعمال شرع، در واقع استعمال لغوی آن اسم‌هاست. امام غزالی (۵۰۵ هـ.ق) پس از تقریر و نقد ادله هر دو گروه، نظر خود را چنین بیان می‌کند: نمی‌توان انکار کرد که شرع در استعمال برخی اسامی در معنای لغوی آنها دخل و تصرفی نداشته است؛ همچنین ممکن نیست که معنای شرعی اسامی کاملاً از معنای لغوی جدا و نامرتب با آنها باشد؛ بلکه تصرف شرع در اسامی، همانند تصرف عرف در لغت است. (ر.ک: غزالی، ۱۴۱۳، ۱۸۳).

#### تعریف غسل در فقه

در کتاب‌های فقهی پس از تعریف لغوی غسل (و گاهی بدون ذکر آن)، تعریف شرعی غسل، ارکان، واجبات و سنت‌های آن بیان شده است. با وجود این، فقها در اینکه غسل دارای تعریف شرعی بوده و از تعریف و معنای لغوی‌اش مستقل است، اختلافی ندارند. با وجود تفاوت عبارت‌ها در تعریف شرعی غسل نزد فقها، دو عنصر معنایی مشترک، به صورت صراحت یا تلویح در تمام تعاریف وجود دارد که عبارت است از: اول، نیت؛ دوم، تأکید بر رساندن آب به تمام بدن. (ر.ک: سرخسی، ۱۴۱۴، ۴۵/۱ - ۴۶؛ کاسانی، ۱۴۰۶، ۳۴/۱؛ علیش، ۱۴۰۹، ۱۱۹/۱ - ۱۲۶؛ شربینی، ۱۴۱۵، ۲۱۲/۱؛ جزیری، ۱۴۲۴، ۹۷/۱). برای نقد این مدعا، ابتدا مفهوم غسل در قرآن و سنت بررسی خواهد شد.

#### غسل در قرآن و سنت

در آیه ششم از سوره مائده خداوند دستور می‌دهد که شخص جنب، بایست قبل از نماز خواندن طاهر شود: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ طهارت لفظی عام است و نیاز به بیان دارد. در جایی دیگر این طهارت را به اغتسال تعبیر کرده است: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾ (نساء، ۴۳). بنابراین، در این دو آیه دستور داده شده که شخص جنب، پیش از نمازگزاردن باید طهارت را به‌جا آورد و طهارت شخص جنب، اغتسال است. همچنین خداوند مقاربت با زن حائض را مشروط به تطهر پس از انقطاع خون

دانسته است: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَيَاذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ (بقره، ۲۲۲). توضیح این آیه چنین است: زنی که مدت حیض را پشت سر گذاشته است، پیش از مقاربت با همسر باید طهارت را به‌جا آورد. اینکه مقصود از طهارت در این آیه اغتسال است یا مجرد پاک کردن خود پس از انقطاع خون، بحث دیگری است که نیاز به پژوهشی جداگانه دارد؛ اما در سنت به این مسئله تصریح شده است که زن حائض پس از پایان حیض و پیش از نماز خواندن، بایست اغتسال کند: «به مقدار زمانی که (معمولاً) حیض می‌شدی منتظر بمان، سپس غسل کن و نماز بخوان.»<sup>۱</sup> (ر.ک: مسلم، بی‌تا، ۱/۲۶۴). دستور به غسل پس از جماع یا احتلام نیز در سنت به‌صورت صریح آمده است. در حالت جماع: «هرگاه مرد با زن جماع کند، غسل واجب می‌شود.»<sup>۲</sup> (ر.ک: بخاری، ۱۴۲۲، ۱/۶۶) و در حالت احتلام: «ام‌سلیم نزد پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) آمد و گفت: ای رسول خدا، خداوند از (بیان) حق شرم نمی‌کند (پس اینک من از شما می‌پرسم)، اگر زن احتلام کند، آیا غسل بر او واجب می‌شود؟ پیامبر پاسخ داد: آری، اگر آب (منی) را ببیند. آن‌گاه ام‌سلمه (همسر پیامبر و راوی حدیث) پرسید: ای رسول خدا، مگر زن هم احتلام می‌کند؟ فرمود: پس چگونه فرزندش به او شبیه می‌شود؟»<sup>۳</sup> (ر.ک: مسلم، بی‌تا، ۱/۲۵۱). بنابراین قرآن و سنت برای حالت جنابت (جماع و احتلام) و حیض، دستور صریح به غسل داده‌اند.

نکته قابل توجه در این مسئله این است که هم قرآن و هم سنت، تنها دستور به غسل داده‌اند و هیچ حالت یا شیوه‌ای خاص برای آن معرفی نکرده‌اند. آنچه بدان دستور داده شده، غسل به معنای لغوی است که از عرف زمانه اقتباس شده است، یعنی همان غسلی که مردم آن را می‌دانند. این موضوع هیچ شباهتی با وضو، تیمم، صلاة، حج و دیگر اسامی شرعی ندارد. قرآن وضو را به‌صورت مفصل شرح داده است و پیامبر نیز مکرراً آن را به یارانش آموزش داده است: «هر فرد، مانند این وضوی من وضو بگیرد.»<sup>۴</sup> (ر.ک: بخاری، ۱۴۲۲، ۱/۴۴). همچنین اشتباهاتشان را گوشزد کرده است: «وای بر پشت پاها از آتش، (به‌خاطر اینکه در وضو شسته نمی‌شوند).»<sup>۵</sup> (ر.ک: بخاری، ۱۴۲۲، ۱/۴۴). رسول الله شیوه تیمم را نیز شرح داده است: «کافی بود که برای تیمم چنین کنی.»<sup>۶</sup> (ر.ک: بخاری، ۱۴۲۲، ۱/۷۷). و درباره نماز نیز این‌گونه دستور داده است: «همان‌گونه نماز بخوانید، که من نماز می‌خوانم.»<sup>۷</sup> (ر.ک: بخاری، ۱۴۲۲، ۱/۱۲۸)

و بر آموزش و صحت اجرای آن تأکید کرده است. همچنین در آموزش اجرای مناسک حج فرموده است: «مناسک حج خود را از من فرا بگیرید؛ که شاید دیگر نتوانم به حج ببایم.»<sup>۸</sup> (ر.ک: مسلم، بی‌تا، ۹۴۳/۲). به عبارتی، شارع هر جا مفهومی جدید آورده، به صراحت و روشنی آن را آموزش داده است و هرگاه چنین آموزشی صورت نگیرد، مفاهیم مطرح شده از طرف شارع بر معنای لغوی و عرفی خودشان حمل می‌شوند. این همان اتفاقی است که درباره غسل رخ داده است؛ یعنی قرآن و سنت، شیوه اغتسال را به صراحت و دقت آموزش نداده‌اند و تنها به انجام آن امر کرده‌اند. در نتیجه اغتسال مدنظر شارع، همان اغتسالی است که همگان آن را می‌دانند؛ و چه بسا عادت خود آنها نیز بر اغتسال بعد از جماع بوده است. (ر.ک: جواد علی، ۱۴۲۲، ۲۱۹/۱۱-۳۳۴).

این دیدگاه مخالفانی هم دارد که برای اثبات نظرشان به احادیثی استدلال می‌کنند که اثبات‌کننده معنای شرعی غسل نیست. در ادامه این استدلال‌ها بررسی خواهد شد.

### استدلال اول، هم‌خوانی تعریف‌های فقهی غسل با معنای صریح احادیث در سنت

حدیث اول: «غسل از جنابت ادای امانت است، چون زیر هر تار مویی جنابتی وجود دارد.»<sup>۹</sup> (ر.ک: ابن‌ماجه، بی‌تا، ۱۹۶/۱). در این حدیث، پیامبر بیان می‌کند که برای غسل از جنابت باید زیر هر تار مویی شسته شود. این معنا با تعریف فقهی غسل سازگار است، اما با تعریف لغوی و عرفی آن هم‌خوانی ندارد. حدیث دوم: «زیر هر تار مویی جنابت وجود دارد، پس موهایتان را شست‌وشو دهید و پوستتان را پاک سازید.»<sup>۱۰</sup> (ر.ک: ابوداؤد، بی‌تا، ۶۵/۱). در این حدیث نیز مانند حدیث گذشته بر شست‌وشو دادن تمام پوست و مو تأکید شده است.

### نقد استدلال اول

محدثان و محققان، دو حدیث یادشده و احادیث دیگری که این قبیل معنا را می‌رسانند، تضعیف کرده‌اند، لذا این احادیث در مقام استدلال واقع نمی‌شوند. حکم دو حدیث یادشده، در آدرس ذیل آنها توسط محققان ذکر شده است.

### استدلال دوم، ذکر شیوه‌ای خاص از غسل پیامبر در احادیث صحیح

حدیث اول، روایت عایشه (رضی‌الله‌عنها): «پیامبر در اغتسال از جنابت، ابتدا دستانش را می‌شست و وضو می‌گرفت، سپس بن‌مویه‌های خود را با دستان خیس شده شست و شو می‌داد و سه بار با دست بر سر خود آب می‌ریخت و در آخر آب را بر تمام بدن جاری می‌کرد.»<sup>۱۱</sup> (ر.ک: بخاری، ۱۴۲۲، ۵۹/۱).

حدیث دوم، روایت میمون (رضی‌الله‌عنها): «پیامبر وضویی مانند وضوی نماز گرفت، اما پاهایش را نشست. بعد، شرمگاه و جاهایی که پلیدی به آن رسیده بود را شست و بر بدنش آب ریخت، سپس پاهایش را جابه‌جا کرده و آنها را شست. او هنگام جنابت، این چنین اغتسال می‌کرد.»<sup>۱۲</sup> (ر.ک: بخاری، ۱۴۲۲، ۵۹/۱). این شیوه از اغتسال پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) با شیوه‌ای که عایشه نقل کرد، متفاوت است.

حدیث سوم: «در حضور رسول الله (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) درباره غسل بحثی در گرفت و شخصی گفت: من در غسل گرفتن، سرم را چنین و چنان شست و شو می‌دهم، پیامبر فرمود: اما من با دستانم سه بار بر سرم آب می‌ریزم.»<sup>۱۳</sup> (ر.ک: مسلم، بی‌تا، ۲۵۸/۱). در این حدیث، تعدادی از یاران در حضور پیامبر درباره غسل بحث می‌کردند و او نظر و شیوه خود را بیان کرد.

برخلاف احادیث مذکور در نقد اول، این سه حدیث (به‌عنوان نمونه) در صحیحین روایت شده‌اند و با دقت و صراحت، شیوه خاص اغتسال پیامبر را نقل می‌کنند. در این مسئله سؤال مطرح است و آن اینکه اگر غسل همان آب‌تنی متعارف بین مردم است، توضیح و شرح عملی معروف چه معنایی دارد؟

نکته قابل توجه در حدیث اول و دوم این است که آنچه روایت شده، حکایت عایشه و میمون (رضی‌الله‌عنها) از شیوه خاص غسل پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) است، یعنی دستور و سفارشی بر این مبنا که این شیوه اغتسال لازم یا حتی مستحب است، وجود ندارد. نهایت امر این است که این شیوه برای پیامبر پسندیده بوده و او به این شکل از غسل عادت داشته؛ همان‌گونه که در سایر امور بشری، عادت‌های مخصوص خود را داشته است. اما در سایر امور شرعی، پیامبر بارها در قول و عمل، وضو،

تیمم، نماز و حج را آموزش داده و بر انجام صحیح آنها نظارت کرده و گاهی نیز اشکال‌ها و ایرادهای صحابه را تصحیح و رفع کرده است. بنابراین اگر غسل مفهومی شرعی بود، رسول الله (نه همسرانش)، بیان و آموزش آن را به عهده می‌گرفت. در حدیث سوم نیز پیامبر به روش‌های مختلف اغتسال صحابه گوش می‌دهد و در نهایت شیوه خاص خود را بیان می‌کند، یعنی هیچ ایرادی بر آنها نمی‌گیرد و آنها را به روش خاص خود توصیه هم نمی‌کند.

### نقد استدلال دوم

برای شرعی‌سازیِ مفهومی عرفی، نمی‌توان به صرف نقل شیوه خاص پیامبر استناد و اکتفا کرد، بلکه به چیزی بیش از این، یعنی تصریح و آموزش شارع نیاز است.

### استدلال سوم، تکرار پرسش اصحاب درباره شیوه اغتسال

حدیث اول: «به عایشه خبر رسید که عبدالله بن عمرو به زنان دستور می‌دهد که برای غسل، موهایشان را باز کنند. عایشه گفت: چه عجیب است دستور ابن عمرو، چرا به زنان دستور نمی‌دهد که موهایشان را بتراشند؟ من و پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) از یک ظرف غسل می‌گرفتیم و تنها بر سر خودم سه بار آب جاری می‌کردم.»<sup>۱۴</sup> (رک: مسلم، بی‌تا، ۱/۲۶۰). اگر اغتسال همان آب‌تنی متعارف بین مردم است، پس چرا بین عایشه و ابن عمرو در امری متعارف، اختلاف نظر به وجود آمده است؟

حدیث دوم: «اسماء (رضی‌الله‌عنها) درباره غسل حیض از پیامبر سؤال کرد و پیامبر چنین توضیح داد: اول، با آب و سدر خود را به خوبی تمیز کن، بعد، آب بر سر بریز و سرت را به گونه‌ای بشور که آب به بن موهایت برسد، سپس آب را بر تمام بدنت بریز و در آخر، پنبه‌ای را به خوش‌بویی آغشته کرده و خود را با آن پاکیزه کن. همچنین درباره غسل جنابت از پیامبر پرسید و پیامبر در پاسخ گفت: در ابتدا با مقداری آب خود را به خوبی پاک کن، سپس بر سرت آب بریز و آن را به دقت بشور تا آب به بن موها برسد و بعد، بر بدنت آب جاری کن. عایشه می‌گوید: زنان انصار چه زنان خوبی بودند، شرم مانع آگاهی حاصل کردنشان در دین نمی‌شد.»<sup>۱۵</sup> (رک: مسلم، بی‌تا، ۱/۲۶۱). در این حدیث، پیامبر در



پاسخ به سؤالات اسماء، اغتسال را با جزئیات کامل شرح داد، اگر صحابه مأمور به پیروی از پیامبر در شیوه اغتسال نبودند و هرکس مجاز به اجرای روش خاص خود بود، این همه بحث و پرسش برای چیست؟

پاسخ به این مسائل به‌قرار زیر است:

نکته اول، صحابه در معرض نزول وحی بودند و مقتضای آن شرایط، حصول اطمینان و یقین از دستورات شارع است. بنابراین، این مسئله بسیار چشمگیر است که گاهی اصحاب درباره مسائل ابتدایی زندگی روزمره از رسول الله پرسش‌هایی کرده‌اند. این سؤالات برای این بوده که مبدا مسئله‌ای جنبه شرعی داشته باشد و برخلاف شرع کاری از آنها سر بزنند. این امر می‌تواند سبب اختلاف بین ابن عمرو و عایشه در حدیث اول باشد. چه بسا این کنجکاو در دستورات شرع، تحسین برانگیز نیز باشد، چنانکه عایشه در حدیث دوم از زنان انصار تمجید کرد.

نکته دوم، جامعه مخاطب پیامبر همه در یک سطح از درک و فرهنگ نبوده‌اند و گاهی مخاطبانی به‌دلیل بادیه‌نشینی و دوری از زندگی اجتماعی از ابتدایی‌ترین آداب زندگی بی‌اطلاع بوده‌اند. همچنین برخی از مخاطبان پیامبر کم‌سن و سالانی بوده‌اند که آداب اجتماعی را به‌طور کامل آموزش ندیده بودند؛ این است که گاهی پیامبر توصیه می‌کند که «هنگام غذاخوردن از قسمت جلوی خودتان بخورید، یا با دست راست غذا بخورید.» (ر.ک: بخاری، ۱۴۲۲، ۶۸/۷)، «با دست چپ قضای حاجت کنید، در ظرف آب نفس نکشید.» (ر.ک: بخاری، ۱۴۲۲، ۴۲/۱)، «با یک لنگه کفش راه نروید.» (ر.ک: بخاری، ۱۴۲۲، ۱۵۴/۷) و مثال‌های فراوان دیگری که در سیرت و سنت به چشم می‌خورد.

نکته سوم، اگر صرف پرسش‌گری اصحاب، دلیلی بر شرعی بودن یک مفهوم به شمار می‌رود، پس در رابطه با حدیثی که یکی از زنان درباره حیض و لباس می‌پرسد، چه می‌توان گفت؟ روایتی در بخاری نقل شده است که زنی نزد پیامبر آمد و درباره لباسی که خون حیض به آن اصابت می‌کند، سؤال کرد و پیامبر در جوابش فرمود: «ابتدا لباس را بخراش، بعد همراه با ریختن آب، آن را بمال سپس بر لباس آب بپاش و در آن نماز بخوان.»<sup>۱۶</sup> (ر.ک: بخاری، ۱۴۲۲، ۵۵/۱). آیا این توضیحات، شبیه توضیحات پیامبر

در پاسخ به زنان در مسئله غسل نیست؟ آیا این توضیح پیامبر در چگونگی شستن لباس، دلیل بر شرعی بودن این عمل به شمار می‌رود؟

### نقد معنای شرعی غسل

تعریف شرعی غسل در کتاب‌های فقهی علاوه بر معنای لغوی، دارای دو عنصر معنایی است. این دو عنصر، نیت و رساندن آب به تمام بدن (پوست و مو) است. بنابراین اگر گفته شود که غسل اسمی لغوی است نه شرعی، این دو عنصر معنایی نقد می‌شوند.

### عنصر اول، «نیت»

نیت برای انجام کارهای شرعی و تعبدی لازم است، زیرا تفاوت وضو با شستن دست و صورت و پا در قصد انجام آن است. بدون نیت، چه تفاوتی بین روزه و نخوردن غذا در طول روز به دلیل بی‌اشتهایی خواهد بود؟ لذا هرگاه مفهومی شرعی شد، برای تمایز آن با مفاهیم و کارهای عرفی، مسئله نیت مطرح می‌شود. با وجود این، اگر گفته شود غسل امری عرفی است، نتیجه این می‌شود که در انجام غسل، نیت محلی از اعراب ندارد. برای مثال پیامبر در پاسخ به سؤال علی (رضی الله عنه) درباره مذي فرمود: «آلت خود را بشوی و وضو بگیر.»<sup>۱۷</sup> (رک: بخاری، ۱۴۲۲، ۶۲/۱). آیا در این مورد، شستن آلت، نیاز به نیت «شستن آلت برای طهارت از مذي» دارد؟ یا اگر بدون نیت شسته و پاک شود، کافی است؟ در حدیث شستن لباس پس از حیض چطور؟ اگر زنی که به تازگی از حیض پاک شده لباسش را جایی بیندازد و شخص دیگری آن لباس‌ها را بدون نیت «پاک کردنش از خون حیض» شست و شو دهد، آیا پاکي حاصل می‌شود؟ بنابراین، همان‌طور که شستن آلت و شستن لباس آلوده به خون حیض اموری عرفی‌اند و هرکس ممکن است به شکلی خاص و با وسیله‌ای متفاوت آنها را تمیز کند و نیازی به نیت ندارند، اغتسال از جنابت و حیض نیز چنین است.

### عنصر دوم، رساندن آب به تمام بدن (پوست و مو)

این معنا خارج از معنای لغوی اغتسال است و تأکید بیش از حد بر آن، بستر و سواس مذهبی را برای

بسیاری از مردم فراهم می‌کند. قرائن بسیاری در احادیث وجود دارد که برخلاف تأکید فقها، آسان‌گرفتن در رساندن آب به بدن را می‌توان از آنها برداشت کرد. در روایتی آمده است: «روزی از جابر درباره غسل پرسیده شد و او فرمود: به مقدار یک صاع آب برای تو کافی است. مرد گفت: کفایت نمی‌کند. جابر گفت: همین مقدار برای کسی کفایت می‌کرد که موهایش از تو پریشتر و از تو بهتر بود، یعنی پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم)».<sup>۱۸</sup> (رک: بخاری، ۱۴۲۲، ۶۰/۱). براین اساس، مقدار آبی که پیامبر برای اغتسال استفاده می‌کرده، بسیار اندک بوده است. همچنین توضیحات عایشه در حدیثی که درباره اختلاف او و ابن‌عمرو در باز کردن موی زنان در غسل بود (رک: مسلم، بی‌تا، ۲۶۰/۱)، نشان می‌دهد که لزومی ندارد زنان برای غسل گرفتن، موهایشان را باز کنند و کافی است بر موهای بسته خود آب بریزند.

### نتیجه‌گیری

غسل اسمی شرعی نیست، بلکه اسمی لغوی است و انجام آن امری کاملاً عرفی می‌باشد. این نتیجه پس از مقایسه غسل با بقیه اسمی شرعی، از جمله وضو، تیمم، نماز و حج، قابل فهم است. بر مبنای این نتیجه‌گیری، اولاً تمامی مباحث نیت غسل در کتاب‌های فقهی منتفی‌اند؛ ثانیاً نیازی به تأکید بیش از اندازه بر رساندن آب به تمامی بدن (پوست و مو) وجود ندارد.

### پی‌نوشت

۱. «امکئی قدر ما کانت تحبسک حیضتک، ثم اغتسلی و صلی».
۲. «إذا جلس بین شعبها الأربع، ثم جهدها فقد وجب الغسل».
۳. عن أم سلمة قالت: جاءت أم سليم إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله، إن الله لا يستحيي من الحق، فهل على المرأة من غسل إذا احتلمت؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «نعم، إذا رأت الماء» فقالت أم سلمة: يا رسول الله، وتحتلم المرأة؟ فقال: «ترت يدك، فبم يشبهها ولدها».
۴. «من توضأ نحو وضوئي هذا...».
۵. «ويل للأعقاب من النار».
۶. «إنما كان يكفيك أن تصنع هكذا».
۷. «صلوا كما رأيتموني أصلي».
۸. «لتأخذوا مناسككم، فإني لا أدري لعلي لا أحج بعد حجتي هذه».

٩. «الصلوات الخمس، والجمعة إلى الجمعة، وأداء الأمانة، كفارة لما بينها» قلت: وما أداء الأمانة، قال: «غسل الجنابة، فإن تحت كل شعرة جنابة».
١٠. «إن تحت كل شعرة جنابة فاغسلوا الشعر، وأنقوا البشر».
١١. عن عائشة، زوج النبي صلى الله عليه وسلم: أن النبي صلى الله عليه وسلم: كان إذا اغتسل من الجنابة، بدأ فغسل يديه، ثم يتوضأ كما يتوضأ للصلاة، ثم يدخل أصابعه في الماء، فيخلل بها أصول شعره، ثم يصب على رأسه ثلاث غرف بيديه، ثم يفيض الماء على جلده كله.
١٢. عن ميمونة زوج النبي صلى الله عليه وسلم قالت: توضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم وضوءه للصلاة، غير رجله، وغسل فرجه وما أصابه من الأذى، ثم أفاض عليه الماء، ثم نحى رجله، فغسلهما، هذه غسله من الجنابة.
١٣. عن جبير بن مطعم، قال: تماروا في الغسل عند رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقال بعض القوم: أما أنا فإني أغسل رأسي كذا وكذا. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أما أنا فإني أفيض على رأسي ثلاث أكف».
١٤. عن عبيد بن عمير، قال: بلغ عائشة، أن عبد الله بن عمرو يأمر النساء إذا اغتسلن أن ينقضن رؤوسهن. فقالت: يا عجا لابن عمرو هذا يأمر النساء إذا اغتسلن أن ينقضن رؤوسهن. أفلا يأمرهن أن يلقن رؤوسهن، «لقد كنت أغتسل أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم من إناء واحد. ولا أزيد على أن أفرغ على رأسي ثلاث إفراغات».
١٥. عن إبراهيم بن المهاجر، قال: سمعت صفية، تحدث عن عائشة، أن أسماء سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن غسل المحيض؟ فقال: «تأخذ إحدان ماءها وسدرتها، فتطهر فتحسن الطهور، ثم تصب على رأسها فتدلكه ذلكا شديدا حتى تبلغ شؤون رأسها، ثم تصب عليها الماء، ثم تأخذ فرصة ممسكة فتطهر بها» فقالت أسماء: وكيف تطهر بها؟ فقال: «سبحان الله، تطهرين بها» فقالت عائشة: كأنها تخفي ذلك تبعين أثر الدم، وسألته عن غسل الجنابة؟ فقال: «تأخذ ماء فتطهر فتحسن الطهور أو تبلغ الطهور، ثم تصب على رأسها فتدلكه حتى تبلغ شؤون رأسها، ثم تفيض عليها الماء» فقالت عائشة: نعم النساء نساء الأنصار لم يكن يمنعهن الحياء أن يتفقهن في الدين.
١٦. عن أسماء، قالت: جاءت امرأة إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: أرأيت إحدانا تحيض في الثوب، كيف تصنع؟ قال: «تحتنه، ثم تفرصه بالماء، وتنضح، وتصلي فيه».
١٧. «توضأ واغسل ذكرك».
١٨. حدثنا أبو جعفر، أنه كان عند جابر بن عبد الله هو وأبوه وعنده قوم فسألوه عن الغسل، فقال: «يكفيك صاع»، فقال رجل: ما يكفيني، فقال جابر: «كان يكفي من هو أوفى منك شعرا، وخير منك» ثم أمنا في ثوب.

## منابع

### قرآن کریم.

ابن درید، محمد بن حسن، **جمهرة اللغة**، چاپ اول، دار العلم للملايين، بیروت، ۱۹۸۷م.

ابن رشد، محمد بن احمد، **بداية المجتهد و نهاية المقتصد**، بی‌جا، دار الحديث، قاهره، ۲۰۰۴م

ابن فارس، أحمد بن فارس، **معجم مقاییس اللغة**، چاپ اول، دار الفكر، بی‌جا، ۱۹۷۹م.

ابن ماجه، محمد بن یزید، **سنن ابن ماجه**، بی‌جا، دار احیاء الکتب العربیه، بیروت، بی‌تا.

- ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، چاپ سوم، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
- ابوداود، سلیمان بن الأشعث، **سنن ابی داود**، بی‌جا، المكتبة العصرية، بیروت، بی‌تا.
- ازهری، محمد بن أحمد، **تهذیب اللغة**، چاپ اول، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۲۰۰۱م.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، **صحیح البخاری (الجامع المسند الصحیح المختصر من أمور رسول الله صلی الله علیه وسلم و سننه وأیامه)**، چاپ اول، دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ق.
- جزیری، عبدالرحمن بن محمد، **الفقه علی المذاهب الاربعه**، چاپ دوم، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۲۰۰۳م.
- جواد علی، **المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام**، چاپ چهارم، دار الساقی، ۱۴۲۲ق.
- جوهری، إسماعیل بن حماد، **الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة**، چاپ چهارم، دار العلم للملایین، بیروت، ۱۹۸۷م.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **المفردات فی غریب القرآن**، چاپ اول، الدار الشامیة، دمشق، ۱۴۱۲ق.
- سرخسی، محمد بن احمد، **المبسوط**، بی‌جا، دار المعرفه بیروت، ۱۴۱۴ق.
- شربینی، محمد بن احمد الخطیب، **مغنی المحتاج**، چاپ اول، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۹۹۴م.
- علیش، محمد بن احمد، **منح الجلیل شرح مختصر خلیل**، بی‌جا، دار الفکر، بیروت، ۱۴۰۹ق.
- غزالی، محمد بن محمد، **المستصفی**، چاپ اول، دار الکتب العلمیه، بی‌جا، ۱۴۱۳ق.
- فراهیدی، خلیل بن أحمد، **کتاب العین**، بی‌جا، دار و مكتبة الهلال، بی‌جا، بی‌تا.
- کاسانی، ابوبکر بن مسعود، **بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع**، چاپ دوم، دار الکتب العلمیه، بی‌جا، ۱۴۰۶ق.
- مسلم، مسلم بن حجاج، **صحیح مسلم (المسند الصحیح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلی الله علیه وسلم)**، بی‌جا، دار إحياء التراث العربی، بیروت، بی‌تا.



## بررسی اهداف شرع از تأثیر جنس بر شهادت شهود در آیه مداینه

### و حدیث ناقصات عقل

سید عبدالله منصورى (استاديار معهد عالی)\*

#### چکیده

مقصد شرع از شهادت، حصول ظن غالب درباره موضوع شهادت در جریان قضاوت است. مسئله تأثیر جنس بر شهادت شهود، به معنی میزان تأثیر این متغیر بر روند شهادت در ایجاد ظن غالب به نسبت قاضی است. علت اعتبار جنس در جریان شهادت، نوع توجه مسئولیت‌ها است که به نقصان یا کمال عقل به معنای قوه مجریه دستورات فکر منجر می‌شود. از آنجا که زن در زمان نزول وحی، حضور و مسئولیت اجتماعی‌اش از مرد کمتر بوده، شرع درجه اعتبار شهادتش را به خاطر امکان خطا و خلاف بیشتر، پایین تر از مرد قرار داده است. کشف این مطلب، قدمی خواهد بود در مسیر اجتهاد موافق با عصر حاضر در مسئله تأثیر جنس بر شهادت شهود؛ با بیان این مطلب که حکم کلی این قضیه، با توجه به تغییر موقعیت زمانی و مکانی به نسبت موقعیت نزول وحی، به مطلبی دیگر برمی‌گردد و آن هم موازنه ترجیحی بین توجه به قالب یا مقصد شرع است. اما حالت تعارض قالب با مقصد بر اثر تغییر موقعیت، به گونه‌ای که جمع آن دو در یک جا محال باشد، مبحث مستقلی را می‌طلبد.

کلیدواژه‌ها: شهادت، جنس، عقل، مقصد شرع.

## طرح مسئله

جایگاه جنس شهود در تأمین مقاصد شهادت از مسائلی است که امروزه فقها و حقوق‌دانان اسلامی با آن مواجه هستند. همه فقهای اسلامی اتفاق دارند که مقوله مذکور، حداقل به‌عنوان ابزاری برای تأمین مقاصد شهادت در موقعیت نزول وحی در نصوص کتاب و سنت مورد توجه بوده است. (ر.ک: ابن‌عابدین، ۱۴۱۲، ۴۶۵/۵؛ قرافی، ۱۹۹۴، ۲۴۰/۱۰، نووی، ۱۴۲۵، ۳۴۷؛ شربینی، ۱۴۱۵، ۳۶۷/۶؛ مرداوی، بی‌تا، ۸۲/۱۲). با توجه به تأثیر شرایط زمانی و مکانی و مسائلی همانند آنها در ارتباط بین ابزار و هدف، اگر این ارتباط در مسئله مذکور دچار اشکال شد و مجتهد ناگزیر به حفظ ابزار و بی‌توجهی به هدف یا توجه به هدف و عدم حفظ ابزار شد، چه موضعی در برابر این امر او را در مسیر اجرای احکام الهی حفظ می‌کند؟ همچنین اگر ابزار دیگری به‌طور کامل آن هدف را بدون ایجاد مفسده‌ای از مفاصد تأمین کند، موضع‌گیری او چه خواهد بود؟ جواب به این سؤالات مبتنی بر جواب دادن به سؤالات پیش‌فرض دیگری است که عبارت است از: ۱. مقصد شرع از اعتبار شهادت شهود چیست؟ ۲. توجه به جنس شهود، چگونه این مقصد را تأمین می‌کند؟ به عبارتی دیگر، مقصد این ابزار در تأمین مقصد شهادت چیست؟ غرض، بیشتر جواب دادن به سؤالات پیش‌فرض مطرح شده بوده تا قدمی در حل چالش مذکور باشد. سعی بر این است که مطالب مورد نظر به همراه بیان نصوص پایه‌ای در کتاب و سنت، در دو مبحث بررسی شود.

## مقدمه

خداوند در آیه مداینه بیان کرده است: «وَأَسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٍ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَصِلَ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى» (بقره، ۲۸۲). در حدیث مشهور ناقصات عقل نیز در بیان علت نقصان اعتبار شهادت زنان آمده است: «قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله، قال: أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل، قلن: بلى، قال: فذلك من نقصان عقلها» (بخاری، ۱۴۲۲، ۶۸/۱). این حدیث در کتاب‌های امامیه به معنا ذکر شده است. (ر.ک: حائری، بی‌تا، ۴۱۰/۲؛ ابن‌بابویه، بی‌تا، ۸۱/۷). وجود این نصوص باعث شده است که حداقل در قضایای مالی و قضایی، همچون فضای آیه مداینه، نظریه نقصان شهادت زن در فقه اسلامی مطرح شود. (ر.ک: ابن‌عابدین، ۱۴۱۲، ۴۶۵/۵؛ قرافی، ۱۹۹۴،



۲۴۰/۱۰؛ نووی، ۱۴۲۵، ۳۴۷؛ شربینی، ۱۴۱۵، ۳۶۷/۶؛ مرداوی، بی تا، ۸۲/۱۲). هر چند در بعضی فضاهای دیگر، مانند ولادت، شهادت حتی یک زن به تنهایی نیز نزد بعضی مذاهب از اعتبار کافی برخوردار است. (ر.ک: قرافی، ۱۹۹۴، ۲۴۰/۱۰؛ مرداوی، بی تا، ۸۲/۱۲).

حداقل دو نگرش کلی در نگاه به نصوص شرع وجود دارد: اول، نگاه مقصدی به نصوص و اعتبار به اهداف شرع و ترجیح آنها بر ظواهر نصوص و ابزارهای معرفی شده از طرف شرع، هنگام ناتوانی از جمع هر دوی آنها در ظرفیتی از ظروف؛ دوم، نگاه غیرمقصدی و ترجیح ابزارهای شرعی بر اهداف، هنگامی که جمع آن دو، یک جا ممکن نباشد. اگر مسلک دوم اتخاذ شود، همواره در قضیهٔ تأثیر جنس بر شهادت شهود، اعتبار شهادت زن ناقص خواهد بود. اما در صورت اتخاذ مسلک اول، لزوماً این گونه نیست و چنانچه تغییر وضعیتی که نصوص در آنها صادر شده است یا کارا نبودن آن ابزارها برای تأمین اهداف شرع، ثابت شود، با تغییر آن ابزارها باید از اهداف شرع محافظت کرد. این دو نوع دیدگاه، تاریخی به قدمت اسلام و شاید انسانیت دارد و حدیث نماز در بنی قریظه شاهد بر این مطلب است: «عَنِ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَنَا لَمَّا رَجَعْنَا مِنَ الْأَحْزَابِ: لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدُ الْعَصْرِ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ فَأَدْرِكْ بَعْضَهُمُ الْعَصْرَ فِي الطَّرِيقِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا نُصَلِّي حَتَّى نَأْتِيَهَا، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ نُصَلِّي، لَمْ يَرُدَّ مِنَّا ذَلِكَ، فَذَكَرَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمْ يُعَنْفَ وَاحِدًا مِنْهُمْ» (بخاری، ۱۴۲۲، ۱۵/۲).

این مقاله سعی دارد بدون بحث دربارهٔ اولویت یکی از این مسالک بر دیگری، صرفاً هدف شرع از اعتبار جنس بر شهادت شهود را بررسی کند. این کشف مقصد، به گروه اول با دیدگاه مقاصدی کمک می‌کند تا این موضوع را بررسی کنند که با توجه به اهداف شرع از تأثیر جنس بر شهادت شهود، آیا این ابزار هنوز از کارایی لازم جهت تأمین اهداف شارع برخوردار است یا اینکه برای این مطلب چاره‌ای دیگر باید اندیشید. اطلاع گروه دوم بر این مطلب نیز به علت بررسی تحلیلی نصوص، خالی از لطف نخواهد بود.

طبیعت موضوع اقتضا می‌کند که برای پیگیری موضوع و بررسی آن از شیوهٔ تحلیلی-استنباطی استفاده شود؛ بنابراین توصیفات موجود در این سطرها به اندازه‌ای نیست که نام شیوهٔ توصیفی را به خود بگیرد.

## بررسی واژه‌های کلیدی در تحلیل نصوص پایه‌ای مطلب

نصوص پایه در مسئله تأثیر جنس بر شهادت شهود عبارت است از:

۱. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايْتُمْ بَدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَآكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بِيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْب كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَصِلَ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ وَلَا يَأْب الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْمَعُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشُّهَدَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجْرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُوهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ (بقره، ۲۸۲).

۲. «حدثنا سعيد بن أبي مریم قال أخبرنا محمد بن جعفر قال أخبرني زيد هو ابن أسلم عن عياض بن عبد الله عن أبي سعيد الخدري قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في أضحى أو فطر إلى المصلی فمر على النساء فقال: يا معشر النساء تصدقن فإني أريتكن أكثر أهل النار، فقلن: ویم یا رسول الله، قال: تكثرن اللعن وتكفرن العشير ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب لب الرجل الخازم من إحدائكن، قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله، قال: أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل، قلن: بلی، قال: فذلك من نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم، قلن: بلی، قال: فذلك من نقصان دينها» (بخاری، ۱۴۲۲، ۶۸/۱).

این حدیث علت توجه به جنس را بیان می‌کند. این حدیث به معنا در کتاب‌های امامیه نیز ذکر شده است. (ر.ک: حائری، بی‌تا، ۴۱۰/۲؛ ابن‌بابویه، بی‌تا، ۸۱/۷).

در این مبحث واژه‌هایی کلیدی وجود دارد که باعث شده‌اند در برداشت از این نصوص اختلاف ایجاد شود. در ابتدا لازم است این واژه‌ها از لحاظ لغوی و عرف قرآنی بررسی شوند. این واژه‌ها عبارت است از: عقل و تفاوت آن با فکر، ضلالت و تذکر.

### ۱. واژه عقل

عقل در کلام عرب در سیاق حبس در شیء یا چیزی نزدیک به این ذکر شده است. همچنین به‌عنوان قوتی بازدارنده در درون انسان مطرح شده که نقش اجرایی تصمیمات فکر را برعهده دارد. به تعبیری دیگر، عقل قوه مجریه در وجود انسان است و انسان را برای پذیرش دستورات فکر آماده می‌کند. شاعر

عرب عباس بن مرداس (ت: ۱۸هـ)، در این باره چنین سروده است:

«ولم یک ذوالخمار رئیس قوم لهم عقل یعاقب أو نکیر» (ابن هشام، ۱۳۷۵، ۴۵۱/۲؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸، ۳۸۴/۴). از عقل به عنوان معاقبه‌کننده و منکر رفتارهای ناپسند انسان یاد کرده است. در معجم مقاییس اللغة آمده است: «العین والقاف واللام أصل واحد منقاس مطرد يدل عظمه على حُبسة في الشيء أو ما يقارب الحُبسة. من ذلك العقل و هو: الحابس عن ذمیم القول والفعل» (ابن فارس، ۱۴۲۳، ۹۶/۴). راغب اصفهانی نیز از عقل این گونه تعبیر می‌کند: «العقل یقال للقوة المتهیئة لقبول العلم» (راغب، ۱۴۱۲، ۵۷۷). همچنین در تمام کلماتی که دو حرف اول ریشه لغوی آنها «ع» و «ق» باشد، نوعی از شدت، حبس، سلب استقلال و ایجاد پایبندی دیده می‌شود. (ر.ک: ابن فارس، ۱۴۲۳، ۹۶/۴). تفاوت عقل با «فکر» در این است که فکر قانون‌گذاری می‌کند و عقل بر مبنای دستورات فکر، انسان را برای پذیرش و اجرا آماده یا به نوعی مجبور می‌کند؛ چنانکه نقل است: «الفكرة قوة مطرقة للعلم إلى المعلوم» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۶۴۳).

اما در عرف قرآنی کلمات با ریشه «ع ق ل»، معمولاً در سیاق عملیاتی مطرح می‌شوند یا اینکه در سیاقی به ظاهر محتمل می‌آیند که با بقیهٔ موارد غیر محتمل تفسیر خواهند شد. (ر.ک: بقره، ۲۴۲؛ آل عمران، ۱۱۸ و ۱۵۱؛ نور، ۶۱؛ عنکبوت، ۴۳).

## ۲. واژه ضلالت

«ض ل ل» در کلام عرب در سیاق ضیاع و هلاکت، قرار دادن شیء در غیر موضعش، مخالفت با حق و عدول از راه مستقیم و گمراهی مطرح شده است. شاعر عرب، عنتره بن شداد (ت: ۲۲ قبل از هجرت) آورده است:

«ولا تسقنی كأس المدام فإنها یضل بها عقل الشجاع ویذهب.» (شیخو، ۱۸۹۰، ۸۲۰/۶؛ جمیع دواوین الشعریة، شماره ۱۰۶۵۳؛ دیوان عنتره بن شداد، شماره ۱۱). با استفاده از ریشهٔ «ض ل ل» شراب را از بین برندهٔ قوت تعقل معرفی کرده است. در معجم مقاییس اللغة ذکر شده است: «الضاد واللام أصل صحیح يدل على معنى واحد وهو: ضیاع الشيء وذهابه في غیر حقه. یقال ضلّ یضِلُّ ویضِلُّ لغتان. وكل جائر عن

القصد ضالّ. والضلال والضلالة بمعنى» (ابن فارس، ۱۴۲۳، ۵۱/۱) و کتاب جمهرة اللغة چنین بیان کرده است: «ضَلَّ يَضِلُّ ضَلالاً، والضلال ضد الهدى. وضلَّ في الأمر ضلالاً إذا لم يهتد له. وضلَّ في الأرض ضلالاً إذا لم يهتد للسبيل» (ابن درید، ۱۹۸۷، ۱۴۷/۱). اما «ضَلَّ» به معنای نسیان و فراموشی، معنایی است فرعی که برای گم کردن راه دست‌یابی به شیء یا مطلبی استفاده می‌شود. زمانی که از این واژه برای نسیان استفاده می‌شود، توجه به ضیاع و نابودی راه دست‌یابی است؛ به دلیل قرارگرفتن آن شیء در موضعی غیر از موضع معمولش و اینکه دلایل راهنما برای رسیدن به آن وجود نداشته است، و گم کردن خود یا فراموشی مدنظر نیست.

در عرف قرآنی کلماتی که با ریشهٔ «ض ل ل» استفاده شده، معمولاً در سیاق این موارد آمده است:

۱. کفر و مخالفت با دستورات به صورت عمدی (ر.ک: آل عمران، ۹۰؛ واقعه، ۵۱ و ۹۲؛ شعراء، ۸۹؛ ابراهیم ۱۸)؛
  ۲. عدم فهم صحیح از دین و راه خدا (ر.ک: فاتحه، ۷؛ بقره، ۱۹۸؛ انعام، ۷۷؛ شعراء، ۲۰؛ حج، ۱۲)؛
  ۳. مخالف هدایت (ر.ک: بقره، ۱۶؛ اعراف، ۳۰؛ ضحی، ۷)؛
  ۴. گم کردن راه هدایت (ر.ک: فرقان، ۱۷ و ۲۹ و ۴۴)؛
  ۵. از بین رفتن و تباهی (ر.ک: محمد، ۱؛ فیل، ۲).
- بنابراین، «ض ل ل» در عرف قرآنی به معنی خروج از مسیر مستقیم و هدایت، گم کردن راه حق و تباه کردن عاقبت خویش استفاده می‌شود.

### ۳. واژه ذکر

ذکر در کتب قدیم لغت برای مخالف نسیان و فراموشی بیان شده است: «الذال والکاف والراء اصلان عنهما يتفرع کلم الباب، والأصل الآخر: ذکرتُ الشیء خلاف نسیته» (ابن فارس، ۱۴۲۳، ۳۵۸/۲). اما دقت در این واژه نشان می‌دهد که وجه استفاده از آن به معنای یادآوری و مخالفت با فراموشی، از جهت دقت و تیزبینی برای رسیدن به مطلب است. این امر با بررسی کلمات همانند آن در دو حرف اول از ریشهٔ کلمه مشخص می‌شود، زیرا دلالت بر تیزی و دقت می‌کند. «الذال والکاف والحرف المعتل أصل واحد

مطرد منقاس يدل على حدة في الشيء ونفاذ» (همان، ۳۵۷/۲). همچنین «ذکر» در سیاق و بافت لغت عرب از حدود صدوپنجاه سال قبل از هجرت و در عصر نزول قرآن به معانی، مثل استحضار چیزی در ذهن، یاد کردن، موعظه و عبرت، دعا و تسبیح، شرف و فخر، قرآن و دیگر کتب الهی، تبیان، نماز و خطبه و مواردی مانند اینها آمده است. (معجم الدوحة التاريخية، واژه ذکر). همه این معانی نشان از معنایی شبیه حضور دل و ذهن است.

«ذکر» در عرف قرآنی، غیر از نسیان (ر.ک: کف، ۶۳)، در سیاق ایجاد جلب توجه و تولید مفاهیم جدید استفاده شده است؛ خداوند درباره قرآن می‌فرماید: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا. وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحَدِّثُ هُمْ ذِكْرًا﴾ (طه، ۱۱۲-۱۱۳). همچنین سیاق نشان می‌دهد که نام‌گذاری کلام الله به «الذکر» برای زمانی است که قرآن در وضعیت انتقال مفاهیم قرار دارد. (ر.ک: ص، ۱؛ نحل، ۴۴).

### تفسیری از نصوص پایه مطلب و بیان مقصد شرع از شهادت و توجه به جنس

آیه پایه در این مطلب به این امر اشاره دارد که اگر خواهان تنظیم قرارداد در معاملات خود هستید، برای محکم‌تر شدن آن شاهد بگیرید و دو مرد برای شهادت از نظر شرع، معتبر و کافی است. اما اگر دو مرد پیدا نشدند از یک مرد و دو زن استفاده کنید. دو زن، به این دلیل که اگر یکی از آنها دچار ضلالت و گمراهی شد و عمداً خلاف موضوع شهادت داد، دیگری به او تذکر دهد؛ زیرا اگر عمدی نباشد که به یاد می‌آورد و اگر عمدی باشد نیز امکان شهادت دروغ کاهش پیدا می‌کند.

به هر حال، احتمال اینکه منظور آیه، نسیان و فراموشی باشد با کلمه ضلالت همخوانی ندارد، چون اگر چنین بود باید به جای «تضل» از واژه «تنسی» استفاده می‌شد. همچنین با توجه به اینکه ضلال، به معنی گمراهی یا خروج از راه مستقیم است، امکان عمدی یا غیرعمدی بودن در آن وجود دارد و اگر با این احتمال، غیرعمدی تفسیر شود، با تعلیلی که حدیث مذکور در این باره دارد مشکل ایجاد می‌شود. حدیث، نقصان عقل را علت اینکه زنان «اکثر اهل نار» هستند، دانسته است و قطعاً این به طبع یا خلقت زنان بر نمی‌گردد، چون نباید به خاطر آن مؤاخذه شده و اکثر اهل آتش باشند و این مسئله از باب تکلیف به

مالایطاق است که شرع به آن امر نمی‌کند. بنابراین تنها یک مورد منطقی خواهد بود و آن هم ضلالت عمدی به دلیل بی‌توجهی به مسئولیت است. این حالت برای مردان نیز تصورپذیر است، اما از آنجا که در زمان نزول وحی مردان بیشتر از زنان در صحنه اجتماعی حضور داشتند، در صورت شهادت دروغ، دچار عوارض توجه مسئولیت‌های اجتماعی می‌شدند و پرواضح است که توجه مسئولیت، پایبندی ایجاد می‌کند، لذا احتمال دروغ بودن شهادت مرد کمتر از احتمالش به نسبت زن بوده است و این خود کمال تعقل است. هر انسانی چه زن و چه مرد در مسئله‌ای که مسئولیت متوجه آن نیست، ناقص‌العقل شناخته می‌شود، به این تعبیر که راحت‌تر می‌تواند در آن ظرفیت خطا کند یا خلاف واقع شهادت دهد. بنابراین برای جلوگیری از ارتکاب جرم به علت عدم کمال عقل، نیاز به مکمل‌هایی مانند ایمان، انسانیت، اخلاق و... دارد.

اما اگر گفته شود: نقصان دین نیز در حدیث آمده و علت آن عادت ماهیانه ذکر شده که جزء طبیعت زن است، پس طبیعت باعث نقصان دین و دوری زن از نماز شده است که نتیجه آن فراموشی عهد و پیمانش با خدا است، پس با توجه به اینکه این مسئله در اختیار آنها نیست، نباید به خاطر آن «اکثر اهل نار» باشند و این تعلیل در اصل دچار اشکال است. جواب نقد به این صورت است: استحضار عهد و پیمان با خدا و توجه به مسئولیت شرعی از طرق دیگر نیز ممکن است، چنانکه در حدیث، صدقه راه جبران نقصان عقل و دین بیان شده است تا روحیه دینی زن را تجدید کرده و نقصان را جبران کند.

در مجموع، نقصان عقل یا همان بی‌توجهی به مسئولیت و نقصان دین یا همان عدم ارتباط مداوم با خدا در قالب نماز که زمینه را برای خطا و گناه فراهم می‌کند و شهادت برخلاف واقع که از جمله آن است، با صدقه، استغفار و کارهایی مانند آن، حداقل به صورت شخصی بین شخص و خداوند جبران خواهد شد. این قضیه در قسمت نقصان عقل درباره مردان نیز ممکن است صادق باشد، زیرا در وضعیت عدم توجه مسؤلیت، قوه‌های بازدارنده از شهادت برخلاف واقع به مکمل نیاز خواهند داشت، در غیر این صورت ظن غالب به نسبت صدق آنها کاهش خواهد یافت. بنابراین شایسته است در پذیرش شهادت آنها نیز توجه لازم را مبذول نمود.

### نتیجه‌گیری

مقصد شرع از دستور به استشهاده، دلیل‌سازی برای اثبات ادعا است و منظور از شهادت، ایجاد ظن غالب دربارهٔ موضوع شهادت در صحنهٔ قضاوت است. در شهادت حصول این هدف مهم بوده و جنس و تعداد به‌عنوان مقصد مطرح نیستند، بلکه ابزاری‌اند برای ایجاد مقصد شهادت که همان حصول ظن غالب به‌نسبت موضوع شهادت در صحنهٔ قضاوت است. اما چون وجود احتمال خطا یا دروغ از جانب شاهد، باعث کاهش کارایی آن در مسیر شهادت می‌شود، شرع اعتبار کمتر را به شهودی داده است که همراه با این احتمال، مورد استشهاده قرار می‌گیرند. از آنجا که زن در مسائل اجتماعی از حضور و مسئولیت چندانی برخوردار نبوده و بی‌توجهی به مسئولیت، ازدیاد احتمال خطا یا کذب را باعث خواهد شد، اعتبار شهادتش از مرد کمتر شده است. رسول الله (صلی‌الله‌علیه‌وسلم)، علت این امر را نقصان عقل دانسته است. عقل، قوهٔ بازدارندهٔ درونی است که عواقب کار را گوشزد می‌کند و اگر عواقب خطرناکی، مانند توجه مسئولیت و... نباشد، به‌تنهایی مانع انجام آن کار نمی‌شود.

بنابراین، با توجه به این‌گونه کم و زیاد شدن عقل و تفاوتش و همچنین با توجه به اینکه علت نصف بودن اعتبار شهادت زن، نقصان عقل او به‌دلیل عدم توجه مسئولیت و حضور فعال در صحنه‌های اجتماعی است، بدیهی است اگر زن حضور فعال در زمینه‌ای داشته باشد و مسئولیت نیز متوجه او باشد، در آن مسئله از عقل بازدارندهٔ کامل برخوردار خواهد بود و مانند مردی که مسئولیت متوجه اوست، شهادتش به همان میزان ایجاد ظن غالب خواهد کرد. همچنین اگر مردی در صحنه‌ای حضور فعالش به اثبات نرسد و مسئولیتی متوجه او نباشد، شهادتش به‌طور معمول، این هدف را تأمین نخواهد کرد.

حال اینکه آیا امروزه اگر زنی در موضع توجه مسئولیت شهادت دهد، شهادتش کامل خواهد بود؟ یا اگر مردی در غیر موضع توجه مسئولیت، شهادت دهد، حکم شرعی چه خواهد بود؟ برمی‌گردد به سؤالی که در ابتدا در طرح مسئله مطرح شد و ما سعی بر پاسخ به سؤال پیش‌فرضش را مدنظر قرار دادیم که این خود مبحثی جداگانه را می‌طلبد.

## منابع

## قرآن کریم.

- ابن بابویه، ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین، **من لا یحضره الفقیه**، چاپ اول، منشورات جامعة المدرسين فی الحوزة العلمية، قم، بی تا.
- ابن درید، ابی بکر محمد بن حسن، **جمهرة اللغة**، تحقیق: رمزی منیر بعلبکی، چاپ اول، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۹۸۷م.
- ابن عابدین، محمد امین بن عمر بن عبدالعزیز، **رد المحتار علی الدر المختار**، چاپ دوم، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۲ق.
- ابن فارس، أحمد بن زکریا، **معجم مقاییس اللغة**، تحقیق: عبدالسلام هارون، بی جا، الاتحاد الكتاب العربی، ۱۴۲۳ق.
- ابن کثیر، ابی الفداء اسماعیل بن عمر القرشی البصری، **البدایة والنهایة**، چاپ اول، دار إحياء التراث العربی، بیروت ۱۴۰۸ق.
- ابن هشام، ابی محمد جمال‌الدین عبدالملک بن هشام بن آیوب الحمیری المعافری، **السیرة النبویة**، تحقیق: مصطفی السقا و إبراهیم الأبیاری و عبدالحفیظ الشلبی، چاپ دوم، مكتبة مصطفى البابی الحلبي، مصر، ۱۳۷۵ق.
- بخاری، محمد بن إسماعیل بن إبراهیم بن مغیره، **صحیح البخاری**، تحقیق: زهیر بن ناصر، بی جا، دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ق.
- جميع دواوين شعر العربي على مرّ العصور** (نقل از مكتبة شامله: [www.shamela.ws](http://www.shamela.ws)).
- حائری، شرح **نهج البلاغة**، نقل از مكتبة شامله: [www.shamela.ws](http://www.shamela.ws)).
- دیوان **عنتره بن شداد** (موقع ادب: [www.adad.com](http://www.adad.com) نقل از مكتبة شامله: [www.shamela.ws](http://www.shamela.ws)).
- راغب اصفهانی، ابی القاسم حسین بن محمد، **المفردات فی غریب القرآن**، تحقیق: عدنان صفوان داوودی، چاپ اول، دار القلم والدار الشامیة، دمشق و بیروت، ۱۴۱۲ق.
- شربینی، شمس‌الدین محمد بن أحمد الخطیب، **مغنی المحتاج إلى معرفة معانی ألفاظ المنهاج**، چاپ اول، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۵ق.
- شیخو، رزق الله بن یوسف بن عبدالسیح، **الشعراء النصرانیة**، بی جا، مطبعة آباء المرسلین البسوعیین، بیروت، ۱۸۹۰م.
- قرافی، ابی العباس شهاب‌الدین أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن المالکی، **الذخيرة**، تحقیق: محمد بو خبزة، چاپ اول، دار الغرب الإسلامی، بیروت، ۱۹۹۴م.
- مرداوی، علاء‌الدین ابی الحسن علی بن سلیمان، **الإنصاف فی معرفة الراجح من الخلاف**، چاپ اول، دار إحياء التراث العربی، بیروت، بی تا.
- معجم الدوحة التاريخی للغة العربیة**: ([www.dohadictionary.org](http://www.dohadictionary.org)).
- نوی، ابی زکریا محبی‌الدین یحیی بن شرف، **منهاج الطالبین وعمدة المفتین فی الفقه**، تحقیق: عوض قاسم أحمد عوض، چاپ اول، دار الفکر، بیروت، ۱۴۲۵ق.



## تطبیق عده طلاق در فقه اسلامی و قانون مدنی ایران

فرزانه جمالی (دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته شریعت)\*

### چکیده

در فقه اسلامی عقد نکاح از عقود لازم به شمار می‌آید و زوال آن به فسخ یا به طلاق است که هر یک شرایط و احکام خاص خود را دارند. طلاق یعنی رهایی از قید و بند ناشی از تعهدات حاصل از عقد ازدواج و عده یکی از احکام الهی طلاق است که لزوم رعایت آن با توجه به قرآن و سنت ثابت می‌شود. این مقاله عده طلاق و انواع آن را در فقه اسلامی و قانون مدنی ایران بررسی کرده و تفاوت‌های آن را بیان می‌کند. قانون مدنی ایران در کلیات طلاق به مذاهب فقهی اهل سنت شباهت دارد و در بعضی موارد جزئی با آن متفاوت است. جستار حاضر به این نتیجه رسیده است که تمام مواد قانون مدنی از طریق صریح یا اشاره مربوط به فقه امامیه است.

**کلیدواژه‌ها:** طلاق، عده، فقه اسلامی، قانون مدنی ایران، مذاهب چهارگانه، مذهب امامیه.

## مقدمه

ازدواج امری شایسته در جامعه انسانی است که رضایت طرفین را به دنبال دارد. گاهی زوجین رضایت کافی را از زندگی کسب نکرده و تصمیم به طلاق می‌گیرند. طبق قانون اسلام، پس از طلاق لازم است که زن مدتی را به عنوان عده طلاق حفظ کرده و همسر دیگری اختیار نکند. طبق ماده ۱۱۵۰ قانون مدنی، چنانچه عقد نکاح منحل شود، زن تا گذشت سه عادت ماهانه اجازه ندارد به عقد فرد دیگری درآید. فلسفه این مسئله این است که ممکن است در این مدت زوجین از تصمیمشان پشیمان شده و نسبت به یکدیگر علاقه‌مند شوند. در اقسام مختلف طلاق، شرایط عده متفاوت است. زنانی که از همسران خود جدا می‌شوند، باید عده را نگه دارند تا اگر طلاقشان از نوع رجعی است همسر بتواند به او رجوع کند و اگر طلاق رجعی نبود، باید به خاطر احترام به زندگی مشترک، عده نگه داشته شود. اگر زنی از همسرش جدا شده باشد باید احتمالات بارداری را نیز در رابطه با عده در نظر بگیرد. عده یکی از احکام الهی است که لزوم رعایت آن با توجه به قرآن و سنت ثابت می‌شود و از مسائل مهمی است که در تمامی مذاهب اسلامی درباره آن صحبت شده است.

از جمله آثاری که موضوع عده را بررسی کرده‌اند، در میان کتاب‌های فقهی، *المغنی* ابن قدامه و *جواهر الکلام* محمدحسن نجفی و *احوال الشخصیه* ابوزهره است. همچنین در میان کتاب‌های حدیثی، *صحیح بخاری* و *وسایل الشیعه* حر عاملی به این موضوع پرداخته‌اند. درباره این موضوع در آثار حقوقی نیز بحث شده است، مانند *حقوق مدنی* سید حسن امامی. پژوهش‌هایی در سطح چند مقاله یا پایان‌نامه نیز در این موضوع منتشر شده است که دیدگاه فقها در این مورد را بررسی کرده‌اند.

احکام عده در قانون مدنی جمهوری اسلامی ایران، مواد ۱۱۵۰ تا ۱۱۵۷ را شامل می‌شود که براساس فقه اسلامی، خصوصاً فقه امامیه است. با توجه به این نکته که قانون مدنی براساس فقه امامیه تدوین شده است، هنگام اختلاف زوجین، بررسی تطبیقی و مقایسه‌ای فقهی بین مذاهب می‌تواند منبعی مفید برای قضات دادگستری و عموم مردم باشد.

تحقیق پیش رو سعی کرده است به صورت جامع ماده‌های قانونی ذکر شده در قانون مدنی ایران در

موضوع عده طلاق را بررسی کند و در تطبیق آن با فقه اهل سنت، موارد اختلافی بینشان را مشخص کند.

## عده طلاق در نکاح دائم

### ۱. عده زنان غیرمدخوله

فقه‌های اهل سنت در واجب نبودن عده بر مطلقه غیرمدخوله اتفاق نظر دارند (ابن‌قدامه، المغنی، ۱۹۶۸، ۵۱۵/۷؛ نجفی، ۱۴۱۸، ۲۱۱/۳۲) و می‌گویند: زنی که در نکاح دائم باشد اما با مرد همبستری نداشته باشد و در همان حالت طلاق بگیرد، عده ندارد. خداوند در قرآن مجید حکم عده زنان مطلقه‌ای را که با همسرانشان همبستر نشده‌اند، به صراحت بیان کرده است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا﴾ (احزاب، ۴۹) (ای کسانی که ایمان آورده‌اید هنگامی که با زنان با ایمان ازدواج کردید و قبل از همبستر شدن او را طلاق دادید، عده‌ای برای شما بر آنها نیست که بخواهید حساب آن را نگاه دارید). همچنین روایت نقل شده از امامیه بر واجب نبودن عده زن غیرمدخوله است. ابوبصیر از امام صادق چنین روایت کرده است: «هرگاه مردی زنش را قبل از آمیزش طلاق دهد، عده‌ای بر آن زن نیست و اگر زن بخواهد، می‌تواند همان ساعت ازدواج کند و با یک طلاق جدا می‌شود.» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۱۷۶/۲۲).

### ۲. عده زنان مطلقه «ذوات الاقراء»

منظور از زنان مطلقه «ذوات الاقراء» زنانی است که شوهر با آنها همبستر شده و باردار هم نیستند. فقه‌های اهل سنت و امامیه عده این زنان را به مدت سه قرءه است واجب می‌دانند. (ابن‌نجیم، بی تا، ۱۴۶۴؛ ابن‌قدامه، شرح الکبیر، بی تا، ۲/ ۴۶۹؛ نووی، بی تا، ۱۳۳/۱۸؛ ابن‌قدامه، المغنی، ۱۹۶۸، ۷/ ۵۲۵؛ زیدان، ۱۹۹۷، ۹/ ۱۴۳؛ ابوزهره، ۲۰۰۵، ۳/۳۷۴؛ نجفی، ۱۴۱۸، ۳۲/ ۲۱۹). قانون مدنی ایران در ماده ۱۱۵۱، عده طلاق در این حالت را سه طهر مقرر کرده است. البته سه قرءه، عده زنان مطلقه‌ای است که حیض می‌شوند و عادت ماهانه منظم دارند. این دسته از زنان در اصطلاح فقها «ذوات الاقراء» نامیده می‌شوند.

خداوند دربارهٔ ذوات الاقراء فرموده است: ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ (بقره، ۲۸۸) (زنان طلاق گرفته باید سه قرء انتظار بکشند). فقها در معنای کلمه «قرء» اختلاف کرده‌اند. «قرء» در لغت از الفاظ مشترک است که دارای دو معنای متضاد «طهر: پاکی» و «حیض: ناپاکی» است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۱/۶۸). فقهای مذهب حنفی و حنبلی کلمه قرء را «حیض» تفسیر کرده‌اند، ولی فقهای مالکیه، شافعیه و مشهور فقهای امامیه قرء را «طهر» تفسیر نموده‌اند. (کاسانی، ۱۹۸۶، ۳/۱۹۴؛ نووی، بی‌تا، ۱۸/۱۳۵؛ نجفی، ۱۴۱۸، ۳۲/۲۲۰).

حکم عده سه قرء تنها در محدودهٔ زنانی است که عادت ماهانه دارند و باردار نیستند. قرء‌های سه‌گانه چه به معنای پاکی و چه به معنای قاعدگی باشد، تنها دربارهٔ کسی متصور است که قاعدگی و پاکی دارد و می‌توان برای وی سه پاکی و سه قاعدگی در نظر گرفت؛ یعنی زن بعد از طلاق با گذراندن سه دوره پاکی یا سه دوره قاعدگی از عده خارج شده و می‌تواند شوهر کند.

### ۳. عده زنان مطلقه «ذوات الشهور»

در مقابل ذوات الاقراء عده زنان «ذوات الشهور» یا «ماه‌داران» است که دو حالت دارد: الف. عده زنان یائسه و صغیره؛ ب. عده وفات به نسبت زنی که حامله نیست. به دلیل اینکه عده وفات خارج از محل بحث این مقاله است، در اینجا تنها عده زنان مطلقه یائسه و صغیره بررسی می‌شود:

عده زنان یائسه و صغیره: فقهای اهل سنت عده طلاق در زنانی که ناامید از دیدن حیض هستند، مانند یائسات و صغیره‌هایی که به سن قاعدگی نرسیده‌اند و زنانی که به سن قاعدگی رسیده‌اند، ولی عادت ماهانه ندارند را سه ماه می‌دانند. (ر.ک: کاسانی، ۱۹۸۶، ۳/۱۹۲؛ نووی، بی‌تا، ۱۸/۴۱۱؛ ابن‌قدامه، المغنی، ۱۹۶۸، ۸/۱۰۵؛ زیدان، ۱۹۹۷، ۱۵۱/۹؛ ابوزهره، ۲۰۰۵، ۳۷۵). خداوند در این باره می‌فرماید: ﴿وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُمْ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ﴾ (طلاق، ۴) (زنانی که از عادت ماهانه ناامید گشته‌اند، اگر شک کنید، عده‌شان سه ماه است و همین گونه‌اند زنانی که عادت نشده‌اند). فقهای امامیه و قانون مدنی ایران در مادهٔ ۱۱۵۵، نکه داشتن عده در این موارد را لازم نمی‌دانند و می‌گویند، زن بلافاصله بعد

از جدایی از شوهر حق دارد با مرد دیگری ازدواج کند. (نجفی، ۱۴۱۸، ۱۲۰/۳۲؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۵، ۳۳۴). استدلال امامیه و قانون مدنی ایران برای عدم وجوب عده زن یائسه مطلقه به اخبار وارده است: اول، امام صادق درباره خردسال نابالغ و کسی که از عادت ماهانه ناامید شده و قاعدگی از او رخت بر بسته و همسان او قاعده نمی‌شود، فرمود: «بر این دو دسته از زن‌ها عده‌ای نیست، هر چند با آنان آمیزش شده باشد.» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۳۲/۱۷۱).

دوم، امام باقر درباره کسی که از حیض ناامید شده و همسرش او را طلاق داده فرمودند: «طلاقش بائن است و عده ندارد.» (همان، ۱۸۲-۱۸۱).

سوم، خداوند فرموده است: ﴿وَاللَّائِي يَئْسَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ﴾ (طلاق، ۴) (زنانی که از عادت ماهانه ناامیدند، اگر شک داشتید، عده آنان سه ماه است). منظور از «وَاللَّائِي يَئْسَنَ مِنَ الْمَحِيضِ» چیست؟ اگر منظور یائسه است، آیا یائسه باید سه ماه عده نگه دارد؟ در پاسخ به کسانی که می‌گویند آیه دلالت بر زن یائسه دارد باید گفت، درباره متعلق شک و ارتیاب در آیه اختلاف شده است. شک و ارتیاب در اینکه حیض برای چه قطع شده است؟ سن زیاد یا مرض باعث آن شده است. گفته‌اند یائسه در جایی که شک وجود دارد، سه ماه عده نگه دارد. (شیرازی، ۱۳۷۴، ۲۴/۲۴۴).

#### ۴. عده طلاق زنان باردار

فقهای اهل سنت و امامیه و قانون مدنی ایران، عده زن مطلقه باردار را وضع حمل می‌دانند، به گونه‌ای که اگر حتی یک ساعت بعد از طلاق بچه به دنیا بیاید، عده‌اش تمام می‌شود. (کاسانی، ۱۹۸۶، ۱۹۳/۳؛ سرخسی، ۱۹۹۳، ۱۵/۶؛ نووی، بی‌تا، ۱۴۵/۱۸؛ ابن‌قدامه، المغنی، ۱۹۶۸، ۱۱۷/۸؛ نجفی، ۱۴۱۸، ۲۵۲/۳۲). خداوند متعال در این باره می‌فرماید: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (طلاق، ۴). (و عده بارداران تا وقتی است که حمل خود را بگذارند). نقل شده که امام باقر (علیه‌السلام) فرموده است: «هنگامی که زنی طلاق گرفت درحالی که حامله بود، عده‌اش تا وضع حمل است، هر چند بلافاصله بعد از طلاق وضع حمل کند.» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۱۹۵/۲۲).

### جمع‌بندی و مقایسه تطبیقی

فقه‌های اهل سنت و امامیه به اتفاق، عدهٔ زنان مطلقه در نکاح دائم که با آنها نزدیکی صورت نگرفته است را واجب نمی‌دانند. قانون مدنی ایران در مادهٔ ۱۱۵۵ مقرر داشته است: «زنی که بین او و شوهرش نزدیکی واقع نشده و همچنین زن یائسه نه عدهٔ طلاق دارد و نه عدهٔ فسخ نکاح، ولی عدهٔ وفات در هر دو مورد باید رعایت شود.»

فقه‌های اهل سنت و امامیه، عدهٔ طلاق زنانی که با آنها نزدیکی صورت گرفته، اما باردار نیستند را واجب دانسته و آن را سه «قرء» اعلام کرده‌اند. فقه‌های مذهب حنفی و حنبلی کلمهٔ قرء را «حیض» تفسیر کرده‌اند، ولی فقه‌های مالکیه و شافعیه و مشهور فقه‌های امامیه قرء را «طهر» دانسته‌اند. قرء چه به معنای «حیض» و چه «طهر» باشد زن بعد از طلاق با انتظار کشیدن در سه دوره پاک‌ی یا سه دوره قاعدگی از عده خارج شده و می‌تواند شوهر کند. قانون مدنی ایران نیز عدهٔ چنین زنانی را سه «طهر» مقرر داشته است و در مادهٔ ۱۱۵۱ گفته است: «عدهٔ طلاق و عدهٔ فسخ نکاح سه طهر است، مگر اینکه زن به اقتضای سن، عادت زنانگی نبیند که در این صورت، عدهٔ او سه ماه است.» کاتوزیان در کتاب حقوق مدنی خانواده در معنی عدهٔ طلاق به سه «طهر» می‌گوید: زن بایستی از تاریخ وقوع طلاق سه بار دوران پاکیزگی بعد از عادت را به پایان برساند. (کاتوزیان، ۱۳۷۸، ۴۴۱/۱).

اما عدهٔ زنان یائسه و صغیرهٔ مطلقه به ماه است. فقه‌های اهل سنت و امامیه و همچنین قانون مدنی ایران در عدهٔ این زنان اختلاف کرده‌اند. فقه‌های اهل سنت عدهٔ زنان یائسه و صغیره را سه ماه واجب می‌دانند. فقه‌های امامیه نگره داشتن عده را بر این زنان لازم ندانسته‌اند. قانون مدنی ایران نیز در مادهٔ ۱۱۵۵ تصریح کرده که عده بر زنان یائسه لازم نیست.

فقه‌های اهل سنت و امامیه و همچنین قانون مدنی ایران در مادهٔ ۱۱۵۳ عدهٔ زنان مطلقه‌ای که باردار هستند را وضع حمل می‌دانند.

### عدهٔ نکاح موقت

ازدواج موقت از مباحث اصلی اختلافی میان فقه امامیه و اهل سنت است. بذل مدت و انتضای مدت

از جمله روش‌های انحلال ازدواج موقت است که از قواعد مختص اهل تشیع است و اهل سنت قواعد و احکامی در این مورد ندارند. از دیدگاه امامیه که مذهب رسمی کشور ایران است، ازدواج به دو شیوه صورت می‌گیرد: ۱. دائم؛ ۲. موقت. ازدواج موقت در پایان دوره معین شده، بدون هیچ‌گونه مراسم طلاق خاتمه می‌یابد و بعد از پایان یافتن، بدون توجه به طول مدت آن، زن باید عده نگه دارد. به عبارت دیگر، زنی که با اجرای صیغه به ازدواج موقت مردی در آمده است، باید منحصراً در اختیار آن مرد قرار گیرد و هنگامی که مدت آن پایان یافت هم باید عده را نگه دارد. قانون مدنی ایران برگرفته از فقه امامیه است، لذا به نکاح منقطع نیز پرداخته و احکام آن را در ماده قانونی ۱۱۵۲ بیان داشته، چنانکه در آن آمده است: «عده طلاق و عده فسخ نکاح و بذل مدت و انقضاء آن در مورد نکاح منقطع در غیر حامل دو طهر است، مگر اینکه زن به اقتضای سن عادت زنانگی نبیند که در این صورت چهل و پنج روز است.» زوجة منقطعه چنانچه صغیره یا غیرمدخوله یا یائسه باشد، نگه داشتن عده بر وی واجب نیست و در این موارد، زن بلافاصله بعد از پایان ازدواج موقت می‌تواند شوهر کند. ولی اگر زن شامل این دسته نبود و با وی آمیزش شده بود، پس از انحلال نکاح موقت باید عده نگه دارد. مدت عده چنین زنانی با توجه به وضعیت زن از نظر بارداری و عدم آن بر دو قسم است:

### ۱. عده زنان غیرباردار در نکاح موقت

نظر مشهور فقهای امامیه بر این است که عده ازدواج موقت پس از تمام شدن یا بخشیدن باقی مانده مدت، اگر زن عادت ماهانه می‌بیند، دو قاعدگی است. (نجفی، ۱۴۱۸، ۳۰/۱۹۶؛ خمینی، بی‌تا، ۲/۳۳۷). قانون مدنی، با توجه به نظریات مختلفی که در این مسئله مطرح شده، از نظریه دو طهر که غیرمشهور است پیروی می‌کند. اما اگر زن از جمله زنان در سن حیض است و حیض نمی‌بیند، چهل و پنج روز باید عده نگه دارد.

### ۲. عده زنان باردار در نکاح موقت

بر زوجة منقطعه چنانچه باردار باشد مدت عده تا وضع حمل است. از این جهت، فرقی میان نکاح دائم

و موقت نیست. (خمینی، بی‌تا، ۳۳۷/۲؛ سبزواری، ۱۴۱۳، ۹۵/۲۶). خداوند متعال در این باره می‌فرماید:

﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (طلاق، ۴) (و عده بارداران تا وقتی است که حمل خود را بگذارند).

### جمع‌بندی و مقایسه تطبیقی

فقه‌های امامیه می‌گویند: عده در نکاح موقت چنانچه زن صغیره یا غیرمدخوله یا یائسه باشد، همانند نکاح دائم واجب نیست. مدت عده بر زوجه منقطعه مدخوله چنانچه حامله باشد تا وضع حمل است. اما زوجه منقطعه غیرحامل اگر عادت ماهانه می‌بیند در قول مشهور فقه‌های امامیه عده او دو حیض است. قانون مدنی، از نظریه دو طهر که غیرمشهور است پیروی کرده است. در عده زوجه منقطعه غیرحامل که در سن قاعدگی است و عادت ماهانه نمی‌بیند، نظر فقه‌های امامیه و قانون مدنی به طور یکسان بر چهل و پنج روز است.

### عده وطی به شبهه

منظور از «وطی به شبهه» یا «نزدیکی به شبهه» آن است که مردی با زنی همبستر شود به گمان اینکه آن زن همسر اوست. امامیه بر این نظر است که عده نزدیکی به شبهه، همانند عده طلاق است، یعنی عده زنان ذوات الاقراء به قرء، ذوات الشهور به ماه و زنان باردار به وضع حمل آنان است. همچنین زنانی که عده ندارند، مثل یائسه و غیر آن، در اینجا نیز عده ندارند. (نجفی، ۱۴۱۸، ۲۲۳/۳۲؛ سبزواری، ۱۴۱۳، ۱۴۸/۳۶).

فقه‌های اهل سنت بر این نظرند که عده موطئه به شبهه، همانند عده طلاق است و اگر به شبهه با زنی متأهل وطی شود، پیش از اتمام عده، به دلیل جلوگیری از اختلاط نطفه و اشتباه نسب، بر همسرش حلال نمی‌شود. (کاسانی، ۱۹۸۶، ۱۹۲/۳؛ دسوقی، ۱۲۳۰، ۴۷۱/۲؛ نووی، بی‌تا، ۱۸/۱۴۹-۱۵۰؛ ابن‌قدامة، المغنی، ۱۹۶۸، ۹۸/۸). نزدیکی مختص به فرج حرام است و استمتاع دیگر از زن، مانند زمانی که عادت ماهانه است مباح است. (ابن‌قدامة، المغنی، ۱۹۶۸، ۹۸/۸). قانون مدنی در ماده ۱۱۵۷ به این مورد اشاره کرده است



و بیان می‌دارد: «زنی که به شبهه با کسی نزدیکی کند باید عده طلاق نگه دارد.»

### جمع‌بندی و مقایسه تطبیقی

فقه‌های مذاهب امامیه و اهل سنت و همچنین قانون مدنی ایران مطابق ماده ۱۱۵۷ نظرشان بر این است که عده وطی به شبهه، همانند عده طلاق است و در این مورد نظر یکسانی دارند.

### نتیجه‌گیری

انسان به منظور ادامه زندگی در دنیا و نیز دستیابی به کمال، نیازمند تبعیت از قوانین و دستوراتی است که ضامن سلامت او از بُعد معنوی و جسمانی است. هر آنچه اسلام به‌عنوان وظیفه در قالب آموزه‌های دینی بیان کرده، تأمین‌کننده بخشی از نیازها و مصالح انسان است و رعایت عده بعد از طلاق نیز از این دسته است.

قرآن کریم و قانون مدنی ایران، نگره‌داری عده را واجب دانسته‌اند و طرفین ازدواج مکلف به تبعیت از آن می‌باشند. مذاهب چهارگانه اسلامی نیز با استناد به نصوص قرآنی و منابع روایی، به اتفاق به مشروعیت عده قائل بوده و در این موضوع با فقه‌های امامیه هم‌ عقیده‌اند، اگرچه در برخی موجبات و مدت عده احکامی متفاوت دارند. با سیر اجمالی در قانون مدنی ایران و بررسی مطالعات پیشین و تجزیه و تحلیل و بررسی تطبیقی احکام عده در فقه اسلامی و قانون مدنی ایران نتایج به دست آمده از این تحقیق به‌قرار زیر است:

قانون مدنی ایران در ماده ۱۱۵۵ مقرر داشته است: «زنی که بین او و شوهرش نزدیکی واقع نشده و زن یائسه، عده طلاق و فسخ نکاح ندارد، ولی عده وفات در هر دو مورد باید رعایت شود.» همچنین فقه‌های امامیه عده زنان مطلقه در نکاح دائم که با آنها نزدیکی صورت نگرفته است را واجب نمی‌دانند و فقه‌های اهل سنت نیز در این مورد همین نظر را دارند.

ماده ۱۱۵۲ قانون مدنی می‌گوید: «عده طلاق و فسخ نکاح و بذل مدت و انقضای آن در مورد نکاح منقطع در غیر حامل دو طهر است، مگر اینکه زن به اقتضای سن عادت زنانگی نبیند که در این صورت

چهل و پنج روز است.» در این مورد نظر فقهای امامیه و قانون مدنی یکسان است. فقهای امامیه می‌گویند: عده در نکاح موقت چنانچه زن صغیره یا غیرمدخوله یا یائسه باشد، همانند نکاح دائم، واجب نیست. مدت عده بر زوجه منقطعه مدخوله، چنانچه حامله باشد تا وضع حمل است، اما اگر حامله نباشد، در صورتی که عادت ماهانه می‌بیند، عده‌اش دو حیض است. در این مورد، قانون مدنی از نظریه دو طهر که غیرمشهور است پیروی کرده است.

فقهای مذاهب امامیه و اهل سنت و همچنین قانون مدنی ایران مطابق ماده ۱۱۵۷ نظرشان بر این است که عده وطی به شبهه، همانند عده طلاق است و در این مورد نظر یکسانی دارند.

## منابع

### قرآن کریم.

- ابن قدامه، عبدالله بن أحمد، المغنی، بی‌جا، مکتبه القاهره، قاهره، ۱۹۶۸م.
- ابن قدامه، عبدالله بن أحمد، شرح الکبیر، بی‌جا، دارالکتب العربی، بیروت، بی‌تا.
- ابن نجیم، زین‌الدین زین‌العابدین الحنفی، بحر الرائق شرح کنز الدقایق، بی‌جا، دارالکتب اسلامی، بیروت، بی‌تا.
- ابوزهره، محمد، احوال الشخصیه، بی‌جا، دار الفکر عربی، بیروت، ۲۰۰۵م.
- حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، چاپ اول، مؤسسه آل‌البتیت علیهم السلام، قم، ۱۴۰۹ق.
- خمینی، سید روح‌الله موسوی، تحریر الوسیله، چاپ اول، مؤسسه مطبوعات دار العلم، قم، بی‌تا.
- دسوقی، محمد بن احمد، حاشیه الدسوقی علی الشرح الکبیر، بی‌جا، بی‌نا، مصر، ۱۲۳۰ق.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، چاپ اول، دارالقلم و دار الشامیه، دمشق، ۱۴۱۲ق.
- زیدان، عبدالکریم، مفصل، چاپ سوم، مؤسسه الرساله، بیروت، ۱۹۹۷م.
- سبزواری، سید عبد‌الاعلی، مهذب الأحکام، چاپ چهارم، مؤسسه المنار - دفتر حضرت آیه‌الله، قم، ۱۴۱۳ق.
- سرخسی، محمد بن احمد، مبسوط، بی‌جا، دارالمعرفه، بیروت، ۱۹۹۳م.
- شریف مرتضی، علی بن حسین، الانتصار فی انفرادات الإمامیه، چاپ اول، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۱۵ق.
- شیرازی، مکارم، تفسیر نمونه، چاپ اول، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۴ش.

- کاتوزیان، ناصر، **دوره حقوق مدنی خانواده**، چاپ پنجم، سهامی انتشار بهمن برنا، تهران، ۱۳۷۸ ش.
- کاسانی، ابوبکر بن مسعود، **بدائع الصنائع**، بی‌جا، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۹۸۶ م.
- نجفی، محمد حسن، **جواهر الکلام**، تحقیق: محمود قوچانی، چاپ هفتم، دار احیا التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ ق.
- نوی، محیی‌الدین یحیی بن شرف، **المجموع شرح المذهب مع تکملة السبکی والمطیعی**، بی‌جا، دار الفکر، بیروت، بی‌تا.



دومین همایش ملی پژوهش‌های دینی

the second National Conference On religious Researches

(ص ۹۳-۱۱۲)

## تکلیف کفار به فروع شریعت در اصول فقه اسلامی

محمد امین امینی (استادیار معهد عالی)\*

نعیمه امینی (دانش‌آموخته کارشناسی رشته شریعت)

### چکیده

دین اسلام، ناباوران به عقاید اسلامی را از میدان به در نکرده و بدانان مجال داده تا با پایبندی به عقاید خود با مسلمانان در سرزمین اسلامی زندگی مسالمت‌آمیز داشته و دارای حقوق انسانی باشند. کافر ذمی عضوی از جامعه اسلامی است که به رسالت پیامبر اسلام یا به اصلی معلوم بالضرورة در اسلام، ایمان ندارد. در اینکه کافر مخاطب احکام اسلامی است یا خیر، نظریات مختلفی در کتاب‌های اصول فقه اسلامی نگاشته شده است. این جستار به شیوه توصیفی در پی استقرای نظریات اصولیان مسلمان در این خصوص بوده و به شیوه تحلیلی نشان می‌دهد، خطاب شارع مخصوصا در احکام کیفری دربرگیرنده کفار می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: تکلیف کفار، ذمی، کافر، کفار ذمی، مخاطبان قرآن.

## مقدمه

براساس متون فقهی، فرد کافر می‌تواند با پذیرش پیمان ذمه در سرزمین اسلامی اقامت گزیده و هر وقت اراده نماید از سرزمین اسلامی خارج گردد. (کاسانی، ۱۹۸۲، ۱۱۲/۷). در پی درخواست او مبنی بر تابعیت سرزمین اسلامی، مسلمانان و حکومت اسلامی ملزمند به خواسته او جواب مثبت دهند. (مقدسی، بی‌تا، ۵۸۳/۱۰)؛ مگر اینکه ثابت گردد وی به قصد جاسوسی به سرزمین اسلامی وارد شده یا اراده به هم زدن نظم عمومی را دارد. (شرینی، بی‌تا، ۲۴۳/۴-۲۴۴).

تکلیف در لغت به معنی دستور به انجام فعلی است که در آن مشقت باشد. گفته می‌شود: «كَلَّفَهُ تَكْلِيفًا»، یعنی او را به فعلی فرمان داد که انجام آن بر او سخت بود. (جوهری، ۱۴۰۷، ۱۴۲۴/۴). تکلیف در اصطلاح عبارت است از امر نمودن به فعلی که انجام آن با مشقت همراه باشد و نهی نمودن از آنچه دست کشیدن از آن با مشقت همراه باشد. (امام الحرمین، ۱۴۱۸، ۱۴/۱). مصطلح فقهی، کافر را فردی دانسته که منکر وجود خدا یا نبوت یا یکی از ضروریات دین اسلام باشد. (رازی، ۱۴۲۰، ۲۸۲/۲). فروع شریعت اسلامی دربرگیرنده عبادات و معاملات و مجازات‌ها است. احکام کیفری، مانند حدود، قصاص، دیات و کفارات، زیرمجموعه فروع شریعت اسلامی به حساب می‌آید.

اصولیان مسئله «تکلیف کفار به فروع شریعت» را در کتاب‌های اصول فقه، ضمن مباحث مکلف به (فعل مکلف) بیان نموده‌اند. یکی از شروطی که برخی از اصولیان برای صحت فعل مکلف ذکر نموده‌اند، ایمان است. بدین معنی که حکم شرعی منعقد نمی‌گردد، مگر اینکه شرط شرعی (ایمان) به نسبت فعل مکلف محقق شود. گروهی از اصولیان نیز برای صحت فعل مکلف، وجود ایمان را شرط ندانسته‌اند.

دین اسلام اصول و فروعی دارد که مسلمانان موظفند آن را رعایت نمایند. فقها اتفاق نظر دارند که کفار در حالت کفر، اهلیت ادا نداشته و ادای عبادت توسط آنان صحیح نیست. همچنین قضای عبادات پس از اسلام آوردن بر آنان واجب نیست، چون اسلام ماقبل خود را از بین برده و از گناهان آنان چشم‌پوشی می‌کند. (رک: سرخسی، بی‌تا، ۷۳/۱؛ سبکی، ۱۴۱۶، ۱۷۷/۱). بسیاری از فقهای اسلامی معتقدند، کفار مخاطب اصول دین، ایمان، معاملات و مجازات‌ها می‌باشند. (رک: سرخسی، بی‌تا، ۷۳/۱؛ سبکی، ۱۴۱۶، ۱۷۷/۱؛ بابرته،

۱۴۲۶، ۴۳۵/۱؛ باقلانی، ۱۴۱۸، ۱۸۴/۲؛ طوسی، ۱۴۰۷، ۲۴۶/۲. گروهی از فقها نیز کفار را مخاطب قرآن ندانسته و نظریات مختلفی درخصوص تکلیف آنان به فروعات شرعی بیان داشته‌اند. این پژوهش در پی استقرای آرای اصولیان در این زمینه بوده و نشان می‌دهد، کفار تا زمانی که با مسلمانان در یک سرزمین زندگی می‌کنند مخاطب فرامین شرعی می‌باشند.

### مفهوم لغوی کفر

کُفْر در لغت عربی، مصدر فعل کَفَرَ یَكْفُرُ کُفْرًا و کُفْرَانًا و کُفُورًا، به معنی ستر و پوشش است. زبیدی معتقد است اصل کُفْر از ماده کُفْر بوده و در این ریشه تمامی مشتقاتش به معنی ستر و پوشش است. وی کُفْر به معنی ستر را از باب ضَرْبٍ یَضْرِبُ و کُفْر به معنی ضدیت با ایمان را از باب نَصْرٍ یَنْصُرُ دانسته است. (زبیدی، بی تا، ۵۰/۱۴-۵۱). براین اساس، بسیاری از پدیده‌ها در لغت عربی به خاطر ستر کردن و پوشاندن چیزی، اسم کافر به خود گرفته‌اند. به فردی که زره جنگی‌اش را با لباسی پوشانده گفته شده: «قَدْ کَفَرَ دَرْعَهُ». مُکَفَّرٌ فردی است که سلاح پوشیده است. به کشاورز کافر گفته شده، چون دانه را درون خاک پنهان می‌کند. به شب کافر گفته شده، چون هر آنچه در روز دیده می‌شود را می‌پوشاند. به ابری که نور خورشید را پوشانده، کافر گفته شده است. به دریا کافر اطلاق شده، چون هر آنچه از ماهی و گیاه و... در درون دارد را پوشانده است. به پوست میوه کافر گفته شده، چون مغز میوه را پوشانده است. به نقطه مقابل ایمان کفر گفته شده، چون حقیقت را می‌پوشاند. کفاره گناهان از آن جهت گفته شده که اشتباهات و گناهان انسان را می‌پوشاند. همچنین کفران نعمت، جحود و انکار و پوشاندن آن است. بزرگترین کفر، انکار وحدانیت خدا یا انکار شریعت یا انکار نبوت دانسته شده است. (رک: فراهیدی، بی تا، ۳۵۶/۵؛ ازهری، ۲۰۰۱، ۱۱۰-۱۱۶؛ ابن فارس، ۱۳۹۹، ۱۹۱/۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۷۱۴). کفر علاوه بر معنی ستر و پوشاندن، معانی جحود نعمت یا ضد شکر، عصیان، امتناع و برائت را نیز می‌رساند. (ازهری، ۲۰۰۱، ۱۱۱/۱۰). بیشترین کاربرد مصدر کفران در انکار، جحود و ناسپاسی نعمت است و بیشترین کاربرد مصدر کفر در انکار دین است. مصدر کفور در هر دو معنی به صورت یکسان به کار رفته است. (راغب اصفهانی،

۱۴۱۲، ۷۱۴). با توجه به گفتار لغت‌شناسان عرب می‌توان گفت کافر فردی است که حقیقت را می‌داند، ولی نمی‌خواهد بدان معتقد باشد و سعی در مخفی ساختن و انکار آن دارد.

### مفهوم فقهی کفر

تعبیر فقها در تعریف «کفر» بسیار گسترده است. رازی می‌نویسد: «کفر به معنی عدم تصدیق پیامبر در چیزی است که ضرورتاً فهمیده می‌شود آن را آورده است؛ مانند انکار وجود خدا یا انکار علم، قدرت، اختیار و وحدانیت او، یا انکار مبرا بودن خداوند از عیب و نقص یا انکار محمد و صحت قرآن یا انکار احکام ضروری دین به مانند وجوب نماز، زکات، روزه، حج و حرمت ربا و خمر». (رازی، ۱۴۲۰، ۲/۲۸۲). قرافی گوید: «کفر، هتک حرمت پروردگار است. حال چه با جهل به وجود او یا صفات او باشد و چه با کرداری توهین‌آمیز باشد، مانند پرت کردن قرآن در پلیدی‌ها، سجده کردن برای بت یا تشابه با نصاری در عیدها و تردد در کنیسه‌های آنان یا انکار آنچه ضرورتاً از دین فهمیده می‌شود». (قرافی، ۱۹۹۴، ۱۲/۲۸). ابن‌قیم گوید: «کفر انکار چیزی است که پیامبر خدا آورده است. حال چه مسائل علمی باشد و چه مسائل عملی. هر فردی پس از شناخت و معرفت آنچه پیامبر آورده، آن را انکار کند کافر است». (ابن‌موصلی، ۱۴۲۲، ۱/۵۹۶). ابن‌حزم ظاهری معتقد است: «کفر وصف فردی است که پس از اتمام حجت و رسیدن حقیقت به او، موردی از مواردی که خداوند ایمان بدان را واجب نموده انکار نماید». (ابن‌حزم، بی‌تا، ۱/۴۹-۵۰). صاحب عروة الوثقی می‌نویسد: «کافر فردی است که وجود خدا یا یگانگی او یا رسالت پیامبر یا یکی از ضروریات دین را انکار نماید. انکار ضروریات دین به گونه‌ای باشد که مستلزم انکار رسالت گردد». (طباطبایی، ۱۴۰۹، ۱/۱۳۸).

واژه «کافر» در فقه اسلامی به معانی مختلفی به کار گرفته شده است. در اکثر تعاریف فقها، کافر فردی است که منکر وجود خدا یا نبوت یا یکی از ضروریات دین اسلام باشد. به نظر می‌آید این معنی اعم از آن است که انکار فرد کافر با آگاهی (کافر معاند) بوده یا اینکه با جهل و غفلت و تردید بوده، اما توان تحقیق و تفحص را داشته باشد (کافر مقصر) یا اینکه فاقد توان تحقیق از حقانیت دین خدا باشد (کافر



قاصر). این نوع برداشت حاکی از آن است که فقها بین کفر و ایمان به رابطه منطقی «عدم و ملکه» قائل می‌باشند. به عبارتی کفر به معنی عدم ایمان بوده و هر انسانی که مؤمن نباشد کافر است، حال چه عدم ایمان به همراه جحد (انکار از روی آگاهی) باشد یا به همراه جهل و تردید. شیخ انصاری در این خصوص می‌نویسد: «در کافر دانستن منکر اصول دین، مانند انکار خدا و نبوت، تفاوتی بین انکار از روی جحد با آگاهی یا انکار از روی تردد و شبهه وجود ندارد.» (شیخ انصاری، ۱۴۱۵، ۱۳۳/۵). همچنین صاحب مصباح الفقیه گوید: «کفر در لغت به معنی جحد و انکار و ضد ایمان است. شک در وجود خدا یا یگانگی او یا رسالت پیامبر اسلام تا زمانی که چیزی را انکار نکنند از حیث لغت کافر نیست. اما ظاهر عرف شرعی و متشرعه او را کافر می‌داند.» (همدانی، ۱۴۱۶، ۲۶۵/۷).

### نظریه اصولیان در تکلیف کفار به فروع شریعت

در خصوص تکلیف کفار به فروع شریعت اختلاف نظر است. مجموع نظریه‌های مشهور اصولی را می‌توان در پنج نظریه خلاصه کرد:<sup>۱</sup>

**نظریه اول:** کفار به صورت مطلق مخاطب فروع شریعت (اوامر و نواهی شارع) می‌باشند. این نظریه حنفیان عراق (جصاص، ۱۴۱۴، ۱۵۸/۲؛ ابن‌امیر الحاج، ۱۴۰۳، ۸۷/۲-۸۸؛ امیر بادشاه، ۱۳۵۱، ۱۴۹/۲؛ سمرقندی، ۱۴۰۴، ۱۹۴)؛ ظاهر مالکیه (قرافی، ۱۳۹۳، ۱۶۲؛ بایرتی، ۱۴۲۶، ۴۳۵/۱)؛ شافعی و اکثر اصحابش (غزالی، ۱۴۱۳، ۷۴-۷۳؛ امام‌الحرمین، ۱۴۱۸، ۱۷/۱-۱۹؛ سبکی، ۱۴۱۶، ۱۷۷/۱؛ زرکشی، ۱۴۱۴، ۱۲۴/۲)؛ احمد در اصح روایات از او (ابن‌لحام، بی‌تا، ۶۸/۱؛ ابن‌مبرد، ۱۴۳۳، ۶۱/۱)؛ مشهور امامیه (طوسی، ۱۴۰۷، ۲۴۶/۲؛ علامه‌حلی، ۱۴۱۲، ۱۸۸/۲؛ نراقی، ۱۴۱۷، ۲۷۹) و اکثر معتزله است. (ابوالحسین بصری، ۱۴۰۳، ۲۷۶/۱؛ باقلانی، ۱۴۱۸، ۱۸۵/۲).

**نظریه دوم:** این نظریه درست برعکس نظریه اول است. براساس این نظریه، کفار به صورت مطلق مخاطب فروع شریعت (اوامر و نواهی شارع) نمی‌باشند. قائلین به این نظریه، حنفیان سمرقند، مانند ابوزید دبوسی، سرخسی و بزدوی (دبوسی، ۱۴۲۱، ۴۴۰-۴۴۱؛ سرخسی، بی‌تا، ۷۷-۷۳/۱؛ سمرقندی، ۱۴۰۴، ۱۹۳)؛ گروهی از مالکیان، مانند ابن‌خويز منداد (مازری، بی‌تا، ۷۹؛ رجراجی، ۱۴۲۵، ۶۸۷/۲)؛ برخی از شافعیان،

مانند ابو حامد اسفراینی (ر.ک: سبکی، ۱۴۱۶، ۱۷۷/۱؛ شیرازی، ۱۴۰۳، ۸۰)؛ احمد در روایتی دیگر از او (ر.ک: ابن‌نجار، ۱۴۱۸، ۵۰۳/۱) و اخباریان امامیه، مانند بحرانی، کاشانی و استرآبادی است. (بحرانی، ۱۴۰۵، ۳۹/۳؛ کاشانی، ۱۴۰۶، ۸۲/۲).

**نظریه سوم:** کفار مخاطب نواهی شارع بوده و مخاطب اوامر شرع نمی‌باشند. به عبارتی آنان مکلف هستند منهیات، مانند قتل، زنا، دزدی و... را ترک کنند و در صورت انجام منهیات، مجازات می‌شوند. اما در مورد اوامر شرعی، مانند نماز، روزه، زکات و... مکلف نبوده و اگر آن را ترک نمایند در دنیا مجازات نمی‌شوند. گروهی از حنفیان (سمرقندی، ۱۴۰۴، ۱۹۴) و احمد در روایت سوم از او قائل به این نظریه می‌باشند. (ر.ک: ابن‌نجار، ۱۴۱۸، ۵۰۴/۱؛ کلوزانی، ۱۴۰۶، ۲۹۹/۱).

**نظریه چهارم:** کفار مخاطب همه فروع شریعت به جز جهاد می‌باشند. این نظریه منسوب به امام‌الحرمین جوینی و رافعی است.<sup>۲</sup> (زرکشی، ۱۴۱۴، ۱۳۲/۲).

**نظریه پنجم:** کافر اصلی مخاطب فروع شریعت نمی‌باشد، اما فرد مرتد مخاطب فروع شریعت است. این نظریه طرطوشی و قاضی عبدالوهاب مالکی است. (ر.ک: قرافی، ۱۳۹۳، ۱۶۶؛ زرکشی، ۱۴۱۴، ۱۳۱/۲).

برای تبیین نوع استدلال و اعتراضاتی که بر این استدلال‌ها وارد شده این موضوع را ادامه داده تا بتوان از میان دلایل ارائه شده، مشخص نمود آیا کفار مخاطب احکام اسلامی می‌باشند یا خیر؟

### دلایل نظریه اول: (کفار به صورت مطلق مخاطب فروع شرعی می‌باشند)

اصولیان که به تکلیف مطلق کفار به فروع شرعی قائلند به پاره‌ای ادله عقلی و نقلی استناد جست‌اند. در دلیل عقلی گویند فرض وقوع تکلیف کفار به فروع شرعی، عقلاً محال نیست. وقوع هر آنچه عقلاً محال نیست، عقلاً جایز است. بنابراین تکلیف کفار به فروع شرعی، عقلاً جایز است. (امام‌الحرمین، ۱۴۱۸، ۱۷/۱؛ غزالی، ۱۴۱۳، ۷۳). دلایل نقلی که این گروه بدان استناد کرده‌اند، فراوان بوده که اعتراضات گوناگونی نیز بر این دلایل وارد شده است. در ذیل به اهم این دلایل و نقدهای وارد بر آن پرداخته می‌شود.

۱. مقتضی برای وجوب عبادات وجود دارد و آن اوامر خداوند است. خداوند می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾ (بقره، ۲۱)؛ ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ (بقره، ۴۳)؛ ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (آل عمران، ۹۷)؛ ﴿يَا عِبَادِ فَاتَّقُونِ﴾ (زمر، ۱۶)؛ ﴿يَا بَنِي آدَمَ﴾ (اعراف، ۳۱)؛ ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ (حشر، ۲). خطاب در آیات مذکور عام بوده و مسلمان و کافر را در بر می‌گیرد. وصف موجود در کفار (کفر) صلاحیت مانع واقع شدن از امتثال این اوامر را ندارد، چون می‌توان این وصف را با اسلام آوردن از بین برد. درست مانند حدث که مانع صحت نماز است، اما مانع معتبری برای تکلیف به نماز نیست؛ زیرا به راحتی می‌توان حدث را از بین برد و گفت نماز واجب است. (رک: رازی، ۱۴۱۸، ۲۳۸/۲؛ ابوالحسین بصری، ۱۴۰۳، ۲۷۳/۱-۲۷۶؛ ابن نجار، ۱۴۱۸، ۵۰۲/۱؛ قراقری، ۱۳۹۳، ۱۶۴؛ نراقی، ۱۴۱۷، ۲۸۰-۲۸۴).

**نقد:** حدث منافاتی با صحت نماز ندارد، فردی که تیمم گرفته نماز می‌خواند با اینکه ممکن است محدث باشد، اما کفر بدان گونه نیست؛ چون وصف کفر با صحت نماز منافات دارد و به هیچ وجه نماز با وصف کفر صحیح نیست. (شیرازی، ۱۴۰۳، ۸۲). به این نقد بدین گونه پاسخ داده شده که با قدرت پیدا کردن آب در حق متیمم، حدث نیز با صحت نماز منافات دارد. پس این مفهوم، مانع از توجه خطاب به فرد نمی‌شود. (همان‌جا).

۲. خداوند در آیات بسیاری به عذاب دادن کفار به خاطر ترک نماز و زکات خبر داده است. خداوند می‌فرماید: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ وَمَنْ نَكُ نَطَعِمُ الْمَسْكِينِ﴾ (مدثر، ۴۲-۴۴). این نوع بیان نشان می‌دهد، کفار به نسبت نماز و زکات در دنیا مخاطب فرامین شارع می‌باشند. اگر چنین نبود به خاطر ترک نماز و روزه سزاوار عذاب اخروی نمی‌شدند. (رک: رازی، ۱۴۱۸، ۲۳۹/۲؛ سرخسی، بی‌تا، ۷۴/۱؛ ابوالحسین بصری، ۱۴۰۳، ۲۷۳/۱-۲۷۶؛ نراقی، ۱۴۱۷، ۲۸۰-۲۸۴). سه نقد بر این استدلال وارد شده که قائلین این نظریه بدان پاسخ داده‌اند:

الف. منظور از گفته کفار ﴿لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ (مدثر، ۴۳) این است که ما معتقد به وجوب نماز و روزه نبودیم پس عذاب به خاطر ترک اعتقاد است نه ترک ادای واجب. (سرخسی، بی‌تا، ۷۴/۱-۷۵). پاسخ به

این نقد: این امر خلاف ظاهر آیه است، چون حقیقت لفظ، دال بر فعل نماز و اطعام است و بدون دلیل نمی‌توان آن را بر اعتقاد به نماز و اطعام حمل کرد و گفت که مجازات به خاطر ترک اعتقاد واجب شده است. آیه ﴿وَكُنَّا نَكْذِبُ يَوْمَ الدِّينِ﴾ (مدر، ۴۶) نیز این را می‌رساند که مجازات آنان به خاطر ترک تصدیق قیامت بوده نه اعتقاد به ترک تصدیق قیامت. (ابن‌امیر الحاج، ۱۴۰۳، ۸۷/۲-۸۸؛ کلودانی، ۱۴۰۶، ۳۰۴/۱).

ب. ظاهر آیه گویای این مطلب است که مجازات به خاطر مجموع موارد ذکر شده از ترک نماز و زکات و تکذیب روز قیامت است نه تک‌تک آنها. (شیرازی، ۱۴۰۳، ۸۲-۸۴) پاسخ به این نقد: اگر ترک هر کدام از موارد مذکور مجازات نداشت، مجازات آنها یک‌جا با هم ذکر نمی‌شد. تکذیب روز قیامت به تنهایی سزاوار مجازات است بدون اینکه معنای دیگری بدان اضافه گردد. همچنین ترک نماز و روزه بدون اینکه معنایی بدان اضافه گردد، سزاوار مجازات است. (همان‌جا).

پ. جایز است گفته‌اند: ﴿لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ (مدر، ۴۳) خبری باشد از کسانی که اسلام آوردند و پس از اسلام مرتد شده و در زمان اسلامشان هیچ نمازی نخواندند، چون ﴿لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ این معنی را افاده نمی‌کند که کفار در همه‌ی زمان‌های گذشته نماز نخوانده‌اند. (کلودانی، ۱۴۰۶، ۳۰۴/۱؛ ابوالحسین بصری، ۱۴۰۳، ۲۷۵/۱؛ رازی، ۱۴۱۸، ۲۳۹/۲-۲۴۲). پاسخ به این نقد: آیه ﴿لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ جواب مجرمانی است که در آیه قبل ﴿فِي جَنَاتٍ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ الْمُجْرِمِينَ﴾ (مدر، ۴۰-۴۱) از آنان سخن به میان آمده و این لفظ عام است و هر مجرمی را در بر می‌گیرد، چه مرتد باشد و چه غیرمرتد. و آیه ﴿لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ می‌رساند که کفار در دوران‌های گذشته یا زمان‌های غیرمعین، نماز نمی‌خواندند و آیه زمان معینی را نمی‌رساند. به‌مانند این است که گفته شود: «فلان عوقب لانه لم يحج» دال بر وجوب حج در زمان غیرمعین است و هرکس آیه را بر مرتد حمل کند، آیه را بر وجوب نماز در زمان معین حمل کرده است. (همان‌جا).

۳. خداوند فرموده است: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدُ فِيهِ مُهَانًا﴾ (فرقان، ۶۸-۶۹)؛ ﴿فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ (قیامه، ۳۱-۳۲)؛ ﴿وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾

(فصلت، ۶-۷). خداوند در این آیات، کفار را به خاطر شرک، نخواندن نماز و پرداخت نکردن زکات نکوهش کرده است. این مطلب بیان‌گر آن است که آنان مخاطب توحید، ادای نماز و پرداخت زکات بوده‌اند، چون اگر چنین نبود آنان سزاوار نکوهش نبودند. (ر.ک: رازی، ۱۴۱۸، ۲/۲۴۳؛ سرخسی، بی‌تا، ۱/۷۳؛ باقلانی، ۱۴۱۸، ۲/۱۹۰؛ قرافی، ۱۳۹۳، ۱۶۴؛ نراقی، ۱۴۱۷، ۲۸۰-۲۸۴).

**نقد:** ظاهر پاره‌ای از آیات گویای این است که کفار را به خاطر شرک سرزنش نموده و یکی از صفات آنان را عدم پرداخت زکات یاد کرده است. (کلودانی، ۱۴۰۶، ۱/۳۰۴) در جواب این نقد گفته شده است: این آیات، کفار را به خاطر داشتن هر دو صفت شرک و عدم پرداخت زکات سرزنش نموده، چون شرک یک صفت و عدم پرداخت زکات صفتی دیگر است. مانند این گفته: «وَيَلِ لِلسُّرَّاقِ الَّذِينَ لَا يَصْلَوْنَ» که هر دو صفت دزدی و نماز نخواندن را در بردارد. (همان‌جا).

۴. براساس آیه ﴿وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُوهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (توبه، ۳۴)، وقتی خداوند کفار را به خاطر ترک انفاق به عذاب وعده می‌دهد، دال بر آن است که آنان مکلف به انفاق بوده‌اند، وگرنه تهدید به عذاب جایگاهی نداشت. آیاتی که تهدید به عذاب اخروی به خاطر ترک فروع شرعی نموده، فراوان بوده و یکی از آنها همین آیه است. حال اگر ثابت شود کفار مکلف به پاره‌ای از فروع شرعی هستند، از طریق عدم وجود فارق، مکلف به بقیه فروع شرعی نیز می‌باشند. (سبکی، ۱۴۱۶، ۱/۱۷۸-۱۸۲).

**نقد:** اگرچه بپذیریم کافر مکلف به نماز و روزه است، پذیرش تکلیف او به زکات دارای اشکال است، زیرا شرط پرداخت زکات پس از مالکیت نصاب، سپری شدن یک سال است. حال اگر سال تمام شد و فرد هنوز کافر بود چگونه مکلف به پرداخت زکات است؟ درحالی‌که امکان پرداخت زکات را در حالت کفر و بعد آن ندارد؟ اگر او مسلمان شود از زمان مسلمان شدن، گذشتن یک سال بر نصاب شرط است و این برخلاف نماز است، چون در همان وقت مسلمان شدن نیز می‌تواند نماز را ادا نماید. (همان‌جا). در پاسخ این نقد گفته شده است: هنگامی که یک سال بر ملک نصاب گذشت، کافر، مکلف به پرداخت زکات است. بدین صورت که فرد، مسلمان می‌گردد و بعد، زکات را پرداخت می‌کند. تکلیف به پرداخت

زکات بعد از اسلام آوردن فرد محقق می‌شود، اما با اسلام آوردن او، زکات قبل (زمان کفر او) ساقط می‌گردد. این مسئله مانند «نسخ الشیء قبل امکان فعله» است که جایز می‌باشد. بنابراین فرد به امری ممکن، مکلف شده و محال نمی‌باشد. (همان‌جا).

۵. خداوند فرموده است: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُطَهَّرَةً فِيهَا كُتِبَ قِيمَةٌ وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَةُ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ (بینه، ۱-۵) مرجع ضمیر او در کلمه «أُمِرُوا» به اهل کتاب و مشرکین برمی‌گردد. خداوند آنان را به توحید، برپا داشتن نماز و پرداخت زکات امر نموده است. این آیه دلیلی است بر اینکه کفار مخاطب فروع شریعت می‌باشند. (آمدی، بی تا، ۱/۱۴۵).

۶. به دلیل وجوب حد زنا بر کفار، آنان مکلف به نواهی خداوند می‌باشند. همچنین از طریق قیاس نیز به اوامر الهی مکلف می‌باشند. جامع بین اوامر و نواهی نیز طلب (طلب فعل و کف) است. (رازی، ۱۴۱۸، ۲/۲۳۹-۲۴۴).

**نقد:** اقتضای نهی، دست کشیدن از منهی عنه است و دست کشیدن از منهی عنه با کفر ممکن است، اما مقتضای امر، امتثال است و امتثال با کفر، غیرممکن است؛ چون در امتثال داشتن نیت شرط است و نیت کافر نیز معتبر نیست. (ابن‌امیر الحاج، ۱۴۰۳، ۲/۸۷-۸۹). در پاسخ به این نقد گفته شده است: فعل و ترک خالی از نیت، متوقف بر ایمان نیست، اما انجام آن دو به قصد امتثال حکم شرع، متوقف بر ایمان است. پس دست کشیدن و امتثال با هم مساوی بوده و فرق میان آن دو از بین می‌رود. ترک و فعل، بدون نیت امتثال در مرتفع نمودن تکلیف کافی است. (همان‌جا).

### دلایل نظریه دوم: (کفار به صورت مطلق مخاطب فروع شرعی نمی‌باشند)

استدلال گروه دوم به سنت و دلیل عقلی است. در سنت به حدیث معاذ استدلال شده است: «پیامبر معاذ بن جبل را به یمن فرستاد و به او فرمود: آنان را به یگانگی خداوند و رسالت من فرا بخوان. اگر این امر را پذیرفتند بدانان خبر بده که خداوند پنج نماز در شبانه روز بر آنان واجب نموده است. اگر

این امر را پذیرفتند بدانان خبر بده خداوند زکات مال بر آنان واجب نموده است که از ثروتمندان آنان گرفته شده و به فقرا پرداخت می‌شود.» (بخاری، ۱۴۲۲، ۱۰۴/۲). در این حدیث، پیامبر به معاذ دستور داد که ابتدا کفار یمن را به ایمان دعوت نماید. اگر خطاب به غیر از ایمان بود، پیامبر دستور می‌داد ابتدا کفار را بدان دعوت نماید. به عبارتی ابتدا باید آنان ایمان بیاورند و پس از ایمان آوردن، مکلف به فروع شرعی، مانند نماز شوند. (سرخسی، بی تا، ۷۶/۱؛ کلودانی، ۱۴۰۶، ۱/۳۰۴-۳۰۹). به سه صورت این استدلال تقد شده است:

الف. مراد آن است که به کفار اعلام کن که در دنیا از آنان خواسته شده نماز و دیگر فروع شرعی را انجام دهند و این خواسته در دنیا قابل تصور نیست، مگر بعد از اسلام آوردن آنان. این موضوع مستلزم این نیست که آنان مخاطب فروع شرعی نباشند. نکته دیگر آنکه پیامبر در دعوت اسلامی از موضوع مهم به مهم، به معاذ دستور می‌دهد. به همین علت امر به نماز قبل از امر به زکات آمده و هیچ کس نگفته که اهالی یمن، مکلف به نماز بوده و مکلف به زکات نبوده‌اند. (ابن امیر الحاج، ۱۴۰۳، ۱۴۰۳/۲-۸۷-۸۹).

ب. هدف این حدیث تسهیل امر دعوت اسلامی و مراعات بهترین راهکارهای آن است. بدیهی است فردی که به دعوت دعوت‌گر به سوی ایمان پاسخ مثبت نداد، فروع شرعی را نیز نمی‌پذیرد. بنابراین دعوت او به فروع شرعی امری بیهوده است. (نمله، ۱۴۲۰، ۱/۳۵۶).

پ. معاذ آنان را به عبادات دعوت نکرد، چون انجام عبادت در حالت کفر صحیح نبود. بنابراین پیامبر به معاذ دستور داد ابتدا آنان را به چیزی (ایمان) دعوت کند که انجام آن توسط کفار صحیح باشد. (کلودانی، ۱۴۰۶، ۱/۳۰۴-۳۰۹).

این گروه به سه صورت به دلایل عقلی استدلال نموده‌اند:

۱. فرد کافر مانند زن حائض اگر مخاطب عبادات بود، عبادات او در حالت کفر صحیح بوده و هنگامی که اسلام می‌آورد، قضای آن بر او واجب بود. حال که این گونه نبوده و عبادت او در حالت کفر صحیح نبوده و قضای آن پس از اسلام واجب نیست، پس می‌رساند که کافر مخاطب عبادات نیست؛ دقیقاً مانند زن حائض که مخاطب نماز نیست. (رازی، ۱۴۱۸، ۲/۲۳۹-۲۴۴؛ غزالی، ۱۴۱۳، ۷۳-۷۴).

**نقد:** عبادت کافر صحیح نیست؛ چون او شرط پذیرش عبادت (اسلام) را ندارد و این امر، مانند توجه خطاب به فرد محدث، منافاتی با توجه خطاب به او ندارد. اما وجوب قضای عبادت به خاطر امری دیگر (اسلام) است که در حال حاضر معدوم است. پس قضای عبادت ساقط می‌شود و این با توجه ابتدایی خطاب به کافر منافات ندارد. همچنین زن حائض برخلاف فرد کافر، قدرت از بین بردن مانع (حیض) و تحصیل شرط (طهارت) را ندارد. این در حالی است که فرد کافر هرگاه بخواهد قدرت از بین بردن مانع (کفر) را دارد. (همان‌جا).

۲. صحیح نیست فرد کافر با ماندن بر کفر به وسیله عبادات به خدا تقرب جوید. پس مانند فرد محدث نمی‌تواند مخاطب عبادات باشد. (همان‌جا).

**نقد:** فرد محدث با اینکه وصف حدث را به همراه دارد، مأمور به انجام عبادت است گرچه انجام عبادتش صحیح نیست؛ اما هرگاه راهی برای از بین بردن مانع (حدث) پیدا نمود، مورد خطاب عبادت بوده و آن را انجام می‌دهد. فرد کافر نیز مخاطب عبادات بوده و هرگاه راهی برای از بین بردن مانع (کفر) پیدا نمود، مأمور به انجام آن است. (همان‌جا).

۳. خطاب کافر به عبادات، خطابی است که هیچ نفعی برای او ندارد و وقتی مکلف از تکلیف نفعی نمی‌برد، تکلیف متوجه او نمی‌باشد. (سرخسی، بی‌تا، ۷۶/۱؛ شیرازی، ۱۴۰۳، ۸۳-۸۴).

**نقد:** کافر در صورتی مخاطب شارع قرار می‌گیرد که نفعی متوجه او باشد و منافع تکلیف وقتی عائد کافر می‌شود که ابتدا ایمان بیاورد و وقتی ایمان آورد، قطعاً تکلیف منافی برای او دارد. (رازی، ۱۴۱۸، ۲۳۹/۲-۲۴۴؛ غزالی، ۱۴۱۳، ۷۳-۷۴).

**استدلال گروه سوم: (کفار مخاطب نواهی شارع بوده و مخاطب اوامر شرع نمی‌باشند)**

تکلیف کفار به نواهی شرعی جایز است؛ چون هدف در نواهی از بین بردن مفسده است و از بین بردن مفسده با دست کشیدن از منهیات حاصل می‌گردد. در حالت کفر دست کشیدن از منهیات ممکن بوده و منوط به امری دیگر نیست، اما در اوامر وضعیت به این صورت نیست. هدف از اوامر الهی تعبد و



تقرب است و این امر منوط به داشتن نیت مشروط به ایمان است. (سمرقندی، ۱۴۰۴، ۱۹۴؛ ابن نجار، ۱۴۱۸، ۵۰۴/۱).

**نقد:** مجرد فعل در تعبد و انقیاد کافی نبوده، بلکه باید به همراه قصد و نیت باشد. همچنین در دست کشیدن از منهیات، مجرد ترک کافی نبوده، بلکه ترک منهیات نیز باید با نیت امتثال باشد. (همانجا). اما عدم تکلیف کفار به اوامر شرعی به دلایل زیر است:

۱. اگر کفار مکلف به اوامر شرعی شوند، انجام اوامر شرعی نیز از آنان خواسته شده است. این در حالی است که انجام اوامر شرعی از آنان خواسته نشده، پس در نتیجه آنان مکلف به اوامر نیستند.

**نقد:** تکلیف در حالت کفر متوجه فرد کافر می‌باشد، اما انجام آن بعد از زوال کفر و مسلمان شدن او محقق می‌شود.

۲. انجام اوامر شرعی توسط کافر چه در حالت کفر و چه در حالت اسلام غیرممکن است؛ چون در حالت کفر، مانع (کفر) وجود داشته و در حالت اسلام نیز قضای آن ساقط می‌گردد.

**نقد:** انجام اوامر شرعی توسط کافر ممکن است، چون هرگاه کافر اراده نماید می‌تواند کفر را از بین برده و مسلمان گردد. همچنین ساقط شدن قضای فعل مأمور به با اسلام او، انجام اوامر شرعی را غیرممکن نمی‌سازد، چون سقوط قضای فعل به خاطر تشویق و ترغیب کافر به اسلام آوردن است. (رازی، ۱۴۱۸، ۲۳۹/۲-۲۴۴؛ سبکی، ۱۴۱۶، ۱۷۷/۱-۱۷۸؛ قرافی، ۱۳۹۳، ۱۶۶-۱۶۷).

۳. وقتی نهی متوجه فرد کافر باشد احکام نهی، مانند حدود، قصاص و... نیز به کافر تعلق می‌گیرد؛ اما احکام امر، مانند صحت فعل مکلف، وجوب مجازات به خاطر ترک امر، فوت و قضا شدن اوامر شرعی و... متوجه کافر نیست. این امر دال بر آن است که اوامر شرعی، متوجه کافر نیست. (کلوذانی، ۱۴۰۶، ۳۰۴/۱-۳۰۹).

**نقد:** مجازات فرد به خاطر مخالفت اوامر شرعی و وجوب قضای عبادات، متعلق به امر شارع نمی‌باشد، بلکه نیازمند امر دومی است که در حال حاضر معدوم بوده و با وجوب ابتدایی منافاتی ندارد. (شیرازی، ۱۴۰۳، ۸۲-۸۴).

استدلال نظریه چهارم: (کفار، مخاطب همه فروع شریعت به جز جهاد می‌باشند)

۱. وقتی خداوند در قرآن جهاد را بیان داشته صیغه‌هایی را به کار برده که مختص مؤمنین بوده و کفار را در بر نمی‌گیرد. خداوند می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ (توبه، ۷۳). و در جایی دیگر می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا﴾ (انفال، ۴۵) و همچنین: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ﴾ (انفال، ۶۵). (قرافی، ۱۳۹۳، ۱۶۶-۱۶۷).

تقد: الفاظ عام قرآن کفار را نیز در بر می‌گیرد. خداوند می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ (نساء، ۱) و همه واجبات تحت تقوا وارد می‌گردد. همچنین خداوند فرموده است: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (حشر، ۷) و از جمله مسائلی که پیامبر آن را آورده، جهاد است. این‌گونه الفاظ عام در قرآن فراوانند و کفار را نیز در بر می‌گیرند. (همان‌جا).

۲. کافر مکلف به جهاد نشده، چون جهاد مصلحتی برای کافر ندارد. (همان‌جا).

تقد: کافر در حالت کفر مکلف به جهاد نیست، بلکه او ابتدا مکلف به اسلام آوردن بوده سپس مکلف به جهاد می‌باشد. همان‌گونه که در مورد نماز بیان شد. اگر کافر مسلمان نشد در آخرت به خاطر کفر و به خاطر جهاد و دیگر فروع شرعی مجازات می‌گردد. (همان‌جا).

نظریه پنجم: (کافر اصلی مخاطب فروع شریعت نبوده، اما مرتد مخاطب فروع است)

استدلال: فرد مرتد قبل از ارتداد، ملتزم به احکام اسلامی بوده است پس اگر به اسلام بازگشت آنچه در روزهای ارتداد از او فوت شده، واجب است قضا نماید. حال اگر این عبادات بر کافر اصلی واجب بود باید مانند مرتد عبادات فوت شده را قضا می‌کرد، اما چنین نبوده و کافر ملزم به قضا نیست. این مطلب می‌رساند که مرتد در ایام ارتداد مخاطب فروع شرعی بوده، اما کافر اصلی مخاطب آن نیست. (سبکی، ۱۴۱۶، ۱۷۷/۱-۱۷۸؛ قرافی، ۱۳۹۳، ۱۶۷؛ ابن‌امیر الحاج، ۱۴۰۳، ۸۷/۲-۸۸).

تقد: اکثر فقهای اسلامی (سرخسی، بی‌تا، ۷۵/۱؛ نووی، بی‌تا، ۳/۳-۴) در این مسئله مرتد را به مثابه کافر اصلی دانسته که با اسلام آوردنش نیازی به قضای عبادات ایام ارتدادش نداشته و اسلام قضای عبادات او را ساقط می‌کند. همچنین باید به ایشان گفت شما با این نظریه، فلسفه عدم تکلیف کافر به عبادات و

فروع شرعی را تقض کردید، چون شما می‌گویید مرتد در حالت ارتداد ملزم به انجام عبادات است درحالی‌که او در حالت ارتداد به خدا شرک ورزیده و خدا را نمی‌شناسد. شرط مخاطب بودن او به فروع شرعی، بازگشت به اسلام و رها کردن ارتداد است. این امر مستلزم این است که کافر اصلی نیز مخاطب فروع شرعی باشد، به شرطی که دست از کفر کشیده و مسلمان گردد. بنابراین گفته شما متناقض است. (باقلانی، ۱۴۱۸، ۱۸۴/۲-۱۸۹).

### اثر خلاف

علمای اسلامی اجماع نموده‌اند که اگر کافر عبادات را انجام داد، ثواب بدان تعلق نمی‌گیرد و همچنین وقتی مسلمان شد قضای آن عبادات از او ساقط می‌شود. (قرافی، ۱۳۹۳، ۱۶۵-۱۶۶؛ ابن‌قدامة، ۱۳۸۸، ۱۶۵/۱؛ نووی، بی‌تا، ۴/۳؛ علامه‌حلی، ۱۴۱۴، ۱۷۰/۶). خداوند می‌فرماید: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ (انفال، ۳۸) و پیامبر فرموده است: «اسلام، ماقبل خود را قطع می‌کند.» (مسلم، بی‌تا، ۱۱۲/۱). اما در این مسئله اختلاف است که اگر فرد کافر وفات یافت، آیا اضافه بر مجازات کفر، به خاطر ترک عبادات نیز مجازات می‌شود یا خیر؟ اصولیانی که قائل به مخاطب بودن کفار به فروع شرعی هستند، می‌گویند همان‌گونه که کفار به خاطر ترک اصول، مجازات می‌شوند، به خاطر ترک فروع نیز در آخرت مجازات می‌شوند. بدین معنی که فرد کافر در آخرت سزاوار دو مجازات است. یک مجازات به خاطر ترک اصول و مجازاتی دیگر به خاطر ترک فروع است. اصولیانی که گویند کفار مخاطب فروع شرعی نیستند، قائلند کفار در آخرت فقط به خاطر ترک ایمان (کفر) مجازات می‌شوند. (رک: سرخسی، بی‌تا، ۷۳/۱؛ سبکی، ۱۴۱۶، ۱۷۷/۱). اما درباره اثر این اختلافات در دنیا، گروهی از اصولیان (رک: رازی، ۱۴۱۸، ۲۳۷/۲) قائلند که این اختلافات هیچ اثری در دنیا بر احکام نداشته و فرد کافر مادامی که در حالت کفر است، اقدام به عبادت برای او ممتنع است و اگر در این حالت عبادت انجام دهد صحیح نیست و اگر مسلمان شود نیز قضای عبادات بر او واجب نیست. بنابراین تأثیر این اختلافات فقط در احکام اخروی است. به نظر می‌رسد غیرمسلمانان، مخاطب فروع شرعی می‌باشند. دلایل نصی ارائه‌شده توسط گروه اول

از سائر دلائل قوی‌تر به نظر می‌آید. خصوصاً در راستای احکام کیفری باید گفت غیرمسلمانان مخاطب احکام کیفری و قوانین حاکم بر جامعه اسلامی می‌باشند. غیرمسلمانان مقیم در جامعه اسلامی مانند مسلمانان، عضوی از بیکره این جامعه بوده و در رشد و تعالی اهداف جامعه مسئولیت دارند. نمی‌توان گفت غیرمسلمانان، عضو جامعه اسلامی هستند، اما مخاطب قوانین حاکم بر آن نمی‌باشند. وقوع جرم سبب متلاشی شدن نظم اجتماعی شده و عدم محاکمه مجرم، آثار زیان‌باری داشته و موجب از بین رفتن عدالت اجتماعی می‌شود. حال این جرم توسط مسلمان صورت گیرد یا غیرمسلمان تأثیر منفی خود را بر جا می‌گذارد. لذا قوانین کیفری که برای مجازات مجرمان وضع می‌شود باید به نسبت همه اقشار جامعه یکسان بوده تا خواسته خداوند مبنی بر تحقق عدالت محقق گردد. در تأیید این مدعا علاوه بر دلائل ارائه شده توسط اصولیان طرف‌دار تکلیف کفار به فروع شرعی می‌توان به آیات قرآن در زمینه تشریح احکام کیفری استناد جست. خطاب‌های قرآن در تشریح مجازات‌های کیفری عام بوده و همه اقشار جامعه با هر عقیده‌ای را در بر می‌گیرد. خداوند در خصوص قصاص قاتل می‌فرماید: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (بقره، ۱۷۹). در آیه‌ای دیگر نفس را در برابر نفس قرار می‌دهد: ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ (مائده، ۴۵). در زمینه تشریح مجازات‌های حدی نیز مسئله به همین صورت است. خداوند در خصوص حد سرقت می‌فرماید: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (مائده، ۳۸) و در مسائل منافی عفت و مجازات مرد و زن زناکار می‌فرماید: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (نور، ۲). همچنین در جرم قذف و مجازات قاذف نیز صیغه خطاب، عام بوده و همه طیف‌های جامعه را در بر می‌گیرد: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ (نور، ۴). در خصوص جرم محاربه و مجازات محارب نیز وضعیت به همین روال است: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ (مائده، ۳۳). احکام صادره از طریق سنت که در مواردی بین مسلمان و غیرمسلمان تفاوت قائل شده نیز یا به علت احترام به عقاید خود غیرمسلمانان بوده یا عوامل دیگری چون مفاد قرارداد دوجانبه بین پیامبر و دیگر گروه‌های غیرمسلمان و شرایط خاص مکانی و زمانی در آن دخیل بوده است.

## نتیجه گیری

پیامبر اسلام به سوی همه تیره‌های بشری فرستاده شده و پیام‌های او به مسلمانان اختصاص ندارد. خداوند احکام کیفری را وضع نموده تا انسان‌ها را از ارتکاب جرائم باز داشته و جامعه‌ای سالم برای زندگی بشر فراهم گردد. پیش‌گیری از ارتکاب جرم، مختص مسلمانان نبوده و کفار را نیز در بر می‌گیرد. همچنین در خصوص معاملات مراد از تشریح احکام برآورده‌سازی نیازهای دنیوی بشر است. کفار در امور دنیوی و اهتمام بدان پیشرو بوده و ممکن است دنیا را بر آخرت ترجیح دهند. لذا عقد ذمه با آنان منعقد گردیده تا در معاملات و مجازات‌ها مانند مسلمانان از حقوق اولیه برخوردار باشند. بدین جهت کفار مخاطب احکام اسلامی خصوصاً در باب مسائل کیفری و معاملات می‌باشند.

## پی‌نوشت

۱. زرکشی علاوه بر نظریات مطرح شده، سه نظریه دیگر را نیز بیان نموده است. این سه نظریه عبارت است از: الف. کفار فقط مکلف به اوامر شرع بوده و در قبال نواهی شارع تکلیفی ندارند؛ ب. توقف در مسئله؛ پ. کفار حربی، مکلف به فروع شرعی نیستند، اما بقیه کفار مکلف به فروع شرعی می‌باشند. به علت ضعف این سه نظریه و نداشتن متبنی و استدلال خاص از آوردن آن صرف نظر شد. (ر.ک: زرکشی، ۱۴۱۴، ۱۲۸/۲-۱۳۳).

۲. در کتاب‌های البرهان و التلخیص امام‌الحرمین چنین نظریه‌ای وجود ندارد. در این دو کتاب نظریه امام‌الحرمین مانند نظریه گروه اول بیان شده است. نسبت نظریه چهارم به امام‌الحرمین نقل قول زرکشی است: «صَرَّحَ بِهِ إِمَامُ الْحَرَمِيِّ فِي النَّهَائِيَّةِ، فَقَالَ: وَالذَّمِّيُّ لَيْسَ مُخَاطَبًا بِقِتَالِ الْكُفَّارِ، وَكَذَا قَالَ الرَّافِعِيُّ فِي كِتَابِ السَّيْرِ: الذَّمِّيُّ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ فِرْعَوْنَ الْجَاهِدِ».

## منابع

### قرآن کریم.

- ابن امیرالحاج، شمس‌الدین محمد بن محمد، **التقریر والتحریر**، چاپ دوم، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۳ق.
- ابن حزم، علی بن احمد، **الاحکام فی اصول الاحکام**، تحقیق: احمد محمد شاکر، بی‌جا، دار الآفاق الجدیده، بیروت، بی‌تا.
- ابن عاشور، محمد‌الطاهر بن محمد، **التحریر والتنویر**، بی‌جا، الدار التونسیه للنشر، تونس، ۱۹۸۴م.
- ابن فارس، احمد بن فارس، **معجم مقاییس اللغة**، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، بی‌جا، دارالفکر، بیروت، ۱۳۹۹ق.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم دینوری، **غریب القرآن**، تحقیق: سعید لحام، بی‌جا، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.

- ابن قدامه، موفق الدین عبدالله بن احمد، المغنی، بی‌جا، مکتبه القاهره، بی‌جا، ۱۳۸۸ق.
- ابن لحام، علی بن محمد، المختصر فی اصول الفقه، تحقیق: محمدمظهر بقا، بی‌جا، جامعه‌الملك عبدالعزیز، مکه، بی‌تا.
- ابن میرد، یوسف بن حسن، غایة السؤل الی علما الاصول، تحقیق: بدر بن ناصر سببعی، چاپ اول، غراس للنشر والتوزیع والاعلان، کویت، ۱۴۳۳ق.
- ابن موصلی، محمد بن محمد، مختصر الصواعق المرسله علی الجهمیة والمعتلة لابن قیم الجوزیه، تحقیق: سید ابراهیم، چاپ اول، دارالحديث، قاهره، ۱۴۲۲ق.
- ابن نجار، تقی الدین محمد بن احمد، شرح الکوکب المنیر، تحقیق: محمد زحیلی و نزیه حماد، چاپ دوم، مکتبه العبیکان، بی‌جا، ۱۴۱۸ق.
- ابوالحسین بصری، محمد بن علی الطیب، المعتمد فی اصول الفقه، تحقیق: خلیل المیس، چاپ اول، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۰۳ق.
- ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، تحقیق: محمد عوض مرعب، چاپ اول، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۲۰۰۱م.
- امام الحرمین، عبدالملك بن عبدالله جوینی، البرهان فی اصول الفقه، تحقیق: صلاح عویضه، چاپ اول، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۸ق.
- امیر بادشاه، محمدامین بن محمود، تیسیر التحریر، بی‌جا، مصطفى البابی الحلبي، بیروت، ۱۳۵۱ق.
- آمدی، علی بن ابی علی، الاحکام فی اصول الاحکام، تحقیق: عبدالرزاق عفیفی، بی‌جا، المکتب الاسلامی، بیروت، بی‌تا.
- بابرتی، محمد بن محمد، الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب، تحقیق: ضیف‌الله عمری و ترحیب دوسری، چاپ اول، مکتبه الرشد، بیروت، ۱۴۲۶ق.
- باقلانی، محمد بن طیب بن محمد، التقریب والارشاد، تحقیق: عبدالحمید بن علی ابوزنید، چاپ دوم، مؤسسه الرساله، بیروت، ۱۴۱۸ق.
- بحرانی، یوسف بن احمد، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، چاپ اول، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۰۵ق.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع المسند الصحیح المختصر من أمور رسول الله و سننه وأيامه (صحیح البخاری)، تحقیق: محمدمذھبیر بن ناصر الناصر، چاپ اول، دار طوق النجاه، بیروت، ۱۴۲۲ق.
- جصاص، احمد بن علی، الفصول فی الأصول، چاپ دوم، وزارة الأوقاف، کویت، ۱۴۱۴ق.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، چاپ چهارم، دارالعلم الملايين، بیروت، ۱۴۰۷ق.
- دبوسی، عبدالله بن عمر، تقویم الأدله فی أصول الفقه، تحقیق: خلیل المیس، چاپ اول، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۱ق.

- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، **المحصل**، تحقیق: طه جابر فیاض علوانی، چاپ سوم، مؤسسه الرساله، بیروت، ۱۴۱۸ق.
- \_\_\_\_\_ **مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)**، چاپ سوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **المفردات فی غریب القرآن**، تحقیق: صفوان عدنان داودی، چاپ اول، دارالقلم، دمشق، ۱۴۱۲ق.
- رجراجی، حسین بن علی، **رفع النقاب عن تنقیح الشهاب**، تحقیق: احمد سراج و عبدالرحمن جبرین، چاپ اول، مکتبه الرشد، ریاض، ۱۴۲۵ق.
- زیبیدی، محمد بن محمد، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقیق: گروهی از محققین، بی‌جا، دارالهدایه، بی‌جا، بی‌تا.
- زجاج، ابراهیم بن سری، **معانی القرآن و اعرابه**، چاپ اول، عالم الكتاب، بیروت، ۱۴۰۸ق.
- زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، **البحر المحیط فی أصول الفقه**، چاپ اول، دار الکتبی، بی‌جا، ۱۴۱۴ق.
- زمخشری، جارالله محمود بن عمرو، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، چاپ سوم، دار الكتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.
- \_\_\_\_\_ **المفصل فی صنعة الاعراب**، تحقیق: علی بوملحم، چاپ اول، مکتبه الهلال، بیروت، ۱۹۹۳م.
- سبکی، تقی‌الدین علی بن عبدالکافی، **الابهاج فی شرح المنهاج**، بی‌جا، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۶ق.
- سرخسی، محمد بن احمد، **اصول السرخسی**، بی‌جا، دارالمعرفه، بیروت، بی‌تا.
- سمرقندی، علاء‌الدین محمد بن احمد، **میزان الاصول فی نتائج العقول**، تحقیق: محمد زکی عبدالبر، چاپ اول، مطابع الدوحه الحدیثه، قطر، ۱۴۰۴ق.
- شربینی، محمد بن احمد، **مغنی المحتاج**، بی‌جا، دارالفکر، بیروت، بی‌تا.
- شیخ انصاری، مرتضی بن محمدامین، **کتاب الطهارة**، چاپ اول، کنگره جهانی بزرگ‌داشت شیخ انصاری، قم، ۱۴۱۵ق.
- شیرازی، ابواسحاق ابراهیم بن علی، **التبصرة فی اصول الفقه**، تحقیق: محمد حسن هیتو، چاپ اول، دارالفکر، دمشق، ۱۴۰۳ق.
- طباطبایی، سید محمدکاظم، **العروة الوثقی**، چاپ دوم، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۹ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، چاپ سوم، انتشارات ناصرخسرو، تهران، ۱۳۷۲ش.
- طبری، محمد بن جریر، **جامع البیان فی تأویل القرآن**، تحقیق: احمد محمد شاکر، چاپ اول، مؤسسه الرساله، بی‌جا، ۱۴۲۰ق.
- طوسی، محمد بن حسن، **الخلافة**، تحقیق: علی خراسانی و دیگران، چاپ اول، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۰۷ق.
- عزالدین عبدالعزیز بن عبدالسلام، **تفسیر القرآن**، تحقیق: عبدالله وهبی، چاپ اول، دار ابن حزم، بیروت، ۱۴۱۶ق.
- علامه حلّی، حسن بن یوسف، **تذکرة الفقهاء**، چاپ اول، مؤسسه آل بیت، قم، ۱۴۱۴ق.

علامه حلی، حسن بن یوسف، **منتهی المطلب فی تحقیق المذهب**، چاپ اول، مجمع البحوث الاسلامیه، مشهد، ۱۴۱۲ق.  
غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، **المستصفی**، تحقیق: محمد عبدالسلام عبدالشافی، چاپ اول، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۳ق.

فراهیدی، خلیل بن احمد، **کتاب العین**، تحقیق: مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، بی‌جا، مکتبه الهلال، بیروت، بی‌تا.  
قرافی، شهاب‌الدین احمد بن ادريس، **شرح تنقیح الفصول**، تحقیق: طه عبدالرؤف سعد، چاپ اول، شرکه الطباعه الفنیه المتحدده، بی‌جا، ۱۳۹۳ق.

قرافی، شهاب‌الدین احمد بن ادريس، **الذخیره**، تحقیق: محمد حجی، سعید اعراب و محمد بوخیزه، چاپ اول، دار الغرب الاسلامی، بیروت، ۱۹۹۴م.

کاشانی، علاء‌الدین، **بدائع الصنائع**، بی‌جا، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۹۸۲م.

کاشانی، محمدحسین بن شاه مرتضی، **الوافی**، چاپ اول، کتابخانه امیرالمؤمنین علی (ع)، اصفهان، ۱۴۰۶ق.  
کلودانی، محفوظ بن احمد، **التمهید فی اصول الفقه**، تحقیق: مفید محمد ابوعمشه و محمد بن علی، چاپ اول، مرکز البحث العلمی و احیاء التراث الاسلامی، مکه، ۱۴۰۶ق.

مازری، محمد بن علی، **ایضاح المحصول من برهان الاصول**، تحقیق: عمار طالبی، چاپ اول، دار الغرب الاسلامی، بی‌جا، بی‌تا.

مسلم، ابوالحسن قشیری نیشابوری، **المسند الصحیح المختصر بنقل العدل عن العدل الی رسول الله**، تحقیق: محمدفؤاد عبدالباقی، بی‌جا، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی‌تا.

مقدسی، عبدالرحمن، **الشرح الکبیر علی متن المقنع**، بی‌جا، دارالکتاب العربی، بیروت، بی‌تا.

نراقی، احمد بن محمد مهدی، **عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام**، چاپ اول، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، قم، ۱۴۱۷ق.

نمله، عبدالکریم بن علی، **المهذب فی علم اصول الفقه المقارن**، چاپ اول، مکتبه الرشد، ریاض، ۱۴۲۰ق.

نووی، محیی‌الدین یحیی بن شرف، **المجموع شرح المهذب**، بی‌جا، دارالفکر، بیروت، بی‌تا.

همدانی، آقا رضا بن محمد هادی، **مصباح الفقیه**، چاپ اول، مؤسسه الجعفریه لإحیاء التراث و مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۶ق.



## حکمرانی مطلوب در اندیشه اسلامی و نسبت آن با دولت مدرن

سعدالدین صدیقی (استادیار معهد عالی)\*

### چکیده

تبيين نسبت سنت و مدرنیته و به تبع آن، روشن‌گری در خصوص تعیین نسبت دولت اسلامی و دولت مدرن از دیرباز دغدغه بسیاری از پژوهشگران حوزه دین، سیاست و اجتماع بوده است. با وجود این، آیا می‌توان خوانشی از دولت اسلامی ارائه داد که با شاخصه‌های دولت مدرن سازگار باشد؟ این جستار به معرفی نوعی حکمرانی پرداخته است که می‌تواند با حفظ هویت اسلامی خود، به بسیاری از نظام اخلاقی دولت مدرن نیز پایبند باشد. بر این اساس، به نظر می‌آید تأیید انگاره دولت ممتنع به صورت مطلق امکان‌پذیر نباشد. در صورتی حکمرانی مطلوب و در چهارچوب اندیشه اسلامی با دولت مدرن جمع‌پذیر است که نقش اصلی در انتخاب و عزل حاکمان و تعیین ساختار سیاسی به مردم داده شود. همچنین دولت اسلامی زمانی شکل می‌گیرد که اکثریت مردم خواهان چنین دولتی باشند.

کلیدواژه‌ها: حکمرانی مطلوب، دولت مدرن، اندیشه اسلامی، آزادی.

## مقدمه

بررسی امکان یا امتناع تشکیل دولت مدرن اسلامی، امروزه بیشتر از قبل توجه اندیشمندان حوزه سیاست را به خود جلب کرده است. آنچه امکان تشکیل دولت اسلامی مدرن را با شک و تردید روبه‌رو کرده، ارائه الگوهای ناموفق از دولت اسلامی توسط دولت‌مردان مدعی است. براین اساس، باور به نوعی حکمرانی با مرجعیت اندیشه اسلامی که بتواند با شاخصه‌های دولت مدرن قرابت و شباهت داشته باشد، محال است؛ اما این نوشتار نشان می‌دهد که ایجاد دولت اسلامی مدرن با تحقق شرایط لازم و در بستر مناسب، امکان‌پذیر است. این ادعا به معنی انطباق مفهومی بین حکمرانی اسلامی و دولت مدرن نیست، زیرا چنانچه دو چیز از همه‌نظر شبیه و بر هم منطبق باشند، یکی می‌شوند و در این صورت، سخن از تعیین نسبت بین آن دو منطقی نخواهد بود.

کتاب *الدولة المستحیلة الاسلام و السياسة و مازق الحدائث الاخلاقی*، نوشته پروفیسور وائل حلاق، اندیشه‌ورز مسیحی و استاد دانشگاه مک‌گیل در کانادا است. وائل حلاق، صاحب نظریه دولت ممتنع است. براساس این انگاره، نظام اخلاقی حکمرانی اسلامی با دولت مدرن، در خاستگاه و محتوی، دارای تعارض ذاتی است و هر خوانشی از دولت مدرن با هر برداشتی از دولت اسلامی جمع‌پذیر نیست. کتاب *دولت مدرن اسلامی، بررسی تحلیلی نظریه امتناع*، نوشته دکتر مهدی مرادی برلیان نیز اثری ارزشمند در موضوع این پژوهش است. در این کتاب، دولت مدرن و شریعت به تفصیل واکاوی شده است و مؤلف با تأکید بر نگاه مقاصدی تلاش کرده است که بین دولت مدرن و شریعت، آشتی برقرار کند. در این کتاب، نظریه سیاسی شیعه مبنا قرار گرفته است، اما در مقاله حاضر به نظریه سیاسی اهل سنت و جماعت توجه شده است.

هرچند دولت مدرن از نگاه تبارشناسی و فلسفی، تفاوت‌هایی بنیادین با نظام اخلاقی حکمرانی اسلامی دارد، اما می‌توان نوعی از حکمرانی در چهارچوب اندیشه اسلامی را معرفی کرد که هم به شاخصه‌های دولت مدرن، مانند حاکمیت مستقل، قانون‌مندی، شهروندمحوری، ملت‌سازی، اقتدار و مشروعیت، قانون اساسی و آزادی، پایبند باشد و هم به مقاصد و ضوابط شرع وفادار بماند. اثبات این موضوع در مقاله

پیش رو بر پایهٔ ایجاز و بدون بررسی دلایل است، یعنی حکمرانی مورد نظر را به صورت توصیفی تبیین می‌کند و این مطلب را برای خواننده روشن می‌کند که حکمرانی اسلامی و دولت مدرن، نه یکی هستند و نه در تضاد تام با همدیگر قرار دارند، بلکه با وجود اختلافات مبنایی، در بخش زیادی از ویژگی‌ها و ابزار به هم مشابهت دارند. تأکید بر این امر ضرورت دارد که ارائهٔ این الگو از حکمرانی اسلامی، بدین معنی نیست که تنها این الگو برحق و سایر الگوها باطل است. آنچه در این مقاله معرفی می‌شود، صرفاً نگاه نگارنده بوده و تلاشی است بر اثبات این مطلب که جمع حکمرانی اسلامی و دولت مدرن در موارد زیادی امکان‌پذیر خواهد بود.

### مؤلفه‌های حکمرانی اسلامی

توجه به این مهم ضرورت دارد که اندیشهٔ سیاسی در اسلام بر دوگانهٔ «حاکمیت توحید و نقش اساسی مردم» بنا شده است. توحید به عنوان عالی‌ترین مقصد شرع، باید بر اندیشه و باور دین‌داران (مسئولین و شهروندان) حاکم باشد. در باور و زیست مؤمنانه، خدامحوری اساس و بنیان مستحکمی است که همه چیز از آن شروع و به آن ختم می‌شود. همچنین نقش مردم به عنوان مخاطبان اصلی برپایی قسط و صاحبان اصلی در تشکیل و استمرار دولت مدرن اسلامی برجسته است. احمد ریسونی در کتاب *الأمة هي الاصل*، به خوبی و مستدل، جایگاه مردم و حاکمان در اندیشهٔ اسلامی را بررسی کرده است. خواندن این کتاب به فهم نقش مردم کمک شایانی می‌کند. (رک: احمد ریسونی، ۲۰۱۲).

در ادامه، ماهیت امر سیاسی و شاخصه‌های آن در حکمرانی اسلامی، با توجه به دو اصل فوق الذکر تبیین خواهد شد.

#### ۱. عرفی بودن امر حکومت

ایجاد نظام سیاسی به این دلیل بوده که انسان در تجربهٔ زیست جمعی، برای رفع مشکلات و حل تعارضات و دفاع از خود به آن نیاز داشته است. انسان، سیر تکاملی و تدریجی مسیر ایجاد سیستم سیاسی را از عشیره و قبیله تا دولت مدرن طی کرده است و در طول تاریخ، پیوسته شاهد حضور

جمعیت‌هایی در قلمروهای مستقل (کشور) بوده است. کشورهایی دارای حکومت‌های پایدار که از مقبولیت داخلی برخوردار بوده و از به رسمیت شناخته شدن توسط دیگر کشورهای مستقل بهره‌مند بوده‌اند. براین اساس، مردم، سرزمین، حکومت و حاکمیت، عناصر تشکیل‌دهنده دولت هستند. در تشکیل دولت‌ها و حکومت‌ها، مردم منتظر دستور خداوند نبوده‌اند، بلکه براساس ضرورت و نیاز به سامان‌دهی امور خود از طریق ایجاد نظام سیاسی اقدام می‌کرده‌اند. به عبارت دیگر، تشکیل حکومت در دولت‌ها، امری عرفی - عقلایی و یک ضرورت اجتماعی است. در نگاه شریعت (براساس نگاه اهل سنت و جماعت) تشکیل حکومت امری عرفی است، یعنی شریعت وجود حکومت را امری طبیعی و مفروض انگاشته و تدبیر امور آن را به انسان واگذار کرده است. به همین دلیل است که امر به تشکیل حکومت در منطوق شرع مشاهده نمی‌شود. این موضوع را می‌توان از نگاه و روش پردازش دین به بحث حکومت بهتر درک کرد. باید متوجه بود که در روش‌شناسی فهم نصوص، شرع به مسائلی که در دایره ضروریات زندگی انسان و رفتار طبیعی آنها قرار می‌گیرد، ورود تأسیسی ندارد، بلکه با تعیین کلیات، مقاصد و قواعد کلی رفتار مسلمانان را ضابطه‌مند می‌کند. مسلمانان در یک شبه اجماع (اهل سنت و جماعت به روش انتخاب و شیعه به روش انتصاب) واجب بودن وجود حکومت را از دلالت‌های نص و استدلال‌های عقلی استنباط کرده‌اند و بر برپایی آن به دلیل پاس‌داری از دین و تدبیر دنیای مردم تأکید ورزیده‌اند.

## ۲. مهمترین ویژگی‌های دانش سیاسی در عهد رسالت و خلفای راشدین

تجربه حکومت رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) در مدینه و همچنین الگوی خلفای راشدین با همه فراز و نشیب‌هایش امری درخور توجه است. این توجه به دلیل نزدیکی آنها به عهد نزول دین و تطبیق آن است. توصیه رسول خدا بر پیروی از روش و رفتار سیاسی خود و خلفای راشدین نیز بر این مهم تأکید می‌کند و به معنی ضرورت پیروی از معالم و رهنمودهای کلی این مرحله از تاریخ است: «فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّةِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمُهَدِيِّينَ عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِدِ» (ترمذی، ۱۹۷۵، ۴۴/۵؛ ابوداود، بی‌تا، ۲۰۰/۴؛ ابن‌ماجه، بی‌تا، ۱۵/۱). همچنین عملکرد سیاسی صحابه در عمل به عموم آیه شریفه «وَأْمُرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» (شوری،

۳۸) در انتخاب خلفا و مهر تأیید بزرگان صحابه بر آن، نشان از رویکرد مسلمانان در عرفی انگاشتن امر سیاسی و انتخاب خلیفه توسط مردم دارد. عمر (رضی الله عنه) فرموده است: «فَمَنْ بَايَعَ رَجُلًا عَلَى غَيْرِ مَشُورَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، فَلَا يُتَابَعُ هُوَ وَلَا الَّذِي بَايَعَهُ» (کسی که با فردی بدون گرفتن رأی و نظر مسلمانان بیعت کند، از او و از فردی که با او بیعت کرده است اطاعت نمی‌شود). (بخاری، ۱۴۲۲، ۱۶۸/۸). در نهج البلاغه نیز علی (رضی الله عنه) بر اصالت انتخاب شورایی تأکید کرده است: «وَأَمَّا الشُّورَى لِلْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ فَإِنَّ اجْتَمَعُوا عَلَى رَجُلٍ وَسَمَّوْهُ أَمَامًا كَانَ ذَلِكَ لِلَّهِ رِضَى» (نهج البلاغه، خطب الإمام علی، ۷/۳). (شورا حق مهاجران و انصار است. اگر آنها بر شخصی اتفاق نمودند و او را امام (رئیس حکومت) نامیدند، در این امر خشنودی خداست.) به نظر می‌آید، صورتی متمایز و منحصر به فرد از دانش سیاسی در این دوره شکل گرفته است که خطوط اصلی و عناوین کلی آن می‌تواند، مانند چراغی بر فراز راه سیاست‌ورزی دین‌داران قرار بگیرد. مهمترین ویژگی‌های این مرحله عبارت است از:

الف. تدوین قانون اساسی (وثیقه مدینه) برای تعیین نقش افراد و تبیین حقوق شهروندان؛

ب. باور به برپایی حکومت برای ایجاد نظم اجتماعی به‌عنوان امری عرفی؛

پ. اعتقاد به ضرورت انتخاب خلیفه براساس شورا و انتخابات آزاد؛

ت. اصالت نقش مردم در انتخاب و عزل خلیفه؛

ث. آزادی مردم در نقد، نصح و حسیبه سیاسی و حتمیت پاسخ‌گویی دولت‌مردان؛

ج. حاکمیت قطعیات نصوص شرعی در کنترل رفتار مسئولان و مرجعیت آن در تدوین قوانین.

### ۳. تفاوت حکومت اسلامی با تئوکراسی

هرگاه آحاد جامعه (اکثریت) به حکومتی رأی دهند که آن حکومت به تصمیم‌گیری در چهارچوب مقاصد دین (اسلام) و تطبیق اهداف آن پایبند باشد، می‌توان این حکومت را به اعتبار مرجعیت آن، حکومت اسلامی نامید. به عبارت دیگر، حکومت اسلامی نهادی مدنی با مرجعیت اسلامی است. درحقیقت، حکومت اسلامی حکومت دین‌داران است و معقول آن است که موفقیت یا شکست آنها، همچون سایر مکاتب و نظام‌های سیاسی، به پای خودشان نوشته شود. در این نظام، حاکمیت از آن خدا

و سیادت به مردم واگذار می‌شود. مردم مسئولان خود را انتخاب می‌کنند و مسئولان باید پاسخ‌گوی مردم باشند. شهروندمحوری مهمترین ویژگی حکمرانی مطلوب است. دولت‌مردان، خادمان مردم و مردم، شهروندان مکرم و برابر آنها خواهند بود. مردم ادارهٔ صحیح جامعه را به افرادی شایسته از بین خود واگذار می‌کنند و آن مدیران، در واقع امانت‌داران مردم هستند؛ خداوند در این باره بیان می‌کند: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۗ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ (نساء، ۵۸) خداوند به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبانش بدهید و هنگامی که میان مردم داوری می‌کنید، به عدالت داوری کنید. خداوند اندرزهای خوبی به شما می‌دهد. خداوند شنوا و بیناست. در این انتخاب صرفاً شایستگی و اهلیت محل توجه خواهد بود و با این باور، هیچ بخشی از حکومت، حق و ویژهٔ فردی از طبقه‌ای خاص نیست. همچنین برای برپایی چنین حکومتی، قرار نیست طیف خاصی (علما و روحانیت) قدرت را به دست بگیرند. بر همین مبنا، حکمرانی اسلامی یا حکومت اسلامی فرسنگ‌ها با حکومت دینی یا تئوکراسی (Theocracy) فاصله دارد. در حکومت دینی که از آن به حکومت الهی نیز تعبیر می‌شود، قدرت مطلق سیاسی در دست فرد یا افرادی است که خود را نمایندهٔ خدا می‌دانند و مدعی‌اند که از سوی خدا بر مردم حکومت می‌کنند. حاکمان این حکومت، به‌طور معمول مادام‌العمر حاکم خواهند بود و کسی حق عزل آنها را ندارد، درحالی‌که در حکومت اسلامی مردم حاکمان را انتخاب کرده و بر آنها نظارت می‌کنند و اگر ناکارآمد بودند، آنها را عزل خواهند کرد. بنابراین، نظام حکومت اسلامی، هیچ نسبتی با نظام تئوکراسی (نظام حق الهی) ندارد، زیرا هیچ فرد یا جمعی مساوی دین نیست و هیچ گروهی خدا را نمایندگی نمی‌کند و خداوند هیچ فرد و جمعی را نمایندهٔ خود قرار نداده است. در حکومت دینی (تئوکراسی) حاکمان با ادعای حق الهی، منتخبان مردم نیستند و مادام‌العمر بر اریکهٔ قدرت جا خوش کرده و کسی حق عزل آنها را ندارد. همچنین اطاعت از آنها جنبهٔ قدسی پیدا می‌کند و در نتیجه، خود را در قبال مردم پاسخ‌گو نمی‌دانند. این حکومت به نسبت ذات خود و دین دچار توهم «این همانی» است و خود را با دین یکی فرض می‌کند، لذا مخالف خود را محارب با خدا دانسته و او را مستحق حذف می‌داند.

#### ۴. حوزه سیاست و دایره متغیرات

در متن دینی برای همه جزئیات زندگی نسخه‌های از پیش تعیین شده وجود ندارد. نصوص دینی در دایره متغیرات، به بیان مقاصد و قواعد کلی اکتفا کرده است. وظیفه متخصصان و کارشناسان هر فن، تصمیم‌گیری در خصوص جزئیات از طریق اجتهاد جمعی است. شریعت در امر سیاست، قواعد و مقاصد کلی را بیان و جزئیات و ارائه برنامه‌های عملیاتی را به انسان‌ها واگذار کرده است؛ این امر به دلیل تأثیرپذیری حکومت از شرایط مختلف زمانی و مکانی است. شریعت اسلامی در حوزه سیاست به ذکر یک سری کلیات بسنده کرده است، این کلیات عبارت است از: ضرورت شورا، ارجاع امور به صاحبان امر و انتخاب آنها توسط خودشان، قوه قضائیه مستقل، ضرورت اقامه قسط و برقراری عدل و مساوات، ضرورت نصح و حسبه سیاسی توسط شهروندان و وظیفه پاسخ‌گویی مسؤلان. امام جوینی می‌گوید: «ومعظم مسائل الامامة عریه عن مسلک القطع، خلیه عن مدارک الیقین» (عرصه سیاست به صورت حداکثری از قطعیات و احکام منصوص خالی است.) (جوینی، ۱۴۰۱، ۷۵) بنابراین روش تشکیل حکومت، نوع نظام سیاسی و برنامه‌های رشد و توسعه کشور و رفاه شهروندان در دایره متغیرات قرار گرفته است که اتخاذ تصمیم مناسب در این موارد، به رهنمود شرع به اهل تخصص واگذار شده است. دلیل این واگذاری این است که اهل تخصص به صورت جمعی به بررسی و شناخت دقیق مصلحت‌ها بپردازند و در نهایت بهترین مصلحت را انتخاب کنند. همچنین جوانب مختلف مفسدت‌ها را به طور دقیق بررسی کنند تا هدف پرهیز از مفاسد به درستی محقق شود.

با وجود این، نظام سیاسی در اسلام بر شورای ملزمه و در چهارچوب حق و مصلحت و بر اجتهاد جمعی و حکیمانانه صاحبان امر بنا شده است.

#### ۵. مصلحت زیربنای امر سیاسی

آنچه در تعیین سیاست‌های کلی و تصمیمات جزئی باید مراعات شود این است که این تصمیمات باید ضامن تحقق مصلحت و دفع مفسدت باشد؛ ابن عقیل حنبلی گفته است: «السَّیَّاسَةُ مَا كَانَ فِعْلًا يَكُونُ مَعَهُ النَّاسُ أَقْرَبَ إِلَى الصَّلَاحِ، وَابْعَدَ عَنِ الْفَسَادِ، وَإِنْ لَمْ يَضَعَهُ الرَّسُولُ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وَلَا نَزَلَ بِهِ وَحْيٌ»

(سیاست شرعی انجام فعلی است که به وسیله آن مردم به آنچه مصلحتشان است نزدیک‌تر شده و از آنچه به ضرر آنهاست دورتر شوند؛ حتی اگر درخصوص آن فعل، حکمی از جانب رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) تعیین نشده و درباره آن وحی نازل نشده باشد.) (ابن‌قیم، ۲۰۱۵، ۱۲). این قاعده اصولی نیز آن را تأیید می‌کند: «تَصَرَّفُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَّةِ مُنَوِّطٌ بِالْمَصْلَحَةِ» (تصرف و رفتار حاکم باید مصلحتی را (جلب منفعت یا دفع ضرر) به نفع مردم تضمین کند.) (سیوطی، ۱۴۱۱، ۱۲۱؛ زرکشی، ۱۴۰۵، ۳۰۹).

#### ۶. ضوابطی برای تطبیق شریعت

- درخصوص تطبیق احکام شرع در حکومت اسلامی توجه به این موارد لازم است:
- الف. تأمین قسط؛ تأمین حقوق مادی و معنوی اعضای جامعه، مبارزه با اتراف و استکبار و نفی حرمت‌شکنی و استضعاف، شرط اولیه برای اجرای بسیاری از احکام شریعت است.
- ب. مهمترین عنصر برای ایجاد حیات طیبیه و زندگی دین‌محورانه، توجه به کرامت ذاتی انسان و به تبع آن، توجه ویژه به گوهر گران‌سنگ آزادی است. آزادی یکی از نشانه‌های تکریم انسان است، لذا در حکمرانی اسلامی باید آزادی را پاس داشته و آن را زمینه‌ساز تطبیق شریعت قرار داد.
- پ. شریعت مجموعه‌ای از باورها، ارزش‌ها، اخلاق و احکام شرعی است. در اجرای شریعت تثبیت باورها و ترویج ارزش‌های شرعی بر اجرای احکام عملی مقدم است. بخش حداکثری شرع (باورها، اخلاق و احکام اجتماعی) را مردم اجرا می‌کنند و حکومت باید در این امور، دخالت حاکمانه با چاشنی زور و سلطه نداشته باشد.
- ت. بی‌شک چنانچه حکومت، شریعت را بر شهروندان تحمیل کند، خیلی زود در جامعه نهال ریا و نفاق جوانه خواهد زد. در حوزه فردی و جمعی تا بستر قرب و همدلی فراهم نشود و تا فرد و جمع خواهان اجرای شریعت نباشند، ورود حکومت دخالت محسوب می‌شود. در این خصوص، تا زمان فراهم شدن این بستر، حکومت باید تلاش و تمرکز خود را بر ایجاد همدلی و اقتناع از طریق گفت‌وگو و توافق بر عهد و قرارهای فی‌مابینی بگذارد.
- ث. کاربست دو مورد در تعیین اولویت‌های اجرای شرع بسیار راهگشا است: اول، استفاده از رویکرد



مقاصدی در فهم و تطبیق شریعت؛ دوم، به‌کارگیری بهترین کارشناسان شرعی در تشخیص حکم مناسب براساس فقه واقع و فقه تدرّج. (رک: جاسر عوده، ۲۰۱۵، الشبكة العربية للابحاث والنشر).  
ج. دغدغه تطبیق قوانین بر شریعت در قوه مقننه را می‌توان از طریق تشکیل کمیسیون تخصصی (البته قبل از تصویب آن) استدرک نمود.

## ۷. وظایف متقابل حکومت و مردم

وظایف حکومت در قبال مردم عبارت است از:

- الف. تحقق عدالت، ایجاد امنیت و رفاه برای شهروندان و حفظ حاکمیت سیاسی؛
- ب. آزادی برای همه، مراعات حقوق شهروندی و به رسمیت شناختن مخالفان؛
- پ. به‌کارگیری قدرت و ثروت در مسیر توسعه همه‌جانبه، صلح پایدار، رفاه شهروندان و ایجاد توان نظامی بازدارنده؛
- ت. داشتن اقتدار لازم در برابر اخلاص‌گران نظم عمومی یا کسانی که بر علیه حکومت دست به اقدام مسلحانه می‌زنند؛
- ث. اجرای احکام قضایی لازم الاجرا که دادگاه‌های صالحه با رعایت موازین عدالت صادر کرده باشند.

مردم و حکومت براساس اعتماد و احترام متقابل وظیفه دارند همدیگر را در تحقق توسعه پایدار، حفظ امنیت ملی و دفاع از کشور در مقابل دشمن یاری دهند. نظارت بر دولت‌مردان، نصیح و حسبۀ سیاسی از مهمترین وظیفه مردم در قبال حکومت است. همچنین مردم وظایفی عمومی و ذاتی نیز دارند که برای انجام آنها نیاز به اذن حکومت ندارند؛ این وظایف عبارت است از:

اول، اقامۀ قسط: ﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (حدید ۲۵)؛

دوم، امر به معروف و نهی از منکر: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (توبه ۷۱)؛

سوم، مشورت: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (شوری ۳۸).

در تشبیه مردم و حکومت به هرِم می‌توان گفت، مردم قاعده هرِم و حکومت رأس آن است. حکومت برآمده از مردم و مردم، ولی نعمت، مشروعیت‌بخش و ناظر بر حکومت هستند. دیوید ایستون در نظریه عمومی سیستم‌ها، زندگی سیاسی را مانند سیستمی در نظر گرفته است که در برابر درخواست‌هایی که از محیط پیرامون دریافت می‌کند، واکنش‌هایی بروز می‌دهد. در این نظریه، مجموعه تقاضاها از متن جامعه به این سیستم وارد (input) می‌شود و بر آن تأثیر می‌گذارد سپس بازخورد مطالب دریافت‌شده از جامعه در قالب قوانین و برنامه از سیستم به صورت خروجی (output) به جامعه برمی‌گردد. (ر.ک: وبلاگ اندیشکده خرد دکتر امیر دبیری مهر، دیوید ایستون و نظریه عمومی سیستم‌ها).

باتوجه به آنچه گذشت، نقش و مسئولیت مردم در شکل‌گیری و استمرار یا تغییر نظام سیاسی واضح شد. مردم در تشکیل و استمرار حکومت‌ها نقش محوری دارند. تا زمانی که اکثریت جامعه (مسلمان یا غیرمسلمان)، به برنامه‌های دین‌داران سیاست‌ورز رأی ندهند، حکومت اسلامی شکل نخواهد گرفت و تا اکثریت جامعه (مسلمان یا غیرمسلمان)، نسبت به دین‌داران سیاست‌ورز وفادار نباشند، حکومت اسلامی استمرار نمی‌یابد. این امر تقدم ملت‌سازی بر دولت‌سازی را بهتر روشن می‌کند و می‌تواند محل توجه مصلحان اجتماعی قرار بگیرد.

#### ۸. مبانی سیاست خارجی در حکومت اسلامی

در سیاست خارجی، حکومت اسلامی باید مبنای نگرش خود را بر تعامل، احترام متقابل، روابط دوستانه و تعهد به معاهدات بنا نهد. توجه به سه اصل عزت، مصلحت و حکمت می‌تواند ضامن منافع ملی و ارتقای جایگاه بین‌المللی باشد. البته با توجه به نظام سلطه و تهدیدهای بالقوه و بالفعل، هر کشور حق دارد توان نظامی و آمادگی دفاعی خود را افزایش دهد. امنیت همه‌جانبه، اقتصاد قوی و حضور در ائتلاف‌های بین‌المللی، زمینه حضور مؤثر در مجامع جهانی را ایجاد می‌کند. اصل در روابط خارجی و ارتباط با دیگران، صلح و همکاری است. جنگ و دشمنی عارضی است و در مقام دفاع و ظلم اتفاق می‌افتد و آمادگی برای آن واجب است. جنگ مبتنی بر قواعد اخلاقی و انسانی است و بر همین اساس،

شرع به تأکید بر حفظ جان شهروندان عادی و ضعیفان و افراد مظلوم توصیه می‌کند.

### ۹. انتخاب و زمان ریاست

برای تعیین مدت‌زمان دوره ریاست، هیچ نصی نه بر سبیل صراحت و نه بر طریق اشارت بر مادام‌العمر بودن آن دلالت ندارد. تحدید زمان ریاست یا عدم آن امری اجتهادی است. به نظر می‌رسد تجربه انسانی در محدود کردن زمان ریاست، با توجه به ضرورت تداول قدرت و خطر انحصار آن در یک شخص، تجربه‌ای ارزنده و اجتهادی صائب است. انتخابات آزاد که هم بایسته شریعت و هم یکی از مهمترین شاخص‌های دولت دموکراتیک است، بهترین وسیله برای چرخش مسالمت‌آمیز قدرت سیاسی است. در صورتی که رئیس به دلیل عجز، از اداره حکومت ناتوان شود یا چنانچه رئیس به جای گشایش، تنگی و به جای عدل، جور روا دارد و حاضر به تغییر و تن‌دادن به رأی مردم از طریق صندوق نباشد، مردم وظیفه دارند، همچون ناصحی امین به اصلاح امر پردازند. چنانچه مردم بخواهند از دین‌دارانی که در حال حکومت هستند بگذرند، این به معنای عبور از دین نخواهد بود.

### ۱۰. معارضة سیاسی

مطالبه‌گری و اعتراض از طریق احزاب فعال و نهادهای جامعه مدنی با تأکید بر خشونت‌پرهیزی از مهمترین شاخصه دولت مدرن بوده و ضامن بقای اعتماد، همدلی و استمرار حرکت جامعه به سمت تعالی و توسعه است. در غیر این صورت، هرم وارونه شکل گرفته است، لذا فضای حداکثری قدرت و ثروت در اختیار حکومت قرار می‌گیرد و مردم به حاشیه می‌روند و به تبع آن مسیر توسعه بسته می‌شود و کم‌کم انسداد سیاسی رخ می‌دهد.

هرچند خداوند در روابط بین انسانی اصل را بر پوشش بدی‌ها قرار داده است، اما به مظلومان اجازه داده است که بدی‌ها را آشکار و در اصلاح آن بکوشند؛ چنانکه می‌فرماید: ﴿لَا يُجِبُ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا﴾ (نساء، ۱۴۸). تا زمانی که بین مردم و مسؤلان نگاه خادم-شهروند وجود داشته و عملکرد مسؤلان مورد قبول شهروندان باشد، این چرخه به نفع خدمت و توسعه

می‌چرخد، اما اگر بستر همدلی و فضای دو سر مهربانی بین مردم و مسئولان به هر دلیلی از بین برود، به تدریج زندگی سیاسی دست‌خوش تغییرات خواهد گشت و این تغییرات در قالب اعتراض، اعتصاب و نافرمانی مدنی خود را نشان خواهد داد. در این وضعیت حکومت‌ها ممکن است برای بقای خود دو راه را برگزینند: اول، با عدول از اصول و ثوابت و با هم‌رنگ شدن با مطالبات اکثریت تا مرز تغییر هویت پیش رفته و خود را با وضع موجود سازگار کنند؛ دوم، با توسل به زور یا لطایف الحیل، مردم را به پیروی از حکومت وادار سازند. راه اول، حکومت را از ماهیت خود تهی می‌کند و راه دوم، حکومت را به سمت استبداد سوق می‌دهد.

روش و اسباب معارضة سیاسی در حوزه متغیرات قرار دارد و این امر از صبر بر باطل همراه با انکار قلبی شروع می‌شود و ممکن است تا جنبش‌های عمومی و مردمی به صورت انقلاب ادامه یابد. روش مقابله، تابع شرایط مختلف زمانی و مکانی است و تشخیص دقیق آن برعهده کسانی است که از مهارت محیط‌شناسی برخوردار بوده و توانایی تحلیل دقیق حوادث و پدیده‌ها و استخراج بهترین استنباط و نتیجه‌گیری را داشته باشند. مقاومت منفی و نافرمانی مدنی یکی از راه‌های مفید و مقبول در مقابله با حکومت‌های خودکامه به حساب می‌آید. در این روش مردم بدون اینکه دست به سلاح ببرند، به شکلی مسالمت‌آمیز مطالبات خود را پیگیری می‌کنند. بی‌شک، زیباترین کار آن است که دولت‌مردان قدر موکلان خود را بدانند و آنها را بر صدر بنشانند. همچنین مطالبات آنها را بشنوند و اگر حق است بپذیرند و اجرا کنند و اگر ناحق است با مردم گفت‌وگو کرده و آنها را توجیه کنند. عمر (رضی‌الله‌عنه) فرموده است: «لا خیر فیکم إن لم تقولوها ولا خیر فینا ان لم نسمعها» (خیری در شما نیست اگر اعتراض نکنید و خیری در ما نیست اگر آن را نشنویم). (خالدی، ۱۴۰۷، ۱۲۰).

آنچه گذشت نگاهی گذرا بر مهمترین مؤلفه‌های حکمرانی اسلامی بود. پرواضح است که تا رسیدن به آنچه ترسیم گشته است راه درازی باید پیمود. مواردی که شرایط رسیدن به حکمرانی مطلوب را سخت می‌کند، عبارت است از:

الف. ضعف توسعه‌یافتگی؛

ب. نزاع و اختلافات داخلی؛

پ. وجود محصورکنندگان دین در دایره عبادات؛

ت. وجود کسانی با نظریه اداره‌کنندگی جامعه براساس سلیقه و برداشت‌های تاریخی؛

ث. وجود دشمنانی که در مخالفت با هر آنچه اسلامی است، شمشیر را از رو بسته‌اند.

اما آنچه زمینه گذر از این موانع را فراهم می‌کند، عبارت است از: اراده قوی، تشخیص درست وظیفه و ادای دقیق آن، فعال کردن نهادهای جامعه مدنی، تمرکز بر اصلاح فکری و فرهنگی و توکل بر خداوند.

### نتیجه‌گیری

برای پی سیستمی سیاسی با نظام اخلاقی حکمرانی اسلامی که بتواند حاکمیت، قانون‌مندی، شهروندمحوری، ملت‌سازی، اقتدار و مشروعیت، قانون اساسی و آزادی را ارج نهد، نه تنها ممتنع نیست، بلکه هم از حیث مبانی نظری و هم در تجربه عملی مسلمانان امکان ظهور داشته است. تجربه حکمرانی رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) و خلفای راشدین (رضی‌الله‌عنهم)، البته با ملاحظه شرایط و امکانات آن روز، نمونه‌ای از این حکمرانی است.

در حکمرانی اسلامی به دلیل حاکمیت اصول و قواعد شریعت که عموماً در راستای مصلحت‌بندگان است و همچنین به خاطر تقوای درونی دین‌داران (مسؤلان و شهروندان)، می‌توان چشم‌اندازی روشن برای داشتن کشوری آباد، مترقی، آزاد و مستقل پیش‌بینی کرد.

### منابع

#### قرآن کریم.

- ابن‌قیم، محمد بن ابوبکر، *الطرق الحکمیة فی السیاسة الشرعیة*، بی‌جا، مکتبه دار البیان، بی‌جا، بی‌تا.
- ابن‌ماجه، أبو عبد الله محمد بن یزید القزوی، *سنن ابن‌ماجه*، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقی، بی‌جا، دار إحياء الكتب العربیة - فیصل عیسی البابی الحلبی، بی‌جا، بی‌تا.
- أبوداود، سلیمان بن الأشعث بن إسحاق، *سنن أبی داود*، تحقیق: محمد محیی‌الدین عبد الحمید، بی‌جا، المکتبه العصریة، صیدا - بیروت، بی‌تا.

- بخاری، محمد بن إسماعیل، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاری**، تحقیق: محمد زهیر بن ناصر الناصر، چاپ اول، دار طوق النجاة، دمشق، ۱۴۲۲ق.
- ترمذی، محمد بن عیسی بن سوره، **سنن الترمذی**، تحقیق: أحمد محمد شاکر و محمد فؤاد عبد الباقي و إبراهيم عطوة عوض المدرس فی الأزهر الشریف، چاپ دوم، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ۱۳۹۵ق.
- جاسر عوده، **الدولة المدنيّ نحو تجاوز الاستبداد و تحقیق مقاصد الشريعة**، بی‌جا، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بیروت، ۲۰۱۵م.
- جوینی، عبدالملک، **الغیائی**، بی‌جا، مكتبة إمام الحرمين، بی‌جا، ۱۴۱۰ق.
- خالدی، صلاح عبدالفتاح، **تصویبات فی فهم بعض الآیات**، چاپ اول، دار القلم، دمشق، ۱۴۰۷ق.
- ریسونی، احمد، **الامة هی الاصل**، بی‌جا، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بیروت، ۲۰۱۲م.
- زرکشی، أبو عبد الله بدر الدین محمد، **المنثور فی القواعد الفقهية**، چاپ دوم، وزارة الأوقاف الكويتية، بی‌جا، ۱۴۰۵ق.
- سیوطی، عبد الرحمن بن أبی بکر، **جلال الدین، الأشباه والنظائر**، چاپ اول، دار الکتب العلمیة، بی‌جا، ۱۴۱۱ق.
- مرادی برلیان، مهدی، **دولت مدرن اسلامی، بررسی تحلیلی نظریه امتناع**، بی‌جا، طرح نو، بی‌جا، ۱۳۹۹ش.
- نهج البلاغة، خطب الإمام علی (ع)**، المكتبة الشيعية، سایت: [shiaonlinelibrary.com](http://shiaonlinelibrary.com)
- وائل حلق، **الدولة المستحيلة الاسلام و السياسة و مازق الحدائة الاخلاقی**، بی‌جا، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، بی‌جا، ۲۰۱۵م.
- وبلاگ اندیشکده خرد دکتر امیر دبیری مهر**، دیوید ایستون و نظریه عمومی سیستم‌ها.

## دامنه شرک در بستر فرقه‌گرایی از منظر قرآن کریم

محمد ابونجمی (استادیار معهد عالی)\*

### چکیده

شرک در دین خدا از بزرگترین لغزش‌هایی است که ایمان فرد را مورد هدف قرار می‌دهد. خداوند در سوره روم فرقه‌گرایی در دین را نوعی شرک‌ورزی به خود دانسته است. حقیقتی که گرچه در نگاه نخست غیرشفاف به نظر می‌رسد، اما با بررسی و تحلیل آیات قرآنی در چگونگی شکل‌گیری آن از نظر ماهوی، عینیت پیدا می‌کند. شرک در بستر تفرق باوجود ناملموس بودنش، بسی خطرناک‌تر و بلکه خانمان‌سوزتر از دیگر اشکالی است که از آن به‌عنوان شرک به خدا یاد می‌شود. در این راستا دو عامل؛ یکی تعصب کورکورانه و دوم، اختلاف ناشی از فرقه‌گرایی، زمینه را برای شرک‌ورزی به خداوند مهیا می‌کند. فرقه‌گرایان با نگاه مقدس‌مآبانه به فرقه خود، خدای دومی را برای خود تصور کرده و خواسته خدای ساختگی را مانند خالق یکتا در اعتقادات و سلوک عبادی اعمال می‌کنند و البته تخطی از آن را هم قابل قبول نمی‌دانند.

**کلیدواژه‌ها:** شرک، فرقه‌گرایی، دین، مذهب، اختلاف.

## مقدمه

وقتی از چندگانه‌پرستی و شرک‌ورزی به خدا سخن به میان می‌آید، آنچه در ذهن تداعی می‌شود، دعا و کرنش به درگاه غیرخداست. البته این تصور از شرک یک وجه از دو وجهی است که ملموس‌تر و به نزد خدا باوران شناخته‌شده‌تر است. روی دوم از شرک به خدا که بسی خانمان‌سوزتر از روی نخست بوده و کمتر از آن به‌عنوان چندگانه‌پرستی یاد می‌شود، اتفاقی است که ناخواسته خود را در بستر افتراق نشان می‌دهد.

چرایی و چگونگی تحقق شرک در آیین آسمانی که مدعیان پیروی از آن با فرقه‌فرقه شدن برای خود به ارمغان می‌آورند، مسئله‌ای است که با قرار گرفتن در نقطه کور، نگارنده سعی بر تبیین و تشریح آن دارد؛ آن هم از منظر قرآن کریم با تحلیل و بررسی آیاتی که به تفرق در دین و شرک‌ورزی پرداخته است. از این منظر پژوهش پیش رو را می‌توان تماماً قرآنی به شمار آورد.

در معرفی توحید و شرک از گذشته تا به حال با آثار و تألیفات زیادی به‌ویژه در علم عقیده و کلام برخورد می‌کنیم، کما اینکه از افتراق در میان امت اسلامی و خطرات آن بر بیکره دین نیز سخن بسیار به میان آمده است؛ ولی از ارتباط شرک با تفرق و چگونگی ایجاد شرک به خدا در بستر تفرق، حداقل نگارنده بنا بر وسع علمی خود نتوانسته است به تألیف یا نوشته‌ای منسجم در قالب کتاب یا مقاله علمی دست پیدا کند.

## تعریف شرک

شرک در لغت از ماده «ش ر ک» به معنای مخالطه میان دو یا چند شریک می‌آید. (فراهیدی، ۱۴۱۰، ۲۹۳/۵).

شرک در اصطلاح قرآنی، نقطه مقابل توحید است. در معرفی توحید و شرک و بازیابی حقیقت ماهوی آن، چندان نیازی به مراجعه به آثار و کتاب‌های تألیف‌شده در این باب نمی‌رود؛ زیرا خداوند از جهت اهمیت موضوع، آن را از زوایای مختلف با تفصیل بیان کرده است؛ به گونه‌ای که در موضعی از کتاب خدا نیست جز اینکه پروردگار به صورت مستقیم یا غیرمستقیم از این موضوع سخن به میان می‌آورد.



سوره حمد که کتاب خدا با آن گشوده می‌شود و خود به مثابه چکیده‌ای بر قرآن کریم است، با پیام ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (حمد، ۵) (تنها تو را عبادت می‌کنیم و تنها از تو یاری می‌خواهیم). از توحید و نفی شرک سخن می‌گوید. تقدیم مفعول بر فعل در آیه مذکور، دال بر حصر و توجه ویژه به جایگاه معبودی دارد که عبادت و استعانت، منحصر و مخصوص اوست. به فرموده خدا، در صحنه عبادت و استعانت برای هیچ‌کس کوچک‌ترین سهمی نمی‌توان در نظر گرفت و عبادت‌ها مخصوص اوست و تنها او معبود قابل پرستش است.

شرک در مقابل توحید و به معنای چندگانه‌پرستی در حوزه پرستش باری تعالی است. به تعبیر دیگر، شرک کرنش بردن برای دیگری در لوا و در جوار خداوند است. بنابراین، شرک یعنی خدا را به خدایی شناختن از یک وجه و فراخواندن دیگری در کنار او از وجه دیگر؛ حال آن که به فرموده سردمدار توحید، ابراهیم خلیل الله، در مقام عبادت فقط پروردگار یکتا سزاوار پرستش است و از ماسوای او باید اعلام برائت کرد: ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ، الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينُ﴾ (شعراء، ۷۷-۷۸) (همه آنها دشمن من هستند (و من دشمن آنها)، مگر پروردگار عالمیان! همان کسی که مرا آفرید و پیوسته راهنمایی‌ام می‌کند).

در علم کلام و مباحث اعتقادی معمولاً از سه نوع توحید سخن به میان می‌آید: ۱. توحید در الوهیت؛ ۲. توحید در ربوبیت؛ ۳. توحید در اسماء و صفات. قاعدتاً هر نوع خلل یا نقصی در هر یک از این سه نوع، ممکن است بنده مؤمن را به شرک آلوده کند.

توحید در الوهیت به معنای یکتا دانستن معبود در پرستش است، چیزی که در افعال بندگان نمود پیدا می‌کند: ﴿وَمَا أُمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (توبه، ۳۱) (و دستور نداشتند جز خداوند یکتایی را که معبودی جز او نیست، پرستند. او پاک و منزّه است از آنچه همتایش قرار می‌دهند).

توحید در ربوبیت، تنها دانستن خداوند در آفرینش و تدبیر امور است که به افعال پروردگار برمی‌گردد: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (اعراف، ۵۴) (آگاه باشید که آفرینش و تدبیر از آن اوست).

پُربرکت است، خداوندی که پروردگار جهانیان است).

توحید در اسماء و صفات، یعنی توصیف خداوند به آنچه که خود را در کتابش بدان معرفی کرده است؛ بدون آنکه آنچه را خداوند به خود نسبت داده تعطیل شده یا به تشبیه و تمثیل منجر شود: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذُرُوا الدِّينَ يُلْحَدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْرُونَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (اعراف، ۱۸۰) (و برای خدا نام‌های نیک است؛ خدا را به آن نام‌ها بخوانید. و کسانی را که در اسماء خدا تحریف می‌کنند رها سازید. آنها به زودی جزای اعمالشان را می‌بینند).

گرچه این نوع تقسیم و تفکیک به تصریح در کتاب خدا نیامده و ممکن است حتی کسانی چنین تفکیکی را موافق با آموزه‌های وحیانی ندانند، اما ذکر آن در اینجا به منظور دستیابی به معنای اصطلاحی و معرفی توحید و شرک، خالی از لطف نخواهد بود.

### اهمیت توحید و جایگاه شرک

آنچه از آموزه‌های آسمانی بر زبان وحی فهمیده می‌شود این است که خداوند یکتا معمولاً به دو شیوه جایگاه و اهمیت امری را به بندگانش گوشزد می‌کند. یکی با پیوسته‌گویی و تکرار و دوم با تأکید و ترکیز بر آن موضوع. هر دو شیوه در معرفی توحید و جایگاه شرک در کتاب خدا کاملاً مشهود و مشخص است. این بدان معناست که پایبندی به توحید و اجتناب از چندگانه‌پرستی از اولویات امور در آموزه‌های وحیانی بوده و بی‌تفاوتی در قبال آن خسارتی جبران‌ناپذیر را در پی دارد: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ (نساء، ۴۸) (خداوند هرگز شرک را نمی‌بخشد، و پایین‌تر از آن را برای هرکس بخواهد و شایسته بداند، می‌بخشد. و آن کسی که برای خدا شریکی قرار دهد، گناه بزرگی مرتکب شده است).

آنچه جامعه‌شناسی ادیان در بستر تاریخ بر آن شاهد بوده و آیات قرآنی نیز آن را تقریر می‌نماید این است که ادیان آسمانی در مسیر خود از ابتدا تا انتها عمدتاً با دو جریان ضد و نقیض همراه بوده‌اند: نخست، اقامه یکتاپرستی با ارسال پیامبران در بدو نهضت؛ دوم، پس از گذشت مدتی، انحراف از دین حنیف و مبتلا گشتن به چندگانه‌پرستی.

### اقامة توحيد با ارسال پیامبران

یکتاپرستی و دوری از طاغوت مهمترین هدفی است که خداوند پیامبرانش را به خاطر آن فرستاده است: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ (نحل، ۳۶) (ما در هر امتی رسولی برانگیختیم که خدای یکتا را بپرستید و از طاغوت اجتناب کنید). پیامبران یکی پس از دیگری فرستاده شدند تا خدا به یکتایی عبادت شود؛ از این رو پیامبران خدا همه پیامبران توحیدی هستند. آنان مبعوث شده‌اند تا تنها یاد و خاطر خدا در دل‌ها زنده باشد و به جز او هم‌آورد و همتایی در صحنه زندگی نباشد. این امر از خواسته خداوند در ارسال پیامبران بوده و به شهادت قرآن، هر پیامبری به‌خوبی آن رسالت را ادا کرده است.

### انحراف از توحيد و ابتلاء به شرک

باوجود تأکید و توصیه‌های فراوان از طرف پیامبران به یکتاپرستی و اجتناب از شرک، آنچه در تاریخ امت‌های پیشین مشاهده می‌شود و کتاب خدا نیز بر آن صحه می‌گذارد، گل‌آلود شدن دین حنیف به رگه‌هایی از چندگانه‌پرستی است. چیزی که باعث می‌شود با آن طراوت از توحید ربوده شود و شرک‌ورزی جای آن لانه کند. گویا هر بار پس از گذشت مدتی نه‌چندان مدید نیاز به پیامبری می‌رود تا مدعیان پیامبران پیشین را از انحراف در دینشان متنبه سازد: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلُ كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُشْرِكِينَ﴾ (روم، ۴۲) (بگو در زمین سیر کنید و بنگرید عاقبت کسانی که قبل از شما بودند چگونه بود؟ بیشتر آنها مشرک بودند). اگر هم در این مسیر هنوز نشانه‌های ایمان به خدا که یادگار انبیاست مانده بود، به خاطر التباس به شرک، دیگر محل‌امیدی در آن به هدایت و نجات از ضلالت وجود نداشت: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ (یوسف، ۱۰۶) (و بیشتر آنها که مدعی ایمان به خدا هستند، مشرکانند).

### تفرق و جایگاه آن در کتاب خدا

تفرق در لغت از «فرق» به معنای جدایی میان دو چیز می‌آید. (فراهیدی، ۱۴۱۰، ۱۴۷/۵). تفرق در اینجا

به معنای گروه‌گروه شدن در دین خدا و در پی آن جدا شدن از بدنه اصلی آن دین و مسلک است؛ اتفاقی که با سپری شدن یک دوره زمانی، ممکن است هر دینی را دامن گیرد. دو ویژگی عصیبت و اختلاف از مهمترین نشانه‌های تفرق یا فرقه‌گرایی است.

### عصیبت

عصیبت یا تعصب داغ، به معنی آراسته شدن نفس به غروری موهوم است که فرد مبتلا به آن، غیر خودی را نخواهد دید. او همواره خود و آیین خود را تافته‌ای جدا بافته از دیگران تصور می‌کند. نخوت و خودبزرگ‌بینی در این ویژگی نقش اصلی را بازی می‌کند و بر این مبنا فرد متعصب پیوسته غیر خودی‌ها را به بی‌راهگی متهم می‌کند: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (بقره، ۱۱۳) (یهودیان گفتند: مسیحیان هیچ موقعیتی (نزد خدا) ندارند و مسیحیان نیز گفتند: یهودیان هیچ موقعیتی ندارند (و بر باطلند). در حالی که هر دو دسته، کتاب آسمانی (تورات) را می‌خوانند (و باید از این گونه تعصب‌ها برکنار باشند) افراد نادان نیز سخنی همانند سخن آنها داشتند. خداوند روز قیامت درباره آنچه در آن اختلاف داشته‌اند، داوری می‌کند. دل بستن مفرط به ملیت، مذهب یا ایده و ایدئولوژی خود، به گونه‌ای که فرد، تیره یا ایده‌اش را متفاوت از دیگران به حساب آورد، خواسته یا ناخواسته به چشم بستن بر روی حقایق منجر می‌شود. در این فضا، اوهام و خیالات جای دلیل و برهان، و احساسات و عواطف جای تفکر و تعقل را پر می‌کند. صاحبان آن افکار، دل خوش به آنچه در ذهن می‌پروراند، تنها خود و آیین خود را پیروز در میدان می‌دانند: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (بقره، ۱۱۱) (آنها گفتند: هیچ‌کس جز یهود یا جز نصاری، هرگز داخل بهشت نخواهد شد. این آرزوی آنهاست! بگو: اگر راست می‌گویند، دلیل خود را (بر این موضوع) بیاورید.)

### اختلاف

اختلاف به معنای متفاوت بودن، گرچه در نوع خود ذاتاً مذموم نبوده و حتی می‌تواند محرکی سالم در

جهت کنکاش علم و فناوری باشد، اما اگر از بستر افتراق قد علم نماید، قطعاً مذموم و نامیمون خواهد گشت. خداوند در این باره می‌فرماید: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (آل عمران، ۱۰۵) (و مانند کسانی نباشید که فرقه‌فرقه گشتند و اختلاف کردند، (آن هم) پس از آنکه نشانه‌های روشن (پروردگار) به آنان رسید و آنها عذاب عظیمی دارند). در این آیه از اختلافی مذموم سخن به میان آمده که منشأ اصلی آن افتراق است؛ زیرا در بستر تفرق، اختلاف زایدی منبئتهاست. چیزی که با آن حربه، آدمیان از همدیگر فاصله می‌گیرند و از هم متمایز می‌شوند. اختلاف در این بستر برخاسته از کنکاش و بررسی ایده‌ها نبوده تا چرخه‌های نواندیشی را به حرکت درآورد، بلکه در این وادی، اختلاف از تعصبی داغ سر بر آورده است، تعصبی که خود اولین ویژگی تفرق در دین است.

### شرک در بستر تفرق

اهتمام ورزیدن به توحید و اجتناب از شرک کاری نبوده که به نزد پیروان ادیان آسمانی غریب و نامأنوس احساس شود، چه رسد به نزد امت خاتم که گوی سبقت را در این زمینه از دیگران ربوده است؛ اما آنچه همواره در این وادی ملموس نبوده و کمتر به آن توجه می‌شود، شرک‌ورزی در قالب فرقه‌گرایی است، چیزی که خداوند با توصیف شرک در کلامش، گرفتارشدگان در آن سیاه‌چاله را مشرکان واقعی صدا می‌زند. البته منظور از شرک به خدا در اینجا حکایت از شرکی است که در بستر تفرق به وجود می‌آید. یعنی شرک در لباس مرام و مذهبی خاص که بر ایمان و اعتبار مؤمنان، مرموزانه سایه انداخته و تا آنان را از مهرورزی، رقت و دوستی، همبستگی و تعاون تهی نسازد، رها نمی‌کند. به زودی این دل‌های پرکینه از همدیگر دور گشته و هر گروه به تصور واهی از ایمان، دیگری را انکار می‌کند.

در اینجا سعی بر آن می‌رود تا به منظر آیات قرآنی از شرکی یاد شود که یکتایی پروردگار در آمر و ناهی بودن را نشانه گرفته و توحید در ربوبیت را مورد هدف قرار داده است. شرکی که دقیقاً در بستر تفرق تحقق می‌یابد. البته ذکر این نکته ضروری است که معرفی چنین نوعی از شرک و تأکید بر تحذیر

از آن، بدان معنا نیست که نمونه‌های دیگر از اشکال و اطوار شرک در عالم هستی به نزد خدا بلامانع بوده یا اجتناب از آن چندان مهم و محل توجه نیست، بلکه تعظیم سنگ، چوب، درخت یا هر نوع مخلوقی به قصد قداست و تقرب ممنوع است. بله، استعانت، التماس و زاری بردن به نزد غیرخدا از مصادیق عبادت بوده و در کنار ایزد یکتا، چنین کرنشی عین شرک است. اما با همه اینها باید گفت، شرک در بستر تفرق آن روی دیگر از سکه‌ای است که با مشغولیت به این رو، کمتر به آن توجه می‌شود.

### آیه تحذیر از شرک در بستر تفرق

آنچه از زبان وحی می‌خوانیم، وقتی پروردگار در عبارتی کلیدی، چندگانه‌پرستی را معرفی و بندگانش را از ابتلای به آن برحذر می‌دارد، مشرکان در آیه را با ویژگی تفرقه‌افکنی در دین توصیف می‌کند: ﴿وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ، مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ (روم، ۳۱-۳۲) (و از مشرکان نباشید. از آن کسانی که دین خود را فرقه‌فرقه ساختند و به گروه‌ها تقسیم شدند و (عجب اینکه) هر گروهی به آنچه نزد آنهاست (دل‌بسته و) خوشحالند). خداوند پس از انداز از درآمدن به شرک‌ورزی، در بیان حقیقت ماهوی آن آورده است که تحزب در دین و جزیره‌جزیره گشتن از ویژگی و نشانه‌های شرکی است که شما را از آن برحذر داشته‌ام و در پایان این گزاره با تعلیل: «كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ»، از مهمترین نتیجه تفرق که درواقع منشأ شرک‌ورزی به خداست، یاد کرده است. به فرموده خداوند، گروه‌گروه شدن در دین نوعی شرک ورزیدن به اوست. خداوند خود را یگانه پروردگار عالم دانسته و امت اسلامی را امتی واحد معرفی می‌کند. قرار او بر آن نبود تا بندگانش با قطعه‌قطعه شدن پس از یکپارچگی، به شدت و حدت غیرقابل توصیف بر علیه همدیگر جبهه‌گیری کنند: ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ، فَتَقَطُّوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ (مؤمنون، ۵۲-۵۳) (و این امت شما امت واحدی است و من پروردگار شما هستم، پس تقوای مرا پیشه کنید. اما آنها کارهای خود را در میان خویش به پراکندگی کشاندند، و هر گروهی (متفرق) به راهی رفتند، هر حزب به آنچه نزد خود دارند خوشحالند).

اگر فرقه‌فرقه شدن در دین به همان نام و نشان خلاصه می‌شد، و از دو خصیصه عصیبت و اختلاف‌افکنی

تهی می‌بود، به نزد خدا نیز مذموم نبوده و قطعاً به خصلت انبازی‌گری متهم نمی‌شد؛ ولی آنچه در اینجا توحید را خدشه‌دار می‌کند، تعصبی است که خود مسبب اصلی اختلاف است. فردی که در قبال مذهب یا فرقه دینی‌اش تعصب می‌ورزد، تنها و تنها مکتب و مسلک پدری‌اش را بر صواب دانسته و غیر از آن هر چه باشد بر نمی‌تابد. این یعنی برای آن قماش از دین‌داران دو خداوندگار قابل تصور است، یکی خدایی که در آسمان‌هاست و در ظاهر به وحدانیت او اقرار دارد، و دیگری مذهب و مرامی که بر آن تولد یافته و بدان پایبند است و هر آنچه را در آن می‌بیند، حق مبرهن می‌داند. چنین فردی به خصیصه تعصب کورکورانه، هر چه را در مذهب خویش می‌یابد، به مثابه حکم الهی تلقی کرده و عدول از آن را بر خود گران می‌شمارد، به گرانی عدول از فرمان پروردگار؛ و بسا که به وقت محاجه با فرقه دیگر با توجیهاات فراوان به نفع مذهب و مرام نیاکان از خواسته‌های پروردگارش نیز عدول می‌کند. در نتیجه پروردگار عالم یک خدا و مذهب و مرام به‌عنوان خدایی دیگر، به منصفه می‌نشیند. حال آنکه خداوندگار فرمودند حاکم و شارح فقط اوست، نه مذهب و مرام نیاکان: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (یوسف، ۴۰) (حکم تنها از آن خداست. فرمان داده که غیر از او را نپرستید. این است آیین پابرجا ولی بیشتر مردم نمی‌دانند).

در تکمیل این معنا و تشریح آنچه در آیه کلیدی آمد (آیه‌ای که خداوند فرقه‌گرایان در دین را مشرک معرفی کرد)، نیاز به ذکر مؤیدهایی از کتاب خداست که دقیقاً بیان‌گر از بستر تحزب در دین، نخست چه عواقبی برمی‌خیزد و دوم اینکه چگونه این تحزب به شرک می‌انجامد:

اقامه دین توحیدی که خداوند پیامبرانش را به خاطر آن گسیل داشته، با تفرقه‌گرایی به شرک منتهی می‌شود. خداوند بیان کرده است: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ﴾ (شوری، ۱۳) (آیینی را برای شما تشریح کرد که به نوح توصیه کرده بود، و آنچه را بر تو وحی فرستادیم و به ابراهیم و موسی و عیسی سفارش کردیم این بود که دین را برپا دارید و در آن تفرقه ایجاد نکنید. (اما) بر مشرکان گران است آنچه شما آنان را به سویش دعوت می‌کنید). براساس این آیه مهمترین هدف از ارسال رسل،

برپایی دین توحیدی با دوری از تفرق (نفی شرک) بوده است که خداوند آن هدف را بر زبان پیامبرانش برای بندگان بازگو می‌کند؛ اما به قول پروردگار گویا چنین توصیه‌هایی از طرف پیامبران با مشرکان سر سازگاری ندارد. «كَبُرَ عَلَيَّ الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ» آری، مشرکان با دامن زدن به تحزب و قومیت مذهبی همراه با تعصب کورکورانه، در پی آن بوده تا تنها خود و مذهب و مرام خود را بر سبیل هدایت دانسته و نحله‌های بسان خود را (در همان دین که با نام و نشان دیگر شناخته می‌شوند) گمراه و بر سبیل ضلالت معرفی کنند. از این رهگذر هر حزب یا تیره‌ای، نحله خود را خدا پنداشته و در دعوت الی الله، دیگران را نخست به نحله خویش فرا می‌خواند. گویا دعوت‌گران در این میدان، پیوسته لازم می‌دانند تا از دو خدا یاد کرده و همچنان منفعت و مصلحت دو خدا را مراعات کنند؛ یکی خدای در آسمان که خدای همگان بوده و دین واحد نیز منسوب به اوست، و دوم، خدای آن قوم و آن عشیره که در واقع مذهب و مرامشان است. این همان نقطه کوری است که بسیاری از مؤمنان از آن غفلت نموده و به راحتی بدان مبتلا خواهند گشت. اما علیرغم این اتفاق، آن چیزی است که در کتاب خدا، پیامبران در دعوتشان بر آن تمرکز نموده تا در راه دعوت (با تکیه بر بصیرت و آگاهی)، فقط و فقط معبود آسمانی را مدنظر داشته باشند و سوای او را با هر نام و نشانی که باشد، نفی نمایند تا آخر الامر دعوت الی الله به دعوت الی غیرالله منتهی نشود: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (یوسف، ۱۰۸) (بگو: این راه من است، من و پیروانم با بصیرت کامل، همه مردم را به سوی خدا دعوت می‌کنیم. منزّه است خدا و من از مشرکان نیستم).

با تفرق در دین، خدایان زمینی در تبیین حق مداخله کرده و در پی آن تشخیص سره از ناسره ناممکن می‌شود. خداوند در کتابش، کلام خود را میزان حق و باطل معرفی می‌کند تا بدان وسیله، گزاره‌های دینی-اخلاقی وزن شده و سره از ناسره مشخص شود، چنانکه می‌فرماید: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (بقره، ۲۵۶) (در قبول دین، اکراهی نیست، (زیرا) راه درست از راه انحرافی روشن شده است.) به نزد پروردگار راه رستگاری از ضلالت جداست و قاعدتاً وقتی به دستورات خدا رجوع می‌شود، باید تشخیص سره از ناسره مشخص شود. اما مشرکان فرقه‌پرست چون بافته‌های پیشینیان در



مذهب را دین محض خدا می‌پندارند، حق را فقط همان‌جا می‌بینند و یارای ایستادگی و مخالفت در مقابل آن را نیز ندارند. بنابراین خیلی راحت غیر خودی‌ها را تخطئه و تکفیر کرده و در نهایت خود را ناجی در میدان هدایت معرفی می‌کنند: ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى كَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (بقره، ۱۳۵) (گفتند یهودی یا مسیحی شوید تا هدایت یابید. بگو بلکه از آیین خالص ابراهیم پیروی کنید و او هرگز از مشرکان نبود). این چنین هر فرقه‌ای با تمسک به بافته‌های خویش، خود را اهل نجات می‌داند. یهودیان از یک سو و نصرانی‌ها از سوی دیگر و آنچه عجیب اینک هر یک از این فرقه‌های انحرافی، خود را بر مرام ابراهیم بت‌شکن معرفی می‌کند. ولی خداوند درباره پیامبرش ابراهیم می‌گوید که او هرگز مانند شما مرام مشرکان فرقه‌پرست را نپیموده است: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (آل عمران، ۶۷) (ابراهیم نه یهودی بود و نه نصرانی، بلکه موحدی خالص و مسلمان بود و هرگز از مشرکان نبود). بار دیگر این معنا، البته این بار با دامنه‌ای وسیع‌تر چنین می‌آید: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ﴾ (بقره، ۱۱۳) (یهودیان گفتند: مسیحیان هیچ موقعیتی (نزد خدا) ندارند و مسیحیان نیز گفتند: یهودیان هیچ موقعیتی ندارند (و بر باطلند)، در حالی که هر دو دسته، کتاب آسمانی را می‌خوانند. افراد نادان (از حقایق) نیز سخنی همانند سخن آنها دارند). ابتدا خداوند از موضع سخت‌گیرانه یهود و نصاری و چگونگی جمود فکری و حق‌پنداریشان سخن می‌گوید، سپس اقوامی دیگر، اما بی‌نام و نشان را بازگو می‌کند که از حقایق دور مانده و مانند یهود و نصاری مستبدانه هدایت را از آن خود می‌دانند. پروردگار با بیان این نکته، کسانی را نشانه گرفته که به وقت نزول وحی از آنها نام و نشانی نیست، اما در آینده‌ای نه‌چندان دور در بستر تفرق با نام و نشانه‌ای جدید، سنت پیشینیان (از یهود و نصاری) را وجب به وجب خواهند پیمود. جالب اینک خداوند ادعای آنان در هدایت را دقیقاً به‌مانند ادعای پیشینیان دانسته است؛ یعنی هر فرقه از آنان دیگری را بر باطل دانسته و خود را ناجی در میدان می‌داند. آیا به‌راستی ممکن است این متعصبان در مذاهب و فرق از امت مصطفی (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) که هر یک دیگری را به جهل و گمراهی متهم می‌کند، از مصادیق

همان کسانی باشد که خداوند از آنان یاد می‌کند؟ ﴿كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ﴾ (بقره، ۱۱۳).

«می‌ترسم از آن که بانگ آید روزی ای بی‌خبران راه نه آن است و نه این»

هرچه که باشد، در میان فرقه‌های متوهم در ره‌یابی فقط آیین نیاکان اعتبار دارد و حق مسلم، فقط آیین پدرانشان است. در عالم فرقه‌پرستان، تفکر انتقادی با پرسش‌های بنیادین که ذهن را به اندیشیدن و زیر سؤال بردن راه و رسم نیاکان وا می‌دارد در نطفه خفه می‌شود و بالطبع اعتقادات مردم نیز از راه یوپولیستی هدایت می‌شود؛ از این رهگذر در چنین فضایی امیدی به تشخیص سره از ناسره نیست.

در مسلک این جماعت از دین‌داران، مسیر تحقیق به انحراف می‌افتد و نتیجتاً پژوهشگر خود را ملزم به رعایت استانداردهای علمی-پژوهشی نمی‌داند. البته در میان آنان از تحقیق و تفحص سخن به میان می‌آید، اما در پژوهش‌کده‌ها پژوهش در راستای کشف معلومات و تشخیص صواب از ناصواب فقط نقش نمایشی پیدا می‌کند. در تحقیقات علمی این قماش از محققان، نتیجه پژوهش باید دقیقاً به همان چیزی ختم شود که مذهب و مکتب آنان می‌خواهد نه چیز دیگر؛ در غیر این صورت پژوهشگر امنیت خود را از دست می‌دهد. سرانجام دگراندیشان با تهدیدهای نگران‌کننده به‌زودی هم‌رنگ جماعت گشته یا ناکام، رسوای روزگار می‌شوند. متفکران نواندیش هم در پستیوی خزیده و سر در لاک خود، توفیقی در ابراز افکار و اعتقادات خویش نمی‌یابند. با تفرق، شوکت دین‌داران از دست می‌رود و کاربست‌های ایمانی به حداقل می‌رسد.

چنانچه در دینی به یمن حزب‌گرایی، شرک رخنه کند و به‌دنبال آن هر مذهبی ساز جداگانه از خود (آن هم به نام دین حق) بنوازد، دیری نمی‌گذرد که اختلاف در میان دین‌داران اوج می‌گیرد، قوای ایمانی به خاموشی گراییده و در پی آن شوکت و اقتدار از آنان سلب می‌شود: ﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ (انفال، ۴۶) (و نزاع (و کشمکش) نکنید تا سست نشوید و قدرت (و شوکت) شما از میان نرود). به‌زودی رسالت‌بندگی و مسئولیت‌جانشینی خدا از مدعیان دینی سلب گشته، در نتیجه آنان را توان رفع مخاصمات نخواهد بود. این قوم گرچه به ظاهر تحت یک لواء و بر یک دین واحد معتقدند، اما دل‌هایی پراکنده و جماعتی از هم گسسته دارند: ﴿بِأْسِهِمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا

يَعْقُلُونَ﴾ (حشر، ۱۴) (پیکارشان در میان خودشان شدید است، آنها را متحد می‌پنداری، درحالی‌که دل‌هایشان پراکنده است. این به خاطر آن است که آنها قومی هستند که تعقل نمی‌کنند). فرقه‌پرستان را دیگر امید به از میان برداشتن خصومت‌های فیما بین نیست تا چه رسد به اینکه بیگانگان بیرون از مجموعه خود را سر و سامان بخشند و بر آنان حکمرانی کنند. در جمع آنان هر نحله نسبت به نحله دیگر احساس غربت می‌کند، از تعدی و خیانت به هم بیم‌ناکند، آرامش در میان‌شان جای خود را به رعب و وحشت سپرده و خداناباوران بی‌دین را به نزد خود محرم‌تر از هم‌دینان خویش می‌شمارند. قومی که با این ایدئولوژی دنیایشان را از دست داده‌اند، با متهم شدن به چندگانه‌پرستی امیدی به آبادی آخرتشان نیز نمی‌رود: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ هُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ (انعام، ۸۲) (آنها که ایمان آوردند و ایمان خود را با شرک و ستم نیالودند، آنها صاحبان امنیت هستند و آنها هدایت یافتگانند).

فرقه‌پرستان، ظنیات در شریعت را به مثابه قطعیات اعتبار بخشیده و شاکله دین را بر آن بنا می‌نهند. دیری نمی‌گذرد که احزاب ایجاد شده در دین، هرکدام با نام و نشانی مشخص از بدنه امت جدا گشته و در لوای دین واحد، نه تنها در فروع شرعی، بلکه در اصول و اعتقادات نیز از همدیگر متمایز می‌گردند. متعصبان هر فرقه، خواسته یا ناخواسته به منظور متمایز ساختن خود از دیگران به هر نوع برداشتی از کتاب خدا متوسل می‌شوند و در نهایت بنای اعتقادی خود را بر آن برداشت‌های موهوم خواهند گذاشت. از مهمترین ویژگی فرقه‌پرستان این است که دست به دامان آثار و روایت‌هایی می‌شوند که معمولاً در صحت و سقم آن اختلاف بوده یا به فرض صحت، تنها می‌تواند دال بر افاده ظن باشد. حال آنکه پروردگار هستی در کتاب خود، ظنیات را در اعتباربخشی اصول و اعتقادات مردود می‌شمارد. قرآن کریم در اعتباربخشی اصول دینی پیوسته از قطعیتی که محصول علم و یقین است یاد می‌کند، آن‌گاه نقطه مقابل آن را گمانه‌زنی‌هایی می‌داند که هرگز روا نبوده اعتقادات شخص بر آن بنا گردد: ﴿وَإِنْ تُطِغْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ بُضْلُوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ (انعام، ۱۱۶) (اگر از بیشتر کسانی که در روی زمین هستند اطاعت کنی، تو را از راه خدا گمراه می‌کنند، (زیرا) آنها تنها از گمان

پیروی کرده و تخمین و حدس (واهی) می‌زنند. ﴿قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ (انعام، ۱۴۸) (بگو: آیا دلیل روشنی (بر این موضوع) دارید؟ پس آن را به ما نشان دهید؟ شما فقط از پندارهای بی‌اساس پیروی می‌کنید و تخمین‌های نابه‌جا می‌زنید). ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (نجم، ۲۸) (آنها هرگز به این سخن دانشی ندارند، تنها از گمان بی‌پایه پیروی می‌کنند با اینکه ظن و گمان هرگز انسان را از حق بی‌نیاز نمی‌کند). از همین منظر، خداوند در مواضع متعدد از کتابش تبعیت کورکورانه از پیشینیان را سخت نکوهش کرده و آنان را به اتباع «ما انزل الله» دستور می‌دهد: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلَوْكَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (بقره، ۱۷۰) (و هنگامی که به آنها گفته شود از آنچه خدا نازل کرده است، پیروی کنید می‌گویند نه، ما از آنچه پدران خود را بر آن یافتیم، پیروی می‌کنیم. آیا اگر پدران آنها، تعقل نداشتند و هدایت نیافتند؟) بدون هیچ تردیدی اتباع «ما انزل الله» با اتباع نیاکان متفاوت است؛ اتباع «ما انزل الله» در کتاب خدا، یعنی بندهٔ مسلمان از سنت‌های پیشینیان دل برکند و با ایمانی دوباره، یک‌سره دل را به خدای خود تسلیم نماید. البته این بدان معنا نیست که مسلک نیاکان لزوماً بی‌پایه و اساس بوده و همیشه باید در مقابل آنها ایستاد و همهٔ عادات و رسوماتشان را انکار کرد؛ بلکه آنچه مهم است اینکه نباید چشم دل را بسته و خود را به ره‌یابی پیشینیان دل‌خوش کرد، زیرا امت‌هایی بوده‌اند که به نقل قرآن بدین شیوه به بی‌راهه افتاده‌اند: ﴿إِنَّهُمْ أَلَفُوا آبَاءَهُمْ ضَالِّينَ. فَهُمْ عَلَى آثَارِهِمْ يُهْرَعُونَ﴾ (صافات، ۶۹-۷۰) (چرا که آنها پدران خود را گمراه یافتند، با این حال به سرعت به دنبال آنان گمشده می‌شوند).

خداوند در کتاب خود پدر و مادر را مرتبتی ویژه بخشیده و حفظ حرمت آنان را در زندگی از اولویت امور می‌شمارد؛ اما باوجوداین، پیروی از مذهب و مراسمشان، آن مرامی را که بر پایهٔ علم و یقین بنا نگشته، جایز ندانسته است و در چنین موضعی فرمان‌برداری از آنان را ممنوع می‌شمارد. مهم اینکه در این موضع خداوند اطاعت کورکورانه از پدران را شرک‌ورزی به خود می‌داند؛ زیرا تقدیس قائل شدن از مرامی که بر پایهٔ ظنیات بنا گشته، نمی‌تواند به نزد خدا مقبول واقع شود؛ چون اطاعت از آن مسلک

و مرام، اطاعت از طاغوتی است که در کنار پروردگار قد علم کرده و مرموزانه با او همتایی می‌کند: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (عنکبوت، ۸) (ما به انسان توصیه کردیم که به پدر و مادرش نیکی کند، (اما) اگر آن دو تلاش کنند که برای من همتایی قائل شوی که به آن علم نداری از آنها پیروی مکن. بازگشت شما به سوی من است و شما را از آنچه انجام می‌دادید با خبر خواهم کرد.) پیروی از اعتقادات و رسوم نیاکان تا مادامی که با قطعیات کتاب و قطعیات سنت شریف (متواتر) همخوانی دارد بلامانع است؛ چراکه در آن مورد نه شک و شبهه‌ای وجود دارد و نه مایهٔ اختلاف در میان امت اسلامی خواهد بود، اما چون به وادی گمانه‌زنی‌ها در می‌آید، دیگر به نزد خدا مقبول نمی‌افتد. بلکه اتفاقاً آن وادی بهترین خاستگاه در افترا بستن بر خداوند خواهد بود. در این بستر چه آسان، مخمورگشتگان فرقه‌گرا اقتباسات موهومه از کتاب و سنت را لباس قطعیات پوشیده و آن را به مثابهٔ حق مسلم به شارح نسبت می‌دهند، یعنی دروغ بر زبان شارح و به نام دین خدا: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ (انعام، ۲۱ و ۹۳؛ هود، ۱۸؛ عنکبوت، ۶۸) (و چه کسی ستم‌کارتر از آن است که بر خداوند دروغ می‌بندد؟) تأکید بر عدم افترا به خداوند آن هم با اسلوب و عبارات متعدد در کتاب خدا، خود نشان از آن دارد که با غفلت از این موضوع، چه راحت افترای بر خدا در قالب ظنیات میسر گشته و در پی آن شاکلهٔ دین بر آن مرام تحریف‌شده بنا می‌گردد.

ناگفته نماند، آنچه در اینجا ذکر می‌شود، بدان معنا نیست که برداشت‌های حاصله از تأمل در کتاب خدا یا استفاده از احادیث نقل‌شده در دین، بی‌فایده و مردود است؛ خیر بلکه برعکس غور در کتاب خدا و اندیشدن در آیات قرآنی به منظور کشف نکته‌های نوین از مهمترین اموری است که خداوند پیوسته به آن توصیه می‌کند. ولی باید به هوش بود که آن برداشت‌ها را نباید حق مسلم دانست که فقط این همانی است و جز این چیز دیگری روا نیست. به مانند این رویه، همان‌طور که اشاره شد استفاده از روایات و آثار آحاد است، که در نهایت (به فرض صحت) افادهٔ ظن غالب دارد نه بیشتر. چه که در استدلال بر فروع شرعی جایگاهی بس والا دارد؛ اما زنهار از آنکه آن را علم مطلق دانست و به آن یقین حاصل نمود که به جز آن هرچه باشد و هرکس ادعایی داشته باشد، بی‌اعتبار و قائل به آن در ضلالت است؛

بلکه این تنگ‌نظری‌ها و این اعتماد پوشالی دقیقاً سنجیه مشرکانی است که قرآن از آنان در آیات متعدد یاد می‌کند: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ (یونس، ۶۶) (و آنها (مشرکان) که غیر خدا را همتای او می‌خوانند، (از منطق و دلیلی محرز که افاده علم داشته باشد) پیروی نمی‌کنند. آنها فقط از ظن و گمانه‌زنی پیروی می‌کنند و آنها فقط حدس می‌زنند.) ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَمْ يَنْزِلْ بِهِ سُلْطَانًا وَمَا لَيْسَ لَهُمْ بِهِ عِلْمٌ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ نَصِيرٍ﴾ (حج، ۷۱) (و آنها (مشرکان) غیر از خداوند چیزهایی را می‌پرستند که او هیچ‌گونه دلیلی بر آن نازل نکرده است و چیزهایی را که علم و آگاهی به آن ندارند. و برای ستمگران، یاور و راهنمایی نیست.)

### فرق نام و نشان‌دار

بعد از نام و نشان‌دار شدن فرقه‌ها در دین و تثبیت جایگاه هر یک به‌عنوان یک مذهب یا مکتب، منتسبان هر فرقه در متمایز شدن با دیگران بر همدیگر سبقت گرفته و جالب اینکه این منش را عین تمسک به دین خدا می‌شمارند. در عالم مخمورگشتگان، گمانه‌زنی‌ها در مذهب ولو عقل و نقل صریح آن را برنتابد و زشتی و کراهتش نمایان باشد، به نام و دستور خدا معرفی گشته و پیروان آن مذهب خود را ملزم به اطاعت از آن می‌دانند: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اتَّقُوا اللَّهَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (اعراف، ۲۸) (و هنگامی که کار زشتی انجام می‌دهند، می‌گویند: پدران خود را بر این عمل یافتیم و خداوند ما را به آن دستور داده است. بگو: خداوند (هرگز) به کار زشت فرمان نمی‌دهد. آیا چیزی به خدا نسبت می‌دهید که نمی‌دانید؟) متمسکان به مذهب نام و نشان‌دار، ناچار در جانب‌داری از مذهب و مرام خود به هر حربه‌ای متوسل خواهند شد، مبدا رویه‌ای از آن مذهب به نفع فرقه دیگر تنزل نماید. در این میان کسی نیست این جمع متفرق را که درحقیقت زیر لوای یک دین و یک پیامبر هستند مورد خطاب قرار دهد: «آخر هدف از ارسال رسل و انزال کتاب‌های آسمانی چه بوده است؟» جز دور گشتن از تفرق و اجتناب از عداوت و اختلاف. (شوری، ۱۳). دین ارمانی است تا دین‌داران را نوید بهروزی دنیا و آخرت دهد، نه اینکه نتیجه‌ای جز اختلاف و افتراق نداشته باشد. به قول حکیم:

آن جنت جان‌فزا سقر شد

چون معنی دین نگشت معلوم

صد آمد و آن یکی هدر شد

دین بود یکی نه صد مذاهب

خداوند کتابش را «فرقان» که به معنای جداکنندهٔ حق از باطل است، معرفی کرده است. (فرقان، ۱). و آنچه در اصول و اعتقادات لازم بوده تا ایمانیات بر آن استوار گردد به صراحت بیان فرموده است. حال چه نیازی به قبولاندن آیات قرآنی در راستای برداشت‌های شخصی است؟ آن هم برداشت‌هایی که در لوای تعصب، ناخواسته با ممیزات مذهب و مرام خویش همسو می‌گردد. اصلاً چرا برداشت‌هایی که بر مبنای سلیق شخصی و نوع نگرش‌ها متفاوت است، باید بر دین خدا تحمیل و از آن به‌عنوان دین الهی با نام و نشان فرقه‌ای یاد شود؟ از همین روست که تا وقتی این فرقه‌ها در دین نقش‌هایی بازی می‌کنند، دین و خدا نیز متعدد می‌گردد.

این چند مورد از مؤیدهای قرآنی است که از شرک در بستر تفرق سخن می‌گوید. همان شرکی که با غفلت از آن ناگاه بندگان خدا را دامن می‌گیرد و در لباسی آراسته، خود را حق مبرهن جلوه می‌دهد. پس غریب نمی‌آید از آنکه پروردگار در کتاب خود پیوسته بندگان را از آن برحذر داشته و در نهایت فرو افتادن در آن را گناهی نابخشودنی اعلام نماید که بارها فرمودند که اگر بخشش همهٔ گناهان از خدای مهربان محل امید باشد، قطعاً شرک‌ورزی به خدا از آن جمله نخواهد بود. (نساء، ۴۸ و ۱۱۶).

با نگاه سرسری در وادی شرک‌ورزی، شرک در قالب تفرق نه ملموس است و نه چندان آسیب‌زا، اما به‌خاطر دستاوردهای فرسایشی آن در بستر زمان، سوءتأثیرش بر اجتماع انسانی بسی بیشتر از بقیه اشکال خواهد بود. چیزی که در تأیید آن می‌توان به داستان موسی و هارون در سوره طه اشاره نمود. آن هنگام که موسی (علیه‌السلام) به کوه طور می‌رود، و فتنهٔ سامری قومش را در برمی‌گیرد. هارون پیامبر به نیابت از او، به‌خاطر هراس از افتراق (شرک بزرگتر) به گوساله‌پرستی (شرک کوچکتر) تن می‌سپارد. چون موسی غضبناک از کوه طور برگشت و برادرش را به جرم گوساله‌پرستی در امت سرزنش کرد، تنها استدلال هارون استناد به دفع افسد (تفرق) به فاسد (گوساله‌پرستی) بود: ﴿إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي﴾ (طه، ۹۴) (من ترسیدم بگوئی تو میان بنی اسرائیل تفرقه

انداختی و سفارش مرا به کار نبستی.) موسی نیز با این استدلال قانع و جوابی در مقابل گفتهٔ برادرش هارون نیافت. او به خوبی می‌دانست که گوساله‌پرستی گناهی بزرگ است، اما تفرق و تحزب در میان دین‌داران گناهی بزرگتر از آن خواهد بود.

در آخر یادآوری این نکته ضروریست که فرجام آنچه گذشت، نفی ذاتی مذاهب، احزاب و گروه‌های موجود در دین نبوده و نیست، چراکه اختلافات در فروع دینی که خود منشعب از اجتهادات فقهی است، قطعاً در حل قضایای روزمره متمر ثمر خواهد بود و امری بدیهی است که اجتماع بشری ناگزیر از آن است. اتفاقی که لاجرم پدیدهٔ مذاهب و مدارس فقهی را به دنبال خواهد داشت، اتفاقی که در نوع خود می‌تواند به‌جا و در بررسی و صحت و سقم آراء مفید و مطمح‌نظر باشد. البته این امر تا مادامی جایز است که تنوع در مذاهب از دو خصیصهٔ تفرق (اختلاف و عصبیت) تهی باشد و به بهای مذهب و مرام، دین واحد ضایع نگشته و در پی آن، مذهب به جای دین خدا ایفای نقش ننماید.

### نتیجه‌گیری

توحید و شرک از مهمترین مباحثی است که کتاب خدا با تأکید هرچه بیشتر، اهمیت و جایگاه آن را به مخاطبانش گوشزد می‌کند.

فرقه‌فرقه شدن در دین، صورتی غیرملموس از شرک‌ورزی به خداست که با وجود تأکید نصوص و حیانی بر آن صورت، در آثار و مباحث کلامی کمتر از آن یاد می‌شود.

دو خصیصهٔ عصبیت و اختلاف از مهمترین نشانه‌های تفرق یا فرقه‌گرایی است.

به فرمودهٔ خداوند اقامهٔ توحید که از اساسی‌ترین اهداف در ارسال رسل بوده، با تفرقه‌گرایی در دین به شرک می‌انجامد.

در بستر تفرق، هر فرقه یا مذهب با نام و نشان خاص، برای پیروانش خدایی می‌کند؛ از این‌رو معیار حق و باطل تنها پروردگار نخواهد بود و به دنبال آن تشخیص سره از ناسره نیز ناممکن می‌گردد.

با نحلله‌نحل شدن در دین خدا، جدایی و تشمت در امت واحده کار خود را بالا گرفته، هر فرقه از روی



تعصب، در نصرتِ مکتب و مرامش به هر نوع برداشتی از نصوص کتاب و سنت متوسل می‌شود و در نهایت ظنیات و امانیّ جای قطعیات را پر کرده و به نام دین خدا ایفای نقش می‌نماید.

### منابع

#### قرآن کریم

فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، انتشارات هجرت، قم، ۱۴۱۰ق.



## دراسة تاريخية نقدية حول القول بإفادة خبر الواحد العلم مطلقا

### وبيان موقف ابن حزم منه

خالد ملاح كنگانى (طالب بقسم الشريعة بالمعهد العالي)\*

#### ملخص

إن الاهتمام بخبر الآحاد وهو: ما لا ينتهي من الأخبار إلى حد التواتر، يمتاز بأهمية خاصة، لأن معظم الشريعة مبنية على السنة و بعد القرن الأول وظهور المعتزلة وردّهم الأخبار الآحاد، تفرّقت الأقوال في إفادة خبر الآحاد، فكان من هذه الأقوال: أن خبر الآحاد يفيد العلم من غير قرائن، كأمثال: ابن حزم وابن القيم، ونسب أيضا إلى بعض الأئمة كأمثال: الإمام مالك والشافعي وأحمد والحارث، فكان فيه نظر. لقد عالج هذا البحث الأقوال المنسوبة إلى الأئمة في إفادة الخبر الواحد العلم من القرن الثاني إلى أواسط القرن الخامس وحزرها ثم درج على موقف ابن حزم حيث انه بعد اول من نصح طريقة جديدة في بيان هذا الموقف في أواسط هذا القرن، في حين انها لم تكن معهودة عند سلفه، فبيّن موقفه وحلل طريقته وناقش أدلته مستخدما المنهج التحليلي الاستقرائي، لبيّن ضعف الأقوال المنسوبة إلى الأئمة و ضعف مذهب ابن حزم في المسألة، نظراً لما توصل إليه هذا البحث؛ أن الأقوال المنسوبة إلى الأئمة في إفادة الخبر الواحد العلم سقيمة و القول بأن الخبر الواحد يفيد العلم محل نقاش.

الكلمات المفتاحية: خبر الآحاد، إفادة خبر الآحاد العلم، موقف ابن حزم.

## المقدمة

في القرن الثاني لما برز المعتزلة وجد منهم من رد أخبار الآحاد فمن هنا كانت بداية التقسيمات والأطروحات، وكانت من هذه الأطروحات: هل أخبار الآحاد مفيدة للعلم أم لا؟ فكان السجال دائرا بين مؤيد ومعارض ثم تتابعت الأحداث والأقوال من القرن الثاني إلى القرن الخامس، فنسبت أقوال الي بعض الائمة في هذه الفترة، كأمثال الإمام مالك والإمام الشافعي والإمام احمد بن حنبل وغيرهم، فكانت هذه الأقوال ذو طريقة متشابهة، فمنهم من يحكم في المسألة بقول مجرد من غير دليل - إما لوضوح الأدلة وانتشارها او لأختصار المسألة - ومنهم من يكتفي بدليل واحد، إلى أن خرج ابن حزم بموقفه وطريقته الجديدة حيث أحدث ثورة في هذا الباب، فأصبح المصنفون إذا تكلموا في مفاد خبر الآحاد وجدّت ابن حزم اول المذكورين في الخلافات. ومن المعروف أن ابن حزم، أحيا فقه داود الإصبهاني وسلك به مسلكا اتّسمَ بسمته فوسّع رحابه وأيد فروعه بالأدلة. ومن الملاحظ أن مذهب الظاهري حتمّ على ابن حزم أن يلتزم بالنص، ولا يحمله أكثر مما يحتمل. فلذا كثرت مخالفاته وبرزت آرائه. ومن ذلك الآراء؛ موقفه من خبر الآحاد. فإن ابن حزم يرى أن خبر الآحاد الذي نقله الواحد عن الواحد إذا اتصل برواية العدول إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وجب العمل به ووجب العلم بصحته ولسائل حق السؤال؛ لماذا ابن حزم، وقد وجد قبله ممن ذهب إلى هذا القول؟ اخترنا قول ابن حزم؛ لأنه لم يكتف بمجرد رأى، بل صارع، وجادل، على دعم موقفه بالأدلة والبراهين فإن الناظر في موقفه وطريقته يجد مثلا؛ كثرة الأدلة والشواهد اللغوية فلا ترى كثرة الشواهد والأدلة في سلفه، او المناقشات العلمية مع مخالفيه فإن من سبقه يمثل هذا الموقف لاترى عنده هذه المنهجية. فمن هذا المنطلق كان معرفة موقفه ذو أهمية خاصة، وتبرز هذه الأهمية، في الإطلاع على أدلته ومعرفة منهجه في الاستدلال.

فإن هذا البحث يرفع الإبهام عن هذه الأسئلة: هل وجد قبل ابن حزم من ذهب بمثل موقفه وما صحة هذه الأقوال؟ ما الأدلة التي احتج بها ابن حزم في موقفه؟ فإن الباحث قد أمعن النظر، فلم يجد إلا رسالة قد تطرقت إلى هذا الموضوع، لكن بشكل عام وهي (المنهج الحديثي عند ابن حزم الأندلسي) من تأليف طه بن علي بوسريخ. ومما يميز هذا البحث والبحث السابق، أن هذا البحث؛ تطرق إلى دراسة تاريخية حول القائلين بأن الخبر الواحد يفيد العلم، وتميز بسرد أقوال ابن حزم وأدلته بإسلوب عصري وسلس وناقشه مستخدما المنهج التحليلي الإستقرائي لبيّن: ضعف الأقول المنسوبة إلى الأئمة وضعف مذهب ابن حزم في المسألة.

## التعريف بالمصطلحات الواردة في البحث وتقسيم الأخبار من حيث تعدد طرقه

أما الحديث لغة فقد قال ابن فارس: «الحاء والذال والناء أصل واحد، وهو كون الشئ لم يكن، يقال حدث

أمر بعد أن لم يكن. والرجل الحدث؛ الطّرى السنن. والحديث من هذا؛ لأنه كلام يحدث منه الشى بعد الشى» (الرازى، ١٣٩٩، ٣٦/٢) و«الحديث؛ ما يحدث به المحدث تحديثاً، وقد حدثه الحديث، وحدث به» (ابوالفيض، د.ت، ٢١٠/٥) وأما تعريف الحديث في اصطلاح المحدثين؛ فهو ما أثر عن النبي (صلى الله عليه وسلم) من قول وفعل أو تقرير أو صفة خلقية أو خلقية أو سيرة، سواءً كان قبل البعثة أو بعدها (انظر: القاسمي، د.ت، ٢٥-٣٨؛ السمعي، ١٤١٦، ٢) وتعريفه عند الأصوليين؛ هو ما نقل عن النبي (صلى الله عليه وسلم) من قول أو فعل أو تقرير.

وتعريف الخبر لغة هو: «البناء الذى يأتىك عمن تستخبر، والجمع أخبار، وجمع الجمع أخاير» (انظر: الفيروزآبادى، ١٤٢٦، ٣٨٢/١)، ومن المعنى الثاني، ذهب بعض العلماء إلى أن الخبر مشتق من الخبر، وهي الأرض الرخوة، لأن الخبر يثير الفائدة، كما أن الأرض الخبر تثير الغبار إذا قرعها الحافر ونحوه. (انظر: الزركشى، ١٤١٤، ٧٢/٦؛ الشوكاني، ١٤١٩، ١١٩/١، ١٢٠).

تعريف الخبر في اصطلاح الأصوليين: «ما يدخله الصدق والكذب». (البرهان فى اصول الفقه، ١٤١٨، ١٤١/١؛ الإسنوى، ١٤١٩، ٧٤/٢).

تعريف الخبر فى اصطلاح المحدثين؛ في تعريف الخبر قدم الحافظ ابن حجر فى النخبة وشرحها (انظر: ابن حجر، ١٤٢١، ٤١) أن الخبر؛ بمعنى الحديث، وذكر فى الفتح أنّ الحديث فى عرف الشرع، هو ما يضاف إلى النبي (صلى الله عليه وسلم). (السيوطى، د.ت، ٢٩/١).

وأما تعريف حديث الآحاد فى الاصطلاح؛ لقد كثرت تعاريف حديث الآحاد فى الاصطلاح، وأبرز حد لحديث الآحاد، تعريف الإمام الغزالي، وهو «ما لا ينتهي من الأخبار إلى حد التواتر المفيد للعلم» (الغزالي، ١٤١٧، ١١٦) وتعريف الآمدي، وهو: «ما كان من الأخبار غير مُنتهٍ إلى حد التواتر» (الآمدي، د.ت، ٣١/٢). وينقسم الخبر من حيث تعدد طرقه عند جمهور الأصوليين إلى قسمين: متواتر وآحاد، وزاد بعض الأحناف ومن حذا حذوهم قسماً ثالثاً وأطلقوا عليه اسم المشهور أو المستفيض، فأصبحت القسمة ثلاثية عندهم حيث جعلوا المشهور قسيماً للمتواتر والآحاد.

### دراسة تاريخية حول مفاد خبر الآحاد العلم مطلقاً

افترق الأصوليون فى أخبار الآحاد من حيث إفادتها إلى فريقين رئيسيين (انظر: الأمدي، د.ت، ٣٢/٢) أحدها: فريق يرى أنها تفيد العلم، ثم قسم بعض الأصوليين هذا الفريق الى قسمين: القسم الأول يرى أنها تفيد العلم بمجرد القسم الثاني يرى أنها تفيد العلم بمعونة القرائن، وهذا البحث سيتطرق إلى الأقوال المحكية قبل ابن

حزم، في أن خبر الأحاد يفيد العلم بمجردة، وسوف يقوم على التسلسل الزمني إلى أن يصل إلى ابن حزم، وأيضاً سيتطرق إلى تحرير الأقوال لأن البعض ينقل عنهم قولين في المسألة، وهذا سيساعد على رفع الإجماع الحاصل من الأقوال المتناقضة لدى الإمام الواحد.

الناظر في هذا الموضوع يجد أن بعض من الأصوليين ينسبون هذا القول إلى اصحاب ابي حنيفة والإمام مالك برواية؛ خواز منداد<sup>١</sup> من المالكية وينسب الى الإمام الشافعي، والإمام احمد، وإلى غير هؤلاء الأئمة، ولكي يتضح المقال وينجلي الغطاء، نشرع في هذه الأقوال المحكية عرضاً و نقداً و تحليلاً.

### الإمام مالك:

لقد نسب إلى الإمام مالك في إفادة خبر الواحد قولان: الأول: أنه يفيد العلم، وهكذا نسب إليه خواز منداد وتابعه على ذلك ابن القيم حيث قال «فمتمن نص على أن خبر الواحد يفيد العلم؛ مالك، ثم قال: قال ابن خويز منداد في كتابه (أصول الفقه) وقد ذكر خبر الواحد الذي لم يروه إلا الواحد والإثنان، ويقع بهذا الضرب العلم الضروري، نص على ذلك مالك» (ابن القيم، ١٤٢٢، ١/٥٥٣)، وأيضاً نقل الزركشي عن المازري، حيث قال المازري في خويز منداد أنه يقول: «ذهب ابن خويز منداد إلى أنه يفيد العلم، ونسبه إلى الإمام مالك وأنه نص عليه» (الزركشي، ١٤١٤، ٦/١٣٥)، وهذا القول اشتهر عن خواز منداد، لكن، هذا القول هل هو قول الإمام مالك؟ وهل معتمد مذهب المالكية جرى على هذا القول؟

المقرر عند المالكية؛ أن خبر الأحاد يفيد الظن لا العلم المطلق، وهذا قول جمهور المالكية، وكما نقل ذلك ابن العربي حيث قال: «ومذهب مالك في أخبار الأحاد أنها توجب العمل دون العلم عند العلماء» (ابن العربي، ١٤٢٨، ٣/٣٠٥) ونقل أيضاً كل من؛ ابو تمام البصري (انظر: الباجي، ١٤٠٧، ص ٣٠)، ابن القصار المالكي (انظر: ابوالحسن، ١٤٢٠، ٣١٢) وغيرهم.

لكن، السؤال هنا؛ كيف تعامل المالكية مع قول خواز منداد؟ الجواب؛ لقد اجاب المازري عن هذا، حيث قال؛ أن خواز منداد لم يقف على نص صريح من الإمام مالك، ولربما وقف على مقالة تشير إلى ذلك (انظر: الزركشي، ١٤١٤، ٦/١٣٥) وكذلك ابن حجر، لما، ترجم لخواز منداد، ذكر أن عنده شواذ، ومن شواذه؛ القول بأن الإمام مالك، ذهب إلى أن خبر الأحاد يفيد العلم (ابن حجر، لسان الميزان، ١٣٩٠، ٥/٢٩٢). إذا، نستخلص: أن المعتمد عند المالكية أن خبر الأحاد، لا يفيد العلم بل الظن.

### الإمام الشافعي:

لقد نسب ابن القيم إلى الإمام الشافعي بأنه يقول بإفادة الخبر الواحد، العلم (انظر: ابن القيم، ١٤٢٢، ١/٥٥٤)

وقد أتى بنص من الرسالة المصرية التي تدل على موقف الإمام الشافعي واستنبط منها أن الإمام الشافعي يميل إلى ما ذهب إليه، وبعد التحري والتدقيق وجد الباحث أن النص الذي استدل به ابن القيم من "الرسالة المصرية" هو غير موجود في الرسالة المصرية التي بأيدينا وهنا إما أن يكون الإمام ابن القيم سها في نقله من الرسالة أو إما الرسالة الموجودة التي بأيدينا ناقصة؟! والتحقيق: أن الرسالة التي بأيدينا كاملة والنص الذي ذكره لم يوجد، ولو سلمنا أن النص موجود، فهذا أيضا لا يدل على أن الإمام الشافعي يقول بإفادة خبر الواحد، العلم مطلقاً، فإن النص هو مجرد مناظرة بين الإمام الشافعي وشخص آخر، والمعلوم أن مقام التقرير والتأصيل متفاوت من مقام الرد والمناظرة. وأيضا لما ننظر في الكتب المعتمدة التي تقرر أصول المذهب، لا نجد من ينقل عن الإمام الشافعي مثل هذا الكلام، في حين أنهم إذا تكلموا عن إفادته للعلم، نقلوا عن الأئمة ولا نجد بينهم الإمام الشافعي.

#### الإمام أحمد بن حنبل:

لقد روى عن الإمام أحمد في إفادة خبر الأحاد قولان: الأول: أنه يفيد العلم، فإن القاضي أبو يعلى ينقل عن ابوبكر المروزي، أنه «قال لأبي عبدالله: ههنا إنسان يقول: أن الخبر يوجب عملا ولا يوجب علما، فعابه وقال ما أدري ما هذا؟! ثم قال: «والظاهر هذا أنه سوى فيه العلم والعمل» (أبو يعلى، ١٤١٠، ٣/٨٩٩)، وروي عنه أيضا بأنه قال: «يقطع على العلم بما» (أبو يعلى، ١٤١٠، ٣/٩٠٠؛ الكلذاني، ١٤٠٦، ٣/٧٨).

أما الرواية الثانية: فقد نقل عنه أنه يفيد الظن، وهذا أبو يعلى يقول وقد رأيت في كتاب معاني الحديث، وقد ذكر الرواة إلى الإمام أحمد أنهم رووا عنه، أنه قال: إذا جاء الحديث عن النبي (صلى الله عليه وسلم) بإسناد صحيح فيه حكم أو فرض، عملت بالحكم والفرض وأدنت الله تعالى به ولا أشهد أن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال ذلك (انظر: أبو يعلى، ١٤١٠، ٣/٨٩٨، بتصرف يسير)، ثم بعد نقل هذا القول عقّب القاضي أبو يعلى قائلا: «فقد صرح القول (أي: الإمام أحمد) بأنه لا يقطع به» (المرجع السابق).

لكن سؤال يطرح نفسه هل الإمام أحمد يقبل أن خبر الأحاد يوجب العلم أم يوجب الظن؟ بعد التحري والنظر في أقوال الإمام أحمد وأقوال من حرروا قوله في خبر الأحاد كأمثال: القاضي أبو يعلى وغيرهم، وجد أن المعتمد عند الإمام أحمد، وهو الذي جرى عليه أصحاب المذهب الحنبلي، أن الخبر الأحاد يفيد العلم لكن بقرائن (انظر: أبو يعلى، ١٤١٠، ٣/٩٠١، ٩٠٠)، وأما بالنسبة لما نقل عنه بأنه قال: «يقطع على العلم بما» فقد عقّب عليها أحمد بن قدامة المقدسي قائلا: «وهذا يحتمل أن يكون مختصا في أخبار الروية» ونقل أيضا عن بعض العلماء. ولم يصرح بأسمائهم. أنهم يقولون: «إنما يقول أحمد بحصول العلم بخبر الواحد فيما نقله الأئمة الذين

حصل الإتفاق على عدالتهم، وثقتهم، وإتقائهم ونقل من طرق متساوية وتلقته الأمة بالقبول» (المقدسي، ١٤٢٣ق، ٣٠٣، ٣٠٤/١) وهذا تحرير قول الإمام أحمد.

### الحارث بن أسد المحاسبي:

لقد نسب إلى الحارث بن أسد المحاسبي،<sup>٦</sup> بأنه قال: خبر الأحاد يفيد العلم، هكذا نقل عنه ابن حزم (انظر: ابن حزم، الاحكام، د.ت، ١١٩/١) وابن القيم (ابن القيم، ١٤٢٢، ٥٦٣/١)، وبعد البحث والتحري لم يطلع الباحث على نص قد نص عليه، إلا أن الزركشي قد ناقش ابن حزم في نقله عن الحارث بن أسد المحاسبي (انظر: الزركشي، ١٤١٤، ١٣٥/٦) وقال فيه نظر، فإن الزركشي يقول: «إني رأيت كلامه - إي كلام الحارث - في كتاب فهم السنن نقل عن أكثر أهل الحديث وأهل الرأي والفقهاء أنه لا يفيد العلم، ثم قال: وقال أقلهم يفيد العلم، ولم يختار شيئا، واحتج بإمكان السهو والغلط من ناقله كشاهدين يجب العمل بقولهما لا العلم» والتحقيق إننا لا نستطيع الجزم بأي شيء، إذ نقل عنه قولين في المسألة، لكن نستطيع أن نرجح بين القولين بقرائن:

أولا: أن ابن حزم وابن القيم قد نسبا إليه القول من غير مستند وهذا فاقد للأعتبار، بخلاف الزركشي فإنه نقل عن الحارث من مستند قد اطلع عليه، وهو كتاب: فهم السنن.

ثانيا: بإعتبار ما نقله الزركشي عن الحارث: أن الحارث لم يختار شيئا واحتج بإمكان السهو والغلط فيه كشاهدين. والتحقيق بعد هذه القرائن: أن مستند الزركشي أقوى إعتبارا من نقل ابن حزم وابن القيم، وأيضا ما احتج به الحارث هو نفس احتجاج القائلين بأن الخبر الواحد يفيد الظن، إذا نرجح أن الحارث بن أسد المحاسبي يميل إلى، أن خبر الأحاد يفيد الظن، وأما ما نقله ابن حزم و ابن القيم هو سهو والسبب أن عبارة الحارث توهم أن خبر الأحاد إذا أحتف بالقرائن، أفاد العلم وهذا قد يكون اوقع للإمامين في السهو.

### ابن حزم الاندلسي

يقرر ابن حزم: أن خبر الأحاد الذي نقله الواحد عن الواحد «إذا اتصل برواية العدول إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وجب العمل به و وجب العلم بصحته» (انظر: ابن حزم، الاحكام، د.ت، ١٠٨/١)، والإحتجاج به مطلقا في الحلال والحرام وفي العقائد والأصول دون تفریق، والحديث الصحيح عند ابن حزم يفيد العلم الضروري وأيضا ينفي الخطأ في ذلك الخبر أو جواز وقوع الوهم فيه، (انظر: ابن حزم، الفصل، د.ت، ٢٢١/٢) ثم ينطلق من منطلق التحدي. حيث يباهل القائلين؛ بأن خبر الأحاد لا يؤمن فيه الكذب. فيقول «إن وجدنا نحن برهانا على أن الخبر الواحد المتصل إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في أحكام الشريعة لا يجوز عليه



الكذب ولا الوهم فقد صح قولنا وقولهم في أن خبر النبي (صلى الله عليه وسلم) في الشريعة لا يجوز عليه الكذب والوهم، وإن لم نجد برهانا على ذلك فهو قولهم، وقد صح البرهان بذلك» (ابن حزم، الاحكام، د.ت، ١/١٢٠) ثم يبدأ بذكر البراهين التي تدل على أن خبر الآحاد يوجب العلم والعمل معا، وقبل أن نخوض في بيان أدلته، ننبه على أمر، وهو؛ أن كلام ابن حزم ذو شقين. (انظر: عبدالسلام، ١٤٢٨، ١٣٥).

أحدهما: وجوب العمل بخبر الآحاد وبناء الأحكام الشرعية عليه. فهذا من الحقائق الجليلية والأصول العظيمة التي اجتمع عليها أئمة السلف والخلف، فهذا ابن عبد البر ينقل إجماع أهل الحديث والأثر على قبول خبر الآحاد وإيجاب العمل به إذا ثبت ولم ينسخه غيره من أثر أو إجماع، ولم يشذ عن هذا إلا الخوارج وطائفة من أهل البدع. (انظر: ابن عبد البر، ١٣٨٧، ٢/١).

الثاني: حصول اليقين به ووجوب العلم بما تضمنه؛ فإن النزاع واقع في هذا الشق، حيث ذهب جمع غفير من المتكلمين الى انه لا يوجب العلم اليقيني بخلاف ابن حزم.

### منهج ابن حزم في اختيار الأدلة وتحليلها

الناظر في مؤلفات ابن حزم، يجد؛ أنه امتاز بمنهج فريد في بيان أدلته وانتصارا لأقواله (انظر: عبدالسلام، ١٤٢٨، ١٢١)، فمن خصائص هذا المنهج؛ حرصه الشديد على دعم آرائه بالأدلة والبراهين، وسنرى في سرد أدلته كيف يدعم أقواله بأدق الأدلة، ثانيا؛ وهي المتولدة من الخصيصة الأولى، أنه يحرص كل الحرص على اختيار صحيح الأخبار والآثار ورفض الضعيف منها في جميع أبواب العلم، حتى أنه حرم الأخذ بالحديث الضعيف (انظر: ابن حزم، المحلى، د.ت، ٧/٣٦٤)، في حين أن الأخذ بالحديث الضعيف مقبول عند بعض الأئمة لكن بشروطه الخاصة.

### أدلة ابن حزم في إفادة الخبر الواحد العلم

١. ينطلق ابن حزم من هذه المقدمة وهي بمثابة اللبنيات الأولى، أن النبي (صلى الله عليه وسلم) كلامه في الدين وحى ويستدل بقول الله عزوجل ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم، ٣-٤) ثم يقرر، أن كل وحى نزل من عند الله هو ذكر منزل، فإذا؛ كان قول النبي (صلى الله عليه وسلم) داخل في هذه الآية ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر، ٩). فإن الله عزوجل تكفل بحفظه، وما تكفل الله بحفظه فمضمون ولا سبيل إلى ضياعه أو إختلاطه. ويعتضد أيضا بقول الله تعالى: ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل، ٤٤) ثم يستنبط من الآية أن النبي (صلى الله عليه وسلم) مأمور ببيان الدين،

ولأن القرآن فيه آيات مجمله، كأصلاة والزكاة والحج وغيرها، ولا نعلم مراد الله عزوجل إلا بعد بيان النبي (صلى الله عليه وسلم)، فكيف يكون هذا البيان غير محفوظ ولا مضمون؟! فعلى هذا، لكان الانتفاع بنص القرآن باطل وبتبعه بطلت أكثر الشرائع المفترضة علينا. وحاشا أن نقول مثل هذا الكلام وأن نعتقد مثل هذا المعتقد لأن ذلك يؤدي إلى الزيغ والتحريف والتخبط في الآراء التي لا نهاية لها وهذا ما لا يرتضيه الله ورسوله.

٢. احتج ابن حزم بقول الله عزوجل: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة، ١٢٢) ثم كان تعليقه بعد هذه الآية، أن الله عزوجل لم يكلف جميع المومنين بالخروج لطلب العلم بل جعل الخروج لطائفة من المومنين، ثم بيّن أن لفظ «طائفة» في لغة العرب هي بعض الشئ، والطائفة لم تختص بعدد معين وهي لفظة تقع على الواحد وعلى أكثر من الواحد (انظر: ابن حزم، النبذ، ١٤٠٥، ٣٠-٣١)، ثم قال: «إنه لم يرد من الشارع تخصيص عدد معين ولما لم يبين ذلك وجب حمله على الواحد وعلى أكثر من ذلك» (ابن حزم، الاحكام، د.ت، ١/١٠٩).

٣. يحتج ابن حزم بقول الله عزوجل: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ وقال زاما: ﴿إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ (النجم، ٢٣) ووجه الاستدلال: أن خبر الأحاد لو كان مفيدا لظن، لنهينا عن إتباعه وهذا تناقض بيّن. (ابن حزم، الاحكام، د.ت، ١/١١٨).

٤. ومن الأدلة التي، استدلت بها؛ أن النبي (صلى الله عليه وسلم) قد بعث رُسُلاً إلى الملوك لكي تقوم الحجة وبعث معاذاً إلى اليمن وأبا عبيدة إلى نجران وغير واحد من الصحابة، وكان الهدف إيصال الدين وتعليم الناس القرآن وتعليمهم ما يلزمهم من أمور دينهم (ابن حزم، الاحكام، د.ت، ١/١١٠، ١٠٩). وهنا السؤال، أليس قلت أن خبر الأحاد لا يفيد العلم، فكيف النبي (صلى الله عليه وسلم) يبعث رُسُلاً لا تقوم الحجة بتليغهم!؟

### مناقشة أدلة ابن حزم

أما عن المقدمة الأولى وهي المنطلق الذي ينطلق منه ابن حزم فقد نوقشت (انظر: أبويعلى، ١٤١٠، ٩٠٤/٣) بأن الذكر يشمل القرآن فقط وهو الذي مقطوع على صحته وغير القرآن ليس كذلك، وفي حال أن النبي (صلى الله عليه وسلم) قد بين أن سنته المطهرة قد يدخل فيها الكذب، فقد صح عنه أنه قال: «من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار» ووجه الدلالة: أن النبي (صلى الله عليه وسلم) إذا لم يخش من دخول الكذب على سنته لما توعد عليها، ولو سلمنا جدلاً أن السنة داخلية في الآية، إذ لو ضاع جزء من السنة لبطلت الآية بسبب التناقض، وضياح جزء من السنة ليس مستحيلاً عقلاً ولا حقيقة.

وأما الإحتجاج بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا

فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة، ١٢٢) يناقش: الإنذار والحدزر لا يلزم أن يكون بعلم قطعي بل يقع الإنذار والحدزر بالظن، وايضاً الفقه مسائله مظنونة وليست قطعية، فكيف يتصور مظنون يوصل علماً قطعياً؟

ثانياً: الإنذار من جنس التخويف فنحمل الآية على التخويف الحاصل من الفتوى وهذا الحمل اولى إذ أنه اوجب التفقه في الدين لأجل الإنذار، والتفقه إنما يحتاج إليه في الفتوى لا في الرواية (انظر: الرازي، ١٣٩٩، ٣٥٦/٤).

وأما استدلاله بقول الله عزوجل: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ (النجم، ٢٣) وقوله أن خبر الآحاد لو كان ظناً لنهاينا عن إتباعه، قلنا: هذا دور، لماذا؟ لأن العمل بموجب خبر الآحاد ليس ظنياً، بل الإجماع منعقد على العمل به، بل الخلاف في إفادته للعلم، والظن الذي المذكور في الآية ليس المراد به كما زعم، بل إن المراد منه خاص وهو الظن الذي لا دليل عليه بقريئة عطف ﴿وَمَا هَوَى الْأَنْفُسُ﴾ (النجم، ٢٣) عليه ونظيره في سورة الأنعام ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ (الانعام، ١١٦) فإن ﴿وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ معطوفة على ما قبلها. وأما استدلاله بإرسال الرسل إلى الأقوام لكي تقوم بهم الحجة، فيجواب: البلاغ قد يقوم بغلبة الظن ولا يلزم كون الحجة أن تكون قطعية.

### نتائج البحث

أن الأقوال المنسوبة إلى الأئمة في إفادة خبر الواحد العلم مطلقاً من غير قريئة، ضعيفة ويعتريها الضعف تارة في الإسناد وكيفية وصولها إلينا وتارة في المتن وتارة في كيفية الاستنباط من النص، وما نقل عن الإمام مالك والشافعي وأحمد والحارث بن أسد المحاسبي كان خلاف الواقع وأما موقف ابن حزم كان صارماً في إفادته للعلم المطلق في الحلال وفي الحرام وبعد عرض أدلته ومناقشتها بان لنا أنه لا يمكن القول بإفادة الخبر الواحد العلم مطلقاً من غير قريئة، وقد بان لنا بعد النظر في منهجه أنه امتاز بخصائص منها: شدة حرصه على الإتيان بأقوى الأدلة، وادق البراهين وانه امتاز بمنهج جديد لم يكن عليه سلفه ممن نصح موقفه، ومما يجب على طالب العلم الحدزر منه والتنبه له: أنه يتحرى أشد التحري في عزو الأقوال إلى قائلها وهذا الأمر مهم جداً وقد وجدنا في بحثنا أن بعض الأئمة وقعوا في الغلط في عزو الأقوال إلى قائلها سهواً وهذا جدير بأن نضعه نصب أعيننا.

### الهوامش

١. هو محمد بن علي بن اسحاق خواز منداد، فقيه اصولي مالكي تفقه على الإمام الأبهري له كتاب في مسائل الفقه، توفي سنة

- تسعين وثلاث ومئة. (انظر: قاسم على سعد، ١٤٢٣، ١٠٠٦/٢).
٢. أبو عبدالله الحارث بن أسد المحاسبي البصري، عرف بالتصوف وتوفي سنة ثلاث وأربعين ومائتي. (انظر: ابن خلكان، ١٩٠٠، ٥٨/٢).

## المصادر والمراجع

### القرآن الكريم.

- ابن العربي، القاضي أبو بكر محمد بن عبدالله، المسالك في شرح موطأ مالك، تحقيق: محمد بن الحسين السليمانى و عائشة بنت الحسين السليمانى، الطبعة الاولى، دار الغرب الإسلامى، بيروت، ١٤٢٨ ق.
- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، تحقيق: نورالدين عتر، الطبعة الثالثة، مطبعة الصباح، دمشق، ١٤٢١ ق.
- \_\_\_\_\_، لسان الميزان، تحقيق: دائرة المعارف النظامية الهند، الطبعة الثانية، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٣٩٠ ق.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، د.ط، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ت.
- \_\_\_\_\_، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاکر، د.ط، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ت.
- \_\_\_\_\_، المحلى بالآثار، د.ط، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- \_\_\_\_\_، النبذة الكافية في أحكام أصول الدين (النبد في أصول الفقه)، تحقيق: محمد أحمد عبدالعزيز، الطبعة الاولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥ ق.
- ابن خلكان، شمس الدين احمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، د.ط، دار صادر، بيروت، ١٩٠٠ م.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، التحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي و محمد عبد الكبير البكري، د.ط، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٣٨٧ ق.
- ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبدالله بن أحمد، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، الطبعة الثانية، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، دون المكان، ١٤٢٣ ق.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعطلة، تحقيق: سيد إبراهيم، الطبعة الاولى، دار الحديث، مصر، ١٤٢٢ ق.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، الطبعة الثالثة، دار صادر، بيروت، ١٤١٤ ق.
- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، د.ط، دار الفكر، دون المكان، ١٣٩٩ ق.
- الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، د.ط، دار الهداية، دون المكان، د.ت.

- أبولوفاء، علي بن عقيل بن محمد بن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٢٠ق.
- الغزالي، ابوحامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق: محمد بن سليمان الأشقر، الطبعة الأولى، دون ناشر، دون المكان، ١٤١٧ق.
- الإسنوي، عبدالرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي، **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٧ق.
- البغدادي، ابوالحسين علي بن عمر البغدادي، **مقدمة ابن القصار في أصول الفقه**، تحقيق: الدكتور مصطفى مخدوم، الطبعة الأولى، دار المعلمة لنشر و التوزيع، دون المكان، ١٤٢٠ق.
- عبدالسلام بن محمد عبدالكريم، **التجديد والمجددون في أصول الفقه**، الطبعة الثالثة، المكتبة الاسلامية، دون المكان، ١٤٢٨ق.
- الآمدي، أبوالحسن سيدالدين علي بن أبي علي، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: عبدالرزاق عفيفي، د.ط، المكتب الإسلامي، بيروت، د.ت.
- الباجي، ابوالوليد سليمان بن خلف بن سعد، **إحكام الفصول**، تحقيق: عبدالمجيد التركي، الطبعة الأولى، دار الغرب الاسلامي، دون المكان، ١٤٠٧ق.
- الجويني، عبدالملك بن عبدالله بن يوسف بن محمد، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨ق.
- قاسم علي سعد، **جمهرة تراجم الفقهاء المالكية**، الطبعة الأولى، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ١٤٢٣ق.
- الزركشي، بدرالدين محمد بن عبدالله، **البحر المحيط في أصول الفقه**، الطبعة الأولى، دار الكتي، دون المكان، ١٤١٤ق.
- السمعوني، طاهر بن صالح (أو محمد صالح) بن أحمد، **توجيه النظر إلى أصول الأثر**، تحقيق: عبدالفتاح أبوغدة، الطبعة الأولى، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٤١٦ق.
- السيوطي، عبدالرحمن بن أبيبكر، جلال الدين، **شرح تقريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، تحقيق: أبوقتيبة نظر محمد الفارياي، د.ط، دار طيبة، دون المكان، د.ت.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبدالله، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، دمشق، ١٤١٩ق.
- الفيروزآبادي، مجدالدين أبوطاهر محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، الطبعة الثامنة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٢٦ق.
- القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد، **قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث**، د.ط، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

القاضي ابويعلی، محمد بن الحسين بن محمد، **العدة في أصول الفقه**، الطبعة الثانية، دون ناشر، دون المكان، ١٤١٠ق.  
الكلوذاني، محفوظ بن احمد بن الحسن، **التمهيد في اصول الفقه**، تحقيق: مفيد محمد ابوعمشة، د.ط، مركز البحث العلمي  
واحياء تراث الاسلامی، دون المكان، ١٤٠٦ق.

دومین همایش ملی پژوهش‌های دینی

the second National Conference On religious Researches

(ص ۱۵۹-۱۷۷)

## سعادت و اسباب تحقق آن از منظر قرآن کریم با محوریت

### تفسیر فی ظلال القرآن

نادیه خمیسی (دانشجوی کارشناسی رشته تفسیر)\*

ایمان کنعانی (استادیار معهد عالی)

#### چکیده

نیک‌بختی از آرمان‌های اصلی بشر و از گرایش‌های فطری انسان در همه عصرها بوده است. قرآن کریم برای نیک‌بختی دنیوی و اخروی انسان‌ها راهکارهای متعددی را بیان می‌کند. درباره این مهم، در روش تفسیری خاص و آراء مفسران، به‌طور جدی بحث نشده است. مقاله حاضر، براساس منهج استقرایی - توصیفی و با تکیه بر آیات الهی و احادیث نبوی و آرای تفسیری دانشمندان، با محوریت تفسیر سید قطب، اسباب سعادت در قرآن را بررسی می‌کند. قرآن کریم، سعادت انسان را در دو بخش دنیوی و اخروی تبیین کرده است. نیک‌بختی در دنیا و آخرت در گرو اسباب و شرایطی است که انسان باید آنها را به کار ببندد.

کلیدواژه‌ها: نیک‌بختی، سید قطب، تفسیر فی ظلال، اسباب دنیوی و اخروی.

## مقدمه

قرآن آخرین کتاب آسمانی و معجزه گویای خاتم پیامبران است و با براهین حسی و عقلی و قلبی برای هدایت انسان به راهی راست و استوار از جانب آفریدگار هستی، بر اسوه و الگوی بشریت، محمد مصطفی نازل شده است. قرآن دربرگیرنده تمام نیازمندی‌های انسان در هر عصری است. (ر.ک: حیدری، ۱۳۹۴، ۱). خداوند با معرفی الگوهای ویژه، همچون انبیا راه‌های کامرانی بشر را تبیین کرده است. همچنین با ایراد الگوهای ناشایست، انسان را از واقع شدن در ورطه نگون‌بختی بازداشته است. نیک‌بختی، حالتی است که از رسیدن به خیر و سرور برای انسان حاصل می‌شود و معنایی نسبی دارد. سعادت واقعی سعادت است که دائمی بوده و از محرومیت‌ها به دور باشد. چنین سعادت‌ی به دو بخش اخروی و دنیوی تقسیم می‌شود. (ر.ک: یریوش، حاجری و عباسی‌نیا، ۱۳۹۵، ۱). سعادت اخروی، خوشبختی و آسایش ابدی و همیشگی در بهشت برای اهل ایمان است. (ر.ک: سید قطب، ۱۴۱۲، ۱۹۲۹/۴). منظور از سعادت دنیوی، لذایذ و خوشی‌های دنیوی، اعم از جسمی و روحی است که در آیه چهاردهم از سوره آل عمران به آن اشاره شده است. سعادت دنیوی زمانی ارزش دارد که به تبع آن، انسان از سعادت اخروی هم برخوردار شود. (همان، ۳۷۳).

در موضوع سعادت و اسباب و اهمیت آن، مقالات و پژوهش‌های متعددی نگاشته شده است. برخی از این پژوهش‌ها عبارت است از: *عوامل سعادت در قرآن*: فرج‌الله میرعرب؛ در این مقاله نگارنده ضمن تعریف لغوی و مفهوم اصطلاحی سعادت و شقاوت، عوامل سعادت را ذکر کرده و شرح داده است. همچنین نمونه‌هایی از اهل سعادت و شقاوت در قرآن و روایات را بررسی کرده است. *بررسی و تبیین سعادت انسانی و نمودهای آن در قرآن کریم*: مسعود باوان پوری و رضوان لرستانی؛ این مقاله، پس از بررسی مفهوم لغوی و اصطلاحی سعادت، دیدگاه فیلسوفان، اهل تربیت و مفسران قدیم و جدید را بیان کرده است. سپس نمونه‌هایی از سعادت را ذکر کرد و شرح می‌دهد. *جایگاه قوه عملی در سعادت انسان در پرتو قرآن*: نجف یزدانی؛ این مقاله در آغاز به شرح ابعاد وجودی انسان و قوه عملی او می‌پردازد، سپس رویکردهای مختلف درباره قوه عملی را بررسی می‌کند. همچنین، علاوه بر بیان دیدگاه‌ها، جایگاه



قوة عملی در قرآن و اهمیت آن را بیان می‌کند. *سعادة الإنسان فی القرآن الکریم*: رهيفة موسى قدورة؛ نگارنده رساله‌اش را در سه فصل تکمیل کرده است. در فصل اول به موضوعات اولیه، نظیر تعاریف و نمودهایی از آن پرداخته است. در فصل دوم با عنوان الناس والسعادة، یکی از اقسام سعادت، به نام سعادت خیالی را شرح داده و عوامل تحقق سعادت را بیان کرده است. در فصل سوم، سعادت واقعی و امثال آن در قرآن را بیان کرده و شرح داده است. نگاه اجمالی به این آثار نشان می‌دهد که در تبیین راه‌های قرآنی سعادت و جلوه‌هایی از آن و شروط تحقق آن، پژوهشی به‌طور جدی وجود ندارد. این مقاله، اسباب سعادت و شروط تحقق آن را براساس نظر مفسران با تکیه بر نظر و رویکرد مفسری خاص، همچون سید قطب بررسی کرده است؛ کاری که در آثار پیشینیان به چشم نمی‌خورد.

این جستار در سایه آیات الهی و با بهره‌گیری از تفاسیر و پژوهش‌های پیشین، تفاوت سعادت واقعی با سعادت‌تی که در اذهان عمومی شکل گرفته را نمایان می‌کند و کلیدهای سعادت انسان از نظر روحی، روانی، ذاتی، دنیوی و اخروی را نشان می‌دهد. همچنین جلوه‌هایی از سعادت دنیوی و اخروی که قرآن کریم به آنها اشاره کرده را با تکیه بر تفسیر سید قطب، روشن می‌کند. روش این پژوهش به شیوه استقرایی-توصیفی است.

### مفهوم سعادت در لغت

سعادت مشتق از «سعد» است و بر چیز خوب و خوشحال‌کننده دلالت می‌کند و خلاف نحس و شوم است. (ابن فارس، ۱۳۹۹، ۷۵/۳). سعادت مصدر سعد بوده و به معنای متضاد نحس در هر چیزی است، مثل روز خوب و روز بد. (خلیل بن احمد، بی‌تا، ۳۲۱/۱). سعد، خوش‌شانسی و مخالف بدشانسی است. سعادت متضاد شقاوت است. سعد یسعد سعداً و سعادة به معنی خوشبختی و متضاد بدبختی است. سعد به معنی خوشبخت آمده است. (رک: ابن منظور، ۱۴۱۴، ۲۱۳/۳). سعادت، کمک خداوند به انسان برای به دست آوردن خیر و سرور بوده و متضاد شقاوت است. (ابراهیم منصور و همکاران، بی‌تا، ۴۳۰/۱). سعادت، کمک انسان در کارهای الهی برای رسیدن به خیر و نیکی است و متضاد شقاوت است. از نظر راغب اصفهانی، بزرگ‌ترین سعادت، بهشت است. (رک: ۱۴۱۲، ۴۱۰/۱).

## مفهوم سعادت در اصطلاح

خوشبخت (سعید) کسی است که به خاطر اعمال نیکش بهشت بر او واجب شده است. (زمخشری، ۱۴۰۷، ۴۲۹/۲). «الذین سعدوا» کسانی‌اند که سعادت به آنها روزی داده شده است و براساس احادیث و روایات موجود و با توجه به فضل و رحمت خداوند، جایگاه آنها در بهشت است. (ر.ک: طبری، ۱۴۲۰، ۴۸۶/۱۵). سعادت‌مندان کسانی‌اند که از پیامبران پیروی می‌کنند. (ابن‌کنیر، ۱۴۲۰، ۳۵۲/۴؛ زحیلی، ۱۴۱۸، ۱۵۲/۱۲). منظور از سعادت اخروی، خوشبختی و آسایش ابدی و همیشگی در بهشت برای اهل ایمان است. (ر.ک: سید قطب، ۱۴۱۲، ۱۹۲۹/۴). سعادت، کمک الهی به انسان برای دستیابی به خیر و سرور است. (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵، ۳۳۵/۶).

در نتیجه، سعادت در سه حالت قابل توضیح است: اول، وقتی شخص احساس خجستگی کند؛ دوم، هرگاه زمینه و اسباب رسیدن به خجستگی که موجب نیک‌بختی است، فراهم شود؛ سوم، زمانی که پس از به‌کارگیری اسباب رسیدن به نیک‌بختی، اهداف محقق شود.

## سعادت و نمودهای آن در قرآن

در قرآن کریم واژه کامرانی و نیک‌بختی به لفظ «سعد» ذکر شده است. اما جلوه‌های خوشبختی با الفاظی، مانند رضا، فرح و سرور، لذت، بهجت، بشری، هناء، روح، سکینه، طمأنینه، أمن و حیات طیبه، بیان شده است. این جلوه‌ها به سه دسته تقسیم‌پذیر است: ۱. آرامش و اطمینان، ۲. رضایت و خرسندی، ۳. بهره‌وری و لذت.

## مفهوم سعادت در قرآن

مشتقات ماده «سعد» در قرآن کریم، دو بار در سوره هود که از سوره‌های مکی بوده به کار رفته است. (ر.ک: سید قطب، ۱۴۱۲، ۱۸۳۹/۴؛ زکی، ۱۴۳۳، ۱۰۱).

الف. کلمه «سعید» (هود، ۱۰۵): سعید، اسمی از السعادة است و بر ثبوت و ملازمت دلالت می‌کند. (ر.ک: شعراوی، ۱۴۱۸، ۶۶۸۲/۱۱). «سعید» صفت مشبیه از اسم فاعل است. تعبیر آن به صفت مشبیه به دلیل اسمی است که از فعل لازم برای دلالت بر اسم فاعل ساخته می‌شود، گویا وصف سعادت چسبیده به

سعید است و از آن زدوده نمی‌شود. (ر.ک: ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ۱۶۴/۱۲). تعبیر سید قطب از کلمه سعید این است که دسته‌ای از انسان‌ها به سبب طاعت و عبادت در نعمت‌های گوناگون غرق شده و خوشبخت‌اند. این صفت دلالت بر ثبوت دارد. (ر.ک: سید قطب، ۱۴۱۲، ۱۹۲۹/۴).

ب. واژه «سعدوا» (هود، ۱۰۸): سعدوا، فعل مبنی بر مجهول از فعل سَعَدَ است؛ زیرا سَعَدَ طبق قول سیبویه لازم است. همچنین، «سعد الله» دو حالت دارد: اول، او سعادت‌مند می‌شود، دوم، دیگری را سعادت‌مند می‌کند. (ر.ک: قرطبی، ۱۳۸۴، ۱۰۳/۹). این نوعی جلوه بخشیدن خداوند به منظره و جایگاه نیک‌بختان است که در آسایش ابدی در بهشت وجود دارد. (سیدقطب، ۱۴۱۲، ۱۹۲۹/۴). اهل سنت بدون اختلاف معتقدند که بهشتیان تا به ابد و همیشه در بهشت جاودان خواهند بود و بهشت هیچ‌گاه به فنا نمی‌رود. (ر.ک: طحاوی، ۴۱۴، ۷۳؛ ابن‌قمامه، ۱۴۲۰، ۳۳).

### جلوه‌هایی از نیک‌بختی در قرآن

جلوه‌های نیک‌بختی در قرآن کریم در سه ویژگی خلاصه می‌شود: اول، آرامش و اطمینان درونی؛ دوم، رضایت قلبی؛ سوم، بهره‌وری و لذت جسمی.

#### ۱. آرامش و اطمینان

حصول آرامش و طمأنینه در دنیا و آخرت از بزرگترین نعمت‌های خداوند به اهل ایمان است. این نعمت ارزشمند الهی با واژه‌های سکینه، طمأنینه و أمن در قرآن کریم بیان شده است.

#### الف. السکینه

واژه «سکینه» نودوشش بار در قرآن تکرار شده است. (زکی، ۱۴۳۳، ۱۰۳). «السکینه» به معنای وقار و متانت است و بعضی نیز از آن به رحمت تعبیر کرده‌اند. (ر.ک: ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ۲۱۴/۱۳). سکینه در اصطلاح، آرامشی است که هنگام نزول غیب، قلب را در بر می‌گیرد و نوری است که صاحبش را مطمئن می‌کند. (ر.ک: جرجانی، ۱۴۰۳، ۱۲۲).

خداوند می‌فرماید: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (فتح، ۴) جوی که سوره فتح در آن نازل شده، برای اطمینان خاطر پیامبر بوده است. الهاماتی که خداوند به پیامبر کرده، باعث شده است که در

برابر دشمنان اندوهگین نباشد. خداوند بر قلب ابوبکر (رضی الله عنه) نیز آرامشی نازل کرد که او را به درجهٔ رضایت و یقین نسبت به پیامبر (صلی الله علیه وسلم) رساند؛ به گونه‌ای که در دلش حتی لحظه‌ای هم به او شک نکرد. (ر.ک: سید قطب، ۱۴۱۲، ۳۱۲/۶). کلمهٔ «السکینه» به معنای رحمتی است که به دل‌های مؤمنان آرامش می‌بخشد. (ر.ک: طبری، ۱۴۲۰، ۲۰۳/۲۲).

### ب. الطمأنینه

واژهٔ «الطمأنینه» از مادهٔ «طمءن» بوده و سیزده بار در قرآن به کار رفته است. (زکی، ۱۴۳۳، ۱۳۳). «إطمأن» یعنی آرام شد و مستقر شد. «الطمأنینه» به معنای اطمینان، راستی و مضطرب نبودن آمده است. (ابراهیم مصطفی و همکاران، بی‌تا، ۵۶۶/۲) و در اصطلاح، آرامش بعد از اضطراب است. (مناوی، ۱۴۱۰، ۲۲۸).

خداوند بیان می‌کند: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ﴾ (رعد، ۲۸)، یعنی او را آرام ساخت. شخصی که نشانه‌های خداوند را درک کرده و همیشه او را یاد می‌کند به چنین آرامشی می‌رسد؛ یعنی هیچ‌گونه نگرانی در دلش رسوخ نمی‌کند و برای پذیرش رسالت نیاز به چیزهای خارق‌العاده و ماورایی ندارد. (ر.ک: سید قطب، ۱۴۱۲، ۲۰۵۹/۴). «وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ» به معنای از بین رفتن نگرانی و اضطراب و حضور خوشحالی و لذت است. (ر.ک: سعدی، ۱۴۲۰، ۴۱۷).

### پ. امن

از دیگر واژه‌های متعلق به آرامش درونی که بسامد بالایی در قرآن دارد، «امن» است. این ماده به طور کلی، هشتصد و هفتاد و نه بار در قرآن به کار رفته است؛ اما به صورت اسمی و در حالت جمع و مفرد و مصدر، بیست بار ذکر شده است. (زکی، ۱۴۳۳، ۱۲). «امن» در لغت از امانت و تفیض ترس است. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۲۱/۱۳) و در اصطلاح، عدم توقع امری ناپسند در آینده است. (جرجانی، ۱۴۰۳، ۳۷).

در قرآن کریم به امن دنیوی و اخروی اشاره شده است:

امن دنیوی: خداوند در جاهای بسیاری از قرآن، امن دنیوی را بیان کرده است؛ چنانکه می‌فرماید: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾ (فتح، ۲۷)، یعنی شما در حالت امن و امان و خوشحالی وارد

مسجد الحرام می شوید. (ر.ک: سید قطب، ۱۴۱۲، ۳۳۳۰/۶؛ طنطاوی، بی تا، ۲۸۴/۱۳). یا آورده است: ﴿وَكَاثُوا يَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا آمِنِينَ﴾ (حج، ۸۲). قوم صالح فکر می کردند که خانه هایشان آنان را از عقاب الهی در امان خواهد داشت. (ر.ک: سید قطب، ۱۴۱۲، ۲۱۵۱/۴). برخی آن را به امنیت از حوادث طبیعی و دزدان تعبیر کرده اند. (ر.ک: قنوجی، ۱۴۱۲، ۱۹۱/۷). همچنین در امور دنیوی فرموده است: ﴿قَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيًا وَأَيَّامًا آمِنِينَ﴾ (سبا، ۱۸). یکی از نیک بختی های اهل سبا، ایمنی مسیر و رفاه و امنیت کامل آنها بوده است. (ر.ک: سید قطب، ۱۴۱۲، ۲۹۰۱/۵). مراد از آمین، نترسی از دشمن و عدم گرسنگی و تشنگی است. (بغوی، ۱۴۱۷، ۳۹۶/۶).

امن اخروی: درباره این امن خداوند می فرماید: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ. ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ﴾ (حجر، ۴۵-۴۶). پاداش بهشتیان، بهره مندی از باغ های بهشتی خواهد بود، آن هم بدون اینکه ترس و هراسی داشته باشند. (ر.ک: سید قطب، ۱۴۱۲، ۲۱۴۲/۴). بعضی مراد از «ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ» را در امان ماندن از مرگ و خروج از بهشت می دانند. (سمعانی، ۱۴۱۸، ۱۴۱/۳). همچنین آیه هشتادونهم سوره نمل بیان می کند که پاداش خداترسان، زوال ترس آنها در قیامت و دست یابی به امان و اطمینان خاطر است. (ر.ک: سید قطب، ۱۴۱۲، ۲۶۶۹/۵). برخی نیز امن و امان از هولناکی قیامت را پاداش نیک رفتاری در دنیا می دانند. (ر.ک: قشیری، بی تا، ۵۲/۱).

## ۲. رضایت قلبی

قرآن کریم برای رضایت قلبی و دست یابی به شادمانی از تعبیرهای رضا، فرح و سرور، بشارت، بهجة (بهیج) و روح استفاده کرده است.

### الف. واژه «رضا»

«رضا» سی و هفت بار در قرآن ذکر شده است. (زکی، ۱۴۳۳، ۸۴). «رضا» کلمه ای مقصور و نقیض «خشم» است. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۳۲۳/۱۴). پیامبر (صلی الله علیه وسلم) فرموده است: «اللَّهُمَّ أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ» (مسلم، بی تا، ۳۵۲/۱).

خداوند بیان می کند: ﴿لَسَعِيهَا رَاضِيَةً﴾ (غاشیه، ۹). رضایت مندی در چهره بهشتیان پدیدار می شود و این

به خاطر رضایت الهی از آنان است و هیچ چیز بهتر از رضایت مندی پروردگار، آرامش قلب را به ارمغان نمی‌آورد. (ر.ک: سید قطب، ۱۴۱۲، ۳۸۹۷/۶). نیکوکاران به سبب اعمالشان هیچ گونه پشیمانی و اندوهی ندارند و رضایت در چهره آنان نمایان است. (ر.ک: قاسمی، ۱۴۱۸، ۴۸۱/۹).

### ب. واژه «فرح»

«فرح» بیست و دو بار در قرآن ذکر شده است. (زکی، ۱۴۳۳، ۱۶۱). نمونه‌ای از آن، این فرموده خداوند است: ﴿لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ﴾ (هود، ۱۰). این آیه درباره انسان عجولی است که فقط در لحظه زندگی می‌کند، یعنی از گذشته درس نمی‌گیرد و به آینده فکر نمی‌کند. همچنین صبری در برابر سختی‌ها ندارد، خوشحالی و شادی‌اش گذراست و با کوچکترین آزمایشی ناشکری می‌کند. (ر.ک: سید قطب، ۱۴۱۲، ۱۸۶۰/۴).

### پ. واژه «سرور»

«سرور» چهل و چهار بار در قرآن ذکر شده است. (زکی، ۱۴۳۳، ۱۰۰). یکی از آنها، این قول خداوند متعال است: ﴿وَيُنْقَلِبُ إِلَىٰ أَهْلِهِ مَسْرُورًا﴾ (انشقاق، ۹). این آیه جلوه‌ای از خوشحالی افرادی است که در بهشت، همراه با خانواده‌ای که دوستشان دارند، دور هم جمع شده‌اند و از نجات یافتگان‌اند. (سید قطب، ۱۴۱۲، ۳۸۶۷/۶).

برخی «فرح و سرور» را به معنای نقیض اندوه؛ مترادف یکدیگر می‌دانند. (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴، ۳۶۱/۴).

### ت. واژه «بشارت»

«بشارت» صد و بیست و هشت بار در قرآن ذکر شده است. (زکی، ۱۴۳۳، ۲۳). در لغت اصل آن از «بشر» به معنای پدید آمدن هر چیز نیکو و زیباست و بشارت نیز به همین معناست. (ابن فارس، ۱۳۹۹، ۲۵۱/۱). در اصطلاح، بشارت خبری خوب قبل از حصول واقعه است، مانند خواب نیک که انسان را از اتفاقی خوب در آینده باخبر می‌کند. (ر.ک: ابن عاشور، ۱۹۸۴، ۲۱۹/۱۱).

خداوند می‌فرماید: ﴿هُمُ الْبَشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾ (یونس، ۶۴) (مژده باد بر آنان در زندگی دنیا و آخرت).

## ث. واژه «بهجة»

«بهجة» سه بار در قرآن بیان شده است. (زکی، ۱۴۳۳، ۲۸). در لغت، زیبایی رنگ چیزی و پدید آمدن آن است و در انسان به معنای ظهور شادی است، مثل «رجل بهیج» که برای مرد شاد به کار رفته است. (خلیل، بی تا، ۳/۳۹۴).

خداوند ذکر می‌کند: ﴿فَأَنْبِئْنَا بِهِ حَدَائِقَ آدَمَ بَهْجَةً﴾ (نمل، ۶۰). مراد، باغی از باغ‌های یک گلستان است که دور تا دورش حصار کشیده‌اند و جلوه‌ای زیبا دارد؛ مانند نخلستانی با منظره‌ای زیبا که هرکس آن را ببیند، شگفت‌زده می‌شود. (رک: قرطبی، ۱۳۸۴، ۱۳/۲۲۱).

## ج. واژه رُوح

مشتقات واژه «رُوح» پنجاه و هفت بار در قرآن ذکر شده است که سه بار آن در قالب «رُوحٌ وَرِيحَانٌ» است. (زکی، ۱۴۳۳، ۸۸). در لغت به معنی راحتی و رحمت است. مکان روحانی به جایگاه خوش گفته می‌شود. (فیروزآبادی، ۱۴۲۶، ۱/۲۲۰).

قرآن فرموده است: ﴿فَرُوحٌ وَرِيحَانٌ وَجَنَّتْ نَعِيمٌ﴾ (واقع، ۸۹). «رُوح» نشانه‌ای از بهشت است که مؤمن انتظارش را داشته است. رُوح، دلالت بر لطافت و حسی آرامش‌بخش دارد، زیرا به انسان احساس راحتی و آرامشی شیرین می‌دهد. (سید قطب، ۱۴۱۲، ۶/۳۴۷۲). در هنگام مرگ، چنان راحتی وسیع و سروری به مؤمن دست می‌دهد که نفسش به آرامش خاطر می‌رسد. (گروهی از اساتید تفسیر، ۱۴۳۰، ۵۳۷).

## ۳. بهره‌وری و لذت جسمی

اوج خوشبختی انسان، بهره‌وری از نتیجه تلاش‌هایش است. قرآن برای بیان این مفهوم از واژه‌های لذت، حیات طیبه و هناء، استفاده کرده است.

## الف. واژه «لذت»

«لذت» سه بار در قرآن بیان شده است. (زکی، ۱۴۳۳، ۱۹۱). در لغت، نقیض درد و رنج است. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۳/۵۰۶). و در اصطلاح لذت به ادراک است؛ مانند طعم شیرینی. (رک: جرجانی، ۱۴۰۳، ۱۹۱).

خداوند می‌فرماید: ﴿بَيْضَاءٌ لَّدَّةٍ لِلشَّارِبِينَ﴾ (صافات، ۴۶). سیاق دربارهٔ حسی از شراب است که به بهترین صورت وصف شده و آرزوی شرابی که عقل را زایل نمی‌کند. (ر.ک: سیدقطب، ۱۴۱۲، ۲۹۸۷/۵).

### ب. «حیات طیبه»

«حیات طیبه» یک‌بار در قرآن ذکر شده است. حیات در لغت از «حی» به معنای نقیض مرگ است. (ابن فارس، ۱۳۹۹، ۱۲۲/۲) و «طیبه» نقیض خباثت است. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۵۶۳/۱).

خداوند دربارهٔ مؤمنان فرموده است: ﴿فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾ (نحل، ۹۷). حیات طیبه، زندگی پاکیزه از آلودگی‌ها، ظلم‌ها، خیانت‌ها، دشمنی‌ها، اسارت‌ها، ذلت‌ها و انواع نگرانی‌ها است. (ر.ک: شیرازی، ۱۳۵۳، ۴۲۸/۱۱). حیات طیبه انجام اعمال صالح، همراه با ایمان و اتصال به خدا و تبعیت از پیامبر است. (ر.ک: سید قطب، ۱۴۱۲، ۲۱۹۳/۴). برخی آن را زندگی بدون فسق، فساد، زنا و خباثت، معرفی کرده‌اند. (ر.ک: قدومی، بی‌تا، ۱۹۵).

### پ. واژه «هناء»

«هناء» چهار بار در قرآن آمده است. (زکی، ۱۴۳۳، ۲۲۹). «هناء» و «الهنیء» به معنای گوارا است و آنچه بدون مشقت به دست می‌آید. (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۸۴/۱).

خداوند در قرآن آورده است: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (مرسلات، ۴۳). آیه در سیاق نیکوکارانی است که در بهشت به آنها گفته می‌شود: غذا و نوشیدنی‌ها را هر اندازه که می‌خواهید، بدون منع بخورید و بیاشامید. (طبری، ۱۴۲۰، ۱۴۳/۲۴). علاوه بر خوشی و تکریم نیکوکاران، غذا و نوشیدنی‌هایی نیز هست که بدون هیچ زحمتی برایشان فراهم است و هر قدر بخواهند از آن بهره می‌برند. (ر.ک: سیدقطب، ۱۴۱۲، ۳۷۹۴/۶).

### اسباب تحقق نیک‌بختی در دنیا و آخرت

قرآن کریم به زندگی خوب مؤمنان توجه کرده و اسباب تحقق سعادت در دنیا و آخرت را برای آنها تبیین کرده است و از بندگان می‌خواهد که نسبت به هر دو حیات، برنامه‌ریزی لازم را انجام بدهند.



## اسباب تحقق سعادت در دنیا

از اسباب سعادت دنیوی، هفت امر مهم است: ۱. برنامه‌ریزی و تلاش، ۲. شکر نعمت، ۳. کسب علم، ۴. احسان در کارها، ۵. تقوای الهی، ۶. امانت‌داری، ۷. نیرومندی. در ادامه، این اسباب تبیین خواهد شد.

### ۱. برنامه‌ریزی و تلاش برای دنیا

یکی از خواسته‌های الهی که نشان‌گر شکوه او روی زمین است، تأثیرگذاری مؤمن بر امور اجتماعی و رفاه مردم است. خداوند مؤمنان را به تفکر و تلاش در دنیا توصیه کرده است: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ. فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ (بقره، ۲۱۹-۲۲۰). آیات دیگری از جمله (بقره، ۲۰۱؛ ملک، ۱۵) نیز بیان‌کننده این مطلب است. خداوند دستور می‌دهد که بعد از اتمام نماز به سعی و تلاش و تجارت در مصالح دنیا بپردازید. (جمعه، ۱۰)، (قطان، بی‌تا، ۳/۳۳۵). این نشان‌گر هماهنگی منهج اسلامی در برنامه‌ریزی برای دنیا و آخرت به صورت مساوی است. (رک: سید قطب، ۱۴۱۲، ۶/۳۵۷۰).

### ۲. شکر نعمت

شکر، استفاده بهینه از نعمت‌های الهی است. حقیقت شکر، اعتراف به نعمت است. (قرطبی، ۱۳۸۴، ۱۴/۲۷۶). اگر انسان شکر نعمت را به‌جا آورد و از آن در وقت و مکان مناسب و به بهترین شکل استفاده کند، نعمت برای او افزایش می‌یابد. (رک: ابراهیم، ۷). شکر نعمت، دلیل بر درستی معیارها در انسان است و سپاس‌گزاری پاداش طبیعی در فطرت است. فردی که شکر نعمت را به‌جا می‌آورد، یعنی در استفاده خود از نعمت‌ها، خدا را حاضر و ناظر می‌داند. این شخص خود را بر دیگران برتر نمی‌بیند و روابط اجتماعی‌اش بهبود می‌یابد. در صفا ثروت‌ها رشد می‌کند. (رک: سید قطب، ۱۴۱۲، ۴/۲۰۸۸).

### ۳. کسب علم

دانش و فناوری موجب رفاه و نیک‌روزی دنیوی است. سید قطب در ذیل آیات سی‌ونه و چهل از سوره نمل می‌گوید: آن‌گاه که شخصی زیرک از جنیان قدرت‌نمایی کرد، فردی که از علوم کائنات و علوم الهی بهره‌مند بود، قبل از چشم به هم زدن زنی تخت را حاضر کرد. (رک: همان، ۵/۲۶۴۱). خداوند می‌فرماید:

﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (طه، ۱۱۴). مبرهن است که آیه در فضیلت علم است، زیرا خداوند متعال در هیچ موردی غیر از طلب علم، پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) را امر به دعا نکرده است. (ابن‌حجر، ۱۳۷۹، ۱۴۱/۱).

#### ۴. احسان در کارها

منظور از احسان در کارها، یعنی انسان کارها را به بهترین صورت ممکن انجام دهد. (جرجانی، ۱۴۰۳، ۱۲/۱). سید قطب در تفسیر آیه سی‌ام نحل گفته است: برای کسانی که در دنیا کارها را به بهترین شیوه انجام می‌دهند و در انجام کارهای شایسته پایدارند، زندگی نیکو، غذای گوارا و منزلی نیک، مهیا می‌شود. (رک: سیدقطب، ۱۴۱۲، ۲۱۶۹/۴). کسانی که در دنیا از خداوند اطاعت کرده و کارها را به بهترین وجه ممکن و شایسته ادا کنند، خداوند به آنها در دنیا نعمت سلامتی و در آخرت نعمت بهشت عطا می‌کند. (طبری، ۱۴۲۰، ۲۱/۲۶۹). پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) فرموده است: «إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ، وَإِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذَّبْحَ» (مسلم، بی‌تا، ۳/۱۵۴۸). یعنی خداوند هر عملی را به بهترین شیوه انجام می‌دهد و شما نیز در حد توانتان به صفات الهی متخلق بشوید تا آنجا که تمام کارهایتان، حتی ذبح و قتل نیز بدین صورت باشد.

#### ۵. تقوای الهی

برای تقوا بیش از ده تعریف ذکر شده است. بنا بر تعریفی، تقوا رعایت حدود الهی بدون زیادت و کاستی است. (شاطبی، ۱۴۲۹، ۱۵۹/۱). انسان با تقوا در تمام اعمال دنیوی و آخروی و در تمام ارتباطاتش با آفریدگار و بندگان، الله را مدنظر دارد؛ لذا ممکن نیست عملی از وی سر بزند که موجب تضییع حقوق دیگران بشود. بنابراین می‌تواند اعتماد و رضایت عمومی در جامعه را جلب کرده و رزق و روزی‌اش را افزایش دهد. خداوند تقوا را دلیل رستگاری معرفی کرده است. (بقره، ۱۸۹). از بشارت‌هایی که به اهل تقوا داده شده، آسانی در امور دنیا و رزق و روزی فراوان است: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا. وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ (طلاق، ۲-۳). تقوای الهی به زوال تنگ‌دستی و ازدیاد بی‌حد و اندازه رزق منجر می‌شود. (رک: سیدقطب، ۱۴۱۲، ۶/۳۶۰).

## ۶. امانت‌داری

امانت‌داری از مهمترین فاکتورهای تثبیت شخصیت اجتماعی است. این صفت از صفات برجسته پیامبران بوده است؛ پیامبرانی، مانند نوح: (شعراء، ۱۰۷)، هود: (اعراف، ۶۸)، صالح: (شعراء، ۱۴۳)، لوط: (شعراء، ۱۶۲)، شعیب: (شعراء، ۱۷۸)، یوسف: (یوسف، ۵۴)، موسی: (قصص، ۲۶)، (علیهم‌السلام) و محمد (صلی‌الله‌علیه‌وسلم): (دخان، ۱۸). چون یوسف (علیه‌السلام) امین بود، شاه او را از نزدیکان خود قرار داد و مسئول خزانه‌داری‌اش کرد. این سعادت‌ی از جانب خداوند برای یوسف بود. (ر.ک: سید قطب، ۱۴۱۲، ۲۰۰۵/۴).

## ۷. نیرومندی

از صفاتی که موجب خوشبختی در دنیا می‌شود، قوی بودن و نیروی افراد است. به واسطه این صفت، انسان خیرات دنیا و آخرت را جلب خواهد کرد. از پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) نقل است: «الْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ، خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِ الضَّعِيفِ» (مسلم، بی‌تا، ۲۰۵۲/۴). با وجود این، بعد از ایمان، فاکتور مهم محبوبیت نزد خداوند، نیرومندی و نشاط است. نیرومندی در قرآن از صفات انبیا ذکر شده است. (ص، ۱۷). نمونه بارز نیرومندی همراه با یاد خدا، داوود (علیه‌السلام) است. او در جوانی با قدرتش جالوت را کشت سپس به قدرت حکومت‌رانی رسید و بعد از آن به دلیل غرق شدن در ذکر و قوی شدن در آن، به درجه‌ای رسید که حقیقت او به حقیقت هستی کوه‌ها و پرنده‌ها پیوست. (ر.ک: سید قطب، ۱۴۱۲، ۳۰۱۷/۵). ابراهیم، اسحاق و یعقوب (علیهم‌السلام) نیز چنین بودند. (ص، ۴۵). آیات اشاره صریح به قوت انبیا دارد. خداوند در وصف موسی (علیه‌السلام) می‌فرماید: «إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرَ الْقَوِيَّ الْقَوِيَّ الْأَمِينُ» (قصص، ۲۶). یکی از دختران که قدرت و امانت‌داری موسی (علیه‌السلام) را دیده بود، به پدرش پیشنهاد داد که او را استخدام کند. (ر.ک: سید قطب، ۱۴۱۲، ۲۶۸۷/۵). عمل خوب و عبادت پسندیده از مؤمن قوی سر می‌زند و از شخص سست و فرتوت و عاجز، این کارها بر نمی‌آید؛ برای همین رسول الله (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) فرموده است: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْعَجْزِ وَالْكَسَلِ» (بخاری، ۱۴۲۲، ۲۳/۴). در نتیجه، امت اسلام باید امتی قوی و شاداب در همه زمینه‌ها باشد.

## اسباب تحقق سعادت در آخرت

خداوند متعال در قرآن کریم، اسباب خوشبختی اخروی را در پنج مورد بیان کرده است: ۱. ایمان به خدا، ۲. انجام کارهای شایسته، ۳. دوری از گناهان کبیره، ۴. رعایت تقوای الهی، ۵. صبر، ۶. شناخت آفریدگار. در ذیل، این موارد بررسی خواهد شد.

### ۱. ایمان به خدا

واژه ایمان از ریشه «امن»، به معنای آرامش و اطمینان قلب و نبود ترس است و فعل ثلاثی مزید آن به معنای تصدیق کردن است. (ابن فارس، ۱۳۹۹، ۱/۱۳۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۳/۲۰). ایمان در لغت یعنی تصدیق با قلب و ایمان در اصطلاح شرعی، اعتقاد با قلب و اقرار با زبان است. (جرجانی، ۱۴۰۳، ۱/۴۰). از پیامبر نقل است: «انسان، بایست به خدا، فرشتگان، کتاب‌های آسمانی، رسولان، روز قیامت، خیر و شر و قضا و قدر، ایمان بیاورد.» (رک: مسلم، بی تا، ۱/۳۶). ایمان فراهم‌کننده بستر هدایت است: ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (تغابن، ۱۱)، در این آیه حقیقت ایمان مطرح شده است، حقیقتی که بدون آن ایمانی در میان نیست. (سید قطب، ۱۴۱۲، ۶/۳۵۸۸). خداوند، ایمان و عمل صالح را کلید نیک‌بختی دانسته است. (هود، ۲۳). ایمان، انسان را از عذاب روز قیامت در امان می‌دارد. (انشقاق، ۲۴-۲۵). همچنین ایمان موجب تبدیل گناهان به حسنات می‌شود. (فرقان، ۷۰).

### ۲. انجام کارهای شایسته

در قرآن پنجاه و هفت بار «عمل صالح» به همراه ایمان ذکر شده است. (شاطی، ۱۴۲۵، ۲/۸۶). بدون عمل، باور و اعتقاد بی‌معنا خواهد بود و عمل بدون اخلاص و نیت الهی، انسان را نجات نخواهد داد. خداوند می‌فرماید: ﴿فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ (غافر، ۱۴) و پیامبر فرموده است: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى» (بخاری، ۱۴۲۲، ۸/۱۴۰). وظیفه مؤمن است که پروردگار یگانه خود را عبادت کند و عقیده‌اش را خاص او نماید. همچنین گوش و دل را مخلصانه، معطوف به فرموده‌ها و رهنمودهای خدا کند. (سید قطب، ۱۴۱۲، ۵/۳۰۷۳). از ثمرات ایمان، عمل صالح است که در رأس آن، عبادت خالق و سپس خدمت و نیکی به خلق قرار دارد. ﴿إِنَّ الدِّينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ (بینه، ۷). اعمال صالح،

هرگونه رفتار و کرداری است که خدا به انجام آن دستور داده است. بعضی از این اعمال، عبادت، خلق و خوی نیک، کار و همزیستی و سازش خداپسند است. نخستین عمل صالح، اجرای شریعت خدا در زمین و حکومت و قضاوت در میان مردم است براساس آنچه خدا مقرر کرده است. (سید قطب، ۱۴۱۲، ۳۹۵۳/۶). نیک‌بختی اخروی مؤمنانی که اعمال صالح انجام می‌دهند، به این صورت است: اول، باغ‌هایی دائم در بهشت و دوم، رضایت الله از آنها و رضایت آنها از آفریدگارشان. (ر.ک: همان‌جا).

### ۳. دوری از گناهان کبیره

خداوند در قرآن، بخشش خویش و ورود بنده به بهشت را به دوری از کبائر منوط کرده است. گناهان صغیره نیز با رحمت خداوند و اعمال شایسته و عبادات یومیه عفو می‌شود؛ چنانکه قرآن بیان می‌کند: ﴿إِنْ جَئْتُمْ كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نَكَّرَ عَنْكُمْ سِنِّيَاتِكُمْ﴾ (نساء، ۳۱). آیه به بخشش مستقیم گناهان از سوی یزدان سبحان، در صورت پرهیز و دوری از کبائر اشاره دارد؛ این وعده پروردگار به مؤمنان است. (ر.ک: سید قطب، ۱۴۱۲، ۶۴۱/۲). کسانی که از گناهان کبیره، مانند شرک و زنا و هر گناهی که به عذاب و آتش جهنم منجر می‌شود، دوری کنند، نیک‌بختی اخروی در انتظار آنها خواهد بود؛ بهشتی زیبا و خوش که مخاطب از آن راضی است. (شوکانی، ۱۴۱۴، ۵۲۷/۱).

### ۴. رعایت تقوای الهی

تقوا اسم مصدر از ریشه «وقی» به معنی پرهیز، حفاظت و مراقبت شدید و فوق‌العاده است. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ۴۰۲/۱۵) و در اصطلاح صفتی است که انسان را از گناه و نافرمانی خداوند باز می‌دارد و او را بر طاعت و بندگی برمی‌انگیزد. (راغب، ۱۴۱۲، ۸۸۱/۱).

خداوند در قرآن، تقوا را دلیل رستگاری انسان ذکر کرده است: ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا﴾ (نبا، ۳۱). دوزخ در کمین سرکشان است و نمی‌توانند از آن بگریزند، اما پرهیزگاران به سبب تقوایشان نجات می‌یابند و رستگار می‌شوند. (سید قطب، ۱۴۱۲، ۳۸۰۸/۶). رعایت تقوا توصیه خداوند به تمام امت‌ها بوده است. (نساء، ۱۳۱). خداوند تقوا را به همه کسانی که بر آنها کتاب نازل کرده است، سفارش می‌کند. (ر.ک: سید قطب، ۱۴۱۲، ۷۷۱/۲). همچنین میزان تقوای انسان، مشخص‌کننده حد فضیلت و کرامت او نزد خداوند است.

(حجرات، ۱۳). ورود به جنات الهی نیز در گرو متقی بودن است. (قلم، ۳۴). پرهیزگاران که خویشتن را می‌پایند و خود را از خشم و عذاب خدا برحذر می‌کنند، نزد پروردگارشان برای آنها باغ‌های پر نعمت بهشتی مهیا خواهد شد. (ر.ک: سید قطب، ۱۴۱۲، ۳۶۶۶/۶). اهل تقوا در صحنه‌ای از صحنه‌های قیامت، دسته‌دسته و با اکرام و احترام و استقبال، به سوی بهشت روانه می‌شوند. (ر.ک: همان، ۲۳۲۰/۴).

### ۵. صبر

صبر در لغت به معنای خویشتن‌داری، حبس و در تنگنا و محدودیت قرار دادن است. (راغب، ۱۴۱۲، ۴۷۴/۱؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ۴۷۳/۴؛ ابن‌فارس، ۱۳۷۹، ۳۲۹/۳) و در اصطلاح، قدرت مقاومت در برابر دردهای حسی و روانی است. (مناوی، ۱۴۱۰، ۲۱۰/۱).

در قرآن صبر از واژگان پربسامد بوده و صدوسه بار تکرار شده است. (عبدالباقی، ۲۰۰۷، ۴۰۰). پاداش صابران بدون حساب و دور از تصور است، چنانکه خداوند می‌فرماید: ﴿إِنَّمَا يُؤْتِي الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (زمر، ۱۰). هجرت و بریدن از پیوندها و ترک عادات و دارایی و زندگی، امری بسیار سخت است؛ به همین دلیل خداوند برای صبر، پاداش مطلق و بدون حساب داده است تا با این وعده دل صابران را لمس کرده و به دل‌جویی آنها بپردازد و از مشکلات آنها بکاهد. (ر.ک: سید قطب، ۱۴۱۲، ۳۰۴۳/۵). هرکس نفس مطمئنه‌اش را پیدا کرد و در برابر مشکلات شکیبایی ورزید از نیک‌بختان اخروی خواهد بود، چنانکه خداوند می‌گوید: «ای نفس آرام‌گرفته به ذکر من، ای تو که در برابر نعمت شاکر بودی و در محنت صبور؛ درحالی‌که راضی هستی به پیش من آی و جایگاهت در کنار بندگان مخلص و مؤمن من در بهشت است.» (فجر، ۲۷-۳۰)، (خلوتی، بی‌تا، ۴۳۲/۱۰).

### ۶. شناخت آفریدگار

خداوند علمی که به شناخت قدرت و عظمتش منجر شود را می‌ستاید؛ چنانکه در سیاق شناخت خلقتش، اهل علم را ستوده است. (فاطر، ۲۸). دانشمندان، خدا را از روی آثارش شناخته و حقیقت عظمت او را با دیدن حقیقت نوآوری می‌شناسند، لذا از خدا می‌ترسند و از عذابش می‌پرهیزند. خداوند اهل علم را به دلیل دانشی که موجب خشیت از او می‌شود، مورد آمرزش خود قرار داده است و به آنها

از فضل و رحمت خود پاداش می‌دهد (ر.ک: سیدقطب، ۱۴۱۲، ۲۹۴۳/۵). علم نزد خداوند بسیار ارزشمند است؛ آن قدر که از بندگان می‌خواهد توحید را براساس علم و دانش بپذیرند. ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (محمد، ۱۹). نخستین حقیقتی که خداوند به پیامبر و دیگر بندگان تذکر داده که بر آن استوار گردند، علم توحید است. راه نیک‌بختی دنیا و آخرت با شناخت این اصل شروع می‌شود. (ر.ک: سیدقطب، ۱۴۱۲، ۳۲۹۵/۶). خداوند از پیامبر و امتش خواسته تا همیشه دعاگوی افزونی علمشان باشند. ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (طه، ۱۱۴).

### نتیجه‌گیری

سعاد بر چیز خوب و خوشحال‌کننده دلالت می‌کند و خلاف شوم و شقاوت است. قرآن از کامرانی با لفظ «سعد» یاد کرده است. جلوه‌های خوشبختی در قرآن کریم به سه دسته تقسیم‌پذیر است: ۱. آرامش و اطمینان، ۲. رضایت و خرسندی، ۳. بهره‌وری و لذت. آرامش و اطمینان، شامل واژه‌های سکینه، طمأنینه و أمن است. رضا، فرح و سرور، بشارت، بهجه و رُوح در دستة رضایت و خرسندی قرار دارد. واژه‌های لذت، حیات طیبه و هناء، بخش بهره‌وری و لذت را روشن می‌کند. اسباب تحقق سعاد دنیوی، در گرو برنامه‌ریزی و تلاش، تقوای الهی، شکر نعمت، کسب دانش، امانت‌داری، نیرومندی و احسان در کارها است. اسباب تحقق سعاد اخروی، شامل ایمان به خدا، انجام کارهای شایسته، دوری از کبائر، رعایت تقوای الهی، صبر و شناخت آفریدگار است.

### منابع

#### قرآن کریم

- آلوسی، شهاب‌الدین، *روح المعانی*، تحقیق: علی عطیة، چاپ اول، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۵ق.
- ابن فارس، أحمد بن فارس، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، بی‌جا، دارالفکر، بی‌جا، ۱۳۹۹ق.
- ابن قدامه، موفق‌الدین عبدالله بن احمد، *لمعة الاعتقاد*، چاپ دوم، وزارة الأوقاف والدعوة والإرشاد سعودی، ۱۴۲۰ق.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، *التحریر والتنویر*، بی‌جا، الدار التونسية للنشر، تونس، ۱۹۸۴م.
- ابن کنیر، أبو‌الفداء، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق: سامی سلامة، چاپ دوم، دار طیبیة للنشر والتوزیع، بی‌جا، ۱۴۲۰ق.

- ابن منظور، محمد بن مکرم بن علی، *لسان العرب*، چاپ سوم، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
- ابن حجر، أحمد بن علی بن حجر، *فتح الباری شرح صحیح البخاری*، بی‌جا، دار المعرفة، بیروت، ۱۳۷۹ق.
- بخاری، محمد بن إسماعیل، *صحیح البخاری*، تحقیق: محمد زهیر، چاپ اول، دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ق.
- بغوی، ابو محمد حسین بن مسعود، *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*، تحقیق: محمد النمر والآخرون، چاپ چهارم، دار طبیبة للنشر، بی‌جا، ۱۴۱۷ق.
- جرجانی، علی بن محمد، *کتاب التعریفات*، چاپ اول، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۰۳ق.
- حسین پور، پریوش و گروهی از محققان، *تبیین عوامل و آثار سعادت و شقاوت در قرآن*، چهارمین کنفرانس بین‌المللی مهندسی و علوم انسانی، قم، ۱۳۹۵ش.
- حیدری، رقیه، *تأثیر قرآن در زندگی فردی و اجتماعی*، اولین همایش ملی علوم انسانی اسلامی، ۱۳۹۴ش.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، تحقیق: مهدی المخزومی و إبراهيم السامرائی، بی‌جا، دار و مكتبة الهلال، بی‌جا، بی‌تا.
- راغب اصفهانی، أبو القاسم حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، چاپ اول، الدار الشامیة، دمشق، ۱۴۱۲ق.
- زحیلی، وهبة بن مصطفى، *التفسیر المنیر فی العقیدة والشریعة والمنهج*، چاپ دوم، دار الفکر المعاصر، دمشق، ۱۴۱۸ق.
- زکی، محمد، *معجم کلمات القرآن الکریم*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌جا، ۱۴۳۳ق.
- زمخشری، أبو القاسم محمود بن عمرو بن احمد، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چاپ سوم، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.
- زیاده، معن و جمعی از فیلسوفان، *الموسوعة الفلسفیة العربیة*، چاپ اول، معهد الانماء العربی، بی‌جا، ۱۹۸۶م.
- سعدی، عبدالرحمن، *تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان*، چاپ اول، مؤسسة الرسالة، بی‌جا، ۱۴۲۰ق.
- سمعانی، ابوالمظفر منصور بن محمد، *تفسیر القرآن*، چاپ اول، دار الوطن، ریاض، ۱۴۱۸ق.
- شاطی، عایشه، *التفسیر البیانی للقرآن الکریم*، چاپ هفتم، دار المعارف، قاهره، ۱۴۲۵ق.
- شاطی، إبراهيم، *الاعتصام*، تحقیق: محمد الشقیق، چاپ اول، دار ابن الجوزی، السعودیة، ۱۴۲۹ق.
- شعراوی، محمد متولی، *تفسیر الشعراوی*، بی‌جا، مطابع أخبار الیوم، مصر، ۱۴۱۸ق.
- شیخانی، سمیر، *سبیلک الی السعادة والنجاح*، چاپ پنجم، منشورات دار الآفاق الجدیدة، بی‌جا، ۱۴۰۶ق.
- طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ هفتم، بنیاد علامه طباطبایی، قم، ۱۳۶۷ش.
- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تأویل القرآن*، تحقیق: أحمد محم شاکر، چاپ اول، مؤسسة الرسالة، بی‌جا، ۱۴۲۰ق.
- طحاوی، احمد، *تخریج العقیدة الطحاویة*، تحقیق: الألبانی، چاپ دوم، المکتب الإسلامی، بیروت، ۱۴۱۴ق.



- طنطاوی، سید محمد، **التفسیر الوسیط للقرآن الکریم**، چاپ اول، دار نهضة مصر للطباعة، القاهرة، بی تا.
- عبدالباقی، محمدفؤاد، **المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم**، بی جا، دار الکتب المصریة، مصر، ۲۰۰۶م.
- فیروزآبادی، محمد، **القاموس المحیط**، چاپ هشتم، مؤسسه الرسالة للطباعة، بیروت، ۱۴۲۶ق.
- قاسمی، محمد، **محاسن التأویل**، تحقیق: محمد باسل، چاپ اول، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۸ق.
- قدومی و شحادة، **التفسیر البیانی لما فی سورة النحل من دقائق المعانی**، بی جا، دار الوضاح، الأردن، بی تا.
- قرطبی، محمد، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقیق: البردونی و أطفیش، چاپ دوم، دار الکتب المصریة، مصر، ۱۳۸۴ق.
- قشیری، عبدالکریم، **لطائف الإشارات**، تحقیق: البسیونی، چاپ سوم، هیئة المصریة العامة، مصر، بی تا.
- سید قطب، ابراهیم حسین، **فی ظلال القرآن**، چاپ هفدهم، دار الشروق، بیروت، ۱۴۱۲ق.
- قطان، ابراهیم، **تیسیر التفسیر**، بی جا، بی نا، بی جا، بی تا.
- قنوجی، محمد، **فتح البیان فی مقاصد القرآن**، بی جا، المکتبة العصریة للطباعة والنشر، بیروت، ۱۴۱۲ق.
- کفوی، آیوب، **الکلیات**، تحقیق: عدنان درویش و محمد المصری، بی جا، مؤسسه الرسالة، بیروت، بی تا.
- گروهی از اساتید تفسیر، **التفسیر المیسر**، چاپ دوم، مجمع الملك فهد للطباعة، السعودیة، ۱۴۳۰ق.
- مسلم، ابن الحجاج، **صحیح مسلم**، تحقیق: محمدفؤاد عبدالباقی، بی جا، إحياء التراث العربی، بیروت، بی تا.
- مصطفی ابراهیم و گروهی از اهل لغت، **المعجم الوسیط**، بی جا، دار الدعوة، بی جا، بی تا.
- مکارم شیرازی، ناصر، **تفسیر نمونه**، بی جا، دار الکتب الاسلامیة، تهران، ۱۳۵۳ش.
- مناوی، محمد، **التوقیف علی مهمات التعاریف**، چاپ اول، عالم الکتب، قاهره، ۱۴۱۰ق.



المؤتمر الوطني الثاني للدراسات الدينية

the second National Conference On religious Researches

(ص ١٧٩-١٩٤)

## صفات الداعي في آيات الأولى من سورة المدثر

مسعود برونوس (طالب الماجستير في قسم الدعوة)\*

### الملخص

الدعوة إلى الله من مهام المسلمين جميعاً وقد أمرهم الله عزوجل به في القرآن الكريم. الدعوة الإسلامية ظهر في العام الثالث من البعثة وأول ما نزل على رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في هذا الأوان كانت سورة المدثر. يمكن القول أن هذه السورة قد حوت الصفات الأساسية للدعوة والدعاة، لأن الدعوة الإسلامية قد دخلت مرحلة جديدة بعد نزول هذه السورة. أراد الكاتب أن يستخرج بعض هذه الصفات بمنهج استنباطي ومن خلال أقاويل العلماء وتفاسيرهم. من أهم ما ورد في هذه السورة من صفات الداعية يمكن الإشارة إلى الإخلاص، والعزم، واللفظ والرفق، والصلة بالله جل وعلا.

**الكلمات المفتاحية:** الدعوة والدعاة، صفات الداعي، الدعوة في القرآن، الدعوة الجهرية، دعوة رسول الله.

## المقدمة

إن الدعوة إلى الدين الإسلامي الخفيف تحتاج إلى خطط وبرنامج دقيقة حتى يصل الداعي إلى الهدف ويكون من الذين قال الله فيهم: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (آل عمران، ١١٠) وأفضل طريق للوصول إلى الغاية، المشى على طريق الرجل الذي رآه الله عزوجل وجعله أسوة للمؤمنين. قال عزوجل: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (الأحزاب، ٢١). لا ريب أن أولى الناس باتباع رسولنا الكريم، الداعية الذي يدعو الناس إلى الإسلام وهو حريص على هدايتهم ومن لم يكن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أسوته في دعوته وسيرته فقد فاته كثير من الحكم والفوائد وقد تاه في الظلام مع وجود النور. إذ أن الواجب على الدعاة إمعان النظر في سيرة سيد البشر (صلى الله عليه وسلم) ومن هذا المنطلق ونظراً لأهمية كيفية بدء الدعوة أردنا أن نلفت النظر إلى بداية دعوته (صلى الله عليه وسلم) من خلال الآيات الأولى من سورة المدثر بشكل مفصل ودقيق.

لا بد من الذكر أن الكاتب لم يعثر على بحث في هذا الموضوع.

يقول الله عزوجل: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ. قُمْ فَأَنْذِرْ. وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ. وَتِبَابِكَ فَطَهِّرْ. وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ. وَلَا تَمَنَّ أَنْ تَمُنَّ بِأَنْ تَكُنَّ كَالْعِشْرِ. وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ﴾ (المدثر، ١-٧)

## ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴾

هذا النداء القصير يحمل في طياته فوائد عظيمة ونكت لطيفة، نادى الله عزوجل رسوله بالمدثر ولم يقل (مدثر) والفرق بينهما كالفرق بين قولك (يا رجل) و (يا خالد)، فرجل نكرة قبل ندائه وقد قصده بالنداء، أما (خالد) فهو معرفة قبل ندائه. في هذه الآية، كلمة (مدثر) معلوم وهو النبي (صلى الله عليه وسلم) ولكن ناداه ب(ال) و(أى) وقد يؤتى ب(أى) للتعظيم. يقول السامرائي «جاء في تفسير الرازي: قول القائل (يا رجل) يدل على النداء، وقوله (يا أيها الرجل) يدل على ذلك أيضاً، وينبئ عن خطر خطب المنادى له، أو غفلة المنادى. إذ أن هذا النداء يشير إلى تعظيم الله عزوجل لهذا المدثر وفضله عليه وعظم ما يلقي إليه. (ر.ك: السامرائي، د.ت، ٢٨٣-٢٨٤/٤).

يقول ابن عاشور «افتتاح الكلام بالنداء إذ كان المخاطب واحداً ولم يكن بعيداً يدل على الاعتناء بما سيلقي إلى المخاطب من كلام. والأصل في النداء أن يكون باسم المنادى العلم إذا كان معروفاً عند المتكلم فلا يعدل من الاسم العلم إلى غيره من وصف أو إضافة إلا لغرض يقصده البلغاء من تعظيم وتكريم نحو (يا أيها النبي)، أو تल्पف وتقرب نحو: يا بني ويا أبت، أو قصد تمكّم نحو (وقالوا يا أيها الذي نزل عليه الذكر إنك لمجنون)

فإذا نودي المنادي بوصف هيئته من لبسه أو لبسه أو جلسة أو ضجعة كان المقصود في الغالب التلطف به والتحبب إليه وهيئته...، فنداء النبي (يا أيها المدثر) نداء تلميحاً وارتفاقاً. (ر.ك: ابن عاشور، ١٤٢٠، ٢٩/٢٣٨).

كم يحتاج النبي (صلى الله عليه وسلم) إلى هذا النداء في هذا الزمان، حين يشعر بثقل الرسالة على ظهره وذهاب الناس من حوله، وما رآه من عظمة خلق الله عزوجل في جبريل (عليه السلام) وما ينتظره من أعباء النبوة ومشقات الطريق من استهزاء وطعن وتعذيب وهجرة وغيرها. كم يحتاج النبي (صلى الله عليه وسلم) الى نصير ينصره ويحميه، في هذا الظرف يناديه ربه عزوجل بهذا النداء اللطيف والألفاظ الجميلة ليقول له يا محمد لا تحزن ولا تحف إني معك وسأكون خير معين وأنيس ولا أتركك أبداً، فلست غافلاً عما انت فيه من القلق وما ينتظرک من المشقات، إني معك أسمع وأرى.

وهذا المنهج يذكر الله عزوجل به نبيه في كثير من الآيات كما جاء في سورة طه ﴿اذْهَبْ أَنْتَ وَأُخُوكَ بِآيَاتِي وَلَا تَنِيَا فِي ذِكْرِي. اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى. فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ (طه، ٤٢-٤٤) وقال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (النحل، ١٢٥) فيتعلم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) هذا المنهج ويعمل به طوال حياته. هكذا ينادى الله عزوجل نبيه (صلى الله عليه وسلم) في حين أنه (صلى الله عليه وسلم) في نهاية ضعفه، ليتعلم النبي (صلى الله عليه وسلم) التعامل بالرفق والرحمة، يقول الله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ (آل عمران، ١٥٩).

كذلك أدب نبينا (صلى الله عليه وسلم) على هذا الدرب وصار يسير عليه حتى وصل الى مرتبة، يحبه القوى والضعيف والقريب والبعيد ويفدونه بأنفسهم وأولادهم وأموالهم. حتى أعدائه من الكفار يرجون رحمته، أنظر حينما فتح مكة وهو ساجد، في وقت لم يكن لأحد أن يخالف أمره، إذ جاءه المشركون وطلبوا رحمته، فعفى عنهم. قال ابن القيم «وأكمل الخلق عند الله من كمل مراتب الجهاد كلها والخلق متفاوتون في منازلهم عند الله تفاوتهم في مراتب الجهاد ولهذا كان أكمل الخلق وأكرمهم على الله خاتم أنبيائه ورسوله، فإنه كمل مراتب الجهاد وجاهد في الله حق جهاده وشرع في الجهاد من حين بعث إلى أن توفاه الله عز وجل فإنه لما نزل عليه ﴿يا أيها المدثر. قم فأنذر. وربك فكبر. وثيابك فطهر﴾ (المدثر، ١ - ٤) شمر عن ساق الدعوة وقام في ذات الله أمم قيام ودعا إلى الله ليلاً ونهاراً وسراً وجهاراً. (ابن القيم، زاد المعاد في هدى خير العباد، ١٤٢٣، ١١/٣) والنبي (صلى الله عليه وسلم) تعلم المنهج على أكمل وجه حتى وصل الى مرحلة كاد أن يهلك نفسه لحرصه على دعوة الكفار، فناداه ربه: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾ (الكهف، ٦) وقال

تعالى: ﴿لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ. إِنْ نَشَأْ نُزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾ (الشعراء، ٣-٤) وهذا هو معنى ما روى عنه (صلى الله عليه وسلم) «أدبني ربي فأحسن تأديبي»<sup>١</sup> لا بد أن يتعلم الداعي هذا المنهج وهذا الخلق ويسير عليه في دعوته، كما تعلمه الصحابة (رضى الله عنهم). يقول التويجى «وأصحاب النبي (صلى الله عليه وسلم) ورثوا عنه حياته وجهده، وقاموا مع رسول الله بذلك حتى انتشر الإسلام ودخل الناس في دين الله أفواجا، ورضي الله عنهم ورضوا عنه... وكثير من الناس يجب حياة النبي، ويترك جهد النبي في الدعوة والنصح للأمة، ولا فلاح ولا نجاة إلا بهذا وهذا كما قال سبحانه: ﴿وَالْعَصْرُ. إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ. إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَّصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ (العصر، ١ - ٣)» (التويجى، د.ت، ٤/٣٦٣٩).

كم نحتاج الى منهج كهذا، منهج العفو، منهج المعاملة بالرفق والعدل، والدعاة أكثر الناس احتياجاً الى هذا الطريق لتعاملهم مع أناس غرقوا في بحور الشهوات وسقطوا في شباك الشبهات. الداعية يحتاج في معاشرته مع الناس الى مثل هذه النداءات المليئة بالرحمة والعطفة ليستطيع أن ينقذهم من هذه البلايا. يقول جلّ وعلا: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل، ١٢٥) ويقول (صلى الله عليه وسلم): «إِنَّ الرَّفْقَ لَا يَكُونُ فِي شَيْءٍ إِلَّا زَانَهُ، وَلَا يُنَزَعُ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا شَانَهُ» (مسلم، ١٤٢٣، ٤/٢٠٠٤؛ احمد بن حنبل، ١٤١٦، ٩/٦٢١؛ البخارى، أدب المفرد، ١٤١٩، ١٧٩) وقد أشار الشافعى إلى الطريق إذ يقول: (المصطاوى، ١٤٢٦، ٧٤).

تعمدني بنصحك في انفرادي ... وجنبي النصيحة في الجماعة

فإن النصح بين الناس نوع ... من التوبيخ لا ارضى استماعه

وإن خالفتني وعصيت قولي ... فلا تجزع إذا لم تعط طاعة

﴿قُمْ فَأَنْذِرْ﴾

تعالوا معاً لننهل من حكمها ونشرب من مياهاها ونتخطف من زهورها. يقول ابن الفارس: «(قَوْمَ) القاف والميم والواو أصلان صحيحان، يدل أحدهما على جماعة من الناس، وربما استعير في غيرهم والآخر على انتصاب وعزم. فالأول: القوم... وأما الآخر فقولهم: قام قياماً، والقومة المرة الواحدة إذا انتصب، ويكون قام بمعنى العزيمة، كما يقال: قام بهذا الأمر إذا اعتنقه وهم يقولون في الاول قيام حتم، وفي الآخر: قيام عزم. (ابن فارس، ١٤٠٤، ٥/٤٣).

يأمر الله عزوجل نبيه بالقيام بأمر الدعوة وهذا القيام يجب أن يكون بعزم وانتصاب وأن يجاهد في سبيله بماله

ونفسه وكل ما يملك. وجاء أمره عزوجل بصيغة الأمر (فُم) والأمر كما قال الأصوليون «الأصل فيه الوجوب» ولهذا قام رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بهذا الأمر خير قيام وجاهد في سبيل الله أفضل جهاد ولم يدرك (صلى الله عليه وسلم) طعم الراحة إلى أن توفاه الله عزوجل. و لفظ (قَوْمٌ) ومشتقاته كلها تدور حول العزم والجمع والقوة، والنبي (صلى الله عليه وسلم) كان عارفاً بالقرآن والمعاني فأدرك خطورة هذا الأمر وبسبب ذلك نراه دائماً يدعو الناس في كل مكان، على الطرقات وحول الكعبة وغيرهما حتى كاد أن يهلك نفسه. ﴿لَعَلَّكَ بِاِخْرَجِ نَفْسِكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (الشعراء، ٣) يقول محمد النابلسي: «أي لماذا أنت متألم من أجلهم؟ ولماذا تهلك نفسك من أجلهم؟ أنت تحب الناس بقدر ما تحب الله عزوجل ومحبة الخلق دليل على محبة الحق، فكلما زادت محبتك لله، زادت محبتك للناس...، والنبي (صلى الله عليه وسلم) كان أرحم الخلق بالخلق، لأنه أفرحهم الي الحق وكانت الإنسانية كلها تعنيه، بل كان الخلق كلهم يعنونونه، وهناك من يقول: أنا على نفسي، و كلما ضاقت دائرة اهتمامك، قلّت مرتبتك عند الله، وكلما اتسعت دائرة رحمتك، و اهتمامك، وعطفك، وعنايتك؛ ارتفعت وعظمت عند الله درجاتك، أخرج البخاري عَنْ شَدَّادِ بْنِ أَوْسٍ، قَالَ: ثِنْتَانِ حَفُظْتُهُمَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه وسلم)، قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ، فَإِذَا قَاتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ، وَإِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذَّبْحَ، وَلْيُحَدِّدْ أَحَدُكُمْ شَفْرَتَهُ، فَلْيُرِخْ ذَيْبَتَهُ»، فإذا كان هذا عطفه (صلى الله عليه وسلم) على الخلق عامة؛ فكيف محبته و رحمته بالمؤمنين؟ قال تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ (التوبة، ١٢٨) (النابلسي، ١٤٣٧، ٢٩٨/٥) إذاً يجب على الدعاة أن يكون همهم وشغلهم الشاغل الدعوة الى الله لأنهم تبع لرسولهم (صلى الله عليه وسلم) الذي انبهر ثباته ودعوته العالم كله. أما الإنذار فهو لبّ الرسالة وقحها وما من نبي إلا وقد أنذر قومه ودعاهم الى توحيد الله وعبادته وحده. يقول أنور باز «والإنذار هو أظهر ما في الرسالة فهو تنبيه للخط القريب الذي يترصد للغافلين السادى في الضلال وهم لا يشعرون و فيه تتجلى رحمة الله بالعباد وهم لا ينقصون شيئاً من ملكه حين يضلون ولا يزيدون شيئاً حين يهتدون، غير أن رحمته اقتضت كل هذه العناية ليخلصوا من العذاب الأليم في الآخرة ومن الشر الموبق في الدنيا، وأن يدعوهم رسله ليغفر لهم ويدخلهم جنته من فضله» (أنور باز، د.ت، ٤٨٩/٣) ويقول الألوسى «فَأَنْذِرْ أَي فافعل الإنذار أو أحدثه فلا يقصد منذر مخصوص، وقيل يقدر المفعول خاصاً أي فأنذر عشيرتك الأقرين لمناسبته لابتداء الدعوة في الواقع، وقيل يقدر عاماً أي فأنذر جميع الناس لقوله تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ (سبأ، ٢٨)» (الألوسى، ١٤٢٩، ١٧٨/١٤).

ربّ قائل يقول لماذا لم يذكر الله «التبشير» ويعلم الجميع أن من وظائف الانبياء الإنذار والتبشير؟ أجاب الألوسى عن هذا الاستدراك فقال: «ولم يقل هنا وبشّر لأنه كان في ابتداء النبوة والإنذار هو الغالب إذ ذاك

أو هو اكتفاء لأن الإنذار يلزمه التبشير» (نفس المصدر، ١٤/١٧٩). ويقول ابن عاشور: «وابتدىء بالأمر بالإنذار لأن الإنذار يجمع معاني التحذير من فعل شيء لا يليق و عواقبه. فالإنذار حقيق بالتقديم قبل الأمر بمحامد الفعال لأن التخلية مقدمة على التحلية ودرء المفساد مقدم على جلب المصالح، ولأن غالب أحوال الناس يومئذ محتاجة إلى الإنذار و التحذير» (ابن عاشور، ١٤٢٠، ٢٩/٢٧٥) وأشار الشيخ عبدالرحمن حبنكة الى نكتة لطيفة فقال: «علينا أن نفهم باللزوم العقلي أن جملة (فأنذر) تطوى في داخلها كثيرة تدل على الوظائف التي يجب على الرسول (صلى الله عليه وسلم) أن يقوم بها قبل الإنذار، ولما كان الإنذار يأتي في آخرها بمقتضى التسلسل الفكري والتربوي، كان الإقتصار على ذكر عبارة (فأنذر) دليلاً عليها. أي: قم، فبلغ رسالة ربك وشرحها، وأقم الدليل على عناصرها، للإقناع بما ويبيّن للناس واجباتهم تجاه ربهم، وبشرهم بالأجر العظيم الذي أعده لمن يستجيب لدعوة الحق التي جئتكم بها، في جنات النعيم يوم الدين، وأخيراً أنذر الكفرة المكذبين بعذاب أليم خالد في دار العذاب يوم الدين» (حبنكة، ١٤٢٠، ١/٨٥).

ظل النبي (صلى الله عليه وسلم) بعد نزول هذه الآيات خلال ثلاث وعشرين عاماً، يدعو الى الله وتوحيده ويشعر بثقل هذا الأمر على نفسه؛ قال تعالى عن هذا الأمر: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب، ٧٢) وهذا هو أبو بكر (رضى الله عنه) يرى أثر ذلك الأمانة على حبيبه الصادق (صلى الله عليه وسلم)، كما جاء في السنن «عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ أَبُو بَكْرٍ: يَا رَسُولَ اللَّهِ قَدْ شَبَّتَ. قَالَ: (شَبَّيْتَنِي هُوْدُ وَ الْوَأَقِعَةُ وَ الْمُرْسَلَاتُ وَ عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ وَ إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ»<sup>٢</sup>

### ﴿وَرَبُّكَ فَكَبِيرٌ﴾

لما أمر الله عزوجل نبيه (صلى الله عليه وسلم) بالإنذار، ذكر بعده مباشرة هذه الآية ليعلمه نكتة لطيفة ألا وهي أن النبي (صلى الله عليه وسلم) سيصيبه ولا بدّ في طريق الدعوة، أذى كثيرة وتواجهه المشاكل والمصاعب، إذاً يحتاج الى نحر ليسقيه كل مرة وبعد كل عناء، وهذا النهر هو ذكر الله عزوجل. قال تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (الرعد، ٢٨) ويقول عزوجل: ﴿وَمَنْ يَعِشْ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِضْ لَهُ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ﴾ (الزخرف، ٣٦).

ذكر الله عزوجل تكبيره بصيغة الأمر من باب تفعيل «كَبَّرَ» والأمر للوجوب، كأن الله وجب ذكره وتكبيره على رسوله لأهميته وتأثيره على مشاعر النبي (صلى الله عليه وسلم). وباب التفعيل يفيد الكثرة والمبالغة (الاستراياذى، ١٣٩٥، ١/٩٢) يقول محمد فاضل السامرائي «فعل تأتي بمعنى التكثر والمبالغة في الغالب. (السامرائي، الصرف



العربي أحكام ومعان، ١٤٣٤، ٣٠) ويقول «ومن مقتضيات التكثير في الحدث استغراق وقت أطول وأنه يفيد تلبثاً ومكثاً. (المصدر السابق، ٣١؛ انظر: السامرائي، بلاغة الكلمة، ١٤٢٩، ٧٨).

هنا يأتي سؤال وهو لماذا ذكر الله عزوجل التكبيرَ ولم يقل «مَجْد» أو «سَبِّح» مثلاً؟ لأن طريق الدعوة شاق ولأن الإسلام وشريعته يتصادم مع ظلم الطغاة وتعبيدهم للناس، إذأ يواجه الداعي رجالاً ذوبأس أكثر مما يواجه الضعفاء وحين يقارن الداعي بين قوته وقوة أعدائه ربما يصاب باليأس والقنوط، وهنا يأتي ناصر عظيم ألا وهو الله ويحتاج الداعية في مواجهة الطغاة الى جبروته وكبريائه عزوجل أكثر مما يحتاج من تحميده وتسبيحه، ولما يرى الداعي عظمة الله وقوته يستصغر كل شيء أمامه وهذا هو السر وإن كان الآيه تشمل أنواع الذكر من التسبيح والتحميد والتهليل وغيرها، لكن الموقف يحتاج الى التكبير كثيراً. يقول سميح عاطف الزين: «وحده سبحانه الكبير المتعال، وكل شيء ما خلا الله تعالى صغير. فعلى الرسول مهما لاقى في دعوته من القوى المعادية ومن الصعاب والعقبات أن يستصغرها، وهو يستحضر هذا الشعور بأن ربه هو الكبير، وأنه مهما كبرت العظائم فالله أكبر، إذأ فالأمر فوق التصور البشرى المحدود، لأنه يتناول خلق السماوات والارض ويجعل كل ما فيها في قبضة الله تعالى الكبير، يتصرف بما كيفما يشاء، وعلى النحو الذى يشاء، ولذلك يوجه سبحانه وتعالى رسوله إلى هذه الحقيقة، ويزوده بهذه القوة التى يواجه بها الناس فى دعوته، بل وفى كل أمر يقدم عليه، فيجعل شعاره فى رسالته نفس الشعار الذى يقوم عليه الوجود كله، الله أكبر، ولا إله إلا الله» (عاطف الزين، ١٤١٦، ٤/٢٤٤-٢٤٥).

وتكبير الرب وذكره فيه من الفوائد ما لا يحصى، منه:

١. طمأنينة الرسول (صلى الله عليه وسلم) ومن سلك طريقه؛

٢. يقينه بأن الله تعالى معه ولا يدعه هماً، قال الله سبحانه وتعالى ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾ (الضحى، ٣).

باب التفعيل يفيد الكثرة مع طول الوقت والمكث وهذا معناه أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) مأمور أن يكبر الله فى كل حين، ولهذا جاء عن عائشة (رضى الله عنها) أنها قالت: «كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَذْكُرُ اللَّهَ عَلَى كُلِّ أَحْيَانِهِ». (مسلم، ١٤٢٣، ٢٨٢/١؛ أحمد بن حنبل، ١٤١٦، ٤٣/٣٩٢؛ الترمذى، ١٤٣٠، ٥/٣٢٦؛ ابن ماجه، د.ت، ١١٠/١؛ البخارى، ١٤٣١، ١/١٢٩).

وذكر ابن القيم رحمه الله فى الوابل الصيب من فوائد الذكر شيئاً كثيراً، منها أنه يزيل الهم والغم عن القلب، وأنه يقوى القلب والبدن، وأنه يكسو الذاكر المهابة والحلاوة والنصرة. (ابن القيم، ١٩٩٩، ٩٤).

## ﴿وَتِيَابِكَ فَطَهَّرْ﴾

جاء في تفسير هذه الآية أقوال مختلفة، هل المراد بها تطهير الثياب والجسد أم تزكية الباطن؟ يرى الكاتب أن كليهما صحيح. لكن لدينا قاعدة وهي «أن الكلام متى دار بين أن يكون تأسيساً أو تأكيداً، جعلناه تأسيساً».

ولما جاء في الآية التالية ﴿وَالرَّجْزَ فَاهْجُرْ﴾ وتضمنت معنى تزكية النفس، إذاً جعلنا معنى هذه الآية تطهير الظاهر لتكون التي بعدها تأسيساً. يأمر الله تعالى نبيه (صلى الله عليه وسلم) بتطهير ثوبه وتنظيف جسده، ليعلم الناس وخاصة الدعوة من بعده أن النظافة من أهم الأشياء في الحياة ويجب الطهارة في الظاهر كما هم طاهرين في الباطن والأقوال والأفعال. يقول ابن عاشور «وتقديم "ثيابك" على فعل "طَهَّرْ" للإهتمام به في الأمر بالتطهير». (ابن عاشور، ١٤٢٠، ٢٧٧/٢٩) ويقول سيد قطب «والطهارة هي الحالة المناسبة للتلقى من الملأ الأعلى، كما أنها ألصق شئ بطبيعة هذه الرسالة، وهي بعد هذا ضرورية لملازمة الإنذار والتبليغ و مزاوله الدعوة في وسط التيارات و الأهواء و المداخل والدروب؛ وما يصاحب هذا ويلابسه من أدران ومقادر وأخلاق وشوائب، تحتاج من الداعية إلى طهارة كاملة، كي يملك استنقاذ الملوثين دون أن يتلوث، وملازمة المدنسين دون أن يتدنس... وهي لفئة دقيقة عميقة إلى ملابسات الرسالة والدعوة والقيام على هذا الأمر بين شتى الأوساط، وشتى البيئات، وشتى الظروف، وشتى القلوب. (سيد قطب، ١٤٢٩، ١٤٢/٦-٣٧٥٥-٣٧٥٤) لكن اليوم كثيراً من الدعاة يهملون هذا الجانب ولا يقيمون له وزناً، في حين هو من أهم الأشياء لدى الناس ويهتمون بها، ويجب على الدعاة أن يتفطنوا لذلك، لأنهم تحت الأنظار، والناس ينظرون اليهم بدقة. قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ» (مسلم، ١٤٢٣، ١/٩٣؛ أحمد بن حنبل، ١٤١٦، ٦/٣٣٨). يمكن القول بأن هذه الآية يشمل الحقائق أيضاً، بمعنى أنه يجب على الداعي أن يقول حقائق الدين وبيئته بشكل حسن و طاهر، لأن مضامين الإسلام جميلة في ذاتها ومضمونها، فيجب أن تكون جميلة في عرضها وبيانها. وخير مثال على ذلك سلفنا الصالح ومنهم امام دارالهجرة مالك بن أنس حين يريد أن يذهب إلى مجلس الحديث، يطهر ثيابه وجسمه ويطيب ويذهب بأجمل ما يمكن له وهو أسوة للدعاة في خطاباتهم ومجالسهم العلمية وتعظيم الكتاب والسنة.

## ﴿وَالرَّجْزَ فَاهْجُرْ﴾

يقول ابن فارس «الراء والجيم والزاء أصلٌ يدلُّ على اضطرابٍ. من ذلك الرَّجْزُ: داءٌ يصيبُ الإبلَ في أعجازها، فإذا ثارت النَّاقَةُ ارتعشتْ فَجَذاها. ومن هذا اشتقاق الرَّجْزِ من الشَّعْر؛ لأنه مقطوعٌ مضطرب... فأما الرَّجْزُ

الذى هو العذاب، والذى هو الصنم، في قوله جل ثناؤه: وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ فذاك من باب الإبدال؛ لأن أصله السَّيِّئُ (ابن فارس، ١٤٠٤، ٤٨٩/٢) ويقول «الراء والجيم والسين أصلٌ يدلُّ على اختلاطٍ. يقال هُمٌ في مَرْجُوسَةٍ من أمرهم، أى اختلاط. والرَّجْسُ: صوت الرَّعْدِ، وذلك أنه يتردَّد... ومن الباب الرَّجْسُ: القَدْرُ؛ لأنَّه لَطُخٌ وَخَلَطٌ». (المصدر السابق، ٤٩٠/٢).

أمر الله تعالى في هذه الآية الكريمة بهجر الأوثان والأقدار والبعد عن ما يندس القلب والضمير، وفي الآية السابقة أمر بطهارة الظاهر وهنا طهارة الباطن. والظاهر أنه أمر صعب، لأن الرسول يعيش في بيئة كثرت فيها النتن والشرك والأوثان، ويكون الأمر أكثر صعوبةً إذا علمنا أن الله لم يأمره بمغادرة المشركين وديارهم بل أمره بدعوتهم والإختلاط معهم ﴿قُمْ فَأَنْذِرْ﴾. واقتزان هذه الآيات يفيدنا بأن الداعي يجب عليه أن يدعو الناس الى التوحيد مع عدم التلبس بأوثان وأقدار الشرك وعادات الجاهلية.

رب سائل يقول: النبي (صلى الله عليه وسلم) كان بعيداً عن الأوثان حتى قبل النبوة، فما الفائدة من ذكر هذه الآية؟ يجيب سيد قطب إذ يقول «هذا التوجيه يعنى المفاصلة وإعلان التميز الذى لا صلح فيه ولا هواده، فهما طريقان مفترقان لا يلتقيان» (سيد قطب، ١٤٢٩، ٣٧٥٥/٦). ويزيدنا عبدالرحمن حبنكة نكتةً «وخطاب الرسول بهذا هو فى الحقيقة خطاب لكل فرد من أفراد الأمة التى يوجه لها دعوته، لأنه (صلى الله عليه وسلم) كان هاجداً لها، فلم يسبق له أن عبدها أو عبد شيئاً منها على طريقة مشركى قومه، ولا يعقل أن تحدته نفسه بعبادتها بعد اصطفائه بالنبوة والرسالة». (حبنكة، ١٤٢٠، ٨٩/١) إذأ على الداعي تركية نفسه ليستطيع أن يغير الناس ويزكيهم، وفارق الشيء لا يعطيه، ومن لا يعرف التركية كيف يستطيع أن يعرفه للناس.

لننظر مرةً أخرى فى قوله تعالى ﴿قُمْ فَأَنْذِرْ. وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ﴾ فالقيام بالإنذار يحث الانسان على تحلية النفس، والكسل والخمول سبب فى الدنس وارتكاب المعاصى، خصوصاً أن الشخص البعيد عن الجماعة والدعوة، يأتيه الشيطان وربما يرتكب كثيراً من الذنوب فى خلوته وفى هذا يقول ابن رجب «خاتمة السوء تكون بسبب دسياسة باطنة للبعد لا يطلع عليها الناس» (ابن رجب، ١٤٣٢، ١٥١) لكن الداعي لا يجد فرصة للذنوب بل هو مشغول بتربية الناس وتركيتهم ويربى نفسه ويزكيها بالدعوة، وما أجمل قول ابن القيم «قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ لِيّ ضَالِّينَ مُبِينِينَ﴾ (الجمعة، ٢) وقال تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة، ١٥١) وتركية النفوس أصعب من علاج الأبدان وأشد فمّن زكى نفسه بالرياضة والمجاهدة والخلوة التي لم يجئ بها الرسل، فهو كالمريض الذي يعالج نفسه برأيه، وأين يقع رأيه من معرفة الطبيب؛ فالرسل هم أطباء القلوب، فلا سبيل إلى تركية النفس وإصلاحها إلا من طريقهم وعلى أيديهم وبحض الانقياد والتسليم لهم و الله المستعان». (ابن القيم، مدارج السالكين، ١٤١٦، ٣٠٠/٢) لو أمعنا النظر فى

القرآن الكريم، لوجدنا أن الله عزوجل أيد الذين يخالطون الناس من الدعاة، فيزيههم وينجيهم من الكربات قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾ (محمد، ١٧) وقال الله عزوجل: ﴿وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَّى مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (النور، ٢١) وقال تعالى: ﴿كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ (يوسف، ٢٤) وهكذا ينجي الله عباده ويزيهم ويصرف عنهم السوء. فالنجاح في الدعوة رهين الإخلاص والعبودية.

### ﴿وَلَا تَمَنَّ تَسْتَكْتِرُ﴾

اختلف العلماء حول تفسير هذه الآية. قال ابن كثير: «وقوله ﴿وَلَا تَمَنَّ تَسْتَكْتِرُ﴾ قال ابن عباس: لا تعط العطية تلتمس أكثر منها. وكذا قال عكرمة، ومجاهد، وعطاء، وطاوس، وأبو الأحوص، وإبراهيم النخعي، والضحاك، وقتادة، والسدي، وغيرهم. وروي عن ابن مسعود أنه قرأ "ولا تمنن أن تستكثر". وقال الحسن البصري: لا تمنن بعملك على ربك تستكثره. وكذا قال الربيع بن أنس، واختاره ابن جرير. وقال خصيف عن مجاهد في قوله ﴿وَلَا تَمَنَّ تَسْتَكْتِرُ﴾ قال: لا تضعف أن تستكثر من الخير، قال تمنن في كلام العرب: تضعف. وقال ابن زيد: لا تمنن بالنبوة على الناس، تستكثروهم بها، تأخذ عليه عوضاً من الدنيا. فهذه أربعة أقوال، والأظهر القول الأول، والله أعلم». (ابن كثير، ١٤٢٠، ٢٦٤/٨). يقول حبنكة الميداني «والمعنى عند الجمهور أهل التفسير من السلف: لا تعط العطية ملتماً ممن أعطيته أن يعوضك أكثر منها وأفضل وعلى هذا فالآية تتضمن أصلاً عظيماً من أصول الأخلاق الاجتماعية التي جاء بها الإسلام، إذ المطلوب من المسلم أن يعامل ربّه من خلال معاملة عباده، لا أن يعامل العباد بالمعروف طالباً منهم المكافأة، فذلك يحبط عند الله عمله ويحيب أمله». (حبنكة، ١٤٢٠، ٩٠/١).

وقد أدى ذلك رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بأكمل وجه، كما يحكى عنه ربه: ﴿قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (سبأ، ٤٧). يحتاج الدعاة الى منهج رباني كهذا، وعدم الامتنان للإستكثار. لا بد أن يعلم الدعاة «وهذه الدعوة لا تستقيم في نفس تحس بما تبذل فيها. فالبذل فيها من الضخامة بحيث لا تحتمله النفس إلا حين تنساه. بل حين لا تستشعره من الأصل لأنها مستغرقة في الشعور بالله شاعرة بأن كل ما تقدمه هو من فضله ومن عطايه. فهو فضل يمنحها إياه، وعطاء يختارها له، ويوفقها لنيله. وهو اختيار واصطفاء وتكريم يستحق الشكر لله. لا المن والاستكثار». (سيد قطب، ١٤٢٩، ٣٧٥٥/٦) ويفسر الآية تماماً ما روى عن النبي (صلى الله عليه وسلم): «أزهد في الدنيا جُبَّكَ اللهُ، وَ أزهْد فيما في أيدي الناس يُجَبَّكَ النَّاسُ»<sup>٣</sup>

## ﴿وَلِزَيِّنَاتٍ فَاصْبِرْ﴾

بعد هذه الآية الكريمة يتغير أسلوب السورة، إذ يحتاج إلى خاتمة في غاية الروعة ليكمل ما مضى من الفوائد. هذه الخاتمة هو الإخلاص والصبر عليه. بعد كل هذه الأمور يجب على الدعاة وعلى أسوتهم رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، أن يصبروا على كل شيء يصيبهم في طريق الدعوة، والصبر علامة الإخلاص. لكن ما ارتباط هذه الآية بالتى قبلها؟ هل يمكن الجمع بينهما أم كل آية يتحدث عن شيء لا صلة له بالأخرى، كلا بل الآيتين يرتبطون تماماً، إذ أن الاستكثار من الناس ينافي الاخلاص والصبر، و«لا يجتمع الإخلاص في القلب ومحبة المدح والثناء والطمع فيما عند الناس إلا كما يجتمع الماء والنار والضرب والحوت فإذا حدثت نفسك بطلب الإخلاص فاقبل على الطمع أولاً فأذبحه بسكين اليأس وأقبل على المدح والثناء فازهد فيهما زهد عشاق الدنيا في الآخرة فإذا استقام لك ذبح الطمع والزهد في الثناء والمدح سهل عليك الإخلاص فإن قلت وما الذي يسهل علي ذبح الطمع والزهد في الثناء والمدح؟ قلت أما ذبح الطمع فيسهله عليك علمك يقيناً أنه ليس من شيء يطمع فيه إلا ويبيد الله وحده خزائنه لا يملكها غيره ولا يؤتى العبد منها شيئاً سواه وأما الزهد في الثناء والمدح فيسهله عليك علمك أنه ليس أحد ينفع مدحه ويزين ويضمر ذمه ويشين الا الله وحده (ابن القيم، الفوائد، ١٤٢٦، ٢٢١-٢٢٢).

أشار الله تعالى إلى الاخلاص في ما مضى من الآيات بالكناية والإيهام وهنا ذكره صراحة للتعبير عن أهمية هذا العنصر الذى به تتقبل الأعمال ويجازى الناس يوم القيامة وهو ميزان الذى يعاملنا الله به فى الدنيا والآخرة. هذا العنصر المفقود اليوم بين الدعاة والمصلحين، وقل أن تجده عند أحد، وتعانى الدعاة منه. قال ابن تيمية «وأما الاخلاص فهو حقيقة الإسلام إذ الإسلام هو الاستسلام لله لا لغيره كما قال تعالى: ﴿صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ﴾ فمن لم يستسلم لله فقد استكبر ومن استسلم لله ولغيره فقد أشرك». (ابن تيمية، التحفة العراقية فى أعمال القلبية، ١٣٩٩، ٤١).

والنكتة البديعة هى، أن الله اقترن بين الاخلاص والصبر فى هذه الآية، ليعلم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أن الطريق صعب وشاق ويحتاج الى الصبر وتحمل الأذى. يقول ابن الجوزى «للبلالايأ نهايات معلومة الوقت عند الله عزوجل، فلا بد للمبتلي من الصبر إلى أن ينقضي أوان البلاء... فلا بد من الصبر إلى حين البطالة، فاستعجال زوال البلاء مع تقدير مدته لا ينفع، فالواجب الصبر وإن كان الدعاء مشروعاً ولا ينفع إلا به، إلا أنه لا ينبغي للداعي أن يستعجل، بل يتعبد بالصبر والدعاء والتسليم إلى الحكيم، ويقطع المواد التي كانت سبباً للبلاء فإن غالب البلاء أن يكون عقوبة. فأما المستعجل فمزاحم للمدبر، وليس هذا مقام العبودية وإنما المقام الأعلى هو الرضى، والصبر هو اللازم، والتلاقي بكثرة الدعاء نعم المعتمد، والاعتراض حرام، والاستعجال مزاحمة للتدبير فافهم هذه الأشياء فإنها تهون البلاء». (ابن الجوزى، ١٤٢٤، ٢٠٥-٢٠٧).

والأمثلة عن صبره (صلى الله عليه وسلم) كثيرة ومن أصعب الأيام على رسولنا الكريم ما حكاه عن نفسه (صلى الله عليه وسلم) حين سألته عائشة (رضي الله عنها) «أَتَمَّا قَالَتْ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَلْ أَتَى عَلَيْكَ يَوْمٌ كَانَ أَشَدَّ مِنْ يَوْمِ أُحُدٍ، قَالَ لَقَدْ لَقِيتُ مِنْ قَوْمِكَ مَا لَقِيتُ، وَكَانَ أَشَدَّ مَا لَقِيتُ مِنْهُمْ يَوْمَ الْعَقَبَةِ، إِذْ عَرَضْتُ نَفْسِي عَلَى ابْنِ عَبْدِ يَالِيلِ بْنِ عَبْدِ كَلَالٍ، فَلَمْ يُجِبْنِي إِلَى مَا أَرَدْتُ، فَانْطَلَقْتُ وَأَنَا مَهْمُومٌ عَلَى وَجْهِي، فَلَمْ أَسْتَفِقْ إِلَّا وَأَنَا بِقَرْنِ الثَّعَالِبِ فَرَفَعْتُ رَأْسِي، فَإِذَا أَنَا بِسَحَابَةٍ قَدْ أَظَلَّتْنِي، فَتَنَطَّرْتُ فَإِذَا فِيهَا جِرْبَلٌ، فَتَنَادَانِي فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ قَدْ سَمِعَ قَوْلَ قَوْمِكَ لَكَ، وَمَا رَدُّوا عَلَيْكَ، وَقَدْ بَعَثَ إِلَيْكَ مَلَكَ الْجِبَالِ لِتَأْمُرَهُ بِمَا شِئْتَ فِيهِمْ، فَتَنَادَانِي مَلَكُ الْجِبَالِ فَسَلَّمَ عَلَيَّ، ثُمَّ قَالَ يَا مُحَمَّدُ، فَقَالَ، ذَلِكَ فِيمَا شِئْتَ، إِنْ شِئْتَ أَنْ أُطِيقَ عَلَيْهِمُ الْأَحْسَبِينَ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بَلْ أَرْجُو أَنْ يُخْرِجَ اللَّهُ مِنْ أَصْلَابِهِمْ مَنْ يُعْبُدُ اللَّهَ وَحْدَهُ، لَا يُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا» (بخارى، ١٤٣١، ١١٥/٤؛ مسلم، ١٤١٦، ١٤٢٠/٣). هذا هو محمد (صلى الله عليه وسلم) الذي وصفه ربه بقوله ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم، ٤) الرجل الذي تربي في مدرسة القرآن، فصار خلقه القرآن، فهدى الله به البشرية من الضلال والتيه الذي كانت فيه، وهل نال ذلك إلا بالصبر؟ قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾ (السجدة، ٢٤) «فالصبر و اليقين بهما تتال الإمامة في الدين» (ابن تيمية، مجموع فتاوى، ١٤١٦، ٣٥٨/٣) «فإن الدين كله علم بالحق وعمل به، والعمل به لا بد فيه من الصبر، بل وطلبه يحتاج الى الصبر» (المصدر السابق، ٣٩/١٠).

وهذا درب الانبياء والصالحين وسنة الله في خلقه وهو عزوجل دائماً يمتحن عباده ويجعل بعضهم لبعض فتنة حتى يعلم الصابرين، ﴿وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا﴾ (الفرقان، ٢٠) «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَزُلُّوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرُ اللَّهُ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾ (البقرة، ٢١٤) وجاء عن مصعب بن سعد عن أبيه أنه قال «قلت يا رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أَيُّ النَّاسِ أَشَدُّ بَلَاءً؟ قَالَ: "الْأَنْبِيَاءُ، ثُمَّ الصَّالِحُونَ، ثُمَّ الْأَمْثَلُ، فَلِأَمْثَلٍ مِنَ النَّاسِ، يُبْتَلَى الرَّجُلُ عَلَى حَسَبِ دِينِهِ، فَإِنْ كَانَ فِي دِينِهِ صَلَابَةٌ زِيدَ فِي بَلَائِهِ، وَإِنْ كَانَ فِي دِينِهِ رِقَّةٌ خُفِّفَ عَنْهُ، وَمَا يَزَالُ الْبَلَاءُ بِالْعَبْدِ حَتَّى يَمْشِيَ عَلَى ظَهْرِ الْأَرْضِ لَيْسَ عَلَيْهِ خَطِيئَةٌ» (احمد بن حنبل، ١٤١٦، ١٥٣٨/١؛ النسائي، ١٤٣١، ٤٦/٧؛ ابن ماجه، د.ت، ٢، ١٣٣٤؛ الترمذى، ١٤٣٠، ١٧٩/٤).

فإذا صبر الداعي واعتمد على ربه يكون جزاؤه بغير حساب ﴿إِنَّمَا يُؤَقِّبُ الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (الزمر، ١٠) وإيهام الاجر دالٌّ على عظم الجزاء. ومن فوائد الصبر ما أشار إليه ابن القيم: «فمن اعتاد الصبر هابه عدوه، ومن عزَّ عليه الصبر طمع فيه عدوه وأوشك أن ينال منه وغرضه». (ابن القيم، عدة الصابرين، ١٤٢٤، ٣١).

من النقاط الهامة أن الله عزوجل استعمل في هذه الآيات بلفظ (الرب) كثيراً وهذا لمقصدتين هامتين:

١. أن المشركين كانوا مقرين بالربوبية، وهذا اللفظ فيه نوع من التركيز والبناء على ما يعترف به المخالف ولا بد

أن يكون الداعي هكذا ويعترف بما عند المخالف من الحق و يستفيد منه لدعوته وإقناعه بالحق.  
٢. معنى الرب هو المرئى وهذا وظيفة الداعي. لا بد له أن يرئى الناس على الخير والحق.

### نتائج البحث

من خلال الكلام حول هذه الآيات تبين قبل كل شىء عظمة القرآن وأنه يحتوى على معان رفيعة، بعبارات وجيزة وكما قال العرب خير الكلام ما قل ودلّ. إذأ يجب على الدعاة أن يهتموا بالقرآن وأن يجعلوا فى يومهم قسطاً لتلاوة القرآن وتدبره ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾ القرآن هو أساس الإسلام وينبوع الشريعة.

١. التعامل مع الناس بالرفق والعطوفة ودعوتهم بالخلق العظيم.
  ٢. القيام بأمر الدعوة وبذل المال والجسد وكل شىء فى سبيل الله عزوجل، كما فعل رسول الله وأصحابه.
  ٣. إنذار الناس كافة وعدم حصر الدعوة فى طائفة معينة.
  ٤. إعداد العدد والعدة للدعوة، وهذا يشمل كل ما يحتاجه الداعي فى هذا الطريق، من علم وذكر الله عزوجل والصبر والمال وغيرها.
  ٥. الإخلاص فى الدعوة وتطهير النيات لله جل وعلا.
  ٦. الإحساس بوجود الله فى كل حال، وأنه معك ولا يهملك، والتوكل عليه بحيث يعلم الداعي أن ما أصابه لم يكن ليخطئه وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه.
  ٧. أهمية التزكية والتطهير للداعي بكل أنواعه (الظاهر و الباطن)، ويجب عليه أن يعلم أن ذلك يؤثر فى دعوته مباشرة.
  ٨. أهمية النظر فى القرآن الكريم و حياة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بحيث يمكن للداعي أن ينهل منهما فوائد كثيرة يعينه فى دعوته. كثيراً ما يواجه الداعي مسألة يراها من أهم المسائل وأصعبها ولا يجد لها حلاً، إذ المخرج أمامه فى القرآن الكريم وسيرة رسول الله (صلى الله عليه وسلم).
- هذا ما أردت بيانه فما كان فيه من فضل وتوفيق فمن الله وما كان من خطأ ونسيان فمنى ومن الشيطان. اسأل الله عزوجل أن يغفر لى خطيئتى وأن يتقبل هذا الجهد القليل بفضله ورحمته ويجعله فى ميزان حسناتى، يوم الدين، إنه كريم رحيم.

### الهوامش

١. قال الألبانى: ضعيف. قال ابن تيمية فى مجموعة الرسائل الكبرى (٢/ ٣٣٦): معناه صحيح، و لكن لا يعرف له إسناد ثابت و أيده السخاوي و السيوطي فراجع (كشف الخفاء، د.ت، ١/ ٧٠؛ سلسلة الضعيفة، ١٤٢٠، ١/ ١٧٣).

٢. رواه الترمذى فى سننه والحاكم فى مستدركه وابن أبى شيبه فى مصنفه وذكره الالبانى فى سلسلة الصحيحة (ش ٩٥٥)، ورجح ابوحاتم الرازى رحمه الله إرساله وقال: «مُرْسَلٌ أَصْحٌ» وانكر أن يكون ابن عباس بين عكرمة وابى بكر (ابن ابى حاتم، ١٤٢٧، ٨٨/٥-٨٩ و ١٧٠-١٧١) وتوسع الدارقطنى رحمه الله فى الكلام على الحديث، فى كتابه (ابن ابى حاتم، ١٤٢٧، ٣٥-٢٣/١) والصحيح أنه مرسل كما قال ابوحاتم.
٣. رواه ابن ماجه والطبرانى فى الكبير والحاكم فى المستدرک وقال: صحيح الاسناد ولم يخرجاه، ولكن قال الذهبى: خالد بن عمرو القرشى وضاع، صححه الالبانى (انظر: السلسلة الصحيحة ١٤١٥، ٦٢٤-٦٢٨) و رواه البيهقى فى شعب الايمان بإسناد آخر ليس فيه خالد، بل رواه يحيح بن ابى كثير عن سفيان بدل خالد بن عمرو، ونقل عن ابن عدى رحمه الله قوله: "ولا أدري ما أقول فى رواية ابن كثير عن الثوري لهذا الحديث، فإن ابن كثير ثقة، وهذا الحديث عن الثوري منكر" وسأل ابن ابى حاتم أباه عن رواية ابن كثير عن الثورى بهذا الحديث، قال: قال أبى: هذا أيضا حديث باطل، يعنى بهذا الإسناد. قلت: الذى أميل إليه أن الحديث لا يثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم خلافاً للألبانى رحمه الله؛ لكن معناه صحيح.
٤. هذا الكتاب فيه أشياء جميلة و بديعة حول الصبر.

## المصادر و المراجع

### القرآن الكريم.

- ابن أبى شيبه، أبوبكر عبدالله بن محمد بن أبى شيبه العبسى الكوفى، **المصنف**، تحقيق: محمد عوامة، الطبعة الاولى، دار قرطبة، بيروت، ١٤٢٧ق.
- ابن أبى حاتم، أبو محمد عبدالرحمن بن محمد بن إدريس الحنظلي الرازى، **العلل**، تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف و عناية د. سعد بن عبدالله الحميد و د. خالد بن عبدالرحمن الجريسي، الطبعة الاولى، مطابع الحميضي، السعودية، ١٤٢٧ق.
- ابن الجوزى، جمال الدين أبوالفرج عبدالرحمن بن على بن محمد الحنبلى، **صيد الخاطر**، تحقيق: حامد أحمد الطاهر، الطبعة الاولى، دار الفجر للتراث، القاهرة، ١٤٢٤ق.
- ابن القيم، محمد بن أبى بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، **عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين**، تحقيق: سيد بديع اللحام، الطبعة الاولى، دارالفيحاء، دمشق، ١٤٢٤ق.
- \_\_\_\_\_، **زاد المعاد فى هدى خير العباد**، الطبعة الثالثة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٣ق.
- \_\_\_\_\_، **الفوائد**، تحقيق: سليم بن عيدالهلالى، الطبعة الثالثة، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٢٦ق.
- \_\_\_\_\_، **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، الطبعة الثالثة، دارالكتاب العربى، بيروت، ١٤١٦ق.
- \_\_\_\_\_، **الوابل الصيب و رافع الكلم الطيب**، تحقيق: سيد إبراهيم، الطبعة الثالثة، دار الحديث، القاهرة، ١٩٩٩م.
- ابن تيمية الحراني، تقي الدين أبوالعباس أحمد بن عبد الحلیم، **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة النبوية، د.ط، مجمع الملك فهد، ١٤١٦ق.
- \_\_\_\_\_، **التحفة العراقية فى الأعمال القلبية**، الطبعة الثانية، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٩٩ق.



- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد الشيباني، مسند أحمد، تحقيق: جمع من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٦ ق.
- ابن رجب الحنبلي، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، تحقيق: د. ماهر ياسين الفحل، الطبعة الثانية، دار ابن كثير، دمشق، ١٤٣٢ ق.
- ابن عاشور، محمد طاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، الطبعة الأولى، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٤٢٠ ق.
- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، الطبعة الأولى، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٠٤ ق.
- ابن كثير الدمشقي، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، الطبعة الثانية، دار طيبة، السعودية، ١٤٢٠ ق.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، اعتنى به: أبو عبدة مشهور حسن آل سلمان، الطبعة الأولى، مكتبة المعارف، الرياض، د.ت.
- أبو بكر البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الحُسْرُوْجْردي الخراساني، شعب الإيمان، تحقيق: د. عبدعلي عبد الحميد حامد، الطبعة الأولى، مكتبة الرشد بالتعاون مع الدار السلفية، الرياض و بومباي بالهند، ١٤٢٣ ق.
- الاستراباذي، رضی الدين محمد بن الحسن الاستراباذی النحوی، شرح شافية ابن الحاجب مع شرح شواهد لعبدالقادر البغدادي، تحقيق: محمد نور الحسن، محمد الرفراف، محمد محيى الدين عبد الحميد، د.ط، دارالكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٥ ق.
- الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة، د.ط، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤١٥ ق.
- \_\_\_\_\_، سلسلة الأحاديث الضعيفة، الطبعة الثانية، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٢٠ ق.
- أنور باز، التفسير التبروي للقرآن الكريم، د.ط، دارالنشر، القاهرة، ١٤٣١ ق.
- الألوسي، أبي التناء شهاب الدين السيد محمود الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثاني، تحقيق: أبو عبد الرحمن فؤاد بن سراج عبدالغفار، د.ط، مكتبة التوفيقية، القاهرة، ١٤٢٩ ق.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم، الجامع المسند الصحيح المختصر من سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٣١ ق.
- \_\_\_\_\_، الأدب المفرد، تحقيق: سمير بن أمين الزهيري مستفيداً من تحقيقات الألباني رحمه الله، الطبعة الأولى، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤١٩ ق.
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرَة الترمذي، الجامع المختصر من سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعرفة الصحيح والمعلول وما عليه العمل، د.ط، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٣٠ ق.
- التويري، محمد بن إبراهيم بن عبد الله، موسوعة فقه القلوب، د.ط، بيت الأفكار الدولية، دون المكان، د.ت.
- الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١ ق.

- حبنكة الميداني، عبدالرحمن حسن حبنكة الميداني، **معارض التفكير ودقائق التدبير**، الطبعة الاولى، دارالقلم، دمشق، ١٤٢٠ق.
- الدارقطني، ابوالحسن علي بن عمر بن احمد الدارقطني، **العلل**، تحقيق: محمد بن صالح بن محمد الدباسي، الطبعة الثالثة، مؤسسة الريان، دون المكان، ١٤٣٢ق.
- السامرائي، فاضل الصالح، **بلاغة الكلمة**، الطبعة الخامسة، دار عمار، دون المكان، ١٤٢٩ق.
- \_\_\_\_\_، **معاني النحو**، الطبعة الاولى، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٤٢٨ق.
- \_\_\_\_\_، **الصرف العربي احكام ومعان**، الطبعة الاولى، دارابن كثير، دمشق، ١٤٣٤ق.
- \_\_\_\_\_، **النحو العربي احكام ومعان**، الطبعة الاولى، دارابن كثير، دمشق، ١٤٣٥ق.
- سيد قطب، ابراهيم، **في ظلال القرآن**، الطبعة السابعة والثلاثون، دارالشروق، القاهرة، ١٤٢٩ق.
- الطبراني، ابوالقاسم سليمان بن أحمد الشامي الطبراني، **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، الطبعة الثانية، مكتبة العلوم و الحكم، الموصل، ١٤٠٤ق.
- عاطف الزين، سميح، **التفسير الموضوعي للقرآن الكريم**، الطبعة الثالثة، دارالكتاب المصري، دارالكتاب اللبناني، دون المكان، ١٤١٦ق.
- مسلم، ابوالحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم بن ورد القشيري النيسابوري، **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم**، المعروف بـ **(صحيح مسلم)**، الطبعة الاولى، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢٣ق.
- المصطاوي، عبدالرحمن، **ديوان الإمام الشافعي**، الطبعة الثالثة، دار المعرفة، بيروت، ١٤٢٦ق.
- النابلسي، محمد راتب، **تفسير النايلسي**، الطبعة الاولى، مؤسسة الفرقان، عمان، ١٤٣٧ق.
- النسائي، أحمد بن شعيب بن علي بن سنان، **المجتبى من السنن المسندة**، المعروف بـ **(سنن النسائي)**، «سنن الصغرى»، د.ط، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٣١ق.

المؤتمر الوطني الثاني للدراسات الدينية

the second National Conference On religious Researches

(ص ١٩٥-٢١٨)

## ضوابط مفطرات الصوم فى الفقه الاسلامي (مع دراسة مصاديقها قديماً وحديثاً)

عبدالرحمن مصلحي فر (عضو هيئة التدريس بالمعهد العالى)\*

### الملخص

ضوابط الإفطار عموماً هي: كل ما ينافي الصوم بفوات ركنه كالردة، وطروء الحيض، والنفاس، أو الإخلال في شرط من شروطه من أكل وشرب ونحوهما، وضوابط الإفطار بما يدخل إلى الجوف هي: أ. أن يصل من أحد المنافذ الواسعة للبدن، وهي الفم، والأنف، والأذن؛ ب. أن يمكن الاحتراز منه، كالثلج، والمطر، والغبار؛ ج. لا يشترط كونه مغدياً، كالخصى، والدرهم؛ د. أن يكون ذاكرًا لاساهياً. وأما ضوابط الإفطار بالجماع في نهار رمضان فهي: العلم، والتعمد، وتغييب الحشفة في القبل، أو الدبر.

الكلمات المفتاحية: الصوم، الصيام، رمضان، الفطر، القضاء، الكفارة.

## المقدمة

الصَّوم: عبارة عن إمساك مخصوص وهو الإمساك عن الأكل والشرب والجماع من الفجر إلى المغرب مع النية. (البركتي، ١٤٢٤، ١٣١). وإن الصوم أحد أركان الإسلام، الذي فرض في السنة الثانية للهجرة المجمع، (النووي، د.ت، ٦/٢٥٠). ولا يتم إسلام المرء إلا بالشهادة به، والذي يترك الصوم تهاوناً يشك في إسلامه، وفسق بتركه.

وأهمية الصوم كثيرة جداً منها: تضيق على مجاري الشيطان، فطريق للتركيز وصلاح النفس، ويحس الصائم آلام المساكين فيحثه على الانفاق والاحسان إليهم، ويقوده بالصبر على الصعوبات وعدم الشكوى. وسبب اختياري لهذا الموضوع: بكثرة السؤال عن أحكامه، وصلتها بالعصر وحدائتها على وجه الخصوص التطبيقات المعاصرة التي سأذكرها في آخر هذا المقال، إن شاء الله تبارك وتعالى.

لم يكتب في موضوع الصيام مع أهميته البالغة في الفقه الإسلامي وفي حياة الناس عند الفقهاء المتقدمين كتاب مستقل فيما أعلم، إلا كتاب: **الصيام** لأبي بكر جعفر بن محمد الفريابي (المتوفى: ٣٠١هـ)؛ وهو جمع لأحاديث الصيام فقط دون شرح أو توضيح؛ وأيضاً هذا الموضوع متناثر ضمن الموسوعات الفقهية المذهبية، ولذلك يجد الباحث صعوبة في الحصول على ما يريده من معلومات، بسبب عدم تبويبها وتصنيفها تحت كتاب واحد، ولأجل تمكن طالب العلم أو الباحث للرجوع إليها بسهولة، قمت بجمع المادة العلمية المتعلقة بضوابط إفطار الصوم وأهم أحكامه في بطون أمهات الكتب الفقهية بين دفتي مقال واحد؛ أما المعاصرون فقد كتبوا عدة كتب وأبحاث في الصوم وما يتعلق به من أحكام، منها: **الجامع لأحكام الصيام**: لمحمود بن عبداللطيف (عويضة)، وأيضاً **فقه الصيام** للدكتور: يوسف القرضاوي، وأيضاً: **أحكام الصيام والقيام وزكاة الفطر** لعبدالمعمر بن حسين، أبوذر القلموني؛ و**المفطرات الطبية المعاصرة**، لعبدالرزاق بن عبدالله الكندي وأصلها: رسالة نال بها الباحث درجة الدكتوراة بالجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا (IIUM)، وأيضاً هناك بحث في: **مفطرات الصيام المعاصرة**، للدكتور: أحمد بن محمد الخليل؛ بموقع صيد الفوائد،

<http://www.saaaid.net>

وأما ما يميز هذا المقال من غيره ما سبق كتابته: التركيز والتوسع باستخراج ضوابط الفطر من بطون أمهات كتب الفقه، بحيث لا يجد الناظر في كتب الفقهاء (رحمهم الله تبارك وتعالى) شيئاً مدوناً أو معيناً باسم ضوابط الفطر، لتسهيل تصور الدقيق في إبطال الصوم من عدمه، وأيضاً جمع المادة العلمية ومناقشة الأقوال عند المتقدمين والمعاصرين معاً، وتأصيل المذاهب الفقهية، في لبّ مسائل الصوم بأسلوب سهل، وعبارات وجيزة،

وتقسيمات تقرب شتات البعيد وتجمع المتفرق.  
وأما الصعوبات التي واجها الباحث: فإن الموضوع واسع جداً فبالجهد البشري حاولت أن أحصره في أهم المسائل الرئيسية والمتعلقة به دون الاشتغال بالجزئيات.  
فأما منهج الباحث في هذا المقال هو المنهج الاستقرائي الوصفي.  
فإذا كان المسلمون في هذه العبادة يصومون في شهر واحد، ويجتمعون على أنواع من الطاعات والقربات، من صيام وصلاة وقيام وإطعام للفقراء، وغير ذلك من الحكم الظاهرة من وراء هذا الصيام العظيم، فلا بد أن نعرف على المصطلحات الرئيسية منها:

### تعريف الصوم لغة واصطلاحاً

الصوم في اللغة: الإمساك عن الشيء والترك له، وقيل للصائم صائم لإمساكه عن الطعام والمشرب والمنكح، وقيل للصائم صائم لإمساكه عن الكلام. (الأزهري، ٢٠٠١، ١٢/١٨٢؛ ابن منظور، د.ت، ٤٥٦/٧). والصوم في الاصطلاح: إمساك مخصوص عن شيء مخصوص في زمن مخصوص من شخص مخصوص. (السرخسي، ١٤٠٦، ٥٤/٣؛ النووي، د.ت، ٢٤٨/٦؛ البهوتي، ١٤٠٢، ١٢٣/٢). أو هو: إمساك عن شهوتي البطن والفرج في جميع النهار بنية. (ابن عرفة، د.ت، ٧٩٥/١).

### تعريف الإمساك لغة واصطلاحاً

الإمساك في اللغة: الحبس، والمِسَاكُ: الْمَوْضِعُ الَّذِي يُمَسِّكُ الْمَاءَ. (الفراهيدي، ١٤٠٨، ٥/٣١٨؛ ابن منظور، د.ت، ٤٨٨/١٠). وإمساك الصيام في الاصطلاح: الكف عن المفطرات في وقت مخصوص من شخص مخصوص بالنية. (الكاساني، ١٩٨٢، ٢٣٣/٢؛ ابن عابدين، ١٤٢١، ٦/٢٨١؛ الخطاب، ١٤٢٣، ٣/٣٤٣).

### تعريف الفطر لغة واصطلاحاً

الفطر في اللغة: جمعه فُطُورٌ؛ وأصل الفِطْرُ: الشَّقُّ، ومنه قوله تعالى: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾ (انفطار، ١) أي: انشقت؛ وفي الحديث: أن نبي الله كان يقوم من الليل حتى تتفطر قدماه (متفق عليه واللفظ للبخاري؛ البخاري، ١٤١٣، ٦/١٣٥؛ مسلم، د.ت، ٤/٢١٧٢)، أي: انشقتاه. ومنه أخذ فِطْرُ الصائم، لأنه يفتح فاه (ابن منظور، د.ت، ٥٥/٥-٥٦؛ الزبيدي، د.ت، ١٣/٣٢٥). والـفِطْرُ في الاصطلاح: نقيض الصوم، والفُطُور ما يُفطر عليه؛ وفي الحديث: «إذا أقبل الليل وأدبر النهار وغابت الشمس فقد أفطر الصائم» (البخاري، ١٤١٣، ٣/٣٦؛ مسلم، د.ت، ٢/٧٧٢). أي: دخل وقت الفطر وحان له أن يفطر، وقيل معناه أنه قد صار في حكم

المفطرين وإن لم يأكل ولم يشرب. (ابن منظور، د.ت، ٥٥٠-٥٦؛ القونوي، د.ت، ٤٧؛ المغرب في ترتيب المغرب، المطبوع، ٣٦٣). والمفطرات: هي مفسدات للصوم. (كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ١٨٨٩).

### تعريف الضوابط لغةً واصطلاحاً

الضوابط في اللغة: جمع الضابطة من الضبط: وهو لزومُ شيء لا يفارقه في كل شيء وضبطُ الشيء حفظُه بالحزم والرجل ضابطٌ أي حازمٌ. (الزبيدي، د.ت، ١٩/٤٣٩-٤٤٣). والضوابط في الاصطلاح: حكم كلي ينطبق على الجزئيات. (البركتي، ١٤٢٤، ١٣٣).

لا يجد الناظر في كتب الفقهاء شيئاً مدوناً أو معيناً باسم ضوابط الفطر، وإنما استخرجت من بطون أمهات كتب الفقه، كما قلت في المقدمة. وضوابط الإفطار عموماً: هو كل ما ينافي الصوم بفوات ركنه كالردة، وطروء الحيض والنفاس، أو الإخلال في شروطه من أكل وشرب ونحوهما.

### ضوابط الإفطار عند المذاهب الأربعة

أولاً: عند الأحناف كل ما يكون بفوات ركن الصوم، وذلك بالأكل، والشرب، والجماع، سواء كان صورة ومعنى، أو صورة لا معنى، أو معنى لا صورة (الكاساني، ١٩٨٢، ٢/٢٩٠) وسواء كان بعدر، أو بغير عذر، وسواء كان عمداً، أو خطأً، أو كرهاً بعد أن كان ذاكراً لصومه لا ناسياً لصومه ولا في معنى الناسي. (الكاساني، ١٩٨٢، ٢/٢٣٧).

ثانياً: عند المالكية: ما لا تصح الماهية بدونه ولو كان داخلياً أو خارجياً. (ابن عرفة، د.ت، ١/٨١٥؛ الخطاب، ١٤٢٣، ٣/٣٤٣).

ثالثاً: عند الشافعية: كل ما ينافي الصوم من غير عذر. (النوي، د.ت، ٦/٣٣٦).

رابعاً: عند الحنابلة: كل ما ينافي الصوم. (ابن قدامة، ١٤٠٨، ٤/٣٣٦؛ البهوتي، ١٤٠٢، ٢/١٤٠).

### ضوابط الإفطار بما يدخل إلى الجوف، عند المذاهب الأربعة

أولاً، عند الأحناف:

١. أن يصل إلى الجوف من المخارق الأصلية كالأنف، والأذن، والدبر؛ ٢. أن يمكن الاحتراز منه، كالثلج، والمطر، والغبار؛ ٣. لا يشترط كونه مأكولاً، كالخصي، والتراب؛ ٤. أن يصل إلى الجوف حقيقةً؛ ٥. أن يكون ذاكراً لا ساهياً. (ابن عابدين، ١٤٢١، ٦/٢٨١ إلى ٢٨٨؛ الكاساني، ١٩٨٢، ٢/٢٤٣).

### ثانياً، عند المالكية:

١. أن يصل من أحد المنافذ الواسعة للبدن، وهي: الفم، والأنف، والأذن؛ ٢. أن يكون الداخلى إلى الجوف مما يكمن الاحتراز منه، كدخول الثلج، والمطر؛ ٣. لا يشترط كونه مغذياً كالخصى، والدرهم. (القراني، ١٩٩٤، ٥٤٣/٢؛ الغرناطى، ١٤٠٩، ١١٧).

### ثالثاً، عند الشافعية:

١. أن يصل الى ما يسمى جوفاً، كباطن أذن، وإحليل؛ ٢. أن يمكن الاحتراز منه، كالغبار؛ ٣. لا يشترط كونه مأكولاً، كالخصى، والتراب؛ ٤. لا يشترط وصوله إلى الجوف حقيقة؛ ٥. أن يكون ذاكراً لاساهياً (العمري، ١٤٢١، ٥٠٣/٣؛ الديمياطى، ١٤١٨، ٣٨١/٢ و ٣٨٣؛ النووي، د.ت، ٣٣٧/٦ إلى ٣٤١).

### رابعاً، عند الحنابلة:

١. أن يصل إلى الجوف من المخارق الأصلية، كالأنف، والأذن، والدبر؛ ٢. أن يمكن الاحتراز منه، كالثلج، والمطر، والغبار؛ ٣. لا يشترط كونه مأكولاً، كالخصى، والتراب؛ ٤. لا يشترط وصوله إلى الجوف حقيقة؛ ٥. أن يكون ذاكراً لاساهياً. (ابن قدامة، ١٤٠٨، ٣٥٢/٤ و ٣٥٣؛ البهوتي، ١٤٠٢، ١٤٠/٢-١٤٤).

### ضوابط الإفطار المتفق عليها بما يدخل إلى الجوف

بعد ما ذكرت ضوابط الإفطار عند المذاهب الأربعة، فالنتيجة الحاصلة هي: أن بعض ضوابط الإفطار بما يدخل إلى الجوف مشتركة عند الجميع وهي:

١. أن يصل من أحد المنافذ الواسعة للبدن، وهي الفم، والأنف، والأذن؛ ٢. أن يمكن الاحتراز منه، كالثلج، والمطر، والغبار؛ ٣. لا يشترط كونه مغذياً، كالخصى، والدرهم؛ ٤. أن يكون ذاكراً لاساهياً. (ابن عابدين، ١٤٢١، ٢٨١/٦ إلى ٢٨٨؛ الكاساني، ١٩٨٢، ٢٤٣/٢؛ القراني، ١٩٩٤، ٥٤٣/٢؛ الغرناطى، ١٤٠٩، ١١٧؛ العمري، ١٤٢١، ٥٠٣/٣؛ الديمياطى، ١٤١٨، ٣٨١/٢ و ٣٨٣؛ النووي، د.ت، ٣٣٧/٦-٣٤١؛ ابن قدامة، ١٤٠٨، ٣٥٢/٤ و ٣٥٣؛ البهوتي، ١٤٠٢، ١٤٠/٢ إلى ١٤٤).

### مفطرات الصيام

#### المفطر الأول: الأكل، والشرب تعمداً في نهار رمضان

أجمعت الأمة على إبطال صوم من أكل، أو شرب في نهار رمضان تعمداً، وعليه: القضاء، والكفارة عند الجمهور إلا الشافعية وقالوا: عليه القضاء فقط. (ابن حزم، ١٤١٩، ٧١؛ ابن عابدين، ١٤٢١، ٢٨١/٦-٢٨٨؛ الكاساني، ١٩٨٢، ٢٤٣/٢؛ القراني، ١٩٩٤، ٥٤٣/٢؛ الغرناطى، ١٤٠٩، ١١٧؛ ابن قدامة، ١٤٠٨، ٣٥٢/٤؛ البهوتي،

١٤٠٢، ١٤/٢ إلى ١٤٤٤؛ العمراني، ١٤٢١، ٥٠٣/٣؛ الديمياطي، ١٤١٨، ٣٨١/٢؛ النووي، د.ت، ٣٣٧/٦ إلى (٣٤١).

ومستند الإجماع قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ (البقرة، ١٨٧). وجه الاستدلال منها: أي: حتى يتبين بياض النهار من سواد الليل إلى طلوع الفجر، ثم أمر بالصيام إلى الليل.

### أدلة الجمهور:

١. القياس على الجماع.

وجه القياس: أن الكفارة في الحديث الواقعة (يأتي تفصيله قريباً إن شاء الله تعالى) وجبت لكونها إفساداً لصوم رمضان من غير عذر، ولا سفر، على ما نطق به الحديث، والأكل والشرب لصوم رمضان متعمداً، من غير عذر، ولا سفر، فكان إيجاب الكفارة هناك إيجاباً وهنا دلالة.

٢. ولأن إفساد صوم رمضان ذنب، ودفع الذنب واجب عقلاً وشرعاً، والكفارة تصح رافعة له لأنها حسنة. (ابن عابدين، ١٤٢١، ٢٥٧/٦؛ الكاساني، ١٩٨٢، ٢١٣/٢ و٢٥٢؛ ابن عرفة، د.ت، ٨٢٣/١؛ الخطاب، ١٤٢٣، ٣٦١/٣).

وأما دليل الشافعية: أن غير الجماع سبب لا يجب الحد بجنسه، فلم تجب بالإفطار به الكفارة، كما لو تقيأ عامداً، وإن بلغ ذلك السلطان عزّره، ولأنه محرم لا يجب فيه حدٌ، ولا كفارة، فثبت فيه التعزير كمباشرة الأجنبية فيما دون الفرج. (العمراني، ١٤٢١، ٥١٣/٣-٥١٥؛ النووي، د.ت، ٣٣٣-٣٣٤؛ البهوتي، ١٤٠٢، ١٤٠/٢).

القول الراجح هو قول الشافعية؛ القول: بأن من أكل أو شرب في نهار رمضان تعمداً، عليه القضاء فقط دون الكفارة، لأن القياس على الجماع غير صحيح، فقد أوجب الشرع على من قضاء شهوته في الحرام الجلد أو الرجم، ولأن الشرع أوجب الكفارة على الجماع تعمداً في نهار رمضان فقط دون غيره من المفطرات، فيجب الاقتصار عليه.

مصاديق: حكم بعض مسائل الإفطار بالأكل، والشرب في نهار رمضان

الف. الأكل والشرب نسياناً في نهار رمضان

اتفق الجمهور إلا المالكية بأن: من أكل، أو شرب في نهار رمضان ناسياً لا يفسد صومه، وقال المالكية: بفساد صومه، وقضاء ذلك اليوم. (ابن عابدين، ١٤٢١، ٢٥٨/٦ و٢٧٦؛ الكاساني، ١٩٨٢، ٢٣٧/٢؛ ابن عرفة، د.ت، ٨١٩/١)



الخطاب، ١٤٢٣، ٣/٣٥١-٣٥١؛ الشريبي، ١٤١٥، ٢/١٧٨؛ النووي، د.ت، ٦/٣٥١-٣٥٢؛ ابن قدامة، ١٤٠٨، ٤/٣٦٧-٣٦٨؛ البهوتي، ١٤٠٢، ٢/١٤٣). بدليل قوله (عليه السلام): «من نسي وهو صائم، فأكل أو شرب، فليتم صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه» (البخاري، ١٤١٣، ٣/٣١؛ مسلم، د.ت، ٢/٨٠٩). وجه الاستدلال منه: حكم ببقاء صومه، وعلل بانقطاع نسبة فعله عنه، بإضافته إلى الله تعالى لوقوعه من غير قصد. وقوله عليه السلام: «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكروها عليه» (ابن ماجه، د.ت، ٣/٦٥٩). وجه الاستدلال منه: لأنه لم يَأْت. ولأنها عبادة ذات تحليل، وتحريم، فكان من محظوراتها ما يختلف عمدته وسهوه كالصلاة والحج. وأما دليل المالكية: لأن الناسي معه ضرب من التفريط، وأجابوا عن الحديث الأول؛ فظاهر تخصيص ذلك بالله تعالى، يقتضي أن العمد لا مدخل لله فيه، وهذا يقتضي نفي الإثم، لا نفي القضاء. (القرافي، ١٩٩٤، ٢/٥٢١).

القول الراجح هو قول الجمهور؛ القول: بأن من أكل، أو شرب في نهار رمضان ناسياً لا يفسد صومه، بدلالة الصريح للحديث، والأمر بالإتمام دليل على صحة صومه، ولأن الناسي معذور، ولا يكلف الله نفساً إلا ما سعى.

### ب. الأكل، والشرب إكراهاً في نهار رمضان

هذه المسألة كالمسألة السابقة في الأقوال والاستدلال، إلا أن الجمهور زادوا من الأدلة وهي: القياس على حديث النبي (عليه السلام): «من ذرعه القيء، فليس عليه قضاء، ومن استقاء عمداً فليقض» (الترمذي، د.ت، ٣/٨٩). وجه الاستدلال منه: أن كل ما حصل بغير اختياره لم يجب به القضاء، ولأن بالإكراه سقط أثر فعله. (ابن عابدين، ١٤٢١، ٦/٢٧٨؛ الشريبي، ١٤١٥، ٢/١٧٨؛ النووي، د.ت، ٦/٣٥١-٣٥٢؛ ابن قدامة، ١٤٠٨، ٤/٣٦٥؛ البهوتي، ١٤٠٢، ٢/١٤٣).

### ج. القيء في نهار رمضان

أجمعت الأمة على إبطال الصوم بالقيء تعمداً في نهار رمضان، وأنه لا شيء على من ذرعه وغلبه القيء، واختلفوا في وجوب القضاء والكفارة على المتعمد؛ فعليه القضاء فقط عند الجمهور (ابن عرفة، د.ت، ١/٨١٩؛ الخطاب، ١٤٢٣، ٣/٣٥٠)، وعليه القضاء، والكفارة عند المالكية (ابن المنذر، ١٤٠٨، ٤٧؛ الكاساني، ١٩٨٢، ٢/٣٤١ و٣٤٢؛ ابن عرفة، د.ت، ١/٨١٥ و٨١٦؛ الخطاب، ١٤٢٣، ٣/٣٤٨ و٣٥٠؛ القرافي، ١٩٩٤، ٢/٥١٨؛ ابن قدامة، ١٤٠٨، ٤/٣٦٨؛ البهوتي، ١٤٠٢، ٢/١٤١). ومستند الإجماع قوله (عليه السلام): «من ذرعه القيء، فليس عليه قضاء، ومن استقاء عمداً فليقض» (الترمذي، د.ت، ٣/٨٩).

## أدلة الجمهور في وجوب القضاء:

١. حديث السابق: «من ذرعه القيء، فليس عليه قضاء، ومن استقاء عمداً فليقض» ووجه الاستدلال منه: بقي الحكم على ذرع القيء بناءً على الأصل، وعليه القضاء بنص الحديث.

٢. وأيضاً الاستدلال بحديث: «ثلاث لا يفطرن الصائم القيء، والحجامة، والاحتلام» (الترمذي، د.ت، ٨٨/٣)، وقال ابن حجر: فيه عبدالرحمن بن زيد بن أسلم وهو ضعيف. (ابن حجر، التلخيص الحبير، ١٤١٩، ٤٢١/٢). وجه الاستدلال منه: لأنه لا صنع فيه، فيكون كالناسي. (ابن المنذر، ١٤٠٨، ٤٧؛ الكاساني، ١٩٨٢، ٤١/٢ و٣٤٢؛ ابن قدامة، ١٤٠٨، ٤/٣٦٨؛ البهوتي، ١٤٠٢، ١٤١/٢).

وأما دليل المالكية: القياس على كفارة الجماع؛ وجه القياس: إذا رتب الحكم عقب أوصاف مناسبة جعل مجموعها علة له، وإن كان بعضها ليس بمناسب أعتبر المناسب، ولأن التعليل بالعلة العامة أولى من الخاصة، لكثرة فروعها. (الخطاب، ١٤٢٣، ٣/٣٥٨ و٣٥٩؛ القراني، ١٩٩٤، ٥١٨/٢).

القول الراجح هو قول الجمهور؛ القول: بأن الصائم إذا استقاء متعمداً أفطر، وعليه قضاء، دون الكفارة، لأنه نص صحيح صريح فوجب المصير إليه، ولأن قياس القول الثاني قياس في مقابل النص، ولا يصح، ولأن الحديث اكتفى بوجوب القضاء دون الكفارة، فلو كانت واجبة ذكرها، لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز.

د. دخول ما لا يمكن الاحتراز منه إلى فم الصائم؛ ك: غبار الطريق، أو الدقيق، أو الذباب، أو الدخان اتفق الفقهاء: بأن لو دخل على فم الصائم ما لا يمكن الاحتراز منه؛ ك: غبار الطريق، أو الدقيق، أو الذباب، أو الدخان، لا يفسد به صومه ولا شيء عليه؛ بأدلة منها: ١. لعدم إمكان التحرز، وللمشقة؛ ٢. ولأنه لا فعل له. (ابن عابدين، ١٤٢١، ٦/٢٦١؛ ابن عرفة، د.ت، ١/٨٣١؛ الخطاب، ١٤٢٣، ٣/٣٧٢؛ النووي، د.ت، ٦/٣٥٧؛ ابن قدامة، ١٤٠٨، ٤/٣٦٤؛ البهوتي، ١٤٠٢، ١٤٣/٢).

## هـ. ابتلاع النخامة، والبلغم للصائم

اتفق الجمهور بأن: النخامة والبلغم إذا لم تصلا إلى الحلق لم يفطر بهما الصوم، واختلفوا بعد وصولهما إلى الفم وهو قادر على لفظهما على قولين:

القول الأول: لا يفسد بهما الصوم ولا شيء على الصائم، عند الحنفية والمالكية. (ابن عابدين، ١٤٢١، ٦/٢٦١؛ ابن عرفة، د.ت، ١/٨٣١؛ الخطاب، ١٤٢٣، ٣/٣٧٢).

والقول الثاني: يفسد بهما الصوم وعليه القضاء، عند الشافعية والحنابلة. (النووي، د.ت، ٦/٣٥٧؛ ابن قدامة، ١٤٠٨، ٤/٣٦٤؛ البهوتي، ١٤٠٢، ١٤٣/٢).

أدلة القول الأول: ١. لأن النخامة والبلغم ليستا بطعام ولا بشراب، ومخرجها من الرأس؛ ٢. ولتعد الاحتراز؛ ٣. ولأنه لم يتعمد أخذها من الأرض، وإنما هو مجتمع في فيه معتاد كالريق. (ابن عابدين، ١٤٢١، ٦/٢٦٦٢؛ ابن عرفة، د.ت، ٨١٩/١؛ الخطاب، ١٤٢٣، ٣/٣٤٨).

وأما دليل القول الثاني: لأنه يمكن الاحتراز منهما، فيجب عليه لفظهما. (الشريبي، ١٤١٥، ١٧٨/٢؛ النووي، د.ت، ٣٤٣/٦؛ ابن قدامة، ١٤٠٨، ٤/٣٥٥).

القول الراجح هو القول الأول؛ القول: بأن النخامة والبلغم إذا وصلا إلى الفم، والصائم قادر على لفظهما لا يفسد بهما صومه، لأنهما لم تخرجا من الفم، ولا يعد بلعهما أكلاً ولا شرباً، لكن ينبغي للصائم: بأن لا يفعل وأن يجنب هذا الأمر، لأنهما من المستقذرات، وربما تحملان أمراضاً خرجت من البدن، فإذا ردها إلى المعدة قد يكون في ذلك ضرر عليه.

#### و. الحجامة للصائم

اختلف الفقهاء في حكم الحجامة للصائم على قولين:

القول الأول: لا يفسد بها الصوم ولا شيء على الصائم، عند الحنفية والشافعية. (الكاساني، ١٩٨٢، ٢/٢٥٧؛ ابن عابدين، ١٤٢١، ٦/٢٦٦٢؛ الشريبي، ١٤١٥، ١٧٨/٢؛ النووي، د.ت، ٦/٣٤٣).

والقول الثاني: يفسد بها الصوم عند المالكية والحنابلة وعليه القضاء. (ابن عرفة، د.ت، ١/٨٢٩؛ الخطاب، ١٤٢٣، ٣/٣٧١؛ ابن قدامة، ١٤٠٨، ٤/٣٥٠-٣٥١).

أدلة القول الأول: ١. حديث: «أن النبي (عليه السلام) احتجم وهو صائم» (بخاري، ١٤١٣، ٣/٣٣) وجه الاستدلال منه: فلو كانت الحجامة مفطرة للصوم لما فعلها الرسول (عليه السلام)؛ ٢. ولأنه دم خارج من ظاهر البدن فأشبهه دم الفاسد. (ابن عابدين، ١٤٢١، ٦/٣٦٠؛ الكاساني، ١٩٨٢، ٢/٢٥٧؛ ابن عرفة، د.ت، ١/٨٢٩؛ الخطاب، ١٤٢٣، ٣/٣٧١؛ العمراني، ١٤٢١، ٥٣٢-٥٣٣؛ ابن قدامة، ١٤٠٨، ٤/٣٥٠-٣٥١).

أدلة القول الثاني: ١. قوله عليه السلام: «أفطر الحاجم والمحجوم» (أبوداود، د.ت، ٢/٣٠٨). وأجابوا عن حديث القول الأول: «أن النبي (عليه السلام) احتجم وهو صائم محرم» بأنه منسوخ بحديث: «أفطر الحاجم والمحجوم» ودليل النسخ أن ابن عباس (رضي الله عنهما) قال: «احتجم رسول الله وهو صائم محرم فغشي عليه، فنهى الناس يومئذ أن يحتجم الصائم كراهية الضعف عليه» (أبويعلى، ١٤٠٤، ٤/٣٣٦) وقال ابن حجر: رواه أبويعلى الموصلي بسند ضعيف، لضعف محمد بن عبد الرحمن بن ابي ليلى. (بوصيري، ١٤٢٠، ٣/١١٠).

القول الراجح هو القول الأول؛ القول: بأن الحجامة لا يفسد بها الصوم ولا شيء على الصائم، لأن حديثهم أقوى وأثبت من حديث القول الثاني، حيث مخرج في صحيح البخاري، وبأن ما ادعاها لقول الثاني: بنسخ

حديث جواز الحجامة للصائم غير مسلم، لأن حديث الناسخ (أي: حديث ابن عباس رضي الله عنهما) ضعيف، ويحتمل أن يكون ناسخاً ويحتمل أن يكون منسوخاً، وذلك شك، والشك لا يوجب عملاً، وأيضاً يمكن الجمع بين الحديثين بأن حديث النهي عن الحجامة لا يقتضي التحريم، بل يحمل على الكراهة، والشاهد في ذلك كما يقول الإمام ابن حجر ومن أحسن ما ورد في ذلك ما رواه أبو داود: «نهى النبي (عليه السلام) عن الحجامة للصائم وعن المواصلة ولم يجرهما» (أبوداود، د.ت، ٣٠٩/٢)؛ إبقاء على أصحابه، وإسناده صحيح (ابن حجر، فتح الباري، ١٣٧٩، ٤/١٧٨).

ز. حكم دخول بدن الصائم شيء مادّي كالعود، والقطن، أو غير مادّي كالأصبع غير الذكر من منفذ سافل، كالقبل، أو الدبر

أكدني الباحث هنا بذكر حكم دخول شيء مادّي فقط في القبل أو الدبر كالعود أو الدواء مثلاً لحقنة الصائم، أو شيء غير مادّي كإدخال الأصبع في القبل أو الدبر دون الذكر، لأن ما يتعلق من الأحكام بإدخال الذكر في القبل أو الدبر سيأتي حكمها قريباً، وأيضاً ما يتعلق من الأحكام بمنافذ مفتوحة أخرى كالفم، أو الأذن، سيأتي حكمها قريباً.

اتفق الجمهور إلا الحنفية بأنه: إذا أدخل الصائم أو الصائمة عوداً، أو أصبعاً، أو نحوهما في دبرهما، أو أدخلت الصائمة في فرجها عوداً أو أصبعاً أو نحوهما، فسد صومهما، وعليهما القضاء، ولا فرق بين المبلولة منها ولا يابستها، أما الحنفية قالوا: بفساد صومهما والقضاء، بمبلولة منها دون يابستها.

ودليل الجمهور في ذلك: لأنه واصل إلى جوفه باختياره فأشبهه الأكل. (ابن عابدين، ١٤٢١، ٦/٢٧٢ و ٢٧٩؛ الكاساني، ١٩٨٢، ٢/٢٤٤؛ الخطاب، ١٤٢٣، ٣/٣٤٣؛ النووي، د.ت، ٦/٣٣٦؛ ابن قدامة، ١٤٠٨، ٤/٣٥٣).

ودليل الحنفية في التفريق بين المبلولة واليابسة: لأن اليابسة لا تصل إلى الجوف بخلاف المبلولة. (الكاساني، ١٩٨٢، ٢/٢٤٤).

وهناك قول آخر بعدم فساد الصوم بإدخال الأصبع في الفرج، وهو قول الفقيه أبي الليث من الحنفية، وهو أيضاً قول للحنابلة: لأن الأصبع ليست بألة الجماع فصارت كالخشبة. (الكاساني، ١٩٨٢، ٢/٢٤٤؛ البهوتي، ١٤٠٢، ٢/٣٢٥).

والراجح عند الباحث: بأنه لا يفطر الصوم بشيء منها؛ لأنه لا يطلق عليها اسم الأكل والشرب لا لغة ولا عرفاً، وليس هناك دليل في الكتاب والسنة بفساد الصوم بكل ما وصل إلى الجوف من أي منفذ كان، لكن الكتاب والسنة دلّوا على شيء معين وهو الأكل والشرب.

## المفطر الثاني: الجماع فى نهار رمضان

أجمعت الأمة على إبطال صوم من جامع فى نهار رمضان تعمداً، وعليه: القضاء، والكفارة، وإمساك بقية النهار تشبيهاً للصائمين؛ إلا أنهم اختلفوا فى كيفية الكفارة، فذهب الجمهور إلا المالكية بوجوب رعاية الترتيب فى الكفارة كما فى الحديث الواقعة (الذي سيأتى ذكره قريباً)، وقال المالكية أنها على التخيير. (ابن حزم، ١٤١٩، ٣٩؛ ابن عابدين، ١٤٢١، ٣٠٥/٦ و٣١١ و٣١٦؛ الكاساني، ١٩٨٢، ٢/٢٦١ و٢٥٢؛ ابن عرفة، د.ت، ١/٨١٥ و٨٢١؛ القراني، ١٩٩٤، ٢/٥٢٦؛ الخطاب، ١٤٢٣، ٣/٣٢٨؛ النووي، د.ت، ٦/٣٦١؛ الشريبي، ١٤١٥، ٢/١٧١ و١٧٧؛ نهاية المحتاج، الرملي، ١٩٣/٣ و١٩٥؛ العمراني، ١٤٢١، ٣/٥٠٧؛ ابن قدامة، ١٤٠٨، ٤/٣٧٢؛ البهوتي، ١٤٠٢، ٢/١٤٦ و١٤٩).

دليل الجمهور بوجوب رعاية الترتيب فى الكفارة: ما رواه الشيخان: عن أبي هريرة قال: «أن رجلاً وقع بامرأته فى رمضان، فاستفتى رسول الله (عليه الصلاة والسلام)، فقال: هل تجد رقبة؟ قال: لا، قال: هل تستطيع صيام شهرين؟ أي: شهرين متتابعين كما فى رواية أخرى للبخاري (البخاري، ١٤١٣، ٣/٣٢) قال: لا، قال: فأطعم ستين مسكيناً.» (البخاري، ١٤١٣، ٨/١٦٦؛ مسلم، د.ت، ٢/٧٨٢). وجه الاستدلال منه: أن ظاهره فى الترتيب ولم يأمره (عليه الصلاة والسلام) بالانتقال إلا عند العجز ككفارة الظهار. (الكاساني، ١٩٨٢، ٢/٢٦١؛ النووي، د.ت، ٦/٣٦٢؛ العمراني، ١٤٢١، ٣/٥٠٧؛ ابن قدامة، ١٤٠٨، ٤/٣٧٢).

وأما دليل المالكية بأن الكفارة على التخيير: أن هذا الحديث أيضاً روي بصيغة أو وهي من أدوات تدل على التخيير، وأيضاً بالقياس على كفارة اليمين، لأنها على التخيير لا على الترتيب. (ابن عرفة، د.ت، ١/٨١٥؛ القراني، ١٩٩٤، ٢/٥٢٧ و٥٢٦؛ الخطاب، ١٤٢٣، ٣/٣٢٨).

وأما الجواب على دليل المالكية والراجح عندي هو القول الأول: بأن الكفارة تكون على الترتيب، لأن النبي (عليه الصلاة والسلام)، نقله من أمر بعد عدمه لأمر آخر، وليس هذا شأن التخيير، ولأن الترتيب زيادة، والأخذ بالزيادة متعين، ولأن الحديث الذي فيه لفظ التخيير، يدل على أن راويه رواه ب (أو) لاعتقاده أن معنى اللفظين سواء، ولأنها كفارة فيها صوم شهرين متتابعين، فكانت على الترتيب، ككفارة الظهار والقتل، ورجح أيضاً الترتيب بأن راويه حكى لفظ القصة على وجهها فمعه زيادة علم من صورة الواقعة، وراوي التخيير حكى لفظ راوي الحديث، فدل على أنه من تصرف بعض الرواة إما لقصد الاختصار أو لغير ذلك، ويترجح الترتيب أيضاً بأنه: الأحوط، لأن الأخذ به مجزئ سواء قلنا بالتخيير أو لا، بخلاف العكس (ابن قدامة، ١٤٠٨، ٤/٣٧٢؛ ابن حجر، فتح الباري، ١٣٧٩، ٤/١٦٧ و١٦٨)، وأما قياسهم على كفارة اليمين فاسد، لأنه قياس فى مقابل النص ولا اجتهاد مع النص.

### ضوابط الإفطار بالجماع في نهار رمضان

اتفق الفقهاء بأن الجماع مع العلم والتعمد وتغييب الحشفة في القبل، أو الدبر سبب في فطر الصائم (الكاساني، ١٩٨٢، ٢/٢٦١ و ٢٥٢؛ القرافي، ١٩٩٤، ٢/٥٢٧؛ الخطاب، ١٤٢٣، ٣/٣٢٨؛ نهاية المحتاج، الرملي، ١٩٣/٣ و ١٩٥؛ العمراني، ١٤٢١، ٣/٥٠٧؛ ابن قدامة، ١٤٠٨، ٤/٣٧٢؛ البهوتي، ١٤٠٢، ٢/٤٦ و ١٤٩)، أما الحنابلة لا يشترطون العلم بالجماع سبباً للإفطار، ويكون الصائم عندهم مفطراً بالجماع مطلقاً: عالماً، أو جاهلاً، مختاراً، أو مكرهاً. (ابن قدامة، ١٤٠٨، ٤/٣٧٢؛ البهوتي، ١٤٠٢، ٢/٤٦ و ١٤٩).

### مصاديق: حكم بعض مسائل الإفطار بالجماع في نهار رمضان

#### الف. وطء الصائم الميتة، أو البهيمة، أو الصغيرة التي لا تشتهي في نهار رمضان

اتفق الفقهاء بإفساد صوم من أتى ميتة، أو بهيمة، أو صغيرة لا تشتهي، واتفقوا أيضاً بوجوب القضاء عليه، واختلفوا في وجوب الكفارة، فذهب الجمهور بوجوبها دون الحنفية.

أدلة الجمهور في وجوب كفارة الواطي في نهار رمضان: ١. لأنه وطء أثم به، فوجب الكفارة كالقتل (لتطهيرهما من الإثم)؛ ٢. لأن إفساد صوم رمضان بالجماع موجب للكفارة، والوطء كالجماع صورة ومعنى، فتجب هنا أيضاً؛ ٣. لأنه وطء في فرج موجب للغسل كالجماع، فيجب أن يكون مثله في وجوب الكفارة. وأما أدلة الحنفية في عدم وجوب كفارة الواطي في نهار رمضان: ١. لأنه إن وجد الجماع صورة ومعنى، وهو قضاء الشهوة، لكن على سبيل القصور لسعة المحل، ولو جامعها ولو ينزل لم يفسد؛ ٢. لأن المحل لا بد أن يكون مشتهى على الكمال، ولا يوجد هنا. (ابن عابدين، ١٤٢١، ٦/٢٣٧ و ٢٨٩ و ٣٠٥؛ الكاساني، ١٩٨٢، ٢/٢٤٤؛ القرافي، ١٩٩٤، ٢/٥٢٧ و ٥٢٦؛ النووي، د.ت، ٦/٣٧٧؛ الشربيني، ١٤١٥، ٢/١٧٩؛ ابن قدامة، ١٤٠٨، ٤/٣٧٥).

القول الراجح هو القول بوجوب الكفارة على الواطي في نهار رمضان، لأن حقيقة الجماع هو الدخول وإن لم ينزل، ولأن الشرع أوجب الغسل وأحكام أخرى كإيجاب الحد بمجرد الدخول، ولأن الشرع لما عاقب المجمع زوجته الشرعي الحلال في إفساد صومه بالكفارة، فمن باب أولى أن يعاقب المجمع في الحرام بالكفارة، لأنه لا يستحق الرحمة.

ب. إنزال المني بالكف، أو اللمس، أو التقبيل، أو المباشرة في ما دون الفرج، أو نحو ذلك، للصائم في

#### نهار رمضان

اتفق الجمهور بإفساد صوم من أمنى دون الفرج، سواء بالكف، أو اللمس، أو التقبيل، أو المباشرة في ما دون

الفرج، أو نحو ذلك، واتفقوا أيضاً بوجود القضاء عليه، واختلفوا في وجوب الكفارة، فذهب الجمهور بوجودها دون المالكية. (ابن عابدين، ١٤٢١، ٦/ ٢٦٢ و٢٦٧؛ الكاساني، ١٩٨٢، ٢/ ٢٤٤؛ النووي، د.ت، ٦/ ٣٧٨؛ العمراني، ١٤٢١، ٣/ ٥٠٨؛ ابن عرفة، د.ت، ١/ ٨٢٥؛ الخطاب، ١٤٢٣، ٣/ ٣٨٢).

أدلة الجمهور في عدم وجوب الكفارة بالإنزال في ما دون الفرج، سواء بالكف، أو اللمس: ١. لأن النص ورد في الجماع، وما عداه ليس في معناه؛ ٢. ولأنه لم يجمع في الفرج، فأشبهه الردة، فأنها تبطل الصوم ولا كفارة. (المراجع السابقة).

وأما دليل المالكية في وجوب الكفارة في هذه المسألة: لأن الإنزال في ما دون الفرج، موجب للغسل كالجماع، فيجب أن يكون مثله في وجوب الكفارة. (ابن عرفة، د.ت، ١/ ٨٢٥؛ الخطاب، ١٤٢٣، ٣/ ٣٨٢؛ القراني، ١٩٩٤، ٢/ ٥٠٤).

القول الراجح هو القول في عدم وجوب الكفارة بالإنزال في ما دون الفرج، سواء بالكف، أو اللمس، لأن النص ورد في الجماع، وما عداه ليس في معناه، والقول بأنه موجب للغسل كالجماع في وجوب الكفارة فغير مسلم، لأن الغسل والكفارة يجب بمجرد الدخول ولا يشترط الإنزال، فهذا يفترقان الإنزال بالدخول، وبغيرها، وأيضاً هناك فرق آخر لأن الإنزال في ما دون الفرج قضاء ناقص للشهوة واللذة، مع أن الإنزال في الفرج قضاء كامل للشهوة واللذة، ولأن كما لا تجب الكفارة بالأكل والشرب، مع أنهما قضاء لشهوة البطن، فكذلك لا تجب هنا، مع أن الإنزال فيما دون الفرج قضاء لشهوة الفرج، والعمدة في ذلك نصّ الشرعي ولا يوجد هنا، فهذا كله لا تجب الكفارة بالإنزال في ما دون الفرج.

### ت. إنزال المنى بالنظر، أو الفكر، للصائم في نهار رمضان

اختلف العلماء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: قال الحنفية والشافعية: لا يفسد صوم من أمنى بمجرد النظر، أو الفكر، وسواء ذلك مع التكرار وعدمه، وأدلتهم في ذلك: ١. لأنه ليس بجماع أصلاً، وليس قضاء للشهوة، بل هو سبب لحصول الشهوة؛ ٢. ولأنه إنزال من غير مباشرة فأشبهه الاحتلام. (ابن عابدين، ١٤٢١، ٦/ ٢٦٧؛ الكاساني، ١٩٨٢، ٢/ ٢٤٤؛ النووي، د.ت، ٦/ ٣٧٨؛ العمراني، ١٤٢١، ٣/ ٥٠٨).

القول الثاني: قال المالكية: أ. يفسد صوم من أمنى بمجرد التفكير أو النظر من دون التكرار، وعليه القضاء دون الكفارة؛ بدليل: لأهما أضعفا من القبلة، والمباشرة؛ ب. إن استدما الصائم النظر أو الفكر حتى أنزل، فإن كانت عادته الإنزال بهما عند الاستدماة فالكفارة قطعاً، لأنه موجب للغسل؛ وأما إن كانت عادته عدم

الإنزال بهما عند الاستدامة، فخالف عادته وأمنى، فقولان: في اللزوم، والمشهور من الأقوال: عدم الكفارة، ووجوب القضاء. (ابن عرفة، د.ت، ١/٨٢٥؛ الخطاب، ١٤٢٣، ٣/٣٨٢؛ القراني، ١٩٩٤، ٢/٥٠٤-٥٠٥).

القول الثالث: قال الحنابلة بالتفريق بين النظر والفكر: أولاً: النظر؛ قالوا: لا يفسد صوم من أمنى بمجرد النظر، لعدم إمكان التحرز منه، أما إن أمنى بتكرار النظر فيفسد صومه، وعليه القضاء دون الكفارة، بدليل: لأنه إنزال بفعل يتلذذ به، ويمكن التحرز منه كالإنزال باللمس؛ ثانياً: الفكر؛ قالوا: لا يفسد صوم من أمنى بالتفكير، وسواء ذلك مع التكرار وعدمه، وأدلتهم في ذلك:

١. قوله (عليه الصلاة والسلام): «إن الله تجاوز لي عن أمتي ما وسوست به صدورهما ما لم تعمل به أو تتكلم» (البخاري، ١٤١٣، ٣/١٤٥). وجه الاستدلال منه: نفى الحرج عما يقع في النفس حتى يقع العمل بالجوارح، أو القول باللسان على وفق ذلك؛ ولأن الوسوسة لا اعتبار لها عند عدم التوطن (أي: القصد)، فكذلك المخطيء والناسي لا توطن لهما. (ابن حجر، فتح الباري، ١٣٧٩، ٥/١٦١).

٢. ولأنه لانص فيه ولا إجماع، وقياسه على تكرار النظر لا يصح، لأنه دونه في استدعاء الشهوة وإفضائه إلى الإنزال، ولأن الفكر لا يمكن الاحتراز منه بخلاف تكرار النظر. (ابن قدامة، ١٤٠٨، ٤/٣٦٣؛ البهوتي، ١٤٠٢، ٢/٤٢١ و١٤٤٤).

القول الراجح هو القول: بأنه: لا يفسد صوم من أمنى بمجرد الفكر، أو النظر، سواء ذلك مع التكرار وعدمه، لأنه ليس بجماع أصلاً، ولأنه يشبه الاحتلام، ولأن بعض الناس يكون سريع الإنزال وقوي الشهوة؛ إذا نظر أو فكر بزوجته أنزل، ولو قلنا: إنه يفطر بذلك لكان فيه مشقة، ولأن الشرع سكت عن ذلك، فيبقى على البراءة الأصلية.

ث. خروج المذي باللمس، أو التقبيل، أو المباشرة في ما دون الفرج، أو نحو ذلك، للصائم في نهار رمضان اختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: قال الشافعية: لا يفسد صوم من أمذى باللمس، أو التقبيل، أو المباشرة في ما دون الفرج، أو نحو ذلك، وأدلتهم في ذلك: ١. لأنه خارج لا يوجب الغسل؛ ٢. لأنه لا نص فيه؛ ٣. ولا يصح قياسه على المني، لمخالفته إياه في الأحكام، فيبقى على البراءة الأصلية. (النوي، د.ت، ٦/٣٦١؛ الشربيني، ١٤١٥، ٢/١٧١ و١٧٧؛ الدماطي، ١٤١٨، ٢/٣٧٨).

القول الثاني: قال المالكية والحنابلة: يفسد صوم من أمذى باللمس، أو التقبيل، أو المباشرة في ما دون الفرج،



أو نحو ذلك، وعليه القضاء فقط، وأدلتهم في ذلك: ١. القياس على المنى بجامع اللذة، ولا تجب الكفارة فلأن سنتها (أي: طريقها) قصد الإفساد ولم يوجد، ولأنه لا يمكن الاحتراز منه؛ ٢. ولأنه خارج تحلله الشهوة، فإذا انضم إلى المباشرة أفطر كالمنى، وفارق البول في هذا. (ابن عرفة، د.ت، ١/٨١٣ و٨٣١؛ القرابى، ١٩٩٤، ٢/٥٠٤؛ ابن قدامة، ١٤٠٨، ٤/٣٤١؛ المرادوى، ١٤١٩، ٣/٣٠١). وأما الحنفية لم يذكروا شيئاً في هذه المسألة، لعل دليل ذلك: اعتقادهم: بأن إنزال المنى بسبب النظر أو الفكر لا يفسد به الصوم، فخرج المذنب من باب أولى بأن لا يفسد به الصوم.

القول الراجح هو القول الأول؛ القول: بأنه: لا يفسد صوم من أمذى باللمس، أو التقبيل، أو المباشرة في ما دون الفرج، أو نحو ذلك، لأنه ليس بجماع ولا بإنزال أصلاً، ولأن المذنب دون المنى لا بالنسبة للشهوة ولا بالنسبة لانحلال البدن، ولا بالنسبة للأحكام الشرعية حيث يخالفه في كثير منها بل في أكثرها أو كلها، فلا يمكن أن يلحق به، ولأن هذا الصوم عبادة شرع فيها الإنسان على وجه شرعي فلا يمكن أن يفسد هذه العبادة إلا بدليل.

### ج. خروج المذنب بالنظر، أو الفكر، للصائم في نهار رمضان

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: قال الشافعية والحنابلة: لا يفسد صوم من أمذى بمجرد الفكر، أو النظر، وسواء ذلك مع التكرار وعدمه (النووي، د.ت، ٦/٣٦١؛ الشريبي، ١٤١٥، ٢/١٧١ و١٧٧؛ الدمياطي، ١٤١٨، ٢/٣٧٨؛ ابن قدامة، ١٤٠٨، ٤/٣٤١؛ المرادوى، ١٤١٩، ٣/٣٠١)، وأدلتهم في ذلك: ١. لأنه خارج لا يوجب الغسل؛ ٢. لأنه لا نص فيه؛ ٣. ولا يصح قياسه على المنى، لمخالفته إياه في الأحكام، فيبقى على البراءة الأصلية. (المراجع السابقة).

القول الثانى: قال المالكية: أ. يفسد صوم من أمذبت التفكير أو النظر، إذا كانا مستدامين باللذة، وعليه القضاء دون الكفارة؛ بدليل القياس على المنى بجامع اللذة، ولا تجب الكفارة فلأن سنتها (أي: طريقها) قصد الإفساد ولم يوجد، ولأنه لا يمكن الاحتراز منه؛ ب. وأما إذا لم يكونا مستدامين وبغير اللذة، لا يفسد بهما الصوم، للمشقة والخرج الذي تسقطه الشريعة السمحة. (ابن عرفة، د.ت، ١/٨١٣ و٨٣١؛ القرابى، ١٩٩٤، ٢/٥٠٤).

وأما الحنفية كما أشرت في المسألة السابقة لم يذكروا شيئاً في هذه المسألة.

والقول الراجح هو القول: بأنه: لا يفسد صوم من أمذى بمجرد الفكر، أو النظر، وسواء ذلك مع التكرار وعدمه، وأدلة الترجيح هي: كل ما ذكرت في المسألة السابقة.

## ح. الاحتلام في نهار رمضان

أجمعت الأمة على أن من نام واحتلم بصحة صومه وأنه لا شيء عليه. (بخاري، ١٤١٣، ٣٦/٣١؛ مسلم، د.ت، ٧٨٠/٢). ومستند الإجماع: ما روته أم سلمة رضي الله تعالى عنها: «كان رسول الله عليه الصلاة والسلام، يصبح جنباً من جماع، لا من حلم، ثم لا يفطر ولا يقضي» (ابن حزم، ١٤١٩، ٣٩؛ ابن عابدين، ١٤٢١، ٦/٢٦٦٢؛ النووي، د.ت، ٦/٣٥٠؛ العمراني، ١٤٢١، ٣/٥٠٩؛ ابن قدامة، ١٤٠٨، ٤/٣٦٣). وجه الاستدلال منه: إذا جاز الجماع إلى طلوع الفجر لزم من ذلك أن يصبح جنباً.

## خ. الجماع نسياناً في نهار رمضان

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين: القول الأول: قال الحنفية والشافعية: لا يفسد الصوم بالجماع نسياناً. (ابن عابدين، ١٤٢١، ٦/٢٥٨ و ٢٧٦؛ الكاساني، ١٩٨٢، ٢/٢٣٧؛ الشريبي، ١٤١٥، ٢/١٧٩؛ النووي، د.ت، ٦/٣٥١ و ٣٥٢؛ العمراني، ١٤٢١، ٣/٥١٠).

القول الثاني: قال المالكية والحنابلة: يفسد الصوم بالجماع نسياناً، وعليه القضاء فقط عند المالكية، وعليه القضاء والكفارة عند الحنابلة. (ابن عرفة، د.ت، ١/٨١٩؛ القرافي، ١٩٩٤، ٢/٥٢١؛ ابن قدامة، ١٤٠٨، ٤/٣٧٤ و ٣٦٨؛ البهوتي، ١٤٠٢، ٢/١٤٦).

أدلة القول الأول: ١. القياس على الأكل والشرب نسياناً لقوله عليه الصلاة والسلام: «من نسي وهو صائم، فأكل أو شرب، فليتم صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه». وجه الاستدلال منه: الحديث ورد في الأكل والشرب، لكنه معلول بمعنى يوجد في الكل وهو: أنه فعل مضاف إلى الله تعالى على طريق التمهيص بقوله: فإنما أطعمه الله وسقاه، قطع إضافته عن العبد لوقوعه من غير قصد واختياره، وهذا المعنى يوجد في الكل، والعلة إذا كانت منصوبة عليها، كان الحكم منصوباً عليه، ويتعم الحكم بعموم العلة، وكذا معنى الحرج يوجد في الكل؛ ٢. قوله عليه الصلاة والسلام: «إن الله وضع عن أمتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه». وجه الاستدلال منه: لأنه لم يأتهم. (الكاساني، ١٩٨٢، ٢/٢٣٧؛ الشريبي، ١٤١٥، ٢/١٧٩؛ العمراني، ١٤٢١، ٣/٥١٠).

وأما دليل المالكية في وجوب القضاء: لأن الناسي معه ضرب من التفریط، وأما الحديث: «من نسي وهو صائم...»، فظاهر تخصيص ذلك بالله تعالى، يقتضي أن العمد لا مدخل لله فيه، وهذا يقتضي نفي الإثم لا نفي القضاء. (ابن عرفة، د.ت، ١/٨١٩؛ الخطاب، ١٤٢٣، ٣/٣٥١ و ٣٥٠؛ القرافي، ١٩٩٤، ٢/٥٢١).

وأدلة الحنابلة في وجوب القضاء والكفارة: ١. لأن الجماع أغلظ ويمكن التحرز منه؛ ٢. الاستدلال بحديث الجماع في نهار رمضان كما سبق، ووجه الاستدلال منه: لأن النبي عليه الصلاة والسلام أمره بالكفارة ولم

يسأله عن العمد، ولو افترق الحال لسأله واستفصل، ولأنه يجب التعليل بما تناوله لفظ السائل وهو الوقوع على المرأة في الصوم، ولأن السؤال معاد في الجواب فكأن النبي عليه الصلاة والسلام، قال «من وقع على أهله في نهار رمضان فليعتق رقبة». ٣. ولأن الصوم عبادة تحرم الوطء فيها، فاستوى عمدته وسهوه كاللحج، ولأن إفساد الصوم، ووجوب الكفارة حكمان يتعلقان بالجماع لا تسقطهما الشبهة، فاستوى فيهما العمد والسهو كسائر أحكامه. (ابن قدامة، ١٤٠٨، ٤/٣٦٨ و٣٧٤؛ البهوتي، ١٤٠٢، ١٤٧/٢).

والقول الراجح هو القول: بأنه لا يفسد الصوم بالجماع نسياناً، بالقياس على الأكل والشرب نسياناً، لأن الحديث وإن كان ورد في الأكل والشرب، لكنّه معلول بمعنى يوجد في الكل وهو: أنه فعل مضاف إلى الله تعالى وقطع إضافته عن العبد، وهذا المعنى يوجد في الكل، ولأن يتعم الحكم بعموم العلة، ولأنه عليه الصلاة والسلام، أخبرنا بأنه تعالى رفع الإثم عن الناسي، ورفع الإثم دليل على عدم وجوب الشيء عليه، وصحة صومه.

#### د. الجماع إكراهاً في نهار رمضان

اتفق الجمهور إلا الشافعية بإفساد الصوم بالجماع إكراهاً، إلا أنهم اختلفوا في وجوب القضاء والكفارة، فقال الحنفية والمالكية عليه القضاء فقط، وقال الحنابلة عليه القضاء والكفارة. (ابن عابدين، ١٤٢١، ٦/٢٥٨ و٢٧٦؛ الكاساني، ١٩٨٢، ٢/٢٣٧؛ ابن عرفة، د.ت، ١/٨١٩؛ القرابي، ١٩٩٤، ٢/٥٢١؛ الشريبي، ١٤١٥، ٢/١٧٩؛ النووي، د.ت، ٦/٣٥٢ و٣٥١؛ العمراني، ١٤٢١، ٣/٥١٠؛ ابن قدامة، ١٤٠٨، ٤/٣٧٤ و٣٦٨؛ البهوتي، ١٤٠٢، ٢/١٤٦).

دليل الجمهور في إفساد الصوم بالنسيان: لأن إفساد الصوم تحقق بالإيلاج وقد حصل. (المراجع السابقة).

وأما أدلة الحنابلة في وجوب الكفارة هي نفس الأدلة المسألة السابقة.

وأما أدلة الشافعية في صحة صوم المستكروه: ١. قوله عليه الصلاة والسلام: «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكروها عليه». وجه الاستدلال منه: لأنه لم يأتهم؛ ٢. القياس على حديث النبي عليه الصلاة والسلام: «من ذرعه القيء، فليس عليه قضاء، ومن استقاء عمداً فليقض». وجه الاستدلال منه: أن كل ما حصل بغير اختياره لم يجب به القضاء؛ ٣. ولأن بالإكراه سقط أثر فعله. (النووي، د.ت، ٦/٣٥١ و٣٥٤؛ الشريبي، ١٤١٥، ٢/١٧٨).

وأجاب الجمهور عن حديث: «وما استكروه عليه» بأن الجماع لا بد فيه من انتشار وانتصاب للذكر، والمكروه لا يمكن أن يكون منه ذلك، وهو دليل على اختياره. (الكاساني، ١٩٨٢، ٢/٢٣٧؛ الخطاب، ١٤٢٣، ٣/٣٥١؛ ابن قدامة، ١٤٠٨، ٤/٣٦٨ و٣٧٤).

والقول الراجح هو قول الشافعية: بأنه لا يفسد الصوم بالجماع إكراهاً، لأن المكروه لا فعل له، ويسقط أثره، وأيضاً بالقياس على الأكل والشرب نسياناً، لأن الشرع قد سوى بين النسيان والمكروه في قوله عليه الصلاة والسلام: «وضع عن أمتي الخطاء والنسيان»، ولأنه تعالى رفع الإثم عن المكروه، ورفع الإثم دليل على عدم وجوب الشيء عليه، وصحة صومه، وأما قولهم بأن الانتشار دليل على الاختيار غير صحيح؛ لأن الإنسان إذا هُدد بالقتل، أو بالحبس أو ما أشبه ذلك، ثم دنا من المرأة فلا يسلم من الانتشار.

#### د. المساحقة: (عمل المرأتين) في نهار رمضان

المُسَاحِقَةُ: وهي: فعل النساء بعضهن ببعض (أي: أن تفعل المرأة بالمرأة كما يفعل الرجل بالرجل). (حاشية الدسوقي، ٤/ ٣١٦؛ كشف القناع عن متن الإقناع، ٦/ ١٢١).

أولاً: يفسد الصوم بالمساحقة، إذا حصل الإنزال عند الحنفية والحنابلة وعليهما القضاء، لأنه جماع معنى. أما المالكية والشافعية لم يذكروا شيئاً في هذه المسألة، لعل دليل ذلك: اعتقادهم: بأن إنزال المني بالمباشرة مفسد للصوم سواء من المرأة أو الرجل، ويجب به القضاء والكفارة عند المالكية والقضاء فقط عند الشافعية، كما ذكرت في الفقرة (ب)؛ ثانياً: وأما إذا حصل بالسحاق، خروج المذي فقط دون الإنزال، مفسد للصوم أيضاً عند الحنابلة فقط وعليه القضاء، خلافاً للحنفية. (ابن عابدين، ١٤٢١، ٦/ ٢٩٠ و٢٧٤؛ ابن قدامة، ١٤٠٨، ٤/ ٣٧٦؛ البهوتي، ١٤٠٢، ٢/ ١٤٨).

أما المالكية والشافعية لم يذكروا شيئاً في هذه المسألة كالسابقة، لعل دليل ذلك: اعتقاد المالكية: بأن خروج المذي بالمباشرة مفسد للصوم ويجب به القضاء، سواء من المرأة أو الرجل، وقال الشافعية بعدم إفساد ذلك، كما ذكرت في الفقرة (د).

والراجح عندي بأنه يفسد الصوم بالمساحقة إذا حصل الإنزال وعليهما القضاء دون الكفارة، وعدم إفساد ذلك بخروج المذي، مع أنه فعل محرم يجب به التوبة والإنابة ومنقص للصوم.

#### مفطرات الصيام حديثاً

لما أُنهِت الكلام عن أهم مفطرات الصيام في مجالات شتى عند الفقهاء المتقدمين، أبدأ في تطبيقاتها المعاصرة، التي لها صلة بالعصر، والواقع الذي نعيش فيه، أتناول الحديث عنها ضمن المسائل التالية:

#### الف. حكم استعمال قطرة الأنف للصائم

اتفق الفقهاء: بأن الصائم لو وضع قطرة في أنفه فإنه يفطر بذلك وعليه القضاء، وضابط الإفطار في ذلك: وصولها إلى الحلق والجوف، أو الدماغ حقيقة (ابن عابدين، ١٤٢١، ٦/ ٢٨٣ و٢٨٤؛ ابن عرفة، د.ت، ١/ ٨١٧)؛

النووي، د.ت، ٦/٣٣٧؛ ابن قدامة، ١٤٠٨، ٤/٣٥٣؛ البهوتي، ١٤٠٢، ٢/١٤٧؛ وأيضا أفتى به مجمع الفقه الإسلامى بكونها غير مفطرة: إذا اجتنب الصائم إبتلاع ما نفذ على الحلق. (مجلة مجمع الفقه الإسلامى الدورة العاشرة، ١٤١٨، ٢/٤٥٣-٤٥٦). وأدلة الفقهاء فى ذلك:

١. قوله عليه الصلاة والسلام: «بالغ فى الإستنشاق إلا أن تكون صائماً» (أبو داود، د.ت، ١/٣٥). وجه الاستدلال منه: فلو لا أن القطرة يتعلق بإيصال منه لنا نهي عنه؛

٢. ولأنه واصل إلى جوفه باختياره فأشبه الأكل؛ ٣. ولأن الدماغ أحد الجوفين فالواصل اليه يغذيه (ابن عابدين، ١٤٢١، ٦/٢٨٣ و٢٨٤؛ ابن عرفة، د.ت، ١/٨١٧؛ النووي، د.ت، ٦/٣٣٧؛ ابن قدامة، ١٤٠٨، ٤/٣٥٣؛ البهوتي، ١٤٠٢، ٢/١٤٧).

#### ب. حكم استعمال قطرة العين، أو الأذن للصائم

هذه المسألة كالمسألة تماماً إلا أنه خالفهم شيخ الإسلام ابن تيمية بأنها لا تفسد، وقال: فلو كانت هذه الأمور مما حرّمها الله ورسوله فى الصيام ويفسد الصوم بها، لكان هذا مما يجب على الرسول عليه الصلاة والسلام: بيانه، ولو ذكر ذلك لعلمه الصحابة، وبلغوه الأمة كما بلغوا سائر شرعه، فلما لم ينقل أحد من أهل العلم عن النبي عليه الصلاة والسلام: فى ذلك حديثاً علم أنه لم يذكر شيئاً من ذلك، ولأن ذلك ليس مما يتغذى به البدن ويستحيل فى المعدة (ابن تيمية، د.ت، ٢٥/٢٣٤-٢٣٧)، وأوافق فى ذلك، لأن العين، أو الأذن ليس منفذاً محسوساً للأكل والشرب بخلاف الفم والأنف، فإنه منفذ محسوس، ومعلوم أن الماء إذا دخل فى الخياشيم (المنخرين) دخل إلى الجوف، ولأن هذا لا يسمى أكلاً، ولا شرباً، لكن ينبغى للصائم فى جميع ما يتداوى بما بأن يؤجلها إلى ما بعد الإفطار؛ لأنه الأحوط والخروج من الخلاف وموافق لقررات المجمع الفقه الإسلامى. (مجلة مجمع الفقه الإسلامى الدورة العاشرة، ١٤١٨، ٢/٤٥٣-٤٥٦).

#### ت. حكم استعمال البخور للصائم

اتفق الفقهاء: بأن الصائم لو استعمل البخور فإنه يفطر بذلك وعليه القضاء، وضابط الإفطار فى ذلك: وصوله إلى الحلق والجوف، أو الدماغ حقيقة، والدليل على كونه مفطراً: لأن جوهر الدخان يصل إلى الجوف (ابن عابدين، ١٤٢١، ٦/٢٦٠؛ ابن عرفة، د.ت، ١/٨١٨؛ العمراني، ١٤٢١، ٣/٥٠٣؛ ابن قدامة، ١٤٠٨، ٤/٣٥٣)؛ وأيضا أفتى به مجمع الفقه الإسلامى بكونه غير مفطر: إذا اجتنب الصائم إبتلاع ما نفذ على الحلق (مجلة مجمع الفقه الإسلامى الدورة العاشرة، ١٤١٨، ٢/٤٥٣-٤٥٦)، وخالفهم شيخ الإسلام ابن تيمية فى ذلك كما أشرت فى المسألة الثانية.

## ث. الاحتقان في الدبر للصائم

اتفق الفقهاء: بأن الاحتقان وهو: إدخال الأدوية عن طريق الدبر للصائم (ابن عابدين، ١٤٢١، ٢٦٠/٦؛ ابن عرفة، د.ت، ٨١٨/١)، مفطر به وعليه القضاء (ابن عابدين، ١٤٢١، ٢٦٠/٦؛ ابن عرفة، د.ت، ٨١٨/١؛ العمراني، ١٤٢١، ٥٠٣/٣؛ ابن قدامة، ١٤٠٨، ٣٥٣/٤)، وأفتى به مجمع الفقه الإسلامي بكونه غير مفطر (مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة العاشرة، ١٤١٨، ٤٥٣/٢ - ٤٥٦)، وخالفهم شيخ الإسلام ابن تيمية في ذلك كما أشرت في الفقرة (ب). وأدلة الفقهاء في ذلك: ١. لأنه واصل إلى جوفه باختياره فأشبهه الأكل؛ ٢. ولأن غير المعتاد كالمعتاد في الواصل. (ابن عابدين، ١٤٢١، ٢٨٣/٦؛ ابن عرفة، د.ت، ٨١٦/١؛ النووي، د.ت، ٣٤٥/٦؛ ابن قدامة، ١٤٠٨، ٣٥٣/٤؛ البهوتي، ١٤٠٢، ١٤١/٢).

## ج. الاحتقان بالسوائل في إحليل الصائم

اختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين: القول الأول: لا يفسد به الصوم عند الجمهور إلا الحنفية، وأيضاً أفتى به مجمع الفقه الإسلامي بكونه غير مفطر (مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة العاشرة، ١٤١٨، ٤٥٣/٢ - ٤٥٦)، وهو الراجح لأن هذه الأمور لا تسمى أكلاً ولا شرباً. والقول الثاني: يفسد به الصوم عن دالحنفية، وعليه القضاء، إذا وصل إلى المثانة.

أدلة القول الثاني: ١. لأن الوصول إلى المخارِق الأصلية متيقن به؛ ٢. ولأن له منفذاً فإذا قطر فيه يصل إلى الجوف كالإقطار في الأذن؛ ٣. ولأن الواصل إليه يغذيه. (ابن عابدين، ١٤٢١، ٢٧٤/٦؛ الكاساني، ١٩٨٢، ٢٤٣/٢؛ ابن عرفة، د.ت، ٨٣١/١؛ النووي، د.ت، ٣٣٦/٦؛ ابن قدامة، ١٤٠٨، ٣٦٠/٤).

## ح. القطرة في فرج المرأة الصائمة

اتفق الفقهاء: بأن القطرة في فرج المرأة الصائمة مفطر بها وعليها القضاء، لأنها تصل إلى الجوف، وخالفهم ابن تيمية وأفتى به مجمع الفقه الإسلامي في ذلك كما أشرت في المسائل السابقة. (ابن عابدين، ١٤٢١، ٢٧٤/٦؛ ابن عرفة، د.ت، ٨٣١/١؛ الخطاب، ١٤٢٣، ٣٤٥/٣؛ الدمياطي، ١٤١٨، ٣٨١/٢؛ ابن قدامة، ١٤٠٨، ٣٥٣/٤؛ المرادوي، ١٤١٩، ٣٠٧/٣؛ ابن تيمية، د.ت، ٢٣٤/٢٥ و٢٣٧؛ مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة العاشرة، ١٤١٨، ٤٥٣/٢ - ٤٥٦).

## خ. التبرع بالدم وأخذ شيء منه للتحليل

هذه المسألة مبنية على مسألة الحجامة كما سبق، يرجى المراجعة إليها.

## د. حكم استعمال المراهم، والدهونات للصائم

اتفق الفقهاء: بأن الصائم لو استعمل المراهم والدهونات في جلده فإنه لا يفطر بذلك؛ وأيضاً أفتى به مجمع

الفقه الإسلامى بكونها غير مفطرة، لأن الجلد منفذ غير مفتوح، ولأنه لا يصل لمحل الطعام والشراب، وأما الحنابلة لم يذكروا شيئاً في هذه المسألة، لكن بناءً على ضوابط فطرهم بأن: شرط الإفطار دخول شيء من منفذ مفتوح واسع، والجلد لا يكون كذلك إذاً فلا فطر باستعمالها. (المراجع السابقة).

### د. حكم استعمال الإبر للصائم

أفتى بعض الفقهاء المعاصرين كابن عثيمين و... بأن: الصائم لو استعمل الإبر التغذية والتقوية تفطر بها، فأما الإبر التي ليست مغذية بل للدواء، ولا يحصل بها غذاء بقول الطبيب الثقة فإنها لا تفطر بها (ابن عثيمين، ١٤٢٢، ٦/٣٦٧)، وأيضاً نستطيع أن نقول بأن هذا الحكم يكون كذلك عند الفقهاء المتقدمين بناءً على إحدى الضوابط الفطر المذكورة سابقاً: بأن ما يدخل إلى الجوف لا يشترط كونه مغذياً.

### نتائج البحث

بعد توفيق الله تعالى انتهيت من هذا المقال، وكان من أهم نتائجه ما يأتي:

ضوابط الإفطار عموماً: كل ما ينافي الصوم بفوات ركنه كالردة، وطروء الحيض والنفاس، أو الإخلال في شروطه من أكل وشرب ونحوهما.

أن من أكل أو شرب في نهار رمضان تعمداً، عليه القضاء فقط دون الكفارة.

أن من أكل، أو شرب في نهار رمضان ناسياً لا يفسد صومه.

أن الصائم إذا استقاء متعمداً أفطر عليه قضاء، دون الكفارة.

أن النخامة والبلغم إذا وصل إلى الفم، والصائم قادر على لفظهما لا يفسد بهما صومه، لكن ينبغي للصائم: بأن لا يفعل وأن يجنب هذا الأمر.

أن الحجامة لا يفسد بها الصوم ولا شيء على الصائم.

لو دخل على فم الصائم ما لا يمكن الاحتراز منه؛ ك: غبار الطريق، أو الدقيق، أو الذباب، أو الدخان؛ لا يفسد به صومه ولا شيء عليه.

لو دخل في بدن الصائم شيء مادّي كالعود، والقطن، أو غير مادّي كالأصبع غير الذكر من منفذ سافل، كالقبل، أو الدبر، لا يفطر الصوم بشيء منها.

لا تجب الكفارة بالإنزال في ما دون الفرج، سواء بالكف، أو اللمس، أو الفكر، أو النظر، سواء ذلك مع التكرار وعدمه.

لا يفسد صوم من أمدى باللمس، أو التقبيل، أو المباشرة في ما دون الفرج، أو نحو ذلك، أو الفكر، أو النظر، وسواء ذلك مع التكرار وعدمه.

لا يفسد الصوم بالجماع نسياناً أو إكراهاً.

يفسد الصوم بالمساقاة إذا حصل الإنزال وعليهما القضاء دون الكفارة.

أن الصائم لو وضع قطرة في أنفه فإنه يفطر بذلك وعليه القضاء، وضابط الإفطار في ذلك: وصولها إلى الحلق والجوف، أو الدماغ حقيقة.

كل ما لا تسمى أكلاً، ولا شرباً، كقطرة العين أو الأذن، أو استعمال البخور، أو الاحتقان، لا فطر بذلك، لكن ينبغي للصائم في جميع ما يتداوى بها بأن يؤجلها إلى ما بعد الإفطار؛ لأنه الأحوط والخروج من الخلاف.

أن الصائم لو استعمل المراهم والدهونات في جلده فإنه لا يفطر بذلك. وأن الصائم لو استعمل الإبر التغذية والتقوية فطر بها، فأما الإبر التي ليست مغذية بل للدواء، ولا يحصل بها غذاء بقول الطبيب الثقة فإنها لا تفسد بها.

## المصادر والمراجع

### القرآن الكريم.

- الكاساني، أبوبكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق: محمد عدنان بن ياسين درويش، د.ط، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٢م.
- البوصيري، ابوالعباس أحمد بن أبي بكر البوصيري، إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، تحقيق: دار المشكاة، بإشراف أبو تميم ياسر بن إبراهيم، الطبعة الأولى، دار الوطن للنشر، الرياض، ١٤٢٠ق.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبدالرحمن بن قاسم النجدي، د.ط، مكتبة ابن تيمية، د.ت.
- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، د.ط، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩ق.
- ابن حجر، أحمد بن علي بن بن حجر العسقلاني، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩ق-١٩٨٩م.
- ابويعلى، أحمد بن علي، مسند أبي يعلى، تحقيق: حسين سليم أسد، الطبعة الأولى، دار المأمون للتراث، دمشق، ١٤٠٤ق.
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، د.ط، دار العلوم الإنسانية، دمشق، ١٤١٣ق.



- الفراهيدى، الخليل بن أحمد الفراهيدى، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي و إبراهيم السامرائي، الطبعة الاولى، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٤٠٨ق.
- ابوداود، سليمان بن أشعث، سنن أبى داود، تحقيق: محمد محيي الدين الخطيب، د.ط، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- الدمياطى، عثمان بن محمد شطا الدياتي، إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، تحقيق: محمد سالم هاشم، د.ط، دار الكتب العربية الكبرى، مصر، ١٤١٨ق.
- المرداوى، علا الدين علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحقيق: محمد حامد الفقهي، د.ط، دار الكلم الطيب، دمشق، ١٤١٩ق.
- القنوى، قاسم بن عبدالله القنوي، أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، تحقيق: يحيى حسن مراد، د.ط، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- مجلة مجمع الفقه الإسلامى، الدورة العاشرة، المجلد الثاني، ١٤١٨ق.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، حاشية رد المحتار على الدر المختار المعروف بحاشية ابن عابدين، تحقيق: حسام الدين الفرفور، د.ط، دار الثقافة والتراث، سورية، ١٤٢١ق.
- ابن المنذر، محمد بن ابراهيم بن المنذر، الإجماع، تحقيق: فؤاد عبدالمعزم، الطبعة الثانية، دار الثقافة، قطر، ١٤٠٨ق.
- الغرناطى، محمد بن أحمد بن جزى الكلبي الغرناطى، القوانين الفقهية، د.ط، دارالكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٩ق.
- الازهرى، محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروي، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، الطبعة الاولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠١م.
- السرخسى، محمد بن أحمد السرخسى، المبسوط، تحقيق: جماعة من العلماء، د.ط، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦ق.
- القرافى، محمد بن إدريس بن مالك القرافى، الذخيرة، تحقيق: سعيد إعراب، د.ط، طبع دار الغرب الإسلامية، ١٩٩٤م.
- الخطّاب، محمد بن عبدالرحمن المغربي، مواهب الجليل، تحقيق: زكريا عميرات، د.ط، طبع عالم الكتب، ١٤٢٣ق.
- ابن حزم، محمد بن حزم، مراتب الإجماع، تحقيق: حسن أحمد أسبر، د.ط، دارين حزم، بيروت، ١٤١٩ق.
- ابن عرفة، محمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على شرح الكبير، د.ط، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- التهانوى، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقى الحنفى التهانوى، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، الطبعة الأولى، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ١٩٩٦م.
- البركتى، محمد عميم الإحسان المجددى البركتى، التعريفات الفقهية، د.ط، دار الكتب العلمية، باكستان، ١٤٠٧ق.
- الترمذى، محمد بن عيسى، أبو عيسى، سنن الترمذى، تحقيق: أحمد محمد شاکر وآخرون، د.ط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- الشربينى، محمد بن محمد الخطيب الشربينى، مغني المحتاج، تحقيق: محمد علي معوض وعادل عبد الموجود، د.ط، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥ق.
- الزبيدى، محمد بن محمد بن عبدالرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس، مجموعة من المحققين، د.ط، دار الهداية، د.ت.

- ابن المنظور، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، لسان العرب، الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت، د.ت.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، د.ط، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- مسلم بن حجاج، ابوالحسن القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، د.ط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- المقدسي، موفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي، المغني، تحقيق: د. عبدالمحسن التركي و د. عبدالفتاح محمد الحلوة، هجر قاهرة، مصر، ١٤٠٨ ق.
- البهوتي، منصور بن يونس البهوتي، كشف القناع، تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٢ ق.
- العمرائي، يحيى بن أبي الخير بن سالم العمرائي، البيان في مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: قاسم محمد التوري، الطبعة الأولى، دار المنهاج، بيروت، ١٤٢١ ق.
- النووي، يحيى بن شرف النووي، أبو زكريا، المجموع شرح المهذب، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، د.ط، مكتبة الإرشاد، جدة المملكة العربية السعودية، د.ت.

دومین همایش ملی پژوهش‌های دینی

the second National Conference On religious Researches

(ص ۲۱۹-۲۳۵)

## معیارهای خوشبختی زوجین از دیدگاه قرآن کریم

لطیفه پشام (دانشجوی کارشناسی ارشد رشته تفسیر)\*

عبدالسلام شجاعی (استادیار معهد عالی)

### چکیده

سعادت و خوشبختی از مقوله‌هایی است که بشر از دیرباز در جست‌وجوی آن بوده است. دین اسلام به‌عنوان برنامه کامل زیست انسان، سعادت را در گرو پیروی از قرآن و سنت می‌داند. ارتباط نیک بین زوجین به سعادت فردی و اجتماعی منجر می‌شود؛ زیرا این ارتباط یکی از قوی‌ترین روابط انسانی است که کیفیت آن پیامدهای گوناگونی برای اعضای خانواده و درنهایت جامعه دارد. هرچه تعامل میان زوجین بیشتر باشد، احساس رضایت‌مندی آن دو از زندگی هم افزایش پیدا می‌کند. حس رضایت زوجین موجب استحکام پیوند زناشویی شده و بر آرامش روحی و روانی اعضای خانواده و جامعه می‌افزاید. قرآن نسخه جامع و کاملی از راهکارهای ایجاد سعادت‌مندی زوجین و معیارهای این خوشبختی را بیان کرده است. ایمان، عفت و پاک‌دامنی، حفظ اسرار، تأمین نیازهای جنسی، اختصاص وقت به یکدیگر، تعاون و همکاری و فرزندآوری از عوامل سعادت‌مندی زوجین از دیدگاه قرآن کریم است.

کلیدواژه‌ها: عوامل، سعادت، روابط میان زوجین، خانواده.

## مقدمه

خانواده یکی از مهمترین نهادهای اجتماعی و بزرگترین و پایدارترین بستر تربیت انسانی است و اسلام نیز برای خانواده منزلت خاصی قائل شده است. هیچ نهادی با خانواده قابل مقایسه نیست. اسلام این نهاد را کانون تربیت و مهد مودت و رحمت می‌شمارد. تعبیراتی که قرآن درباره خانواده به کار برده است، به خوبی این ادعا را روشن می‌کند، چنانکه فرموده است: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (روم، ۲۱). خداوند متعال رابطه زوجین و تشکیل خانواده را مایه سکون و آرامش آن دو می‌داند و با واژه مودت و رحمت از آن یاد می‌کند و آن را از نشانه‌های خود می‌داند. ارتباط زوجین یکی از قوی‌ترین روابط انسانی است که کیفیت آن پیامدهای گوناگونی برای اعضای خانواده و جامعه در پی دارد. هرچه تعامل میان زوجین بیشتر باشد، احساس رضایت‌مندی آن دو از زندگی هم افزایش پیدا می‌کند. حس رضایت زوجین موجب استحکام پیوند زناشویی شده و بر آرامش روحی و روانی اعضای خانواده و جامعه می‌افزاید. از آن‌جا که رابطه نیک زوجین در سلامت روحی و روانی افراد و جامعه تأثیر به‌سزایی دارد و تعامل و ارتباط همسران در چهارچوب نظام خانواده انجام می‌شود، امروزه نظام خانواده در معرض خطر و فروپاشی بسیاری قرار گرفته است. آمارها نشان می‌دهد که طلاق و فروپاشی خانواده‌ها افزایش پیدا کرده است.

این پژوهش می‌کوشد به پرسش زیر پاسخ دهد:

چه عوامل و اسبابی باعث خوشبختی و استحکام رابطه زوجین خواهد شد؟

تاکنون در رابطه با عوامل استحکام خانواده مقالات متعددی در داخل و خارج از کشور نوشته شده است؛ از جمله این مقالات می‌توان به این موارد اشاره کرد: *معنویت و تحکیم روابط براساس آیات و روایات*؛ وحیده شهریاری، سعیده سرحدی، علیرضا حیدری‌نسب؛ *عوامل مؤثر بر فروپاشی نظام خانواده و راه‌های پیشگیری و درمان آن از منظر قرآن و روایات*؛ محمداسماعیل قاسمی طوسی؛ *عوامل استحکام خانواده در اسلام*؛ مهدیه سروری؛ *عوامل تضعیف استحکام خانواده*؛ اعظم نوری؛ *عوامل استقرار فی*

الاسلام: رشا بسام ابراهیم زرينه؛ نظام الأسرة في الاسلام: باقر شريف القرشي. این پژوهش‌ها بیشتر به عوامل و موانع استحکام خانواده در قرآن و سنت پرداخته‌اند. به نظر می‌رسد تاکنون تحقیق علمی مستقل و جامعی درباره عوامل و معیارهای خوشبختی زوجین از نگاه قرآن انجام نگرفته است.

### معیارهای خوشبختی زوجین

خانواده به‌عنوان هسته اولیه و مهم‌ترین کانون زندگی، اهمیت ویژه‌ای در ساختن شخصیت انسان دارد. چنانچه زن و مرد بتوانند براساس دستورات حیات‌بخش اسلام، این هسته اولیه زندگی اجتماعی را از مهر و عطف و گرمی و شادابی سرشار کنند، سعادت دنیوی و اخروی خود و فرزندان‌شان را فراهم کرده‌اند. خداوند در قرآن کریم ملاک‌ها و معیارهایی را بیان کرده است که رعایت آنها باعث خوشبختی زوجین می‌شود. در ادامه این موارد بررسی خواهد شد.

#### ۱. ایمان

ایمان به خدا سرچشمه سعادت و منبع آرامش و آسایش است، چنانکه خداوند فرموده است: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (رعد، ۲۸). همچنین روی‌گردانی از خدا و غفلت از یادش مشکلاتی را ایجاد می‌کند؛ در قرآن آمده است: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾ (طه، ۱۲۴). از نخستین صفاتی که زن و مرد باید در زندگی مشترکشان به دنبال آن باشند، ایمان به خداوند است. ایمان به خدا یکی از عوامل بسیار مهم و اساس خوشبختی در زندگی زناشویی به شمار می‌رود. ایمان و مؤمن بودن با مقوله امنیت ارتباط مستقیمی دارد و چنانچه زن و مرد مؤمن باشند، هر کدام به‌نسبت دیگری در امان خواهد بود و هیچ‌گونه ترسی آنان را در بر نمی‌گیرد. مؤمن به دلیل اطاعت از اوامر آفریدگارش به همسرش ظلم و اهانت نمی‌کند. پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) از ازدواج کردن با شخص بداخلاق منع کرده است: «إِذَا أَتَاكُمْ مِنْ تَرْضُونَ خَلْقَهُ وَدِينَهُ فَزُوجُوهُ، إِلَّا تَفْعَلُوا تَكُنْ فِتْنَةً فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ عَرِيضٌ» (ابن‌ماجه، بی‌تا، ۶۳۲/۱). در این حدیث پیامبر اخلاق را در کنار دین ذکر کرده است، لذا اخلاق جزئی از دین است و برای ادامه زندگی مشترک و ثبات آن از اهمیت ویژه‌ای

برخوردار است. در قرآن کریم نیز بر این امر تأکید شده است: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ وَلَا مَآئِمَّةً مُّؤْمِنَةً حَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا أُعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَا أُعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (بقره، ۲۲۱). این آیه با احکام خانواده و ساختارهای برتر اسلامی و با گزینش دو رکن اصلی زن و مرد آغاز می‌شود و اساس انتخاب که ایمان باشد را بیان می‌کند؛ زیرا اگر انتخاب این دو نیکو باشد، ارتباط دوستانه و شفقت‌آمیز آنها محکم می‌شود، خداوند می‌فرماید: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ (روم، ۲۱). علما بر ناپسند بودن ازدواج مؤمن با غیرمؤمن اجماع نموده‌اند؛ زیرا مودتی که بین زن و شوهر وجود دارد گاهی بر دینشان نیز تأثیر می‌گذارد و قطعاً در ایمان فرزندان آنها نیز مؤثر است. (ر.ک: أبوزهره، بی‌تا، ۷۱۹/۲). این بخش از آیه: ﴿وَلَا مَآئِمَّةً مُّؤْمِنَةً حَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا أُعْجَبَتْكُمْ﴾، بیان‌گر این موارد است: فضیلت ایمان بر شرک و کفر، فضیلت مؤمن بر کافر، فضیلت کمال نفس بر کمال جسم و فضیلت پاکی قلب بر شرف نسب. در ادامه نیز خداوند به فضیلت اخلاقی و دینی بر ظاهر جسمانی تأکید کرده و می‌فرماید: ﴿وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَا أُعْجَبَكُمْ﴾ (ازدواج با برده مؤمن با وجود بردگی و مقام پایین و جمال اندکش از ازدواج با مرد مشرک بهتر است، هرچند مرد مشرک با منافع دنیوی‌اش شما را شگفت‌زده کند). آنچه متعلق به منافع دینی زن و مرد است، باید بر منافع دنیوی‌شان مقدم گردد؛ زیرا ازدواج یک ارتباط روحی میان دو قلب است و ارتباط بین قلب مخلص لله و قلبی که به خدا پایبند نیست، دشوار است. «وَلَوْ أُعْجَبْتُكُمْ»، یعنی اگرچه زیبایی ظاهری مایه شگفتیتان شود؛ زیرا اگر انسان بدون در نظر گرفتن ایمان از زنی خوشش بیاید این خوشی و لذت اندک و زودگذر خواهد بود. (ر.ک: أبوزهره، بی‌تا، ۷۲۰/۲؛ طنطاوی، ۱۴۱۸، ۴۹۰/۱؛ شعراوی، بی‌تا، ۹۵۸/۲). ازدواج ارتباطی زودگذر نیست که تنها خوش‌سیمایی در آن مدنظر باشد، بلکه ارتباطی همیشگی و صمیمانه است. هنگام اقدام به ازدواج، عوامل پایداری آن نیز باید مدنظر قرار بگیرد. از این رو، کنیز مؤمنی که شگفت‌انگیز نیست و نفس را بر نمی‌انگیزاند، بهتر است؛ زیرا او متصف به ایمان است و ایمان باعث ایجاد مودت و دوستی می‌شود. (ر.ک: أبوزهره، بی‌تا، ۷۲۰/۲ - ۷۱۹). «وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ» با لام ابتدا شبیه

به لام قسم آغاز شده است تا به این شکل بر این مطلب تأکید و مبالغه کند. پیامبر (صلی الله علیه وسلم) می‌فرماید: «با زن به خاطر چند امر ازدواج کرده می‌شود: مال، اصالت خانوادگی، زیبایی و دینداری؛ پس اگر می‌خواهی ضرری دامت را نگیری و خوشبخت شوی، با زن دین‌دار ازدواج کن.» (بخاری، ۱۴۲۲، ۷/۷). در پایان آیه خداوند می‌فرماید: ﴿أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ﴾ خیر و خوبی مشرکان حسی و مادی است و منفعت آن ماندگار نیست، اما خیر مؤمنان درونی و روحی است و منفعت آن دائمی است، لذا با پیمان ازدواج که زندگی طولانی‌مدت است، تناسب دارد. (ر.ک: طنطاوی، ۱۴۱۸، ۱ / ۴۹۰؛ زحیلی، ۱۴۱۸، ۲/۲۹۳). بنابراین، ایمان‌داری و مؤمن بودن یکی از مهمترین معیارهای خوشبختی زوجین به شمار می‌رود.

## ۲. عفت و پاک‌دامنی

واژه «عفت» به یکی از حالات نفسانی و جان آدمی تعبیر شده است. عفت مانع از غلبه شهوت می‌شود. (ر.ک: راغب إصفهانی، ۱۴۱۲، ۵۷۳). تقوا و عفاف دو پایه رابطه زناشویی و عامل مهمی در استمرار زندگی مشترک است. عفت و پاک‌دامنی بر زن و مرد واجب بوده و علاوه بر جنبه شرعی، پایه‌ای محکم در حفظ ساختار خانواده است و آن را از فروپاشی نجات می‌دهد. (ر.ک: قائمی، ۱۴۱۶، ۲۶). عفت نه تنها از لحاظ دینی ضرورت دارد، بلکه از دیدگاه مادی نیز لازم و ضروری است؛ زیرا زندگی جنسی زن و مرد، پایبندی به مرزهای عفت را می‌طلبد. عفت معادله دقیقی است که هم‌کفوی مرد و زن را مشخص می‌کند. بی‌عفتی در هر کدام از زوجین رخ دهد، مشکل‌آفرینی‌اش به یک اندازه است. خداوند می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِرُؤُوسِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (احزاب، ۵۹). زن باید به‌گونه‌ای گام بردارد که علایم عفت و وقار در چهره‌اش آشکار باشد. یکی از راه‌های عفت برای زنان و مردان این است که خود را برای همسرشان بیارایند و لباس نیکو بپوشند و با ظاهری خوب و شایسته و بویی خوش و اخلاقی وارسته با یکدیگر روبه‌رو شوند. (ر.ک: <http://altahirah.itfjournals.com>). برای حفظ امنیت و سلامت ساختار خانواده و تأمین خوشبختی و تحکیم ارکان آن، واجبات و مسؤولیت‌هایی بر دوش زن و مرد گذاشته شده است؛ مثلاً زن

باید زینت و زیبایی جسمی‌اش را در مقابل سایر مردان آشکار نسازد و به‌گونه‌ای راه نرود که غرایز جنسی آنان را برانگیزاند، زیرا تا هرگاه به این امور پایبند باشد، به شوهرش وفادار خواهد ماند و محبت و اخلاصش را به او ثابت خواهد کرد. شوهر نیز باید به همین شکل وفاداری‌اش را به همسرش ثابت کند و نگاهش را از دیگر نامحرمان باز دارد، همان‌گونه که خداوند به زن و مرد امر کرده است: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ. وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ﴾ (نور، ۳۰-۳۱). عدم پایبندی به حجاب اسلامی و ظاهر شدن زن درحالی که زینت خود را در مقابل مردان آشکار می‌کند، علاوه بر اینکه زندگی زناشویی را از بین می‌برد، تأثیر منفی نیز بر صفا و صمیمیت و تفاهم موجود میان زوجین می‌گذارد. (ر.ک: رشید رضا، ۱۴۱۰، ۲۲۲/۱۸-۲۲۳). بنابراین، عفت دژ محکمی است که انسان را از واقع شدن در دام منحرفانی که هم و غمشان ورود به حریم زندگی دیگران است، باز می‌دارد.

### ۳. تأمین نیازهای جنسی

اصلی‌ترین هدف ازدواج تأمین نیازهای جنسی نیست، اما این مورد هم در کنار سایر اهداف از اهمیت خاصی برخوردار است. خانواده نهادی است که مسائل جنسی و نیازهای طبیعی زن و مرد را تأمین می‌کند. این نیاز اولیه و طبیعی باید به‌درستی برآورده شود تا ذهن هیچ‌کدام از طرفین به سمت راه‌های غیرشرعی و غیرقانونی و غیرعرفی کشیده نشود. انسان در حین کار و زندگی روزمره، خستگی روحی و جسمی پیدا می‌کند و به تجدید قوا نیازمند است. همان‌گونه که غذا و آب و خواب موجب تجدید نیرو می‌شود، غریزه جنسی نیز از غرایزی است که خالق برای کسب آرامش در وجود زن و مرد قرار داده است. غریزه جنسی بخشش الهی به انسان بوده و امری طبیعی و فطری است. قرآن گرایش زن و مرد به یکدیگر را اقتضای ساختار آدمی و نخستین کالای زیبا و آراسته دنیوی به حساب آورده است. خداوند غرایز را در راستای رشد فردی و اجتماعی در وجود انسان نهاده است. خانواده مأمونی برای ارضای مشروع غریزه جنسی است. اسلام خواستار تعدیل نیاز جنسی و ارضای صحیح و مشروع آن است، لذا ازدواج را یگانه راه ارضای غریزه جنسی می‌داند. قرآن بیان می‌کند: ﴿نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا



حَرْثُكُمْ أُنَى شَنْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ ﴿۲۲۳﴾. (بقره، ۲۲۳). اسلام مسئله مقاربت را تا مرتبه عبادت بالا برده و برای آن اجر و پاداش قرار داده است؛ زیرا با ازدواج شرعی، زن و مرد از مهلکات و گناهها دوری می‌کنند و در جوی سرشار از سازگاری و هماهنگی و ارتباط زیبا در تبادل محبت و عاطفه‌ای سازگار و مسالمت‌آمیز به آرامش می‌رسند. (یزدان پرست، ۱۴۳۸، ۹۹). پیامبر نیز فرموده است: «وَفِي بَعْضِ أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ» (ر.ک: مسلم، بی‌تا، ۶۹۷/۲). (در مقاربت هر کدام از شما صدقه‌ای است). نیاز جنسی حقی برای زن و مرد است؛ خداوند ذکر کرده است: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ. إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾ (مؤمنون، ۵-۶). عدم ارضای نیازهای جنسی، عامل مهمی در به‌جود آمدن اختلاف بین زن و شوهر است و بی‌توجهی به آن باعث عصبانیت و دل‌سردی نسبت به یکدیگر خواهد شد. همچنین به تدریج موجب بروز رفتارهای پرخاش‌گرانه و درنهایت افسردگی و جدایی می‌شود.

#### ۴. اختصاص دادن وقت به همدیگر

زوجین نیازمند اوقات خصوصی می‌باشند؛ زیرا وجود این اوقات در تحکیم زندگی بسیار مهم است. بی‌توجهی به این مسئله باعث تزلزل و از هم‌پاشیدگی زندگی زناشویی می‌شود. این اوقات موجب افزایش محبت نسبت به یکدیگر و کسب آرامش خواهد شد. قرآن زمان مشخصی را برای زوجین مشخص نموده است که در این زمان‌ها اعضای خانواده برای ارتباط با آنان باید اجازه بگیرند. خداوند فرموده است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهْرِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثَ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ. وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (نور، ۵۸-۵۹). این آیه اولاً زن و شوهر را به داشتن ساعاتی خصوصی در شبانه روز تشویق می‌کند تا به آرامش برسند و برای بندگی خدا نیرو کسب کنند؛ ثانیاً از حضور دیگران، بزرگ و کوچک، در زمان خصوصی جلوگیری می‌کند. این اوقات سه مورد است: ۱. ﴿مَنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ﴾، زیرا این زمان مختص خواب است و انسان هر

پوششی که بخواهد را برمی‌گزیند؛ ۲. ﴿وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهْرِ﴾، بعد از ظهر که زمان قیلوله یا زمان استراحتی است که انسان از لباس‌های خود می‌کاهد؛ ۳. ﴿وَمِن بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ﴾، سومین وقت بعد از نماز عشاء است. بنابراین در این اوقات، خدمت‌کاران و کودکان امر می‌شوند که بر اهل خانه وارد نشوند، زیرا موقعیت خلوت و تنهایی است. (رک: شعراوی، بی‌تا، ۱۷/۱۰۳۳). حال، چرا خدای متعال در آیه دوم بر اجازه گرفتن فرزند بالغ در اوقات خصوصی والدین تذکر داده است؟ آیا والدین به این نکته ساده آگاهی ندارند که نیاز به تذکر بوده است؟ تذکر برای اهمیت و ارزش‌گذاری و تأکید بر این مطلب است. فرزندان باید بدانند که حتی وقتی آنها بالغ شده‌اند نیز والدین نیاز به اوقات خصوصی دارند. در پایان آیه نیز می‌فرماید: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾، یعنی به‌طور کامل برای شما بیان می‌کند و توضیح می‌دهد که چگونه خانواده بر ستون پاکی و مودت و رحمت استوار خواهد شد. خداوند متعال به همهٔ بندگان عالم و داناست و در بررسی و حل امور آنها بسیار حکیم است. در بسیاری از خانواده‌ها همسر فقط نام زوج را با خود دارد و نقش او از تهیهٔ غذا و لباس برای اهل خانه فراتر نمی‌رود و به این دلیل بسیاری از خانواده‌ها به انحراف کشیده می‌شوند، درحالی‌که اگر همسر بخشی از زمان خود را به خانواده اختصاص می‌داد، هرگز چنین نمی‌شد. (رک: زحیلی، ۱۴۱۸، ۱۸/۲۹۶؛ قائمی، ۱۴۱۶، ۲۲۶). پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) با همسرانش شوخی می‌کرد و در اعمال و رفتار و اخلاق به میزان خرد آنها تنزل می‌کرد. نسائی، ابوداود و ابن‌ماجه روایت کرده‌اند که پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) با عایشه (رضی‌الله‌عنها) مسابقه می‌داد، گاهی عایشه بر او پیشی می‌گرفت و گاهی او از عایشه سبقت می‌گرفت. بنابراین زوجین به اوقات ویژه‌ای نیاز دارند؛ زیرا وجود این اوقات ویژه، موجب تحکیم زندگی و افزایش مودت در میان اعضای خانواده به‌خصوص زوجین می‌شود. همچنین نبودن چنین اوقاتی در زندگی مشترک، موجب تزلزل زندگی زناشویی می‌شود.

## ۵. حفظ اسرار

یکی از ویژگی‌های خانوادهٔ سالم و شاداب، امانت‌داری زن و مرد نسبت به یکدیگر است. به عبارت دیگر، خانواده تا زمانی می‌تواند شادابی و سلامتش را حفظ کند که اعضای خانواده با حقوق و

مسئولیت‌های یکدیگر آشنا باشند. یکی از حقوق مرد خانواده این است که همسرش در حضور و غیاب او حافظ اموال و دارایی‌ها و امانت‌دار اسرار و مشکلات خانواده باشد. انسان امانت‌دار نه تنها جنسی را که به عنوان امانت به او سپرده شده حفظ می‌کند و آن را در اختیار دیگران نمی‌گذارد، بلکه درباره آن جنس هیچ اطلاعاتی نیز به دیگران نمی‌دهد. همان‌طور که برای حفاظت از امانت‌های مادی دیگران باید نکته‌هایی را در نظر داشت، زن و مرد نیز باید اسرار همدیگر را طوری حفظ کنند که دیگران به هیچ شیوه‌ای از آن باخبر نشوند؛ یعنی باید از هر حرف یا اشاره‌ای که به راز همسر مربوط است، پرهیز کرد. در قرآن نیز بر این مسئله تأکید زیادی شده است، چنانکه در رابطه با زنان پیامبر می‌فرماید: ﴿وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيِّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِ الْعَلِيمِ الْحَبِيرُ. إِنَّ تَتُوبًا إِلَى اللَّهِ فَعَدَّ صَغَتْ قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِزِيلٌ وَصَالِحٌ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةَ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ﴾ (تحریم، ۴ - ۳). خداوند متعال ماجرای حفظ‌نکردن اسرار را با لحن سرزنش‌آمیزی به پیامبر خبر داده است. آیه نشان‌گر این است که همسر اجازه ندارد اسرار و مسائل پنهانی زندگی‌اش را به دیگران خبر بدهد و لازم است که حافظ اسرار باشد. (ر.ک: محمود خلیل، بی‌تا، ۲۱). خانواده‌ای خوشبخت است که اعضای آن بر حفظ اسرار خانوادگی تلاش می‌کنند. زن باید در خفا حافظ اسرار مرد باشد و خداوند از این امر با این سخن تعبیر نموده است: ﴿فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ﴾ (نساء، ۳۴)، یعنی اسرار و امور غیبی را حفظ می‌کنند و آنچه را که بین آنها اتفاق می‌افتد، فاش نمی‌کنند. (ر.ک: أبوزهره، بی‌تا، ۳ / ۱۶۶۸-۱۶۶۹). ثوری و قتاده درباره این آیه می‌گویند: «حافظات للغیب»، یعنی در نهان اسرار همسران خود را حفظ می‌کنند و آن چیزهایی را که باید در درون خود نگه دارند، از جمله مسائل مالی را افشا نمی‌کنند. منظور از غیب در این آیه، آن چیزی است که فرد با افشا و اظهار آن احساس شرم می‌کند؛ یعنی حافظ تمام آن چیزهایی که به امور خاص زناشویی تعلق دارد و ویژه زوجین است. لازم است که هیچ‌کدام از زوجین آنچه را مختص همسر است اطلاع ندهند و همه آن چیزهایی را که در خلوت بین همسران اتفاق می‌افتد، به‌ویژه سخنان خصوصی را پنهان دارند. (ر.ک: همان‌جا).

انسان در این زندگی سرشار از غم و اندوه به کسی نیاز دارد تا دردهای جسمانی و روحانی‌اش را با او تقسیم کند و شکوه‌هایش از روزگار را پیش او ببرد. این کار باعث سبک‌شدن دردهای انسان می‌شود و اهمیتش کمتر از روان‌درمانی نیست؛ زیرا روان‌شناس هم گاهی بیمارانش را با سخنی نیک و زیبا معالجه می‌کند. در آموزه‌های انسانی، فاش‌کردن اسرار خانوادگی حرام است. پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) فرموده است: در روز قیامت بدترین مردم از نظر منزلت نزد خداوند کسی است که اسرارش را به همسرش می‌گوید و همسرش نیز اسرارش را به او می‌گوید، سپس اسرار همسرش را فاش می‌کند. (مسلم، بی‌تا، ۱۰۶۰/۲). باوجوداین، پیامبر از فاش‌کردن اسرار زناشویی نهی کرده و آن را از بزرگترین خیانت‌ها در روز قیامت به حساب آورده است. حفظ اسرار زناشویی امری مهم در تحکیم اعتماد میان زوجین است و هر گفتار و عملی که میان آنها اتفاق می‌افتد، امانت نزد دیگری است و برای آن دو جایز نیست که آن را حتی نزد نزدیکان و خویشاوندانشان فاش کنند. ازدواج پیوندی مقدس بین زوجین بوده که بر مودت و رحمت استوار است و حکمت، این را می‌طلبد که اسرار خانه مخفی بماند و هیچ یک از خویشاوندان و دوستان بر آن آگاهی نیابند. (ر.ک: <https://m.amrkhaled.net/story>). گاهی یکی از زوجین اسرار خانوادگی را افشا می‌کند و غم و اندوهش را نزد دیگران بازگو می‌کند، این کار اشتباه است، حتی اگر میزان نزدیکی بین او و دیگری زیاد باشد. روان‌شناسان بر این امر تأکید می‌کنند که این امر موجب به‌وجود آمدن کینه و نفرت در دل‌ها شده و شکاف بین زوجین را گسترده‌تر می‌کند. (ر.ک: همان‌جا). بنابراین زوجین باید راز هم را حفظ کنند تا زندگی زناشویی شیرین و مستحکم شود. به‌طور کلی، پایه‌های زندگی مشترک بر مبنای اعتماد و اطمینان زن و شوهر به یکدیگر استوار است. یکی از مسائل مهمی که اعتماد بین همسران را شکل می‌دهد، رازداری و گفتن به‌موقع گفتنی‌ها و نگفتن ناگفتنی‌ها در زندگی مشترک است.

## ۶. حل‌کردن مشکلات

خداوند یکی از راهکارهای حل اختلاف بین زوجین را در این آیه بیان می‌کند: ﴿وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ

تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا» (نساء، ۱۲۸). اگر شخص از اتفاق افتادن امری ناراحت‌کننده یا بد می‌ترسد، فوراً قبل از اینکه اتفاق بیفتد باید آن را حل کند، زیرا ترس انسان را خسته می‌کند و بر ناراحتی‌اش می‌افزاید. این آیه بیان‌گر زمانی است که هنوز نشوز از جانب مرد رخ نداده، اما زن می‌ترسد که رخ دهد و خداوند به محض به وجود آمدن ترس از نشوز حکم به حل آن داده است. بنابراین لازم است که مسائل به حال خود رها نشود و قبل از به‌وقوع پیوستن، با اسباب و عللی اصولی از آن پیش‌گیری شود؛ زیرا اگر واقع شود چه‌بسا جبران آن سخت باشد. چنانچه زن برخی از نشانه‌های نشوز را در مرد می‌بیند، باید آن را حل کند، حتی اگر مشغول بزرگترین مسائل سیاسی یا اقتصادی یا حل امور و مسائل علمی و دیگر موارد و مشکلات دنیوی یا وظایف دینی باشد. (رک: رازی، ۱۴۲۰، ۲۳۵/۱۱؛ رشیدرضا، ۱۴۱۰، ۳۶۳/۵). «خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا»، یعنی توقع و انتظار نشوز را از او دارد، چون نشانه‌هایی از آن را در او می‌بیند. منظور از نشوز این است که مرد از زنش دوری کند، به‌گونه‌ای که خود را و نفقه‌اش و مهر و محبتش و رحمتی که بین آن دو است را از او دریغ ورزد و او را با ناسزاگویی یا اظهار خشونت در گفتار و عمل بیازارد. منظور از اعراض، دریغ‌کردن خوبی و روی‌گردانی از همسر یا خود را مشغول به غیر از او کردن است. (رک: شعراوی، بی‌تا، ۲۶۸۴/۵؛ رازی، ۱۴۲۰، ۲۳۵/۱۱؛ خازن، ۱۴۱۵، ۴۳۴/۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ۵۷۱/۱). همچنین چنانچه زن از جانب شوهرش نشوز دید، نباید مقابله به مثل کند، زیرا این کار باعث می‌شود شکاف بین آن دو بازتر شود و خانواده از هم بپاشد. اگر نشوز با نفرت و دشمنی همراه باشد باید کسی غیر از آن دو دخالت کند تا آنچه بین آن دو پیش آمده اصلاح شود. افزون بر این، هرگاه نفرت مستحکم شود و شدت یابد و هیچ راهی برای اصلاح آن وجود نداشته باشد، مسئله جدایی پیش می‌آید. خداوند متعال راه‌حل نخست را چنین بیان می‌کند: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصَلِّحَا بَيْنَهُمَا صَلَاحًا وَالصُّلْحَ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ﴾ در این مرحله وظیفه دینی زن و مرد است که برای اصلاح تلاش کنند و بدانند که پیامبر فرموده است: بهترین شما بهترین برای خانواده‌اش است و من بهترین شما برای خانواده‌ام هستم. (ابن‌ماجه، بی‌تا، ۶۳۶/۱). آرامش بخشیدن از جانب همسر، معاشرت و اختلاطی است که بر پایه مودت و رحمت بنا شده است و خود عین عزت است، بنابراین انسان بخشنده خانواده‌اش

را خوار نمی‌کند و ذلیل و خوار کسی است که به خانواده‌اش اهانت کند. (ر.ک: أبوزهره، بی‌تا، ۱۸۸۳/۴-۱۸۸۲؛ زحیلی، ۱۴۱۸، ۵/۲۹۷-۲۹۴). در این تعبیر سه امر مشاهده می‌شود:

اول، آنکه خداوند از صلح با این فرمایش والای خود تعبیر نموده است: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَصْلِحَا بَيْنَهُمَا﴾. صلح همان رفقت‌ورزی در پاسخ‌گویی است و با نفی گناه از آن بیان شده است تا اینکه یکی از آن دو گمان این را نکند که نسبت به یکدیگر غافل شده‌اند و نسبت به حق یکدیگر دچار گناه شوند. صلح اقتضا می‌کند که یکی از دو طرف در بخشی از حق خویش کوتاه بیاید تا به خیری بیشتر از آنچه به‌خاطر آن کوتاه آمده‌اند، نایل شوند. بنابراین بسیار نیکوست که زن و مرد برخی از حقوق خود را رها کنند تا زندگی به خیر و خوبی ادامه پیدا کند. زوجین همیشه باید به یاد داشته باشند که رابطه آن دو بر پایه مودت و مهربانی و رحمت بنا شده است، چنانکه خداوند می‌فرماید: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْتَكِرُونَ﴾ (روم، ۲۱). (ر.ک: همان‌جا).

دوم، خداوند بر واژه صلح و آشتی تأکید کرده و می‌فرماید این صلح ظاهری نیست، بلکه نوعی صلح درونی و روحی است، به‌گونه‌ای که دل‌ها با یکدیگر صلح کنند و دوستی جای دشمنی را بگیرد. بنابراین در این حالت، صلح نه تنها پایان دادن به مشکلات است بلکه به نزدیکی دل‌ها به یکدیگر و مهربانی و شفقت منجر می‌شود. (ر.ک: همان‌جا).

سوم، خداوند نخست بر صلح تأکید می‌کند: ﴿وَالصَّلَاحُ خَيْرٌ﴾، یعنی صلح در ذات خود خوب است و این خیر و خوبی، هر دو طرف را در بر می‌گیرد. کسی که از حق خود کوتاه می‌آید، چند برابر بیشتر از آن حق به او خیر می‌رسد؛ زیرا انسان در این حالت بخشیده است و آسان گرفته است تا نعمت زناشویی ادامه یابد. (ر.ک: همان‌جا). «وَالصَّلَاحُ خَيْرٌ» لفظی عام و مطلق است و این را ایجاب می‌کند که صلح حقیقی صلحی است که دل‌ها به آن آرام می‌گیرد و در اثر آن، اختلافات از بین می‌رود و این خیر مطلق است. در این راستا همه آن چیزی که صلح بین زن و مرد در آن واقع می‌شود، مانند ثروت، نزدیکی و... را شامل می‌شود. منظور از خیر این است که صلح از جدایی بهتر است؛ زیرا ادامه دادن به اختلافات و

بغض و کینه پایه‌های شر و بدی هستند و خداوند تأکید می‌کند که زن و مرد در بخشیدن یکدیگر بخل نوزد. (ر.ک: شعراوی، بی‌تا، ۲۶۸۸/۵؛ رشید رضا، ۱۴۱۰، ۵/۳۶۶-۳۶۵).

منظور از شح در ﴿وَأَخْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ﴾ بخل درونی و روحی است، به گونه‌ای که هر کدام از زوجین به موضع خود پایبند باشند و به حقوق فرمالیستی خود چنگ بزنند. (ر.ک: همان‌جا). ﴿وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾، یعنی اگر نیکی کنید و در رفتارتان خوب برخورد نمایید و در آنچه بین شماست با یکدیگر خوب و مهربان باشید و عذر یکدیگر را بپذیرید و ریزه‌کاری‌های یکدیگر را بیوشانید، خداوند به شما پاداشی بهتر از رفتارتان خواهد داد. (ر.ک: رشیدرضا، ۱۴۱۰، ۵/۳۶۵).

خداوند می‌خواهد مشکل روحی و روانی خانواده‌هایی که خمیرمایه اعتقادی و ایمانی در آنها وجود ندارد و دچار مشکلاتی‌اند را حل کند. در این راستا بیان می‌کند که حل این مشکل نه تنها با مرد و نه تنها با زن، بلکه با هر دو صورت می‌گیرد. اگر این خانواده‌ها خمیرمایه و پیش‌زمینه ایمانی داشتند و احکام خدا را همان‌طور که باید انجام می‌دادند و حقوق اختیاری یکدیگر را می‌پرداختند و از ظلم به یکدیگر و ترجیح دادن برخی بر برخی دیگر در رفتارهای اختیاری، مانند نفقه برهیز می‌کردند، این مشکلات به وجود نمی‌آمد. (ر.ک: شعراوی، بی‌تا، ۲۶۸۸/۵؛ رشیدرضا، ۱۴۱۰، ۵/۳۶۶-۳۶۵).

## ۷. همکاری و تعاون

از عوامل مهم تحکیم خانواده و نظام بخشیدن به آن، همکاری است. اصل همکاری و به تبع آن همدلی و همسویی از امور مهم و اساسی است که در اسلام بر آن تأکید شده است. زن و مرد در خانواده و با هدف تحکیم آن بایستی در کنار سایر وظایف مشترکی که پیش‌تر گفته شد، با هم همکاری و همدلی کنند. زمانی زوجین به آرامش می‌رسند که در همکاری با یکدیگر زندگی کنند. در پی همکاری، محبت و دوستی و مساوات به وجود می‌آید. جامعه امروزی انسان را به اضطراب و ترس از فقر و بیماری و بی‌پولی و... در رابطه زناشویی تأثیرگذار است و رابطه را دچار آشفتگی و دگرگونی می‌کند. (سلامه موسی، بی‌تا، ۴۵). وجود همکاری در رابطه از اضطراب و ترس‌ها می‌کاهد. همکاری بین زوجین در همه مسائل و امور زندگی، از جمله دینی و مادی، خانواده را منسجم و یکپارچه می‌کند. خداوند

می‌فرماید: ﴿فَاسْتَجِبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَىٰ وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ﴾ (انبیاء، ۹۰). «انهم كانوا يسارعون في الخيرات»، یعنی زکریا و همسرش در اطاعت و نزدیک شدن به ما و هر نوع فعل و عملی که معنای طاعت و عبادت بدهد، مبادرت می‌ورزیدند و کارهایی انجام می‌دادند که به ما نزدیک شوند. منظور این است که آنان استحقاق اجابت و دریافت خواسته‌هایشان را نداشتند، اما چون به سمت دروازه‌های خیر مبادرت می‌ورزیدند و در به دست آوردن خیر و خوبی‌ها با یکدیگر رقابت می‌کردند، ما دعا‌های آنان را اجابت کردیم. (ر.ک: زحیلی، ۱۴۱۸، ۱۲۳/۱۷). لفظ خیرات شامل تمام کارهای دینی و دنیوی می‌شود، چنانکه زکریا و همسرش این خصلت همکاری و تعاون را با یکدیگر داشتند. (ر.ک: همان‌جا). فعل «یسارعون» در باب مفاعله به کار رفته است و این باب «مشارکت» را می‌رساند، لذا بیان‌گر مشارکت زکریا و همسرش با یکدیگر است. سعادت زوجین زمانی محقق می‌شود که در انجام کار خیر با یکدیگر مشارکت کنند و همفکر و همگام باشند. رسول الله با همسرانش در اداره امور منزل همکاری می‌کرد و زیباترین مثل را برای همکاری بین زوجین زده، چنانکه به یارانش فرموده است: بهترین شما کسی است که برای خانواده‌اش بهترین باشد و من بهترین شما برای خانواده‌ام هستم. (ابن‌ماجه، بی‌تا، ۶۳۶/۱). همکاری مرد با همسرش در امور خانه از آداب اسلامی است که محبت را بین زوجین و اعضای خانواده زیاد می‌کند و یکی از سنت‌های پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) است. از عایشه (رضی‌الله‌عنها) پرسیده‌اند که پیامبر در خانه چه کاری می‌کرده است و او در جواب چنین گفته است: در امور سخت در کنار خانواده‌اش بود و وقتی برای نماز اذان می‌گفتند به نماز می‌رفت. (بخاری، ۱۴۲۲، ۱۳۶/۱). معنای آن این است که در خدمت خانواده بوده است. بنابراین شایسته است که زن و مرد با یکدیگر در امور خانواده همکاری کنند، زیرا این امر بر خوشبختی آنان می‌افزاید.

#### ۸. مدیریت امور خانه

مستحب است که زن به اندازه استطاعت و توانایی‌اش امور خانه را مدیریت کند. مدیریت خانه امر بسیار مهمی بوده که بیشتر متوجه زن است و برای همین قرآن کریم همسران را به ماندن در خانه



راهنمایی می‌کند: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (احزاب، ۳۳). یعنی در خانه بمانید و از آن خارج نشوید. این امر به‌طور کلی ادب زنان را می‌رساند؛ زیرا بسیاری از خانواده‌ها به‌دلیل بیرون رفتن زن از خانه و اهتمام نوزیدنش به کارهای خانه و تربیت فرزندان دچار اختلافات شده‌اند. چنانچه زن همیشه بیرون از خانه باشد، انرژی برای انجام کارهای خانه نخواهد داشت. اصول اسلامی در بنیان خانواده و در تعیین وظایف مرد و زن اصرار دارد که جای زن در خانه است و نخستین و آخرین وظیفه اصلی او خانه و شوهرداری و تربیت فرزندان است. فطرت نیز می‌طلبد که زن به بارداری و شیردهی و تربیت فرزندان بپردازد. (رک: شعراوی، بی‌تا، ۱۹/۲۲/۱۲۰). سنت الهی این است که امر زوجین در میان آنها تقسیم شود، بنابراین مردان کارهایی انجام می‌دهند که زنان از عهده آن کارها بر نمی‌آیند و زنان نیز کارهایی انجام می‌دهند که مردان توانایی انجام آن را ندارند. (رک: طنطاوی، ۱۴۱۸، ۱۱/۲۰۶). شریعت اسلام زن را به ماندن در خانه ملزم نموده است و این به‌دلیل سخت‌گیری بر او و سلب آزادی او نیست، بلکه برای این است که او از پس مدیریت خانه و اصلاح امور فرزندان به‌خوبی بر بیاید و آنها را سالم تربیت کند تا نورچشمی برای پدر و مادر و جامعه شوند. زن به این ترتیب کرامت و شرافت خود را از رذیلت‌ها و مفاسدی که در بیرون از خانه گریبان‌گیرش می‌شود، حفظ می‌کند و خانواده را از فروپاشی و انحراف و از هم‌گسیختگی باز می‌دارد. (قرشی، ۱۴۰۸، ۷۱-۷۰).

## ۹. فرزندآوری

فرزندآوری حب و مودت را در بین زوجین زیاد می‌کند. فرزندآوری و تولید نسل از مقاصد ازدواج است. گرچه این مقصد حقوق و واجباتی را به دنبال دارد، اما به‌طور کلی تأثیر به‌سزایی در زندگی و سعادت زوجین دارد. نقش فرزند در تحکیم خانواده اهمیت بسیار زیادی دارد، به همین دلیل در تمام فرهنگ‌ها و مذاهب برای فرزندآوری ارزش زیادی قائل شده‌اند. زندگی مشترک نیازمند عواملی قوی است که آن را برای مداومت و پایداری یاری کند و فرزند یکی از این عوامل قوی است. فرزندان ثمره زندگی زناشویی‌اند، لذا روابط بین زوجین را مستحکم‌تر و ارزشمندتر می‌کنند و خوشی و سرور و

شادمانی را به همراه دارند. خانه‌ای که خالی از فرزند باشد از خوشی و سعادت نیز خالی می‌شود. (ر.ک: قائمی، ۱۴۱۶، ۲۰۴). وجود فرزند روابط زناشویی را مستحکم‌تر می‌کند و بر متانت و قوت آن می‌افزاید. فرزند نعمتی از جانب خداوند است و از مهمترین اهداف زندگی مشترک به حساب می‌آید. زوجین با آوردن فرزند سنگ‌بنای ساخت آینده مشترک را وضع می‌کنند و این امر خود عامل مهمی در تثبیت ثبات و محبت بین زوجین می‌شود و اصول مشترک آن را مستحکم‌تر می‌کند. (ر.ک: همان‌جا). خداوند درباره همسر زکریا فرمود: ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَىٰ وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ﴾ (انبیاء، ۹۰). «اصلحنا له زوجه»، یعنی خداوند او را به‌عنوان مصلح در دین قرار داد و بزرگترین داعی الی الله گرداند، گویا او از پروردگارش خواسته بود که در دین خدا به او با فرزند و اهل و خانواده‌اش یاری کند. (ر.ک: رازی، ۱۴۲۰، ۱۸۲/۲۲). فرزند منزلت زوجین را بالا می‌برد و به آن دو احساس خودکفایی می‌دهد. همچنین باعث می‌شود در موقع نزاع با یکدیگر، به‌راحتی به جدایی فکر نکنند. (ر.ک: قائمی، ۱۴۱۶، ۲۰۶).

### نتیجه‌گیری

خانواده نهادی است که بر پایه ازدواج زن و مرد شکل می‌گیرد و با تولید مثل توسعه می‌یابد. این نهاد، اساس سازندگی شخصیت انسان و مهمترین عامل تکامل جامعه بشری است. از این‌رو، قرآن کریم برنامه‌ای کامل برای زندگی انسان بیان کرده است و برای تأسیس و تحکیم این نهاد و پیشگیری از فروپاشی آن، رهنمودهای بسیار مهمی را ذکر کرده است. این رهنمودها نقش مؤثری در سعادت و خوشبختی زوجین دارد. مهمترین ارشادات قرآنی در این رابطه عبارت است از: داشتن ایمان، عفت و پاک‌دامنی، تأمین نیازهای جنسی، حفظ اسرار، حل کردن مشکلات، تعاون و همکاری، اختصاص دادن وقت به یکدیگر، مدیریت امور خانه و داشتن فرزند.

### منابع

#### قرآن کریم.

ابن‌ماجه، ابو عبدالله محمد بن یزید القزوی، سنن ابن‌ماجه، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، بی‌جا، دار احیاء الکتب العربیة، بیروت، بی‌تا.

- بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، چاپ اول، بی‌نا، سوریه، ۱۴۲۲ق-۲۰۰۱م
- خازن، عمر الشیخی، لباب التأویل فی معانی التنزیل، چاپ اول، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۵ق.
- محمود خلیل، ابودف، ملامح التریبة الزوجیة فی القرآن الکریم، بی‌جا، الجامعة الإسلامیة، فلسطین، بی‌تا.
- راغب أصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، چاپ اول، دارالقلم، بیروت، ۱۴۱۲ق-۱۹۹۲م.
- رازی، فخرالدین، مفاتیح الغیب = التفسیر الکبیر، چاپ سوم، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۰ق-۱۹۹۹م.
- رشیدرضا، رشید، المنار، بی‌جا، بی‌نا، قاهره، ۱۴۱۰ق-۱۹۹۰م.
- زحیلی، وهبة بن مصطفی، التفسیر المنیر، چاپ دوم، دار الفکر المعاصر، سوریه، ۱۴۱۸ق.
- زمخشری، جارالله، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، چاپ سوم، بی‌نا، بیروت، ۱۴۰۷ق-۱۹۸۷م.
- أبو زهره، محمد بن احمد، زهرة التفاسیر، بی‌جا، دارالفکر العربی، بی‌جا، بی‌تا.
- سلامة موسی، فن الحیة، نقل از: مکتبة النور، بی‌جا، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.
- شعراوی، محمد متولی، تفسیر الشعراوی، بی‌جا، مطابع أخبارالیوم، بی‌جا، بی‌تا.
- طنطاوی، محمد، التفسیر الوسیط، چاپ اول، بی‌نا، قاهره، مصر، ۱۴۱۸ق-۱۹۹۸م.
- قائمی، علی، تکرین الأسرة فی الإسلام، چاپ اول، دار النبلاء، بیروت، ۱۴۱۶ق-۱۹۹۶م.
- قرشی، باقر شریف، نظام الأسرة فی الإسلام، بی‌جا، دار الاضواء، بیروت، ۱۴۰۸ق.
- مسلم، مسلم بن الحجاج النیسابوری، صحیح المسلم، بی‌جا، دار إحياء التراث العربی، بیروت، بی‌تا.
- یزدان یرست، یونس، ازدواج و خوشبختی زناشویی در سایه اسلام، بی‌جا، بی‌نا، بی‌جا، ۲۰۱۷ق-۱۴۳۸ق.



دومین همایش ملی پژوهش‌های دینی

the second National Conference On religious Researches

(ص ۲۳۷-۲۴۶)

## مفهوم عربیت قرآن کریم از نگاه قرآن

صبریه محمدی نواد (دانشجوی کارشناسی ارشد رشته تفسیر)\*

### چکیده

قرآن کریم، آخرین کتاب آسمانی و به زبان عربی است. این زبان از ویژگی‌های زیادی برخوردار است. عربیت قرآن از موضوعاتی است که یازده بار در قرآن به آن تصریح شده است. این موضوع از جنبه‌های مختلفی، مانند افراد، ترکیب و... بر فهم مخاطب تأثیر می‌گذارد. همچنین زوایای مختلف عربیت قرآن، همچون از زبان یک قوم بودن یا واضح و کامل بودن آن، تأثیر متفاوتی بر فهم دارد. تأکید قرآن بر عربیتش به این معناست که متن آن باید از جنبه‌های مختلف تعریف‌های ارائه شده برای زبان عربی بررسی شود.

کلیدواژه‌ها: قرآن، عربیت، زبان عربی، قومیت‌گرایی.

## مقدمه

در وصف قرآن گفته‌ها و نوشته‌های بسیاری بیان شده است. یکی از موضوعاتی که در قرآن یازده بار به آن تصریح شده، عربیت قرآن است. زبان عربی دارای برجستگی‌های زیادی است. این ویژگی باعث شده است، این زبان در بین سایر زبان‌ها جایگاه ممتازی را به خود اختصاص دهد. این جایگاه با نزول قرآن به زبان عربی به نقطه اوج رسیده است. مسئله نزول قرآن به زبان عرب، به توجه اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان به این زبان منجر شده است و زمینه‌های رشد و تکامل آن را بیش از پیش فراهم کرده است. سؤالاتی که بررسی این موضوع را مهم می‌کند، عبارت است از: منظور از عربیت قرآن چیست؟ زمانی که قرآن بر عربی بودن خود تأکید می‌کند چه پیامی برای مخاطب دارد؟

درباره عربی بودن قرآن سه نظریه وجود دارد: اول، عربیت یعنی زبان عربی؛ دوم، عربیت به معنی روشن و واضح بودن؛ سوم، عربیت به معنی کامل و به دور از هیچ‌گونه کجی. در این پژوهش هر کدام از این نظریه‌ها بررسی خواهد شد و ذیل هر نظریه به بخشی از سؤالات احتمالی پاسخ داده می‌شود.

این موضوع از زمان نزول قرآن تا به امروز، مورد بحث و بررسی قرار گرفته است و مقالات مختلفی در زمینه زبان عربی و تأثیر آن بر فهم مخاطب منتشر شده است. بررسی‌ها درباره این بوده است که عربیت قرآن چه تأثیری بر ادبیات و زبان عربی دارد و خاصیت این زبان و تأثیر آن بر فهم مخاطب چیست.

## عربیت در آیات قرآن

آیاتی که در آن به عربی بودن قرآن تصریح شده، یازده مورد است:

۱. ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (یوسف، ۲)؛

۲. ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾ (رعد، ۳۷)؛

۳. ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ (طه، ۱۱۳)؛

۴. ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ (شوری، ۷)؛

۵. ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (زخرف، ۳)؛

۶. ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (زمر، ۲۸)؛ در این آیه، خداوند در ادامه توصیف قرآن به عربی بودن، آن را «غَيْرَ ذِي عِوَجٍ» معرفی می‌کند. منظور از این تعبیر این است که قرآن طوری نیست که مطالب آن در هم پیچیده و نامفهوم باشد. نفی اعوجاج از قرآن در آیه اول سوره کهف نیز بیان شده است: ﴿أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾. کلمه «عوج» نکره بوده و در سیاق نفی قرار گرفته است، لذا عمومیت را می‌رساند؛ به این معنی که قرآن کریم در تمامی احوال و از همه جهات، مستقیم و بدون اعوجاج است و لفظ آن فصیح و معنایش بلیغ است. (ر.ک: بگماز، ۱۳۹۶، ۹۹).

۷. ﴿كِتَابٌ فَصَّلْتَ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (فصلت، ۱)؛

۸. ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَعْجَمِيًّا وَعَرَبِيًّا﴾ (فصلت، ۴۴). خداوند، اعجمی بودن آیات قرآن را نفی می‌کند. در این آیه «عربی» نقطه مقابل «اعجمی» قرار گرفته است. از دیدگاه لغت‌شناسان، معنای عجم، غیرعرب است و اعجم کسی است که زبانش لکتی داشته باشد و گفتارش فصیح نباشد. (همان‌جا).

۹. ﴿وَلَقَدْ نَعَلْمُ أَهْمُ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ (نحل، ۱۰۳). تقابل معنایی دو واژه «عربی» و «اعجمی» در این آیه نیز به چشم می‌خورد. در این آیه «لسان قرآن» با «لسان بشر» که از دید قرآن زبانی اعجم و گنگ است، در مقابل هم قرار گرفته است و «لسان قرآن»، «لسان عربی» خوانده شده است. همان‌گونه که بهائیم از دیدگاه بشر، اعجم و گنگ‌اند، کلام بشر نیز در جایگاه قیاس با کلام الهی «اعجم» است. (همان‌جا).

۱۰. ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ. نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ. عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ. بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ. وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ. أَوْلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ. وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَى بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ. فَقَرَأَهُ عَلَيْهِمْ مَا كَانُوا بِهِ مُؤْمِنِينَ﴾ (شعراء، ۱۹۲-۱۹۹). در این آیات پس از شرح تنزیل قرآن بر قلب پیامبر، تصویری از تنزیل آن بر «اعجمین» ترسیم می‌شود. در واقع این آیات، پیامبر و قابلیت‌هایش در دریافت و ابلاغ وحی را در یک سو قرار می‌دهد، و سایر بشر از هر نژاد و هر زبانی را در سویی دیگر و در زمره «اعجمین» می‌گذارد. (همان‌جا).

۱۱. ﴿وَمَنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا لِّبُنْدَرِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَى لِلْمُحْسِنِينَ﴾ (احقاف، ۱۲). افزون بر دو مورد اخیر که واژه «عربی» در توصیف واژه «لسان» به قرآن نسبت داده شد، این آیه نیز به لسان و عربیت قرآن اشاره دارد؛ با این تفاوت که در اینجا سخنی از «مبین» بودن آن وجود ندارد. در این آیه، قرآن از حیث «کتاب» بودن و در مقایسه با کتاب‌های پیشین مورد توجه است. با توجه به «حال بودن» عبارت «لساناً عربياً» برای «کتاب»، این عربیت یکی از وجوه تمایز این «کتاب» با کتابهای پیش از خود بیان شده است؛ در عین اینکه مصدق آنها است. (همان‌جا).

### مفهوم لغوی عربیت

برای تبیین بیشتر موضوع، لازم است واژه «عرب» و «عجم» در نگاه لغت‌شناسان بررسی شود.

### الف. واژه «عرب»

ریشه «عرب» بر فصاحت و بیان دلالت می‌کند، چنانکه در «العين» آمده است: «العرب العاربة: الصريح منهم؛ وأعراب الرجل: أفصح القول والكلام؛ وهو عربانيّ اللسان، أي: فصيح». (رک: فراهیدی، بی‌تا، ۱/۳۰۰). کتاب مقایسه‌ی اللغه بیان کرده است: «العين والراء والباء أصول ثلاثة: أحدها الإنابة والإفصاح، والآخر النشاط وطيب النفس، والثالث فساد في جسم أو عضو» عین و راء و باء، سه معنا دارد: ۱. درست نوشتن و آشکار و پرده برداشتن؛ ۲. نشاط و سرزندگی و پاکی نفس؛ ۳. فساد و انحراف و تباهی در جسم یا عضو. (ابن‌فارس، ۱۹۷۹، ۲۳۹/۴). راغب در ذیل توضیح مفهوم کلمه عرب چنین ذکر کرده است: معنای «العربی» فصیح است. با فصاحت و اعراب، به معنی درست و آشکار سخن گفتن است. «اعرب عن نفسه»، یعنی به روشنی از خود سخن گفت. در حدیث آمده است: «الثَّيْبُ تُعْرَبُ عَنْ نَفْسِهَا» زبان زن بی‌همسر به روشنی از او سخن می‌گوید. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۵۵۶).

### ب. واژه «عجم»

«العجم» به معنای «ضدّ العرب» است. «ورجلٌ أعجميٌّ» به کسی گفته می‌شود که عرب نباشد. «وقوم عجم وعرب والأعجم» برای غیرفصیحان به کار می‌رود. به حیوانات و چهارپایان «العجماء» گفته



می‌شود. (رک: فراهیدی، بی‌تا، ۱/۲۳۷). در حدیث آمده است: «جُرْحُ الْعَجْمَاءِ جُبَارٌ»، یعنی زخمی که حیوان به آدم بزند، دیه ندارد. (بخاری، ۱۴۲۲، ۹/۱۵). به کودک تا زمانی که قادر به سخن گفتن نباشد «صبی اعجم» می‌گویند. به چهارپایان، چون قدرت کلام ندارند «العجماء» می‌گویند و هر که از کلام ناتوان باشد، «اعجم و مستعجم» است. (رک: ابن‌فارس، ۱۹۷۹، ۴/۲۳۹).

بنابراین، کلمه عربی در لغت به معنی روشنی، وضوح، بیان و فصاحت است.

در ابتدای امر قوم عرب ادعا داشتند که زبان ما واضح، شفاف و فصیح است، اما نمی‌گفتند که اسم زبان ما عربی است. عرب‌ها به هرکسی که به غیر از زبان خودشان صحبت می‌کرده، عجم می‌گفتند و منظورشان از به کار بردن لفظ عجم، ناتوانی خودشان از زبان مخاطب نبوده، بلکه منظور نابلدی مخاطب از صحبت کردن به زبان آنها بوده است. همچنین از به کار بردن لفظ «عرب» دو منظور داشتند: اول، این زبان من است و شفاف و واضح است؛ دوم، به مرور زمان و با گسترش اسلام، عربی به اسمی برای زبان خاص یک قوم تبدیل شد. (این جمع‌بندی، نتیجه بحث و مناقشه در کلاس است).

### عربیت به معنی زبان عربی

قرآن، یازده بار بر عربیتش تأکید کرده است و این نشان می‌دهد که این تکرار امری اتفاقی نیست. در ادامه این ادعا بررسی خواهد شد.

#### ۱. توجه به عربیت از جنبه افراد

چنانچه در ترجمه قرآن به عربی بودن آن توجه نشود، خطاهایی رخ می‌دهد. این خطاها با خطای بی‌توجهی به ریشه صرفی کلمات، سیاق، نحو و... تفاوتی ندارد. در صورت بی‌توجهی به عربیت، واژه به‌گونه‌ای ترجمه می‌شود که خارج از زبان عرب است؛ برای مثال خداوند می‌فرماید: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكُمْ أَذْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ (نساء، ۳). اگر «تعولوا» از «عول» باشد، به معنای کج‌روی است و ترجمه چنین می‌شود: این نزدیک‌تر است به اینکه شما کج‌روی نکنید و از مسیر خارج شوید. ولی چنانچه از «عیل» باشد، به معنای بی‌کس است و ترجمه این‌گونه خواهد شد: این بهتر از این است که

شما بی‌عیال و بی‌خانواده بمانید. خرمدل در ترجمه‌اش هر دو معنی را ذکر کرده است، چنانکه می‌گوید: این بهتر از این است که شما کج‌روی کنید و بی‌کس بمانید. در صورتی که اگر به عربیت و صرف دقت می‌کرد، متوجه می‌شد که «عیل» هنگام تبدیل به مضارع به «تعیلوا» تبدیل می‌شود و یاء آن برمی‌گردد. (این بحث‌ها و نتیجه‌گیری‌ها حاصل مناقشه و بحث در کلاس درس است).

## ۲. توجه به عربیت از جنبه ترکیب

گاهی معنی کلمه دانسته می‌شود، اما در سیاق‌های مختلف معنای متفاوتی می‌دهد؛ مانند کلمه «صلو/ی» که خداوند می‌فرماید: ﴿ثُمَّ الْجَحِيمِ صَلْوُهُ﴾ (حاقه، ۳۱). این کلمه به معنای به آتش کشیدن و سوزاندن است. همچنین به معنای سلام و عبادت نیز به کار رفته است. (ابن فارس، ۱۹۷۹، ۳/۳۰۰). این کلمه گاهی معنای مجازی و استعاری نیز دارد. در اینجا بحث توجه به عربیت از جنبه ترکیب پیش می‌آید و این زمانی است که کلمه معانی متفاوتی دارد و با واژه دیگر ترکیب می‌شود. در این موقعیت کدام وجه معنایی کلمه مورد نظر خداست؟ برای مثال ﴿حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ (اعراف، ۴۰). مفهوم کلی حروف «ج م ل» در معجم‌ها بر فخامت و درشتی دلالت می‌کند و به معنای شتر و بند نیست. (ابن فارس، ۱۹۷۹، ۱/۴۸۱). اما در سیاق، چند معنا از آن دریافت می‌شود: الف. به شتر که ابل است، به دلیل درشتی‌اش «جمل» نیز می‌گویند؛ ب. به کوه به خاطر بزرگی‌اش «جبل» می‌گویند؛ پ. به بند (لنگر) ضخیم کشتی «جمل» گفته می‌شود. «سمّ الخياط» در کنار «جمل» به کار رفته است. اگر «جمل» به معنی شتر باشد از لحاظ بلاغی ایراد دارد؛ چون درست است که بعد و دوری را می‌رساند، اما فصاحت خداوند را پایین می‌آورد. چنانچه مراد از «سمّ الخياط» بند ضخیم باشد نه شتر، به فصاحت نزدیک‌تر است.

قرآن به زبان عربی سخن گفته است و متکلم خداوند است که بری از خطاست، پس دو حالت به وجود می‌آید و آن اینکه خدا در تنظیم کتابش به زبان و لغت عرب یا موفق بوده یا موفق نبوده است. خداوند می‌فرماید: ﴿حَم وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (زخرف، ۳) (ما کتاب مبین را به قرآن عربی تبدیل کردیم). در جای دیگر نیز بیان می‌کند که این قرآن آشکار و شفاف است. منظور این است که من در تنظیم کتابم به زبان عربی موفق بوده‌ام و در تأیید این مطلب می‌فرماید: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ

عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قِيمًا ﴿كهف، ۱﴾. این آیه بر این مطلب دلالت می‌کند که انسان می‌تواند مراد خداوند در نظم لغوی آیه را پیدا کند، به شرط اینکه اصول لغت عرب را رعایت کند. در صورت رعایت این اصل، دلالتی که فهم می‌کند، مراد خداست. بنابراین مخاطب حق ندارد چیزی را کم یا زیاد کند، چون اگر معتقد باشد و چیزی را کم یا زیاد کند این ذهنیت حاصل می‌شود که خدا در تنظیم کتابش موفق نبوده است؛ مانند جای‌گذاری‌های غیرنحوی یا صرفی؛ مثل ﴿ذَلِكِ ادْنَىٰ اتَعُولُوا﴾ یعنی «لا تعولوا»؛ ﴿وَعَلَىٰ الَّذِينَ يَطِيقُونَهُ﴾ یعنی «لا یطیقونه». (این بحث‌ها و نتیجه‌گیری‌ها حاصل مناقشه و بحث در کلاس درس است).

### عربیت به معنای وضوح و روشنی

سطح زبان قرآن بسیار فراتر از سطح زبان عربی آن روز و همچنین آثار ادبی عرب‌ها بود، لذا قرآن آنها را به تحدی فراخواند و از آنها خواست که مثل قرآن یا حداقل آیه‌ای مانند آن را بیاورند و عرب‌ها از آوردن آن عاجز ماندند. (عبدالتواب، بی‌تا، ۵۷). هر پیامبری برای تبیین اندیشه و هدف خود به زبان قومش صحبت می‌کند، اما این هم‌زبانی دلیلی بر قداست و اهمیت زبان نیست، بلکه از امکان شناخت و بیان هدف حکایت می‌کند. در آن زمان، در سرزمین نزول وحی زبان دیگری نبوده است که گزینش صورت گیرد یا تعارضی بین زبان‌ها نبوده است که عربی آوردن ناقض آن باشد. (نقره، بی‌تا، ۱۴). در زمان ظهور اسلام در جزیره العرب، زبان عربی واحدی وجود نداشت که همه اقوام به آن تکلم کنند و قبایل مختلف لهجه‌های مختلفی داشتند؛ از این رو قرآن به عنوان زبان مشترک همه عرب‌ها درآمد و سطح آن هم بسیار فراتر از سطح زبان رایج آن سرزمین مطرح شد. (عبدالتواب، بی‌تا، ۵۷). همچنین، در قرآن از زبان‌های دیگر هم کلماتی آمده است که مطلق بودن آن را به عربی نفی می‌کند. (سیوطی، ۲۰۰۱، ۶۷/۱). در نتیجه اگر اعتقاد بر این باشد که عربیت به معنای آشکاری و واضح بودن قرآن است، مفسر باید آگاهی کامل نسبت به زبان عربی داشته باشد و به افراد و ترکیب توجه کند. قرآن هم قییم و هم غیر ذی عوج است، پس نه چیزی به آن اضافه و نه چیزی از آن کم می‌شود.

عربیت قرآن به معنی کامل، شامل و خالی از هرگونه عیب و نقصی است. (عدنان الرفاعی، ۱۳۹۹، ۷۳).

خداوند فرموده است: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (یوسف، ۲). در عبارت «لعلکم تعقلون» تمامی انسان‌ها مخاطب هستند، نه فقط عرب و قوم عرب؛ زیرا خداوند قرآن را برای تمامی بشر نازل کرده است و نه تنها برای عرب‌ها؛ چنانکه می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾ (نساء، ۱۷۴)؛ ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سبا، ۲۸). (ر.ک: عدنان الرفاعی، ۱۳۹۹، ۷۳). دلیل دیگری که این گروه بیان می‌کنند این است که کلمه «عربیاً» یعنی تمام و کمال و خالی از عیب و نقص است. (همان، ۷۴). خداوند می‌فرماید: ﴿إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنِشَاءً. فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا. غُرُبًا أَتْرَابًا﴾ (رحمن، ۳۵-۳۷). «عرباً» و «عربیاً» هر دو از ریشه «ع ر ب» است و در این آیه و سیاق کلمه «عرباً» از معنی لغوی‌اش خارج نشده است. ممکن نیست معنی «عرباً» این باشد که خداوند، حورها را در آخرت فقط برای یک قوم و آن هم عرب منحصر کرده است. زمانی که ریشه کلمات یکی باشد به یک معنا باز می‌گردند، پس معنی «عرباً» عبارت است از آفرینندگان خداوند که کامل و تمام و خالی از عیب و نقص‌اند. (ر.ک: عدنان الرفاعی، ۱۳۹۹، ۷۴). خداوند بیان می‌کند: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ﴾ (رعد، ۳۷). منظور از حکم، واضح شدن شریعت از نماز، روزه، حج و تمامی چیزهایی است که قرآن به خاطر آن نازل شده است؛ و این مسئله جدا از قومیت بوده و این احکام خاص قوم عرب نیست، چنانکه قرآن برای تمام بشر نازل شده و خداوند نگفته است: «و کذلک انزلناه باللغه العربیة». همچنین صیغه یا عبارتی به کار نبرده که از آن محدود بودن حکم به نسبت قوم عرب فهمیده شود. (ر.ک: عدنان الرفاعی، ۱۳۹۹، ۷۴).

پیام‌هایی که در رسایی و وضوح قرآن وجود دارد، عبارت است از:

الف. قرآن کتابی فراتاریخی است و مختص زمان نزول نیست.

ب. قرآن کتابی فراقومی است و مختص قوم عرب نیست.

پ. نصوص تاریخی قرآن، مطلق است. (همان، ۱۵۲).

کلماتی از قرآن حامل دو معنا و دو دلالت اساسی است:

اول، صورتی مادی و حسی که جوانب تاریخی و زمانی قضیه را توصیف می‌کند. درک و فهم مخاطب

از این دید و اعتبار، فهم و درکی تاریخی و محسوس است.

دوم، صورتی معنوی و فرامادی که مربوط به ماهیت غیرمادی و غیرحسی است. این همان جنبه فراتاریخی نصوص است که مجرد و فراتر از فهم هر نسلی است. فراتر به این معنا که صرفاً برای یک نسل، برداشت و فهمی ندارد، بلکه برای هر نسلی برداشتی مطابق با توانایی فهمشان خواهد داشت. به این صورت، مجرد بودن نصوص قرآن معنا پیدا می‌کند. برای مثال اسم ابولهب در سوره قرآنی بررسی می‌شود؛ خداوند ذکر کرده است: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ (مسد، ۱). معنای اول، صورتی حسی و تاریخی که یک شخص معین، یعنی عموی پیامبر را توصیف می‌کند. معنای دوم، صورتی معنوی و فراحسی که از ظاهر و تاریخ مجرد است. در این صورت، ابولهب از تاریخ مجرد می‌شود و در هر زمانی برای او مصادیق و نمونه‌هایی پیدا می‌شود. (ر.ک: عدنان الرفاعی، ۱۳۹۹، ۱۵۲).

ت. خداوند فهم آیات و کتابش را تا حد فهم بشر پایین آورده است.

ث. هیچ تناقضی بین عربی بودن قرآن و جهانی بودن دعوت پیامبر نیست.

مسئله اول، فهم قرآن ملازمه‌ای با عرب بودن و عربی ذاتی ندارد. ممکن است عده‌ای وسیله نقل و ترجمه قرآن شوند، چنانکه بسیاری از شارحان مثنوی، فارس نیستند.

مسئله دوم، همه مردم به فراگیری زبان عربی موظف نیستند. مسلمانان باید با زبان کتاب آسمانیشان آشنا شوند و کسانی که عربی نمی‌دانند نیز می‌توانند از طریق واسطه با این کتاب ارتباط برقرار کنند.

مسئله سوم، اینکه می‌گویند برای فهم قرآن، آموختن زبان و ادبیات عرب به تنهایی کافی نیست، در صورتی است که کسی بخواهد لایه‌های کلام را کشف کند و فراتر از ظاهر آیه گام بردارد. خواندن، زبان عربی را به ظاهر کلام راهنمایی می‌کند. (ر.ک: عدنان الرفاعی، ۱۳۹۹، ۱۵۲).

ج. تفکر انسانی کامل نمی‌شود مگر از طریق لغت، پس این کتاب باید به لغت انسان وحی می‌شد. (همان‌جا).

### نتیجه‌گیری

عربیت چه به معنای زبان یک قوم و چه به معنای فصیح و کامل بودن باشد، یکی از قواعد اصول تفسیری

این است که مخاطب به الفاظ از جنبهٔ افراد و ترکیب دقت کند و قرآن را طوری که مراد خداوند است، فهم کند؛ آن‌گونه که نه الفاظی به آن اضافه و نه از آن کم شود.

اگر منظور از عربیت شفافیت آن باشد، این پیام را می‌رساند که قرآن شفاف صحبت کرده است پس نیازی نیست مخاطب برای شفاف‌تر شدن آن، کلمات قرآن را دست‌کاری کند و برداشت‌های شخصی را در پراتنر بگذارد.

## منابع

### قرآن کریم.

- ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، بی‌جا، دارالفکر، بیروت، ۱۹۷۹م.
- بخاری، محمد بن إسماعیل، صحیح بخاری، تحقیق: محمد زهیر بن ناصر، چاپ اول، دار طوق النجاة، بی‌جا، ۱۴۲۲ق.
- بگماز، آمنه، تحلیل انتقادی رهیافت‌های پژوهشگران غربی به ظرفیت‌های زبان قرآن، بی‌جا، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۹۶ش.
- راغب إصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، مفردات فی غریب القرآن، چاپ اول، دارالقلم، بیروت، ۱۴۱۲ق.
- سیوطی، جلال‌الدین، اتقان فی علوم قرآن، دار الکتب العربی، چاپ دوم، بی‌نا، بیروت، ۲۰۰۱م.
- عبدالتواب رمضان، مباحثی فی فقه اللغة، ترجمهٔ سیدرضا شیخی، چاپ اول، آستان قدس رضوی، مشهد، بی‌تا.
- عدنان رفاعی، الحق المطلق، (ناشر: خاص، ۲۰۱۲/۰۱/۰۱).
- عدنان رفاعی، قرآن کتابی فراتاریخی، ترجمهٔ هوشیار کریمی، چاپ اول، انتشارات احسان، ۱۳۹۹ش.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، تحقیق: د. مهدی المخزومی، د. ابراهیم السامرائی، بی‌جا، دار ومکتبه الهلال، بی‌تا.
- نقره، عباس‌علی، نگاهی به موضوع عربیت قرآن، سال چهاردهم، شمارهٔ ۵۸، مجلهٔ دانشکدهٔ علوم انسانی، بی‌تا.

دومین همایش ملی پژوهش‌های دینی

the second National Conference On religious Researches

(ص ۲۴۷-۲۶۳)

## میزان اعتبار روایت از راویان شیعه در نگاه اهل سنت

یعقوب سعیدی (عضو هیئت علمی معهد عالی)\*

### چکیده

یکی از ملاک‌های پذیرش روایت، سند و رجال آن است. محور اصلی پذیرش راوی حدیث، عدالت و حفظ او است. در قبول روایت از بدعت‌گذاران، همچون شیعیان، ناصبیان، مرجئه و سایر فرقه‌ها، اختلافاتی در میان محدثان و اصولیان اهل سنت به چشم می‌خورد. مقاله حاضر با ذکر شواهد و مستندات نشان می‌دهد که این اختلاف‌ها بیشتر جنبه نظری دارد و آنچه غالباً در آثار حدیثی بدان عمل شده، راست‌گویی و ضبط راویان معیار بوده و به مذهب و دیدگاه فکری آنان توجهی نشده است.

**کلیدواژه‌ها:** اعتبار روایت، شیعه و تشیع، رافضه، سند حدیث.

## مقدمه

عبدالله بن مبارک می‌گوید: «اسناد از دین است و اگر اسناد نبود، هرکسی هر چه می‌خواست، می‌گفت.» (مسلم، بی‌تا، ۱/ ۱۵) بر این اساس، عالمان حدیث برای مطابقت روایت با واقعیت، به راوی و روایت توجه داشته و برای هر یک، شرایطی قائل شدند. به‌نسبت راوی، ضبط و عدالت را در نظر گرفته و در ذیل بحث عدالت، دربارهٔ بدعت و نقش آن در عدم پذیرش روایت سخنانی گفته‌اند.

مقاله حاضر درصدد پاسخ به این پرسش است که از نگاه اهل سنت، روایت راویان شیعه تا چه اندازه قابل پذیرش است؟ و اصولاً چه تفاوتی میان تشیع و رفض وجود دارد؟

کتاب *الفلک الدوار فی علوم الحدیث والفقہ والآثار* اثر صارم‌الدین الوزیر (ت ۹۱۴) نام صدوشصت و چهار نفر از راویان شیعه و رافضی در کتاب‌های اهل سنت را برشمرده تا نشان دهد اهل سنت از روایت آنها بهره برده‌اند. وی به سنی یا شیعه بودن و معرفی اجمالی آنها بسنده کرده و به جرح و تعدیل و اقوال ائمه دربارهٔ موثق یا ضعیف بودن آنها پرداخته است. پایان‌نامه *الجرح بالبدعة عند المحدثین*، نوشتهٔ کریمه محمد سودانی نیز تنها به جنبه‌های نظری بدعت و ارتباط آن با عدالت راوی پرداخته و به تطبیقات آن اشاره‌ای نکرده است.

مقاله برای پاسخ به پرسش فوق از روش کتابخانه‌ای و با تکیه بر کتب رجالی و حدیثی بهره می‌برد.

## شیعه و تشیع در لغت و قرآن

دو واژه شیعه و تشیع از ریشهٔ شعیع «شاع» گرفته شده‌اند. ابن فارس برای این ریشه دو معنا قائل شده است: ۱. همکاری و همدستی؛ ۲. انتشار و گسترش. (ابن فارس، ۱۳۹۹، ۳/ ۲۳۵). معنای اول، مانند واژه شیعه که به معنای یاران، پیروان و هر دسته و جماعتی که بر یک امر گرد هم آیند، به کار رفته است. (فراهیدی، بی‌تا، ۲/ ۱۹۱؛ ابن فارس، ۱۳۹۹، ۳/ ۲۳۵). و معنای دوم، مانند «شاع الحدیث»: «سخن منتشر شد».

هر دو معنای فوق در قرآن کریم به کار رفته است. مثال معنای اول، قرآن برای معرفی ابراهیم (علیه السلام) به عنوان پیرو و دنباله‌رو نوح (علیه السلام) از این واژه بهره برده است: ﴿وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ



﴿لِإِبْرَاهِيمَ﴾ (صافات، ۸۳) (از زمره دنباله‌روان نوح، ابراهیم بود.) مثال معنای دوم، ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ (نور، ۱۹) (بی‌گمان کسانی که دوست دارند کارهای زشت در میان مؤمنان پخش گردد، ایشان در دنیا و آخرت، عذاب دردناکی دارند.)

واژه شیعه بر وزن فعلة (مانند فرقه) از معنای اول این ریشه برآمده است. این واژه در زبان‌های عربی و سریانی به معنای فرقه، دسته، گروه و یاری‌کننده به کار رفته است. (مشکور، ۱۳۵۷، ۱/۴۷۰). باید توجه داشت که معنای یاری کردن در این واژه خنثی است؛ بدین معنا که با توجه به کاربرد آن در هر سیاقی، می‌تواند بار مثبت یا منفی بگیرد. «شیع»: جمع شیعة و «أشباع»: جمع جمع آن است. این دو کلمه نیز در قرآن به معنای لغویشان به کار رفته‌اند: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ (انعام، ۱۵۹) (بی‌گمان کسانی که دین خود را پراکنده می‌دارند و دسته‌دسته می‌شوند، تو به هیچ وجه از آنان نیستی و سروکارشان با خدا است و خدا ایشان را از آنچه می‌کنند باخبر می‌سازد.) و ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ كَمَا فُعِلَ بِأَشْيَاعِهِمْ مِّن قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُوا فِي شَكٍّ مُّبِينٍ﴾ (سبأ، ۵۴) (میان ایشان و آنچه آرزو دارند جدایی افکنده می‌شود، همان گونه که با گروه‌های همسان و همکیش آنان قبلاً چنین عمل شده است. آخر ایشان سراپا در شک بوده‌اند.)

### شیعه در اصطلاح ائمه جرح و تعدیل اهل سنت

ابن حجر می‌گوید: «تشیع، محبت علی (رضی‌الله‌عنه) و مقدم داشتن وی بر صحابه است. کسی که وی را بر ابوبکر و عمر (رضی‌الله‌عنهما) مقدم بدارد، غالی در تشیع است و به او رافضی گفته می‌شود و الا شیعی است. اگر علاوه بر این، ناسزا بگوید یا تصریح به کینه‌توزی و دشمنی نماید، غالی در رفض است و اگر به رجعت به دنیا باور داشته باشد، غلو او شدیدتر است.» (ابن حجر، فتح الباری، ۱/۱۳۷۹، ۱/۴۵۹).

همچنین گفته است: «تشیع در عرف متقدمان عبارت است از باور به برتری علی بر عثمان و اینکه علی در جنگ‌هایش بر حق بوده و مخالف او در اشتباه و خطا بوده است، همراه با اعتقاد به تقدیم و برتری شیخین بر او. چه بسا برخی از آنها معتقد باشند که علی برترین آفریدگان پس از پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) است...، اما تشیع در عرف متأخران همان رفض محض است.» (ابن حجر، تهذیب

التهدیب، ۱۳۲۶، ۱/ ۹۴). از مجموع این دو نقل قول، می‌توان نتایج زیر را به دست آورد:

الف. دوستی و تقدیم علی بر عثمان «تشیع بدون غلو» است. در واقع، واژه شیعی در مقابل واژه عثمانی مطرح بوده است. شیعی کسی بوده که علی را بر عثمان برتر می‌دانسته و عثمانی کسی بوده که عثمان را بر علی برتر می‌دانسته است.

ب. مقدم شمردن علی بر ابوبکر و عمر «تشیع همراه با غلو» یا «رفض بدون غلو» است.

پ. تشیع در عرف متأخران همان رفض است که شیخین را ناسزا گفته‌اند.

به عبارتی دیگر، اگر شخصی علی را بر دو خلیفه اول مقدم کند، رفض است و اگر علاوه بر این، به آن دو ناسزا گوید، غلو در رفض است و اگر علی را بر خلیفه سوم مقدم کند، تشیع بدون غلو است. امیر صنعانی از تعریف ابن حجر بدین صورت انتقاد کرده است: دوست داشتن علی تشیع نیست و بدعت هم محسوب نمی‌شود، چون محبت وی شرط ایمان هر مؤمنی است و بلکه ایمان، چیزی جز دوست داشتن به خاطر خداوند نیست. (ر.ک: صنعانی، ۱۴۱۷، ۱/ ۴۰). این ایراد بر سخن ابن حجر وارد نیست، چون او مجرد دوست داشتن علی را تشیع ندانسته، بلکه دوستی به انضمام مقدم شمردن ایشان بر خلیفه سوم را تشیع نامیده است.

### آرای اهل سنت در پذیرش روایات شیعیان

درباره روایانی که بدعت آنها مکفره نباشد، مانند روایان قدری، مرجئی، خارجی و شیعه، پنج دیدگاه در میان اصولیان و محدثان اهل سنت وجود دارد:

۱. روایت مبتدع مطلقاً پذیرفته نمی‌شود. خطیب بغدادی این قول را به مالک به انس نسبت داده است. (خطیب بغدادی، الکفایة فی علم الروایة، بی تا، ۱۲۰).

۲. اگر برای نصرت مذهب، دروغ را روا نداند، روایتش پذیرفته می‌شود. شافعی، ابن ابی لیلی و سفیان بن عیینه، سفیان ثوری، یحیی بن سعید قطان، علی بن مدینی و محمد بن عمار موصلی این دیدگاه را پذیرفته‌اند. از ابوحنیفه و ابویوسف نیز این دیدگاه روایت شده و حاکم این دیدگاه را به بیشتر ائمه حدیث نسبت داده است. (همانجا).

۳. زمانی که محتوای روایت دربردارنده مطلبی ضد بدعت باشد، پذیرفته می‌شود. (سخاوی، ۱۴۲۴، ۶۶/۲).
۴. هرگاه بدعت راوی کوچک باشد، مانند تشیع بدون غلو، روایتش پذیرفته می‌شود و هر زمان بدعتش بزرگ باشد، مانند رفض کامل و ناسزا به صحابه، روایتش پذیرفته نمی‌شود. (ر.ک: ذهبی، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، ۱۳۸۲، ۵/۱).
۵. روایت آن دسته از بدعت‌گذارانی که به بدعتشان دعوت نمی‌کنند و نیز روایتی در تأیید بدعت خود نقل نمی‌کنند، پذیرفته می‌شود؛ اما روایت دعوت‌کنندگان به بدعت پذیرفته نمی‌شود. خطیب بغدادی این نظر را دیدگاه بسیاری از عالمان دانسته است. (خطیب بغدادی، الکفایة فی علم الروایة، بی‌تا، ۱۲۱؛ سخاوی، ۱۴۲۴، ۶۸/۲). از جمله این عالمان می‌توان به احمد بن حنبل و ابن حبان اشاره کرد.

### دلیل قول اول

حامیان قول اول، به دلایلی استناد کرده‌اند که موجب احتیاط در روایت می‌شود، مانند:

- الف. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ (حجرات، ۶).
- ب. ابوسکینه مجاشع بن قُطَبه می‌گوید: از علی بن ابی طالب (رضی‌الله‌عنه) شنیدم که در مسجد کوفه گفت: «انظُرُوا مَن تَأْخُذُونَ هَذَا الْعِلْمَ فَإِنَّمَا هُوَ الدِّينُ» (خطیب بغدادی، الکفایة فی علم الروایة، بی‌تا، ۱۲۱) (دقت کنید که این علم را از چه کسی می‌گیرید؛ زیرا این دین است).
- پ. روایت از مبتدع باعث ترویج بدعت و شهرت او می‌شود. (ابن حجر، نزهة النظر فی توضیح نخبة الفکر، ۱۴۲۲، ۱۲۷).

### نقد و بررسی

به نظر می‌رسد هیچ یک از ادله قول اول، روایت مبتدع را مطلقاً رد نمی‌کند. در آیه نخست به تحقیق درباره خبر فاسق فرمان داده و روایت دوم نیز به دقت و احتیاط سفارش کرده است. ضمن اینکه میان شخص متهم به بدعت، اما متدین که از دروغ اجتناب می‌کند و فرد فاسق که بر انجام گناهان جسور است و راست‌گویی و دروغ‌گویی را یکسان می‌داند، تفاوت وجود دارد. به همین دلیل، رد روایت‌های

اهل بدعت به طور مطلق، از نظر محدثان پذیرفتنی نیست. ابن‌صلاح می‌گوید: «این نظر از عملکرد شایع محدثان به دور است؛ زیرا کتاب‌هایشان پر از روایت‌های مبتدعان غیردعوت‌گر است. در صحیحین بسیاری از احادیث آنها در شواهد و اصول وجود دارد.» (ابن‌صلاح، ۱۴۲۳، ۲۳۱). روایت بعضی از مبتدعان دعوت‌گر نیز در صحیحین وجود دارد، اما تنها در مواردی که بر آنها متابعتی وجود داشته باشد، مانند عمران بن حطان از خوارج که در صحیح بخاری از او روایت نقل شده است. (ابن‌حجر، النکت علی کتاب ابن‌الصلاح، بی‌تا، ۱ / ۳۷۰). نووی نیز می‌گوید: «مذهب اول، بسیار ضعیف است. در صحیحین و دیگر کتاب‌های ائمه حدیث به خیلی از مبتدعان غیردعوت‌گر (به بدعت) استدلال شده و همواره سلف و خلف، روایت آنها را پذیرفته و بدان استناد کرده‌اند و از آنها شنیده و به دیگران رسانده‌اند و انکاری هم وجود نداشته است.» (نووی، ۱۳۹۲، ۱ / ۶۱). ابن‌حجر نیز دیدگاه اول را بعید دانسته است. (ابن‌حجر، نزهة النظر فی توضیح نخبة الفکر، ۱۴۲۲، ۱۲۷).

### دلیل قول دوم

چنانچه فردی دروغ را حرام می‌داند و دروغ از وی ثابت نشده، ظن غالب بر این است که مانند سایر راویان، در احادیثی که نقل می‌کند، صادق بوده و بدعت او از آن خودش می‌باشد. لذا روایت خوارج مقبول است، چون هرچند که دچار بدعت هستند، اما مرتکب گناه کبیره را کافر می‌دانند، لذا از دروغ پرهیز می‌کنند. (ر.ک: زرکشی، ۱۴۱۴، ۶ / ۱۴۵). برخلاف خطابی (گروهی از رافضیان) که برای نصرت مذهب و تشویق مردم به نحلّه خود، دروغ را حلال می‌شمارند. (ابن‌صلاح، ۱۴۲۳، ۱۱۴). ابن‌دقیق گفته است: «مذاهب در روایت اعتباری ندارد؛ چون هیچ‌کسی از اهل قبله را کافر نمی‌دانیم مگر با انکار امری متواتر از شریعت. وقتی به این مطلب باور داشته باشیم و تقوا، ورع، حفظ و خداترسی (در راوی) هم بدان اضافه شود، تکیه‌گاه روایت به دست آمده است.» (ابن‌دقیق العید، بی‌تا، ۵۸). اکثریت قریب به اتفاق صاحبان کتاب‌های سنت، به راویان مبتدعی که دروغ را روا نمی‌دانند، استناد کرده و این شبیه به اجماع عملی در تأیید این قول می‌باشد. (ر.ک: خطیب بغدادی، الکفایة فی علم الروایة، بی‌تا، ۱۲۵).

### دلیل قول سوم

زمانی که محتوای روایت دربردارنده مطلبی باشد که ضد بدعت اوست، پذیرفته می‌شود؛ چون در این صورت اتهام دروغ به او وارد نیست. (سخاوی، ۱۴۲۴، ۶۶/۲).

### نقد و بررسی

محوریت پذیرش روایت از یک راوی، حفظ و راست‌گویی او می‌باشد و فرقی میان راوی مبتدع و غیرمبتدع در این زمینه وجود ندارد.

### دلیل قول چهارم

بدعت‌های کوچک مانند تشیع بدون غلو، در میان تابعین و تابعین آنها فراوان است و آنها افرادی متدین و راست‌گو بوده‌اند و اگر به بهانه این نوع بدعت، روایت‌هایشان مردود دانسته شود، بخش قابل توجهی از احادیث از میان می‌رود و این مفسده بزرگی است. اما کسانی که به بدعت بزرگ دچار هستند، انسان‌های راست‌گو و امینی نبوده، بلکه آلوده به دروغ و نفاق هستند. (ر.ک: ذهبی، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، ۱۳۸۲، ۶/۱).

### نقد و بررسی

این تقسیم‌بندی کلی است، درحالی‌که در بررسی هر راوی، باید به‌طور خاص به صدق و کذب او پرداخت. برخی از راویان، مانند عباد بن یعقوب رواجی، توسط ناقدان به رافضی بودن توصیف شده‌اند، اما ائمه حدیث آنها را راست‌گو دانسته و از آنها تمجید کرده‌اند.

### دلیل قول پنجم

دعوت به بدعت و زیبا جلوه دادن آن، ممکن است او را به تحریف و دست‌کاری روایات مطابق دیدگاهش سوق دهد. (ر.ک: خطیب بغدادی، الکفایة فی علم الروایة، بی‌تا، ۱۲۸).

### نقد و بررسی

تا زمانی که راوی متصف به راست‌گویی و امانت‌داری و حفظ است، روایتش مقبول است. قبول روایت

او در یک حدیث بدین معناست که او را راست‌گو و امین دانسته‌ایم و رد روایتِ همان راوی در حدیث دیگری که بدعت او را تقویت می‌کند، بدین معناست که او را به دروغ متهم کرده‌ایم و این تناقض و غیر قابل قبول است.

### ترجیح

ملاک در پذیرش روایت، حفظ و صداقت راوی است. پس اگر راوی در حفظ خود دچار ضعف باشد یا در راست‌گویی‌اش خدشه وارد شود، روایتش دچار اشکال می‌شود. از این رو، خود بدعت نمی‌تواند مانع از پذیرش روایت شود، مگر اینکه شخص دروغ‌گویی را روا بداند. موضع عملی محدثان در تألیفات آنها مؤید این قول است. خطیب بغدادی پس از ذکر نام تعدادی از کسانی که بدعت‌های اعتقادی داشته و محدثان از آنها روایت نقل کرده‌اند، می‌گوید: «علما از گذشته تا کنون روایت‌های این افراد را تدوین کرده و به اخبارشان استناد نموده‌اند و این به شبه اجماع محدثان تبدیل شده که بزرگ‌ترین دلیل در این باب است.» (همان، ۱۲۵).

### بررسی برخی از راویان شیعی یا رافضی

#### ۱. حسن بن صالح بن حی کوفی (۱۰۰-۱۶۷ ق)

اقوال ائمه جرح و تعدیل درباره این راوی: «کان ناسکاً عابداً فقیهاً... وکان ثقة صحیح الحدیث کثیرة وکان متشیعاً» (ابن سعد، ۱۴۱۰، ۶/۳۵۳). «ثقة شیعی یری السیف» (ذهبی، ذکر أسماء من تکلم فیہ وهو موثق، ۱۴۰۶، ۱۷۰) منظور از «یری السیف» این است که او قائل به خروج علیه حکام ظالم بود. «وکان الحسن بن صالح یغلو فی مذهبه» (جوزجانی، بی‌تا، ۱۰۰). «ثقة متعبد رجل صالح وکان یتشیع» (عجلی، ۱۴۰۵، ۲۹۴/۱). عبدالله بن احمد بن حنبل، یحیی بن معین، نسائی و ابن حجر او را ثقة دانسته‌اند. (رازی، ۱۲۷۱، ۱۸/۳؛ ابن حجر، تقریب التهذیب، ۱۴۰۶، ۱۶۱). همچنین صاحبان کتب سته اهل سنت همگی از او روایت کرده‌اند. (بخاری، بی‌تا، ۱۵۸/۳؛ مسلم، بی‌تا، ۲۱۸۹/۴؛ ابوداود، بی‌تا، ۴۰/۱؛ ابن ماجه، بی‌تا، ۱۵۱/۱؛ نسائی، بی‌تا، ۱۷۳/۸؛ ترمذی، بی‌تا، ۱۱۳/۵). صاحب کتاب خلاصة الاقوال او را از اصحاب باقر (علیه السلام) دانسته است. (حلی، بی‌تا، ۳۱۷).

## ۲. عباد بن یعقوب الرواجنی (ت ۲۵۰ ق)

اقوال ائمه جرح و تعدیل دربارهٔ این راوی: برخی از ائمه، مانند ابن حبان، ابن جوزی و ابن عدی او را ضعیف شمرده‌اند، اما بیشتر علما با اشاره به رافضی بودنش، او را مورد اعتماد دانسته‌اند. ابن حبان نام او را در کتاب المجروحین آورده و می‌گوید: «كان رافضياً داعية إلى الرفض ومع ذلك يروى المناكير عن أقوام مشاهير فاستحق الترك» (ابن حبان، الثقات، ۱۳۹۳، ۱۷۲/۲). ذهبی گفته است: «صدوق في الحديث رافضی جلد» (ذهبی، ذکر أسماء من تكلم فيه وهو موثق، ۱۴۰۶، ۱۰۶) و در میزان الاعتدال می‌گوید: «من غلاة الشيعة ورؤوس البدع، لكنه صادق في الحديث» (ذهبی، میزان الاعتدال في نقد الرجال، ۱۳۸۲، ۳۷۹/۲). دارقطنی در پاسخ به سؤال حاکم دربارهٔ عباد بن یعقوب این‌گونه پاسخ داده است: «شيعي صدوق» (دارقطنی، ۱۴۰۴، ۲۵۳). ابن حجر نیز بیان کرده است: «صدوق رافضی حديثه في البخاری مقرون بالغ ابن حبان فقال يستحق الترك» (ابن حجر، تقريب التهذيب، ۱۴۰۶، ۲۹۱). در صحیح بخاری، سنن ترمذی و سنن ابن ماجه از او روایت شده است. (بخاری، بی‌تا، ۲۱۲/۸؛ ترمذی، بی‌تا، ۵۹۳/۵؛ ابن ماجه، بی‌تا، ۴۷۱/۱). در فهرست طوسی و خلاصه الاقوال حلی، عامی المذهب معرفی شده است. (طوسی، الفهرست، ۱۴۱۷، ۹۴؛ حلی، بی‌تا، ۳۵۶). در معجم رجال الحديث، تاریخ علم الرجال و طرائف المقال، عامی بودن او نقد شده و دلایل رافضی بودن او بیان شده است. (خوبی، ۱۴۱۳، ۱۷۱/۱۰؛ راضی عبدالله، ۱۴۲۱، ۷/۶؛ بروجردی، ۱۴۱۰، ۳۰۰/۱).

## ۳. بکیر بن عبدالله الطائی؛ معروف به بکیر الضخم

اقوال ائمه جرح و تعدیل دربارهٔ این راوی: ابن حبان او را در کتاب الثقات یاد کرده است. (ابن حبان، الثقات، ۱۳۹۳، ۱۰۶/۶). ذهبی گفته است: «شيعي» و ابن حجر از ساجی از یحیی بن معین نقل کرده که وی گفت: «بکیر الطویل لیس بالقوی» (ابن حجر، تهذيب التهذيب، ۱۳۲۶، ۱/۴۹۳) و از عقیلی روایت کرده که گفت: «رافضی». (همان‌جا). همچنین ابن حجر می‌گوید: «مقبول رمی بالرفض» (ابن حجر، تقريب التهذيب، ۱۴۰۶، ۱۲۸/۱). در صحیح مسلم (در متابعات) و سنن ابن ماجه از او روایت شده است. (مسلم، بی‌تا، ۵۲۹/۱؛ ابن ماجه، بی‌تا، ۱۷۰/۱). طوسی نیز او را در زمرة اصحاب امام جعفر صادق آورده است. (طوسی، رجال الطوسی، ۱۳۷۳، ۱۷۱).

#### ۴. جعفر بن سلیمان الضبعی

جعفر بن سلیمان الضبعی الحرشی از اهل بصره بوده که به سبب ماندن در میان بنی ضبیعه، به آنها نسبت داده شده است. او در سال ۱۷۸ قمری وفات یافت.

اقوال ائمه جرح و تعدیل درباره این راوی: «کان ثقة وبه ضعف وکان یتشیع» (ابن سعد، ۱۴۱۰، ۲۱۲/۷). یحیی بن معین گفته که او ثقة است. (ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱، ۴۸۱/۲). ذهبی می‌گوید: «هو من عباده الشیعة وصالحیهم» (ذهبی، تاریخ الاسلام، ۱۴۱۰، ۵۹۳/۴). ابن عدی بیان کرده است: «هو حسن الحدیث وهو معروف فی التشیع» (جرجانی، ۱۴۱۸، ۳۸۹/۲). در صحیح مسلم و سنن اربعه نیز از او روایت شده است. (ترمذی، بی تا، ۶۳۲/۵؛ ابوداود، بی تا، ۳۰۶/۲؛ ابن ماجه، بی تا، ۱۰۸/۱؛ نسائی، بی تا، ۱۲۶/۵). در رجال طوسی نیز این شخص توثیق شده است. (طوسی، رجال الطوسی، ۱۳۷۳، ۱۷۶).

#### ۵. عمرو بن حماد بن طلحة القناد

عمرو کنیه‌اش ابومحمد و از اهل کوفه بود و در سال ۲۲۲ از دنیا رفت.

اقوال ائمه جرح و تعدیل درباره این راوی: ابن حبان او را در الثقات یاد کرده است. (ابن حبان، ۱۳۹۳، ۴۸۳/۸). ابن سعد می‌گوید: «کان ثقة إن شاء الله» (ابن سعد، ۱۴۱۰، ۳۷۳/۶) محمد بن عبدالله حضرمی گفته است: «کان ثقة» (بکجری، ۱۴۲۲، ۵۹۴/۲۱). اما در مقابل، ذهبی آورده است: «صدوق یترفض» (ذهبی، الکاشف فی معرفة من له روایة فی الکتب الستة، ۱۴۱۳، ۷۵/۲). ابوداود نیز بیان کرده است: «کان من الرافضة» (بکجری، ۱۴۲۲، ۵۹۴/۲۱). ساجی می‌گوید: «یتهم فی عثمان وعنده مناکیر» (ابن حجر، تهذیب التهذیب، ۱۳۲۶، ۲۳/۸) و منذری می‌گوید: «لا یحتج بحدیثه». ابن حجر همچنین گفته است: «وفی قوله: (لا یحتج بحدیثه) نظر؛ وقد تقدمت ترجمته وأن أبا حاتم قال فيه محله الصدق» (همان جا). در صحیح مسلم، سنن ابوداود و نسائی از او روایت شده است. (مسلم بی تا، ۱۸۱۴/۴؛ ابوداود، بی تا، ۱۳۸/۴؛ نسائی، بی تا، ۲۴۰/۴). در معجم رجال الحدیث خوبی نیز ذکر شده و به تعدادی از روایت‌هایی که از او در کتاب‌های شیعه آورده، اشاره شده است. (خوبی، ۱۴۱۳، ۶۷/۱۴).

بنابراین ابن سعد و محمد بن عبدالله حضرمی او را ثقة دانسته‌اند و ابن معین، ابوحاتم، ذهبی و ابن حجر



او را صدوق دانسته‌اند و این در حالی است که ابوداود می‌گوید: او رافضی است و ساجی نیز او را در مورد عثمان (رضی‌الله‌عنه) متهم کرده و گفته روایت‌های منکری از او وجود دارد. با همه این اوصاف، این مسئله بر پذیرش روایت‌های او اثری نگذاشته است.

### ۶. عبدالرحمن بن صالح الأزدی

او اهل کوفه و ساکن بغداد بود و در سال ۲۳۵ قمری از دنیا رفت.

**اقوال ائمه جرح و تعدیل درباره او:** ابن حبان او را در کتاب الثقات یاد کرده است. (ابن حبان، ۱۳۹۳، ۳۸۰/۸) و یحیی بن معین او را ثقة دانسته است. (جرجانی، ۱۴۱۸، ۵/۵۱۵). حسین بن محمد بن الفهم گفته است: «قال خلف بن سالم ليحيى بن معين: تمضى إلى عبدالرحمن بن صالح؟ فقال له يحيى بن معين: اغرب لا صلى الله عليك، عنده والله سبعون حديثاً، ما سمعت منها شيئاً» (مزی، ۱۴۰۶، ۱۷/۱۸۰). یعقوب بن یوسف المطوعی می‌گوید: «كَانَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ صَالِحِ الْأَزْدِيِّ رَافِضِيًّا، وَكَانَ يَغْشَى أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلٍ فَيَقْرَهُ وَيَدْنِيهِ، فَقِيلَ لَهُ: يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ، عَبْدُ الرَّحْمَنِ رَافِضِيٌّ، فَقَالَ: سُبْحَانَ اللَّهِ؟ رَجُلٌ أَحَبُّ قَوْمًا مِنْ أَهْلِ بَيْتِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. نَقُولُ لَهُ: لَا تَحْبِمُهُمْ؟ هُوَ ثَقَّةٌ» و سهل بن علی الدورى بیان کرده است: «سمعت يحيى بن معين يقول: يقدم عليكم رجل من أهل الكوفة، يقال له: عبدالرحمن بن صالح، ثقة، صدوق، شيعي، لأن يخر من السماء أحب إليه من أن يكذب في نصف حرم» (همان‌جا). نظر ابن حجر درباره اش چنین است: «صدوق يتشيع» (ابن حجر، تقریب التهذيب، ۱۴۰۶، ۳۴۳). ابن عدی درباره اش گفته است: «عبدالرحمن بن صالح معروف مشهور فى الكوفيين لم يذكر بالضعف فى الحديث، ولا اتهم فيه إلا أنه كان محترقاً فيما كان فيه من التشيع» (جرجانی، ۱۴۱۸، ۵/۵۱۶). آجرى می‌گوید: «سألت أبا داود عن عبدالرحمن بن صالح فقال: لم أر أن أكتب عنه، وضع كتاب مثالب فى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم. وذكره مرة أخرى فقال: كان رجلاً سوء» (خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، بی‌تا، ۱۰/۲۶۱). در صحیح ابن حبان و مستدرک حاکم نیز از او روایت شده است. (ابن حبان، صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان، بی‌تا، ۹/۴۲۵) و طوسی او را از یاران امام جعفر صادق دانسته است. (طوسی، رجال الطوسی، ۱۳۷۳، ۲۳۷). احمد بن حنبل و یحیی بن معین با آگاهی از گرایش وی، او را ثقة دانسته‌اند و ابوداود به سبب غلو وی در

تشیع، او را ضعیف دانسته و ذهبی و ابن حجر در نهایت او را صدوق دانسته‌اند.

#### ۷. هارون بن سعد العجلی

اقوال ائمه جرح و تعدیل درباره این راوی: ذهبی می‌گوید: «صدوق فی نفسه، لکنه رافضی بغیض» (ذهبی، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، ۱۳۸۲، ۲۸۴/۴). احمد بن حنبل گفته است: «روی عنه النَّاسُ شریک و هو صالح أَظنهُ کَانَ یُتشیع» (احمد بن حنبل، ۱۴۲۲، ۳۸۳/۳). ابوحاتم و یحیی بن معین می‌گویند: «لا بأس به» (همان‌جا؛ ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱، ۹۰/۹). ابن حبان او را چنین معرفی کرده است: «کان غالباً فی الرفض، لا تحل الروایة عنه بحال» (بکجری، ۱۴۲۲، ۱۰۸/۱۲). ساجی می‌گوید: «کان ممن یغلو فی الرفض» (همان‌جا). از ابن معین نقل است: «کان من المغلیة فی التشیع، وکان من الخریبة» (همان‌جا). ابن عدی می‌گوید: «ولیس فی حدیثه حدیث مُنکر، وأرجو أنه لا بأس به» (مقریزی، ۱۴۱۵، ۷۸۹). در صحیح مسلم از او روایت شده است. (مسلم، بی‌تا، ۲۱۸۹/۴). طوسی او را در زمره یاران امام جعفر صادق یاد کرده است. (طوسی، رجال الطوسی، ۱۳۷۳، ۳۱۸). ابن حبان با استناد به غلو این راوی در رفض، روایت او را نادرست دانسته است، اما این مطلب مانع از پذیرش روایت او نشده، لذا در صحیح مسلم از او روایت شده است.

#### ۸. حارث بن حصیرة الازدی

اقوال ائمه جرح و تعدیل درباره این راوی: ابن معین، نسائی، ابن حبان، ابن شاهین و ابن نمیر او را ثقه دانسته‌اند. (بغدادی، ۱۳۹۹، ۴۶۹/۳؛ عجلی، ۱۴۰۵، ۱۰۲؛ مزی، ۱۴۰۶، ۲۲۵/۵) ابواحمد زیبری می‌گوید: «كَانَ الحارثُ بنُ حصیرة، و أبوالبقطان عثمان ابن عمیرة یؤمنان بالرجعة» (مزی، ۱۴۰۶، ۲۲۵/۵). ابن حجر گفته است: «صدوق یخطئ، ورمی بالرفض» (ابن حجر، تقریب التهذیب، ۱۴۰۶، ۱۴۵). در سنن نسائی، مسند احمد و مستدرک حاکم از او روایت شده و حاکم در مورد سند روایت او گفته است: اسناد آن صحیح است. (نسائی، بی‌تا، ۲۵۴/۸؛ احمد بن حنبل، بی‌تا، ۴۶۸/۲؛ حاکم، بی‌تا، ۱۲۸/۲). طوسی او را در زمره کسانی آورده که از امام باقر و صادق روایت کرده‌اند. (طوسی، رجال الطوسی، ۱۳۷۳، ۶۲) و خویی در معجم رجال الحدیث، تعدادی از روایات او را برشمرده است. (خویی، ۱۴۱۳، ۱۱۷/۵).

### ۹. دینار بن عمر الاسدی البزار

کنیه‌اش ابوعمر، اهل کوفه و از سربازان مختار بوده است.

**اقوال ائمه جرح و تعدیل درباره این راوی:** احمد بن حنبل و وکیع او را موثق می‌دانند. (ذهبی، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، ۱۳۸۲، ۳۰/۲؛ مزی، ۱۴۰۶، ۵۰۶/۸). ابن حبان او را در کتاب الثقات و ابن جوزی او را در کتاب الضعفاء یاد کرده است. (ابن حبان، الثقات، ۱۳۹۳، ۲۸۹/۶). ابن حجر می‌گوید: «صالح الحدیث رمی بالرفض» (ابن حجر، تقریب التهذیب، ۱۴۰۶، ۲۰۲). در سنن ابن ماجه از او روایت شده است. (ابن ماجه، بی‌تا، ۵۰۲/۱) و طوسی او را از یاران امام باقر و صادق برشمرده است. (طوسی، رجال الطوسی، ۱۳۷۳، ۱۳۴-۲۰۱).

### ۱۰. عبدالله بن شریک العامری

احمد بن حنبل، یحیی بن معین و ابوزرعه او را ثقة دانسته‌اند. (ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱، ۸۱/۵). ابن عیینه و عبدالرحمن بن مهدی از او حدیث نمی‌پذیرفتند. (ابن جوزی، ۱۴۰۶، ۱۲۷/۲). علت رویگردانی عبدالرحمن بن مهدی از او این بود که عبدالله از یاران و طرفداران مختار بن ابی عبید بوده است. (ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱، ۸۰/۵). ذهبی می‌گوید: «او در ابتدای امر از یاران مختار بود، اما توبه کرد.» (ذهبی، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، ۱۳۸۲، ۴۳۹/۲). نسائی گفته است: او قوی نیست. (ابن جوزی، ۱۴۰۶، ۱۲۷/۲). جوزجانی او را کذاب دانسته است. (جوزجانی، بی‌تا، ۵۲). ابن حجر می‌گوید: «صدوق یتشیع أفرط الجوزجانی فکذبه» (ابن حجر، تقریب التهذیب، ۱۴۰۶، ۳۰۷). در سنن نسائی و مسند احمد از او روایت شده است. (نسائی، بی‌تا، ۱۱۸/۵؛ احمد بن حنبل، بی‌تا، ۹۸/۳) و ابن داوود در رجال خود او را یاد کرده و او را از راویان امام باقر و صادق دانسته است. (ابن داوود، بی‌تا، ۱۲۰). ابوزرعه، ابن معین، فسوی، احمد و دارقطنی او را معتبر شمرده‌اند. ابن مهدی و ابن عیینه به سبب گرایش وی به مختار از وی رویگردانی کرده‌اند و ابن حبان علاوه بر این سبب گفته است: حدیث او شبیه به احادیث ثقات نیست. (ابن حبان، الثقات، ۱۳۹۳، ۲۲/۵). ابن حجر نیز تکذیب او توسط جوزجانی را افراط نامیده است. (ابن حجر، تقریب التهذیب، ۱۴۰۶، ۳۰۷).

## نتیجه‌گیری

متقدمان، غالباً اصطلاح شیعی را در مقابل عثمانی به کار برده‌اند. شیعی کسی است که علی را بر عثمان برتر بداند و عثمانی کسی است که عثمان را بر علی برتر دانسته است. بیشتر راویان شیعی، کوفی و ثقه هستند. مقدم شمردن علی بر ابوبکر و عمر (رضی الله عنهم) تشیع همراه با غلو یا رفض بدون غلو نامیده شده است. تشیع در عرف متأخران همان رفض است که شیخین را ناسزا گفته‌اند.

دربارهٔ راویان مبتدع، همچون راویان قدری، مرجئی، شیعه و غیره، پنج دیدگاه در میان اصولیان و محدثان اهل سنت وجود دارد: ۱. روایتش مطلقاً پذیرفته نمی‌شود؛ ۲. اگر برای نصرت مذهب، دروغ را روا نداند، روایتش پذیرفته می‌شود؛ ۳. زمانی که محتوای روایت دربردارندهٔ مطلبی باشد که ضد بدعت اوست، پذیرفته می‌شود؛ ۴. زمانی که بدعت راوی کوچک باشد، مانند تشیع بدون غلو، روایتش پذیرفته می‌شود و هرگاه بدعتش بزرگ باشد، مانند رفض کامل و ناسزا به صحابه، روایت از او پذیرفته نمی‌شود؛ ۵. روایت آن دسته از بدعت‌گذارانی که به بدعت خود دعوت نمی‌کنند و نیز روایتی در تأیید بدعت خود نقل نمی‌کنند، پذیرفته می‌شود و روایت دعوت‌کنندگان به بدعت پذیرفته نمی‌شود. از این میان، قول دوم بهتر و مستندتر و نیز به عمل محدثان نزدیک‌تر به نظر می‌رسد. محور پذیرش راوی، صدق و ضبط است، نه صرف دیدگاه و مذهب.

## منابع

- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد بن إدريس، **الجرح والتعديل**، چاپ اول، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۲۷۱ق.
- ابن جوزی، جمال‌الدین ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، **الضعفا والمتروکون**، تحقیق: عبدالله قاضی، چاپ اول، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۶ق.
- ابن حبان، محمد بن حبان البستی، **صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان**، تحقیق: شعیب الارنؤوط و دیگران، چاپ دوم، مؤسسه الرساله، بیروت، بی تا.
- \_\_\_\_\_، **الثقات**، چاپ اول، دائرة المعارف العثمانیه بحیدرآباد الدکن الهند، هندوستان، ۱۳۹۳ق.
- ابن حجر، ابوالفضل أحمد بن علی بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلانی، **النکت علی کتاب ابن الصلاح**، تحقیق: ربیع بن هادی عمیر المدخلی، بی‌چا، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، مدینه منوره، بی تا.

\_\_\_\_\_، أبو الفضل أحمد بن علی بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلانی، **تقریب التهذیب**، تحقیق: محمد عوامة، چاپ اول، دار الرشید، سوریه، ۱۴۰۶ق.

\_\_\_\_\_ **تهذیب التهذیب**، چاپ اول، مطبعة دائرة المعارف النظامية، هند، ۱۳۲۶ق.

\_\_\_\_\_ أبو الفضل أحمد بن علی بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلانی، **نزهة النظر فی توضیح نخبه الفكر فی مصطلح أهل الأثر**، تحقیق: عبدالله بن ضیف الله الرحیلى، چاپ اول، مطبعة سفیر، ریاض، ۱۴۲۲ق.

ابن حجر، أحمد بن علی بن حجر أبو الفضل العسقلانی الشافعی، **فتح الباری شرح صحیح البخاری**، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، اشراف: محب الدین الخطیب، بی جا، دار المعرفة، بیروت، ۱۳۷۹ق.

ابن داوود، تقی الدین حسن بن علی بن داوود، **کتاب الرجال**، بی جا، منشورات الشریف رضی، بی جا، بی تا.

ابن دقیق العید، تقی الدین أبو الفتح محمد بن علی بن وهب بن مطیع القشیری، **الاقتراح فی بیان الاصطلاح**، بی جا، دار الکتب العلمیة، بیروت، بی تا.

ابن سعد، أبو عبدالله محمد بن سعد بن منیع الهاشمی بالولاء، **الطبقات الکبری**، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، چاپ اول، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۰ق.

ابن فارس، احمد، **مقاییس اللغة**، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، بی جا، دار الفكر، بیروت، ۱۳۹۹ق.

ابن ماجه، أبو عبدالله محمد بن یزید القزوینی، **سنن ابن ماجه**، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، بی جا، دار إحياء الکتب العربیة، بیروت، بی تا.

ابوداود، سلیمان بن الأشعث، **سنن ابوداود**، تحقیق: محمد محی الدین عبدالحمید، بی جا، المكتبة العصرية، بیروت، بی تا.

احمد بن حنبل، أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشیبانی، **العلل ومعرفة الرجال**، تحقیق: وصی الله بن محمد عباس، چاپ دوم، دار الخانی، ریاض، ۱۴۲۲ق.

احمد بن حنبل، **مسند احمد بن حنبل**، تحقیق: شعيب الارنؤوط و دیگران، چاپ دوم، مؤسسه الرسالة، بیروت، بی تا.

ابن صلاح، عثمان بن عبد الرحمن، **معرفة أنواع علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح)**، تحقیق: عبداللطیف الهمیم و ماهر یاسین الفحل، چاپ اول، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۳ق.

بخاری، محمد بن اسماعیل، **صحیح البخاری (الجامع الصحیح المختصر)**، چاپ سوم، دار الکتب العربیة، بیروت، بی تا.

بروجردی، سید علی اصغر بن علامه سید محمد شفیع بروجردی، **طرائف المقال فی معرفة طبقات الرجال**، تحقیق: سید مهدی رجائی، اشراف: سید محمود مرعشی، بی جا، بی تا، قم، ۱۴۱۰ق.

بغدادی، أبو زکریا یحیی بن معین بن عون بن زیاد بن بسطام بن عبد الرحمن المری، **تاریخ ابن معین (روایة الدوری)**، تحقیق:

د. أحمد محمد نور سیف، چاپ اول، مرکز البحث العلمی وإحياء التراث الإسلامی، مكة المكرمة، ۱۳۹۹ق.

- بکجری، مغلطای بن قلیچ بن عبد الله البکجری المصری الحکری الحنفی، **إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، تحقیق: أبو عبدالرحمن عادل بن محمد و أبو محمد أسامة بن إبراهيم، چاپ اول، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، بی‌جا، ۱۴۲۲ق.
- ترمذی، محمد بن عیسی، **سنن الترمذی**، تحقیق: احمد محمد شاکر و دیگران، بی‌جا، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی‌تا.
- جرجانی، أبو أحمد بن عدی، **الکامل فی ضعف الرجال**، تحقیق: عادل أحمد عبد الموجود و علی محمد معوض، چاپ اول، الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۸ق.
- جوزجانی، إبراهيم بن یعقوب بن إسحاق، **أحوال الرجال**، تحقیق: عبدالعلیم عبدالعظیم البستوی، بی‌جا، دار النشر: حدیث اکادمی، فیصل آباد - پاکستان، بی‌تا.
- حاکم، محمد بن عبدالله، **المستدرک علی الصحیحین**، تحقیق: مصطفی عطا، چاپ اول، دار الکتب العلمیة، بیروت، بی‌تا.
- حلی، حسن بن یوسف بن المطهر العلامة الحلی، **خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال**، تحقیق: جواد القیومی، چاپ اول، مؤسسه النشر الاسلامی، بی‌جا، بی‌تا.
- خطیب بغدادی، أحمد بن علی بن ثابت بن أحمد بن مهدی الخطیب البغدادی، **الکفایة فی علم الروایة**، تحقیق: أبو عبدالله السورقی و إبراهيم حمدی المدنی، بی‌جا، المكتبة العلمیة، مدینه منوره، بی‌تا.
- \_\_\_\_\_، تحقیق: بشار عواد معروف، **تاریخ بغداد**، چاپ اول، دار الغرب الاسلامی، بی‌جا، بی‌تا.
- خویی، سید ابوالقاسم الموسوی، **معجم رجال الحدیث وتفصیل طبقات الرواة**، چاپ پنجم، بی‌نا، بی‌جا، ۱۴۱۳ق.
- دارقطنی، أبو الحسن علی بن عمر بن أحمد بن مهدی بن مسعود بن النعمان بن دینار، **سؤالات الحاکم النیسابوری للدارقطنی**، تحقیق: د. موفق بن عبدالله بن عبدالقادر، چاپ اول، مكتبة المعارف، ریاض، ۱۴۰۴ق.
- دارمی، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن معبد، التمیمی، **المجروحین من المحدثین والضعفاء والمتروکین**، تحقیق: محمود إبراهيم زاید، چاپ اول، دار الوعی، حلب، ۱۳۹۶ق.
- ذهبی، شمس الدین أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قایماز الذهبی، **تاریخ الاسلام**، تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، چاپ دوم، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۱۰ق.
- \_\_\_\_\_، **ذکر أسماء من تکلم فیہ وهو موثق**، تحقیق: محمد شکور بن محمود الحاجی آمریر المیادینی، چاپ اول، مكتبة المنار، الزرقاء، ۱۴۰۶ق.
- \_\_\_\_\_، **الکاشف فی معرفة من له روایة فی الکتب الستة**، تحقیق: محمد عوامة أحمد محمد نمر الخطیب، چاپ اول، دار القبلة للثقافة الإسلامية - مؤسسه علوم القرآن، جدة، ۱۴۱۳ق.
- \_\_\_\_\_، **میزان الاعتدال فی نقد الرجال**، تحقیق: علی محمد البجاوی، چاپ اول، دار المعرفة للطباعة والنشر، بیروت، ۱۳۸۲ق.

- راضی عبدالله، حسین، **تاریخ علم الرجال**، بی‌جا، مؤسسه البلاغ، بیروت، ۱۴۲۱ق.
- زرکشی، أبو عبدالله بدرالدین محمد بن عبدالله بن بهادر، **البحر المحيط فی أصول الفقه**، چاپ اول، دار الکتبی، بی‌جا، ۱۴۱۴ق.
- سخاوی، شمس‌الدین أبو الخیر محمد بن عبدالرحمن بن محمد بن أبی‌بکر بن عثمان، **فتح المغیث بشرح الفیه الحدیث للعراقی**، تحقیق: علی حسین علی، چاپ اول، مکتبه السنه، مصر، ۱۴۲۴ق.
- صنعانی، محمد بن إسماعیل بن صلاح بن محمد الحسنی، **ثمرات النظر فی علم الأثر، الکحلانی ثم الصناعی**، تحقیق: رائد بن صبری بن أبی علفه، چاپ اول، دار العاصمة للنشر والتوزیع، ریاض، ۱۴۱۷ق.
- طوسی، محمد بن حسن طوسی، **الفهرست**، تحقیق: جواد قیومی، چاپ اول، دفتر، بی‌نا، بی‌جا، ۱۴۱۷ق.
- طوسی، محمد بن حسن طوسی، **رجال الطوسی**، تحقیق: جواد قیومی، چاپ سوم، دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۳ش.
- عجلی، أبو الحسن أحمد بن عبد الله بن صالح العجلی الکوفی، **تاریخ الثقاف**، چاپ اول، دار الباز، بی‌جا، ۱۴۰۵ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، **العین**، تحقیق: مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی، بی‌جا، دار و مکتبه الهلال، بیروت، بی‌تا.
- مزی، یوسف بن عبدالرحمن، **تهذیب الکمال فی اسماء الرجال**، تحقیق: بشار عواد معروف، بی‌جا، مؤسسه الرساله، بیروت، ۱۴۰۶ق.
- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشیری النیسابوری، **صحیح مسلم (المسند الصحیح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلی الله علیه وسلم)**، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، بی‌جا، دار إحياء التراث العربی، بیروت، بی‌تا.
- مشکور، محمد جواد، **فرهنگ تطبیقی عربی با زبان‌های سامی و ایرانی**، بی‌جا، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، چاپخانه کاویان، تهران، ۱۳۵۷ش.
- مقریزی، أحمد بن علی بن عبد القادر، أبو العباس الحسینی العبیدی، **مختصر الکامل فی الضعفاء**، تحقیق: ایمن بن عارف الدمشقی، چاپ اول، مکتبه السنه، مصر، ۱۴۱۵ق.
- نسائی، أبو عبدالرحمن أحمد بن شعیب، **سنن النسائی**، تحقیق: عبدالغفار بنداری، چاپ اول، دار الکتب العلمیه، بیروت، بی‌تا.
- نوی، أبو زکریا محیی‌الدین یحیی بن شرف النووی، **المنهاج شرح صحیح مسلم بن الحجاج**، چاپ دوم، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۳۹۲ق.

